

La vita di preghiera e la contemplazione

— Anno Accademico 2022-2023 —



Giovanni Battista Salvi, detto il Sassoferrato (†1685), *Madonna in preghiera* (1640-50), National Gallery, Londra

La vita di preghiera e la contemplazione

Introduzione

Chi predica o in generale dispensa un insegnamento sull'orazione – come fa qui il docente – si deve preparare alla domanda seguente: “Tu che parli di preghiera, vivi ciò che consigli, sai pregare? Applichi le esigenze che stai presentando?”. Nel prologo ai suoi *Detti di luce e amore*, il Dottore mistico san Giovanni della Croce (†1591) scrive queste parole che qualsiasi non santo che parla di orazione si applicherebbe molto più adeguatamente: “Io, pur trattandone, non ne ho la pratica [...]; altri forse, però, spinti da queste parole, potranno progredire nel tuo servizio e nel tuo amore, nei quali io difetto”.

Senza dubbio, per il docente o il predicatore, dissertare sulla preghiera obbliga ad un esame di coscienza sulla coerenza della propria vita, e cercheremo di realizzarlo. Ma – senza che ciò serva di paravento alle proprie debolezze – queste istruzioni sull'orazione non devono essere soggettive, non si vogliono ridurre all'esposizione di una esperienza personale e limitata: perché intendono essere oggettive, faranno in primo luogo riferimento alla verità di Cristo che prega in noi, di Dio che ci indirizza una parola e aspetta una risposta, della tradizione ecclesiale ove i santi mostrano il cammino sicuro, dato loro da Dio, del dialogo col Signore¹. Per questo, si è cercato di dare ad ogni tappa riferimenti bibliografici e citazioni.

Faremo infatti spesso riferimento alla tradizione della preghiera: l'intervento dello Spirito Santo per insegnarci come pregare passa anche per mediazioni umane, e passa specialmente attraverso la storia della preghiera nella Chiesa. Ascoltando le preghiere dei santi, suscitate dallo Spirito, impariamo come ereditieri a ripetere le parole dei nostri antenati, e cooperiamo a modellare il nostro cuore e la nostra mente secondo la volontà divina. “Quello che Paolo dice nella lettera ai Romani, che noi non sappiamo nemmeno che cosa dobbiamo chiedere nella preghiera (8,26), è valido ancor oggi, più che mai: davanti a Dio ci troviamo spesso senza parole. Sì, lo Spirito Santo ci insegna a pregare, ci dona le parole – come dice Paolo –, ma Egli si serve anche della mediazione umana. Le preghiere che sono salite dai cuori di persone credenti, sotto la guida dello Spirito Santo, sono per noi una scuola che lo Spirito stesso ci offre, che apre lentamente la nostra bocca muta e ci aiuta a imparare a pregare e a riempire il silenzio”².

1. La cornice ecclesiale della materia

La presenza di una materia sulla preghiera nel *curriculum studiorum* di una licenza in Teologia Spirituale non ha, mi sembra, bisogno di essere legittimata. La preghiera è infatti una delle principali manifestazioni della vita nello Spirito, oggetto di studio della Teologia Spirituale. Ma si può pure sottolineare l'opportunità di tale materia, considerando specialmente la situazione ecclesiale attuale: articolare una riflessione sulla preghiera è opportuno nel contesto della secolarizzazione, e per contribuire a diffondere la santità di Dio nel mondo.

¹ Cfr. *Postfazione*, in Romano GUARDINI, *Introduzione alla preghiera*, Morcelliana, Brescia 1960.

² Joseph RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, p. 210.

(1) Preghiera ed secolarizzazione

La secolarizzazione rende forse ancora più necessaria la preghiera dei credenti. In una cultura che era permeata dai valori evangelici – in un contesto di “cristianità” –, una persona poco fervorosa riusciva forse più facilmente a vivere secondo lo spirito di Cristo, magari senza troppo impegno; in un contesto mondializzato, globalizzato, a volte avverso al Vangelo, chi non prega, chi non si lascia conquistare da Dio tramite la lenta impregnazione della preghiera, finisce per mettere in pericolo la propria fede e la propria capacità di viverla praticamente. Se scompare l’orizzonte della cristianità, anche perché l’immigrazione massiva e i movimenti di popolazioni mescolano i popoli e rendono più difficile la loro omogeneità culturale e religiosa, ci sono alcune alternative pastorali per aiutare tutti i credenti a vivere la loro fede: ad esempio, la promozione della religiosità popolare³, che ricrea una certa cornice culturale cristiana, o, per fare riferimento alla nostra materia, la consapevolezza che la cultura dominante obbliga in certo qual senso i credenti a scelte personali di rapporto con Dio: perché l’ordine sociale collettivo non facilita la vita cristiana, la libertà individuale viene interpellata a compiere scelte di un più intenso impegno religioso.

Come affermò san Giovanni Paolo II nella Lettera apostolica *Novo millennio ineunte*: “ci si sbaglierebbe a pensare che i comuni cristiani si possano accontentare di una preghiera superficiale, incapace di riempire la loro vita. Specie di fronte alle numerose prove che il mondo d’oggi pone alla fede, essi sarebbero non solo cristiani mediocri, ma «cristiani a rischio». Correrrebbero, infatti, il rischio insidioso di veder progressivamente affievolita la loro fede, e magari finirebbero per cedere al fascino di «surrogati», accogliendo proposte religiose alternative e indulgendo persino alle forme stravaganti della superstizione”⁴. Chi non è disposto a lottare per diventare un’anima di orazione rischia di soccombere alla tentazione dell’idolatria, di sostituire Dio con idoli forgiati da mani umane, di diventare pericoloso per sé e per gli altri. .

Evocando la figura di una grande maestra della preghiera, santa Teresa d’Avila († 1582), Benedetto XVI ha scritto: i tempi della santa “furono ‘tempi duri’ (*Libro della Vita*, 33, 5). E in essi, secondo questa Maestra dello spirito, ‘sono necessari forti amici di Dio a sostegno dei deboli’ (IBIDEM, 15,5). E insisteva con eloquenza: ‘Il mondo è in fiamme; vogliono nuovamente condannare Cristo, come si dice, raccogliendo contro di lui mille testimonianze; vogliono denigrare la sua Chiesa’ (*Cammino di Perfezione* 1,5). Non ci risulta familiare, nella congiuntura attuale, una riflessione che c’illumina tanto e c’interpella, fatta più di quattro secoli fa dalla Santa mistica?”⁵. Per affrontare i *tempi duri* di oggi e permettere alla luce di Dio di illuminare nuovamente il mondo secolarizzato, sono necessarie anime di preghiera come Teresa, sono necessari santi e sante. Come scrisse Papa Francesco: senza la preghiera, “ogni azione corre il rischio di rimanere vuota e l’annuncio alla fine è privo di anima. Gesù vuole evangelizzatori che annuncino la Buona Notizia non solo con le parole, ma soprattutto con una vita trasfigurata dalla presenza di Dio” (Es. ap. *Evangelii gaudium*, n. 259).

(2) Preghiera e santità

La santità, sempre apostolica e missionaria, non è raggiungibile se non attraverso l’orazione. Nella già citata Lettera apostolica *Novo millennio ineunte* di San Giovanni Paolo II, troviamo un accostamento fra santità e preghiera quando vengono segnalati come obiettivi prioritari del programma pastorale consigliato a tutta la Chiesa per il terzo millennio dapprima *la santità* (nn. 30-31) e, in secondo luogo, *la preghiera* (nn. 32-34), della quale si afferma: “Per questa pe-

³ Cfr. ad esempio Papa Francesco, Es. ap. *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), nn. 122-126; Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, *Direttorio su pietà popolare e Liturgia. Principi e orientamenti* (17 dicembre 2001).

⁴ San Giovanni Paolo II, Lett. ap. *Novo millennio ineunte* (6 gennaio 2001), n. 34.

⁵ Benedetto XVI, *Messaggio inviato da Papa al vescovo di Ávila in occasione del 450° anniversario della fondazione del Monastero di San José ad Ávila e dell’inizio della Riforma del Carmelo* (16 luglio 2012), n. 3.

dagogia della santità c'è bisogno di un cristianesimo che si distingua innanzitutto nell' *arte della preghiera*" (n. 32). Se il cristiano vuole diffondere intorno a sé la santità data da Dio, è necessario che sappia pregare. A questo scopo, "le nostre comunità cristiane devono diventare *autentiche 'scuole' di preghiera*"⁶.

Soltanto con la preghiera si cambia veramente il mondo, non con riforme strutturali che lasciano corrotto il cuore umano. Padre Pio diceva così ai gruppi di preghiera che suscitò nella Chiesa: "È la preghiera, questa forza unita di tutte le anime buone, che muove il mondo, che rinnova le coscienze, [...] che guarisce gli ammalati, che santifica il lavoro, che eleva l'assistenza sanitaria, che dona la forza morale [...], che spande il sorriso e la benedizione di Dio su ogni languore e debolezza"⁷.

È dunque in questa doppia cornice ecclesiale che forma un'unità, quella cioè dell'evangelizzazione e della santità, che vogliamo situare questa materia sulla preghiera. Vi faremo anche riferimento cercando di riflettere sulle pedagogie concrete dell'orazione, pensando ad esempio – ognuno nel proprio contesto culturale ed ecclesiale, e ascoltando gli altri – all'organizzazione di un gruppo di preghiera o alla direzione spirituale di una persona che vuole imparare ad orare.

2. Alcune precisazioni metodologiche

(1) Il tema: la preghiera *personale*

In queste prime considerazioni, possiamo rimanere con una definizione essenziale della preghiera: essa è dialogo col Signore, "relazione viva e personale con il Dio vivo e vero" (CCE, n. 2558).

Si parlerà essenzialmente in questa materia della preghiera *personale*, e non direttamente della preghiera liturgica e comunitaria⁸. È evidente che tale distinzione non è assoluta. Questo anche perché il fedele normalmente impara a passare dal *noi* all' *io* della preghiera nella liturgia al ritmo della Bibbia, in chiesa, con gli altri, e anche perché, specialmente oggi, la preghiera personale viene sovente insegnata e praticata nell'ambito di gruppi di preghiera, e ha dunque spesso una certa dimensione comunitaria⁹.

Ogni preghiera ha anche una portata ecclesiale e universale grazie alla comunione dei santi: assimilarla e cercare di viverla consapevolmente apre orizzonti agli umili sforzi dell'orante. Che deve imparare di cogliere la pertinenza, nell'economia cristiana, di questo consiglio chassidico: "Una preghiera che non è detta a nome di tutto Israele non è per niente preghiera"¹⁰.

(2) La preghiera, luogo possibile dell'inganno

Studiare la preghiera *personale* ci ricorderà che pregare fa intervenire l'interiorità umana, nella sua difficile comprensione: per questo, la preghiera può essere il luogo dell'inganno. "La preghiera ha il suo centro e affonda le sue radici nel più profondo della persona; perciò non è facilmente decifrabile e, per lo stesso motivo, può essere soggetta a fraintendimenti e a mistificazioni"¹¹.

⁶ San Giovanni Paolo II, Lett. ap. *Novo millennio ineunte* (6 gennaio 2001), n. 33.

⁷ *Parole al 2° Convegno internazionale dei gruppi di preghiera* (5 maggio 1966), citato in Papa Francesco, *Omelia*, San Giovanni Rotondo (5 marzo 2018).

⁸ Si considererà tendenzialmente come sinonimi *preghiera* e *orazione*. Si studierà ulteriormente la distinzione che suol stabilire la tradizione tra *meditazione* e *contemplazione*.

⁹ Cfr. Jesús CASTELLANO CERVERA o.c.d., *Pedagogia della preghiera: mistagogia pastorale dell'orazione personale e comunitaria*, Edizioni del Teresianum, Roma 1993, p. 19.

¹⁰ In *Ten Rungs: Collected Hasidic Sayings (1947)*, Ed. Martin BUBER, Routledge, London-New York 2005, p. 28.

¹¹ Benedetto XVI, *Udienza* (11 maggio 2011).

Di questo possibile inganno, si offriranno alcune illustrazioni. Ci sarebbe l'esempio pastorale e individuale, abbastanza comune, del fedele vivendo lontano da Dio e della sua legge ma che afferma di "pregare sempre", come se la preghiera continua fosse immediatamente raggiungibile e non richiedesse sforzo e purificazione. Ci sarebbe anche, ad un livello più globale e culturale, le collane di *spiritualità* alla moda, dove si propongono allo stesso titolo Teresa d'Avila e Buddha, Giovanni della Croce e il Dalai Lama¹²: il lettore vi ricerca una impressione eterea, atematica, generica, sentimentale, che sarebbe "la spiritualità", egli sembra fuggire dalle voci che consiglierebbero l'adesione a un Dio personale o la conversione morale. Un terzo inganno, nel quale possiamo cadere pure noi, sarebbe la riduzione della preghiera a una tecnica, chiedendo alla tradizione ecclesiale una specie di manuale di auto aiuto spirituale, un insieme di regole da seguire, come se il dialogo col Signore fosse una costruzione umana e non un dono divino. Un quarto possibile inganno, denunciato da Papa Francesco, sarebbe quello della *privatizzazione* della preghiera, della relazione individuale con Dio – *individualistica* sarebbe più esatto – che viene vissuta come una protezione contro le esigenze della carità, come se il credente dicesse: "devo pregare e non posso dunque servire i miei fratelli": "C'è il rischio che alcuni momenti di preghiera diventino una scusa per evitare di donare la vita nella missione, perché la privatizzazione dello stile di vita può condurre i cristiani a rifugiarsi in qualche falsa spiritualità" (Es. ap. *Evangelii gaudium*, n. 262).

Soltanto Dio ci può liberare dagli inganni: cercheremo di ascoltare il suo messaggio sulla preghiera, nella Bibbia e nella tradizione ecclesiale, e di modellarvi la nostra vita.

(3) Alcune indicazioni bibliografiche

Per ogni tema, si proporrà una biografia specifica. Si elencano qui in introduzione alcune opere generali:

Enciclopedia della preghiera, Éd. Claudio ROSSINI s.d.b.-Patrizio SCIADINI o.c.d., Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007

La contemplazione cristiana: esperienza e dottrina, Atti del IX Simposio della Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce, Éd. Laurent TOUZE, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007

La preghiera, 3 vol., Àncora-Coletti, Milano-Roma 1967

La preghiera cristiana, Éd. Ermanno ANCILLI o.c.d., Teresianum, Roma 1975

La preghiera. Bibbia, teologia, esperienze storiche, Éd. Ermanno ANCILLI o.c.d., 2 vol., Città Nuova, Roma 1988

Matías AUGÉ c.m.f., *Un mistero da riscoprire: la preghiera*, Paoline, Cinisello Balsamo 1992

Charles-André BERNARD s.j., *La preghiera cristiana*, LAS, Roma 1976

Jean GALOT s.j., *La prière, intimité filiale*, Desclée de Brouwer, Paris 1965

Romano GUARDINI, *Introduzione alla preghiera*, Morcelliana, Brescia 1960 = *Initiation à la prière*, Alsatia, Paris 1962 = *Introducción a la vida de oración*, Palabra, Madrid 2002 = *The Art of Praying: the Principles and Methods of Christian Prayer*, Sophia Institute Press, Manchester 1985

Adalbert HAMMAN o.f.m., *La preghiera. I primi tre secoli*, Desclée, Roma 1967

IDEM, *Compendio sulla preghiera cristiana*, Paoline, Cinisello Balsamo 1989

Max HUOT DE LONGCHAMP, *Prière et vie spirituelle à l'école des saints*, Paroisse et Famille-Centre Saint Jean de la Croix, Mers-sur-Indre 2017

Mariano MAGRASSI o.s.b., *Bibbia e preghiera*, Centro Studi U.S.M.I.-Àncora, Roma-Milano 1977

Salvatore MARSILI o.s.b., *La preghiera*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1989

Ralph MARTIN, *The Fulfillment of All Desire : A Guidebook for the Journey to God Based on the Wisdom of the Saints*, Emmaus Road Pub., Steubenville OH 2006

¹² Cfr. ad esempio <https://www.oscarmondadori.it/collana/spiritualita/> consultato l'8 settembre 2023.

Franz MOSCHNER, *Christliches Gebetsleben : Betrachtungen und Anleitungen zum wesenhaften Gebet*, Herder, Freiburg 1953 = *Introduzione alla preghiera*, Paoline, Roma 1969² = *La oración cristiana*, Rialp, Madrid 1966²

Jean-Hervé NICOLAS o.p., *Contemplation et vie contemplative en christianisme*, Éditions Universitaires-Beauchesne, Fribourg-Paris 1980 = *Contemplazione e vita contemplativa nel cristianesimo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990

Paul-Pierre PHILIPPE o.p., *La vie de prière: essai de théologie spirituelle*, Mame, Paris 1993 = *La vita di preghiera. Saggio di teologia spirituale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997

Servais T. PINCKAERS o.p., *La prière chrétienne*, Éditions Universitaires, Fribourg 1989

Tomáš SPIDLÍK s.j., *La preghiera secondo la tradizione dell'Oriente cristiano*, Lipa, Roma 2002

La vita di preghiera e la contemplazione

I. Appunti sulla filosofia della preghiera

Anche la nostra personale esperienza di preghiera ci aiuta a riflettere sull'orazione. Orbene, questa esperienza personale ci mostra quanto la distrazione può diventare pesante nei tempi dedicati alla meditazione. E dal punto di vista apostolico, se consideriamo la cultura della mondializzazione (o globalizzazione) vedremo che impone sovente una specie di "distrazione perpetua", che va studiata se si vuol proporre la preghiera all'uomo contemporaneo.

Questa *distrazione perpetua* è il primo tema che studieremo dal punto di vista filosofico, proprio per offrire spunti di dialogo razionale con la cultura attuale. Si verifica anche qui la portata sapienziale dell'adagio scolastico: "Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur"¹, "ciò che viene ricevuto è ricevuto secondo la capacità del ricevente": annunciare la bellezza e la necessità della preghiera all'uomo di oggi ci incoraggia a considerare le sue circostanze, specialmente questa apparente incapacità alla concentrazione, allo sforzo lungo.

Studieremo in un secondo tempo un'altra circostanza culturale dei nostri contemporanei, anche fondamentale per legittimare un discorso sull'orazione: essi tendono a considerarla inutile. Anche su questo punto, più classico del primo, la filosofia ha molto da dire.

A) *Pregare nella cultura della distrazione perpetua*

(1) La società della distrazione perpetua

La difficoltà a concentrarsi non è una problematica nuova. Blaise Pascal (†1662) nei suoi famosi *Pensieri*, evocava già il *divertissement*, "divertimento", la malattia di passare sempre da un oggetto all'altro. Scriveva così: "Nulla è così insopportabile all'uomo come essere in un pieno riposo, senza passioni, senza faccende, senza svaghi, senza occupazione. Egli sente allora la sua nullità, il suo abbandono, la sua insufficienza, la sua dipendenza, la sua impotenza, il suo vuoto" (*Pensieri*, 352). Per uscire da questa angoscia della consapevolezza dei propri limiti, l'uomo cerca la falsa consolazione del divertimento, dell'occupazione più o meno vuota della mente: "L'unica cosa che ci consola dalle nostre miserie è il divertimento, e intanto questa è la maggiore tra le nostre miserie" (*Pensieri*, 171). Per questo, Pascal incoraggia l'uomo a superare la tentazione del divertimento, per imparare a concentrarsi, a raccogliersi: "Ho scoperto che tutta l'infelicità degli uomini proviene da una cosa sola: dal non saper restare tranquilli in una camera. [...] Ho voluto scoprirne la ragione, ho scoperto che ce n'è una effettiva, che consiste nella infelicità naturale della nostra condizione, debole, mortale e così miserabile che nulla ci può consolare quando la consideriamo seriamente" (*Pensieri*, 139).

Ma l'età contemporanea non ha accolto la profetica chiamata di Pascal: anzi, l'età attuale è marcata da una accelerazione a volte inumana del tempo. "Nel 1827 il poeta e filosofo tedesco Johann Wolfgang von Goethe [†1832], preoccupandosi dell'accelerazione del mondo già in atto al suo tempo, inventò in una lettera al nipote Alfred Nicolovius il neologismo *veloziferisch*, nato dall'associazione della parola latina *velocitas* (velocità) e di *Luzifer* (Lucifero), che ne sottolineava le potenzialità diaboliche"².

¹ Sent. III, d. 49, q. 2, a. 1; S.C.G II, c. 79; S.Th. I, q. 75, a. 5 etc.

² Christophe ANDRÉ, *Padroni del nostro tempo*, Mente & Cervello 113 (maggio 2014) 36-41, qui 37.

Se ciò si poteva affermare agli inizi dell'epoca contemporanea, il movimento si è ancora esagerato dopo: forse per almeno due motivi, mutuamente vincolati. Da una parte la secolarizzazione, che rinchiude l'uomo negli orizzonti dell'immediato; fino osservatore della secolarizzazione democratica, Alexis de Tocqueville (†1859) ha scritto: "Dal momento in cui [gli uomini] disperano di vivere un'eternità, sono disposti a agire come se non dovessero esistere che un solo giorno"³. E dell'altra parte, le strutture sociali odierne, l'apparizione della società del consumo, che ci ingabbia nelle cose, eclissa il raccoglimento e il silenzio⁴; come scrisse la Venerabile Madeleine Delbrêl (†1964), "mistica delle strade": "Tutti i rumori che ci circondano fanno molto meno strepito di noi stessi. Il vero rumore è l'eco che le cose hanno in noi"⁵; si penserà anche al peso di un'economia che impone a molti lo sforzo di rigenerarsi di continuo, per mantenersi all'altezza e non perdere il proprio lavoro o la considerazione di sé e degli altri, in un effetto positivo della concorrenza ma che rischia di diventare alienazione, di vietare all'individuo di essere sé stesso per obbligarlo al cambiamento veloce e perpetuo⁶, alla non-distinzione tra tempo di lavoro e vita privata, che impone al lavoratore di rispondere a mails di lavoro quando è tornato a casa⁷.

Queste brevi osservazioni culturali hanno senza dubbio un influsso certo sulla capacità di pregare. Chi vive invaso da un rumore interiore perpetuo difficilmente potrà ascoltare la discreta voce divina. Per ciò, una osservazione come quella di San Filippo Neri (†1595) sulla necessità della mortificazione interiore per pregare prende una speciale attualità: il fondatore dell'Oratorio non intendeva infatti insegnare uno speciale metodo di preghiera, ma aiutare il cristiano ad eliminare gli ostacoli che lo rallentano sulla via dell'orazione: a chi gli chiedeva un metodo, consigliava l'umiltà e l'obbedienza, nella sicurezza che lo Spirito avrebbe servito da maestro. Ma l'ostacolo della nostra mancanza di generosità si concretizza spesso nell'assenza di mortificazione: per San Filippo, chi vuole pregare senza essere mortificato rassomiglia ad un uccello senza ali che vorrebbe volare⁸. Analogamente, Santa Angela da Foligno esclamava: "Perché lo spirito si raccolga in Dio, bisogna tagliare [...] ogni desiderio di imparare delle novità: bisogna separare lo spirito da tutto ciò che lo distrae, farlo tornare in sé affinché conosca l'abisso delle sue miserie"⁹.

In questo senso, alcuni abitudini sociali moderni sembrano condannarci ad essere degli uccelli senza ali: la compulsività di saltare da un'attività all'altra costituisce una patologia culturale

³ « Les religions donnent l'habitude générale de se comporter en vue de l'avenir. [...] C'est un de leurs plus grands côtés politiques. Mais, à mesure que les lumières de la foi s'obscurcissent, la vue des hommes se resserre, et l'on dirait que chaque jour l'objet des actions humaines leur paraît plus proche. Quand ils se sont une fois accoutumés à ne plus s'occuper de ce qui doit arriver après leur vie, on les voit retomber aisément dans cette indifférence complète et brutale de l'avenir qui n'est que trop conforme à certains instincts de l'espèce humaine. Aussitôt qu'ils ont perdu l'usage de placer leurs principales espérances à long terme, ils sont naturellement portés à vouloir réaliser sans retard leurs moindres désirs, et il semble que du moment où ils désespèrent de vivre une éternité, ils sont disposés à agir comme s'ils ne devaient exister qu'un seul jour » : Alexis de TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, II, Chapitre XVII.

⁴ Cfr. Robert SARAH (avec Nicolas DIAT), *La force du silence*, Fayard, Paris 2016.

Il rumore è talmente presente nella società attuale che esiste anche una ampia letteratura che riscopre il valore del silenzio come necessità antropologica, non da un punto di vista direttamente religioso. Ad esempio: Erling KAGGE, *Silence in the Age of Noise. The Joy of Shutting out the World*, Kage Forlag, Oslo 2016 (originale in norvegese).

⁵ Madeleine DELBRÊL, *Noi delle strade*, Gribaudi, Torino 1969, p. 66.

⁶ Cfr. David LE BRETON, *Disparaître de soi. Une tentation contemporaine*, Métailié, Paris 2015.

⁷ Cfr. Alex Soojung-Kim PANG, *The Distraction Addiction: Getting the Information You Need and the Communication You Want, Without Enraging Your Family, Annoying Your Colleagues and Destroying Your Soul*, Little, Brown & Co., Boston MA 2013.

⁸ Cfr. Charles Stephen DESSAIN, *Why Pray?*, St. Paul Publications, Birmingham 1969, p. 88.

⁹ Santa Angela da Foligno, *Le livre de l'expérience des vrais fidèles*, Ed. Martin-Jean FERRÉ, Droz, Paris 1927, II^e partie, n. 158, *De mente recolligenda*, p. 349.

attuale, ben esemplificata dall'uso di internet, dove consultare un sito invita a visitarne un altro, e poi un altro ancora, senza fermarsi, senza mai approfondire. La verifica compulsiva della posta elettronica, delle proprie pagine sulle rete sociali, dei messaggi sul telefonino, appartiene allo stesso tipo di fenomeni.

Alcuni anni fa, una scrittrice britannica, Zadie Smith (nata nel 1975), incluse in uno dei suoi romanzi un omaggio a due applicazioni che bloccano l'accesso a internet o a specifici siti web per un certo periodo. Esse avevano aiutato l'autrice a non distrarsi nella stesura della sua opera, a non cadere nella tentazione dispersiva del cyberspazio¹⁰.

Oltre all'informatica, molti altri fenomeni culturali provocano un effetto simile. La pubblicità, ad esempio, che impone comportamenti distraenti: si esce in strada e viene 'imposto', o almeno lo scopo è quello, di guardare, ascoltare, l'attenzione viene richiamata quasi imperativamente. Alcuni schermi pubblicitari nelle metropolitane misurano con sensori la durata dell'esposizione dei passanti ai messaggi; le pubblicità che attraggono di più l'attenzione vengono analizzate, allo scopo di proporre ulteriori messaggi più facilmente e violentemente 'distraenti'¹¹.

Questa distrazione ricercata dalle nuove tecnologie sembra patologica ma è la conseguenza di vere e proprie strategie culturali. Il giornalista bielorusso Evgeny Morozov¹² cita l'antropologa culturale e professore al *Massachusetts Institute of Technology* Natasha Dow Schüll¹³ quando osserva che i casinò vogliono far credere che la dipendenza dal gioco sia il risultato di uno squilibrio biologico, allorché le macchine sono progettate in modo da creare dipendenza. Ugualmente, per i social media, la dipendenza è ricercata dal sistema, quando ad esempio Twitter spinge a controllare quante persone hanno interagito con i propri tweet perché più dati sono in circolazione, tanto più i pubblicitari saranno interessati a Twitter.

In un altro settore, la media di messaggini che una ragazza occidentale di 13-17 anni invia e riceve ogni mese è di 4.000. Questo significa uno ogni sei minuti, escludendo la notte. I maschi non vanno molto meglio con una media di 'soltanto' 3.000¹⁴.

La persona così costantemente distratta tende a non vivere la propria vita, ad essere sempre nel passato o nel futuro, a giudicare superficialmente se stessa o gli altri (il "mi piace" delle reti sociali), senza accettare il presente, le persone, le cose. Si sospetta di fatto questa distrazione perpetua di essere alla base delle ruminazioni che alimentano alcuni stati ansiosi e depressivi¹⁵.

Perché la mondializzazione è un fatto anche culturale, non si dovrebbe, mi sembra, pensare che questa descrizione sia soltanto occidentale, anche se la situazione è senza dubbio meno drammatica in società tradizionali più immobili¹⁶.

Questo fenomeno di disattenzione costituisce, tra l'altro, una vera sfida per i docenti odierni. Di fatto, William James (†1910) osservava già giustamente più di un secolo fa che "la capacità di controllare volontariamente una attenzione dispersa sta alla stessa radice del giudizio, del ca-

¹⁰ Cfr. Paolo DI STEFANO, in "Il Corriere della Sera" (2 settembre 2012).

¹¹ Cfr. Rémy MAUCOURT, in "Le Monde" (11 marzo 2009).

¹² Cfr. Evgeny MOROZOV, *I social media sono come le slot machine*, Corriere della Sera-La Lettura (23 febbraio 2014) 5.

¹³ Cfr. Natasha Dow SCHÜLL, *Addiction by Design: Machine Gambling in Las Vegas*, Princeton University Press, Princeton 2012.

¹⁴ Cfr. <http://joekraus.com/>, consultato il 13 maggio 2016.

¹⁵ Cfr. Christophe ANDRÉ, *Méditer, jour après jour : 25 leçons pour vivre en pleine conscience*, L'Iconoclaste, Paris 2011, p. 96.

¹⁶ In una società più immobile come quella del cinquecento, Michel de Montaigne (†1592) poteva scrivere: « Quand je danse, je danse ; quand je dors, je dors ; voire et quand je me promène solitairement en un beau verger, si mes pensées se sont entretenues des occurrences étrangères quelque partie du temps, quelque autre partie je les ramène à la promenade, au verger, à la douceur de cette solitude et à moi » : *Essais* III, *De l'expérience*, Chapitre XIII.

rattere e della volontà. Nessuno è *compos sui* se non ha questa capacità. Una educazione che sapesse svilupparla sarebbe l'educazione per eccellenza"¹⁷.

Dal punto di vista che ci interessa, questa disattenzione è anche un forte ostacolo alla preghiera. I tempi lunghi della perseveranza nell'orazione si distinguono dalla superficialità dell'esperienza contemporanea. Come ha efficacemente sintetizzato Papa Francesco: "Molte persone sperimentano un profondo squilibrio che le spinge a fare le cose a tutta velocità per sentirsi occupate, in una fretta costante che a sua volta le porta a travolgere tutto ciò che hanno intorno a sé" (Enc. *Laudato si*, n. 225).

(2) Una indicazione per combattere la distrazione: la *piena consapevolezza*

Alcuni psicologi e psichiatri propongono ai loro pazienti un metodo, quello della "piena consapevolezza"¹⁸, che ci può aiutare a riflettere alla lotta contro gli effetti della *distrazione perpetua* nella preghiera¹⁹. Non si vuole proporla come una soluzione – si vedrà che presenta alcuni difetti, specialmente dal punto di vista cristiano – ma presentarla come indicatrice di problemi e di rimedi contemporanei.

In maniera non clinica, si potrebbe dire che la piena consapevolezza cerca anche di ricreare queste esperienze di bellezza e di pace che arrivano gratuitamente, nelle quali davanti, ad esempio, a un paesaggio, un tipo di luce e di silenzio, il tempo sembra fermarsi, e si prende fortemente coscienza di far parte del cosmo.

Questa piena consapevolezza non è senza vincolo con l'atteggiamento dei bambini piccoli davanti al mondo, che sembrano voler inghiottire con i loro sguardi intensi e meravigliati.

¹⁷ William JAMES, *Psychology: The Briefer Course*, Dover Publications, Mineola NY 2001, p. 95: "The faculty of voluntarily bringing back a wandering attention, over and over again, is the very root of judgment, character, and will. No one is *compos sui* if he have it not. An education which should improve this faculty would be *the education par excellence*".

¹⁸ In inglese: *Mindfulness*; in francese: *pleine conscience*; in spagnolo: *atención plena*; in tedesco: *Achtsamkeit*; in portoghese: *atenção plena*.

¹⁹ Cfr. ad esempio Jon KABAT-ZINN, *Wherever You Go, There You Are: Mindfulness Meditation in Everyday Life*, Hyperion Books, New York 2005; *Letting Everything Become Your Teacher: 100 Lessons in Mindfulness*, Dell Publishing Company, New York 2009 o il già citato ANDRÉ, *Méditer, jour après jour : 25 leçons pour vivre en pleine conscience*.



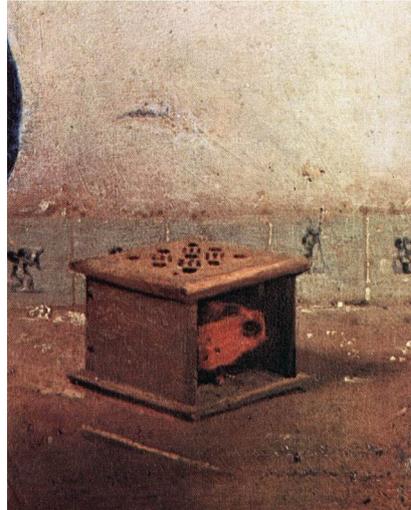
Le petit connaisseur d'art, August Friedrich Siebert (†1883)



È il tipo di sguardo sulla realtà che descrive *La lattai*²⁰ di Jan Vermeer (†1675), sguardo del pittore sulla donna al lavoro, sguardo della donna sulla sua vita quotidiana, illuminata dalla prospettiva dell'amore che ricordano le piastrelle dipinte accanto al suolo – piccoli putti alati –, amore per quelli che serve col suo lavoro. Nella pittura olandese del seicento, “la bellezza non è al di là o al di sopra delle cose volgari, è dentro di loro, e basta uno sguardo per estrarla e rivelarla a tutti”²¹.

²⁰ Quadro del 1658-1660, esposto al Rijksmuseum di Amsterdam.

²¹ « La beauté n'est pas au delà ou au dessus des choses vulgaires, elle est en leur sein même, et il suffit d'un regard pour l'en extraire et la révéler à tous » :Tzvetan TODOROV, *Éloge du quotidien : essai sur la peinture hollandaise du XVII^e siècle*, A. Biro, Paris 1993, p. 145.



La *piena consapevolezza* intende rendere più frequente questo stato, e aiutare la persona a rendersi veramente conto di ciò che gli capita *hic et nunc*, ad essere presente all'istante, senza essere schiava del passato, del futuro, degli stimoli esteriori. Si cerca di fermare ogni intenzionalità, ogni azione e di essere attento alle circostanze del momento: come si è seduto, i ritmi del corpo, i piccoli rumori ambientali, ciò che si vede attorno, le persone che passano accanto guardate con simpatia, ecc. Ad esempio, si saprà approfittare dei buchi di tempo, che ora stanno scomparendo, perché non essere stimolati ci fa sentire ansiosi. Il tempo di una fila in banca, soltanto dieci anni fa, era un buco nel nostro orario, un momento di silenzio regalato, ora è la possibilità di inviare una mail o un messaggino: la persona non rimane mai sola con sé stessa.

Per ritrovare questa concentrazione persa, può essere utile rinunciare ciclicamente a apparecchi elettronici, ad esempio per un giorno, per ricreare questi buchi di tempo e imparare a vivere nel presente²². Un atteggiamento che, secondo Morozov ha anche una valenza politica: scollegarsi dalle rete sociali significa per lui non tanto ricaricarsi per recuperare la produttività e collegarsi di nuovo, ma soprattutto sabotare le tattiche di induzione alla dipendenza messe in atto dalle stesse reti sociali²³.

La piena consapevolezza, a un livello soltanto naturale, potrebbe favorire una certa ricomposizione della persona, che la aiuterà allo sforzo lungo della preghiera. L'uomo potrebbe così più facilmente:

a) capire sé stesso: una persona più concentrata, davanti a tentazioni di interrompere il proprio lavoro, cercherà di separarsi da esse, di osservarle ("Ho voglia di interrompermi perché ciò che faccio è difficile") e di analizzarle ("È o non è importante obbedire a questa impulsione?"), per non fuggire verso un'altra attività quando si sente in difficoltà²⁴.

b) capire la realtà degli altri: una persona più concentrata realizzerà più facilmente ciò che la psicologia chiama *accomodazione*. Le nozioni di accomodazione e assimilazione sono state proposte dallo psicologo svizzero Jean Piaget (†1980) e descrivono come il nostro spirito integra le contraddizioni tra il mondo e la visione che ne abbiamo. Quando un avvenimento contraddice la mia concezione delle cose, la posso *assimilare* (sformare la realtà perché si adatti alla mia concezione) o la posso *accomodare* (modificare la mia concezione affinché integri la realtà). Se ad esempio penso che una persona è egoista (è la mia visione) e la vedo un giorno agire altruisticamente (è la realtà di questa persona), posso *assimilare* il dato alla mia teoria e convin-

²² Cfr. <http://joekraus.com/>, consultato il 13 maggio 2016.

²³ Cfr. MOROZOV, *I social media sono come le slot machine*.

²⁴ Cfr. ANDRÉ, *Méditer, jour après jour*, p. 152.

cermi che si comporta così per calcolo; o posso *accomodare* la teoria all'evento, scoprendo che questa persona è anche capace di movimenti generosi, e così sfumare o cambiare completamente il mio giudizio, o almeno sospenderlo, aspettando altri eventi²⁵.

c) essere grato per il reale, sapere cioè rendersi conto che abbiamo ricevuti molti doni che ci rimangono nascosti perché vi siamo abituati, come il fatto di poter camminare, correre, vedere, di non aver gravi malattie, ecc., doni che scopriamo generalmente quando ci vengono tolti. Come scrisse il poeta: "Felicità, ti ho riconosciuto solamente al rumore fatto quando te ne andasti"²⁶.

d) accettare le incertezze. Il grande poeta inglese John Keats (†1821) ha scritto: "Ho compreso quale qualità vada a formare un Uomo di Successo, [...] intendo la 'Capacità Negativa', cioè quando un uomo è capace di rimanere in incertezze, misteri, dubbi senza alcuna irritante ricerca di fatti e ragionamento"²⁷. La coscienza ampia, profonda, meditata della propria realtà e dunque delle proprie zone d'ombra e di limiti, fa per il poeta parte della genialità umana.

Questa ultima osservazione, benché Keats abbia personalmente rigettato il cristianesimo, può essere ricevuta in una ottica di fede. L'incertezza davanti al futuro e alla morte viene infatti definitivamente illuminata dalla croce e dall'identificazione con Cristo. Soltanto "per Cristo e in Cristo riceve luce quell'enigma del dolore e della morte, che al di fuori del suo Vangelo ci opprime" (GS, n. 22).

Abbiamo dunque osservato come un metodo come quello della piena consapevolezza potrebbe aiutare naturalmente l'uomo a ricomporsi, e dunque a affrontare sforzi come quelli dell'orazione. Per pregare, bisogna imparare "a dire di no"²⁸, ad esercitare la propria volontà per essere capaci di avere dei "pensieri lunghi" come quelli richiesti dalla preghiera.

(3) La piena consapevolezza e il soprannaturale

La piena consapevolezza viene a volte proposta nel contesto di un certo sincretismo religioso²⁹, e che questo deve esser ricordato prima di proporla senza discernimento; cercheremo qui di prolungarne l'interesse nella cornice della rivelazione³⁰.

La piena consapevolezza può avere una prima valenza soprannaturale, in quanto Cristo ne potrebbe essere contemplato come l'esempio, nella sua capacità di vera e semplice attenzione alle persone: "Stiamo parlando di un atteggiamento del cuore, che vive tutto con serena attenzione, che sa rimanere pienamente presente davanti a qualcuno senza stare a pensare a ciò che viene dopo, che si consegna ad ogni momento come dono divino da vivere in pienezza. Gesù ci insegnava questo atteggiamento quando ci invitava a guardare i gigli del campo e gli uccelli del cielo, o quando, alla presenza di un uomo in ricerca, «fissò lo sguardo su di lui» e «lo amò» (*Mc*

²⁵ Cfr. IBIDEM, pp. 160-161, che utilizza Jean PIAGET, *La représentation du monde chez l'enfant*, Presses Universitaires de France, Paris 2003 (1927¹).

²⁶ « Bonheur, je ne t'ai reconnu qu'au bruit que tu fis en partant » : Raymond RADIGUET (†1923), *Les adieux du coq in Les joues en feu* (1925).

²⁷ "It struck me what quality went to form a Man of Achievement, [...] I mean Negative Capability, that is, when a man is capable of being in uncertainties, mysteries, doubts, without any irritable reaching after fact and reason": John KEATS, *Letter to his brothers, George and Thomas Keats* (December 21st, 1817), in *The Complete Poetical Works and Letters of John Keats, Cambridge Edition*, Houghton, Mifflin & Co., Cambridge 1899, p. 277.

²⁸ Cfr. "Abituati a dire di no": san Josemaría, *Cammino*, n. 5.

²⁹ Ad esempio, in questo insegnamento del monaco buddista vietnamita Thich Nhat Hanh (nato nel 1926), si assimilano la piena consapevolezza, lo Spirito Santo della rivelazione cristiana, Gesù e Buddha: « Lorsque les gens se reconnaissent comme des frères et des sœurs, se regardent et se sourient, le Saint-Esprit est présent. La Pleine Conscience, la compassion sont là et alors l'amour et la compréhension sont là. Le Bouddha est là. Lorsque l'Esprit saint est là, Jésus est là » : http://data.over-blog-kiwi.com/0/58/70/01/201305/ob_2dce6c_txt-thich-nhat-hanh-et-le-bouddhisme-zen.doc consultato il 9 gennaio 2023.

³⁰ Susan BRINKMANN, *A Catholic Guide to Mindfulness*, CreateSpace, Bessemer AL 2017 presenta una interessante critica del potenziale sincretismo di molte presentazioni della piena coscienza.

10,21). Lui sì che sapeva stare pienamente presente davanti ad ogni essere umano e davanti ad ogni creatura, e così ci ha mostrato una via per superare l'ansietà malata che ci rende superficiali, aggressivi e consumisti sfrenati" (Francesco, Enc. *Laudato sì*, n. 226).

Ma chi coltiva gli atteggiamenti mentali suggeriti dalla *piena consapevolezza*, ma questa volta nella cornice della fede, costata anche che le realtà di quaggiù non acquietano mai per molto tempo. Era l'esperienza del poeta William Wordsworth (†1850): "Ci fu un tempo nel quale prati, boschi e ruscelli, la terra ed ogni paesaggio comune, a me sembravano avvolti dalla luce celeste, la gloria e la freschezza d'un sogno. Or non è più come stato allora; - per quanto mi possa voltare da ogni parte, di notte o di giorno, le cose che ho visto non posso ora vederle più"³¹. Anzi, scoprire le realtà terrestri con intensità denuncia ancora più energicamente la loro insufficienza: esse disegnano rapidamente un vuoto che solo Dio può colmare. La terra è strada del cielo ma non è il cielo, le cose di quaggiù ci indicano - ma non sono - le cose di quassù: "Gli oggetti più semplici [...] sembrano aprire un passaggio [...] e allo stesso tempo, chiuderlo. [...] Il compimento viene senza fine differito. [...] Tutto reitera la promessa, tutto ne ritarda la realizzazione"³². Infatti, "la bellezza delle cose create non può appagare, e suscita quell'arcana nostalgia di Dio che un innamorato del bello come sant'Agostino ha saputo interpretare con accenti ineguagliabili: «Tardi ti ho amato, bellezza tanto antica e tanto nuova, tardi ti ho amato!»"³³.

Una persona pienamente attenta al reale potrebbe così imparare a scoprire l'attimo fuggente nel suo carattere soprannaturale. Se la lattaia di Vermeer moltiplica l'amore umano che la muove per l'infinito dell'amore divino, la sua esistenza può essere elevata all'ordine soprannaturale e, rinchiusa nella sua cucina, in unione con Cristo - con la Messa - si scoprirà chiamata a cambiare il mondo, a salvare le anime e il cosmo, imparerà a pregare nella quotidianità, a contemplare il mondo offrendo a Dio le sue azioni. I seguenti punti di meditazione scritti da san Josémaría Escrivá sembrano pensati per aprire orizzonti soprannaturali a tanti personaggi che svolgono una vita comune, nei quadri del secolo d'oro della pittura olandese o nella realtà odierna: "Fate tutto per Amore. -Così non ci sono cose piccole: tutto è grande. -La perseveranza nelle piccole cose, per Amore, è eroismo" (*Cammino*, n. 813); "La santità «grande» consiste nel compiere i «doveri piccoli» di ogni istante" (*Cammino*, n. 817); "Hai mai osservato in quali «minuzie» si esprime l'amore umano? -Ebbene, anche l'Amore divino si esprime in «minuzie»" (*Cammino*, n. 824). Come scrisse un autore del settecento, il cristiano deve imparare che i suoi doveri di ogni istante rinchiodano per lui la verità del divin volere, sono come i sacramenti del momento presente³⁴.

Una preghiera attenta al reale come è dischiuderà più facilmente la soprannaturalità di tutti gli istanti. Di quelli sacri, in primo luogo, se siamo davanti alla Sacra Eucaristia attivamente coscienti della presenza reale di Gesù Cristo, come l'illustrano ad esempio due quadri. Nella *Messa di San Gregorio Magno* di Adriaen Isenbrandt (†1551), il santo papa inginocchiato davanti all'altare riceve una visione del corpo di Cristo, cioè impara a passare dalla *Latens Deitas*, divinità nascosta nell'Eucaristia, al vero Dio realmente presente. In questo senso, la preghiera abi-

³¹ "There was a time when meadow grove, and stream,/ The earth, and every common sight,/ To me did seem/ Apparell'd in celestial light/ The glory and the freshness of a dream./ It is not now as it hath been of yore;/ Turn wheresoe'er I may,/ By night or day,/ The things which I have seen I now can see no more": *Ode: Intimations of Immortality from Recollections of Early Childhood*.

³² Fabrice HADJADJ, *Le Paradis à la porte. Essai sur une joie qui dérange*, Seuil, Paris 2011, pp. 98-99.

³³ San Giovanni Paolo II, *Lettera agli artisti* (4 aprile 1999), n. 16.

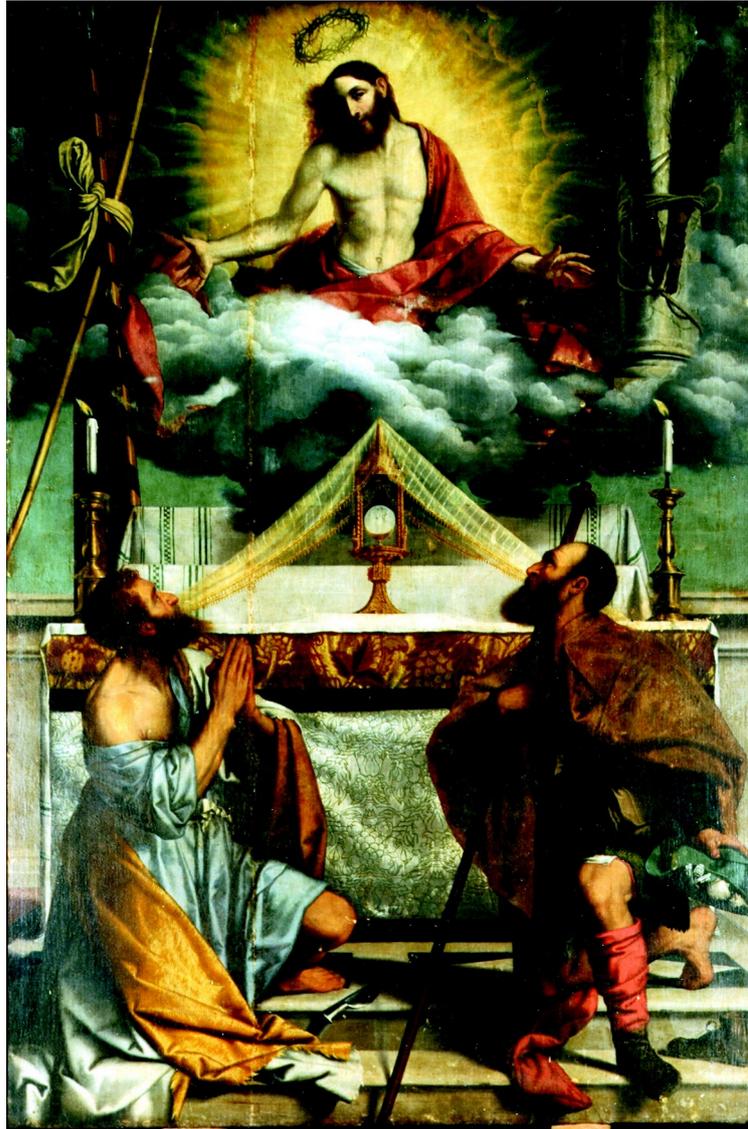
³⁴ *L'abbandono alla divina provvidenza* era classicamente attribuito Jean-Pierre Caussade s.j. (†1751). I lavori di Jacques Gagey l'identificano come l'opera di una anonima signora dell'aristocrazia lorenese. Cfr. *L'abandon à la providence divine d'une dame de Lorraine au XVIIIe siècle*, Éd. Jacques GAGEY, Editions Jérôme Millon, Grenoble 2001, pp. 5-118.

tuale davanti alla Sacra Eucaristia è una scuola di contemplazione, vi impariamo a vedere la realtà nella sua completezza, al di là delle sole apparenze visibili.



Messa di San Gregorio Magno di Adriaen Isenbrandt (†1551)

Nel *Cristo eucaristico con i santi Bartolomeo e Rocco* di Moretto da Brescia (†1554), i due santi passano dall'Ostia esposta in un ostensorio a Cristo assiso nella gloria in cielo.



Cristo eucaristico con i santi Bartolomeo e Rocco di Moretto da Brescia (†1554)

Una persona veramente attenta al reale dovrebbe scoprire anche i fenomeni non tangibili che costituiscono l'universo, e che sono da contemplare, come il nostro vincolo con gli angeli, o con le anime del purgatorio. Come sulla pala dell'altare maggiore della basilica di San Nicola di Tolentino, rappresentando la messa del santo agostiniano (†1305), liberando le anime della Chiesa purgante.



Una tale capacità vissuta nei momenti dedicati alla preghiera ci renderebbe atti a cogliere anche la soprannaturalità della vita quotidiana, offerta in unione con Cristo, atti a non essere distratti da Dio.

B) *La filosofia e l'utilità della preghiera*³⁵

Le riflessioni sull'utilità della preghiera si presentano da più di un punto di vista.

Nell'Ottocento scienziata e tendente a ridurre tutti a fenomeni a ciò che hanno di calcolabili, alcuni hanno ad esempio sostenuto che la preghiera era inutile in quanto non allungava la vita degli oranti. Fu il caso di Francis Galton, cugino di Charles Darwin e morto nel 1911, uno dei padri dell'eugenismo che ispirò tra l'altro il nazismo; Galton viene di fatto considerato l'inventore del sostantivo *eugenismo*, per descrivere la politica pubblica di miglioramento della *razza*, che favorisce le unioni dei soggetti considerati razzialmente *idonei*, e sterilizza quelli tenuti come inferiori o pericolosi per la *razza*.

Sulla preghiera, Galton propone tra l'altro i risultati di una sua "indagine" nelle biografie dei 32 volumi di *A General Biographical Dictionary* dello Scozzese Alexander Chalmers (†1834): la vita media degli ecclesiastici (presumibilmente persone di preghiera) è di 66,42 anni, sostanzialmente uguale, anzi, leggermente inferiore a quella degli uomini di legge (66,51), e dei medici (67,07). La conclusione di Galton è che la preghiera non serve³⁶. La ricerca contemporanea ha superato queste tendenze e si interessa piuttosto agli effetti positivi della preghiera sui malati, osservando che gli infermi credenti, perché animati dalla speranza, perché sapendosi protetti da Dio, possono godere di una migliore salute, anche in termini scientificamente osservabili³⁷.

Ma la riflessione filosofica sull'utilità o inutilità della preghiera si pone abitualmente in un altro contesto. La preghiera potrebbe infatti sembrare assurda: secondo alcuni infatti, se si chiede qualcosa di buono, Dio lo sa e lo concederà senza esserne richiesto; se si domanda qualcosa di malizioso, Dio non lo accorderà; in ambedue i casi, pregarlo non serve a niente³⁸. Questa problematica non è recente, e Origene (†253 ca.) la considerava già:

“Se Dio anteriormente conosce ogni cosa che è in nostro potere, è logico che quanto da lui è previsto, sia ordinato dalla Provvidenza, conformemente all'armonia dell'insieme. Terrà conto dell'oggetto della preghiera degli uomini, delle loro disposizioni, della loro

³⁵ Cfr. Cornelio FABRO c.s.s., *Il problema della preghiera nel pensiero contemporaneo*, in *La preghiera*, vol. III, p. 43 cita come interessante sull'ottocento e il primo novecento: Mario PUGLISI, *La preghiera*, F.lli Bocca, Torino 1928.

Elogia anche un'opera, protestante, specialmente su Schleiermacher, pp. 61ss., e Scheler, pp. 185ss: Fernand MÉNÉGOZ, *Le problème de la prière : principe d'une révision de la méthode théologique*, F. Alcan, Paris 1932².

³⁶ Cfr. *Statistical Inquiries into the Efficacy of Prayer*, *The Fortnightly Review* 68 (1872) 125-135, qui 128. Traduzione italiana: *Indagini statistiche sull'efficacia della preghiera*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2013.

³⁷ Cfr. le ricerche del professore danese Hvidt, ad esempio: Niels Christian HVIDT, *Patient Belief in Miraculous Healing: Positive or Negative Coping Ressource?*, in *The Cambridge Companion to Miracles*, Éd. Graham H. TWELFTREE, Cambridge University Press, Cambridge 2011, pp. 309-329.

³⁸ È questa la conclusione di una certa filosofia anticristiana, che ci obbliga a riflettere. Così scrive il Francese Jules Simon (†1896), professore di filosofia, anticlericale, deputato dell'opposizione sotto Napoleone III, senatore inamovibile durante la III^a Repubblica e presidente del consiglio nel 1876-1877: « Dès qu'on réfléchit sur la perfection de Dieu, il devient impossible d'admettre qu'il puisse changer quelque chose à ce qu'il a voulu, et que ce changement puisse avoir pour cause les intercessions d'un être aussi frivole, aussi imprévoyant que l'homme. On a beau chercher une issue : si Dieu modifie sa volonté, il n'est pas immuable. [...] La résolution que Dieu avait formée était la meilleure qu'il put prendre. En se laissant aller à la changer, il fait moins bien ; il se diminue deux fois : en prenant une résolution mauvaise, et en la prenant avec faiblesse. Il faudrait, pour échapper à cette conséquence, supposer que c'est nous au contraire qui améliorons les desseins de Dieu, et qui l'éclairons sur le bien. Toutes ces hypothèses ne peuvent tenir. [...] Ce Dieu, en apparence, n'est qu'un ouvrier imparfait dont l'œuvre a besoin à chaque instant d'être réparée, et qui nécessairement la répare mal s'il écoute toutes nos prières insensées et contradictoires. En vain dira-t-on qu'il ne cède à nos prières que quand elles sont raisonnables ; c'est se payer de mots, car elles ne sont raisonnables que quand elles sont conformes à sa volonté, et cela revient à dire qu'il ne nous écoute jamais » : Jules SIMON, *La religion naturelle*, Hachette, Paris 1857, IV^e partie, c. II, pp. 378 ss.

fede, della loro volontà; e ciò previsto, ogni cosa sarà compresa convenientemente nella disposizione della Provvidenza. Io esaudirò, egli dirà, quest'uomo che ha pregato con prudenza a causa della sua stessa preghiera; non esaudirò l'altro, perché è indegno d'essere esaudito o perché chiede cosa che non è utile a ricevere e disdice a me concederla; così, ad esempio, per la preghiera di questo non lo esaudirò, per quell'altra invece lo esaudirò"³⁹.

Ma saremo qui soprattutto attenti a riflessioni contemporanee su questa supposta inutilità della preghiera⁴⁰.

(1) Due soluzioni insufficienti

Esaminando questa critica alla preghiera presentata come inutile, C.S. Lewis (†1963) osserva che una certa apologetica vi risponde sovente con un argomento poco convincente: ci sarebbe una preghiera "superiore", di indifferenza mistica, di comunione con la divinità, nella quale l'uomo rimarrebbe talmente identificato con la volontà divina da non chiedergli più niente, e una preghiera infantile di petizione, finalmente inutile⁴¹.

Ma se questa preghiera di domanda fosse veramente vana, come spiegare che il Verbo incarnato ci abbia insegnato il *Padre nostro*, nel quale lo stesso Dio mostra che vuol essere supplicato ("panem nostrum [...] da nobis"), o cosa fare con tutta la bimillennaria tradizione ecclesiale di preghiera? Dobbiamo cercare un'altra soluzione, che tenga conto dell'insieme delle realtà.

Una seconda soluzione *povera* alla questione sull'utilità della preghiera ci può aiutare a pensare: quella di Kant. Secondo Immanuel Kant (†1804), pregare non serve a niente in quanto Dio sa già ciò che vogliamo, ma ci permette di formulare le nostre attese e di analizzarle.

Nelle sue *Lezioni di etica* (pubblicate soltanto nel 1924⁴²), situa la preghiera nella sua visione della religione, che fa conoscere l'imperativo morale come comandamento divino e che è in questo senso il compimento dell'etica⁴³. Kant considera primariamente la preghiera da questo punto di vista morale, e soffermandosi specialmente sulla preghiera di domanda, si chiede ciò che è morale di chiedere a Dio. Siccome Dio sa perfettamente ciò che vogliamo, la preghiera di domanda non è secondo Kant necessaria se non soggettivamente, per tradurre in parole le nostre attese. Nella preghiera, prendiamo coscienza di ciò che dobbiamo fare dicendolo a Dio.

Una tale proposta chiude la preghiera nell'uomo, si riduce ad uno strumento di autoconoscenza, e sembra non avere più alcun rapporto vero con Dio. La soluzione kantiana è in questo senso *povera*. Ma la sua insistenza sull'analisi della propria petizione è pure interessante. Di fatto, secondo San Tommaso d'Aquino (†1274), non si prega per informare Dio o cambiare la sua volontà ma tra l'altro per cambiare l'orante: questi scopre la propria piccolezza e crea così in sé uno spazio per ricevere il dono⁴⁴. Cioè la preghiera deve essere anche analizzata dal punto di

³⁹ Origene, *Sulla preghiera*, 6, 4.

⁴⁰ Faremo soprattutto riferimento all'interessante articolo: Stephen L. BROCK, *Sulla causalità della preghiera di petizione: C.S. Lewis, Peter Geach e Tommaso d'Aquino*, *Acta Philosophica* 23/1 (2014) 79-88. Cfr. anche una precedente versione dello stesso testo: *On the Causality of Petitionary Prayer: C. S. Lewis, Peter Geach, and Thomas Aquinas*, *Living Faith* 12/2 (2012) 11-22.

Si può anche leggere: Serge-Thomas BONINO o.p., *Providence et causes secondes, l'exemple de la prière*, in *Saint Thomas d'Aquin*, Éd. Thierry-Dominique HUMBRECHT o.p., (Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie) Cerf, Paris 2010, pp. 493-519.

⁴¹ Clive Staples LEWIS, *Work and Prayer*, in *God in the Dock. Essays on Theology and Ethics*, Éd. Walter HOOPER, Eerdmans, Grand Rapids MI 1970, pp. 105-106.

⁴² *Vorlesung Kants über Ethik*, Éd. Paul MENZER, Pan Verlag Rolf Heise, Berlin 1924; *Lezioni di etica*, traduzione Augusto GUERRA, Laterza, Bari 2004⁴.

⁴³ Cfr. Antonio CRIMALDI, *La concezione della preghiera in Kant*, *Quaderni Synaxis* 27 (2012) 201-213, qui 201-204.

vista dell'orante, in quanto lo modifica: in verità lo altera, non come in Kant, in una modificazione chiusa nell'immanenza, ma lo cambia davanti a Dio.

(2) San Tommaso e la preghiera: l'ordine perfetto della provvidenza⁴⁵

Questa prima indicazione tommasiana indica l'Aquinate come una guida per riflettere sull'utilità della preghiera. Espone il suo pensiero su questa tematica specialmente nella *Summa theologiae*⁴⁶ e nella *Summa contra Gentiles*, all'interno del trattato sulla provvidenza⁴⁷.

(a) *L'insegnamento biblico*

San Tommaso comincia esaminando filosoficamente ciò che la Scrittura insegna sulla preghiera.

Il primo messaggio chiaro è che Dio vuole essere pregato e ascolta le preghiere umane: Egli “farà la volontà di coloro che lo temono, esaudirà le loro preghiere e li salverà” (Sal 144,19); “Chi chiede riceve; chi cerca trova; e a chi bussa sarà aperto” (Mt 7,8).

Un secondo messaggio è che Dio non ascolta la preghiera dei peccatori, cioè che esiste una logica nell'esaudimento divino delle preghiere: “Se uno chiude le orecchie per non ascoltare la legge, la sua orazione sarà esecrabile” (Prov 28,9); “Quando moltiplicherete le preghiere non vi esaudirò, poiché le vostre mani sono macchiate di sangue” (Is 1,15); “Tu dunque [Dio parla a Geremia] non pregare per questo popolo, e non interporre per essi la lode e l'orazione presso di me, perché non ti esaudirò” (Ger 7,16).

Il terzo messaggio biblico sembra incoerente con queste due prime idee: la Scrittura sottolinea che Dio non cambia: “Dio non è un uomo perché egli menta, non è un figlio d'uomo perché egli ritratti. Forse egli dice e poi non fa? Parla e non adempie?” (Num 23,19); “Io sono il Signore, non cambio” (Mal 3,6). Se non cambia mai, presentargli le nostre richieste sarebbe radicalmente inutile.

Non cambia, eppure – sarebbe il quarta messaggio scritturistico, apparentemente incoerente col terzo – ci sono molti episodi biblici dove Dio sembra modificare le sue decisioni dopo aver ascoltato le preghiere umane. Ad esempio nel caso del re Ezechia, che riceve una schietta indicazione divina: “Da' disposizioni per la tua casa, perché tu morirai e non vivrai” (Is 38,1). Ezechia si pente, piange, e la parola divina viene comunicata a Isaia: “Va' e riferisci a Ezechia: Così dice il Signore, Dio di Davide, tuo padre: Ho udito la tua preghiera e ho visto le tue lacrime; ecco, io aggiungerò ai tuoi giorni quindici anni” (Is 38,5).

S. Tommaso osserva: “Se questi testi [su Ezechia ad esempio] si prendono nella loro materialità portano a delle cose assurde. Prima di tutto ne segue che la volontà di Dio è mutevole. E inoltre che in Dio nel corso del tempo possono esserci delle novità. E finalmente, che certi fatti, i quali accadono alle creature, possano causare qualcosa in Dio. Tutte cose evidentemente *insostenibili*” (SCG, III, cap. 96, n. 4).

(b) *L'ordine della causalità*

Tommaso cerca una soluzione coerente con la Bibbia e che sia dunque allo stesso tempo razionale. La troverà nell'ordine della causalità, cioè riflettendo sulla capacità umana di causare veri effetti nel mondo, davanti all'universalità della causalità divina. Come si risponde splendidamente a sé stesso Blaise Pascal (†1622): “Perché Dio ha stabilito la preghiera: per comunicare

⁴⁴ *Compendium theologiae*, II, 2: “Oratio ad obtinendum a Deo est homini necessaria propter seipsum qui orat, ut scilicet ipsemet suos defectus consideret, et animum suum flectat ad ferventer et pie desiderandum quod orando sperat obtinere: per hoc enim ad recipiendum idoneus redditur”.

⁴⁵ Cfr. Lawrence DEWAN o.p., *Wisdom, Law, and Virtue: Essays in Thomistic Ethics*, Fordham University Press, New York 2008, pp. 365-373.

⁴⁶ *S.Th.*, II-II, q. 83, con 17 articoli. Qui c'interessa essenzialmente il secondo, *Utrum sit conveniens orare*.

⁴⁷ SCG, III, c. 96. Traduzione italiana presa da: *La Somma contro i Gentili*, Éd. Tito S. CENTI o.p., Edizioni Studio Domenicano, vol. 2, Bologna 2001, pp. 363-369.

alle sue creature la dignità della causalità⁴⁸. Dio ha voluto delle concause nell'ordine della sua provvidenza.

Rifiutare l'utilità della preghiera, sotto il pretesto che Dio sa tutto e causa tutto, sarebbe negare che l'uomo possa avere un effetto vero sul cosmo: sarebbe negare l'utilità di qualsiasi azione umana, non soltanto della preghiera. L'uomo non potrebbe causare niente, Dio terrebbe da solo l'ordine del cosmo e della storia, senza alcuna collaborazione delle creature. Come scrisse Tommaso: "Negare l'efficacia della preghiera equivale a negare quella di ogni altra causa. E se l'immutabilità dell'ordine divino non elimina l'efficacia delle altre cause, non elimina neppure l'efficacia della preghiera. Le preghiere quindi valgono non a mutare l'ordine dell'eterna disposizione divina, ma perché coefficienti (*existentes*) di questo ordine" (SCG, III, cap. 96, n. 4).

Se Ezechia prega per non morire, la sua conseguente sopravvivenza non è dovuta al fatto che la sua preghiera avrebbe alterato la decisione divina: era volontà di Dio che la sua sopravvivenza avesse come causa non soltanto la disposizione divina ma anche la conversione, il pentimento e la preghiera dello stesso Ezechia, la sua collaborazione libera alla decisione divina.

"Dire che la preghiera non giova per conseguire qualcosa da Dio, perché l'ordine della sua provvidenza è immutabile, è come dire che non giova camminare per giungere a un dato posto, e che non serve mangiare per nutrirsi: tutte cose evidentemente assurde" (SCG, III, cap. 96, n. 4), cioè, se devo andare a tale posto perché Dio lo vuole, mi ci porterà e non dovrei camminare; se devo vivere, Dio mi darà il cibo necessario e non dovrei mangiare. C.S. Lewis propone un altro esempio: perché chiedere il sale a tavola? Se Dio vuole che il cibo sia salato, lo sarà, se non lo vuole, non lo sarà⁴⁹. Negare l'utilità della preghiera significherebbe dunque implicitamente negare l'utilità di qualsiasi atto umano.

(c) *Come funziona questa concausalità?*

Vedremo una prima soluzione non sufficiente, per spiegare questa concausalità: Dio fornirebbe soltanto una cornice generale alla storia, l'uomo vi apporterebbe i dettagli delle proprie azioni. È la soluzione di C.S. Lewis che propone con un paragone teatrale: Dio sarebbe come un autore che fissa le linee generali dall'azione drammatica, ma lascia agli attori un margine di improvvisazione. In questo margine di "libertà", gli uomini potrebbero agire e pregare, il lavoro, l'azione in generale, e la preghiera essendo secondo Lewis le due modalità con le quali Dio lascia gli uomini collaborare ai suoi piani.

Ma in una tale prospettiva, non Dio non sarebbe la causa universale dell'essere e si ritroverebbe in certo qual senso l'errore del molinismo. Il teologo spagnolo Luis de Molina s.j. (†1600) nella sua opera principale, la *Concordia liberi arbitrii cum gratiæ donis* (Lisbona 1588¹; Anversa 1595²) proponeva anche lui un paragone. Dio e l'uomo collaborerebbero come due cavali che tirano una barca da due sentieri paralleli ad un canale. L'azione avrebbe due cause della stessa efficacia e dignità: l'azione divina e l'azione umana; di modo coerente con la spiritualità ignaziana, Molina intende infatti esaltare la libertà e la responsabilità umane, ma lo fa finalmente a scapito dell'universale causalità divina: "non ha sufficientemente capito la differenza di piano che esiste tra l'azione divina e l'azione umana, sottolineando di modo violente, estremo, la forza della volontà umana"⁵⁰.

⁴⁸ « Pourquoi Dieu a établi la prière. Pour communiquer à ses créatures la dignité de la causalité » : Blaise PASCAL, *Pensées*, Éd. BRUNSCHVICG, n. 553.

⁴⁹ Il filosofo e scrittore piemontese Joseph de Maistre (†1821) propone l'esempio della salute: rifiutare la razionalità della preghiera per la salute di un malato sarebbe così illogico come rifiutare di amministrargli dei medicinali. « Trouvez-vous la moindre difficulté dans cette idée, que la prière est une cause seconde, et qu'il est impossible de faire contre elle une seule objection que vous ne puissiez faire de même contre la médecine par exemple ? *Ce malade doit mourir ou ne doit pas mourir ; donc il est inutile de prier pour lui, et moi je dis : donc il est inutile de lui administrer des remèdes ; donc il n'y a pas de médecine* » : Joseph de MAISTRE, *Soirées de Saint-Petersbourg*, V^e Entretien, Louis Lesne, Lyon 1842⁴, t. I, pp. 320-321.

Una seconda soluzione insufficiente per articolare la concausalità ci permetterà di continuare a riflettere, è l'esempio di una causa umana assurda, la preghiera per il passato.

Il filosofo analitico Peter Geach (†2013) e sposo di Elizabeth Anscombe (†2001), anche lei filosofa analitica e una delle discepoli preferite di Ludwig Wittgenstein (†1951), esamina⁵¹ la proposta del poeta e gesuita inglese Gerald Manley Hopkins (†1889) che evoca la preghiera per le cose passate, specialmente la preghiera perché alcune persone non fossero state condannate all'inferno, anche se credeva fermamente che era inutile pregare per i dannati in quanto lo sono definitivamente⁵².

Lewis legittima questo tipo d'impetrazione: potrei ad esempio pregare affinché mio amico, che viaggiò ieri in aereo e del quale non so se sia arrivato tranquillamente, sia atterrato sano e salvo. Per Lewis, questo si spiegherebbe perché Dio non è nel tempo, e perché sa da ogni eternità che oggi pregherò, oggi causerò qualcosa con la mia preghiera, che avrebbe un effetto sull'ieri. Geach critica, con ragione mi sembra, questa preghiera per il passato. Critica in primo luogo la comprensione implicita del tempo che insinua Lewis. Boezio (†525) ha dato una tradizionale definizione dell'eternità, quella dell' "interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio" "ossesso intero e insieme perfetto di una vita senza fine"⁵³. Alcuni, come qui Lewis, sembrano concluderne che per Dio lo sviluppo cronologico delle cose non ha senso. Infatti, per questi autori, e come descrive un paragone tradizionale, dall'alto della montagna Dio abbraccia tutta la storia come una sfilata militare, e non è come l'uomo rimasto nella pianura che vede soltanto i soldati l'uno dopo l'altro, cioè i momenti cronologici nella loro successione.

Tali riflessioni, tali parabole filosofiche, che dicono qualcosa di illuminante⁵⁴, non devono portare alla conclusione che per Dio il tempo non esiste, nel senso che la successione degli avvenimenti non avesse senso per lui, come se la cronologia non fosse vera, in una lettura 'platonica' del mondo tangibile che sarebbe soltanto una illusione che cela la realtà. Orbene Dio sa che siamo immersi nel tempo e che questa immersione è per noi essenziale nella percezione del reale tale come è, ne ebbe persino una 'esperienza' umana diretta nell'Incarnazione, specialmente nei momenti duri e lunghi della passione.

La principale critica di Geach porta pure su un altro punto, forse ancora più interessante. Geach osserva che se è assurdo chiedere qualcosa, allora non può essere oggetto di preghiera. È il caso dell'"imperativo passato" che va contro il "fait accompli", il *fatto compiuto* delle cose già accadute. Non perché Dio non sia onnipotente, ma perché è perfettamente razionale. Geach osserva che una tale impetrazione per cose già avvenute sarebbe assurda come quella del bambino che chiede che π sia uguale a 31416 o a $-3,1416$ perché è ciò che scrisse nel suo esame di matematica.

Ciò che viene qui spiegato non nega evidentemente che, grazie alla comunione dei santi, la preghiera ci permette di agire su tutto il mondo e su tutta la storia, e che ad esempio, una grazia può esserci concessa oggi grazie alla collaborazione meritoria di una persona futura; ma il punto è proprio il merito, non l'impetrazione. Il romanziere e saggista francese Léon Bloy (†1917) scrive v.g. di una vittoria durante la prima guerra mondiale che fu forse dovuta alla preghiera

⁵⁰ Charles JOURNET, *Entretiens sur la grâce*, Desclée de Brouwer, Bruges 1959, p. 40 : « Il n'a pas suffisamment compris la différence de plan qu'il y a entre l'action divine et l'action humaine, soulignant de façon violente, extrême, la force de la volonté humaine. »

⁵¹ Cfr. *Praying for Things to Happen*, in *God and the Soul*, St. Augustine's Press, South Bend IN 2000², pp. 86-99.

⁵² "Not that hell knows redeeming, But for souls sunk in seeming Fresh, till doomfire burn all, Prayer shall fetch pity eternal": *The Loss of the Eurydice* (1878).

⁵³ *De Consolatione Philosophiæ*, V, 6.

⁵⁴ Di fatto, nella sua ultima opera, scritta pochi giorni prima della propria morte, san Tommaso dice: "Nec in eo [Deo] inveniuntur præteritum et futurum; sed præsentia omnia futura et præterita ei adsunt; sicut ipse Moysi famulo suo dicit: *Ego sum qui sum*" (*Ad Bernardum, abbatem Cassinensem*).

umile di una piccola bambina che sarebbe nata due secoli dopo: non perché la bambina chiederebbe la vittoria, già avvenuta e incambiabile – chiederlo sarebbe assurdo, senza senso –, ma perché Dio ha voluto aver bisogno della sua santità per concedere il successo⁵⁵.

L'esempio della necessaria preghiera per i morti, vincolata con la fede nel Purgatorio, può essere qui particolarmente illuminante. Se una persona morta un secolo fa è andata in cielo, non è sicuramente senza vincolo con la vita santa di chi vive e prega oggi: ma l'effetto di questa vita e di questa preghiera sono da considerare dal punto di vista *meritorio*, all'interno della comunione dei santi, non dal punto di vista *impetratorio* di chi pregherebbe oggi per la conclusione felice di un giudizio particolare già celebrato. Proprio perché questa impetrazione per il passato non ha senso, è irrazionale, sarebbe assurdo di elevarla verso Dio⁵⁶. Analogamente, la Madonna è stata concepita immacolata in previsione dei meriti di Cristo (dimensione *meritoria*), non perché il Signore durante la sua vita terrestre avrebbe chiesto al Padre (dimensione *impetratoria*) che cambiasse a posteriori la concezione di sua Madre, che sarebbe ipoteticamente nata nel peccato come il resto dell'umanità.

Se queste soluzioni sono insufficienti, qual è la proposta di Tommaso? Parte dalla causalità universale di Dio: “Da quella causa universale che è Dio è necessario che derivi un ordine che comprenda tutte le cose” (SCG, III, cap. 96, n. 4). Tommaso distingue in questo passaggio l'ordine universale, immutabile, e i vari ordini particolari, mutabili, e inclusi nel grande ordine universale. Tra questi ordini particolari, il microcosmo che è ognuno di noi, fortemente mutevole.

“La divina provvidenza non esclude le altre cause, ma piuttosto le ordina in modo da imporre alle cose l'ordine prestabilito” (SCG, III, cap. 96, n. 4). Giovanni di San Tommaso – João Poinset – (†1644), uno dei più grandi commentatori dell'Aquinate, scrive che Dio realizza l'effetto voluto quando considera realizzate tutte le circostanze necessarie, tra le quali la preghiera⁵⁷. Dio non può avere altri motivi d'agire che se stesso, ma nella sua provvidenza assegna un ordine tra le diverse cose che vuole, e intende che una sia la ragione d'essere di un'altra; non preghiamo dunque per esercitare su di lui un influsso effettivo, ma per porre una causa, l'orazione, che lui stesso ha voluto⁵⁸. “La divina provvidenza non dispone solo gli effetti da produrre, ma anche le cause e l'ordine con cui devono essere prodotti. Ora tra le altre cause, per certi effetti, ci sono anche le azioni umane. Quindi è necessario che gli uomini compiano certe cose non per cambiare con i loro atti le disposizioni divine, ma per produrre alcuni determinati effetti secondo l'ordine prestabilito da Dio. [...] Noi preghiamo non allo scopo di mutare le disposizioni divine, ma per impetrare quanto Dio ha disposto che venga compiuto mediante la preghiera dei santi” (S.Th., II-II, q. 83, a. 2 in corp.)

Quando Bruce (impersonato dall'attore Jim Carrey), l'eroe del film *Bruce Almighty* di Tom Shadyac (2003), riceve in prestito l'onnipotenza divina, l'utilizza in primo luogo a suo favore, per facilitare i propri spostamenti in macchina, accelerare la sua ascensione professionale, ecc. In un secondo tempo, cerca di ascoltare le preghiere che gli arrivano da tutto il mondo; le inserisce in un computer, e le esaudisce tutte (non ha “altro” limite che il libero arbitrio degli uomini), senza leggerle: il compimento di questi milioni di richieste non coerenti provoca sommosse e rivoluzioni. Dio lui tiene conto di tutto, prevede, sa, suscita, dirige, in un ordine perfetto che porta infallibilmente ai risultati voluti dalla sua onnipotenza⁵⁹. San John Henry Newman (†1890) amava di fatto considerare come, in un ordine complesso e ammirabile, la volontà divi-

⁵⁵ « Le temps n'existant pas pour Dieu, l'inexplicable victoire de la Marne a pu être décidée par la prière très humble d'une petite fille qui ne naîtra pas avant deux siècles » : Léon BLOY, *L'âme de Napoléon*, Gallimard, Paris 1983, p. 240.

⁵⁶ Sulle dimensioni impetratoria e meritoria della preghiera, cfr. S.Th., *La religion*, t. I, Éd. André-Ignace MENNESSIER o.p., Éditions de la Revue des Jeunes, Paris-Tournai-Rome 1932, pp. 355-356.

⁵⁷ *Cursus theologicus*, q. 83, *De oratione*, disp. XXI, a. 2, n. 10, in *Opera*, t. 7, L. Vivès, Paris 1886.

⁵⁸ Cfr. S.Th., *La religion*, t. I, Éd. MENNESSIER, pp. 351-353.

na si realizza nella storia, a volte malgrado le decisioni libere degli uomini, e tenendo conto delle loro preghiere⁶⁰. Come dice la prima lettera di San Giovanni: “E questa è la fiducia che abbiamo in lui: qualunque cosa gli chiediamo secondo la sua volontà, egli ci ascolta. E se sappiamo che ci ascolta in tutto quello che gli chiediamo, sappiamo di avere già da lui quanto abbiamo chiesto” (1 Gv 5,14-15).

⁵⁹ Come s'esclama un grande predicatore tomista dell'ottocento: « Éternellement, il [Dio] a déterminé ses bienfaits ; éternellement aussi, il a décrété que leur cause serait la prière. Éternellement, il a dit dans son cœur paternel : [...] à telle heure des siècles, je ferai des prodiges, je bouleverserai, s'il le faut, la nature et les âmes, parce que, à telle heure des siècles, mes enfants à genoux tendront vers moi des mains suppliantes et pénétreront par la prière dans les abîmes de ma bonté infinie. Éternellement, Dieu a dit cela, et c'est parce que cette éternelle parole s'accomplit tous les jours que l'on va accuser Dieu d'inconstance ! » : Jacques-Marie-Louis MONSABRÉ o.p. (†1907), *Conférences de Notre-Dame, Conférence XXI, La prière*, Édouard Baltenweck-Bureaux de l'Année Dominicaine, Paris 1906, p. 60.

⁶⁰ Cfr. Vincent F. BLEHL s.j., *The White Stone: The Spiritual Theology of John Henry Newman*, St. Bede's Publications, Petersham 1994, pp. 134ss.

II. La preghiera nella Bibbia

Nella Bibbia, lo stesso Dio propone molti insegnamenti sul tipo di preghiera che aspetta dagli uomini¹. In questa parte biblica della materia, cercheremo di raccogliere una parte di questi insegnamenti, dando una certa priorità ai consigli di più immediata portata pratica.

Divideremo questo capitolo biblico in tre punti:

- ci chiederemo anzitutto cosa significa pregare con la Scrittura, in che misura il testo ispirato diventa tema e motivo dell'orazione umana: cioè, rifletteremo sulla *lectio divina*;
- ascolteremo dopo la voce dell'Antico Testamento e specialmente quella dei Salmi;
- e finalmente la voce del Nuovo Testamento, con una particolare attenzione per il Padre nostro, tradizionale cornice della catechesi sulla preghiera cristiana.

Quest'attenzione particolare per i Salmi e il *Pater* corrisponde a un'antica tradizione ecclesiale. San John Henry Newman (†1890) scrisse sull'epoca patristica qualcosa che si può infatti affermare di ogni generazione cristiana: "Il Salterio, insieme con l'orazione dominicale e il Credo, forma la condizione *sine qua non* del discepolato"². Una delle principali ragioni di questa affermazione è che questi tre testi riassumono tutta la Bibbia, secondo la tradizione. È ciò che vedremo dopo per i Salterio e per il *Pater*. Per il Credo, San Cirillo di Gerusalemme (†387) ha detto: "il simbolo della fede contiene, nelle sue brevi formule, tutta la somma di dottrina che si trova tanto nell'Antico quanto nel Nuovo Testamento. Perciò, fratelli, conservate con ogni impegno la tradizione che vi viene trasmessa e scrivetene gli insegnamenti nel più profondo del cuore"³.

A) *Perché pregare con la Bibbia?*

Parlando di pregare con la Bibbia, ci situeremo qui nell'ottica della *lectio divina*, quando "la parola di Dio è letta e meditata per trasformarsi in preghiera"⁴. Secondo la concisa definizione di Dom Jean Leclercq o.s.b. (†1993), "la *lectio divina* è una lettura pregata"⁵. Louis Bouyer (†2004) ne ha tentato una descrizione più dettagliata: "È una lettura personale della Parola di Dio, durante la quale ci si sforza di assimilarne la sostanza; una lettura nella fede, in spirito di preghiera, credendo alla presenza attuale di Dio che ci parla nel testo sacro"⁶. Si sottolineeranno brevemente tre dimensioni della *lectio*: fa riferimento alla Chiesa, alla diversità dei libri ispirati, allo sforzo umano per pregare.

Dio continua infatti ad indirizzarci una Parola. E questa Parola viene sentita nella Chiesa: la *lectio divina* si articola infatti sulla fede nella continuità tra ispirazione divina e agire odierno di Dio nella Chiesa e in ogni credente. Per i monaci medievali ad esempio, si trovava lì il "princi-

¹ Cfr. il classico Ángel GONZÁLEZ, *La oración en la Biblia*, Cristiandad, Madrid 1968, le cui principali conclusioni sono riprese in DBS 8 (1969) 555-606.

² San John Henry NEWMAN, *The Benedictine Schools*, [From the ATLANTIS of January, 1859], n. 4 in *Historical Sketches*, Volume 2, Longmans, Green, & Co., London 1906, p. 459: "The Psalter, with the Lord's Prayer and Creed, constituted the *sine qua non* condition of discipleship".

³ San Cirillo di Gerusalemme, *Catech. 5 sulla fede e il simbolo*, 12-13: PG 33,519-523 (Liturgia Horarum, Tempus per annum, Hebdomada XXXI, Feria quinta, *Lectio altera*).

⁴ CCE, n. 1177.

⁵ Jean LECLERCQ o.s.b., *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, G.C. Sansoni, Firenze 1965, p. 95.

⁶ Louis BOUYER, *Parola, Chiesa e Sacramenti nel Protestantesimo e nel Cattolicesimo*, Morcelliana, Brescia 1962, p. 17.

pio ritenuto fonte sicura di ogni cosa, e che determinava il metodo di vita: cioè il senso della Storia Sacra sempre in atto nella Chiesa”⁷. La *lectio* ha dunque una dimensione ecclesiale.

Fa anche riferimento alla diversità dei libri biblici, che trasmettono all’orante un messaggio polifonico. Come scrisse il monaco Pelagio (†420 ca.), conosciuto per la sua polemica con sant’Agostino e i vescovi d’Africa e le condanne dogmatiche che ricevette, ma che fu anche un apprezzato autore e direttore spirituale, specialmente a Roma: “Devi leggere le Scritture perché sono la Parola di Colui che non si contenta che la sua legge sia conosciuta, ma vuole che sia messa in pratica. È inutile sapere cosa fare, se non si fa. Il modo migliore per fare la lettura spirituale è di usarla come uno specchio, affinché l’anima si guardi e così scopra i difetti da correggere, e le virtù di sviluppare. La lettura dovrebbe essere spesso interrotta dalla preghiera, perché l’anima, che è stata vincolata al Signore, sarà così sempre più illuminata. Leggi a volte la storia sacra, per la tua istruzione; a volte, rallegrati con i Salmi di Davide, o impara dalla sapienza di Salomone; altre volte, sentiti mosso dal timore di Dio con i rimproveri dei profeti; e infine, la perfezione che si trova nel Vangelo e l’insegnamento degli Apostoli ti unirà a Cristo nella santità di tutte le virtù. Scrivi i propositi nella tua memoria, e ricordali; e continua a meditare”⁸.

Entrare in questa logica della *lectio* richiede anche un certo sforzo umano. La meditazione della parola di Dio è stata chiamata dai Padri “*ruminatio, masticatio*”. Ad esempio, sant’Agostino (†430) avvertiva in una predica: “Quando ascolti o leggi, mangi; quando poi rifletti, rumini [...]. Colui che ingoia, in modo che non sia manifesto in lui ciò che ha mangiato, si dimentica di ciò che ha udito. Chi invece non si dimentica, riflette, e riflettendo rumina, e ruminando si allietta”⁹. Per rispondere alla domanda: Perché pregare con la Bibbia?, Perché la *lectio divina*?, non si presenteranno qui tutte le risposte necessarie e possibili, ma soltanto tre di loro, scelte tra le più essenziali e le più apologetiche culturalmente.

Si vedrà qui che si prega con la Scrittura:

1. perché pregare apre ad una comprensione della Bibbia chiusa ai metodi soltanto scientifici;
2. perché ci permette di leggere al meno parzialmente la nostra vita come la vede il Signore;
3. perché vi impariamo a rispondere alla parola che Dio ci indirizza.

1. Preghiamo con la Bibbia, perché pregare apre ad una comprensione della Scrittura chiusa ai metodi soltanto scientifici

Ci situiamo qui nella linea di un’altra materia della specializzazione, sul metodo della Teologia Spirituale, cioè della scienza dei santi: la perfezione cristiana permette un tipo specifico di conoscenza del mistero divino. Analogamente, chi porta il testo ispirato alla propria preghiera personale vi riceverà luci che lo studio scientifico solo non darebbe. Tale risposta è culturalmente interessante perché è un discorso sull’*esperienza*, cara alla modernità ma a volte capita in contrapposizione o alternativa alla *verità* trasmessa dall’istituzione, qui la Chiesa. Si vedrà qui in che misura con l’esperienza, Dio apre una speciale porta verso la verità.

⁷ Benedetto CALÌ, *La preghiera nel medioevo monastico occidentale (sec. VI-XII)*, in *La preghiera*, Éd. Renato BOCCASSINO, vol. II, Ancora-Coletti, Milano-Roma 1967, pp. 434-504, qui 437.

⁸ *Ep. ad Demetriadem*, 23: PL 30,37.

⁹ S. Agostino, *Enarratio in Psalmum 36, sermo 3, 5*: NBA 25,819.

a) La Bibbia è capita se pregata, vi è una scienza biblica soltanto aperta all'orazione

Si capisce la pagina sacra soltanto se è vissuta, amata, pregata. La preghiera è una delle condizioni per una fruttuosa ermeneutica della Bibbia.

(1) Superare la tentazione della manipolazione del testo sacro

Lo studio biblico senza cuore, dello specialista senza fede o senza lo stato di grazia, non coglie aspetti essenziali della Bibbia. Ciò non condanna in alcun modo l'esegesi scientifica, necessaria come lo ricorda la tradizione e il magistero ecclesiale, ma sottolinea quanto essa deve essere integrata, completata, con altri approcci. Commentando il Levitico (26,5): "Se voi camminate nei mie statuti e osserverete le mie leggi", un *Midrash* interpreta: "Se uno studia la Legge senza l'intenzione di viverla, sarebbe meglio per lui non aver mai visto la luce. E Rabbi Acha diceva: Colui che studia con l'intenzione di viverla, è degno di ricevere lo Spirito Santo"¹⁰.

La scienza biblica del cuore è specialmente chiusa a chi prende il testo sacro senza la dovuta riverenza, per sottometterla a sé come se essa fosse una parola umana. "La comprensione 'in profondità' della Bibbia resta sigillata per coloro che avvicinano il testo con il sottile intento di manipolarlo"¹¹, di trarne ad esempio prestigio ecclesiale, o di ricavarne un vocabolario pseudo-scientifico. A chi prega invece e rimane disposto ad ascoltare, una porta viene aperta. "La proficua e retta interpretazione della parola di Dio la può tentare il lettore orante. Una dicotomia tra pietà e studio [...] non può offrire una vera conoscenza del messaggio salvifico"¹². Come osservò Papa Francesco: "è necessario naturalmente che lo stesso esegeta sappia percepire nei testi la Parola divina, e questo è possibile solo se la sua vita spirituale è fervida, ricca di dialogo con il Signore; altrimenti la ricerca esegetica resta incompleta, perde di vista il suo obiettivo principale"¹³.

(2) La scienza del cuore

Questa conoscenza biblica col cuore trova nella tradizione molte espressioni. Se ne presenteranno qui tre, specialmente eloquenti.

(a) *Ne parla la stessa Bibbia*

Come dice il Salmo 119, evocando tutta la Bibbia col nome di *legge*: "Amo la tua Legge, la medito senza interruzione" (v. 97). Perché ha ricevuto questo tipo di conoscenza d'amore, il salmista s'esclama: "Sono più saggio di tutti i miei maestri. [...] Ho più senno degli anziani, perché osservo i tuoi precetti" (vv. 99-100).

La prassi e la conoscenza, la preghiera e la scienza, si intrecciano nella stessa Bibbia. Si legge così nell'Esodo: "Quanto il Signore ha ordinato, noi lo faremo e lo ascolteremo" (Es 24,7), dove si è davanti alla successione "fare per ascoltare"; laddove il Deuteronomio dice per completare: "Quanto il Signore nostro Dio [...] avrà detto, noi lo ascolteremo e lo faremo" (Dt 5,27), dove si è davanti alla successione "ascoltare per fare"¹⁴.

(b) *Ne parla la tradizione rabbinica*

Il Talmud di Babilonia (III-V sec. dopo Cristo) racconta: "Rav Huna diceva: Colui che conosce la Legge ma non ha il timore di Dio, è come il custode di un tesoro che ha le chiavi interne ma non quelle esterne. Non può entrare"¹⁵. Se ho la scienza del cuore, la *chiave esterna*, aprirò la

¹⁰ *Sifra* [Midrash di tipo *halakhah* sul Levitico] *Behukotai* בְּחֻקָּי [della 33ª settimana nella divisione liturgica della Torah] 1,5.

¹¹ Mauro Maria MORFINO s.d.b., *Leggere la Bibbia con la vita: la lettura esistenziale della parola: un aspetto comune all'ermeneutica rabbinica e patristica*, Qiqajon, Magnano 1990, p. 66.

¹² IBIDEM, p. 80.

¹³ Discorso *All'Associazione Biblica Italiana* (12 settembre 2014).

¹⁴ Cfr. MORFINO, *Leggere la Bibbia con la vita*, p. 70.

¹⁵ Talmud Babil., *Shabbat* 31b.

porta della Bibbia. Varcata la soglia, con le chiavi *interne*, ad esempio quella della conoscenza scientifica, del metodo storico-critico, potrò aprire i tesori. Ma la chiave esterna è insostituibile. “Se è vero che solo l’ascolto della parola di Dio rende possibile una prassi che le sia conforma, è altrettanto vero che solo se siamo impegnati in questo ‘fare’ la parola ci è reso sempre nuovamente possibile e fecondo l’ascolto”¹⁶.

(c) *Ne parla la patristica*

Benedetto XVI propose l’esempio di Origene: “Origene [...] sostiene che l’intelligenza delle Scritture richieda, più ancora che lo studio, l’intimità con Cristo e la preghiera. Egli è convinto, infatti, che la via privilegiata per conoscere Dio sia l’amore, e che non si dia un’autentica *scientia Christi* senza innamorarsi di Lui. Nella *Lettera a Gregorio* il grande teologo alessandrino raccomanda: ‘[...] Applicandoti [...] alla lectio divina, cerca con lealtà e fiducia incrollabile in Dio il senso delle Scritture divine, che in esse si cela con grande ampiezza. Non ti devi però accontentare di bussare e di cercare: per comprendere le cose di Dio ti è assolutamente necessaria l’oratio’¹⁷” (Es. ap. postsinodale *Verbum Domini*, n. 86).

b) La contestazione del monopolio dell’esegesi storico-critica: per una lettura della Bibbia col cuore

Si constata da alcuni decenni una presa di coscienza ecclesiale dell’insufficienza dell’esegesi storico-critica se venisse usata monopolisticamente, escludendo altri approcci: questo fatto culturale lascia anche più spazio alla lettura della Bibbia col cuore. I veri esegeti di fatto non hanno mai rivendicato un tale monopolio.

Quasi quarant’anni fa, padre François-Paul Dreyfus (†1999), Ebreo converso, domenicano e traduttore dei Salmi per la *Bibbia di Gerusalemme* (la sua versione continua oggi ad essere considerata una delle migliori), scrisse un conosciuto articolo¹⁸ sull’esegesi nell’università e l’esegesi nella Chiesa, non per condannare lo studio accademico (era lui stesso un prestigioso esegeta), ma per evidenziarne alcuni scogli. L’esegesi storico-critica, così utile, anzi insostituibile, se viene presa come unico strumento di studio, provoca la situazione seguente: il sapere biblico viene riservato ad una nuova *casta* di scribi, che comunicherebbe il vero senso delle Scritture, squalificando le letture non fondate su un complesso insegnamento tecnico. Questo sapere scientifico sarebbe *archeologico*, attento a porre in evidenza il radicamento della Bibbia nel suo contesto originario, col rischio di ingabbiare la parola divina nel passato. Tale esegesi ha sovente la pretesa di porre dei limiti al testo sacro, come se fosse lei a determinare ciò che la Scrittura vuol dire. Si tratterebbe dunque di una tentazione quasi peccaminosa, perché l’uomo ambirebbe di prendere il posto di Dio e dalla sua parola per intronizzare idolatramente la propria parola.

La frase seguente è senza dubbio troppo critica dell’esegesi filologico-formale, ma avverte di un rischio potenziale: “La Bibbia che il metodo storico-critico vuol farci leggere è una Bibbia per così dire schizofrenica, tagliata fuori da nostro mondo”¹⁹. Si potrebbero trasformare le parole divine in pezzi da museo. Come scrisse Charles Péguy (†1914), con lo stile a volte provocatorio

¹⁶ Alberto MELLO, *Ascolta Israele! L’ascolto della Parola nel Deuteronomio*, Parola, Spirito e Vita 1 (1980) 27-41, qui 36.

¹⁷ Origene, *Epistola ad Gregorium*, 3: PG 11,92.

¹⁸ Cfr. François-Paul DREYFUS o.p., *Exégèse en Sorbonne, exégèse en Église*, Revue Biblique 83 (1976) 321-359; *Exégèse en Sorbonne, exégèse en Église. Esquisse d’une théologie de la Parole de Dieu*, Parole et Silence, Paris 2007.

Si può anche pensare ad un testo come l’introduzione del tomo 1 di *Gesù di Nazareth* di Joseph RATZINGER-Benedetto XVI, Rizzoli, Milano 2007, pp. 7-20, o alle riflessioni di Louis Bouyer, ad esempio in *La Bible et l’Évangile: le sens de l’Écriture du Dieu qui parle au Dieu fait homme*, Cerf, Paris 1951, pp. 228-234.

¹⁹ MORFINO, *Leggere la Bibbia con la vita*, p. 16.

e profetico del poeta: “Gesù Cristo non è venuto per dirci delle frottole. Tu capisci, Egli non ha fatto il viaggio di venire sulla terra, un grande viaggio tra noi (e stava così bene dov’era: prima di venire non aveva tutti i nostri fastidi), Egli non ha fatto il viaggio di discendere sulla terra per venire a raccontarci storielle divertenti e delle chiacchiere. [...] Gesù non ci ha dato delle parole morte da rinchiudere in scatolette piccole (o grandi) e che dobbiamo conservare in olio rancido come le mummie d’Egitto. Gesù Cristo, figlio mio, non ci ha affatto dato delle conserve di parole da custodire, ma ci ha dato parole vive per nutrirci”²⁰.

Quando l’uomo prega sulla pagina sacra, la sua libertà permette alla parola divina di uscire dal passato per rientrare nel mondo in un altro Cristo, in un altro Verbo di Dio.

c) Nella preghiera, si deve realizzare una attualizzazione oggettiva e non soggettiva della parola divina

Nella preghiera, si deve realizzare una attualizzazione oggettiva della parola divina, secondo la mente di Dio, e non soltanto soggettiva, secondo il mio capriccio: non si inneggia qui una conoscenza del cuore *arbitraria*, dove plasmerei la parola di Dio secondo il mio volere, devo piuttosto lasciare il mio cuore adattarsi, sottomettersi, alla logica divina. Devo “abitare” la Scrittura²¹, entrare nella regia della Bibbia, non rimpiccolirla per configurarla al mio piccolo habitat. È propriamente per *entrare* nella Scrittura, i suoi ambienti culturalmente distanti, che l’esegesi storico-critica rivelerà la sua utilità.

Il lettore della pagina sacra non si deve contentare di una proiezione di sé, come gli psicologi leggono i test dello scienziato svizzero Hermann Rorschach (†1922), dove si interpreta la personalità di ognuno secondo le spiegazioni offerte liberamente dal soggetto posto davanti a dieci tavole di macchie d’inchiostro. Ciascuna macchia non ha in sé alcun significato, ciò che interessa è la lettura che ne fa il soggetto interrogato: così *non* è la parola divina, alla cui oggettività il lettore si deve sottomettere, non ne crea il senso, progettandovi semplicemente il suo modo di essere²².

La parola divina viene accolta nella propria libertà come parola che mi cambia: mi viene offerta, e aprendomi al dono, gli permetto di essere ciò che è, parola di salvezza. Proprio perché non si cerca una attualizzazione emotiva, soggettiva, ma una accoglienza personale della verità di Dio, la preghiera è necessaria. La preghiera apre le porte del mistero della nostra intimità, suona sullo strumento musicale grandioso della nostra libertà, ma rischia sempre di cadere nell’inganno e l’illusione. La Bibbia ci rinvia all’oggettività di Dio, ci aiuta a scappare dalla prigione dell’io.

Ad esempio, la preghiera, il confronto personale con la Bibbia, permette anche di fuggire da una certa “mistica utopica”, dove il lettore – o una setta – confina la parola divina nella sfera moraleggiante: si costruisce una versione pura, *catara*, del cristianesimo, ci si astrae dalla banalità delle realtà, cullandosi in una visione beata. Tale utopia rischia, urtandosi con il fatto del peccato, personale o altrui, di sgonfiarsi in scoraggiamento, mediocrità o disperazione. La preghiera personale ci aiuta invece a conservare insieme, nella luce di Dio e della sua logica, l’esigenza alta della santità con la praticità tangibile della conversione personale.

²⁰ Charles PÉGUY, *Le porche du mystère de la deuxième vertu*, Cahiers de la Quinzaine, Paris 1912, pp. 105-106, tradotto in MORFINO, *Leggere la Bibbia con la vita*, pp. 18-19.

²¹ Cfr. Paul CLAUDEL, in René TARDIF DE MOIDREY, *Introduction au Livre de Ruth*, Gallimard, Paris 1952, p. 23 : « il faut l’habiter, il faut l’emmagasiner en nous, il faut dormir et se réveiller avec. »

²² Il paragone col test di Rorschach viene da MORFINO, *Leggere la Bibbia con la vita*, p. 21.

2. Preghiamo con la Bibbia, per cercare con essa di leggere la nostra vita come la vede il Signore

Anche lì, davanti al rischio egocentrico della preghiera che mi chiude in me, la Bibbia offre l'incontro con una oggettività perfetta, quella di Dio, che permette di leggere le vicissitudini della propria esistenza alla luce degli avvenimenti biblici. Imitando Dio che giudica e orienta la storia umana, devo imparare a capire – nella misura delle mie possibilità – la logica delle mie circostanze personali e del divenire sociale, specialmente ecclesiale. Lì si apriranno nuovi orizzonti di comprensione, che ci libereranno dalla sensazione del caso, dell'azzardo cieco.

Il cristiano che prega con la Bibbia non si riconoscerebbe nelle dichiarazioni di un Ebreo citato da Origene: “Tutta la Scrittura, ispirata da Dio, assomiglia a causa delle sue oscurità a un gran numero di camere chiuse a chiave in un palazzo. Vi è una chiave sulla porta di ogni camera, ma non è quella giusta. Alla fine tutte le chiavi sono talmente sparpagliate che nessuna corrisponda alla porta in cui si trova”²³. Il credente che apre il testo sacro sa di ricevere nella Chiesa le chiavi che gli permetteranno di capire il senso delle Scritture, e specialmente le chiavi che Dio gli riserva a lui singolarmente.

a) Leggere la propria storia nella storia sacra: uno dei segreti della preghiera già presente nella tradizione ebraica

(1) Dio ci racconta una storia

Nella Scrittura, Dio racconta una storia, la “storia sacra”. Avendoci affidato questa storia vera, può aspettare dagli uomini che acquisiscano il senso di questo racconto che ha una logica divina. Sforzandoci di capire come Dio dirige la storia grande dei popoli, specialmente quella d'Israele, l'uomo può cogliere qualcosa del senso della propria piccola storia, diretta dallo stesso Signore con un'analogia coerente.

Per questo, la tradizione rabbinica riconosce un valore sacro al racconto delle biografie dei servi di Dio rapportate dalla Bibbia: narrando la loro vita, l'uomo in certo qual senso penetra la mente divina e dunque prega. Ad esempio, si racconta che Rabbi Israele di Rizhin (†1850) raccontava storie di giusti (*tzaddikim*, צדיקים) durante tanto tempo che ne dimenticò le preghiere del mattino. Quando se ne rese conto, osservò che nei Salmi si identifica il lodare Dio e il lodare i suoi servi²⁴: raccontare le storie dei giusti equivale dunque la preghiera. Allo stesso modo, Rabbi Aronne di Karlin (†1771) osserva che la fede e la devozione nel servizio divino si acquisiscono grazie alle storie dei giusti²⁵. Come dice un aforisma giudaico: “Dio ha creato l'uomo perché Egli ama i racconti”²⁶: dei racconti che hanno anche la logica, non sempre evidente, di una storia della quale Dio rimane l'unico Signore.

(2) Trovare la propria vita scritta nella Bibbia

La Scrittura Sacra è una parola infinita: “più vasta della terra ne è la misura, e più ampia del mare” (Gb 11,9; Midrash sulla Genesi *Bereshit Rabbah* 10,1). Essa ha “settanta volti” (Midrash sui Numeri *Bemidbar Rabbah*, 13,15)²⁷. E in questa infinità, ciascuno si trova, trova il proprio

²³ In *Philocalie*: SC 302,244. La filocalia è una raccolta di testi di Origene attribuita a San Gregorio di Nazianzo e San Basilio.

²⁴ Nei brani più vicini a quest'idea, nella traduzione ad esempio della CEI, si chiede ai servi del Signore di lodare Iddio (cfr. Sal 113,1; 135,1).

²⁵ Cfr. Yitzhak BUXBAUM, *Storytelling and Spirituality in Judaism*, Jason Aronson, Northvale NJ 1994, pp. 13-14.

²⁶ Citato come un'epigrafe in Élie WIESEL, *The Gates of the Forest*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1966, p. xii.

²⁷ Cfr. MORFINO, *Leggere la Bibbia con la vita*, p. 33.

volto. “Gira e rigira la Torah, perché tutto vi è in essa e tu stesso sei in lei tutto intero” (Mishnah *Abot* 5,22. Questo trattato viene abitualmente conosciuto come il ‘Vangelo dei Farisei’²⁸; come l’insieme della Mishnah la sua redazione finale è del II-III sec. dopo C.).

b) **Imparare a leggere la propria storia alla luce della Bibbia: l’esempio dell’esegesi ebraica dell’*haggadah***²⁹

La comprensione degli avvenimenti presenti alla luce del passato è una delle chiavi della storia sacra, già nella prima alleanza. Ad esempio, la fabbricazione da parte di Aaron d’un vitello d’oro nell’Esodo (Es 32,4) è un tipo del più tardo culto scismatico impostosi nel regno settentrionale di Israele, che pure plasmò dei vitelli d’oro. Così descrive il primo libro dei Re: “Il re Geroboamo preparò due vitelli d’oro e disse al popolo: *Siete andati troppo a Gerusalemme! Ecco, Israele, il tuo dio, che ti ha fatto uscire dal paese d’Egitto*” (1 R 12,28). Il primo re del regno del Nord, dopo la secessione dal regno di Giuda governato dal figlio di Salomone Roboamo, viene rappresentato bruciando incenso al vitello d’oro nel tempio scismatica di Bethel. Un uomo di Dio venuto dal Sud annuncia la distruzione immediata dell’altare (1 R 12-13).



Jean-Honoré Fragonard (†1806), *Geroboamo sacrificando agli idoli* (1752)
École des Beaux-Arts (Parigi)

Il lettore del primo Libro dei Re vi riconosce una struttura già vista, e capisce il secondo evento alla luce del primo, coglie ad esempio il carattere scismatico, rifiutato da Dio, del culto samaritano, perché sa che fu condannata l’adorazione del vitello d’oro esodico, può intendere che deve anche lui rifiutare oggi d’idolatrare i vitelli d’oro del suo tempo. E l’identificazione di questi idoli nella propria cultura, nella propria vita, passa per la preghiera.

Questo tipo di lettura della storia ha suscitato la nascita, in ambito ebraico, del metodo esegetico dell’*haggadah*.

(1) *Haggadah* vuol dire racconto, annuncio

L’*haggadah* è un tipo di מדרש, *midrash* o *midraš*, al plurale *midrašim*, interpretazione rabbinica della Bibbia che ricerca lo Spirito della Scrittura. La radice *drsh* ha il significato fondamentale di *cercare, ricercare*, e si ritrova ad esempio nella forma verbale *darash* che indica, in riferimento agli statuti divini della Torah, l’approfondimento volto ad applicare tali precetti ad una concre-

²⁸ Cfr. Charles TAYLOR, *Sayings of the Jewish Fathers*, Ktav Publishing House, New York 1969 (1897¹).

²⁹ Cfr. Renée BLOCH, *Midrash*, Dictionnaire de la Bible. Supplément 5 (1957) 1263-1281; Pietro STEFANI, *Lettura ebraica della Bibbia*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Éd. Pietro ROSANO et alii, Paoline, Roma 1988, 801-818, speciatim 809-811.

ta situazione, come nel Salmo 119: “Ho cercato, *darashti*, i tuoi comandamenti”, *Mandata tua quæsi* (Sal 119,45)³⁰. Il *midraš* era una delle basi per la vita della comunità di Qumran³¹.

Ci sono essenzialmente due tipi di *midrašim*. Da una parte, l'*halakhah*, da *hлк* che significa “camminare”, e indica in questo caso come camminare secondo la Torah. L'*halakhah* affronta la parte legale della Torah, cercandone i principi normativi che permettano di risolvere nuovi casi non esaminati dalla Scrittura. L'*halakhah* venne fissata durante i secoli in vari codici normativi come la *Mishnah*.

Esiste anche un altro tipo di *midrash*, l'*haggadah*, dalla radice *ngd* che dà *higgid* col significato di *portare alla luce, mostrare, testimoniare*. L'*haggadah* è specialmente nata dall'omiletica e si riferisce all'esegesi che va al di là del significato immediato del testo, per individuare il significato dei racconti e avvenimenti storici. È quest'ultima che ci interessa specialmente qui.

- (2) Nell'*haggadah*, i testi (passati) e gli avvenimenti (presenti) vengono capiti nella loro mutua relazione; è lo stesso Dio che ha scritto il passato e il presente, secondo identiche regole

Si seguiva il principio rabbinico: “Le azioni dei padri sono un segno per i figli”³², che era al centro dell'esegesi *haggadica*. Ogni avvenimento aveva un’“apertura interiore all'avvenire”³³.

L'*haggadah* ebraica la più nota è l'*haggadah šel Pesah* (la narrazione di Pasqua), il testo della liturgia domestica della cena pasquale. La comprensione della storia come divina si realizza specialmente nella liturgia già nell'antica alleanza. Come dice la tradizione rabbinica: “Questo è stato un dovere per l'uomo di tutte le generazioni, di considerarsi come se fosse uscito lui stesso dall'Egitto. Come dice la Scrittura: ‘Raconterai al tuo figlio in questo giorno: è perché il Signore ha fatto questo per me quando sono uscito dall'Egitto’ (Es 13,8)”³⁴.

Una spiegazione *haggadica* fu ad esempio quella di Gesù ai discepoli di Emmaus, quando descrisse tutto il mistero pasquale a partire da Mosè e da tutti i profeti, e “spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui” (Lc 24,27).

C'è lì una logica divina permanente, che deve anche saper integrare il cristiano, specialmente quando impara a capire la propria storia come un'eco dei misteri di Cristo.

c) Come i santi, cercare di capire la propria vita con la Bibbia

- (1) Una logica spirituale tradizionale, illustrata dai santi

La Bibbia è una storia, più esattamente ancora, la storia di una educazione. Nella *lectio divina*, coglierò la Scrittura come una pedagogia dispiegata nel tempo e capirò che Dio continua ad agire oggi secondo le stesse modalità paterne. Come lo sottolinea l'undicesimo capitolo di Osea³⁵: “Quando Israele era fanciullo, io l'ho amato. [...] A Èfraim io insegnavo a camminare tenendolo per mano. [...] Io li traevo con legami di bontà, con vincoli d'amore, ero per loro come chi solleva un bimbo alla sua guancia, mi chinavo su di lui per dargli da mangiare” (Os 11,1-4). Così agisce Dio ora con noi, con eventi a volte difficilmente comprensibili, sui quali la Scrittura lancia la sua divina luce.

³⁰ Cfr. MORFINO, *Leggere la Bibbia con la vita*, p. 34.

³¹ Cfr. Moshe David HERR, *Midrash*, in *Encyclopædia Judaica*, Éd. Fred SKOLNIK, Thomson Gale, Detroit 2007, t. XIV, pp. 182-185.

³² Cfr. Abraham LEVENE, *The Early Syrian Fathers on Genesis*, Taylor, London 1951, p. 315.

³³ Gerhard von RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, vol. II, *Théologie des traditions prophétiques*, Labor et Fides, Genève 1967, p. 323.

³⁴ Rabbi Gamaliel in *Mishna, Pessahim* X,5, Éd. Lazarus GOLDSCHMIDT, *Der babylonische Talmud*, II, Benjamin Harz Verlag, Berlin-Wien 1925, pp. 727-729 (trad. inglese: Éd. I. EPSTEIN, trad. H. FREEDMAN, London 1983, pp. 116a-b).

³⁵ Cfr. Louis BOUYER, *La méditation contemplative*, CLD, Chambray-lès-Tours 1982, pp. 21-22.

Per questo, dobbiamo imparare a cercare nella Bibbia le risposte ai nostri interrogativi vitali, come santa Teresina. Preoccupata di costatare il divario tra i suoi desideri di grande santità e la sua piccolezza, cerca una risposta nella Scrittura, con insistenza, senza fermarsi davanti alle difficoltà: “Come la Maddalena chinandosi continuamente sul sepolcro vuoto finì per trovare quello che cercava” (Man. B,3r°v°), Teresina legge finalmente questo testo paolino: “Cercate con ardore i doni più perfetti; ma io vi mostrerò una via ancora più eccellente” (1 Co 12,31), quella della carità. La santa scrive allora: “Capii che se la Chiesa aveva un corpo, composto da diverse membra, il più necessario, il più nobile di tutti non le mancava: capii che la Chiesa aveva un Cuore e che questo Cuore era acceso d’Amore. [...] Capii che l’Amore racchiudeva tutte le Vocazioni, che l’Amore era tutto, che abbracciava tutti i tempi e tutti i luoghi! [...] Allora, nell’eccesso della mia gioia delirante ho esclamato: O Gesù mio Amore... la mia vocazione l’ho trovata finalmente! La mia vocazione è l’Amore!... Sì, ho trovato il mio posto nella Chiesa e questo posto, o mio Dio, sei tu che me l’hai dato: nel Cuore della Chiesa, mia Madre, sarò l’Amore!” (Man. B,3v°).

Leggendo il testo ispirato, vi costaterò che Dio parlò con parole e con eventi: analogamente, cerca oggi di comunicare così con me. Come dice la *Dei Verbum*: “Questa economia della Rivelazione comprende eventi e parole intimamente connessi”(DV 2). Così anche i messaggi divini nelle nostre esistenze. Leggo ad esempio nella Genesi che Giuseppe spiega ai suoi fratelli la logica divina delle sciagure che ha dovuto vivere ma chi gli permettono finalmente di salvare il suo clan: “Dio mi ha mandato qui prima di voi, per assicurare a voi la sopravvivenza nella terra e per farvi vivere per una grande liberazione. Dunque non siete stati voi a mandarmi qui, ma Dio” (Gn 45,7-8). Allo stesso modo, nella libertà della mia preghiera, devo come Giuseppe riconoscere la mano paterna di Dio negli eventi piccoli e grandi della mia esistenza e aderire alla sua volontà.

La pienezza di questa logica, la troviamo in Cristo (cfr. DV 2) ed è alla luce della vita del Signore che il cristiano impara a leggere la propria vita, dove il Padre vuole rinnovare i misteri di Cristo³⁶. Per questo, alla scuola dei santi, impariamo ad amare pregare col Vangelo. Come scrisse Santa Teresa d’Avila (†1582) alle sue figlie spirituali: “Non vi chiedo di concentrare il vostro pensiero su di lui [Cristo], né di fare molti ragionamenti né profonde e sublimi considerazioni con la vostra mente, vi chiedo solo di guardarlo. [...] Se siete afflitte o tristi, pensatelo legato alla colonna, spasimante di dolori, con tutte le carni a brandelli per il grande amore che vi porta! [...] Egli vi guarderà con quei suoi occhi tanto belli, compassionevoli, pieni di lacrime e dimenticherà i suoi dolori per consolare i vostri, solo perché vi rivolgete a lui per essere consolati e volgete la testa dalla sua parte per guardarlo” (*Cammino di perfezione* (Escorial), cap. 42,3;5)³⁷. Similarmente, San Giovanni della Croce, grande discepolo di Teresa, scrive: “In primo luogo, occorre coltivare un costante desiderio d’imitare Cristo in ogni azione, conformandosi alla sua vita, sulla quale bisogna riflettere per saperla imitare e per comportarsi come lui si comporterebbe” (*Salita del monte Carmelo*, lib. I, cap. 13,3).

La preghiera realizzata con la Bibbia secondo lo spirito della tradizione ecclesiale aiuta infatti a capire analogamente da una parte la struttura del testo biblico e dall’altra parte la vita odierna del credente e della comunità, vita dove si ripropongono gli stessi misteri³⁸. Ad esempio, le di-

³⁶ È ciò che si studia tra l’altro nella materia sull’identificazione con Cristo: non si ripete qui ciò che si spiega in quest’altra materia.

³⁷ Cfr. anche: “Ho sempre amato molto le parole del Vangelo che mi hanno procurato più raccoglimento di libri ben scritti, perché le sue parole uscirono dalla santissima bocca [di Gesù]”: (*Cammino di perfezione* (Escorial), cap. 35,4).

³⁸ Cfr. Henri de LUBAC s.j., *Histoire et Esprit. L’intelligence des Écritures d’après Origène*, Aubier, Paris 1950, p. 397 : le « sens spirituel [...] c’est l’Ancien Testament compris dans l’esprit du Nouveau. Loin d’avoir à s’en garder, il suppose donc une vue finaliste : vue pleinement légitime ici, parce qu’elle se fonde sur un Événement

stinte ripetizioni dell'agire divino interiorizzano e universalizzano la vocazione d'Abramo, partendo per il deserto, separato per diventare il capo di una nuova famiglia sempre in cammino verso la città definitiva dove solo Dio regna. L'esodo riprende lo stesso schema, sottolineando più chiaramente la liberazione dal peccato. Con i profeti, specialmente Geremia ed Ezechiele, l'esilio annuncia un nuovo esodo nel deserto. Nella Pasqua di Cristo, tutti questi avvenimenti vengono perfettamente ripresi, e il nuovo Abramo, nuovo Mosè, porta tutte le tribù della terra alla città della gioia perfetta³⁹. Adesso ognuno di noi è chiamato a ritirarsi nel deserto dell'interiorità, con Dio, a favore di un popolo da portare al regno.

È nella liturgia che ci immergiamo specialmente nella logica unitaria della Bibbia, l'oblazione di tutto al Padre compiuta in Cristo e diffusa nel tempo dagli altri Cristiani che sono i battezzati. Il senso della storia si compie in questa oblazione, resa presente nella Messa. È partecipandovi che impariamo a cogliere questa logica biblica e liturgica, ad appropriarcela nella preghiera personale⁴⁰.

La Bibbia influenza così tutta la cultura, che impara a leggere il cosmo, la storia, le storie, come si legge la Bibbia, interpretando, decifrando le realtà secondo l'ordine voluto da Dio e rivelato storicamente⁴¹.

(2) L'esempio della meditazione di Maria

L'esempio di Maria è qui fondamentale, perché, "modello per ogni fedele di accoglienza docile della divina parola, Ella 'custodiva tutte queste cose, meditandole nel suo cuore' (Lc 2,19; cfr 2,51), sapeva trovare il nodo profondo che unisce eventi, atti e cose, apparentemente disgiunti, nel grande disegno divino" (Benedetto XVI, *Verbum Domini*, n. 87). La Madonna rappresenta

définitif qui, à certains égards, est déjà 'fin de l'histoire'. Mais cette vue finaliste est nécessairement une vue de foi. Le sens qui en résulte ne se dégage qu'à la lumière du Christ et sous l'action de son Esprit, à l'intérieur de son Église. Celui qui reprend de la sorte l'histoire de la religion d'Israël lui donne toute sa portée historique, parce qu'il la comprend comme histoire du salut de l'Église. Mais cette histoire du salut, il ne l'étudie plus à proprement parler en historien, comme un spectacle qu'il ferait se dérouler devant lui, mais il la pense en croyant, – et non pas en croyant juif, mais en croyant chrétien, – pour en vivre. Elle est sa propre histoire, il ne peut pas s'en abstraire. Au sens fort et précis du mot, cette histoire l'intéresse. Elle est un mystère qui est encore, identiquement, son mystère à lui. Il n'interroge donc pas la Bible comme un document, ou comme une série de documents sur le passé, mais il 'scrute les Écritures' pour y découvrir la pensée et les desseins de Dieu sur lui. »

³⁹ Cfr. BOUYER, *La méditation contemplative*, pp. 29-32.

⁴⁰ Cfr. IBIDEM, pp. 33-36.

⁴¹ Cfr. la bellissima lettera di Paul Claudel, scritta da Tokyo il 2 gennaio 1924. Il poeta vi costata in primo luogo che la Bibbia ci insegna a dare un significato spirituale agli elementi naturali. Ad esempio, il mare è identificato come il mondo del peccato; a questi sensi generali, si aggiungono dopo dei sensi particolari: non è soltanto il mare o il fiume che hanno un senso, ma anche il Mare Rosso o il fiume Giordano, che significano la liberazione divina dal peccato, l'entrata nelle diverse terre promesse, dall'Israele terrestre al cielo. Claudel propone finalmente alla poesia di applicare le regole di questa geografia simbolica all'insieme del mondo e cerca di determinare cosa indica una realtà sconosciuta agli agiografi come l'America, si potrebbe dire che cerca quale tipo di lettura avrebbe fatto la Bibbia dell'esistenza dell'America. In questo senso, l'America potrebbe essere pensata come la barriera del nostro mondo materiale, la fine proposta alla sua cupidità: « Nous devons lire l'histoire, suivant la méthode que les Livres Saints dans les échantillons qu'ils nous en ont fournis nous enseignent, comme une leçon de morale, ou plutôt comme un problème moral dont nous saisissons le côté dramatique mais dont la solution concrète nous échappe. [...] Pour la nature [...] les Livres Saints nous donnent un dictionnaire presque complet. Nous savons ce qu'ils entendent par l'eau, le désert, la terre, l'île, le fleuve, les mers, l'arbre, les planètes, les animaux. Je crois même qu'on pourrait aller plus loin et que non seulement le fleuve et la mer en général ont un sens mais tel fleuve et tel mer, par exemple le Jourdain et la Mer Rouge. Si la montagne en général a un sens, pourquoi telle montagne déterminée n'aurait-elle pas aussi un sens déterminé, le nom propre comme le nom commun ? On pourrait dresser une géographie symbolique de la terre entière, par ex. montrer que l'Amérique est la *barrière* de notre monde matériel, la *fin* proposée à sa cupidité, et à ses illusions charnelles, une double bourse remplie de trésors inutiles, derrière laquelle recommence l'Océan et un autre monde, le même mais abordé par une autre voie, peuplé à l'ombre de l'Éternité par une humanité captive » : citato in Stanislas FUMET, *Histoire de Dieu dans ma vie*, Fayard-Mame, Paris 1978, p. 211.

l'esempio più perfettamente compiuto della preghiera con la Bibbia. "Maria, proprio per l'atteggiamento interiore di ascolto, è capace di leggere la propria storia, riconoscendo con umiltà che è il Signore ad agire" (Benedetto XVI, *Udienza*, 14 marzo 2012). In lei, si compie il movimento dell'orazione cristiana che, riconoscendo il Verbo incarnato come il nostro contemporaneo, passa senza soluzione di continuità dalla considerazione della vita di Gesù alla vita del fedele, e vincola ambedue le esistenze⁴².

Nel suo cammino di fede dove impara a leggere la sua esistenza con lo sguardo di Dio, la Madonna non si limita a considerare soltanto la propria interiorità. "Maria sa riconoscere le orme dello Spirito di Dio nei grandi avvenimenti ed anche in quelli che sembrano impercettibili. È contemplativa del mistero di Dio nel mondo, nella storia e nella vita quotidiana di ciascuno e di tutti" (Francesco, Es. ap. *Evangelii gaudium*, n. 288). È tutta la storia che la Santa Vergine cerca di capire alla luce di Dio, come lo illustra il *Magnificat*. "Maria non guarda solo a ciò che Dio ha operato in Lei, ma anche a ciò che ha compiuto e compie continuamente nella storia" (Benedetto XVI, *Udienza*, 14 marzo 2012). Il papa emerito cita anche Sant'Ambrogio che, in un celebre commento al *Magnificat*, invita ad avere lo stesso spirito nella preghiera e scrive: "Sia in ciascuno l'anima di Maria per magnificare il Signore; sia in ciascuno lo spirito di Maria per esultare in Dio"⁴³.

La Chiesa custodisce il racconto della vita di Cristo come chiave di comprensione della sua storia e della storia di ogni cristiano, perché il Padre vi rinnova i misteri di Cristo: allo stesso modo, Maria dopo l'ascensione conserva il ricordo di Gesù, medita gli eventi salvatori della vita terrestre del Figlio di Dio e introduce la Chiesa sulla strada di questa meditazione. "Le tappe del cammino di Maria, dalla casa di Nazareth a quella di Gerusalemme, attraverso la Croce dove il Figlio le affida l'apostolo Giovanni, sono segnate dalla capacità di mantenere un perseverante clima di raccoglimento, per meditare ogni avvenimento nel silenzio del suo cuore, davanti a Dio (cfr. Lc 2,19-51) e nella meditazione davanti a Dio anche comprenderne la volontà di Dio e divenire capaci di accettarla interiormente. La presenza della Madre di Dio con gli Undici, dopo l'Ascensione, non è allora una semplice annotazione storica di una cosa del passato, ma assume un significato di grande valore, perché con loro Ella condivide ciò che vi è di più prezioso: la memoria viva di Gesù, nella preghiera; condivide questa missione di Gesù: conservare la memoria di Gesù e così conservare la sua presenza" (Benedetto XVI, *Udienza*, 14 marzo 2012).

d) Pregare con la Bibbia: leggere il presente alla luce della fedeltà di Dio

Una lettura della Bibbia, che permetta all'orante di situare la propria vita all'interno della logica divina, è sempre possibile a causa della fedeltà di Dio: chi prega sa che Dio è fedele al suo popolo, a ogni credente, alle sue modalità paterne e pedagogiche d'agire.

(1) La fedeltà di Dio manifestata nella Bibbia

L'unico vero Dio si è rivelato come "fedele e senza iniquità" (Dt 32,4), secondo un versetto del Pentateuco del quale la tradizione rabbinica ha commentato: "Prima della sua morte, rabbi Hirsch [XIX sec.] ripeté più volte tra sé le parole del canto di Mosè: *un Dio fedele e senza iniquità*. Poi disse: questa è la quintessenza della stessa Torah. [...] Voi potreste chiedere: se è così, a che tutta la Torah? Basterebbe che Dio sul Sinai avesse detto solo quel versetto! La risposta è: Nessun uomo può afferrare quest'unico versetto prima di aver imparato e praticato tutta la Torah"⁴⁴.

⁴² Cfr. José Luis ILLANES, *Tratado de teología espiritual*, Eunsá, Pamplona 2007, p. 239.

⁴³ *Expositio Evangelii secundum Lucam* 2, 26: PL 15,1561.

⁴⁴ Martin BUBER, *I racconti dei Chassidim*, Garzanti, Milano 1979, p. 461.

Dio è fedele a sé stesso e alle sue decisioni: è ciò che il grande esegeta cattolico Heinrich Schlier (†1978)⁴⁵ chiama ‘il principio di decisione’ e in qui vede l’essenza della cattolicità. Schlier comincia il suo ragionamento osservando che nel dialogo colla Riforma, si danno situazioni come quella creata dalla tesi di Hans Küng sulla giustificazione, che nega la differenza sostanziale tra protestanti e cattolici: questa tesi fu ben accolta da cattolici e luterani, ma nulla cambiò. “Bisogna dedurre che la vera differenza tra le dottrine di fede è altrove”⁴⁶.

Forte del suo studio pluridecennale della Bibbia, della sua meditazione “di tutta la Torah”⁴⁷ che lo portò alla Chiesa cattolica, Schlier individua questa differenza nella comprensione della *decisione* fedele che Dio ha presa una volta per tutte a favore dell’uomo: l’Incarnazione, una decisione “che si svela e si adempie come tale sulla croce”⁴⁸. Una decisione che resta nel mondo, per lo Spirito, nella Chiesa⁴⁹ e tocca l’uomo concreto nei sacramenti. “Essi non sono il riflesso di una dialettica cosmica fuori del tempo, di una salvezza perpetua (‘questo non è mai avvenuto, ma è sempre’, dice Sallustio a proposito del culto misterico di Attis), ma sono la presenza della manifestazione e donazione divina una volta per tutte”⁵⁰. Una manifestazione ne è la successione apostolica⁵¹: “la decisione di Dio [...] opera come tale nella consacrazione, e non semplicemente l’ordinazione di colui che è chiamato al ministero; oltre che nel fatto che entra in uno stato [...] e dunque [...] non soltanto intraprende una professione, e neppure soltanto esercita delle funzioni; infine si esprime nel celibato di colui che risponde alla chiamata di Dio. [...] Soltanto il celibato (indubbiamente un carisma, ma anche una decisione) rappresenta la possibilità di essere in uno stato esistenziale all’altezza della decisione di Dio”⁵². Tale energico riferimento al libero impegno umano come risposta alla fedeltà divina si contrappone certamente alla teoria del ‘cristiano anonimo’, proprio perché il ‘cristiano anonimo’ non sembra prendere alcuna decisione⁵³.

Propriamente è questa fedeltà di Dio alle sue promesse che devo sapere cogliere nella mia esistenza grazie alla preghiera, specialmente quando mi sembra toccare la loro smentita nella vita quotidiana, mia o della comunità.

(2) La ricapitolazione narrativa come mezzo per cogliere la fedeltà di Dio oggi

Uno dei mezzi biblici per imparare a capire nella preghiera questa fedeltà di Dio sono le *ricapitolazioni narrative*. Con questo nome, si indica la presenza nell’Antico Testamento di numerosi passi che ripercorrono l’integralità della storia fino al momento presente, quasi sempre alla luce dell’alleanza. Ad ogni grande evento l’alleanza viene ricordata, in quanto codice delle relazioni tra Dio e il popolo che permette di leggere convenientemente la nuova situazione, nell’oggi del popolo. Il racconto storico finisce infatti col momento della sua enunciazione (come in Gdt 14,8) ed è proposto ai contemporanei di scegliere di iscriversi liberamente anche loro nel contesto dell’alleanza. Si ricorda il passato per scoprire nel presente la fedeltà di Dio

⁴⁵ Cfr. Heinrich SCHLIER, *Ciò che permane cattolico. Tentativo di fissare un principio di cattolicità*, in *La fine del tempo*, Paideia, Brescia 1974, pp. 337-361; *Das bleibend Katholische. Ein Versuch über ein Prinzip des Katholischen*, in *Das Ende der Zeit: Exegetische Aufsätze und Vorträge III*, Herder, Freiburg 1971, pp. 297-320.

⁴⁶ Testo a p. 338 nella traduzione italiana, p. 298 dell’originale tedesco.

Si potrebbe pensare oggi alla *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione della Chiesa Cattolica e della Federazione Luterana Mondiale* (31 ottobre 1999). Anche lì, fu firmata ma in certo qual senso, poco cambiò.

⁴⁷ Come diceva rabbi Hirsch nell’apologo poc’anzi citato.

⁴⁸ Testo a p. 341 nella traduzione italiana, p. 301 dell’originale tedesco.

⁴⁹ Cfr. p. 343 nella traduzione italiana, p. 302 dell’originale tedesco.

⁵⁰ Testo a p. 345 italiano, p. 304 dell’originale tedesco.

⁵¹ Cfr. p. 346 nella traduzione italiana, p. 305 dell’originale tedesco.

⁵² Testo a p. 347 nella traduzione italiana, pp. 306-307 dell’originale tedesco.

⁵³ Cfr. pp. 348-349 nella traduzione italiana, pp. 307-308 dell’originale tedesco.

all'alleanza⁵⁴, la struttura della Bibbia parla di speranza, a causa della fedeltà di Dio alle promesse.

Si ritrovano tali ricapitolazioni: ad esempio, quando il popolo arriva al Sinai (Es 19,4); negli addii di Samuele; nella designazione di Saulo (1 S 12,6-11) e di Davide come re; nell'istituzione di una nuova dinastia (2 S 7,5-9; 22-24); quando Salomone costruisce il Tempio (1 R 8,14-21); nella presentazione della crisi traversata dagli Israeliti di Betulia (Gdt 5,6-19); quando Gerusalemme è assediata a causa delle sue colpe (Gr 32,17-23); quando Daniele prega per una restaurazione definitiva (Dn 9,4-19); quando Ester ricorda al Signore le sue meraviglie passate, implorando il soccorso divino nel presente (Est 4,17q-kk [NVg]). La stessa struttura si ritrova nel Nuovo Testamento, specialmente negli Atti, nel lungo discorso di santo Stefano (At 7,2-54) o nella bocca di san Paolo (At 13,16-39; 17,22-31).

La domanda naturale dopo il ricordo di questi prodigi divini sarebbe quella del libro dei Giudici (Gdc 6,13): se YHWH ha realizzato portenti per i nostri padri, da dove viene la nostra situazione? La conclusione è un'aggiunta⁵⁵ al racconto: a ciò che fece nel passato, Dio aggregherà oggi una nuova azione a favore del popolo.

Se ne propongono qui due esempi, il Salmo 22 per l'Antico Testamento, e il discorso di Stefano davanti al Sinedrio per il Nuovo Testamento.

Il Salmo 22, usato da Cristo in croce, offre un esempio di ricapitolazione narrativa. Si ha l'impressione che "il testo si spezzi in due parti che è impossibile unificare. [...] Da una parte sta l'orante [...] alla soglia della morte, abbandonato da Dio e dagli uomini. [...] Dall'altra parte sta l'orante a cui è stata concessa la felicità della salvezza"⁵⁶. Una delle possibili spiegazioni di questa dicotomia è proprio la ricapitolazione narrativa.

Il salmista comincia con un lungo lamento: "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato? Lontane dalla mia salvezza le parole del mio grido! Mio Dio, grido di giorno e non rispondi; di notte, e non c'è tregua per me". La preghiera continua con una contrapposizione storica all'abbandono che vive oggi l'orante: nel passato invece, Iddio ha protetto, salvato, esaltato il suo popolo: "Eppure tu sei il Santo, tu siedi in trono fra le lodi d'Israele. In te confidarono i nostri padri, confidarono e tu li liberasti; a te gridarono e furono salvati, in te confidarono e non rimasero delusi". A questa storia di gloria, si oppone senza dubbio il presente: "Ma io sono un verme e non un uomo, rifiuto degli uomini, disprezzato dalla gente. Si fanno beffe di me quelli che mi vedono, storcono le labbra, scuotono il capo: Si rivolga al Signore; lui lo liberi, lo porti in salvo, se davvero lo ama!". Dopo questo andare e venire tra passato di liberazione divina e presente catastrofico dell'orante, la redazione si apre fiduciosamente verso il futuro e verso gli altri: perché lo stesso Dio che protesse ieri Israele rivelerà di nuovo la sua potenza, a favore dell'orante, del popolo scelto, dell'umanità: "Lodate il Signore, voi suoi fedeli, [...] perché egli non ha disprezzato né disdegnato l'afflizione del povero, il proprio volto non gli ha nascosto ma ha ascoltato il suo grido di aiuto" (vv. 24-25). Il salmo chiude persino con una apertura universale (v. 29): "Perché del Signore è il regno: è lui che domina sui popoli!". Questa rilettura del salmo alla luce dell'idea della ricapitolazione narrativa può illuminare anche la citazione che ne fa il Signore in croce: senza sminuire la drammaticità delle parole dette dal Verbo incarnato al Padre, il loro contesto ne chiarisce il senso.

Nel Nuovo Testamento, il discorso di Santo Stefano davanti al Sinedrio offre un altro esempio di ricapitolazione narrativa.

⁵⁴ Cfr. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*, t. 2, pp. 355-387; Gerhard von RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, (BWANT 4.26), Stuttgart 1938, ripreso in *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Kaiser, München 1958, pp. 9-86.

⁵⁵ Un 'augment', *augmentum*: BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*, t. 2, p. 374.

⁵⁶ Gerhard EBELING, *Sui Salmi*, Queriniana, Brescia 1973, p. 76.



Beato Angelico (†1455), *Predica di santo Stefano e disputa nel Sinedrio* (Cappella Niccolina, Palazzo Apostolico in Vaticano, tra il 1447 e il 1448)

Il discorso si sviluppa su una precisa profezia del Signore: “Distrugete questo tempio e in tre giorni lo farò risorgere” (Gv 2,19). Come annota l’evangelista Giovanni, “Egli parlava del tempio del suo corpo. Quando, poi, fu risuscitato dai morti, i suoi discepoli si ricordarono che aveva detto questo, e credettero alla Scrittura e alla parola detta da Gesù” (Gv 2,21-22). Stefano si colloca in questa prospettiva perché viene accusato di avere dichiarato che “Gesù [...] distruggerà questo luogo, [il tempio], e sovvertirà le usanze che Mosè ci ha tramandato” (At 6,14).

Il lungo percorso biblico del protomartire (At 7,53-60) intende mostrare che Cristo “è il nuovo tempio, inaugura il nuovo culto, e sostituisce, con l’offerta che fa di sé stesso sulla croce, i sacrifici antichi. [...] Egli rilegge così tutta la narrazione biblica, itinerario contenuto nella Sacra Scrittura, per mostrare che esso conduce al ‘luogo’ della presenza definitiva di Dio, che è Gesù Cristo, in particolare la sua Passione, Morte e Risurrezione” (Benedetto XVI, *Udienza*, 2 maggio 2012). In tutta la storia, Dio ha proposto la sua alleanza all’uomo, l’incontro con Sé nel tempio, senza stancarsi delle ribellioni, della messa a morte dei suoi messaggeri: in tutte queste vicende, Stefano vede la prefigurazione della vita di Gesù Cristo.

Dopo questa rilettura del passato, Stefano porta la sua ricapitolazione fino al suo presente: “In questa prospettiva Stefano legge anche il suo essere discepolo di Gesù, seguendolo fino al martirio. La meditazione sulla Sacra Scrittura gli permette così di comprendere la sua missione, la sua vita, il suo presente” (IBIDEM). È proprio questa comprensione della sua vita alla luce della Bibbia che gli permette di affrontare la morte e il supplizio con i sentimenti di Cristo: “La vita e il discorso di Stefano improvvisamente si interrompono con la lapidazione, ma proprio il suo martirio è il compimento della sua vita e del suo messaggio: egli diventa una cosa sola con Cristo. Così la sua meditazione sull’agire di Dio nella storia, sulla Parola divina che in Gesù ha trovato il suo pieno compimento, diventa una partecipazione alla stessa preghiera della Croce” (IBIDEM).

Il cristiano deve imparare, nella propria preghiera e come Stefano, ad applicare la logica della ricapitolazione narrativa: a seguito delle *magnalia Dei* a favore del suo popolo, il credente introduce la prospettiva della sua presente, perché crede che lo stesso Dio, eternamente fedele, può realizzarvi nuovamente le sue gesta.

3. Preghiamo con la Bibbia, perché pregando impariamo a rispondere alla parola che Dio ci indirizza

Per cercare di contemplare nel Verbo, di vedere la realtà come è, cioè come la vede Cristo Dio e uomo, bisogna accogliere la parola, il verbo scritto. Nella liturgia cattolica di rito bizantino, la Chiesa e l'orante supplicano Cristo: "Dammi una parola, Tu che sei la Parola del Padre" (*Venerdì Santo, Mattutino*). Tutta la Bibbia è una risposta a questa richiesta.

La parola divina porta l'uomo a porsi le dovute domande e lo prepara così ad accogliere la risposta definitiva del Padre, il Verbo⁵⁷. Lo scopo del cristiano dovrebbe essere di pregare sempre, di vedere la realtà, la storia, personale e sociale, come Gesù vide la sua vita terrestre e tutto il cosmo, cioè di vederla in Cristo: di *contemplare* dunque. Quest'accoglienza del Verbo in me passa per l'accoglienza della parola scritta: per scoprire il vincolo di tutta la realtà col Padre, come il Figlio, nello Spirito, devo aprirmi alla parola del Padre contenuta nella Bibbia, *Verbum Domini*, e ispirata dallo Spirito. Si diventa un altro Cristo anche accogliendo il verbo della parola scritta.

a) Dio vuole parlare con l'uomo

(1) La Bibbia come parola divina e come nutrimento della risposta umana
La Sacra Scrittura ci mostra che Dio parla e ascolta l'uomo. Riscoprirla significa dunque "riscoprire ciò che nel quotidiano rischiamo di dare per scontato: il fatto che Dio parli e risponda alle nostre domande"⁵⁸.

Si può quindi affermare che la preghiera è determinata dalla struttura della rivelazione, in quanto la rivelazione ci mostra chi è Dio, e come comunica con noi, vi scopriamo che abbiamo un interlocutore divino che vuole parlare con noi.

È ciò che insegna la *Dei Verbum* indicando "il fondamento dogmatico della preghiera cristiana nel fatto stesso della rivelazione, inteso come dialogo della salvezza [...]. Questo testo appare ricco e suggestivo e risponde subito a quello che potremmo chiamare l'originalità della preghiera e della meditazione cristiana nei confronti di altri metodi meditativi che si possono trovare in altre religioni"⁵⁹. Allo stesso modo, la lettera *Orationis formas* precisa:

"Esiste uno stretto rapporto fra la rivelazione e la preghiera. La costituzione dogmatica *Dei Verbum* ci insegna che mediante la sua rivelazione Dio invisibile "nel suo immenso amore parla agli uomini come ad amici e si intrattiene con essi, per invitarli e ammetterli alla comunione con sé" (*Dei Verbum*, n. 2)"⁶⁰.

L'origine della preghiera cristiana è, dunque, il fatto della rivelazione, manifestazione dell'amore di Dio. In effetti, la rivelazione è conseguenza "dell'immenso amore di Dio per gli uomini. Dio si rivela come Amico con un'affabilità e familiarità che si traducono in dialogo. Dio è l'Amico degli uomini. È il Dio della 'filantropia' (amore per gli uomini) e della *synkatàbasis* (condiscendenza), come dice la teologia patristica orientale"⁶¹.

⁵⁷ Cfr. Louis BOUYER, *Gnôsis. La connaissance de Dieu dans l'Écriture*, Cerf, Paris 1988, p. 105.

⁵⁸ Benedetto XVI, *Verbum Domini*, n. 4 che cita in nota il *Discorso alla Curia Romana* (22 dicembre 2008).

⁵⁹ Jesús CASTELLANO CERVERA o.c.d., *Mistero della Rivelazione e autenticità della preghiera*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «*Orationis formas*». *Lettera e commenti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1989, p. 79.

⁶⁰ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera Orationis formas ai Vescovi della Chiesa Cattolica su alcuni aspetti della meditazione cristiana* (15 ottobre 1989), n. 6.

Orbene, per permettere la risposta umana, nella Bibbia Dio elargisce ai credenti i mezzi di una replica adeguata. “Nei libri sacri, il Padre che è nei cieli viene con molta amorevolezza incontro ai suoi figli ed entra in conversazione con essi; nella parola di Dio poi è insita tanta efficacia e potenza, da essere sostegno e vigore della Chiesa, e per i figli della Chiesa la forza della loro fede, il nutrimento dell’anima, la sorgente pura e perenne della vita spirituale” (DV 21). Così la *lectio divina*, lettura meditata della Bibbia, permette di rispondere alla parola di Dio. “La lettura della sacra Scrittura dev’essere accompagnata dalla preghiera, affinché si stabilisca il dialogo tra Dio e l’uomo; poiché ‘quando preghiamo, parliamo con lui; lui ascoltiamo, quando leggiamo gli oracoli divini’⁶²” (DV 25). Come scrive Sant’Agostino: “La tua preghiera è la tua parola rivolta a Dio. Quando leggi è Dio che ti parla; quando preghi sei tu che parli a Dio”⁶³.

- (2) La parola divina viene indirizzata all’uomo per suscitare una risposta che sia consegna totale di sé, come fa Dio con la sua parola, col suo Verbo: si mette nelle mani degli uomini

Pregare è innanzitutto mettersi all’ascolto del Dio che si rivela attraverso la sua parola, che ci invita a parlare con lui come ad un amico; pregare è capire che Dio si consegna nella parola per suscitare un dono di noi. Come ha scritto bellissimamente Louis Bouyer: “Se la parola di Dio è una parola di vita, una parola dell’intervento creatore e salvatore di Dio nella vita dell’uomo, lo è proprio per suscitare nell’uomo, dall’uomo, una risposta, e una risposta in cui egli si consegna totalmente, come Dio si consegna intero a lui nella sua parola”⁶⁴, come si consegnò a Maria, come si consegna nell’Eucaristia, dalla sua nascita alla sua morte. È proprio questa consegna che l’orante inginocchiato a sinistra scopre pregando davanti alla Pietà, potendo intuire che deve anche lui come la Madonna accogliere la Parola.



Enguerrand Quarton (†1466), *Pietà di Villeneuve-les-Avignon* (Musée du Louvre, Parigi)

La risposta umana a Dio che si consegna è specialmente la fede, e la fede trova nella preghiera la sua espressione fondamentale: “Il bisogno di pregare e di adorare nasce nell’uomo come ri-

⁶¹ Jesús CASTELLANO CERVERA o.c.d., *Pedagogia della preghiera. Mistagogia pastorale dell’orazione personale e comunitaria*, Edizioni del Teresianum, Roma 1993.

⁶² S. Ambrogio, *De officiis ministrorum*, I, 20, 88: PL 16,50.

⁶³ S. Agostino, *Enarrationes in Psalmos*, 85, 7: PL 37,1086, citato in *Verbum Domini*, n. 86.

S. Girolamo dice similmente: “Oras: loqueris ad sponsum; legis: ille tibi loquitur”; “Preghi? Sei tu che parli allo Sposo; leggi? È lui che ti parla” (*Epist. ad Eustochium* 22,25,1).

⁶⁴ Louis BOUYER, *Gnosis. La connaissance de Dieu dans l’Écriture*, Cerf, Paris 1988, p. 105.

sposta della fede alla parola del Dio vivente, come espressione del suo incontro con questo Dio che si rivolge a lui, che gli ha manifestato il suo amore proprio entrando nella storia”⁶⁵. Per questo motivo si è detto giustamente che “la preghiera è fede in atto: la preghiera senza fede diviene cieca, la fede senza preghiera si disgrega”⁶⁶.

b) Dio ascolta l'uomo

L'orante biblico sa che Dio l'ascolta e gli parla dunque con fiducia: questa fiducia in Dio è un'essenziale caratteristica delle preghiere bibliche. Se ne presenteranno due esempi prototipici nell'Antico Testamento, con Abramo e Mosè.

(1) L'esempio di Abramo pregando per Sodoma

Una caratteristica essenziale della preghiera biblica è la *gioiosa fiducia*, in base all'alleanza che Dio aveva stabilito con il suo popolo. Tale caratteristica si può accertare nella familiarità con cui i Patriarchi si rivolgevano a YHWH e nella forza d'intercessione delle loro preghiere. Ad esempio, la perorazione di Abramo in favore della città di Sodoma è una delle più commoventi preghiere d'intercessione (Gn 18,23-32).

Con questa sua preghiera, Abramo interiorizza la misericordia divina, l'uomo pregando diventa presenza di Dio clemente nella storia, sa che Dio l'ascolterà perché è un Dio compassionevole, sa che la sua voce umana sarà accolta perché rispecchia la benignità divina. “La richiesta di giustizia che Abramo esprime nella sua intercessione [...] si basa sulla certezza che il Signore è misericordioso. Abramo non chiede a Dio una cosa contraria alla sua essenza, bussando alla porta del cuore di Dio conoscendone la vera volontà. [...] Attraverso l'intercessione, la preghiera a Dio per la salvezza degli altri, si manifesta e si esprime il desiderio di salvezza che Dio nutre sempre verso l'uomo peccatore. [...] È proprio questo desiderio divino che, nella preghiera, diventa desiderio dell'uomo e si esprime attraverso le parole dell'intercessione. Con la sua supplica, Abramo sta prestando la propria voce, ma anche il proprio cuore, alla volontà divina: il desiderio di Dio è misericordia, amore e volontà di salvezza, e questo desiderio di Dio ha trovato in Abramo e nella sua preghiera la possibilità di manifestarsi in modo concreto all'interno della storia degli uomini” (Benedetto XVI, *Udienza*, 18 maggio 2011). Così, il *Catechismo* può affermare: “Intercedere, chiedere in favore di un altro, dopo Abramo, è la prerogativa di un cuore in sintonia con la misericordia di Dio” (CCE, n. 2635).

Ecco le parole finali del dialogo tra Dio e Abramo: “Il mio Signore – insiste Abramo – non si adiri se insisto ancora una volta: forse se ne troveranno solo dieci (giusti). – Non la distruggerò per amore di quei dieci”. Qui termina il dialogo: Dio non dice basta, è Abramo che non osa più insistere; se avesse insistito ancora, il Signore sarebbe stato forse disposto a cedere ulteriormente.

Diversa è la logica del Corano: vi si allude ripetutamente all'episodio di Abramo imparando che Dio sta per distruggere Sodoma, ma solo si parla una volta del tentativo del patriarca di disputare con Dio, intenzione che viene rifiutata da una divinità che aspetta soprattutto la sottomissione (*islam*) dell'uomo. Abramo “cercò di disputare con Noi [cioè con Dio] [a favore] del popolo di Lot. [...] «O Abramo [dice Dio], desisti da ciò, che già il Decreto del tuo Signore è deciso. Giungerà loro un castigo irrevocabile»” (*Corano*, Sura 11. Hûd, 74-76).

(2) L'esempio di Mosè pregando per il popolo dopo la trasgressione del Sinai

Un altro potente intercessore è Mosè. Ad esempio, all'indomani della liberazione miracolosa del popolo eletto dall'Egitto, mentre Mosè è sul Sinai per ricevere dalle mani di Dio le tavole

⁶⁵ San Giovanni Paolo II, in André FROSSARD, *Non abbiate paura!*, Rusconi, Milano 1983, p. 197.

⁶⁶ Joseph RATZINGER, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «*Orationis formas*». *Lettera e commenti*, Introduzione, p.10.

della Legge, ai piedi del monte gli Israeliti si danno al culto del vitello d'oro. "È questa una tentazione costante nel cammino di fede: eludere il mistero divino costruendo un dio comprensibile, corrispondente ai propri schemi, ai propri progetti. Quanto avviene al Sinai mostra tutta la stoltezza e l'illusoria vanità di questa pretesa perché, come ironicamente afferma il *Salmo* 106, 'scambiarono la loro gloria con la figura di un toro che mangia erba' (Sal 106,20)" (Benedetto XVI, *Udienza*, 1 giugno 2011).

YHWH li vede ed esclama amaramente: "Questo popolo è un popolo testardo! Lascia ormai di prendere le sue difese! Il mio furore si accenderà contro di loro e li sterminerò" (Es 32,9-10). Ma Mosè si sforza di dialogare col Signore e dice: "Perché Signore divamperà la tua ira contro il tuo popolo, che tu hai fatto uscire dal paese d'Egitto con grande forza e mano potente? Perché dovranno dire gli Egiziani: Con malizia li ha fatti uscire, per farli perire tra le montagne e farli sparire dalla terra? Desisti dall'ardore della tua ira e abbandona il proposito di fare del male al tuo popolo. Ricordati di Abramo, di Isacco, di Israele, tuoi servi, ai quali hai giurato per te stesso e hai detto: Renderò la vostra posterità numerosa come le stelle del cielo e tutto questo paese, di cui ho parlato, lo darò ai tuoi discendenti, che lo possederanno per sempre". Il testo conclude: "Il Signore abbandonò il proposito di nuocere al suo popolo" (Es 32,11-14).

Il racconto sottolinea due verità reciprocamente compatibili, la verità sul peccato e la misericordia divina: "La punizione e la distruzione, in cui si esprime l'ira di Dio come rifiuto del male, indicano la gravità del peccato commesso; allo stesso tempo, la richiesta dell'intercessore intende manifestare la volontà di perdono del Signore" (Benedetto XVI, *Udienza*, 1 giugno 2011). Mosè intende certamente proteggere il popolo ma si manifesta anche preoccupato dell'onore di Dio, non vorrebbe che gli Egiziani interpretassero male la condotta divina. "L'intercessore infatti vuole che il popolo di Israele sia salvo, perché è il gregge che gli è stato affidato, ma anche perché in quella salvezza si manifesti la vera realtà di Dio. Amore dei fratelli e amore di Dio si compenetrano nella preghiera di intercessione, sono inscindibili" (IBIDEM).

Mosè propone allora a Dio una *ricapitolazione narrativa*, sul modello di ciò che vedevamo prima nelle nostre lezioni: egli "fa memoria della storia fondatrice delle origini, dei Padri del popolo e della loro elezione, totalmente gratuita, in cui Dio solo aveva avuto l'iniziativa. Non a motivo dei loro meriti, essi avevano ricevuto la promessa, ma per la libera scelta di Dio e del suo amore (cfr Dt 10,15). E ora, Mosè chiede che il Signore continui nella fedeltà la sua storia di elezione e di salvezza, perdonando il suo popolo" (IBIDEM).

c) Dio non ha bisogno della nostra parola

Non possiamo dimenticare che Dio non ha bisogno della nostra parola, anche perché l'iniziativa stessa della nostra preghiera viene da Lui, perché Egli sempre "primeggia" come ama dire Papa Francesco. Il *Catechismo* osserva così: "Dio, per primo, chiama l'uomo. Sia che l'uomo dimentichi il suo Creatore oppure si nasconda lontano dal suo Volto, sia che corra dietro ai propri idoli o accusi la divinità di averlo abbandonato, il Dio vivo e vero chiama incessantemente ogni persona al misterioso incontro della preghiera. Questo passo d'amore del Dio fedele viene sempre per primo nella preghiera; il passo dell'uomo è sempre una risposta"⁶⁷.

(1) Senza dubbio, Dio vuole essere con noi

Il rabbino Abraham Joshua Heschel (†1972) contempla la *shekhinah* שכינה (dalla radice ebraica *shakan*, "piantare la tenda", "abitare"), presenza di Dio nel mondo, colonna di nuvole e di fuoco che accompagna Israele nell'Esodo (Es 13,21), gloria che invade il tempio di Salomone nel giorno della sua dedicazione (1 R 8,10-11). Essa sarebbe il centro della teologia ebraica, che Heschel

⁶⁷ CCE, n. 2567.

concepisce come unitaria, includendovi la Cabala⁶⁸. Dio è presente nella storia con la *shekhinah* perché ha voluto aver bisogno dell'uomo. La *shekhinah* manifesta il pathos divino di un Dio disposto a tutto soffrire dell'uomo, anche le sue infedeltà, ma che vuole stare con lui.

Questa intuizione ebraica di un Dio che s'abbandona nella storia tra le mani degli uomini si compie perfettamente in Cristo, la gloria di Dio che viene tangibilmente in mezzo agli uomini per abitare con loro, piantare la propria tenda in mezzo a loro. Di fatto, il verbo utilizzato dal prologo di Giovanni per descrivere l'Incarnazione, ἐσκήνωσεν, *eskenosen*, "abitare" (Gv 1,14), riprende le consonanti di *shakan*⁶⁹. Cristo è il compimento dell'attesa della *shekhinah*, lui che è presenza incarnata di un Dio disposto a non essere né riconosciuto né accolto dai suoi (Gv 1,9.10), ad essere consegnato nelle loro mani per finire crocefisso, lui che oggi non abbandona più i templi degli uomini⁷⁰ nella sua presenza eucaristica⁷¹.

- (2) Dio vuole essere pregato perché vuole essere conosciuto, non ha paura dell'uomo, della sua "concorrenza"

Secondo l'espressione di Aristotele⁷² lodata da Hegel⁷³: "Agli dèi non conviene l'invidia: Iddio non proibisce affatto all'uomo di conoscerlo, come hanno folleggiato i poeti i quali spesso mentiscono, ma è proprio questo che Dio vuole dall'uomo".

Eppure nell'episodio biblico di Babele il vero Dio della rivelazione apparentemente teme la concorrenza umana: "Ecco, essi sono un unico popolo e hanno tutti un'unica lingua; questo è l'inizio della loro opera, e ora quanto avranno in progetto di fare non sarà loro impossibile. Scendiamo dunque e confondiamo la loro lingua, perché non comprendano più l'uno la lingua dell'altro" (Gn 11,6).

Ma la problematica del testo è piuttosto la seguente: l'umanità si vuol fare da sé, collettivamente "un nome" (Gn 11,4), ciò che soltanto Dio può fare, concedendolo gratuitamente a chi vuole, come quando dice ad Abramo: "renderò grande il tuo nome" (Gn 12,2) perché solo lui è grande, solo il suo nome è grande.

- (3) Proprio perché non ha paura della nostra concorrenza, in quanto è Dio, Egli non ha bisogno del nostro dialogo, della nostra parola

Un certo discorso emozionale o "patetico" sulla preghiera come risposta a Dio può infatti dare l'impressione che il Signore abbisogna della parola umana. Orbene, la volontà divina di dialogo deve essere sempre pensata in un orizzonte metafisico esatto: la preghiera non è soltanto una relazione Io-Tu che metterebbe "il contenuto psicologico della relazione come fondamentale a rispetto a quello metafisico della distinzione [...] di creatura e Creatore. [...] Il semplice rapporto Io-Tu [...] non comporta di per sé la trascendenza che sta a fondamento della preghiera"⁷⁴.

Su questa tematica, è proprio interessante d'ascoltare il filosofo israeliano di origine austriaca Martin Buber (†1965), le cui riflessioni sull'*Io* e il *Tu* hanno introdotto durevolmente queste tematiche nel dibattito contemporaneo⁷⁵. Buber sottolinea che Dio non ha bisogno della nostra parola perché rimane trascendente. La coscienza moderna rifiuta il Dio che si comunica ma rimane allo stesso tempo trascendente; per questo essa privilegia la pura immanenza. In questo senso, studiare il dialogo biblico sconvolge le nostre categorie implicite, trasmesse dalla moder-

⁶⁸ Cfr. tra l'altro *Heavenly Torah: As Refracted Through the Generations*, Éd. Gordon TUCKER, Continuum, New York 2005. La parola *Shekhinah* in quanto tale non appare nella Bibbia, è un concetto della teologia ebraica, ma nella Scrittura ispirata, si trova il verbo שָׁכַן *shakan* dimorare.

⁶⁹ Cfr. BOUYER, *La Bible et l'Évangile*, p. 228.

⁷⁰ Allorché Ezechiele vide la gloria di Dio abbandonare il tempio di pietra di Gerusalemme: cfr. Ez 10-11.

⁷¹ Cfr. BOUYER, *La Bible et l'Évangile*, p. 242.

⁷² *Metaphysica*, I, 2, 283 a 2.

⁷³ *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Einleitung, Éd. Georg LASSON, Felix Meiner Verlag, Leipzig 1917, vol. 1, pp. 19ss.

⁷⁴ Cornelio FABRO, *Il problema della preghiera nel pensiero contemporaneo*, in *La preghiera*, vol. III, p. 32.

⁷⁵ Cfr. Martin BUBER, *Ich und Du*, Reclam, Stuttgart 2008 (1923¹).

nità, e ci spinge a riconoscere l'infinita adorabilità del vero Dio. Buber scrive: "La coscienza moderna non vuole più aver niente a che fare con il Dio creduto delle religioni, che si manifesta all'anima e comunica con lei, rimanendo però in sé un essere trascendente; si rivolge all'anima come l'unica sfera dalla quale si possa aspettare che contenga il divino. [...] [La coscienza moderna] non si accontenta più di interpretare la religione, ma ne annuncia una nuova, l'unica che possa essere ancora vera, la religione della pura immanenza psichica"⁷⁶. La Bibbia ci permette di superare tale tentazione, dando anche la priorità all'ascolto divino e non alla nostra verbosità, cercando di accogliere come Salomone il dono di un cuore che ascolta (1 R 3,9).

Non era forse inutile terminare questa parte sulla *lectio divina* relativizzando l'importanza del nostro povero dialogo col nostro Creatore: la Scrittura ci mette davanti a un Dio che deve essere prima gratuitamente adorato per la sua immensa gloria.

B) La preghiera nell'Antico Testamento

Vedremo semplicemente due punti:

1. dopo una descrizione di alcuni tratti della preghiera nell'Antico Testamento,
2. ci fermeremo più attentamente sui Salmi, che raccolgono tra le più belle preghiere che Dio abbia dato agli uomini, e che, con una lettura cristologica, continuano ad essere al cuore dell'orazione nella nuova alleanza.

Cercheremo di non dimenticare che la preghiera veterotestamentaria è anche specialmente interessante in quanto fu quella che il Verbo incarnato ricevette, quella che gli fu insegnata da Maria e Giuseppe, quella che visse con gli altri Ebrei ad esempio nelle sinagoghe di Palestina o nel tempio di Gerusalemme.

1. Due tratti della preghiera d'Israele

Si vedranno due caratteristiche della preghiera d'Israele: 1. perché l'alleanza si stabilisce tra YHWH e il popolo, la preghiera ha sovente una dimensione *collettiva*; 2. si studierà dopo un elemento essenziale della preghiera veterotestamentaria, la *berakah*.

a) Il carattere comunitario della preghiera dell'alleanza

Una prima caratteristica della preghiera ebraica è che essa ha generalmente un carattere comunitario. L'alleanza è stata sigillata col popolo d'Israele e la preghiera s'iscrive in questa cornice collettiva: "La fede del singolo Israelita si è sempre innestata sulla coscienza di appartenere al popolo del patto, e il singolo ha partecipato, con la sua fede personale, alla fede della comunità religioso-civile: come membro di quest'ultima, egli diviene personalmente partecipe del rapporto con Dio, del cui dono il suo popolo è stato fatto oggetto. Ogni passo dell'Antico Testamento conferma che l'orante prega come membro del popolo d'Israele, del popolo scelto da YHWH"⁷⁷.

L'idea della *personalità collettiva*, cioè dell'individuo che riassume in sé tutta la comunità, anima molte preghiere bibliche: "Questo spiega anche la funzione che nella preghiera dell'Antico Testamento hanno il capofamiglia, il capo del clan, la guida politico o religiosa, il re o il profe-

⁷⁶ IDEM, *La religione e il pensiero moderno* (1952), in *L'eclissi di Dio*, Mondadori, Milano 1990, p. 87.

⁷⁷ Johannes HERMANN, *La preghiera nell'Antico Testamento*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Éd. Gerhard KITTEL, Paideia, Brescia 1969, vol. 3, col. 1249.

ta, che rappresentano un gruppo o l'intero popolo. La loro preghiera è quindi collettiva e collettiva diventa anche quella dell'individuo che vi si unisce⁷⁸.

Queste preghiere “coinvolgono le aspirazioni e gli interessi della comunità. Ciò non significa che la preghiera individuale nell'Antico Testamento sia soffocata”⁷⁹, perché ne troviamo pure manifestazioni, ad esempio nel profeta Geremia, considerato come un alto rappresentante della preghiera individuale, nonché un precursore del genere letterario delle *Confessioni* con gli stupendi testi in cui il tema della preghiera è la vita dolorosa del profeta (Ger 10,23-24; 17,13-17; 20,7-11). Secondo il rabbino André Neher (†1988), Geremia e i profeti in generale esprimono perfettamente la speranza nella loro personale preghiera: malgrado la rovina del suo mondo, il profeta continua a sperare, a credere al compimento della promessa, a dialogare con Dio. Lo esprime ripetendo: “malgrado tutto”, *oubekhol zot*, וְאֵת וְכָל- o “eppure”, *laken*, לָכֵן “la parola che distrugge l'impossibile, che scarta gli ostacoli, che crea l'avvenire”⁸⁰. Malgrado le infedeltà del popolo, le distruzioni, l'esilio, Dio continua a promettere la pace e il profeta continua a crederci. Ad esempio, in Geremia 32, dopo una lunga descrizione delle infedeltà del popolo che attirano il castigo divino, il discorso cambia con un “eppure”, *laken*, al versetto 36, dopo il quale il profeta si apre alla speranza del ritorno dell'esilio e della nuova alleanza. Geremia è così incrollabilmente sicuro del compimento della promessa divina che, benché la catastrofe dell'esilio e la prospettiva del ritorno possano rimanere separati da anni o da secoli, il profeta li vede coincidere, come se fossero simultanei agli occhi della sua fede. La simultaneità dell'insuccesso e della speranza indicherebbe qui una regola pedagogica dell'agire divino⁸¹.

b) La *berakah* o ‘benedizione’ al cuore della preghiera dell'alleanza

Come un esempio concreto della preghiera dell'alleanza, si proporrà uno studio breve della *berakah*.

(1) Cosa è la *berakah*?

La preghiera ebraica ha sovente un matrice, la *berakah* o ‘benedizione’ (al plurale *berakot*). A causa di questo carattere fondamentale della *berakah*, essa si ritrova in molte preghiere come quelle dello *shema' Yisrael* o della *tefillah*. Anche per questo, vale la pena studiarla.

L'inizio di una *berakah* è l'espressione tecnica: “Benedetto sei tu Signore” (Barukh Attah Adonai).

Fra tutte le benedizioni da innalzare a Dio, di particolare importanza sono quelle legate ai frutti della terra. Prima di nutrirsi del pane, l'ebreo prega: “Benedetto sei tu, Signore nostro Dio, re dell'universo, che produci il pane della terra”, e prima di bere un bicchiere di vino: “Benedetto sei tu, Signore nostro Dio, re dell'universo, che hai creato il frutto della vite”⁸². Ma di fatto, la *berakah* costituisce un atteggiamento che si deve dispiegare nella vita del pio Ebreo, anche nel-

⁷⁸ Salvatore GAROFALO, *La preghiera nella Bibbia*, in *La preghiera. Bibbia, teologia, esperienze storiche*, Éd. Ermanno ANCILLI, vol. 1, Roma 1988, p. 44.

⁷⁹ IBIDEM, p. 44.

⁸⁰ André NEHER, *Jérémie*, Stock, Paris 1960, pp. 190-191 : « *Pourtant!* Le mot qui casse l'impossible, qui balaie les obstacles, qui crée l'avenir. Le mot qui accepte lucidement toutes les difficultés, toutes les embûches, toutes les barrières, et qui les pulvérise par l'espoir. Le mot qui perce les cloisonnements du temps et qui efface les distances. Deux événements séparés par des mois, des années, des siècles, des millénaires – la catastrophe et le retour – coïncident *pourtant*, sont tout proches, intimes, simultanés. » Cfr. *Oubekhol Zot*, Rubin Mass, Jérusalem 1977 (in ebraico).

⁸¹ Ainsi l'échec et l'espoir ne sont-ils pas deux moments espacés de l'œuvre divine ; ils sont inhérents l'un à l'autre, comme deux pôles opposés, et un seul et même terme exprime leur simultanéité, de telle sorte que, dans le texte biblique, l'échec et l'espérance se lisent dans le même mot, se captent dans la même charnière de l'aventure biblique » : ID., *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Seuil, Paris 1970, p. 255.

le circostanze volgari, che ne diventano propriamente benedette, quasi culturali. Il Talmud Babilonese dice così: “è proibito all’uomo godere di qualche cosa che è di questo mondo senza pronunciare una benedizione; chi gode dei beni di questo mondo senza dire una benedizione commette un atto di infedeltà. [...] Chi gode dei beni di questo mondo senza dire una benedizione agisce come se depredasse il Santo”, cioè Dio stesso (Talmud Babli, Trattato *Berakot*, 35a-35b). Rabbi Simeone Bar Yohaï (†sec. II) disse che tutte le *berakot* hanno come scopo e effetto di consacrare il mondo affinché diventi una dimora degna della gloria divina⁸³.

(2) Importanza e significato della *berakah*

La preghiera di benedizione situa Dio e l’uomo nella loro realtà: Dio come Colui che crea e dona il bene, l’uomo come colui che lo riceve e lo riconosce. Perciò insegnavano i rabbini che quando sarebbe venuto il Messia “tutte le forme di preghiera cesseranno, eccetto la preghiera di ringraziamento”⁸⁴. Lo stesso Gesù utilizza parecchie volte questa preghiera, ad esempio, quando ringrazia il Padre per aver scelto “i piccoli” come destinatari della sua rivelazione (cfr. Mt 11,25-27; Lc 10,21-22), oppure quando, prima della risurrezione di Lazzaro, eleva una *berakah* al Padre (cfr. Gv 11,41: “Padre, ti rendo grazie perché mi hai ascoltato”).

La preghiera cristiana continua ad usare la *berakah*. Specialmente, nella celebrazione eucaristica, il sacerdote recita nel rito dell’offerta due *berakot*, sul pane e sul vino, che cominciano con le parole tipiche: “Benedetto sei tu, Signore, Dio dell’universo, ecc.”. In queste due preghiere, si ascoltano gli echi di preghiere ebraiche recitate da Cristo il giorno dell’ultima Cena: nella liturgia domestica della Pasqua, la *berakah* sul pane azzimo diceva infatti: “Benedetto sei tu, Signore, nostro Dio, re del mondo, che fai uscire il pane della terra”, e quella sul primo calice: “Benedetto sei tu, Signore, nostro Dio, re del mondo, creatore del frutto della vite”⁸⁵.

(3) Prima preghiera fondata sulla *berakah*: lo *shema’ Yisrael*

Lo *shema’ Yisrael* è la più importante affermazione di fede del popolo ebraico, composto da tre brani biblici e da alcune benedizioni che lo precedono e lo concludono. Questa preghiera veniva recitata ogni giorno nella liturgia del Tempio: una volta al mattino e un’altra alla sera. Nella liturgia del mattino, i brani biblici erano preceduti da due *berakot* e seguiti da una, mentre nella liturgia serale erano preceduti da due *berakot* e seguiti ancora da due. Complessivamente quindi c’erano sette *berakot* diverse – tre il mattino, quattro la sera – che i rabbini amavano collegare con il versetto 164 del salmo 119, in cui si legge: “Sette volte al giorno io ti lodo per le sentenze della tua giustizia”. Parallelamente, ogni Israelita, ogni uomo libero, era tenuto a recitare lo *shema’* due volte al giorno, di mattina e di sera, nell’alzarsi e nel coricarsi⁸⁶. Questa duplice recitazione quotidiana dello *Shemà* era considerata come il minimo della pratica religiosa⁸⁷. Dello *Shemà* nella liturgia sinagogale attualmente vigente nell’ebraismo, si è detto: “È il cuore della preghiera, il fondamento dell’edificio liturgico”⁸⁸.

I tre brani biblici sono tratti dal Pentateuco: Dt 6,4-9; 11,13-21; Nm 15,37-41. Di queste tre, il più importante è il primo, che comincia, appunto, dalle parole *shema’ Yisrael*: “Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo. Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore,

⁸² Louis Bouyer propone molti altri esempi di *berakot* nella vita quotidiana in *La prière contemplative*. Cfr. anche *Benedictions*, in *Encyclopedia Judaica*, Éd. Fred SKOLNIK, Thomson Gale, Detroit 2007, t. III, pp. 330-333.

⁸³ Citato da BOUYER, *Gnosis*, p. 112.

⁸⁴ William G. BRAUDE, *The Midrash on Psalms*, vol. 1, Yale University Press, New Haven CT 1959, p. 498.

⁸⁵ In Ángel GARCÍA IBÁÑEZ, *L’eucaristia, dono e mistero: trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico*, EDUSC, Roma 2006, pp. 62 e 60.

⁸⁶ Cfr. Talmud Babli, Trattato *Berakot*, 1,4.

Le donne non sono tenute di recitarlo, anche se è desiderabile che lo facciano. Cfr. Norman LAMM, *The Shema: Spirituality and Law in Judaism*, Varda Books, Philadelphia PA 1998, p. 211.

⁸⁷ Cfr. Joachim JEREMIAS, *Abba, Jésus et son Père*, trad. fr., Éditions du Seuil, Paris 1966, pp. 71-84.

⁸⁸ Ovadia CAMHY, *Introduction*, in *Liturgie Séphardie*, World Sephardi Federation-Vallentine & Mitchell, London 1959, p. viii.

con tutta l'anima e con tutte le forze. Questi precetti che oggi ti dò, ti stiano fissi nel cuore; li ripeterai ai tuoi figli, ne parlerai quando sarai seduto in casa tua, quando camminerai per via, quando ti coricherai e quando ti alzerai. Te li legherai alla mano come un segno, ti saranno come un pendaglio tra gli occhi e li scriverai sugli stipiti della tua casa e sulle tue porte". L'Ebreo compie questi consigli, ad esempio sulle mani e gli occhi, portando i filatteri o *tefillin*, astucci di cuoio contenenti brani della Torah e fissati con cinghie alla mano e tra gli occhi⁸⁹. Le parole: "Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo", vanno considerate tra le parole più importanti di tutto l'ebraismo, giacché fissano il rapporto del popolo ebraico con Dio, un rapporto definito soprattutto dal contesto dell'alleanza. Il testo ha una particolarità: è Dio che vi si indirizza all'uomo, e non il contrario⁹⁰.

Gesù pregò lo *shema' Yisrael* e lo adoperò per rispondere allo scriba che gli domandava: "Qual è il primo di tutti i comandamenti?" (Mc 12,28). Gesù rispose: "Il primo è: *Ascolta Israele. Il Signore Dio nostro è l'unico Signore; amerai dunque il Signore Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua mente e con tutta la tua forza*" (Mc 12,29-30).

L'ebraismo post-cristiano, rabbinico e sinagogale, ha riflettuto sulla qualità dell'attenzione o raccoglimento (*kavannah*) richiesta durante la recita dello *Shema*: il trattato *Berakot* del Talmud Babilico raccoglie tre opinioni rabbiniche. Secondo Rabbi Akiva (†ca. 137 d.C.), tutta la prima sezione richiede *kavannah*; per Rabbi Eliezer (†all'inizio del sec. II), soltanto i due primi versetti della prima sezione ("Ascolta; [...] Tu amerai [...]"); per Rabbi Meir (†sec. II), soltanto il primo versetto, "Ascolta [...]" (*Berakot*, 13a)⁹¹. Una riflessione di questo tipo potrebbe sembrare legalista, inutilmente complicata, "farisaica": ma sarebbe più esatto constatare che essa sottolinea quanto tutto si centri sull'ascolto, il primato di Dio che parla a un uomo che si riconosce umilmente come uditore di un Verbo che lo supera⁹².

(4) Seconda unità strutturata intorno alla *berakah*: la *Tefillah* o *Amidah*

La *Tefillah* o *Amidah* costituisce, dopo lo *shema' Yisrael*, un secondo momento centrale della preghiera ebraica. Si componeva di 18 *berakot* recitate tre volte al giorno, mattino, pomeriggio e sera⁹³.

Secondo il Talmud, la preghiera del mattino fu istituita da Abramo, quando "andò di buon mattino al luogo dove si era fermato alla presenza del Signore" (Gn 19,27), quella della sera da Isacco quando "uscì sul far della sera per meditare in campagna" e aspettare sua futura moglie Rebecca (Gn 24,63), quella della notte da Giacobbe con occasione della visione della scala (Gn 28,11-15)⁹⁴. La Bibbia fa a volte menzione di questo ritmo ternario (Ps 55,18; Dn 6,11; Esdras 9,5). Tutti, uomini, donne, bambini e schiavi, dovevano recitare la *Tefillah* (da At 3,1; 10,3.30, si potrebbe dedurre che l'abitudine di pregare tre volte al giorno era abituale nei tempi del Nuovo Testamento; ritmo ripreso dalle ore *tertia*, *sexta* e *nona* della *Liturgia Horarum*). Ci sono alcuni

⁸⁹ Cfr. *The Blackwell Companion to Judaism*, Éd. Jacob NEUSNER-Alan J. AVERY-PECK, Blackwell, Malden MA 2003, p. 182.

⁹⁰ Cfr. Frédéric MANNS o.f.m., *La prière d'Israël à l'heure de Jésus*, (Studium Biblicum Franciscanum Analecta, 22) FPP, Jérusalem 1986, pp. 30ss.

⁹¹ Cfr. LAMM, *The Shema*, p. 173.

⁹² Nella tradizione cabalistica, Azriel di Gerona (†1238) propone al credente esercitarsi prima della preghiera per scartare le distrazioni e pensare a come si vivrà la *kavannah* durante la preghiera; a dedicare anche tempo dopo la preghiera per discernere come trasformare la *kavannah* in azioni visibili: cfr. Gershom SCHOLEM, *Origins of the Kabbalah* (1962), Princeton University Press, Princeton NJ 1991, pp. 417-419.

⁹³ Nell'ebraismo attuale, la *Tefillah* ha 19 *berakot*, essendo, sembra, stata divisa la quattordicesima in due. Cfr. Pierre GRELOT, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, Desclée, Paris 1978, p. 125. O perché una benedizione facoltativa dei giorni di festa sarebbe stata inclusa alle 18: Joseph HEINEMANN, *Prayer in the Talmud. Forms and Patterns*, De Gruyter, Berlin-New York 1977, pp. 128-130.

⁹⁴ Cfr. Talmud Babilico, Trattato *Berakot*, 26b; Abraham Zebi IDELSOHN, *Jewish Liturgy and its Development*, Dover Publications, New York 1995, p. 27.

dubbi sull'uso pre-cristiano della *Tefillah*, ma viene in generale sostenuto dalla maggioranza degli studiosi⁹⁵. Il contenuto delle singole benedizioni non sarebbe stato ancora fissato all'epoca di Gesù; l'ordine delle *berakot* e il loro contenuto, generico secondo alcuni, esatto secondo altri, daterebbe del cosiddetto sinodo di Yabné (tra 70 e 85 dopo G.C.)⁹⁶. Ciò che è sicuro, è che dopo la distruzione del tempio e la fine dei sacrifici, il Talmud vede nella triplice recita della *Tefillah* la perfetta sostituzione della triplice oblazione sacrificale nel Tempio (Talmud Babli, Trattato *Berakot*, 26b).

Questa preghiera riceve tre nomi diversi: *Shemone 'Esreh*, che in ebraico significa 18, in riferimento alle 18 *berakot*; *Amidah*, che in ebraico significa "stare in piedi", così denominata perché la preghiera viene recitata in posizione eretta, a talloni uniti, rivolti a oriente, cioè verso Gerusalemme, il cui tempio era il luogo per eccellenza della santità; ma un altro nome comune è quello di *ha-Tefillah*: "la" preghiera per eccellenza.

La *Tefillah* si può dividere in tre sezioni di benedizioni: 1) Le prime tre sono incentrate sul tema della *lode* a Dio; 2) le 13 benedizioni intermedie sono una serie di richieste a Dio perché conceda al suo popolo tutte quelle realtà necessarie per vivere (si chiede la restaurazione del tempio, la venuta del Messia, ecc.; nella redazione attualmente usata dagli Ebrei, la dodicesima benedizione chiede tra l'altro la morte degli eretici in generale; in una redazione più antica, si faceva esplicitamente menzione dei Cristiani); 3) le due conclusive sono incentrate sul tema del ringraziamento.

Nei giorni feriali, si recitano tutte le 18, mentre il sabato e i giorni festivi solo sette (le prime tre *berakot*, le ultime tre, con l'aggiunta di una *berakah* speciale per la santificazione del giorno). Si recita due volte: una prima a voce bassa, recitazione compiuta da ciascuno dei componenti dell'assemblea liturgica; la seconda volta, ogni benedizione viene proclamata ad alta voce da un membro della comunità e tutti danno il loro assenso rispondendo al termine: *Amen*⁹⁷.

Di alcune di queste benedizioni che compongono la *Tefillah* troviamo anche alcuni paralleli nei Vangeli. La prima delle 18 benedizioni che compongono la *Tefillah* prega: "Benedetto tu, Signore Dio nostro e Dio dei nostri Padri, *Dio di Abramo, Dio di Isacco e Dio di Giacobbe*, Dio grande e forte e venerando", mentre la seconda dice: "Tu sei potente in eterno, *Signore che risusciti i morti*. [...] Tu sei fedele nel *far risorgere i morti. Benedetto tu, Signore, che risusciti i morti*". È questo tipo di vocabolario che Gesù impiega rispondendo ai Sadducei quando andarono da lui per provocarlo sulla risurrezione dei morti: "A riguardo poi dei morti che devono risorgere, non avete letto nel libro di Mosè, a proposito del rovetto, come Dio gli parlò dicendo: *Io sono il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e di Giacobbe? Non è un Dio dei morti ma dei viventi*" (Mc 12,26-27; cfr. Lc 20,27-40; Mt 22,23-33). La terza benedizione, "Tu sei santo e il tuo Nome è terribile. Non c'è altro Dio fuori di te. Sii tu benedetto, Dio santo" contiene alcuni parallelismi di vocabolario con l'orazione domenicale⁹⁸.

⁹⁵ La *Tefillah* avrebbe esistito in parte prima del cristianesimo, ad esempio secondo Karl Georg KUHN, *Achtzungebet und Vaterunser und der Reim*, Mohr, Tübingen 1950, pp. 30-33; pp. 40-46; invece per Paul Billerbeck, la data della sua apparizione e la natura eventuale del suo uso nell'era pre-cristiana non potrebbero essere precisate: in Hermann L. STRACK-Paul BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. 1, Beck, München 1922, pp. 406-407. Cfr. anche George R. BEASLEY-MURRAY, *Jesus and the Kingdom of God*, Eerdmans-Paternoster, Grand Rapids MI-Exeter 1986, p. 148.

⁹⁶ Cfr. Uri EHRlich, *Amidah*, in *Encyclopedia Judaica*, Éd. Fred SKOLNIK, Thomson Gale, Detroit 2007, t. II, pp. 72-76, specialmente 73.

Cfr. Kaufmann KOHLER, *The Origin and Composition of the Eighteen Benedictions*, in *Contributions to the Scientific Study of Jewish Liturgy*, Éd. Jakob J. PETUCHOWSKI, New York, Ktav 1970, pp. 52-90; Louis FINKELSTEIN, *The Development of the Amidah*, in *Contributions to the Scientific Study of Jewish Liturgy*, pp. 91-177.

⁹⁷ Cfr. Louis FINKELSTEIN, *The Development of the Amidah*, *Jewish Quarterly Review* 16 (1925-26) 127-170, qui 142-169.

⁹⁸ "Nel *Qaddish*, preghiera basata su Ezechiele 38,23 e il cui nocciolo primitivo risale all'epoca del secondo tempio, ritorna la stessa idea: «Sia magnificato e santificato il suo grande Nome nei secoli, che ha creato secondo il

2. La preghiera dei Salmi

Ciò che si è ricordato precedentemente sulla preghiera con la Bibbia si verifica perfettamente nei Salmi. Per questo, san John Henry Newman si fa eco di una lunga tradizione quando esclama che i Salmi dovrebbero essere la basi di ogni devozione⁹⁹.

Si prega con loro prima per una forte e semplice ragione, perché sono loro stessi una preghiera rivolta a Dio con delle parole date dallo stesso Signore: “La divina parola introduce ciascuno di noi al colloquio con il Signore: il Dio che parla ci insegna come noi possiamo parlare con Lui. Il pensiero va spontaneamente al Libro dei Salmi, nel quale Egli ci dà le parole con cui possiamo rivolgerci a Lui” (Benedetto XVI, Es. ap. *Verbum Domini*, n. 24).

Queste preghiere divine che i Salmi mettono sulle nostre labbra, le possiamo brevemente analizzare con due chiavi: una che ci dà lo stesso testo ispirato, il fatto cioè che queste preghiere sono diverse tra di loro, e che ci insegnano pedagogicamente ad orare secondo una gamma ampia di sentimenti e atteggiamenti; un'altra chiave che ci offre la Chiesa, custode della Parola, facendo una lettura cristologica del Salterio.

a) La diversità delle preghiere che il Salterio mette sulle labbra del credente

(1) Il Salterio, sintesi divina della psicologia umana

L'attribuzione al re Davide di tutto il Salterio, oggi non ammessa dagli esegeti, ha lasciato il posto alla persuasione che il libro ispirato ha diversi autori, distribuiti nel tempo: questa molteplicità di autori si rispecchia nella molteplicità dei sentimenti che descrivono e mettono nel cuore dell'orante.

Sull'autenticità davidica del Salterio, alcuni sostengono infatti l'esistenza di un nocciolo redazionale contemporaneo di Davide, altri che molti Salmi sarebbero di epoca ellenistica, fino al II sec. a.C.: ma la maggioranza degli studiosi opina che la redazione si scaglionava durante il millennio precedente l'Incarnazione¹⁰⁰.

Gli elementi redazionali seguenti si oppongono di fatto all'autenticità davidica dell'intero Salterio: se la metà quasi dei Salmi menziona Davide nel suo titolo, l'altra metà menziona altri autori (come Salomone – Sal 72 (71) e 127 (126) – o Mosè – Sal 90 (89)) o nessun autore (Sal 1 e 2 v.g.); l'espressione ebraica “1^e dawid”, che viene tradotto come “di Davide”, può anche essere capita come significando: “dedicato a Davide”, o “per Davide”; alcuni Salmi attribuiti a Davide menzionano il Tempio, eretto soltanto posteriormente, da Salomone (esempio: Sal 5,8: “mi prostro verso il tuo tempio santo”); il ruolo liturgico dei Salmi sembra far riferimento a una liturgia del Tempio già organizzata; e si deve anche ricordare il ruolo della pseudo-epigrafia (attribuzione di uno scritto ad un autore noto) nella cultura antica¹⁰¹.

suo gusto, faccia regnare il suo regno e germogliare la redenzione. . . Sia benedetto, lodato, glorificato, esaltato, elogiato, cantato ed elevato il Nome del Santo». La *Mishna Yoma*, 3,8 ha conservato una preghiera che veniva recitata il giorno dell'Espiazione. Dopo ogni confessione dei peccati fatta dal sommo sacerdote, il popolo rispondeva: «Sia benedetto per sempre il Nome del suo regno glorioso»: Frédéric MANNIS o.f.m., *Gesù figlio di Davide. Il vangelo nel suo contesto giudaico*, Ancora, Milano 1998, p. 106.

⁹⁹ Cfr. San John Henry NEWMAN, *Letter to H. Wilberforce* (March 25th, 1837), in *Letters and Diaries*, t. VI, Clarendon Press, Oxford 1984, p. 47.

¹⁰⁰ Cfr. Paul BEAUCHAMP s.j., *La preghiera alla scuola dei Salmi*, in *Testamento biblico*, Qiqajon, Magnano 2007, pp. 27-43, qui 27-28 (originale: *La prière à l'école des Psaumes*, Études 348 (1978) 101-113, ripreso in IDEM, *Testament biblique*, Bayard, Paris 2001, pp. 33-52).

¹⁰¹ Cfr. James D. NOGALSKY, *From Psalm to Psalms to Psalter*, in *An Introduction to Wisdom Literature and the Psalms: Festschrift Marvin E. Tate*, Éd. Harold Wayne BALLARD-W. Dennis TUCKER, Mercer University Press, Macon GA 2000, pp. 37-54, qui 38-42.

L'autenticità davidica di tutto il Salterio è dunque messa in dubbio dallo stesso testo ispirato, e lo studio critico del testo indica piuttosto una pluralità di autori, che si rispecchia nella pluralità degli atteggiamenti di preghiera raccomandati dai Salmi e dunque dallo Spirito Santo, ispiratore del testo sacro. "Il libro dei Salmi, quindi, non appare come opera di un solo autore o unificata. Assomiglia piuttosto a una cattedrale in cui ogni secolo ha lavorato e lasciato la sua impronta, e questo ne fa insieme la sua complessità e la sua ricchezza spirituale"¹⁰². L'individuo e la comunità devono entrare nella cattedrale dei Salmi e imparare dalla loro diversità negli stili, gli atteggiamenti, le situazioni psicologiche presentate. Il Salmista o piuttosto i Salmisti passano dallo scoraggiamento all'audacia, dall'aspirazione verso la grandezza e la santità all'umiliazione davanti alla propria fragilità. Immedesimandosi con questi sentimenti che diventano preghiera, l'orante impara a mettere la sua esistenza sotto lo sguardo divino: "I Salmi mettono in scena l'intera gamma degli atteggiamenti con cui una persona si incontra con Dio, e chiunque li faccia propri ripercorre e rivive in sé l'esperienza del salmista"¹⁰³.

Così san Giovanni Cassiano (†ca. 435) scrive che penetriamo i Salmi quando la nostra vita vi si adegua poco a poco, grazie alla ripetizione della loro lettura, come se ne fossimo gli autori:

"Le Scritture si rivelano a noi più chiaramente e ci aprono il loro cuore e quasi il loro midollo, quando la nostra esperienza non solo ci permette di conoscerle, ma fa sì che ne preveniamo la stessa conoscenza, e il senso delle parole non ci è rivelato da qualche spiegazione, ma dall'esperienza viva che ne abbiamo fatto. Chi si nutre della Scrittura penetrerà a tal punto tutti i sentimenti espressi dai salmi che ormai li reciterà non come opera composta dal profeta, ma come se ne fosse lui stesso l'autore: come una preghiera personale che scaturisce dal profondo della sua compunzione. O almeno l'orante pensi che i salmi sono stati composti apposta per lui: le sentenze che contengono non si sono avverate solo in tempi lontani, nella persona del profeta, ma trovano anche in lui, al momento presente, il loro compimento. [...] Troviamo espressi nei salmi i sentimenti della nostra anima; e perché vediamo chiaramente in noi, come riflesso in uno specchio, ciò che vien detto, ne acquistiamo un'intelligenza più profonda. Istruiti da ciò che noi stessi proviamo, non impariamo queste cose per sentito dire, ma in certo modo tocchiamo con mano la realtà che ci è familiare. Non si tratta più di parole recitate a memoria, ma di sentimenti che fanno parte del nostro essere. Penetriamo il senso delle parole, non già con la lettura, ma per una personale esperienza. Così l'anima giunge alla preghiera perfetta"¹⁰⁴.

Si trova in queste parole una nuova espressione patristica di ciò che vedemmo nella parte sulla *lectio divina*: la preghiera dà una comprensione rinnovata della Scrittura, chiusa allo studio puramente tecnico. Pure per sant'Agostino i Salmi sono uno specchio divino dell'uomo, e assimilando le nostre disposizioni ai sentimenti dipinti nel Salterio, ci adeguiamo poco a poco alla pedagogia divina:

"Se il Salmo prega, pregate; se geme, gemete; se ringrazia, gioite; se spera, sperate; se teme, temete. Perché tutte le cose che qui sono state scritte sono il nostro specchio"¹⁰⁵.

Il messaggio etico dei Salmi viene così trasmesso efficacemente e semplicemente: specialmente col chiaro contrasto tra i virtuosi che Iddio ama, e i peccatori che Egli rigetta. Il lettore è così

¹⁰² Adalbert HAMMAN o.f.m., *Compendio sulla preghiera cristiana*, Paoline, Cinisello Balsamo 1989, p. 30.

¹⁰³ Alessandro SALUCCI o.p., *La preghiera dei Salmi*, Rivista di Ascetica e Mistica 61 (1992) 134.

¹⁰⁴ S. Giovanni Cassiano, *Collatio X*, 11.

¹⁰⁵ S. Agostino, *Enarratio in psalmum 30, sermo 3, 1*.

invitato a interiorizzare questi atteggiamenti divini, a imitare Dio dunque¹⁰⁶. Lo stesso atteggiamento morale d'imitazione si applica più semplicemente anche al Salmista: il lettore coglie che l'Io dell'orante presenta i sentimenti che Dio desidera per i suoi figli. Ad esempio, se il Salmista esclama: "Benedirò il Signore in ogni tempo, sulla mia bocca sempre la sua lode" (Sal 34 (33),1), il lettore capisce che deve fare suo questo 'io' e lodare Dio anche lui; quando legge invece: "il volto del Signore contro i malfattori, per eliminarne dalla terra il ricordo" (Sal 34 (33),17), sa che se vuole piacere al Signore, deve cercare di non essere annoverato tra i peccatori¹⁰⁷. Tra i sentimenti che il Salterio propone di incarnare, possiamo di fatto proporre l'esempio della fiducia e della lode. I Salmi restano infatti, per tutti i tempi, l'espressione della preghiera piena di fiducia dei poveri di YHWH – gli *anawim* – e dei peccatori, consapevoli che soltanto da Dio può venire la salvezza, il rovesciamento di tutte le situazioni – familiari, nazionali, ecclesiali – che li fanno soffrire:

"Benché questi poemi siano nati in Oriente molti secoli fa, essi esprimono bene i dolori e le speranze, la miseria e la fiducia degli uomini di ogni epoca e di ogni paese, e cantano specialmente la fede in Dio, la rivelazione e la redenzione"¹⁰⁸.

Il Salterio è anche particolarmente una scuola di lode di Dio e delle sue perfezioni (il nome ebraico dei Salmi è proprio *Tehillim*, le lodi): insegna ad ammirare l'opera di Dio nello splendore della sua creazione e a lodare la sua gloria. Sant'Agostino diceva:

"Dio per essere ben lodato dall'uomo, ha cantato lui stesso la propria lode; e in tanto l'uomo ha trovato come lodarlo in quanto Dio s'è degnato lodare se stesso"¹⁰⁹.

Questa lode è in generale non direttamente indirizzato a Dio stesso. Il salmista parla all'assemblea e l'invita a lodare Dio, "un uomo descrive Dio al suo prossimo e lo invita a far coro"¹¹⁰, gli dice: *Hallelu*, lodate, *Hallelujah*, Lodate il Signore. La lode nei Salmi unisce così l'amore di Dio e del prossimo¹¹¹.

Nella diversità dei sentimenti proposti al lettore dei Salmi, la Liturgia attuale delle Ore ha scelto di mettere da parte l'imprecazione, a volte violenta, di alcuni brani del Salterio¹¹². Bisogna riconoscere che, anche se questi testi traducono il desiderio di giustizia davanti alle potenze del male che opprimono i piccoli, sono talvolta forti. Tra l'altro, il Salmo 137 (136),8-9 chiede: "Figlia di Babilonia devastatrice, beato chi ti renderà quanto ci hai fatto. Beato chi afferrerà i tuoi piccoli e li sfracellerà contro la pietra".

Eppure qualche esegeta propone di rifare uso di questi salmi, come grida di una intensa sofferenza. Tralasciando questi testi nella sua preghiera ufficiale, la Chiesa rischierebbe di dimenticare che la preghiera del disperato può diventare un urlo. Chi soffre manifesta la sua fiducia

¹⁰⁶ Cfr. Gordon WENHAM, *The Ethics of the Psalms*, in *Interpreting the Psalms: Issues and Approaches*, Éd. Philip S. JOHNSTON-David G. FIRTH, Apollos, Leicester 2005, pp. 175-194.

¹⁰⁷ Cfr. Dorothea ERBELE-KÜSTER, *Lesen als Akt des Betens. Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 2001, pp. 111-112; Gordon WENHAM, *Prayer and Practice in the Psalms*, in *Psalms and Prayers*, Éd. Bob BECKING-Eric PEELS, Brill, Leiden-Boston MA 2007, pp. 279-295, qui 289-290.

¹⁰⁸ IGLH, n. 107.

¹⁰⁹ S. Agostino, *Enarratio in psalmum 144*, 1.

¹¹⁰ BEAUCHAMP, *La preghiera alla scuola dei Salmi*, p. 30.

¹¹¹ IBIDEM, p. 31.

¹¹² Sono essenzialmente: i Salmi 58, 83 e 109; e una parte dei Salmi 35, 59 e 69. Si può trovare una lista dei versetti non usati nella Liturgia delle Ore in Gianfranco RAVASI, *Il libro dei salmi*, EDB, Bologna 1986, t. 1, p. 28. Sul dibattito causato da questa decisione liturgica, si può vedere ad esempio: *Dossier: Pour ou contre les psaumes d'imprécation ?*, Vie Spirituelle 122 (1970) 191-336.

nell'amato – congiunto, genitore, fratello o confratello – gridando la propria insoddisfazione, senza temere di essere giudicato se utilizza termini esagerati; l'orante agisce così con Dio, manifestando la sua fede perché affida al Dio dell'alleanza la risoluzione giusta dei suoi conflitti¹¹³.

(2) Il Salterio, sintesi della Bibbia

Insieme a questa sintesi orante della psicologia umana posta davanti al suo Creatore, il Salterio nelle diversità dei suoi testi offre una sintesi orante della stessa Bibbia: egli ricorda liricamente tutti i temi della rivelazione, e mettendoli sulla bocca del credente, offre al cristiano di assimilarli personalmente.

A questo riguardo scriveva sant'Ambrogio (†397):

“Tutta la Scrittura divina spira la bontà di Dio, tuttavia lo fa più di tutto il dolce libro dei Salmi [...]. La storia ammaestra, la legge istruisce, la profezia predice, la correzione castiga, la buona condotta persuade, ma nel libro dei Salmi vi è come una sintesi di tutto questo e come una medicina dell'umana salvezza. Chiunque li legge, trova di che curare le ferite delle proprie passioni con uno speciale rimedio [...]. Che cosa di più dolce di un Salmo? Per questo lo stesso Davide dice splendidamente: 'Lodate il Signore; è bello cantare al nostro Dio, dolce è lodarlo come a Lui conviene' (Sal 147 (146-147),1) [...]. Che cos'è dunque il Salmo se non lo strumento musicale delle virtù, suonando il quale con il plectro dello Spirito Santo, il venerando profeta fa echeggiare in terra la dolcezza del suono celeste?”¹¹⁴.

Il credente, imparando a suonare questa cetra divina, vi adegua la propria mente ai grandi temi della rivelazione, vi impara, nella misura del possibile, a pensare come lo stesso Dio.

b) **Cristo, chiave dei Salmi**¹¹⁵

Riassumendo la sapienza ecclesiale, Sant'Ilario di Poitiers (†367) dice che Cristo è la chiave che apre il senso dei Salmi (cfr. *Commento ai Salmi: Introduzione generale*, 5-6: SC 515,134-139).

(1) La lezione della Chiesa: Cristo nei Salmi

Il Salterio costituiva la preghiera ufficiale d'Israele, giacché faceva parte della liturgia del Tempio, dove alcuni di essi erano cantati quotidianamente, come il Salmo 105 (104), al mattino, che racconta le *magnalia Dei*, e il Salmo 96 (95), alla sera, inno alla regalità di Dio. Simile uso viene indicato dai titoli preposti alla maggior parte dei Salmi, che contengono spesso istruzioni liturgiche e musicali. Il Salmo 4 comincia così con queste parole: *Al maestro del coro. Per strumenti a corda.*

¹¹³ Cfr. André WÉNIN, *Psaumes censurés. Quand la prière a des accents violents*, Cerf, Paris 2017, tra l'altro pp. 174; 176.

¹¹⁴ S. Ambrogio, *Explanatio Ps. I*, 4-12 (LITURGIA HORARUM, Tempus per annum, Hebdomada X, FERIA sexta, Officium lectionis, Lectio altera).

¹¹⁵ Cfr. *Pregare i salmi cristianamente*, José ALDAZÁBAL et alii, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996; Balthasar FISCHER, *Le Christ dans les Psaumes. La dévotion aux Psaumes dans l'Église des martyrs*, Maison-Dieu 27 (1951) 86-113; IDEM, *Christological Interpretations of the Psalms Seen in the Mirror of the Liturgy*, *Questions Liturgiques* 71 (1990) 227-235; IDEM, *Zur 'Relecture chrétienne' des Psalters im patristischen Zeitalter*, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 34 (1991) 159-163; Pierre GRELOT, *Le mystère du Christ dans les Psaumes*, (Jésus et Jésus-Christ, 74), Desclée, Paris 1998 (trad. *Il mistero del Cristo nei Salmi*, EDB, Bologna 2000); André ROSE, *La lecture chrétienne du psautier dans la liturgie des heures*, *Ephemerides Liturgicæ* 86 (1972) 5-30; IDEM, *Les psaumes, voix du Christ et voix de l'Église*, Lethielleux, Paris 1981; Leo SCHEFFCZYK, *Vox Christi ad Patrem. Vox Ecclesiae ad Christum. Christologische Hintergründe der beiden Grundtypen christlichen Psalmenbetens und ihre spirituellen Konsequenzen*, in *Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium*, Éd. Hansjakob BECKER-Reiner KACZYNSKI, II, EOS Verlag, St. Ottilien 1983, pp. 579-614.

Ma perché questo libro veterotestamentario venne sin dalla fine del secondo secolo¹¹⁶ ripreso dalla Chiesa come una parte essenziale della sua preghiera ufficiale? Senza dubbio, per una prima ragione che abbiamo appena ricordata nei paragrafi precedenti, perché questo libro ispirato disegna egregiamente – divinamente – il ritratto dell’anima che prega negli alti e bassi dell’esistenza: “La teologia del Salterio è [...] una celebrazione della mistica e della spiritualità”¹¹⁷.

Ma a questa ragione, se ne aggiunge una molto più importante per la scelta della Chiesa: ella riconosce nel Salterio una profezia di Cristo, tale come lo scrisse san Girolamo (†420): “Davide [...] canta Cristo con la sua lira”¹¹⁸. Per questo, i Salmi sono il libro più citato e dal Nuovo Testamento e dalla Chiesa nascente¹¹⁹. Nel tempo della nuova alleanza, la Chiesa ha rapidamente imparato a leggere i Salmi in riferimento a Cristo. Lo stesso Signore l’aveva infatti già fatto nei Vangeli, osservando dopo la risurrezione che i Salmi L’annunciavano profeticamente: “Sono queste le parole che io vi dissi quando ero ancora con voi: bisogna che si compiano tutte le cose scritte su di me nella legge di Mosè, nei Profeti e nei Salmi” (Lc 24,44). Quest’applicazione a Cristo era facilitata nelle prime comunità cristiane dalla traduzione greca dei LXX, letta dalla primitiva Chiesa, e che suole tradurre il YHWH dei Salmi come *Kyrios*, un vocabolo che non poteva non evocare per i cristiani il Signore Cristo della Nuova Alleanza¹²⁰.

Sulla stessa scia, la Chiesa ha letto il Salterio come il “libro dei cantici di Cristo”, delle preghiere cioè che gli permettono di ascoltare l’eco dell’intimità del nuovo Davide, e il “libro delle preghiere a Cristo”, delle preghiere grazie alle quali ella s’indirizza a Cristo¹²¹.

Come un esempio del primo caso, cioè il Salmo capito come una preghiera dello stesso Cristo, si ricorderà che di fatto, Gesù applica ad esempio a sé stesso l’io del Salmista. Dice così agli Apostoli: “Io conosco quelli che ho scelto, ma deve compiersi la Scrittura: *Colui che mangia il mio pane ha alzato contro di me il suo calcagno*” (Gv 13,18), dove cita il Salmo 41 (40),10: “Anche l’amico in cui confidavo, che con me divideva il pane, contro di me alza il suo piede”. Per l’epoca patristica, si penserà all’interpretazione di: “Io mi corico, mi addormento e mi risveglio: il Signore mi sostiene” (Sal 3,6), ascoltato come una profezia dell’esultanza di Cristo risorto da SS. Giustino (†165 ca.) (*Dial. Tryph.*, 97,1), Irineo (†220 ca.) (*Adv. Hær.*, 4,55,4) e Cipriano (†258) (*Test. 2,24*)¹²².

Di fatto, secondo il grande esegeta belga Dom Jacques Dupont o.s.b. (†1998), la differenza tra l’esegesi dei Salmi cristiana e quella ebraica risiede proprio nel fatto che i cristiani cercano nei Salmi soprattutto Cristo e tentano di scoprirvi specialmente gli annunci profetici della sua Passione e Risurrezione, perché sono persuasi che l’evento pasquale costituisce l’adempimento degli oracoli dei Salmi, cosicché questi permettono una comprensione più profonda del mistero pasquale. È come se Cristo stesso, per bocca del Salmista, avesse espresso i suoi sentimenti e disposizioni interiori nel compimento dell’opera della nostra redenzione. Perciò i cristiani riconoscono nei Salmi la voce di Gesù in modo tale che, nel pregare con i Salmi, fanno propri i sentimenti del Signore¹²³. Così Sant’Agostino ci incoraggia a cercare pazientemente Cristo nella

¹¹⁶ Cfr. FISCHER, *Le Christ dans les Psaumes*, 88-89.

¹¹⁷ RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 1, p. 21.

¹¹⁸ “David [...] Christum lyra prædicat”: *Ep. LIII. Ad Paulinum. De studio Scripturarum*: PL 22,547.

¹¹⁹ Cfr. FISCHER, *Le Christ dans les Psaumes*, 91.

¹²⁰ Cfr. IBIDEM, 93.

¹²¹ Cfr. IBIDEM, 92; 95; 104.

I 6 volumi di Thomas LE BLANC s.j., *Analysis psalorum Davidicorum cum amplissimo commentario*, Cellier, Lyon 1655-1676, continuano a dare una buona prima informazione sui commenti patristici, anche se la ricerca ha fatto molti progressi, ad esempio sull’attribuzione dei testi.

¹²² Cfr. FISCHER, *Le Christ dans les Psaumes*, 93.

¹²³ Cfr. Jacques DUPONT o.s.b., *L’interprétation des Psaumes dans les Actes des Apôtres*, in *Le Psautier. Ses origines. Ses problèmes littéraires. Son influence*, Éd. Robert de LANGHE, (Orientalia Biblica Lovaniensia, 4) Publications Universitaires, Louvain 1962, pp. 385-388.

lettura dei salmi, sicuri dell'aiuto dello stesso Signore: "Quando [...] noi ascoltiamo i salmi [...], tutto il nostro sforzo deve essere quello di vedervi Cristo e di comprendervi Cristo. Presti dunque attenzione la vostra Carità al salmo [...]: insieme cerchiamo il Cristo. Egli si mostrerà certamente a noi che lo cerchiamo, se una volta si mostrò anche a coloro che non lo cercavano; e, se una volta redense coloro che lo ignoravano, ora non abbandonerà coloro che lo desiderano" (*En. in Ps. 98, 1*).

Come un esempio del secondo caso, cioè il Salmo capito come una preghiera a Cristo, si proporrà l'esempio questa volta contemporaneo di S. Teresa di Lisieux (†1897). La santa recitava ogni giorno a Sesta una parte del Salmo 119 (118) nella traduzione della Vulgata: "Inclinavi cor meum ad faciendas iustificationes tuas in æternum propter retributionem" (Sal 119 (118),¹² Vg), "Io ho piegato il mio cuore ad eseguire per sempre le tue leggi, memore della ricompensa". Ella, riconoscendo spontaneamente Gesù in quel *Tu*, provava un certo disagio davanti alla menzione della retribuzione come motivo del servizio divino, e soleva dire silenziosamente a Cristo in questo momento liturgico: "Sai bene che non ti servo in vista della ricompensa, ma unicamente perché ti amo e per salvare le anime"¹²⁴.

In questa tradizione d'interpretazione dei Salmi, Sant'Agostino (†430) ci ha consegnato, con le sue *Enarrationes in psalmos*, un metodo completo d'interpretazione cristologica dei Salmi¹²⁵. "Questo modo cristiano di pregare con i Salmi – un modo che si è sviluppato presto – Agostino l'ha spiegato in maniera perfetta dicendo che nei Salmi è sempre Gesù che parla, una volta come Capo, una volta come Corpo"¹²⁶. Cioè il Salterio è la "vox totius Christi, capitum e corporis", la voce del Cristo totale, capo e corpo¹²⁷. "La stessa persona, l'unico salvatore del corpo mistico, il Signore nostro Gesù Cristo, Figlio di Dio, è colui che prega per noi, che prega in noi e che è pregato da noi. Prega per noi come nostro sacerdote; prega in noi come nostro capo; è pregato da noi come nostro Dio" (Sant'Agostino, *En. in Ps. 85, 1*).

È questa stessa logica patristica che adotta la Chiesa nella liturgia delle ore:

"I Santi Padri accolsero e spiegarono tutto il Salterio come profezia su Cristo e sulla Chiesa; e con lo stesso criterio i Salmi sono stati scelti nella sacra liturgia. Sebbene talvolta si proponessero alcune interpretazioni alquanto complicate, tuttavia generalmente sia i Padri che la liturgia con ragione vedevano nei Salmi Cristo che si rivolge al Padre, o il Padre che parla al Figlio; anzi riconoscevano la voce della Chiesa, degli apostoli e dei martiri. Questo metodo di interpretazione fiorì anche nel medioevo, quando coloro che salmeggiavano trovavano in molti codici, scritti in quell'epoca, il titolo preposto a ciascun Salmo e così si apriva loro il senso cristologico dei Salmi. L'interpretazione cristologica non si limita soltanto a quei Salmi che sono considerati messianici, ma si estende a molti altri, nei quali senza dubbio si tratta di semplici adattamenti, convalidati tuttavia dalla tradizione della Chiesa"¹²⁸.

¹²⁴ « Vous savez bien que ce n'est pas pour la récompense que je vous sers, mais uniquement parce que je vous aime et pour sauver les âmes » : *Histoire d'une âme*, Office Centrale de Lisieux, Lisieux 1940, p. 289; nella testimonianza di Sr. Maria della Trinità o.c.d., Testimone XXI del Processo Apostolico. Citato da FISCHER, *Le Christ dans les Psaumes*, 103.

¹²⁵ Cfr. Monique VINCENT, *Saint Augustin maître de prière d'après les 'Enarrationes in Psalms'*, Beauchesne, Paris 1990; Michael FIEDROWICZ, *Psalmus vox totius Christi. Studien zu Augustins 'Enarrationes in Psalms'*, Freiburg-Basel-Wien, Herder 1997.

¹²⁶ Joseph RATZINGER-Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011, p. 166.

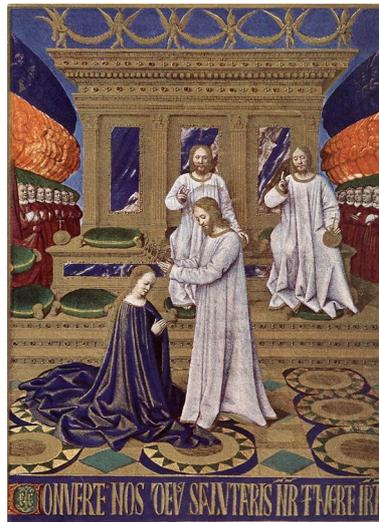
¹²⁷ Formula di FISCHER, *Le Christ dans les Psaumes*, 93, ispirata a Sant'Agostino, *Enarratio in Psalmum 69, 3*.

¹²⁸ IGLH, n. 109.

Nel Salterio latino della liturgia delle ore, proprio per aiutare a far comprendere i Salmi e a trasformarli in preghiera cristiana, ad ogni Salmo è premesso un titolo sul suo significato cristologico e la sua importanza per la vita umana del credente:

“Questi titoli, nel libro della liturgia delle ore, sono proposti unicamente ad utilità di coloro che recitano i Salmi. Per alimentare la preghiera alla luce della rivelazione nuova, si aggiunge una sentenza del Nuovo Testamento o dei Padri che invita a pregare in senso cristologico”¹²⁹.

Ad esempio, il Salmo 110 (109), viene nel Breviario intitolato: “Il Messia, re e sacerdote” e prima del testo, viene citato questo brano paolino: “Bisogna che egli regni finché non abbia posto tutti i suoi nemici sotto i suoi piedi” (1 Cor 15,25). Il lettore conserva in mente la chiave che gli fornisce la Chiesa, cioè che il Salmo che sta per leggere è una profezia della signoria di Cristo, e con questo orientamento della mente legge le parole ispirate: “Oracolo del Signore al mio Signore: «Siedi alla mia destra, finché io ponga i tuoi nemici a sgabello dei tuoi piedi»”. Il lettore può rivedere in mente tanti quadri che presentano Cristo seduto alla destra del Padre, e sa che sta pregando la Trinità:



Jean Fouquet (†1481), *Le couronnement de la Vierge*, in : *Livre d'Heures d'Étienne Chevalier* (Musée Condé de Chantilly)

Il lettore del Breviario continua a leggere: “A te il principato nel giorno della tua potenza tra santi splendori; dal seno dell’aurora, come rugiada, io ti ho generato”, e può pensare anche lì trinitariamente all’eterna generazione del Figlio.

Una testimonianza particolarmente significativa della meditazione patristica dei Salmi ci è fornita dalla lettera di sant’Atanasio (†373) a Marcellino¹³⁰. Atanasio è certamente fedele alla cristologizzazione dei Salmi. E come Cristo è il modello, il “tipo” dell’umanità, il Salterio, esprimendo i sentimenti di Cristo, ci fornisce l’immagine ideale della nostra vita spirituale, il modo di correggere i nostri moti e di resistere alle tentazioni:

¹²⁹ IBIDEM, n. 111.

¹³⁰ Cfr. Marie-Joseph RONDEAU, *L'épître à Marcellinus sur les Psaumes*, *Vigiliæ Christianæ* 22 (1968) 176-197; Ignasi M. FOSSAS o.s.b., *L'Epistola ad Marcellinum di Sant'Atanasio sull'uso cristiano del salterio*, *Studia Monastica* 39 (1997) 27-76.

“Come Cristo ci ha presentato nella sua persona l’immagine dell’uomo terrestre e dell’uomo celeste, così chiunque lo desidera deve poter imparare a riconoscere nei Salmi i movimenti e le disposizioni dell’anima, perfino scoprirvi il mezzo di guarire e correggere ciascun movimento”¹³¹.

Il Salterio per sant’Atanasio era come uno “specchio”, dove chi canta un Salmo “può specchiarsi ed osservare i movimenti della sua anima”; egli intuisce che è “come si fosse a lui che il Salmo si applica”¹³². Cioè, si ritrova la chiave psicologica vista prima, il Salterio come sintesi divina della psicologia umana, ma si cerca questa sintesi nell’anima dell’Uomo perfetto, il Verbo incarnato. La centralità di Cristo nei Salmi non impedisce dunque che l’orante faccia anche suo l’io del Salmista, perché il fedele deve imparare a capirsi come altro Cristo: “L’Io dei Salmi è quello di Cristo, ma Egli non ne esclude nessuno, perché il nascondersi è la sua regola”¹³³.

(2) Un esempio di preghiera con i Salmi: il Salmo 119 (118)

Nei Salmi, impariamo a leggere la storia come divina. È ciò che già fecero gli Ebrei. Nel commentare il Salmo 18 (17), il cui titolo è: “Di Davide, servo del Signore, che rivolse al Signore le parole di questo canto quando il Signore lo liberò dal potere di tutti i suoi nemici e dalla mano di Saul”, il *Midrash* sui Salmi (redatto prima dell’XI sec.) osserva: “Tutto ciò che Davide dice nel libro dei Salmi si applica a Davide, a tutto Israele e a tutte le età”¹³⁴.

Ma la lettura critica del Salterio apre nuovi orizzonti al credente. È specialmente il caso di un testo come il Salmo 119 (118), dove la sapienza dell’uomo impara a conformarsi con quella divina¹³⁵.

Questo lungo salmo di 176 versetti è diviso in 22 strofe di otto versetti ciascuna, ogni strofa corrispondendo a una delle 22 lettere dell’alfabeto ebraico; la stessa lettera inizia la prima parola degli otto versetti di ciascun strofa. Si è davanti ad una costruzione letteraria impegnativa, che taluni qualificano di artificiale o persino noiosa¹³⁶. Sant’Agostino invece parlò della “sua profondità, di cui pochi soltanto si rendono conto” e aggiunse: “È infatti un salmo che, sebbene si presenti piano e accessibile, tuttavia - almeno a me - sembra molto, ma molto profondo: al segno che mi riesce impossibile descrivere la sua stessa profondità” (*Enarratio in Psalmum 118, proemium*). Altri autori nella storia hanno mostrato una certa predilezione per questo salmo: Blaise Pascal (†1662) “vi rintracciava tutta la teologia della grazia”; Jacques-Bénigne Bossuet

¹³¹ S. Atanasio, *Epistola ad Marcellinum*, 13: PG 27,25.

¹³² IBIDEM, 12: PG 27,24.

¹³³ Paul BEAUCHAMP s.j., *Psaumes nuit et jour*, Seuil, Paris 1980, p. 25.

¹³⁴ *Midrash Tehillim, ha-mekhuneh Shoher Tov*, Éd. Salomon BUBER, Romm, Vilnius 1891, vol. 1, p. 68a.

¹³⁵ Cfr. Louis BOUYER, *Méditation contemplative*, CLD, Chambray-lès-Tours 1982, p. 54.

Si riprenderanno qui essenzialmente gli insegnamenti **di Benedetto XVI nella sua catechesi del 9 novembre 2011**. Vengono da questa catechesi le citazioni tra virgolette dei seguenti paragrafi che non includano un riferimento preciso.

¹³⁶ Cfr. RAVASI, *Il libro dei salmi*, t. 3, pp. 445-446 che cita: “Con simili artifici va da sé che in questo Salmo non bisogna cercare né la poesia [...] né pensieri logicamente sviluppati”: Jean CALÈS s.j. (†1947), *Le livre des Psaumes*; “È **la composizione più vuota di idee che abbia mai annerito un foglio di carta**”: Bernhard DUHM (†1928), *Die Psalmen*; “Non è certo un capolavoro letterario questo **lungo e fastidioso elogio della legge, scritto da uno scoliasta di bassa epoca**”: Jean STEINMANN (†1963), *Les Psaumes*; “Il carattere formale esterno soffoca la materia”: Artur WEISER (†1978), *Die Psalmen*; “A fatica si può parlare di poesia, [...] ma di **un’opera di erudizione e di virtuosità verbale che caratterizza un pensiero pallido**”: Hans SCHMIDT (†1953), *Die Psalmen*.

(†1704) provava un rapimento mistico ad ogni sua lettura; Dietrich Bonhoeffer (†1945) “ravvisava nelle apparenti ripetizioni la riproposizione dell’unica verità dell’amore di Dio”¹³⁷.

Si tratta di “un imponente e solenne canto sulla *Torah* del Signore. [...] Di amore per la Parola di Dio è tutto pervaso questo Salmo, che ne celebra la bellezza, la forza salvifica, la capacità di donare gioia e vita”. Il Salmista afferma: “Nei tuoi decreti è la mia delizia, non dimenticherò la tua parola” (v. 16); e poi: “Guidami sul sentiero dei tuoi comandi, perché in essi è la mia felicità” (v. 35); e ancora: “Quanto amo la tua legge! La medito tutto il giorno” (v. 97).

Una parte dell’esegesi cristologica che propose Benedetto XVI è un’esegesi mariana del salmo. L’atteggiamento del Salmista, che ascolta la Legge e la custodisce, è infatti portato alla perfezione da Maria, che custodiva “le parole che le erano state rivolte e gli eventi meravigliosi in cui Dio si rivelava”. E se il Salmo nei primi versetti proclama beato “chi cammina nella Legge del Signore” (v. 1b), o “chi custodisce i suoi insegnamenti” (v. 2a), “è ancora la Vergine Maria che porta a compimento la perfetta figura del credente descritto dal Salmista. E’ Lei, infatti, la vera ‘beata’, proclamata tale da Elisabetta”. “Certo, Maria è beata perché il suo grembo ha portato il Salvatore, ma soprattutto perché ha accolto l’annuncio di Dio, perché è stata attenta e amorosa custode della sua Parola”.

Benedetto XVI propose anche un’esegesi direttamente cristologica. “Centro dell’esistenza, la Legge di Dio chiede l’ascolto del cuore, un ascolto fatto di obbedienza non servile, ma filiale, fiduciosa, consapevole”. L’ascolto della Legge porta ad un incontro personale con Dio, che dovrebbe sbocciare sull’incontro con Cristo. Nel dialogo col giovane ricco, “quando gli viene chiesto cosa fare per avere la vita eterna, Gesù addita la strada dell’osservanza della Legge, ma indicando come fare per portarla a completezza: ‘Una cosa sola ti manca: va’, vendi quello che hai e dallo ai poveri, e avrai un tesoro in cielo; e vieni! Seguimi!’ (Mc 10,21 e par.). Il compimento della Legge è seguire Gesù, andare sulla strada di Gesù, in compagnia di Gesù”.

Il papa emerito aggiunge un commento su un versetto specifico, il 57: “La mia parte è il Signore; ho deciso di osservare le tue parole”. “Questo termine ‘parte’ evoca l’evento della ripartizione della terra promessa tra le tribù d’Israele, quando ai Leviti non venne assegnata alcuna porzione del territorio, perché la loro ‘parte era il Signore stesso’ (Num 18,20 e Dt 10,9; cfr. Dt 18,2; Gs 13,33; Ez 44,28). Il possesso della terra, elemento fondamentale di stabilità e di possibilità di sopravvivenza, era segno di benedizione, perché implicava la possibilità di costruire una casa, di crescervi dei figli, di coltivare i campi e di vivere dei frutti del suolo. Ebbene i Leviti, mediatori del sacro e della benedizione divina, non possono possedere, come gli altri israeliti, questo segno esteriore della benedizione e questa fonte di sussistenza. Interamente donati al Signore, devono vivere di Lui solo, abbandonati al suo amore provvidente e alla generosità dei fratelli, senza avere eredità perché Dio è la loro parte di eredità, Dio è la loro terra, che li fa vivere in pienezza”. L’orante del Salmo 119 (118) applica a sé questa realtà: “La mia parte è il Signore”.

Benedetto XVI conclude: “questi versetti sono di grande importanza anche oggi per tutti noi. Innanzitutto per i sacerdoti, chiamati a vivere solo del Signore e della sua Parola, senza altre sicurezze, avendo Lui come unico bene e unica fonte di vera vita. In questa luce si comprende la libera scelta del celibato per il Regno dei cieli. [...] Ma questi versetti sono importanti anche per tutti i fedeli”, chiamati alla santità. “Il Signore e la sua Parola: questi sono la nostra ‘terra’, in cui vivere nella comunione e nella gioia”.

¹³⁷ Luis ALONSO SCHÖKEL s.j.-Cecilia CARNITI, *I Salmi*, Borla, Roma 1993, t. 2, p. 599.

C) *La preghiera nel Nuovo Testamento*

La preghiera del cristiano partecipa del dialogo eterno tra il Padre e il Figlio: essa non può essere che cristologica, non può esistere se non è ispirata e unita a quella di Cristo.

Nella continuità con ciò che si diceva prima, all'inizio di questo capitolo, sulla preghiera con la Bibbia e la conoscenza del cuore, si sottolineerà con Louis Bouyer che conoscere Dio secondo la Scrittura significa conoscere la sua volontà, e diventare uno con lei: questo anelito è stato perfettamente compiuto in Cristo, e la sua realizzazione si apre ad ogni uomo che voglia accogliere il dono della filiazione adottiva; diventare un altro figlio, diventare l'immagine di Dio, compie dunque ciò che la Bibbia voleva trasmettere come conoscenza di Dio¹³⁸.

Perciò il punto di partenza per lo studio della preghiera cristiana è la preghiera di Gesù, modello di ogni preghiera, come insegna il *Catechismo della Chiesa Cattolica*:

“Quando Gesù prega, già ci insegna a pregare. Il cammino teologale della nostra preghiera è la sua preghiera al Padre. Ma il Vangelo ci offre un esplicito insegnamento di Gesù sulla preghiera. Come un pedagogo, Egli ci prende là dove siamo e, progressivamente, ci conduce al Padre”¹³⁹.

Questo testo mette in luce due dimensioni: quella della *preghiera di Gesù*, dialogo col Padre nel quale viene inserito il credente per la grazia, e quella dell'*insegnamento di Gesù*, che ci indica divinamente il cammino della vera preghiera. Questi saranno i due punti di questo studio: la preghiera di Gesù, e i suoi insegnamenti sull'orazione, specialmente il *Pater*.

1. Gesù Cristo, modello di orazione¹⁴⁰

a) **La preghiera di Gesù rivela la sua identità**

(1) La preghiera di Gesù nei Vangeli

Vi sono numerosi testi nei Vangeli in cui si fa un riferimento esplicito alla preghiera di Gesù, concretamente 3 passi di Matteo, 4 di Marco, 4 di Giovanni, e 11 di Luca. È quindi Luca l'evangelista che parla con più insistenza della preghiera di Gesù; la menziona anche là dove non se ne fa cenno negli stessi episodi descritti dagli altri evangelisti, egli è “l'evangelista della preghiera”¹⁴¹. Luca è così l'unico che mostra Gesù pregando durante il suo ministero (Lc 5,16), prima della chiamata dei Dodici (Lc 6,12), al ritorno dei discepoli (Lc 10,21), prima del *Padre nostro* (Lc 11,1), sulla croce (Lc 23,34), alla sua morte (Lc 23,46), con i discepoli di Emmaus (Lc 24,30)¹⁴².

(2) La preghiera di Gesù rivela la sua identità di Figlio di Dio

“Chi sia Gesù, lo si capisce, secondo Luca, quando lo si vede pregare”¹⁴³. La preghiera di Gesù rivela la sua comunione personale con il Padre, cioè la sua natura divina. In effetti, Gesù Cristo

¹³⁸ Cfr. Louis BOUYER, *La méditation contemplative*, C.L.D, Chambray-Lès-Tours 1982, pp. 12-14.

¹³⁹ CCE, n. 2607.

¹⁴⁰ Su questioni cristologiche come il senso della preghiera nel caso del Verbo incarnato, cfr. ad esempio Philippe-Marie MARGELIDON o.p., *Études de christologie thomiste. De la grâce à la résurrection du Christ*, Artège, Perpignan 2011, pp. 66ss.

¹⁴¹ Adalbert HAMMAN o.f.m., *La prière. Le Nouveau Testament*, Desclée, Paris 1959, p. 144.

¹⁴² Cfr. *Il vangelo secondo san Luca*, in *Introduzione al Nuovo Testamento*, vol. II, Éd. Augustin GEORGE s.m.-Pierre GRELOT, Borla, Roma 1980, pp. 119-120.

è il Figlio unito intimamente al Padre, il Figlio che completamente “vive per il Padre” (Gv 6,57). Perciò la preghiera era la vita della sua anima umana.

(a) *L'esempio della trasfigurazione*

Nel raccontare l'evento della trasfigurazione, san Luca osserva così: “E, mentre pregava, il suo volto cambiò d'aspetto e la sua veste divenne candida e sfolgorante” (Lc 9,29). I tre apostoli prescelti per assistere alla trasfigurazione hanno intravisto la gloria del loro Maestro, scoprendo sul suo volto il riflesso di quell'intimità che unisce il Padre al Figlio. In un quadro sulla trasfigurazione come quello di Raffaello, una tra le sue ultime opere, questa rivelazione sull'identità di Cristo viene anche offerta al popolo, riunito ai piedi del monte.



Raffaello Sanzio (†1520), *La trasfigurazione* (1518-1520), Pinacoteca Vaticana

Ciò che diventa visibile nella trasfigurazione, è il dialogo del Figlio col Padre, la sua *preghiera*. Joseph Ratzinger commenta così: “Luca chiarisce che la trasfigurazione rende solo visibile ciò che accade nel fatto della preghiera di Gesù: partecipazione allo splendore luminoso di Dio e dunque manifestazione del vero significato dell’Antico Testamento e dell’intera storia-rivelazione. Da questa partecipazione allo splendore luminoso di Dio, alla gloria di Dio, che significa vedere con gli occhi di Dio e ad un tempo rende dunque accessibile ciò che è nascosto, deriva l’annuncio di Gesù. Luca mostra così in pari tempo nella persona di Gesù l’unità di rivelazione e preghiera: entrambe si fondano sul mistero della figliolanza [...]. Luca accenna al fatto che ogni discorso su Cristo – la cristologia – non è altro che interpretazione della sua preghiera: l’intera persona di Gesù è contenuta nella sua preghiera”¹⁴³, nel suo eterno dialogo col Padre come Verbo. La trasfigurazione da una parte manifesta visibilmente la divinità del Figlio, la sua eterna processione dialogica, il suo essere rivolto al Padre, e dall’altra parte, indica l’incarnazione come l’apice del dialogo divino con l’umanità, cominciato con l’Antico Testamento, come indicano Mosè ed Elia con la loro presenza¹⁴⁵.

¹⁴³ Joseph RATZINGER, *Guardare al Crocifisso. Fondazione teologica di una cristologia spirituale*, Jaca Book, Milano 2005², p. 18.

¹⁴⁴ IBIDEM, p. 19.

¹⁴⁵ Cfr. ad esempio Georges HABRA, *La transfiguration selon les Pères grecs*, G. Habra, Fontainebleau 1986².

Ma se una cristologia è anche un discorso sulla preghiera *di* Cristo, questa quasi equivalenza ha delle conseguenze sulla preghiera *in* Cristo dei credenti. E le difficoltà a trasformare le nostre comunità in scuole di preghiera denunciano forse una cristologia insufficiente. Se non so che il Gesù della storia è il Cristo della fede, difficilmente saprò parlare con lui nella preghiera.

(b) *Il vocabolario della filiazione*

Il fatto che la preghiera di Gesù sia espressione del suo essere Figlio unigenito del Padre, viene indicato dall'uso dell'appellativo *Abbà*. Questo termine aramaico si è mantenuto nel testo greco del Vangelo di san Marco. Durante la preghiera del Getsemani, Gesù esclamò: “*Abbà*, Padre! Tutto è possibile a te, allontana da me questo calice” (Mc 14,36). Il passo parallelo di Matteo utilizza l'espressione greca “Padre mio”, Πάτερ μου, cioè l'equivalente di *Abbà* (cfr. Mt 26,39-42). Anche quando il testo evangelico si limita al solo “Padre” (come in Lc 22,42, ed anche, in un altro contesto, in Gv 12,27), il contenuto essenziale è identico.

Il termine *Abbà* era una parola popolare del giudaismo. Si legge ad esempio nel *Talmud* di Babilonia che quando un bambino gusta il sapore del grano (cioè, quando è stato svezzato) impara a dire *Abbà* (papà, babbo) e *Immà* (mamma)¹⁴⁶. Ma l'uso di questa parola per parlare con Dio non ha precedenti negli scritti veterotestamentari in quanto gli Ebrei non avrebbero osato rivolgersi a Dio in questo modo:

“La parola “*Abbà*” appartiene al linguaggio della famiglia e testimonia quella particolare comunione di persone, che avviene tra il padre e il figlio da lui generato, tra il figlio che ama il padre ed è da lui amato. Quando Gesù per parlare di Dio si serviva di questa parola, doveva meravigliare e persino scandalizzare i suoi ascoltatori. Un israelita non l'avrebbe usata neanche nella preghiera”¹⁴⁷.

In un libro classico sulla questione, Joachim Jeremias (†1979) scrisse nel 1966: “Mentre nella letteratura ebraica di preghiera non esiste alcuna prova dell'appellativo *Abbà* rivolto a Dio, Gesù (con eccezione del grido dalla croce, Mc 15,34 par.) ha chiamato Dio sempre così. Siamo dunque davanti ad un contrassegno assolutamente evidente dell'*ipsissima vox Iesu*”¹⁴⁸. Gesù mostra così la sua particolare comunione con il Padre: “Solo chi si riteneva Figlio di Dio in senso proprio poteva parlare così di Lui e a Lui come Padre. *Abbà*, ossia *Padre mio*, *Babbo*, *Papà!*”¹⁴⁹.

Il carattere filiale della preghiera di Gesù non soltanto rivela la sua specifica filiazione divina: indica anche che in Cristo, la preghiera dei credenti deve essere filiale come quella del Verbo incarnato. La preghiera di Gesù mostra infatti che la novità della preghiera nella pienezza dei tempi consiste proprio nel suo carattere filiale, come insegna il *Catechismo della Chiesa Cattolica*:

“Il Figlio di Dio diventato Figlio della Vergine ha imparato a pregare secondo il suo cuore d'uomo. Lo apprende da sua Madre, che serbava e meditava nel suo cuore tutte le ‘grandi cose’ fatte dall'Onnipotente (cfr. Lc 1,49; 2,19; 2,51). Lo apprende nelle parole e nei ritmi della preghiera del suo popolo, nella sinagoga di Nazaret e al Tempio. Ma la sua preghiera sgorga da una sorgente ben più segreta, come lascia presagire già all'età di dodici anni: ‘Io devo occuparmi delle cose del Padre mio’ (Lc 2,49). Qui comincia a ri-

¹⁴⁶ Talmud Babli, Trattato *Berakot*, 40a.

¹⁴⁷ San Giovanni Paolo II, *Allocuzione* (1 luglio 1987), n. 3.

¹⁴⁸ Joachim JEREMIAS, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966, p. 59, citato in RATZINGER-Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, p. 182.

¹⁴⁹ San Giovanni Paolo II, *Allocuzione* (1 luglio 1987), n. 3.

velarsi la novità della preghiera: la *preghiera filiale*, che il Padre aspettava dai suoi figli, viene finalmente vissuta dallo stesso Figlio unigenito nella sua Umanità, con e per gli uomini”¹⁵⁰.

Un'altra caratteristica di vocabolario, questa volta giovannea, rivela nella preghiera di Cristo la preghiera del Figlio. San Giovanni infatti ha utilizzato vocaboli diversi per mettere in risalto la differenza tra la preghiera di Gesù e quella di tutti gli altri. Infatti, per esprimere la preghiera di Cristo, Giovanni adopera il verbo greco *erôtáô*, “pregare”, mentre per quella dei discepoli usa il vocabolo *aitêô*, “chiedere”. Leggiamo così: “Se mi *chiederete* qualcosa nel mio nome io la farò [...]. Io *pregherò* il Padre ed Egli vi darà un altro Consolatore” (14,14.16), e più avanti: “In quel giorno *chiederete* nel mio nome e io non vi dico che *pregherò* il Padre per voi” (16,26).

Nel verbo “chiedere” si può scorgere l'urgenza del bisogno; si chiede da bere (cfr. Gv 4,9-10) o, come gli Ebrei, dei miracoli (cfr. 1 Cor 1,22). Gesù non lo adopera mai parlando di sé stesso nei confronti del Padre, perché la sua preghiera non è sorretta da una necessità personale più o meno veemente, bensì dalla missione ricevuta dal Padre in favore nostro. Gesù, quindi, invece di “chiedere”, adopera il verbo che esprime la semplicità dell'italiano “ti prego”. Il verbo “pregare” era quindi più adatto di “chiedere” per esprimere l'intimità e l'accordo profondo della preghiera di Gesù a suo Padre. Quando Gesù prega, mette avanti un solo motivo per essere esaudito: la sua condizione di Figlio.

(3) La preghiera di Gesù rivela la sua umanità in dialogo col Padre

Nel contempo, la preghiera di Gesù rivela la sua natura d'uomo, la capacità della sua volontà umana di collaborare ai piani del Padre: “Perché Egli vive in preghiera? La risposta ci è data da Cirillo d'Alessandria: ‘È conveniente che Cristo come uomo, chieda e riceva dal Padre ciò che egli possiede per natura in quanto Dio’. La causa radicale della preghiera è dunque questa disposizione del Padre che ha voluto che gli uomini avessero la dignità di suoi interlocutori e cooperatori nella sua opera di misericordia. Così è per Cristo, così è pure per noi, anche se noi non esercitiamo certamente l'ufficio di preghiera nelle medesime condizioni del Figlio incarnato”¹⁵¹.

Nella notte del Giovedì Santo, Gesù si raccoglie nella solitudine per prepararsi, nella preghiera, alla prova suprema del giorno successivo. L'orazione nel Getsemani ci mostra Cristo nel mistero della sua volontà umana, e del suo timore naturale davanti alla prospettiva della morte: “Andato un po' innanzi, si gettò a terra e pregava che, se fosse possibile, passasse da lui quell'ora. E diceva: *Abbà*, Padre! Tutto è possibile a te, allontana da me questo calice! Però non ciò che io voglio, ma ciò che vuoi tu” (Mc 14,35-36).

Appaiono qui due volontà che sembrano opposte: “Ciò che io voglio, [...] ciò che vuoi tu”. Questa preghiera ci rivela che Gesù prega anche in quanto uomo e che ha una volontà umana. Fu grazie a S. Massimo il Confessore (†662) e alla sua meditazione della preghiera nell'orto degli Ulivi che la Chiesa, nel III Concilio di Costantinopoli (6° Concilio Ecumenico), nel 680-681, contemplò il Getsemani come il luogo della sottomissione libera della volontà umana alla volontà divina nell'unica persona del Verbo: “Al Getsemani, l'unione delle due volontà si rivela nel rapporto interpersonale del Figlio con suo Padre, tale da essere vissuto umanamente, secondo una volontà libera”¹⁵². Il Concilio scrisse così: “La sua [di Cristo] volontà umana segue la sua volontà divina e onnipotente, non le resiste e non le si oppone, ma vi si sottomette piuttosto”¹⁵³. Il

¹⁵⁰ CCE, n. 2599.

¹⁵¹ Charles-André BERNARD s.j., *La preghiera cristiana*, LAS, Roma 1976, p. 30.

¹⁵² François-Marie LÉTHEL o.c.d., *Constantinopoli III (concilio), 680-681*, in *Dizionario critico di teologia*, Éd. Jean-Yves LACOSTE, Borla, Roma 2005, pp. 362-364, qui 363.

¹⁵³ In *Conciliorum œcumenicorum decreta*, Éd. Giuseppe ALBERIGO et alii, Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 1973³, pp. 124-130.

mistero della libertà umana di Cristo illumina il senso della nostra libertà, del nostro dialogo libero col Padre, della nostra preghiera.

Per questo, i credenti hanno spesso cercato di contemplare Cristo a Getsemani, e di entrare nei sentimenti del suo Cuore Sacro. La tradizione ignaziana ha ad esempio insistito sul fatto che quando il Signore soffriva nell'orto, avevo sotto gli occhi tutti i peccatori della storia e i loro peccati, uno per uno, e che questa penosa considerazione spiegava una parte delle sue angosce e della sua tristezza¹⁵⁴. Il padre Luis de la Puente (†1624), con le sue *Meditazioni* spesso editate e tradotte, ha popolarizzato questa intuizione orante, scrivendo ad esempio: "La prima cagione di quest'interna afflizione di Gesù fu la memoria, e viva apprensione de' peccati di tutti gli Uomini, così passati, come presenti, e futuri, i quali aveva presentissimi, e tutti distintamente li conosceva con grande evidenza. [...] Considerando io queste cose, debbo figurare me stesso entro la memoria, e il cuore di Cristo N.S., e vedere come sta egli mirando tutti i miei peccati"¹⁵⁵. La Puente insiste sul fatto che questo martirio del cuore di Gesù ha anche come causa la previsione che il suo sangue rimarrà inutile per molti e che i cristiani continueranno a soffrire dopo di Lui¹⁵⁶.

Altri autori spirituali hanno pregato in un modo simile: santa Angela da Foligno (†1309) scrive così: "Chiesi al Figlio di Dio che cosa dovevo fare per piacergli di più, ed egli, per sua clemenza, più volte, sia nel sonno sia nella veglia, mi apparve inchiodato alla croce e mi disse di guardare le sue ferite e in modo mirabile mi rivelò d'aver sofferto tutto per me; questo avvenne più volte. [...] Egli mostrò anche i peli della barba, delle sopracciglia e del capo che gli erano stati strappati, contò ad una ad una tutte le flagellazioni e precisò: «Per te ho sofferto tutto questo!»"¹⁵⁷; Sant'Ignazio di Loyola (†1556) contempla: il Signore muore "sulla croce, dopo aver tanto sofferto la fame e la sete, gli insulti, e le offese: e tutto questo per me" (*Esercizi spirituali*, n. 116); Blaise Pascal (†1662) fa dire a Gesù, nel suo dialogo con l'anima: "Io pensavo a te nella mia agonia: quelle tali gocce di sangue le ho versate per te"¹⁵⁸; santa Teresina di Lisieux (†1897) prega davanti al Signore agonizzando nell'Orto: "tu m'hai vista"¹⁵⁹; la beata canadese Dina Bélanger (†1929) sentì Gesù dirgli: "Il mio Cuore agonizzante ha visto a Getsemani, oltre alle anime consacrate, la moltitudine di tutte le altre anime"¹⁶⁰. In questi testi, è a volte Cristo che parla e dice "tu" all'anima, è a volte il cristiano che guarda il suo Signore e gli dice a sua volta "Tu": si osserva lì il dialogo dell'orazione, e la speranza che questa compassione possa consolare il Redentore sofferente¹⁶¹. In una linea simile, santa Teresa di Calcutta (†1997) scriveva al suo direttore spirituale, evocando la sua lunga notte interiore, capita come una partecipazione al mistero di Getsemani: "Per la prima volta in questi undici anni, sono giunta ad amare l'oscurità. Perché credo ora che essa sia una parte, una piccolissima parte, dell'oscurità e della sofferenza di Gesù sulla terra. Lei mi ha insegnato ad accettarla come la 'dimensione spirituale dell'opera', come Lei ha scritto. Oggi ho davvero sentito una profonda gioia, perché Gesù non può più vi-

¹⁵⁴ Cfr. *Directorium* del 1599, XXV, n. 243, MHSI, vol. 76, Roma 1955, p. 729, citato in Édouard GLOTIN s.j., *Réparation*, DSp 13 (1988), col. 369-413, qui col. 385.

¹⁵⁵ Luis de la PUENTE s.j., *Meditazioni sopra i principali misteri della nostra santa fede*, Parte 4, trad. Giulio Cesare BRACCINI, Lelio dalla Volpe, Bologna 1726, Med. XX, Punto terzo, I, pp. 246-247.

¹⁵⁶ Cfr. GLOTIN, *Réparation*, col. 388.

¹⁵⁷ *Memoriale*, 10° passo. Il Signore gli dice anche: "Io per te fui crocifisso, ebbi fame e sete e per te sparsi il mio sangue; tanto ti amai!": *Memoriale*, Cap. 3, *Il ventesimo passo*, n. 1.

¹⁵⁸ *Pensées*, n. 739 (Éd. LAFUMA) : *Le Mystère de Jésus-Christ* : « Je pensais à toi dans mon Agonie. »

¹⁵⁹ *Poésie 24* : *Jésus, mon Bien-Aimé, rappelle-toi*, str. 21 : « Jésus, tu me vis. »

¹⁶⁰ *Autobiographie*, Éd. Religieuses de Jésus-Marie, Québec 1995, p. 320 : « Mon Cœur agonisant a vu à Gethsémani, outre les âmes consacrées, la multitude de toutes les autres âmes. »

¹⁶¹ Per la compassione che consola, cfr. Bertrand de MARGERIE s.j., *Histoire doctrinale du culte au Cœur de Jésus*, t. II, Saint-Paul, Paris 1995, pp. 99-100. Contro questa tesi: Karl RAHNER s.j., *Alcune tesi per una teologia della devozione al cuore di Gesù*, in ID., *Teologia del Cuore di Cristo*, Apostolato della Preghiera, Roma 2003, pp. 59-87.

vere direttamente l'agonia, ma desidera viverla attraverso di me. Mi abbandono a lui più che mai. Sì, più che mai sarò a sua disposizione"¹⁶².

La preghiera a partire dal punto di vista di Cristo, il tentativo di entrare nei sentimenti del suo Cuore specialmente durante la sua Passione, ha di fatto ispirato anche alcuni artisti, come James Tissot (†1902) in questo quadro dipinto dopo la sua conversione nel 1888 e che rappresenta ciò che Gesù vedeva dalla Croce.



James Tissot (†1902), *Ce que voyait Notre-Seigneur sur la Croix*
in *La vie de Notre Seigneur Jésus-Christ* (1886-1894)
Brooklyn Museum (New York)

A Getsemani, il mistero di questa preghiera del Verbo incarnato ci svela anche la sovrabbondanza del dono del Padre quando esaudisce le richieste umane. La lettera agli Ebrei dice infatti di Cristo: “Nei giorni della sua vita terrena egli offrì preghiere e suppliche, con forti grida e lacrime, a Dio che poteva salvarlo da morte e, per il suo pieno abbandono a lui, venne esaudito” (Eb 5,7). Secondo il teologo protestante Adolf von Harnack (†1930), il testo originale avrebbe scritto: “non venne esaudito”, una frase brutale che i copisti scioccati avrebbero ulteriormente censurato; Gesù avrebbe chiesto di essere risparmiato dalla morte e non sarebbe stato esaudito dal Padre¹⁶³. Ma ci sono, osserva Albert Vanhoye s.j., tre modi di essere salvato dalla morte: per un tempo, perché la morte viene ritardata, come nel caso di re Ezechia (Is 38,5); dopo averla subita, come Lazzaro (Gv 11,43-44); come Gesù Cristo, passando per essa e vincendola definitivamente, rimanendo così liberato per sempre della morte¹⁶⁴. Il testo ispirato ha dunque un messaggio molto più forte, bello e liberatore di ciò che immaginò Harnack.

¹⁶² “For the first time in this 11 years – I have come to love the darkness. – For I believe now that it is a part, a very, very small part of Jesus’ darkness & pain on earth. You have taught me to accept it [as] a ‘spiritual side of your work’ as you wrote. Today really I felt a deep joy—that Jesus can’t go anymore through the agony—but that he wants to go through it in me. More than ever I surrender myself to Him. – Yes – more than ever I will be at His disposal”: lettera di Madre Teresa al suo direttore spirituale, Padre Joseph Neuner (11 aprile 1961) citato in Mother Teresa, *Come Be My Light: The Private Writings of the ‘Saint of Calcutta’*, Éd. Brian KOLODIJCHUK m.c., Doubleday, Auckland 2007, p. 214.

¹⁶³ Cfr. *Zwei alte dogmatische Korrekturen im Hebräerbrief*, in *Studien zur Geschichte des Neuen Testaments und der Alten Kirche*, vol. I, W. de Gruyter, Berlin 1931, pp. 235-252.

¹⁶⁴ Cfr. Albert VANHOYE s.j., *La lettre aux Hébreux : Jésus-Christ, médiateur d’une nouvelle alliance*, (Jésus et Jésus-Christ, 84) Desclée, Paris 2002, p. 101.

b) Nesso tra la preghiera di Gesù e sua missione di salvezza

La connessione tra preghiera e missione di Gesù è notevole nei Vangeli. Dopo i segni compiuti a Cafarnaò all'inizio della vita pubblica, la relazione tra preghiera e missione si rende esplicita. Si legge in Mc 1,35-38: "Al mattino presto si alzo quando ancora era buio e, uscito, si ritiro in un luogo deserto, e là pregava. Ma Simone e quelli che erano con lui si misero sulle sue tracce. Lo trovarono e gli dissero: *Tutti ti cercano!* Egli disse loro: *Andiamocene altrove, nei villaggi vicini, perché io predichi anche là; per questo infatti sono venuto!*" (Mc 1,35-38; cfr. Lc 4,42). Gesù non è venuto soltanto per la guarigione dei malati, ma per la sua missione di evangelizzazione¹⁶⁵.

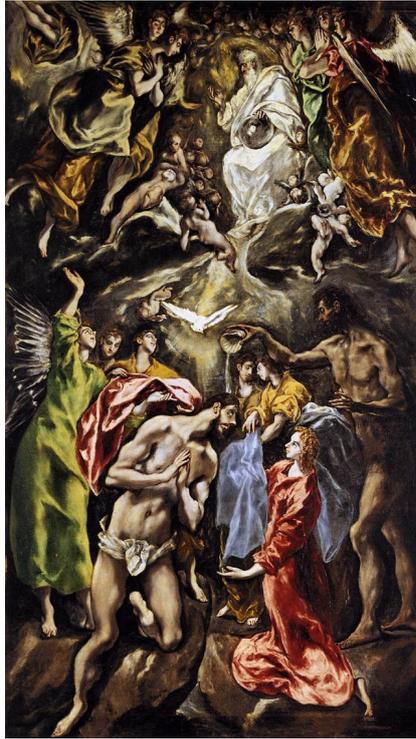
La preghiera di Gesù non costituisce un'attività qualsiasi per Lui poiché è parte integrale della sua missione salvifica: la preghiera di Gesù ci rivela infatti l'intima natura della sua missione e costituisce uno strumento di salvezza per il mondo. Egli prega per salvare i suoi fratelli. Per questo motivo, la preghiera accompagna i momenti decisivi della sua missione, anche lì, specialmente nella redazione lucana:

"Il Vangelo secondo san Luca sottolinea l'azione dello Spirito Santo e il senso della preghiera nel ministero di Cristo. Gesù prega prima dei momenti decisivi della sua missione: prima che il Padre gli renda testimonianza, al momento del suo Battesimo (cfr. Lc 3,21) e della Trasfigurazione (cfr. Lc 9,28), e prima di realizzare, mediante la sua Passione, il Disegno di amore del Padre (cfr. Lc 22,41-44). Egli prega anche prima dei momenti decisivi che danno inizio alla missione dei suoi Apostoli: prima di scegliere e chiamare i Dodici (cfr. Lc 6,12), prima che Pietro lo confessi come 'il Cristo di Dio' (cfr. Lc 9,18-20) e affinché la fede del capo degli Apostoli non venga meno nella tentazione (cfr. Lc 22,32). La preghiera di Gesù prima delle azioni salvifiche che il Padre gli chiede di compiere, è un'adesione umile e fiduciosa della sua volontà umana alla volontà piena d'amore del Padre"¹⁶⁶.

Il primo accenno alla preghiera di Gesù si trova nel racconto del suo Battesimo per mano di san Giovanni Battista.

¹⁶⁵ Cfr. Lorenzo DE LORENZI, *La preghiera, anima dell'evangelo*, in *La preghiera nella Bibbia e nella tradizione patristica e monastica*, Éd. Cipriano VAGAGGINI o.s.b., Paoline, Cinisello Balsamo 1988, pp. 105-262, qui 141ss.

¹⁶⁶ CCE, n. 2600.



Dhomínikos Theotokópoulos, detto El Greco (†1614)
Il Battesimo di Cristo (1596-1600), Museo del Prado (Madrid)

Soltanto Luca fa riferimento alla preghiera del Signore durante l'avvenimento: "Mentre stava in preghiera" (Lc 3,21), e la mette in relazione con la manifestazione visibile dello Spirito Santo. La parola del Padre: "Tu sei il mio Figlio prediletto, in te mi sono compiaciuto" (Lc 3,22) è "la risposta del cielo alla preghiera silenziosa di Gesù, e proclama solennemente davanti alle folle degli ebrei e dei pagani il senso messianico della missione di Cristo"¹⁶⁷. Grazie alla preghiera di Gesù, il mistero della Trinità viene manifestato agli uomini, e si afferma il nesso tra orazione e missione: Cristo prega, gli uomini vedono manifestarsi la Trinità, e si rende noto l'apice della rivelazione.

"Quando si appresta a scegliere i Dodici che dovranno guidare il nuovo Israele, Gesù, cosciente della gravità del momento, sale sul monte a pregare"¹⁶⁸. Luca scrive così: "Se ne andò sulla montagna a pregare e passò la notte in orazione; quando fu giorno, chiamò a sé i suoi discepoli e ne scelse dodici" (Lc 6,12-13). Prima di prendere questa decisione, Gesù prega sul monte, luogo privilegiato delle comunicazioni divine – come il Sinai di Mosè, che annunciava Cristo –, perché "vuole sottoporre la sua opera e il futuro della Chiesa alla volontà del Padre"¹⁶⁹, in totale dipendenza dal Padre. Joseph Ratzinger commenta: "Gesù aveva trascorso la notte precedente questo evento sul monte a pregare: la chiamata ha inizio con la preghiera, con il parlare del Figlio al Padre. La Chiesa viene partorita nella preghiera, nella quale Gesù si rende al Padre e il Padre consegna ogni cosa al Figlio. In questa profondissima comunicazione di Padre e Figlio si nasconde la vera e sempre nuova origine della Chiesa"¹⁷⁰. Così, si può affermare: "Quando Gesù è con il Padre è presente anche nella Chiesa. [...] Gesù vede la Chiesa nel Padre ed è perciò in essa presente nella potenza del Padre, nella forza che deriva dal suo dialogare con lui. Ed è pro-

¹⁶⁷ HAMMAN, *Compendio sulla preghiera cristiana*, p. 33.

¹⁶⁸ IBIDEM, p. 34.

¹⁶⁹ IBIDEM.

¹⁷⁰ RATZINGER, *Guardare al Crocifisso*, pp. 18s.

prio questo discorrere con il Padre [...] che lo rende presente, e viceversa: la Chiesa è, per così dire, l'oggetto del dialogo fra il Padre e il Figlio e, dunque, è ancorata teo-logicamente"¹⁷¹.

Anche nella trasfigurazione si manifesta il nesso tra la preghiera e la missione di Cristo. La scena prolunga quella del Battesimo; come in questo, "la teofania si riassume in una frase che suggella lo scambio della preghiera e vuol confermare i testimoni del fatto"¹⁷²: "Questo è il mio Figlio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto. Ascoltatelo" (Mt 17,5). Si tratta di una frase che proclama Gesù Figlio di Dio e lo configura nel suo ruolo di Messia e re, come dice il Salmo 2,7: "Tu sei mio figlio, io oggi ti ho generato", e 2,6: "Io l'ho costituito mio sovrano sul Sion mio santo monte". Nella trasfigurazione, Cristo prega, il Padre risponde e conferma la missione del Figlio, che gli uomini devono accogliere.

Di fatto, la preghiera di Gesù, unico Mediatore tra il Padre e gli uomini, è spesso d'intercessione: Egli prega per Pietro (Lc 22,32), per i suoi discepoli (Gv 17,9-24), per i suoi boia (Lc 23,34), perché sa che il Padre lo ascolta sempre (Gv 11,22.42)¹⁷³.

In definitiva, ogni azione salvifica di Cristo matura nella preghiera. Per tutta la sua esistenza terrena, Cristo levava il suo sguardo verso il Padre per chiedergli che si compisse il disegno di salvezza e per ricevere da Lui la luce e l'amore necessari alla sua missione. Perciò afferma Joseph Ratzinger che nella preghiera di Gesù si trova "la chiave che unisce cristologia e soteriologia"¹⁷⁴, Cristo salva in quanto è il Figlio, rivolto al Padre nell'eternità della sua generazione e nella sua preghiera d'uomo presente sulla terra.

2. L'insegnamento di Gesù sulla preghiera: il 'Padre nostro'

Ciò che abbiamo studiato sulla preghiera di Gesù è direttamente vincolato ai suoi insegnamenti sull'orazione: il Vangelo, e specialmente Luca, presenta Gesù pregando visibilmente davanti ai suoi discepoli, come il loro perfetto esempio di dialogo col Padre. "Quando Luca mette davanti agli occhi dei suoi lettori e lettrici la preghiera, persegue precisi intenti. Per la comunità futura si deve vedere in primo luogo che la preghiera di Gesù diventa modello per i discepoli"¹⁷⁵. È proprio perché i discepoli lo vedono pregare che uno di loro gli chiede un insegnamento che sarà la tradizione del *Pater*: "Luca introduce la preghiera del Signore con la seguente osservazione: «Un giorno Gesù si trovava in un luogo a pregare e quando ebbe finito, uno dei discepoli gli disse: 'Signore, insegnaci a pregare' ...» (11,1). Il contesto è dunque l'incontro con il pregare di Gesù, che desta nei discepoli il desiderio di apprendere da Lui a pregare. [...] È quindi significativo che Luca metta in relazione il Padre nostro con la preghiera personale di Gesù stesso. Egli ci rende così partecipi del suo pregare, ci introduce nel dialogo interiore dell'Amore trinitario"¹⁷⁶.

a) Il Padre nostro, preghiera fondamentale del cristiano

(1) La "preghiera cristiana fondamentale"¹⁷⁷

Già all'epoca patristica questa preghiera veniva considerata la quintessenza dell'orazione cristiana in quanto sintesi di tutta la Parola scritta. Tertulliano la definisce "un compendio di tutto

¹⁷¹ IDEM, *Il Dio di Gesù Cristo. Meditazioni sul Dio uno e trino*, Queriniana, Brescia 2011⁴, pp. 88-89.

¹⁷² HAMMAN, *Compendio sulla preghiera cristiana*, p. 35.

¹⁷³ Cfr. Ysabel de ANDIA, *La Voie et le voyageur. Essai d'anthropologie de la vie spirituelle*, Cerf, Paris 2012, p. 437.

¹⁷⁴ Cfr. RATZINGER, *Guardare al Crocifisso*, p. 21.

¹⁷⁵ Rudolf SCHNACKENBURG, *La persona di Gesù Cristo nei quattro vangeli*, Paideia, Brescia 1995, p. 306.

¹⁷⁶ Joseph RATZINGER-Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007, pp. 161-162.

¹⁷⁷ CCE, n. 2759.

il Vangelo [*breviarium totius Evangelii*]¹⁷⁸ e aggiunge più avanti che in essa vengono compendiate “affermazioni dei profeti, degli evangelisti, degli apostoli, parabole, esempi e precetti del Signore”¹⁷⁹. Per san Giovanni Cassiano, rinchiude ogni pienezza di perfezione perché ci fu insegnata dal Signore¹⁸⁰. Dal canto suo, san Cipriano di Cartagine afferma che il *Padre nostro* contiene “l’essenziale delle nostre preghiere”, nonché “una grande sintesi delle direttive del Signore”¹⁸¹. In questa stessa linea afferma sant’Agostino: “Se passi in rassegna tutte le parole delle preghiere contenute nella Sacra Scrittura, per quanto io penso, non ne troverai una che non sia contenuta e compendiata in questa preghiera insegnataci dal Signore”¹⁸². Il *Pater* è veramente in questo senso “al centro delle Scritture” (CCE, n. 2774). Si ritrova qui il tipo di affermazioni della tradizione sul Salterio, e si potrebbe dunque affermare che la Bibbia ci propone due sintesi del suo intero contenuto: il Salterio nell’Antico Testamento e il *Pater* nel Nuovo. Amare la Scrittura, lasciarsi formare dal suo spirito che è lo Spirito Santo: raggiungiamo queste sante aspirazioni con i Salmi e con il *Padre nostro*, imparando proprio nella preghiera a capirli come sintesi della Bibbia.

Il *Padre nostro* è anche la preghiera perfettissima, come afferma il *Catechismo della Chiesa Cattolica* sulla scia di san Tommaso d’Aquino, perché ci insegna come formare la nostra intelligenza e la nostra affettività, chiedendo ciò che Dio sa essere per noi necessario e nell’ordine adeguato:

“Tutte le Scritture (la Legge, i Profeti e i Salmi) sono compiute in Cristo (cfr. Lc 24,44). Il Vangelo è questa ‘Lieta notizia’. Il suo primo annuncio è riassunto da san Matteo nel Discorso della montagna (cfr. Mt 5-7). Ebbene, la preghiera del *Padre nostro* è al centro di questo annuncio. È in questo contesto che si illumina ogni domanda della preghiera che ci ha lasciato il Signore: ‘La preghiera del *Pater Noster* è perfettissima. [...] Nella Preghiera del Signore non solo vengono domandate tutte le cose che possiamo rettamente desiderare, ma anche nell’ordine in cui devono essere desiderate: cosicché questa preghiera non solo insegna a chiedere, ma plasma anche tutti i nostri affetti’ (S. Tommaso d’Aquino, *Summa theologiæ* II-II, q. 83, a. 9)”¹⁸³.

Questa verità va assimilata e poco a poco nella nostra vita, e vale la pena verificare che il nostro cuore rassomiglia di più a quello di Cristo, perché i nostri affetti echeggino quelli del Sacro Cuore.

I grandi maestri della vita spirituale spesso hanno commentato il *Padre nostro*¹⁸⁴. Così, santa Teresa d’Avila scrisse che l’orazione dominicale riassume tutto ciò che Dio ha voluto dirci sulla preghiera. La santa scrive che il *Pater* “racchiude tutto quello che si può dire della contemplazione e della perfezione. Io ne sono tutta meravigliata e, mi pare che avendo questa preghiera, non ci debba occorrere altro libro, bastandoci essa sola. Il Signore, infatti, ci ha finora istruite su tutti i gradi dell’orazione, sino alla più alta contemplazione: dalla preghiera dei principianti all’orazione mentale, a quella di quiete e di unione. Se fossi capace di esprimermi, potrei basarmi su questo saldo fondamento per comporre un lungo trattato di orazione”¹⁸⁵.

¹⁷⁸ *De oratione*, 1, 6.

¹⁷⁹ *IBIDEM*, 11, 1.

¹⁸⁰ Cfr. *Collatio* IX, 25: “omnem uideatur perfectionis plenitudinem continere” (SC 54,61).

¹⁸¹ *De dominica oratione*, 28.

¹⁸² S. Agostino, *Epistola* 130, 12, 22. Cfr. CCE, n. 2762.

¹⁸³ CCE, n. 2763.

¹⁸⁴ È senza dubbio uno dei testi evangelici più commentati: cfr. Adalbert HAMMAN o.f.m., *Le Pater expliqué par les Pères*, Éditions Franciscaines, Paris 1961.

¹⁸⁵ S. Teresa d’Avila, *Cammino di Perfezione* (codice di Valladolid), c. 37, 1, in EADEM, *Opere*, p. 719.

(2) L'uso liturgico nella Chiesa primitiva: una chiave cristica e eucaristica
 Proprio a causa di questa sua importanza, "in tutte le tradizioni liturgiche la Preghiera del Signore è parte integrante delle Ore maggiori dell'Ufficio divino. Ma il suo carattere ecclesiale appare in tutta evidenza particolarmente nei tre sacramenti dell'iniziazione cristiana" (CCE, n. 2768). Specialmente "nella Liturgia eucaristica [...] si rivela il suo [del *Pater*] pieno senso e la sua efficacia. Posta tra l'Anafora (Preghiera eucaristica) e la Liturgia della Comunione, essa da un lato ricapitola tutte le domande e le intercessioni espresse lungo lo sviluppo dell'Epiclesi, e, dall'altro, bussa alla porta del Banchetto del Regno, di cui la Comunione sacramentale è un anticipo" (CCE, n. 2770).

Ciò era già vissuto nei primi secoli. Nella *Didaché*, il primo catechismo post-apostolico dell'epoca patristica, scritto nell'ultimo decennio del primo secolo, troviamo il testo del *Padre nostro* secondo il vangelo di Matteo, al quale si aggiunge una dossologia finale: "Perché tuo è il potere e la gloria nei secoli" (8,2). Le *Costituzioni apostoliche* aggiungono all'inizio della dossologia: "il regno" (*Costituzioni Apostoliche*, 7,24,1 in CCE, n. 2760). L'aggiunta di questa dossologia riflette l'interpretazione del *Padre nostro* fatta dall'autore della *Didaché*. In effetti, si presenta questa preghiera con una struttura interna simmetrica di lode: sette suppliche: a) tre di lode; e b) quattro di domanda; c) una dossologia finale, cioè ritorno alla lode. Quindi, la struttura è centrata sulla lode, il *Padre nostro* è essenzialmente capito come una preghiera di lode. La *Didaché* riporta di fatto la preghiera in un contesto liturgico¹⁸⁶.

Inoltre, il contesto è pure di una certa polemica con i giudaizzanti, che seguono in tutto la prassi ebraica e pregano recitando tre volte al giorno la *tefillah*. La *Didaché* comanda di non pregare come loro: "Non pregate come gli ipocriti, ma come ha comandato Gesù nel suo vangelo, cioè recitando il *Padre nostro* tre volte al giorno" (8, 1-2). Il *Sitz im Lebem* di questa polemica anti-giudaica mostra che il *Padre nostro* è non solo la preghiera caratteristica del cristiano, ma pure, in quanto sostitutiva della principale preghiera ebraica, il suo quotidiano e insostituibile *vademecum* orazionale, vale a dire la preghiera cristiana principale¹⁸⁷.

Per queste ragioni, il *Padre nostro* costituì la guida mediante cui la Chiesa primitiva iniziava i catecumeni alla pratica dell'orazione. Sant'Agostino racconta come nella pratica della Chiesa d'Ippona, nella quinta domenica di Quaresima, i catecumeni ricevevano il *Padre nostro* in una cerimonia chiamata *traditio orationis dominicæ* (consegna della preghiera del Signore) con il dovere di impararlo a memoria, e otto giorni dopo, la sesta domenica di Quaresima, dovevano recitarlo pubblicamente davanti al vescovo, e questo costituiva la *redditio orationis dominicæ* (restituzione della preghiera del Signore). In questo modo i catecumeni, dopo aver ricevuto il Battesimo, erano pronti a recitare la preghiera del Signore durante la celebrazione eucaristica della grande Veglia pasquale, alla quale partecipavano per la prima volta.

Questi usi liturgici, che rimontano ai primi secoli della vita ecclesiale, ci forniscono una chiave di lettura per approfondire i sensi del *Pater*, una chiave che ritroveremo dopo: il *Pater* è una preghiera eucaristica e cristica, da capire in riferimento a Gesù Cristo, presente nell'oggi del mondo grazie all'Eucaristia. "

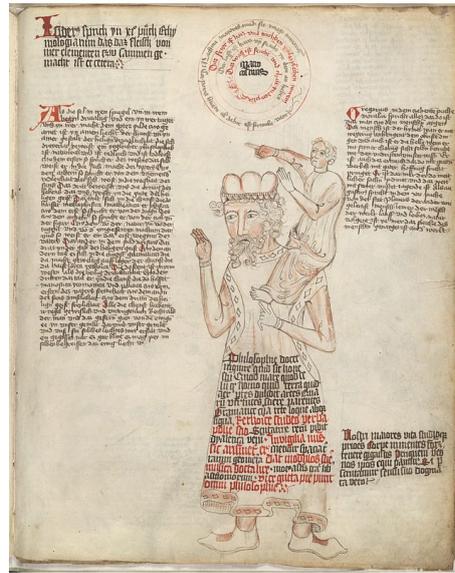
Cfr. Jean-Baptiste LECUIT, *La prière du Notre Père à l'école de Thérèse d'Avila*, in *Dieu le Père tout-puissant*, Éd. Marie-Laure ROCHETTE-Jean-Louis SOULETIE, Éditions Le Sénevé / ISPC, Paris 2013, pp. 113-117.

¹⁸⁶ Cfr. *Didachè: insegnamento degli apostoli*, Éd. Giuseppe VISONÀ, (Lecture cristiane del primo millennio, 30) Paoline, Roma 2000, p. 146.

¹⁸⁷ Cfr. *Didachè*, Éd. VISONÀ, p. 152; CCE, n. 2767.

b) **Commenti sul Padre nostro**¹⁸⁸

Si proporrà qui un breve insieme di considerazioni sulle domande del *Pater*, non perché ogni orante debba tener conto di questo tipo di idee quando alza il suo cuore al Padre recitando l'orazione dominicale – una tale concentrazione intellettuale sarebbe piuttosto una distrazione – ma perché permettono una sintetica catechesi sulla preghiera, e perché lo Spirito potrà ricordare ciò che egli vorrà durante la recitazione del *Pater*. Insisteremo specialmente sulla chiave cristologica dell'orazione dominicale. Cercheremo di salire come nani sulle spalle dei giganti della tradizione, per riprendere la famosa metafora di Bernardo di Chartres (†1160 ca.) (*nani gigantum humeris insidentes*), approfittando dei due mille anni di sapienza durante i quali la Chiesa ha ascoltato il *Pater*.



Süd-Deutschland, ca. 1410, Library of Congress, Washington D.C. (Rosenwald 4, Bl. 5r)



Nicolas Poussin (†1665), *Orion aveugle cherchant le soleil levant* (1658), Metropolitan Museum of Art (New York)

Infatti, i grandi maestri della vita spirituale spesso hanno commentato il *Padre nostro*¹⁸⁹. Così, santa Teresa d'Avila scrisse che l'orazione dominicale riassume tutto ciò che Dio ha voluto dirci sulla preghiera. La santa scrive che il *Pater* “racchiude tutto quello che si può dire della con-

¹⁸⁸ Si può avere un'idea dell'immensa bibliografia suscitata dal *Pater* guardando i due tomi editati da Monica DORNEICH: *Vater-unser Bibliographie*, (Jubiläumsgabe der Stiftung Oratio Dominica) Herder, Freiburg 1982; *Vaterunser-Bibliographie. Neue Folge*, (Jubiläumsgabe der Stiftung Oratio Dominica) Herder, Freiburg 1988.

¹⁸⁹ È senza dubbio uno dei testi evangelici più commentati: cfr. ad esempio, per l'epoca patristica, Adalbert HAMMAN o.f.m., *Le Pater expliqué par les Pères*, Éditions Franciscaines, Paris 1961.

templazione e della perfezione. Io ne sono tutta meravigliata e, mi pare che avendo questa preghiera, non ci debba occorrere altro libro, bastandoci essa sola. Il Signore, infatti, ci ha finora istruite su tutti i gradi dell'orazione, sino alla più alta contemplazione: dalla preghiera dei principianti all'orazione mentale, a quella di quiete e di unione. Se fossi capace di esprimermi, potrei basarmi su questo saldo fondamento per comporre un lungo trattato di orazione"¹⁹⁰.

(1) Le sette domande

Ci sono sette domande (Mt 6,9-13)¹⁹¹, in una espressione di totalità, come vi furono sette giorni della creazione: il *Padre nostro* include tutte le richieste possibili dell'uomo. "Sette domande, sette benedizioni. Le prime tre, più teologiche, ci attirano verso la gloria del Padre, le ultime quattro, come altrettante vie verso di lui, offrono alla sua grazia la nostra miseria. 'L'abisso chiama l'abisso' (Sal 42,8)¹⁹²" (CCE, n. 2803).

(2) L'invocazione iniziale: "Padre"

Il contesto è sin dalle prime parole un contesto trinitario:

"Pregando il Padre 'nostro' ci rivolgiamo personalmente al Padre del Signore nostro Gesù Cristo. Non dividiamo la divinità, poiché il Padre ne è 'la sorgente e l'origine', ma confessiamo in tal modo che il Figlio è eternamente generato da lui e che da lui procede lo Spirito Santo [...]. La Santissima Trinità è consustanziale e indivisibile. Quando preghiamo il Padre, Lo adoriamo e Lo glorifichiamo con il Figlio e lo Spirito Santo"¹⁹³.

In questo contesto trinitario, entriamo come altri Cristi, divinizzati dal Battesimo che ci costituisce come figli: "divenuti partecipi di Cristo, siete naturalmente chiamati 'cristi'¹⁹⁴" (San Cirillo di Gerusalemme, citato in CCEn. 2782). Cristo è la chiave della Bibbia, la chiave del *Pater*, ed in Lui che recitiamo l'orazione domenicale.

(a) *L'ambiente spirituale adeguato per dire a Dio 'Padre':
la parrêsia*

Nell'insegnarci il *Padre nostro*, Gesù Cristo ci insegna a rivolgerci a Dio come Padre con una audacia filiale, la quale "è indicata nelle Liturgie d'Oriente e di Occidente con una felice espressione tipicamente cristiana: *parrêsia*, vale a dire semplicità schietta, fiducia filiale, gioiosa sicurezza, umile audacia, certezza di essere amati"¹⁹⁵. Proprio per questo, "nella Liturgia romana l'assemblea eucaristica è invitata a pregare il *Padre nostro* con filiale audacia [osiamo dire, *audemus dicere*]; le Liturgie orientali utilizzano e sviluppano espressioni analoghe: *Osare con tutta sicurezza, Rendici degni di*"¹⁹⁶.

La filiale fiducia non eclissa nell'orante la consapevolezza della sua creaturalità e della sua peccaminosità. Santa Angela da Foligno scrive ad esempio: "Andai in chiesa e supplicai Dio di farmi una grazia. Mentre pregavo, egli mi mise nel cuore il «Padre nostro» e mi dette la chiara intelligenza della sua bontà e della mia indegnità e le parole mi furono spiegate ad una ad una. Io dissi quel «Padre nostro» con tanta calma e conoscenza di me stessa, che, sebbene piangessi amaramente per i miei peccati e la mia indegnità, di cui mi rendevo conto in quella preghiera,

¹⁹⁰ S. Teresa d'Avila, *Cammino di Perfezione* (codice di Valladolid), c. 37, 1, in EADEM, *Opere*, p. 719.

Cfr. Jean-Baptiste LECUIT, *La prière du Notre Père à l'école de Thérèse d'Avila*, in *Dieu le Père tout-puissant*, Éd. Marie-Laure ROCHETTE-Jean-Louis SOULETIE, Éditions Le Sénevé / ISPC, Paris 2013, pp. 113-117.

¹⁹¹ Cfr. Jean CARMIGNAC, *Recherches sur le 'Notre Père'*, Paris 1969, pp. 312-317.

¹⁹² Espressione del Salmista cara a Henri de Lubac.

¹⁹³ CCE, n. 2789.

¹⁹⁴ *Catecheses mistagogicæ*, 3, 1: PG 33,1088.

¹⁹⁵ CCE, n. 2778.

¹⁹⁶ IBIDEM, n. 2777.

tuttavia vi provai una grande consolazione e cominciai a gustare un po' la dolcezza divina, perché vi scoprii, e ancora vi scopro, la divina bontà, meglio che in qualunque altra cosa. Poiché in quella preghiera mi furono svelate la mia indegnità e le mie colpe, cominciai a vergognarmi tanto, che a stento osavo alzare gli occhi" (*Memoriale*, 16° passo).

Parrêsía, da *pan-rhesis*, dire tutto, si riferisce al diritto dei cittadini liberi della polis greca di parlare di ciò che vogliono davanti alle autorità. Era specialmente la fiducia con la quale Mosè parlava con Dio: "Il Signore parlava con Mosè faccia a faccia, come uno parla con il proprio amico" (Es 33,11; cfr. Nb 12,8; Dt 34,10; Sir 45,5). Adesso, tutti possiamo avvicinarci al trono di Dio, terribile di maestà nell'Antico Testamento (Is 6,1-5), perché Gesù nostro fratello che ha sofferto per noi, vi siede alla destra del Padre¹⁹⁷. "Solo Gesù poteva superare la soglia della Santità divina: è lui che avendo 'compiuto la purificazione dei peccati' (Eb 1,3), ci introduce davanti al Volto del Padre: 'Eccoci, io e i figli che Dio mi ha dato' (Eb 2,13)" (*CCE*, n. 2777). La *parrêsía* ha dunque un senso cristologico.

(b) *L'ambiente psicologico adeguato per dire a Dio 'Padre': la purificazione dell'immagine paterna*

Dicendo 'Padre nostro', dobbiamo imparare a che Padre ci stiamo rivolgendo, senza progettarvi soltanto le nostre più o meno felici esperienze della paternità umana: "L'uomo di oggi, però, non avverte immediatamente la grande consolazione della parola «padre», poiché l'esperienza del padre è spesso o del tutto assente o offuscata dall'insufficienza dei padri"¹⁹⁸. Tutti oggi non possono purtroppo dire come Benedetto XVI nell'occasione del suo ottantesimo compleanno: "Ringrazio Dio perché ho potuto fare l'esperienza di che cosa significa 'famiglia'; ho potuto fare l'esperienza di che cosa vuol dire paternità, cosicché la parola su Dio come Padre mi si è resa comprensibile dal di dentro; sulla base dell'esperienza umana mi si è schiuso l'accesso al grande e benevolo Padre che è nel cielo" (Omelia, 15 aprile 2007). In questo senso, è forse adesso difficile di vivere la *parrêsía* con la semplicità di una contadina del XVII sec. che lavorava a servizio di un convento e chiedeva come terminare la recitazione del *Padre nostro*, perché, diceva, "non riesco a terminarlo, da circa cinque anni a questa parte, quando pronuncio la parola *Pater* e considero che Egli è lassù (e faceva cenno con il dito), che Lui, lassù, è mio padre ... scoppio in pianto per tutta la giornata mentre custodisco le mie mucche"¹⁹⁹.

Bisogna dunque cercare di capire la paternità tale come la vive Dio Padre, andando al di là delle nostre limitazioni culturali e psicologiche: "La purificazione del cuore concerne le immagini paterne e materne, quali si sono configurate nella nostra storia personale e culturale, e che influiscono sulla nostra relazione con Dio. Dio, nostro Padre, trascende le categorie del mondo creato. Trasporre su di lui, o contro di lui, le nostre idee in questo campo, equivarrebbe a fabbricare idoli da adorare o da abbattere. Pregare il Padre è entrare nel suo mistero, quale egli è, e quale il Figlio ce lo ha rivelato" (*CCE*, n. 2779).

E questa paternità divina è amore, un amore reso visibile in Cristo: "Dobbiamo imparare, a partire da Gesù, innanzitutto che cosa «padre» propriamente significhi. [...] «L'amore sino alla fine» (cfr. Gv 13,1), che il Signore ha portato a compimento sulla croce pregando per i suoi nemici, ci mostra la natura del Padre: Egli è questo Amore. Poiché Gesù lo pratica, Egli è totalmente «Figlio» e ci invita a diventare a nostra volta «figli» — a partire da questo criterio"²⁰⁰. E ciò che significa essere Padre nell'amore, la misericordia, il dono di sé, lo scopriamo in Cristo, e

¹⁹⁷ Cfr. Albert VANHOYE s.j., *La lettre aux Hébreux : Jésus-Christ, médiateur d'une nouvelle alliance*, (Jésus et Jésus-Christ, 84) Desclée, Paris 2002, p. 88.

¹⁹⁸ Cfr. RATZINGER-Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, p. 167.

¹⁹⁹ In Henri BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, Vol. II : *L'invasion mystique, 1590-1620*, Bloud et Gay, Paris 1925, p. 66, tradotto in HAMMAN, *Compendio sulla preghiera cristiana*, pp. 46-47.

²⁰⁰ RATZINGER-Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, pp. 165-166.

specialmente in Cristo crocefisso: “Chi ha visto me ha visto il Padre” (Gv 14,9) dice Gesù a Filippo che gli chiedeva “Mostraci il Padre”²⁰¹.

Molti santi ci possono aiutare a avanzare sul sentiero di orazione che porta in Cristo al Padre, tra di loro san Josemaría, che scrisse ad esempio in questa citazione dove la filiazione divina dà ai cristiani un nuovo sguardo su Dio e sul mondo, che li permette di collaborare con Cristo alla riconciliazione del cosmo col Padre: “La filiazione divina è una verità lieta, un mistero di consolazione. Riempie tutta la nostra vita spirituale perché ci insegna a trattare, conoscere, amare il nostro Padre del Cielo, e colma di speranza la nostra lotta interiore, dandoci la semplicità fiduciosa propria dei figli più piccoli. Più ancora: dal momento che siamo figli di Dio, questa realtà ci porta anche a contemplare con amore e ammirazione tutte le cose che sono uscite dalle mani di Dio, Padre e Creatore. E in tal modo siamo contemplativi in mezzo al mondo, amando il mondo. [...] Dio Padre, giunta la pienezza dei tempi, inviò al mondo il suo Figlio Unigenito perché ristabilisse la pace; perché, redenti dal peccato, *adoptionem filiorum recipere*mus (Gal 4,5), fossimo costituiti figli di Dio, liberati dal giogo della schiavitù, resi capaci di partecipare all'intimità della Trinità divina. E così è stata data all'uomo nuovo, al nuovo innesto dei figli di Dio (cfr Rm 6,4-5), la possibilità di riscattare la creazione intera dal disordine, restaurando tutte le cose in Cristo (cfr. Ef 1,5-10), in Colui che le ha riconciliate con Dio (cfr Col 1,20)” (*È Gesù che passa*, n. 65).

(3) Non si dice soltanto ‘Padre’, ma ‘Padre *nostro*’

La nostra preghiera è ecclesiale. Gesù vuole insegnare in questa invocazione che Dio è il nostro Padre comune, perché un medesimo legame di fratellanza unisce tutti i cristiani, chiamati a far parte della Chiesa di Cristo: il *Padre nostro* ha dunque un senso ecclesiale. San Giovanni Crisostomo scrive così: “Egli [Cristo] non dice Padre ‘mio’ che sei nei cieli, ma Padre ‘nostro’, affinché la nostra preghiera salga, da un cuore solo, per tutto il Corpo della Chiesa”²⁰². E affinché questo ‘noi’ ecclesiale sia pronunciato senza ipocrisia, Cristo ci invita a riconciliarci con i fratelli: “Quando vi mettete a pregare, se avete qualcosa contro qualcuno, perdonate, perché anche il Padre vostro che è nei cieli perdoni a voi le vostre colpe” (Mc 11,25)²⁰³. Così come nella Chiesa primitiva, la moltitudine dei credenti avrà “un cuore solo e un’anima sola” (At 4,32).

La paternità alla quale allude qui il Signore non sembra essere quella universale dovuta alla comune creazione, quella ci vincola a tutti gli uomini, ma quella della filiazione adottiva, quella dei cristiani. Di fatto, Cristo rivela il *Pater* ai suoi discepoli (Lc 11,1), distinguendo la preghiera cristiana da quella dei pagani (Mt 6,7). È questo senso *cristiano*, in Cristo, che ha colto la Chiesa dando un ruolo importante all’orazione domenicale nelle liturgie battesimali. Ciò non esclude i non cristiani o i cristiani senza grazia dalla recita del *Pater*, ma è nei cristiani che esso prende il suo senso pieno, cristologico ed ecclesiale²⁰⁴. In questo senso, non sono convincenti le letture acconfessionali del Padre nostro, che lo trasformano in preghiera inter-religiosa atematica, e perdono il suo carattere essenzialmente cristocentrico, al cuore della rivelazione biblica²⁰⁵. Di fatto, bisognerebbe anche chiedersi se le religioni non rivelate concepiscono sempre come paternofiliali le relazioni degli uomini con Dio (non sembra ad esempio il caso dell’Islam²⁰⁶).

²⁰¹ Cfr. IBIDEM, p. 167.

²⁰² *Homilia in Matthæum*, 19, 4: PG 57,278D, citato in CCE, n. 2768.

²⁰³ Cfr. anche Mt 5,23-24.

²⁰⁴ Cfr. Jean CARMIGNAC, *À l’écoute du Notre Père*, Éditions de Paris, Paris 1971, pp. 16-17.

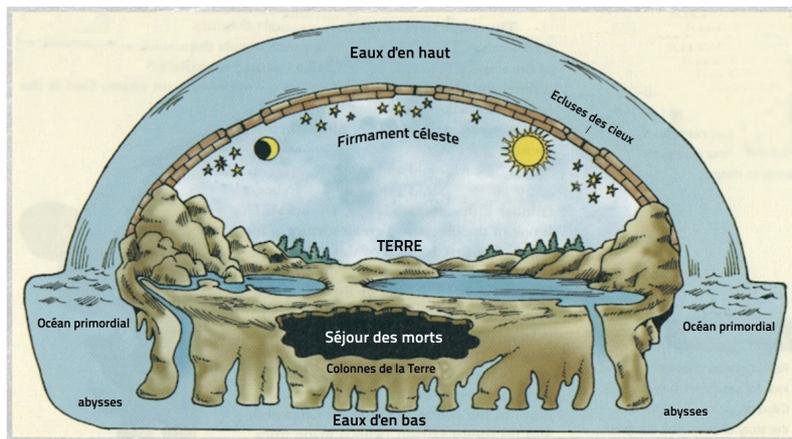
²⁰⁵ È il tipo di lettura che propone John Dominic CROSSAN, *The Greatest Prayer. Rediscovering the Revolutionary Message of the Lord’s Prayer*, HarperOne, New York 2010, pp. 1-8.

²⁰⁶ Si legge così nel Corano: “Gli ebrei e i cristiani dicono: «Noi siamo i figli di Dio e i Suoi amici». Chiedi: «E allora perché vi tormenta per le vostre colpe? No, voi siete soltanto degli uomini come gli altri che Egli ha creato, Egli perdona chi vuole e castiga chi vuole, a Dio appartiene il regno dei cieli e della terra e di quel che è in mezzo, ogni cosa procede verso di Lui»” (Sūra 5,18, *Il Corano*, Éd. Alberto VENTURA, Mondadori, Milano 2010, p. 63).

E proprio perché è la preghiera ecclesiale dei cristiani, il *Pater* ha una dimensione apostolica, perché vi si supplica per tutti gli uomini, affinché siano raggiunti dalla salvezza, in Cristo, nella Chiesa: “Pregare il Padre ‘nostro’ ci apre alle dimensioni del suo amore, manifestato in Cristo: pregare con e per tutti gli uomini che ancora non Lo conoscono, affinché siano riuniti in unità” (CCE, n. 2793).

(4) Padre nostro “che sei nei cieli”

Vi è lì un riferimento alle cosmologie tradizionali, come quella d’Israele²⁰⁷. Il *Padre nostro* è essenzialmente il Padre “che sta nei cieli” (Mt 6,9; 16,17), il “Padre celeste” (Mt 12,50; 15,13). I cieli indicavano nell’Antico Testamento lo spazio al di sopra di noi. Secondo la cosmologia veterotestamentaria la terra occupa il centro dell’universo e viene rappresentata quale un disco piatto che galleggia su una estensione di acque senza limiti. Sopra la terra, sul firmamento, sono fissati gli astri e le stelle. Al di sopra, un’altra estensione di acque, come parallela alla prima sotto la terra, lascia passare i fenomeni atmosferici attraverso alcuni buchi. Questa cosmologia a tre livelli (le acque sopra la terra, la terra galleggiante, e le acque sotto la terra) si vede ad esempio nel Pentateuco: “Non ti farai idolo né immagine alcuna di quanto è lassù nel cielo, né di quanto è quaggiù sulla terra, né di quanto è nelle acque sotto la terra” (Es 20,4) o nell’inno dei tre giovani nella fornace di Daniele: “Benedite, acque tutte, che siete sopra i cieli, il Signore” (Dn 3,60). Al di là di tutto, Dio siede sul suo trono.



*La cosmologia biblica*²⁰⁸

Nel Nuovo Testamento troviamo un’immagine più spiritualizzata ed esatta. San Paolo dice che Dio “abita una luce inaccessibile, che nessuno fra gli uomini ha mai visto né può vedere” (1 Tm 6,16). L’espressione “nei cieli” del *Pater* sottolinea quindi la trascendenza divina, esprime la distanza fra Dio e l’uomo. Il Padre che invociamo è anche l’unico e vero Dio trascendente. La “potenza divina smisurata [...] è accessibile da adesso nella preghiera da parte di coloro che godono dell’intimità con il re divino, che è anche il loro padre amoroso”²⁰⁹.

Ma forse più profondamente, questa espressione biblica significa anche un modo di essere che si dispiega nel cuore umile e contrito e permette a Dio di vivere nell’anima del fedele cristificato. Sant’Agostino scrive così: “Ben a ragione queste parole ‘Padre nostro che sei nei cieli’ si in-

²⁰⁷ Cfr. Robert A. ODEN jr., *Cosmology, Cosmogony*, in *The Anchor Bible Dictionary*, Éd. David Noel FREEDMAN, Doubleday, New York 1992, t. 1, pp. 1162-1171.

²⁰⁸ Cfr. <https://www.scienceetfoi.com/ressources/chap-6-la-cosmologie-ancienne-du-proche-orient-dans-la-bible/>, consultato il 9 gennaio 2023.

²⁰⁹ John P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, vol. 2: *Mentore, messaggio e miracoli*, Queriniana, Brescia 2003², p. 370.

tendono riferite al cuore dei giusti, dove Dio abita come nel suo tempio. Pertanto colui che prega desidererà che in lui prenda dimora colui che invoca”²¹⁰. Nella stessa linea, San Francesco d’Assisi prega: “*Che sei nei cieli* (Mt 6,9): negli angeli e nei santi, illuminandoli alla conoscenza, perché tu, Signore, sei luce, infiammandoli all’amore, perché tu, Signore, sei amore, ponendo la tua dimora in loro e riempiendoli di beatitudine, perché tu, Signore, sei il sommo bene, eterno, dal quale proviene ogni bene e senza il quale non esiste alcun bene” (*Parafraasi del Padre nostro*, 2).

Sempre in questa linea del cielo-cuore purificato per pregare, “un manoscritto del vangelo di Luca fa precedere la preghiera di Gesù da questa richiesta: «il tuo Spirito ci purifichi perché possiamo dire: Padre nostro»”²¹¹.

(5) Prima domanda: “Sia santificato il tuo nome”

“Questa domanda [...] le compendia tutte” (CCE, n. 2815), tale come il primo comandamento riassume tutto il Decalogo: vi è nei due casi un forte richiamo all’essenzialità dell’adorazione. Il *Pater* è un riassunto della Bibbia, la sua prima domanda riassume tutte le altre: si potrebbe dire che la prima domanda riassume la Scrittura in un invito alla santificazione del nome divino.

Il primo atteggiamento che l’uomo deve avere davanti a Dio e che fonda la sua dignità è quello di essere l’adoratore della divina maestà, il glorificatore del Dio tre volte Santo. Tommaso d’Aquino, ripreso dal *Catechismo*, ci ha avvertito che le domande hanno un ordine, dato da Dio per formare la nostra affettività e la nostra mente: intercedere per gli altri, chiedere il pane, il perdono dei peccati, la liberazione dal diavolo: ecco certamente delle preghiere che dobbiamo imparare ad elevare verso Dio, ma senza dimenticare che devono poggiare, devono essere precedute dall’adorazione, dalla santificazione del nome, e dunque dalla lode, dall’azione di grazie, Eucaristia²¹².

Quando Cristo parlava del nome di Dio, poteva anche suscitare nei suoi uditori il ricordo della santificazione del nome (קִידוּשׁ הַשֵּׁם, *kiddush ha-Shem*) secondo la pietà e la liturgia giudaiche²¹³. Due secoli prima dell’incarnazione, a partire dalla morte del sommo sacerdote Simone il Giusto (cioè ca. 195 a.C.), la liturgia quotidiana del tempio cessò di pronunciare il nome YHWH (rivelato a Mosè in Es 3,14). Il Talmud suggerisce che la decisione fu presa per evitare che se ne facesse un uso magico. È di questo Simone che il Siracide scrive, descrivendo la benedizione col nome ancora pronunciato ogni giorno: “Scendendo, egli alzava le sue mani su tutta l’assemblea dei figli d’Israele, per dare con le sue labbra la benedizione del Signore e per gloriarsi del nome di lui. Tutti si prostravano di nuovo per ricevere la benedizione dell’Altissimo” (Sir 50,20-21). Dalla morte di Simone fino all’interruzione della liturgia mosaica, il nome YHWH era pronun-

²¹⁰ *De Sermone Domini in monte*, 2, 5, 17: PL 34, 277, citato in CCE, n. 2794.

²¹¹ MANN, *Gesù figlio di Davide. Il vangelo nel suo contesto giudaico*, p. 104.

²¹² « Le temps fort, dans toute prière authentique, ce ne peut donc pas être, si important soit-il, le temps de l’intercession, le temps de l’invocation. Certes, aujourd’hui, jusqu’au jugement et à la résurrection il nous faut crier à Dieu sans relâche, pour notre pain quotidien, celui de nos frères et le nôtre, notre pardon à tous, et d’abord notre réconciliation mutuelle, et finalement notre délivrance à l’égard du Malin : de l’Esprit du mal et de toutes ses manifestations. Mais cette prière n’a de valeur, n’a même de sens que si, toujours, et pas seulement dans le temps, mais aussi et surtout dans l’importance que nous lui donnons, elle est précédée par la prière pour la sanctification du Nom divin. Autrement dit, le temps fort de la prière chrétienne, c’est toujours la louange. L’intercession, l’invocation les plus urgentes doivent toujours être elles-mêmes reprises dans l’eucharistie, dans l’adoration reconnaissante, exultante, où nous louons Dieu pour tout ce qu’il nous a donné déjà, mais surtout pour sa grande gloire » : Louis BOUYER, *Initiation chrétienne*, Cerf, Paris 2012, p. 208.

²¹³ L’ebraismo attuale intende il *kiddush ha-Shem* essenzialmente come martirio, ma il significato originale era soprattutto il rispetto mostrato nei confronti del Tempio, dei sacerdoti e degli oggetti dedicati al culto (Lev 21-22), in una testimonianza resa pubblicamente e culturalmente alla santità di Dio. Cfr. Hyam MACCOBY, *Sanctification of the Name*, in *20th Century Jewish Religious Thought: Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs*, Éd. Arthur A. COHEN, Paul R. MENDES-FLOHR, Jewish Publication Society, Philadelphia PA 2009, pp. 849-854.

ciato soltanto il giorno dello Yom Kippur, nel tempio di Gerusalemme, dove il sommo sacerdote lo diceva dieci volte durante la giornata santa. Sentendolo, la folla dei fedeli cadeva in ginocchio e si prostrava. Sembra che verso la fine del Secondo Tempio, all'epoca del Signore dunque, il sommo sacerdote soltanto sussurrava il Nome sacro, secondo un ricordo d'infanzia di Rabbi Tarfon (I-II sec.) che diceva che anche tendendo le orecchie, non aveva sentito il nome santo (nell'odierno ebraismo sinagogale, il giorno dello Yom Kippur, la liturgia prevista dal Pentateuco è sostituita dal racconto di ciò che si faceva quando esisteva il tempio, e i fedeli si prosternano, poggiandosi su mani e ginocchia, quando viene ricordato – senza pronunciarlo – che il sommo sacerdote benediceva il popolo dicendo: YHWH)²¹⁴. È forse dunque anche questo emozionante e suggerente contesto che hanno in mente gli uditori di Cristo quando dice loro: “Sia santificato il tuo nome”.

La menzione del *nome* implica anche un riferimento cristologico, al Nome di Gesù. Dio rivela poco a poco nella Scrittura come si chiama. Non lo dice ad Abramo, a Mosè che glielo chiedeva, rispose: “Io sono Colui che sono” (Es 3,14), per mostrargli che Egli non è un nuovo dio nell'affollato panteon politeista, ma il vero e unico Dio. “Dio nel senso vero e proprio non esiste nella pluralità. Per questo non può entrare nel mondo degli dèi come uno dei tanti, non può avere un nome in mezzo agli altri nomi”²¹⁵. È soltanto “in Gesù che il Nome del Dio Santo ci viene rivelato e donato” (CCE, n. 2812), il suo Nome “che è al di sopra di ogni nome”, al sentire il quale “ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra” (Fil 2,9-10). Solamente Lui può dire al Padre: “Ho fatto conoscere il tuo nome agli uomini” (Gv 17,6). Ed è in questo nome di Gesù che saremmo esauditi dal Padre (cfr. Gv 15,16; 16,23-24). È così per il suo Nome che i primi cristiani evangelizzano, cioè per Lui (Ac 5,41; 3 Gv 7).

Vi è pure un riferimento sacramentale, perché è nel nome di Dio che siamo stati battezzati e che possiamo dunque recitare il *Pater*: “Nell'acqua del Battesimo siamo stati “lavati [...] santificati [...] giustificati nel Nome del Signore Gesù Cristo e nello Spirito del nostro Dio” (1 Cor 6,11)” (CCE, n. 2813).

Vi è finalmente un riferimento apostolico: il Nome è infatti santificato se è glorificato in noi e, attraverso noi e la nostra azione missionaria, in tutti gli uomini. “Chiediamo a Dio di santificare il suo Nome, perché è mediante la santità che egli salva e santifica tutta la creazione”²¹⁶. “Quando diciamo ‘Sia santificato il tuo Nome’, chiediamo che venga santificato in noi, che siamo in lui, ma anche negli altri che non si sono ancora lasciati raggiungere dalla grazia di Dio; ciò per conformarci al precetto che ci obbliga a pregare per tutti, perfino per i nostri nemici” (CCE, n. 2814).

(6) Seconda domanda: “Venga il tuo regno”

Si sente qui un certo parallelismo con alcune preghiere ebraiche più o meno contemporanee del Signore. Ad esempio, la grande litanìa dei giorni di penitenza, l'*Avinu Malkenu* (“Padre nostro, nostro Re”), la cui prima forma deve rimontare a Rabbi Akiva (ca. 50-135 d.C.), comincia pregando: “Padre nostro, nostro re, non abbiamo altro re che te, Padre nostro, nostro Re, per te stesso, abbi pietà di noi” (*b. Ta'an. 25b*)²¹⁷.

²¹⁴ Cfr. Michel REMAUD f.m.i., *La prononciation du Nom Divin dans le judaïsme*, Un écho d'Israël (31 octobre 2008).

Cfr. anche Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, *Lettera alle Conferenze episcopali sul 'Nome di Dio'* (29 giugno 2008), che stipula: “Nelle celebrazioni liturgiche, nei canti e nelle preghiere, il nome di Dio nella forma del tetragramma YHWH non deve essere né usato né pronunciato”.

²¹⁵ RATZINGER-Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, p. 173.

²¹⁶ San Pietro Crisologo, *Sermones* 71: PL 52, 402A.

²¹⁷ Cfr. *Avinu Malkenu*, in *Encyclopædia Judaica*, Éd. Fred SKOLNIK, Thomson Gale, Detroit 2007, t. II, pp. 739-740; Jakob Josef PETUCHOWSKI-Michael BROCKE, *The Lord's Prayer and Jewish Liturgy*, Burn & Oates, London 1978, pp. 28; 73-80.

Ma il parallelismo più forte è con l'unico testo dell'Antico Testamento che riprenda la stessa espressione di un regno che si sposta, per venire, nel libro di Michea: "E il Signore regnerà su di loro, sul monte Sion, da allora e per sempre. E a te, Torre del gregge, colle della figlia di Sion, a te verrà, ritornerà a te la sovranità di prima, il regno della figlia di Gerusalemme" (Mi 4,7-8). Ciò che viene, che si avvicina, è il popolo di Dio, Israele restaurato e aperto alle nazioni, che torna a Gerusalemme, tramite il nuovo esodo che era oggetto di speranza per gli Ebrei contemporanei del Signore. "La venuta del regno di Dio per la quale Gesù chiede ai suoi discepoli di pregare significa niente meno che la riunione di Israele e dei Gentili in un nuovo Esodo"²¹⁸. In questo senso, la seconda domanda del *Pater* riassume tutto il movimento della Bibbia.

Ma l'avvento del regno non è solamente opera divina: Dio nella sua bontà ha voluto associarvi gli uomini. Siccome Cristo è il regno di Dio in persona²¹⁹, questa domanda del *Pater* è anche cristologica in quanto richiesta di comunione con Cristo, è "la domanda di poter diventare sempre di più 'uno' con Lui"²²⁰. È pure cristologica perché allude all'avvento definitivo ed escatologico del regno, nel ritorno di Gesù, ma anche alla sua progressiva realizzazione nella storia, nelle esistenze di quelli che accettano di essere un altro Cristo, una presenza del regno nell'*hic et nunc* delle loro circostanze: "Con la seconda domanda la Chiesa guarda principalmente al ritorno di Cristo e alla venuta finale del Regno di Dio. Ma prega anche per la crescita del Regno di Dio nell'oggi delle nostre vite" (CCE, n. 2859).

Chiedere la venuta del regno significa dunque anche pregare per noi, partecipi della regalità di Cristo. Nella linea teocentrica della prima, anche questa seconda domanda è essenziale. Il grande esegeta Heinz Schürmann (†1999) vede tutto il *Pater* come "la preghiera di quelli che si dedicano in corpo ed anima alla ricerca del regno di Dio, che ne hanno fatto la loro unica ragione di essere"²²¹. Tutta la prima parte dello studio di Schürmann si chiama proprio: "L'unica grande richiesta della preghiera" e si centra fondamentalmente sulla seconda richiesta²²². "La preoccupazione che traduce l'ardente domanda della venuta del regno è tale che sembra impossibile di aggiungerci altre. Questa domanda, come un gigante, si eleva, solitaria e sovrana, fino al cielo"²²³. Come commenta Tertulliano: "Anche se questa preghiera non ci avesse imposto il dovere di chiedere l'avvento del Regno, noi avremmo, con incontenibile spontaneità, lanciato questo grido, bruciati dalla fretta di andare ad abbracciare ciò che forma l'oggetto delle nostre speranze" (*De oratione*, 5 in CCE, n. 2817).

(7) Terza domanda: "Sia fatta la tua volontà"

La volontà di Dio coincide con il suo disegno eterno di salvezza nei confronti del genere umano, realizzato in Cristo per il beneficio di tutto il creato: "Dio vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità" (1 Tm 2,4); "Questa infatti è volontà di Dio, la

Il *Qaddisch* o *Kaddisch*, a volte citato come di composizione contemporanea alla vita di Cristo sulla terra, è piuttosto posteriore: cfr. MEIER, *Un ebreo marginale*, vol. 2, pp. 363-364. Il *Qaddisch* afferma ad esempio: "Sia glorificato e santificato il suo gran nome nel secolo che Egli creò secondo il suo beneplacito. Egli faccia regnare la sua regalità durante le nostre vite e nei giorni di tutta la casa di Israele presto e in fretta. Eriga Egli la sua regale signoria e faccia germogliare la sua redenzione e produca il suo messia e redima il suo popolo, durante la vostra vita e nei vostri giorni e durante la vita di tutta la casa di Israele, in fretta e presto!"

²¹⁸ Cfr. per queste considerazioni su Michea: Brian PITRE, *The Lord's Prayer and the New Exodus*, *Letter & Spirit* 2 (2006) 69-96, qui 81-84; Nicholas Thomas WRIGHT, *The Lord's Prayer as a Paradigm for Christian Prayer*, in *Into God's Presence: Prayer in the New Testament*, Éd. Richard N. LONGENECKER, Eerdmans, Grand Rapids MI 2001, pp. 132-154.

²¹⁹ Ad esempio, per Origene: Cristo è l'*autobasileia*: *In Mt. hom.* 14, 7: GCS 40,289; o per San Cipriano: *De oratione dominica*, 13: PL 4, 527C-528.

²²⁰ RATZINGER-Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, p. 177.

²²¹ Heinz SCHÜRMAN, *La prière du Seigneur, à la lumière de la prédication de Jésus*, L'Orante, Paris 1965, p. 7.

²²² Cfr. IBIDEM, pp. 40-47.

²²³ IBIDEM, p. 63.

vostra santificazione” (1 Tes 4,3); “Il mistero della sua Volontà, [...] il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose” (Ef 1,9-11)²²⁴.

Il testo greco è impersonale: si faccia, si realizzi la tua volontà, senza precisare chi deve compierla. Ma “è in Cristo e mediante la sua volontà umana che la Volontà del Padre è stata compiuta perfettamente e una volta per tutte. Gesù, entrando in questo mondo, ha detto: “Ecco, Io vengo, [...] per fare, o Dio, la tua Volontà” (Eb 10,7; Sal 40,7). Solo Gesù può affermare: “Io faccio sempre le cose che Gli sono gradite” (Gv 8,29)” (CCE, n. 2824). Anche questa domanda è dunque cristologica. Cristo non ha altro scopo che compiere l’opera che il Padre gli ha affidato: “Mio cibo è fare la volontà di Colui che mi ha mandato e compiere la sua opera” (Gv 4,34). E quest’opera è di salvezza: “sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato. E questa è la volontà di colui che mi ha mandato: che io non perda nulla di quanto egli mi ha dato, ma che lo risusciti nell’ultimo giorno” (Gv 6,38-39).

Seguendo l’esempio di Cristo, quando la parola di Dio manifesta la sua volontà, l’uomo deve fare di essa il suo nutrimento. È questo il senso della frase dell’Apocalisse in cui si dice: “Allora mi avvicinai all’angelo e lo pregai di darmi il piccolo libro. Ed egli mi disse: *Prendilo e divoralo; ti riempirà di amarezza le viscere, ma in bocca ti sarà dolce come il miele*” (Ap 10,9). La nostra preghiera supplica Dio di purificare e fortificare la nostra volontà, di renderla docile all’azione della grazia, che ci identifica con Cristo, il perfetto obbediente. È Gesù che compie la volontà divina, e dunque anche l’uomo identificato a Cristo dalla potenza dello Spirito Santo. Come scrisse Origene: “Aderendo a Cristo, possiamo diventare un solo Spirito con lui e così compiere la sua Volontà; in tal modo essa sarà fatta perfettamente in terra come in cielo”²²⁵.

Questa domanda ricorda anche che la preghiera è il contesto del discernimento della divina volontà: “È mediante la preghiera che possiamo ‘discernere la Volontà di Dio’ ed ottenere la costanza nel compierla” (CCE, n. 2826). L’insistenza per individuare e compiere la divina volontà è particolarmente importante nella vita di chi si è dato a Dio: egli rischia di ingannarsi, pensando implicitamente che sia bastata la risposta positiva alla vocazione, e riprendendo poco a poco la vita offerta. Santa Matilde di Hackeborn, cistercense (†1298), “conobbe in particolare che le persone spirituali molto peccano contro queste parole [“Sia fatta la tua volontà”], perché molto di rado offrono pienamente a Dio la loro volontà e quando gliel’hanno offerta, spesse volte la riprendono. Perciò è grandemente necessario di fare menzione di quelle anime in questa domanda, perché la loro negligenza le ritiene, dopo morte, in una grande lontananza da Dio”²²⁶.

(8) Clausola: “Come in cielo, così in terra”

Questa clausola riguarda non solo la terza domanda, ma le tre prime domande complessivamente, secondo Origene: “Le parole ‘come nel cielo così sulla terra’ possono essere prese come un comune riferimento alle domande, cosicché ci si ordina di dire nell’orazione: Sia santificato il tuo nome come nel cielo così in terra; sia fatta la tua volontà sulla terra come nel cielo; venga il tuo regno come in cielo, così sulla terra”²²⁷. La perfezione del compimento di questa preghiera in cielo può fare riferimento agli angeli, come dice S. Agostino: “Come la tua volontà è negli angeli che sono in cielo, [...] così avvenga nei tuoi santi che sono sulla terra” (*De sermo. Dom. in monte*, II, 6.21).

La perifrasi ebraica “i cieli e la terra” significa l’intero creato, tutte le cose. Dice così la Scrittura: “Tutto ciò che vuole il Signore lo compie, in cielo e sulla terra, nei mari e in tutti gli abissi” (Sal 135,6). L’espressione “come in cielo, così in terra” ha un significato cosmico, storico e cri-

²²⁴ Cfr. CCE, nn. 2822-2823.

²²⁵ *De oratione*, 26 in CCE, n. 2825.

²²⁶ Santa Matilde di Hackeborn, *Libro della grazia speciale*, Ed. Maurilio ANDREOLETTI, Tipografia Arcivescovile dell’Addolorata, Varese 1939, Libro IV, Capitolo XVII. *Come si possa pregare efficacemente per i defunti*.

²²⁷ IBIDEM.

stico. Questa clausola nel *Pater* coinvolge tutta la creazione terrestre, di cui l'uomo è portavoce ("noi, fatti voce di ogni creatura": *Prefazio della Preghiera Eucaristica* IV), cooperando alla missione di salvezza affidata dal Padre a suo Figlio e in Lui protesa nel tempo, fino al termine della storia: "E quando tutto gli sarà stato sottomesso, anche lui, il Figlio, sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti" (1 Cor 15,8). Il cosmo, creato in Cristo, trova nell'uomo microcosmo un degno portavoce, specialmente quando questi è cristificato dalla grazia. Dio ci ha offerto di cooperare con Lui per trasformare il mondo e preparare "un nuovo cielo e una nuova terra" (Ap 21,1). Queste tre prime domande del *Pater* descrivono dunque anche il designo di Dio e la risposta degli uomini nella storia.

Oltre al significato cosmico dove l'uomo cristificato è il portavoce della creazione, vi è anche un diretto significato cristologico: "Gesù stesso è «il cielo» nel senso più profondo e più autentico – Egli, nel quale e mediante il quale la volontà di Dio viene fatta pienamente"²²⁸. Questo senso cristologico si proietta sulla Chiesa, che è nel suo Signore il luogo sulla terra del compimento della divina volontà. La terza domanda ha "questo significato: sia fatta nella Chiesa come nel Signore nostro Gesù Cristo; sia fatta nella Sposa, che a lui è stata fidanzata, come nello Sposo che ha compiuto la Volontà del Padre"²²⁹.

(9) Quarta domanda: "Dacci oggi il nostro pane quotidiano"

(a) *Il pane non è più frutto del sudore umano ma dono di Dio*

L'esegesi vede nel "pane" del *Pater* un riferimento alla prima menzione di questa parola nell'ordine canonico dei libri biblici, quando Dio dice dopo il peccato originale: "Con il sudore del tuo volto mangerai il pane" (Gn 3,19). Nel testo del *Pater*, la maledizione della Genesi viene sostituita dalla benedizione divina, il pane non è più conseguenza del sudore, diventa dono gratuito di Dio, come il manna del deserto. "Questa domanda [...] glorifica il Padre nostro perché è il riconoscimento di quanto egli sia Buono al di là di ogni bontà" (CCE, n. 2828).

Eppure Dio donatore del pane "non ci spinge alla passività, ma vuole liberarci da ogni affanno e da ogni preoccupazione. Tale è l'abbandono filiale dei figli di Dio" (CCE, n. 2830).

(b) *Quale pane ci dà Dio?*

L'aggettivo greco utilizzato per qualificare il pane e che il testo italiano abituale traduce come 'quotidiano' è *epiousion*, ἐπιούσιον, un *hapax* del Nuovo Testamento²³⁰. Molte e diverse sono le proposte di traduzione degli esegeti: "di domani"; "del secolo venturo"; "di sempre"; "necessario"; "sufficiente"; "sostanziale"; "supersostanziale" (alcuni capiscono infatti il pane '*epiousion*' come il pane che conviene alla nostra *ousia*, οὐσία, la nostra natura spirituale), ecc. Né i Padri, né la filologia greca o semitica forniscono un argomento irrefutabile per stabilire univocamente il senso di *epiousios*²³¹.

Alcuni autori dell'epoca patristica come Teodoro di Mopsuesta (ma non sono numerosi) sostengono che si tratta del pane della tavola, del nutrimento dei poveri. La maggior parte dei grandi autori dei primi secoli, come Origene, hanno visto nel pane *quotidiano* il pane spirituale, specialmente l'Eucaristia²³². San Girolamo incontra nel testo ebraico di Matteo il termine *ma-har*, cioè del giorno seguente, e traduce così: "Dacci oggi il pane che ci darai nel tuo regno"²³³:

²²⁸ RATZINGER-Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, p. 181.

²²⁹ Sant'Agostino, *De Sermone Domini in monte*, 2, 6, 24: PL 34, 1279, citato in CCE, n. 2827

²³⁰ "È stata trovata una testimonianza di questa parola in un papiro del V secolo dopo Cristo. Ma da sola anch'essa non può dare una certezza sul significato della parola, in ogni caso molto insolita e rara": RATZINGER-Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, p. 185.

²³¹ Cfr. CARMIGNAC, *Recherches*, pp. 121-143 ; 214-220.

²³² Ad esempio Tertulliano (†ca. 220), *De oratione*, c. 6; S. Cipriano (†258), *De oratione dominica*, c. 18; S. Chromazio d'Aquileia (†ca. 409), *In Matthæum*, tr. 14, 5.

²³³ Cfr. *Tractatus in Ps. 135*: PLS 2,125.

ci sarebbe un riferimento all'Esodo, dove il pane del cielo deve essere raccolto soltanto per un giorno (Es 16,16-27)²³⁴.

Anche oggi, gli esegeti moderni sostengono le stesse due tesi (pane materiale e spirituale), non sempre in alternativa²³⁵. È l'insegnamento del *Catechismo* che vi legge la richiesta di "tutti i beni 'convenienti', materiali e spirituali" (CCE, n. 2830). Chiedendo il pane materiale, il cristiano s'impegna anche a favore dei senza pane, memore del giudizio finale dove Cristo ricompenserà i giusti "perché ho avuto fame e mi avete dato da mangiare" (Mt 25,35). "Quando preghiamo il *Padre nostro*, ci farà bene [...] pensare a quante persone non hanno questo pane"²³⁶.

Ma "il senso specificamente cristiano di questa quarta domanda riguarda il Pane di Vita: la Parola di Dio da accogliere nella fede, il Corpo di Cristo ricevuto nell'Eucaristia" (CCE, n. 2835)²³⁷, secondo una accezione dunque cristologica, ricevuta nelle liturgie orientali e occidentali che fanno del *Pater* una preghiera di comunione²³⁸. Secondo la stessa intuizione cristologica, San Francesco d'Assisi scrive: "Il nostro pane quotidiano (Mt 6,12): il tuo Figlio diletto, il Signore nostro Gesù Cristo, dà a noi oggi: in memoria, comprensione e reverenza dell'amore che egli ebbe per noi e di tutto quello che per noi disse, fece e patì" (*Parafrasi sul Padre nostro*, 6).

(c) *La struttura del testo ci aiuta a capire di che Dio Padre ci dà il pane eucaristico*

Se la quarta domanda, centrale tra le sette, portasse soltanto su qualcosa di materiale sarebbe la domanda più provocativa del *Pater*²³⁹. Di fatto, questa quarta domanda ha una funzione strutturalmente unica. Le tre prime domande portano sulla lode di Dio, le tre ultime sulla liberazione da alcuni pericoli: la richiesta del pane, che è evidentemente una cosa positiva, e non un pericolo, rimane qui isolata; ma se si esamina la struttura a partire dei pronomi utilizzati, le tre prime sono teocentriche – Tu, Dio – e le quattro seguenti, includendo quella del pane, sono l'espressione di un 'noi' collettivo.

Questa singolarità della posizione della quarta domanda può ricevere una certa luce se si osserva che il *Pater* ha una struttura concentrica²⁴⁰, come una menorah²⁴¹ al centro della quale si colloca la domanda del pane. Questo tipo di struttura è corrente nel testo ispirato: la tradizione ebraica lo riconobbe nel Salmo 67, a volte persino rappresentato graficamente come una menorah nelle edizioni rabbiniche²⁴²; l'esegesi attuale ha rivelato quanto si ripeta questo schema nella Bibbia²⁴³ e come si ritrova persino nella prima descrizione dello stesso candelabro a sette bracci (Es 25,31-37 e 37,17-22)²⁴⁴.

²³⁴ Cfr. Brant PITRE, *Jesus and the Jewish Roots of the Eucharist. Unlocking the Secrets of the Last Supper*, Doubleday, New York 2011, chapter 4: *The Manna of the Messiah*.

²³⁵ Cfr. CARMIGNAC, *Recherches*, pp. 177-184.

²³⁶ Papa Francesco, *Quando pregate dite: Padre nostro*, Rizzoli-Libreria Editrice Vaticana, Milano-Città del Vaticano 2017, p. 72.

²³⁷ "Chiediamo il «pane quotidiano», nel quale scorgiamo un particolare riferimento al Pane eucaristico, di cui abbiamo bisogno per vivere da figli di Dio": Francesco, *Udienza* (14 marzo 2018).

²³⁸ Cfr. Josef Andreas JUNGSMANN s.j., *Missarum sollemnia: origini, liturgia, storia e teologia della messa romana*, Marietti, Torino 1954, vol. 2, p. IV, c. 3, n. 2.

²³⁹ Cfr. Joachim GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, vol. 1, Paideia, Brescia 1990, p. 335.

²⁴⁰ Cfr. Joseph ANGÉNIEUX, *Les différents types de structure du Pater dans l'histoire de son exégèse*, *Ephemerides Theologicæ Lovanienses* 46 (1970) 40-77; 325-359 : Teodoro di Mopsuesta (†428) sarebbe il primo ad avere sostenuto l'ipotesi concentrica, anche illustrata da San Bonaventura (†1274), e ripresa nell'esegesi moderna, cfr. Roland MEYNET s.j., *La composition du 'Notre Père'*, *Liturgie* 119 (2002) 158-191.

²⁴¹ Cfr. MEYNET, *La composition du 'Notre Père'*, 167.

²⁴² Cfr. Efraim GOTTLIEB, *Menorah in Kabbalah*, in *Encyclopedia Judaica*, Éd. Fred SKOLNIK, Thomson Gale, Detroit 2007, t. XIV, pp. 52-53, qui 53.

²⁴³ Cfr. ad esempio Duane L. CHRISTENSEN, *The Unity of the Bible: Exploring the Beauty and Structure of the Bible*, Paulist Press, New York 2003, *passim*.

Ma in che misura questa posizione centrale della domanda del pane fa senso? Il parallelismo del *Pater* con le sette beatitudini illumina specialmente il senso della richiesta del pane²⁴⁵. La quarta beatitudine proclama infatti: “Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia, perché saranno saziati” (Mt 5,6). Il parallelismo con la quarta domanda del *Pater* è chiaro: vi si parla di cibo in ambedue i casi. La beatitudine illumina la natura di questo cibo chiesto nel *Padre nostro*: è la giustizia, e che questa giustizia è lo stesso Cristo, che presenta come espressioni sinonimi: soffrire *per la giustizia* e soffrire *per lui* (vv. 10-11). Gesù è la giustizia che si dà da mangiare, il pane vivo che viene dal cielo (Gv 6,32-35)²⁴⁶ e ci rende forti per servire i poveri. Si ritrovano dunque le due accezioni (spirituale-eucaristico e materiale) della tradizione patristica, e il senso cristologico illumina tutta la quarta domanda.

(10) Quinta domanda: “Rimetti a noi i nostri debiti, come anche noi li rimettiamo ai nostri debitori”

In questa domanda Gesù ricorre all’immagine finanziaria del prestito e del debito. Il creditore ha un diritto sul debitore, un diritto che può esercitare, ma anche tralasciare per misericordia. È un’immagine sovente usata in senso religioso: il peccato verso Dio è una mancanza che esige riparazione, a meno che Dio non rimetta il debito, usando misericordia davanti al pentimento dell’uomo. Il concetto di perdono dei peccati è fondamentale sia nell’antica che nella nuova alleanza. Le grandi promesse dei profeti presentano l’era messianica come il momento del condono di ogni debito, del perdono di ogni peccato, della purificazione totale dell’uomo e della conversione del cuore. Giovanni Battista esprime l’attesa messianica proclamando “un battesimo di penitenza per la remissione dei peccati” (Mt 1,21).

Il verbo greco *aphekamen ἀφήκαμεν* “rimettiamo” è un aoristo, e si può tradurre al passato: ma non è necessario o obbligatorio (la traduzione italiana corrente mette di fatto il verbo al presente), proprio perché l’aoristo è – etimologicamente – indefinito, non limitato, a-oristo²⁴⁷. Ma in generale si pensa che la traduzione al passato sia più esatta: “Rimetti a noi i nostri debiti, *perché noi abbiamo già perdonato* ai nostri debitori”, “la nostra richiesta è rivolta verso il futuro, la nostra risposta deve averla preceduta” (CCE, n. 2838): vale a dire se prima noi perdoniamo, anche noi saremo posteriormente perdonati.

Il nostro perdono non provoca ma condiziona il perdono di Dio, che è sempre un perdono libero. Ci sono uguaglianze, ma anche e soprattutto differenze. L’uomo che perdona è lui stesso un peccatore che ha bisogno di pentimento e di perdono. Dio è il suo creditore. Qual è il rapporto fra gli sbagli commessi dagli altri nei nostri confronti e il nostro debito verso Dio? Dobbiamo ricordare che Dio perdona senza costrizioni o contropartite, per la sua bontà e la sua misericordia. Quindi anche noi dobbiamo perdonare “dal profondo del nostro cuore” se vogliamo che Dio sia misericordioso con noi.

Siamo quindi davanti a un tema fondamentale del Vangelo: il perdono dei peccati caratterizza l’ordine nuovo che si instaura nel rapporto Dio-uomo. Gesù nel suo messaggio proclama che il Padre desidera perdonare, vuole salvare chi è perduto, prova gioia nell’accogliere il figlio prodigo ma pentito. Una delle sette ultime parole di Gesù sulla croce è di perdono per i suoi carnefici. È proprio la croce che ci rivela in maniera sconvolgente che l’amore di Dio è più grande del peccato dell’uomo. Questa domanda del *Padre nostro* mette sul medesimo piano il perdono di Dio, evidenziato dalla croce, e quello dell’uomo. Al perdono divino concesso sulla croce ai peccatori risponde il perdono del credente cristificato.

²⁴⁴ Cfr. Roland MEYNET s.j., *Au cœur du texte. Analyse rhétorique de l’aveugle de Jéricho selon Luc*, Nouvelle Revue Théologique 103 (1981) 696-710, qui 696-697; IDEM, *Quelle est donc cette parole? Lecture «rhétorique» de l’évangile de Luc (1-9, 22-24)*, Cerf, Paris 1979, pp. 135-137.

²⁴⁵ Questo parallelismo è tradizionale dopo Sant’Agostino.

²⁴⁶ Cfr. MEYNET, *La composition du ‘Notre Père’*, 171.

²⁴⁷ Cfr. CARMIGNAC, *Recherches*, pp. 230-235; MEYNET, *La composition du ‘Notre Père’*, 190.

Il “come” di *Come noi li rimettiamo* “non è unico nell’insegnamento di Gesù: ‘Siate perfetti *come* è perfetto il Padre vostro celeste’ (Mt 5,48); ‘Siate misericordiosi *come* è misericordioso il Padre vostro’ (Lc 6,36); ‘Vi dò un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; *come* io vi ho amati, così amatevi anche voi’ (Gv 13,34). È impossibile osservare il comandamento del Signore, se si tratta di imitare il modello divino dall’esterno. Si tratta invece di una partecipazione vitale” (CCE, n. 2842), cioè nello Spirito Santo, grazie ai sacramenti e specialmente grazie all’Eucaristia, che realizza l’identificazione con Cristo. Si ritrova dunque qui il senso cristologico. In Cristo, possiamo amare come Lui persino i nostri nemici, e San Francesco d’Assisi scrive: “Quello che non sappiamo pienamente perdonare, tu, Signore, fa’ che pienamente perdoniamo sì che, per amor tuo, amiamo veramente i nemici e devotamente intercediamo presso di te, non rendendo a nessuno male per male e impegnandoci in te ad essere di giovamento a tutti” (*Parafraasi sul Padre nostro*, 8).

(11) Sesta domanda: “Non abbandonarci alla tentazione”

(a) *Non è Dio che tenta*

Come osserva il Catechismo sulla parola “indurre”, εἰσενέγκης, *eisenégkêis*: “Tradurre con una sola parola il termine greco è difficile: significa ‘non permettere di entrare in’ (cfr. Mt 26,41). [...] Noi gli chiediamo di non lasciarci prendere la strada che conduce al peccato” (CCE, n. 2846). Come dice Papa Francesco, “Chi ci induce in tentazione è Satana, è questo il mestiere di Satana”²⁴⁸.

Come lo illustra la storia della salvezza sin da Adamo ed Eva, Dio mette paternamente l’uomo alla prova: “Il crogiuolo è per l’argento e il forno per l’oro, ma chi prova i cuori è il Signore” (Prov 17,3); “Figlio, se ti presenti per servire il Signore, preparati alla tentazione” (Sir 2,1); Dio ci mette alla prova “ma non tenta nessuno (Gc 1,12; 1 Co 10,13²⁴⁹). Il senso permissivo del verbo aramaico utilizzato da Gesù, ‘lasciare entrare’ e non ‘fare entrare’ non è stato reso dal greco e dalla Vulgata. Sin dai primi secoli, molti manoscritti latini sostituivano *Ne nos inducas* con *Ne nos patiaris induci*, ‘Non permettere che siamo indotti in tentazione’. Chiediamo a Dio di liberarci dal Tentatore e lo preghiamo per non entrare nella tentazione (cfr. Mt 26,41: ‘pregate, per non entrare in tentazione’) cioè l’apostasia”²⁵⁰. Infatti, “questa richiesta acquista tutto il suo significato drammatico in rapporto alla tentazione finale del nostro combattimento quaggiù; implora la perseveranza finale” (CCE, n. 2849).

(b) *La tentazione è utile*

Preghiamo per non essere lasciati solo davanti alla tentazione ma essa “ha una sua utilità. Tutti, all’infuori di Dio, ignorano ciò che l’anima nostra ha ricevuto da Dio; lo ignoriamo perfino noi. Ma la tentazione lo svela, per insegnarci a conoscere noi stessi e, in tal modo, a scoprire ai nostri occhi la nostra miseria e per obbligarci a rendere grazie per i beni che la tentazione ci ha messo in grado di riconoscere” (Origene, *De oratione*, 29 in CCE, n. 2847). Il flagello della tentazione e la bassezza degli istinti che essa rivela in noi ci mostrano quanto dobbiamo alla protezione divina. È nella stessa preghiera che si supera la tentazione.

Di più, la prova della tentazione può essere una manifestazione della predilezione divina, e chi vi segue la divina volontà ne verrà cristificato: “ad alcune anime più generose, [...] spesso si presentano [...] difficoltà e tentazioni, tribolazioni e prove di vario genere che esse dovranno

²⁴⁸ Papa Francesco, *Quando pregate dite: Padre nostro*, p. 94.

²⁴⁹ “Beato l’uomo che sopporta la tentazione, perché una volta superata la prova riceverà la corona della vita che il Signore ha promesso a quelli che lo amano” (Gc 1,12); “Dio è fedele e non permetterà che siate tentati oltre le vostre forze, ma con la tentazione vi darà anche la via d’uscita e la forza per sopportarla” (1 Co 10,13).

²⁵⁰ Mt 6,13 in *La Bible de Jérusalem*. Traduite sous la direction de l’École biblique de Jérusalem, nouvelle édition revue et corrigée, Cerf, Paris 1998, p. 1852.

affrontare. Dio invia tali fiere a coloro che vuole elevare a una perfezione maggiore, provandoli ed purificandoli come l'oro sul fuoco"²⁵¹.

(12) Settima domanda: "Liberaci dal male"

(a) *La traduzione di Male*

La traduzione: "Liberaci dal Maligno", fatta propria dalla Chiesa primitiva e dalla maggior parte degli esegeti, sembra da preferirsi²⁵². In verità, "in questa richiesta, il Male non è un'astrazione; indica invece una persona: Satana, il Maligno, l'angelo che si oppone a Dio. Il 'diavolo' (*diabolos*, colui che 'si getta di traverso') è colui che 'vuole ostacolare' il Disegno di Dio" (CCE, n. 2851).

L'allusione al demonio della settima domanda fa pendant con l'incipit *Pater* nella costruzione a menorah: possiamo credere che saremo liberati dal diavolo perché Dio è nostro Padre²⁵³.

Facciamo così eco alla preghiera di Gesù: "Padre, non chiedo che tu li tolga dal mondo, ma che li custodisca dal Maligno" (Gv 17,15). La preghiera del Signore, come del resto tutto il vangelo, mostra l'opera di Dio e la missione di Gesù contrattaccate dalle forze ostili del male. Cristo, in tutta la sua vita, lotta contro il male, perché la sua missione è di stabilire il regno di Dio e di proclamare la sua signoria con la disfatta dell'usurpatore. La nostra preghiera proclama la potenza di Dio che ha vinto il Principe di questo mondo, ma è anche un appello alla vigilanza perché il Tentatore, anche se vinto, nuoce ancora, "come leone ruggente va in giro cercando chi divorare" (1 Pt 5,8).

²⁵¹ S. Giovanni della Croce, *Cantico (A)*, strofa 3, n. 7.

²⁵² Cfr. CARMIGNAC, *Recherches*, pp. 306-312.

²⁵³ Cfr. IBIDEM, p. 310, n. 12.

III. Approfondimento sistematico

A) *Caratteristiche e necessità della preghiera: la preghiera, dialogo trinitario offerto a tutti*

Alla luce della Bibbia, siamo arrivati alla conclusione semplice ma ambiziosa (dell'ambizione di Dio per noi) che la preghiera cristiana consiste in un dialogo con Dio, vissuto trinitariamente: cristificati dallo Spirito, parliamo col Padre.

Di conseguenza, nella sua natura si possono distinguere le due caratteristiche seguenti:

- 1) È un dialogo con Dio Padre, non un esercizio di egotismo;
- 2) Ha una struttura trinitaria: è pneumatologica, cristologica e filiale.

1. La preghiera come dialogo

Affermare che la preghiera è un dialogo con Dio non è una evidenza, e per di più già studiata nella parte biblica? Rimane pure da approfondire, perché l'esperienza vissuta della preghiera lascia sovente un dubbio: ci fu veramente un dialogo?

Sarebbero forse da evitare qui almeno due scogli: da una parte lo scoglio del discorso sentimentale e un po' vuoto o pubblicitario sul dialogo, che porterà le anime alla disillusione se non ascoltano sempre con chiarezza la voce divina; dall'altra parte lo scoglio del patetismo sull'orazione come desolazione e abbandono.

Vale dunque la pena cerca di articolare ulteriormente la riflessione sulla preghiera come dialogo.

Lo si farà con due esempi che sembrano culturalmente interessanti oggi:

1. si cerca il dialogo della preghiera non per il proprio benessere, ma per la gloria di Dio;
 2. il dialogo della preghiera non è da confondere con la poesia.
- (1) Resistere alla tentazione di pregare soltanto per sé, di voler cioè ridurvi Iddio alla categoria di strumento del proprio benessere spirituale

San Giovanni Paolo II si domandava: "Che cos'è la preghiera? Comunemente si ritiene che sia un colloquio. In un colloquio ci sono sempre un 'io' e un 'tu'. In questo caso un Tu con la T maiuscola. L'esperienza della preghiera insegna che, se l'io sembra sulle prime l'elemento più importante, ci si accorge poi che in realtà le cose stanno diversamente"¹. Chi comincia a pregare fa l'esperienza dello sforzo, della gratuità, del fatto che si lancia in una attività bella e buona, della gioia di inserirsi in una tradizione, di condividere la propria piccola avventura nella direzione spirituale, in dialogo con i grandi avventurieri della mistica cristiana: un'esperienza che può finire centrata sull'io e il suo confort spirituale.

Si deve allora capire che "più importante è il Tu, perché è da Dio che prende inizio la nostra preghiera [...]. Nella preghiera, dunque, il vero protagonista è Dio [...]. Noi cominciamo a pregare con l'impressione che sia una nostra iniziativa. Invece è sempre un'iniziativa di Dio in noi"². Il principiante deve imparare a non centrarsi su di sé, a scoprirsi come protagonista di un scambio con Dio che rivela la nostra dignità. "Questa iniziativa ci restituisce alla nostra vera umanità, ci restituisce alla nostra particolare dignità"³.

Ma la costruzione di una preghiera teocentrica e non egocentrica non è soltanto una necessità per chi comincia ad orare, perché è sempre in agguato la tentazione di ridurre Dio a ciò che è buono per me, tentazione che è, secondo la grande filosofa tedesca Hannah Arendt (†1975), "l'ultima e forse la più pericolosa tappa dell'ateismo"⁴: nel caso concreto dell'orazione, sarebbe la tentazione di ridurre Dio ad es-

¹ *Varcare la soglia della speranza*, Rusconi, Milano 1994, pp. 15-16.

² IBIDEM.

³ IBIDEM.

⁴ Hannah ARENDT, *Une réponse à Eric Voegelin*, in *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, Gallimard, Paris 2002, p. 972.

sere il fornitore più o meno deludente – secondo il *mio* giudizio, come se fossi *io* il giudice della preghiera – delle mie consolazioni spirituali. La preghiera non è *per me*, non è “la mia preghiera”, dalla quale esco con rabbia se qualcuno mi interrompe: ma cosa avrò interrotto se mi adiro? Orare dovrebbe essere sempre dire a Dio come Samuele: “Parla, Signore, perché il tuo servo ti ascolta” (1 S 3,9). La riconoscenza del primato divino ci aiuterà a riscoprire, come disse il trappista svizzero Père Jérôme (Jean Kiefer, †1985), “la tattica costante di Dio, che è di disorientare l’attesa umana”⁵.

Umilmente, quando la nostra anima è così disorientata dalla secchezza o dalla noia, possiamo metterci alla scuola dei santi, per immergerci sempre di più in una preghiera vissuta per Dio e in Dio. San Francesco di Sales (†1622) consiglia così alcuni esercizi, ma soprattutto la perseveranza nell’aridità:

“Se ti capita, o Filotea, di non provare alcuna attrattiva né alcuna consolazione nella meditazione, ti prego di non agitarti, ma apri la porta alle preghiere vocali: lamentati di te stessa con Nostro Signore, confessa la tua indegnità, pregalo di aiutarti, bacia la sua immagine, rivolgili le parole di Giacobbe: *Io non ti lascio, Signore, finché tu non mi abbia benedetto*; o quelle della Cananea: *Sì, Signore, io sono un cane, ma i cani mangiano le briciole che cadono dalla tavola dei padroni*. Altre volte prendi un libro e leggilo con attenzione fino a che il tuo spirito si riprenda pienamente; qualche volta sprona il cuore con atti e movimenti di devozione esteriore: prostrati per terra, metti le mani in croce sul petto, abbraccia il Crocifisso; questo, si capisce, se ti trovi in luogo appartato. E se, dopo tutto ciò, sei come prima, per quanto grande sia la tua aridità, non avviliti, ma rimani con devoto contegno davanti a Dio. Quanti cortigiani, nel corso dell’anno, fanno cento volte l’anticamera del principe senza speranza di potergli parlare, ma soltanto per essere visti da lui e compiere il loro dovere. Così, mia cara Filotea, noi dobbiamo recarci all’orazione semplicemente per compiere il nostro dovere e dimostrare la nostra fedeltà. Che se poi piace alla divina Maestà di rivolgerci la parola e fermarsi con noi con le sue sante ispirazioni e consolazioni interiori, questo sarà per noi un grande onore e motivo di un piacere delizioso; ma se non ci fa questa grazia, non rivolgendoci la parola, come se non ci vedesse e come se non fossimo alla sua presenza, non per questo dobbiamo andarcene, anzi, al contrario, dobbiamo rimanere lì, davanti alla somma Bontà, con un contegno devoto e sereno; gradirà molto la nostra pazienza e noterà la nostra fedeltà e la nostra perseveranza” (*Introduzione alla vita devota*, p. II, c. IX).

Santa Teresa di Lisieux (†1897), dal canto suo, riflettendo sulla esperienza di aridità e di sonno nella preghiera mentale, consiglia soprattutto l’abbandono. Ella scrive così alla sua superiora:

“Avrei dovuto, Madre diletta, parlarle del ritiro che precedette la mia professione; invece di portarmi consolazioni, l’aridità più assoluta e quasi l’abbandono furono la mia sorte. Gesù dormiva come sempre nella mia piccola navicella; ah, mi rendo ben conto che raramente le anime lo lasciano dormire tranquillamente in se stesse! Gesù è così stanco di darsi sempre da fare e di prendere l’iniziativa che si affretta ad approfittare del riposo che Gli offro; non si sveglierà certo prima del mio grande ritiro dell’eternità, ma invece di rattristarmi ciò mi fa un piacere immenso. Sono veramente lontana dall’essere una santa, solo questo ne è già la prova; invece di rallegrarmi per la mia aridità, dovrei attribuirlo al mio poco fervore e fedeltà, dovrei sentirmi desolata perché dormo (da 7 anni) durante le mie orazioni e i miei *ringraziamenti*, ebbene, non sono desolata... penso che i *bambini piccoli* piacciono ai loro genitori quando dormono come quando sono svegli; penso che per fare delle operazioni, i medici addormentano i malati. Infine penso che «il Signore vede la nostra fragilità, e si ricorda che noi siamo solo polvere»” (Santa Teresa di Lisieux, Ms A, 75v.)

⁵ Père Jérôme [Jean Kiefer] o.c.s.o., *Thèses cisterciennes*: « La tactique constante de Dieu, qui est de dérouter l’attente humaine » citato in Dom Samuel o.c.s.o., *De tout cœur. Sur l’avenir chrétien de notre temps*, Ad Solem, Paris 2011, p. 168.

Una prima dimensione della possibile riflessione sulla preghiera come dialogo sarebbe dunque di articolare il fatto che io non sono il centro della mia orazione, che centro di tutto è soltanto Dio, infinitamente adorabile.

(2) Non confondere preghiera e poesia

Una seconda dimensione sarebbe la possibile confusione tra preghiera e poesia, dove s'identifica l'emozione estetica prodotta dal testo poetico con l'orazione. L'incontro con la bellezza spinge ad uscire da sé, ma questa spinta verso l'alto non è ancora un'entrata nella trascendenza, non è ancora dialogo con Dio; lo può facilitare, può essere una via verso la preghiera, ma non è in sé preghiera.

Il poeta ha certamente qualcosa del profeta, nella sua capacità a vedere oltre, a lasciarsi guidare attraverso il cosmo fino all'aldilà del cosmo, a decifrare le realtà naturali per scoprirvi il segno di altre dimensioni. Come scrisse il poeta Charles Baudelaire (†1867): "La Natura è un tempio ove pilastri viventi lasciano sfuggire a tratti confuse parole; l'uomo vi attraversa foreste di simboli, che l'osservano con sguardi familiari"⁶. Il cosmo mostra all'uomo i simboli di altre realtà, simboli che il poeta interpreta per sé e per gli altri, in una funzione quasi sacerdotale e mistica⁷. William Blake (†1827) scrive così: "Vedere il mondo in un granello di sabbia, e un paradiso in un fiore selvaggio, tenere nel palmo della mano l'infinito, e l'eternità in un'ora"⁸.

È ciò che esprime genialmente il Finale del secondo *Fausto* di Goethe (†1832), utilizzato come testo cantato per la parte finale dell'8ª Sinfonia, detta dei mille, di Gustav Mahler (†1911). Il *Chorus Mysticus* vi dice:

Alles Vergängliche	Tutto l'Effimero
Ist nur ein Gleichnis;	è solo un simbolo.
Das Unzulängliche,	L'Inattuabile
Hier wird's Ereignis;	si compie qua.
Das Unbeschreibliche,	Qui, l'Ineffabile
Hier ist's getan;	è Realtà.
Das Ewig-Weibliche	Ci trae, superno,
Zieht uns hinan.	Verso l'Empireo Femineo eterno ⁹ .

Tutto ciò che è effimero, cioè tutta la materialità, la tangibilità di quaggiù, è anche simbolo di realtà superiori, una porta aperta a chi lo vuole per entrare in un nuovo regno.

Sguardo poetico e contemplazione in questo senso somigliano, ma non si identificano, come vuole la tentazione modernista per la quale "il temperamento mistico" sarebbe "questa disposizione *naturale* che porta alcune anime a cogliere *direttamente*, amorosamente, come in un improvviso abbraccio, il carattere spirituale nascosto sotto apparenze sensibili, l'uno nel molteplice, l'ordine nella confusione, l'eterno in ciò che passa e il divino nel creato"¹⁰. Ciò che interroga in una tale frase sarebbero soprattutto l'aggettivo *naturale* e l'avverbio *direttamente*: lo sguardo della preghiera è soprannaturale, è un dono di Dio, ed è mediato, attraverso i sacramenti, la Chiesa, e in una parola, attraverso l'identificazione con Cristo. Se guardo un gruppo di alberi, il poeta mi può aiutare a vederli come mani tese in preghiera verso il cielo; se vedo un granello di sabbia, William Blake mi incoraggia a intuirlo come parte del tutto cosmico. È questo atteggiamento che aveva ad esempio san Francesco di Sales (†1622): "Quando era con-

⁶ Charles BAUDELAIRE, *Correspondances*: « La nature est un temple où de vivants piliers/ Laissent parfois sortir de confuses paroles./ L'homme y passe à travers des forêts de symboles/ Qui l'observent avec des regards familiers » (*Les Fleurs du Mal*, IV).

⁷ Cfr. Stanislas FUMET, *Arthur Rimbaud mystique contrarié*, Éditions du Félin, Paris 2005.

⁸ "To see a world in a grain of sand, And a heaven in a wild flower, Hold Infinity in the palm of your hand, And Eternity in an hour": *Auguries of Innocence*.

⁹ Traduzione di Vincenzo ERRANTE, Sansoni, Firenze 1942.

¹⁰ Henri BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de Religion jusqu'à nos jours*, t. I: *La conquête mystique*, Bloud et Gay, Paris 1925, p. 518: « Tempérament mystique, [...] cette disposition *naturelle* qui porte certaines âmes à saisir *directement*, amoureusement, par une sorte d'étreinte soudaine, le spirituel caché sous les apparences sensibles, l'un dans le multiple, l'ordre dans la confusion, l'éternel dans ce qui passe et le divin dans le créé. »

La sottolineatura di due parole è mia.

dotto in qualche giardino, soleva dire: E quello dell'anima nostra, quando sarà egli seminato di fiori, riempito di frutti, ben ordinato, spurgato e pulito? Quando sarà egli chiuso per tutto ciò che dispiace al giardiniere celeste, che come tale apparve a Maddalena? Se vedeva qualche fontana: Quando avremo noi nei nostri cuori sorgenti di acqua viva, che salgono sino alla vita eterna? Pero sino a quando lasceremo noi la sorgente di vita per scavarci cisterne mal incrostate? Quando berremo noi a sazietà nelle fontane del Salvatore?"¹¹. Come disse Papa Francesco: "L'universo si sviluppa in Dio, che lo riempie tutto. Quindi c'è un mistero da contemplare in una foglia, in un sentiero, nella rugiada, nel volto di un povero" (Enc. *Laudato si* (24 maggio 2015), n. 233).

Ma per alzarsi così, dall'emozione che questa rivelazione estetica ci procura, sino all'elevazione dell'anima verso Dio, sarà necessaria, imprescindibile, l'effusione dello Spirito, il dono di Dio. "Nessuno può dire: «Gesù è Signore!», se non sotto l'azione dello Spirito Santo" (1 Co 12,3). La poesia sarà stato forse un aiuto, un primo gradino, ma per arrivare alla vera preghiera, e dunque al dialogo, deve entrare in scena l'alterità divina. Si capisce così che "le cose limitate del mondo [non sono] realmente divine, ma [...] il mistico sperimenta l'intimo legame che c'è tra Dio e tutti gli esseri, e così «sente che Dio è per lui tutte le cose»¹². Se ammira la grandezza di una montagna, non può separare questo da Dio, e percepisce che tale ammirazione interiore che egli vive deve depositarsi nel Signore" (Enc. *Laudato si*, n. 234).

La vera mistica cristiana è dunque un dono divino e ciò la distingue essenzialmente dalle mistiche non cristiane: ella "non procede da un movimento di ascensione della creatura ma essenzialmente da un movimento di discesa dello Spirito creatore. [...] È in questo contrasto dei due movimenti di ascensione e di discesa che bisogna vedere la differenza tra la saggezza del Tibet o del Gange e la saggezza del Giordano"¹³.

Inoltre, come ama sottolineare san Giovanni della Croce, l'ascensione verso Dio richiede sempre distacco, povertà di spirito, nei confronti di tutto ciò che non è Dio. Il credente dovrà dunque non trasformare la poesia in un idolo che lo allontani dall'unico e vero Dio. "Tutta la bellezza delle creature, paragonata a quella infinita di Dio, è infima bruttezza, come afferma Salomone nel libro dei Proverbi: *Fallax gratia, et vana est pulchritudo*: «Fallace è la grazia e vana la bellezza» (Pro 31,30). [...] Gli appetiti non mortificati arrivano a tanto: uccidono la vita di Dio nell'anima. [...] Fino a quando le passioni non sono assopite per mezzo della mortificazione della sensibilità, e la stessa sensibilità non è lasciata in pace da quelle, in modo da non fare alcuna guerra allo spirito, l'anima non può giungere alla vera libertà né godere l'unione con il suo Amato" (*Salita del monte Carmelo*, lib. 1, cap. 4, n. 4; cap. 10, n. 3, cap. 15, n. 2).

2. Pregare la Trinità nella Trinità

Il carattere trinitario della preghiera dei figli di Dio si vedrà dal punto di vista pneumatologico e dal punto di vista cristologico: in Cristo e nello Spirito, ci rivolgiamo al Padre.

a) Carattere pneumatologico della preghiera

Il riferimento allo Spirito nella preghiera non è un riferimento etereo, ad una forza divina indistinta. Lo Spirito Santo è lo Spirito di Gesù, che ci introduce non in una dimensione mistica indeterminata ma nella vita della Trinità. La preghiera cristiana è infatti un dono che "può essere concesso solo 'in Cristo attraverso lo Spirito Santo' e non attraverso le proprie forze, astraendo dalla sua Rivelazione", come osserva la Lettera *Orationis formas* della Congregazione per la Dottrina della Fede (15 ottobre 1989, n. 20). San Paolo chiede ai cristiani di pregare nello Spirito: "Pregate incessantemente con ogni sorta di preghiera e supplica *nello Spirito*" (Ef 6,18). Con queste parole, l'Apostolo insegna che ogni preghiera cristiana deve essere ispirata, guidata e resa efficace dallo Spirito Santo¹⁴. Per questo motivo, Giovanni Paolo II afferma che secondo Paolo lo Spirito Santo è l'iniziatore della preghiera cristiana, anzitutto per-

¹¹ In Jean-Pierre CAMUS, *Lo spirito di San Francesco di Sales*, t. I, Giacomo Agnelli, Milano 1838, p. 273.

¹² San Giovanni della Croce, *Cantico spirituale*, XIV-XV,5.

¹³ Jacques MARITAIN, *Scienza e saggezza* (1935), Borla, Roma 1980, pp. 64-65.

¹⁴ Cfr. Andrew T. LINCOLN, *Ephesians*, (Word Biblical Commentary 42) Word Books, Dallas TX 1990, p. 452.

ché “*sprona alla preghiera*. È lui che genera il bisogno e il desiderio di ottemperare a quel ‘Vegliate e pregate’ raccomandato da Cristo”¹⁵, attraverso le sue ispirazioni e mozioni interiori nell’orante.

Inoltre, lo Spirito Santo è l’anima della preghiera con un’azione ancora più intima e descritta in un passo fondamentale della Lettera ai Romani: “Lo Spirito viene in aiuto alla nostra debolezza, perché nemmeno sappiamo che cosa sia conveniente domandare, ma lo Spirito stesso intercede con insistenza per noi, con gemiti inesprimibili” (Rm 8,26). Perciò abbiamo bisogno di un “interprete” sicuro di quello che è bene per noi, di una guida interiore che ci scopra l’orizzonte immenso delle nostre povertà e dei desideri sconfinati che palpitano dentro il nostro cuore¹⁶. A prima vista sembrerebbe che nella frase paolina ciò che non è alla portata della nostra conoscenza è l’oggetto della nostra preghiera, le cose da domandare, ma il servo di Dio Marie-Joseph Lagrange o.p. (†1938), fondatore della Scuola Biblica di Gerusalemme, osserva che dal contesto immediatamente precedente Paolo mostra che noi sappiamo cosa dobbiamo domandare: la nostra salvezza e quella del mondo (cfr. Rm 8,18-25). Perciò Lagrange traduce Rm 8,26 modificando leggermente il senso grammaticale del testo: “Noi non sappiamo *come* domandare”. Piuttosto che l’oggetto da domandare, dunque, ne sarebbe ignorato il modo¹⁷.

Lo Spirito Santo assicura che la preghiera del cristiano sia conforme alla volontà di Dio, perché la bontà dei nostri desideri non può essere da noi conosciuta che mediante lo Spirito: “Lo Spirito scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio. Chi conosce i segreti dell’uomo se non lo spirito dell’uomo che è in lui? Così anche i segreti di Dio nessuno li ha mai potuti conoscere se non lo Spirito di Dio” (1 Co 2,9-11). Solo lo Spirito Santo ci conduce verso la preghiera autentica facendoci rivolgere a Dio le domande giuste. “Siamo alla radice più intima e profonda della preghiera – insegna San Giovanni Paolo II –, Paolo ce la addita e ci fa dunque comprendere che lo Spirito Santo *non soltanto ci sprona alla preghiera, ma Egli stesso prega in noi!*”¹⁸. Per l’Apostolo è dunque evidente che se vogliamo pregare come conviene dobbiamo entrare in comunione con lo Spirito Santo, affinché il Paraclito parli in noi, con noi, per noi. In questo senso, “lo stesso Spirito che pregava in Gesù prega adesso nei cristiani, i quali alla più alta, sicura ed espressiva preghiera, sono mossi dallo Spirito che di essi si impadronisce, e questa preghiera è nello stesso tempo sua e nostra, in una misteriosa e stupenda simbiosi”¹⁹.

Proprio perché è lui lo Spirito della preghiera, l’anima vera del suo movimento, deve essere supplicato. “Come non pregare lui stesso? Ecco perché la Chiesa ci invita a implorare ogni giorno lo Spirito Santo, soprattutto all’inizio e al termine di qualsiasi azione importante”²⁰. Cristo ci avverte: “Se voi [...] che siete cattivi, sapete dare cose buone ai vostri figli, quanto più il Padre vostro del cielo darà lo Spirito Santo a quelli che glielo chiedono!” (Lc 11,13).

Questo unico Spirito, perché ci porta sempre all’identificazione col Figlio e a riportare tutto al Padre, dà la sua unità alla molteplicità della preghiera umana. Lo Spirito Santo “è il Maestro interiore della preghiera cristiana [...]. È l’artefice della tradizione vivente della preghiera. Indubbiamente, vi sono tanti cammini di preghiera quanti sono coloro che pregano, ma è lo stesso Spirito che agisce in tutti e con tutti”²¹.

b) Carattere cristocentrico della preghiera

(1) La preghiera ha un movimento trinitario e dunque cristocentrico

La preghiera è trinitaria e dunque cristocentrica, perché la Trinità si manifesta in noi per identificarci al Verbo incarnato²². S. Paolo ne fu specialmente consapevole, lui il cui insegnamento sulla preghiera viene illuminato dalla sua esperienza spirituale: “Il grande apostolo dei gentili Paolo non soltanto era mosso appassionatamente dalle idee che predicava, ma il movimento stesso delle sue idee si può compren-

¹⁵ San Giovanni Paolo II, *Allocuzione* (17 aprile 1991), n. 4.

¹⁶ Cfr. Settimio CIPRIANI, *La preghiera nel Nuovo Testamento*, O.R., Milano 1979, p. 273.

¹⁷ Cfr. Marie-Joseph LAGRANGE o.p., *L’Épître aux Romains*, Gabalda, Paris 1950, p. 211.

¹⁸ San Giovanni Paolo II, *Allocuzione* (17 aprile 1991), n. 5.

¹⁹ Salvatore GAROFALO, *La preghiera nella Bibbia*, in *La preghiera. Bibbia, teologia, esperienze storiche*, Éd. Ermanno ANCILLI, vol. 1, Città Nuova, Roma 1988, p. 60.

²⁰ CCE, n. n. 2670.

²¹ IBIDEM, n. 2672.

²² Cfr. Leo SCHEFFCZYK, *Dios uno y trino*, Fax, Madrid 1973, p. 135.

dere in buona parte solo in base alla sua esperienza intima, personale”²³. L’esperienza spirituale che nutre la vita di preghiera di san Paolo inizia sulla via di Damasco. Quest’incontro con la Persona di Cristo animò la vita, la preghiera e la catechesi di Paolo, e gli permise di scoprire poco a poco, con l’aiuto di Dio rispecchiato nelle sue lettere ispirate, la logica trinitaria della preghiera.

Proprio perché è lo Spirito del Figlio che prega in noi, la nostra preghiera è filiale. “La comprensione paolina della preghiera pone l’accento soprattutto sulla relazione dei credenti con Dio come Padre e sull’accesso personale a lui. Questo privilegio è un aspetto dell’*adozione* dei cristiani a figli di Dio”²⁴.

Si manifesta su questo tema nel Nuovo Testamento una “stupefacente familiarità che spiega solamente la novità della condizione cristiana”²⁵ che esprime Paolo: “Tutti voi siete figli di Dio mediante la fede in Cristo Gesù, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo vi siete rivestiti di Cristo. Non c’è Giudeo né Greco; non c’è schiavo né libero; non c’è maschio e femmina, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù” (Ga 3,26-28). È infatti in quanto il cristiano è identificato col Figlio che si apre a una nuova relazione col Padre: “La relazione al Padre, tradotta nell’atto della preghiera, si realizza dunque a partire da un ‘luogo’ determinato, che è lo stesso Cristo”²⁶.

In Cristo siamo figli grazie allo Spirito. San Paolo insegna che la preghiera cristiana è essenzialmente filiale in quanto lo Spirito del Padre e del Figlio fa scoprire all’uomo spirituale il mistero della sua condizione di figlio di Dio e lo sollecita a rivolgersi a Dio come Padre, secondo la Lettera ai Romani: “E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto uno spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo: “*Abbà, Padre!*” Lo Spirito stesso attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio” (Rom 8,15-16).

Con il termine *Abbà*, Gesù esprimeva nella preghiera la sua comunione di natura con il Padre, e san Paolo insegna, secondo Giovanni Paolo II, che “in qualche modo, *lo Spirito Santo trasferisce nei nostri cuori la preghiera del Figlio*, che rivolge quel grido al Padre”²⁷. Come scrive giustamente Stanislas Lyonnet (†1986): “In realtà la nostra preghiera è quella di Gesù in noi indirizzandosi al suo Padre nello Spirito”²⁸. Lo Spirito Santo sollecita la comunità dei fedeli ad orare come orava Gesù, e cioè filialmente.

Nella Lettera ai Galati, san Paolo scrive che è lo stesso Spirito Santo a gridare in noi: “E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: *Abbà, Padre!*” (Ga 4,6). In questo modo l’Apostolo insegna che la preghiera filiale è al tempo stesso dello Spirito Santo e del nostro spirito, ma unificata in un solo atto, per cui si può dire sia che lo Spirito grida in noi, sia che noi gridiamo nello Spirito. In questo senso, spiega Jean Galot (†2008), “nel grido *Abbà!* si trovano strettamente uniti il nostro grido e quello dello Spirito, al punto da costituire una duplice testimonianza. Lo Spirito Santo non ci fa soltanto gridare; per il fatto che Lui abita in noi e agisce in noi, fa pervenire il suo grido al Padre attraverso il nostro. Si capisce subito il valore superiore che prende il grido *Abbà!*, e come la nostra testimonianza di filiazione divina è rafforzata da quella dello Spirito divino”²⁹.

Secondo Adalbert Hamman (†2000), la preghiera come risposta del cristiano alla rivelazione della paternità divina è nel contempo confessione di fede e ringraziamento: “Ci troviamo qui nel cuore della preghiera paolina e nel nocciolo dei problemi che essa suscita. Il termine aramaico *Abbà*, conservato dalla comunità cristiana, come attesta la *Prima Lettera di san Pietro*: ‘E se pregando chiamate Padre colui che senza riguardi personali giudica ciascuno secondo le sue opere [...]’ (1 Pt 1,17), risale a Cristo stesso, che lo adopera nel momento della sua più profonda angoscia nel Getsemani (Mc 14,36) [...]. Questo termine esprime la novità rivoluzionaria della filiazione dei cristiani, rivelata dal Figlio, per il fatto che Dio era il Padre di nostro Signore Gesù Cristo. In Paolo la preghiera *Abbà, Padre*, esprime la sua esperienza della Chiesa. Con i cristiani, essa è la confessione di fede della comunità messianica [...]. Cosa significa questa paternità di Dio? Nell’affermare che Dio è Padre, Paolo enuncia una verità di fede. L’uso di questo ti-

²³ Rudolf SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*, Paoline, Roma 1981, p. 243.

²⁴ W. Bingham HUNTER, *Preghiera, in Dizionario di San Paolo e delle sue lettere*, Éd. Gerald F. HAWTHORNE-Ralph C. MARTIN-Daniel G. REID, Cinisello Balsamo 1999, p. 1210.

²⁵ Pierre GRELOT, *Prière. La prière dans la Bible*, DSp 12 (1986) col. 2217-2247, qui 2235.

²⁶ IBIDEM, col. 2235.

²⁷ San Giovanni Paolo II, *Allocuzione* (1 luglio 1987), n. 2.

²⁸ Stanislas LYONNET s.j., *La preghiera negli scritti di Paolo*, in *La preghiera nella Bibbia. Storia, struttura e pratica dell’esperienza religiosa*, Éd. Giuseppe DE GENNARO, Edizioni Dehoniane, Napoli 1983, p. 353.

²⁹ Jean GALOT s.j., *La prière, intimité filiale*, Desclée de Brouwer, Bruges 1965, p. 227.

tolo, in particolare nella preghiera, gli dà il suo valore esistenziale di fede in atto [...]. In definitiva, la confessione della paternità di Dio che si esprime nell' *Abbà*, Padre, non è semplicemente l'espressione di un sentimento, di una emozione religiosa, bensì la consapevolezza della salvezza tramite la quale abbiamo accesso al Padre [...]. Questa preghiera esprime il ringraziamento per la rivelazione accordata, che finisce la schiavitù e comincia l'era della filiazione e l'inserimento progressivo in una economia di speranza, ove lo Spirito di Cristo è già operante nella esistenza dei figli di Dio. L' *Abbà*, Padre, è un grido di ringraziamento e di speranza"³⁰.

Questa preghiera nel Verbo viene espressa nella Bibbia come preghiera nel nome di Cristo. Il Redentore ci ha insegnato il segreto dell'efficacia della preghiera: "In verità, in verità vi dico: se chiederete qualche cosa al Padre nel mio nome, egli ve la darà. Finora non avete chiesto nulla nel mio nome" (Gv 16,23s). Perciò, Gesù Cristo è l'unica via della preghiera:

"Per la preghiera cristiana non c'è altra via che Cristo. La nostra preghiera, sia essa comunitaria o personale, vocale o interiore, giunge al Padre soltanto se preghiamo 'nel Nome' di Gesù. Quindi, la santa Umanità di Gesù è la via mediante la quale lo Spirito Santo ci insegna a pregare Dio nostro Padre"³¹.

Da tutte le parole che ci indirizza il Padre, la principale, il loro *analogatum princeps*, quella che illumina tutte le altre, è il Verbo divino: "Dio, che molte volte e in diversi modi nei tempi antichi aveva parlato ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio" (Eb 1,1-2). In verità, il Padre ridice ad ogni uomo: "Questi è il Figlio mio, l'amato: ascoltatelo!" (Mc 9,7).

E allo stesso tempo, è il Figlio che il Padre ascolta quando si china verso di noi, la nostra preghiera è accettabile davanti al Padre soltanto se compiuta nel Figlio. La tradizione spirituale cattolica ce ne avverte con intensità. Origene (†253 ca.) scrive così: "Il Figlio di Dio [...] prega per quelli che pregano, intercede per quelli che intercedono; ma non pregherà come per i suoi familiari, per coloro che non pregano costantemente per mezzo suo; non sarà avvocato presso Dio, come per i suoi familiari, per coloro che non obbediscono al suo comando: *Bisogna sempre pregare e mai venire a meno* (Lc 18,1)"³². E più di un millennio dopo, Blaise Pascal (†1662) non esita ad affermare: "Le nostre preghiere [...] sono abominevoli davanti a Dio, se non sono le preghiere [...] di Gesù Cristo"³³.

L'originalità della preghiera cristiana nei confronti di quella delle altre religioni sta proprio in questo suo carattere cristocentrico:

"Tale comunione di vita è sempre possibile, perché, mediante il Battesimo, siamo diventati un medesimo essere con Cristo. La preghiera è cristiana in quanto è comunione con Cristo [...]. Le sue dimensioni sono quelle dell'Amore di Cristo"³⁴.

- (2) Questo cristocentrismo non scompare mai, non è da superare come se fosse caratteristico di una fase principiante della preghiera

Gli effetti più devastanti per la preghiera cristiana provengono dalla considerazione della Santissima Umanità di Cristo come una realtà da superare, della quale si potrebbe fare a meno nelle fasi superiori dell'orazione. Questo costituisce uno dei sintomi per diagnosticare una forma erronea di preghiera. Come scrisse la Congregazione per la Dottrina della Fede in un famoso e illuminante documento, parlando di metodi di orazione pseudo-orientali (nel senso dell'Oriente non cristiano):

"Queste forme erronee, dovunque sorgano, possono essere diagnosticate in maniera molto semplice. La meditazione cristiana cerca di cogliere nelle opere salvifiche di Dio in Cristo, Verbo in-

³⁰ Adalbert HAMMAN o.f.m., *La prière: I. Le Nouveau Testament*, Desclée et Cie, Tournai 1958, pp. 267-270.

³¹ CCE, n. 2664. A questo riguardo scrive san Josemaría Escrivá: "Per avvicinarsi a Dio dobbiamo intraprendere la via giusta, che è la santissima Umanità di Cristo" (*Amici di Dio*, n. 299).

³² Origene, *Sulla preghiera*, 10, 2.

³³ « Nos prières et nos vertus sont abominables devant Dieu si elles ne sont les prières et les vertus de Jésus-Christ » : Blaise PASCAL, *Pensées*, Éd. BRUNSVICIG, n. 668.

³⁴ CCE, n. 2565.

carnato, e nel dono del suo Spirito la profondità divina, che vi si rivela sempre attraverso la dimensione umano terrena. Invece, in simili metodi di meditazione, anche quando si prende lo spunto da parole e opere di Gesù, si cerca di prescindere il più possibile da ciò che è terreno, sensibile e concettualmente limitato, per salire o immergersi nella sfera del divino, che in quanto tale non è né terrestre, né sensibile, né concettualizzabile³⁵.

Per alcuni infatti, gli stati più evoluti della preghiera sarebbero così fortemente eterei da allontanarsi da tutto ciò che è terreno, in una tentazione *spiritualizzante* che finisce per considerare l'Umanità di Cristo come un ostacolo al progresso interiore. In questa concezione, i primi passi dell'orante passerebbero certamente per la mediazione dell'Umanità e specialmente il ricorso al Vangelo, la considerazione della vita terrena del Verbo incarnato; ma all'anima perfetta sarebbe riservata una preghiera "pura", senza mediazione, senza Cristo.

Orbene, la preghiera cristiana non è questione di tecniche, ma di amare Dio, e l'amore di Dio "è una realtà della quale non ci si può 'impossessare' con nessun metodo o tecnica; anzi, dobbiamo aver sempre lo sguardo fisso in Gesù"³⁶. Quest'amore divino ci viene dato, non è sotto il nostro dominio: "Noi amiamo perché egli ci ha amati per primo" (1 Gv 4,19). La preghiera cristiana non è un metodo, è la vita di Cristo in noi, Cristo che prega in noi.

Questa imprescindibilità di Gesù, anche nella preghiera delle persone più sante e più avanzate, è stata molto bene espressa da santa Teresa d'Avila (†1582) nel *Castello interiore*, la sua "opera più celebre e più profonda"³⁷.

Nella settima e ultima dimora, la santa esprime la presenza dello stesso Cristo nell'anima in grazia. Al centro del castello, al centro cioè dell'anima, risplende il mistero dell'Umanità del Verbo incarnato. Teresa descrive questa presenza come una "visione immaginaria della Santa Umanità" (*Castello interiore*, Dimore VII, cap. 2), cioè come una visione per mezzo di una immagine interiore. La stessa Teresa ricevette più di una volta il dono di queste visioni della Santa Umanità³⁸. Ecco la visione dell'Umanità, descritta in queste settime dimore, all'apice dell'unione con Dio:

"Veniamo ora a parlare del divino e spirituale matrimonio, nonostante che tale eccelsa grazia non trovi in questa vita il suo perfetto compimento perché, potendoci ancora allontanare da Dio, perderemmo subito un bene così prezioso. La prima volta in cui Sua Maestà concede questa grazia, si compiace di mostrarsi all'anima mediante una visione immaginaria della sua sacratissima Umanità, affinché se ne renda ben conto e non ignori di ricevere tale dono divino. Ad altre persone forse si mostrerà in una forma diversa, ma a questa, di cui parliamo [cioè, la stessa santa], il Signore apparve, quando aveva appena fatto la comunione, in un aspetto di grande splendore, bellezza e maestà, come dopo la sua risurrezione. Le disse che era ormai tempo che ella si assumesse, quali suoi propri, gli interessi di lui e che egli si sarebbe preso cura di ciò che la riguardava, aggiungendo altre parole che sono più da sentire che da riferire".

La santa si riferisce qui alla grazia del 18 Novembre 1572, ricevuta dopo la ricezione della Sacra Comunione dalle mani di san Giovanni della Croce³⁹. Questa insistenza di Teresa sull'Umanità di Cristo rispecchia da una parte la sua esperienza e dall'altra la sua preoccupazione di elevarsi contro le opinioni degli *Alumbrados*. Essi, nelle loro proposizioni condannate dall'Inquisizione di Toledo il 25 settembre 1525⁴⁰ insegnavano di fatto tra l'altro la necessità di rigettare ogni pensiero nella preghiera, anche sull'Umanità di Cristo, per permettere così un totale abbandono tra le mani divine⁴¹.

³⁵ Congregazione per la Dottrina della fede, Lettera *Orationis formas*, n. 11.

³⁶ IBIDEM, n. 31.

³⁷ Antonio SICARI o.c.d., *Nel 'Castello interiore' di Santa Teresa d'Avila*, Jaca Book, Milano 2006, p. 70.

³⁸ Vi fa allusione nelle sue *Relazioni*, nella *Vita* (c. 28-29) e già prima nel *Castello* (Dimore VI, cap. 9).

³⁹ Cfr. *Relazioni*, n. 29.

⁴⁰ Decreto di condanna ripreso in Antonio MÁRQUEZ, *Los alumbrados: orígenes y filosofía (1525-1559)*, Taurus, Madrid 1972, pp. 273-283.

⁴¹ Cfr. IBIDEM, p. 276.

(3) Il doppio movimento cristocentrico della preghiera

La preghiera segue il mistero dell'economia trinitaria, nell'*exitus* verso il mondo per salvarlo, e nel *reditus* per riportare tutto verso il Padre:

“Se la preghiera del cristiano deve inserirsi nel movimento trinitario di Dio, il suo contenuto essenziale dovrà necessariamente essere anche determinato dalla duplice direzione di tale movimento: nello Spirito Santo il Figlio viene nel mondo per riconciliarlo con il Padre attraverso le sue opere e le sue sofferenze; d'altra parte, nello stesso movimento e nel medesimo Spirito, il Figlio incarnato ritorna al Padre, compiendo la sua volontà mediante la passione e la risurrezione”⁴².

Si ritrova qui applicata all'orazione l'intuizione di S. Ireneo di Lione (†post 202) sulle due mani del Padre (il Figlio e lo Spirito)⁴³, con le quali fa ritornare a sé tutta la storia e tutto il cosmo. Questo doppio movimento dell'economia in Cristo e nello Spirito permette di superare la dicotomia classicamente proposta da Friedrich Heiler (†1967), tedesco ex-cattolico, diventato vescovo luterano. La preghiera umana svolgendosi infatti in Cristo, come preghiera di un altro Cristo nella storia, supera una alternativa come quella di Heiler, per il quale ci sono fenomenologicamente due tipi di preghiera. Un primo tipo mistico, nel quale la preghiera è “il rivolgersi dell'anima, liberata dal mondo e dalle proprie passioni, a Dio considerato come valore supremo e unico”⁴⁴. E un secondo tipo profetico, dove si “manifestano un antagonismo contrastante, una tensione drammatica, una forza dualistica. Timore e speranza, angustia e fiducia, dubbio e fede stanno in lotta tra di loro”⁴⁵.

Ma la preghiera in Cristo è una preghiera d'unione, *mistica*, di che tende a poter dire: “Non sono più io che vivo, ma è Cristo che vive in me” (Ga 2,20). Allo stesso tempo, è una preghiera *profetica* perché l'identificazione con Cristo passa sempre per la croce, per la ricerca della salvezza universale attraverso la via regale del mistero pasquale, per una vita vissuta in mezzo agli uomini e alle loro difficoltà, che il cristiano cerca di risolvere come un altro Cristo, per servire i suoi fratelli, inginocchiato davanti a loro, seguendo l'esempio del Verbo incarnato lavando i piedi dei suoi Apostoli come un schiavo.

(4) Carattere filiale della preghiera

La conseguenza essenziale del carattere cristocentrico della preghiera cristiana è che nel Figlio è una preghiera filiale.

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* insegna che il nucleo più profondo della preghiera cristiana sta nell'essere “una relazione viva e personale con il Dio vivo e vero. Tale relazione è la preghiera”⁴⁶. Questa relazione viva e personale è la corrispondenza umana all'invito che Dio ci rivolge a entrare in comunione con Lui nel Figlio:

“Nella Nuova Alleanza la preghiera è la relazione vivente dei figli di Dio con il loro Padre infinitamente buono, con il Figlio suo Gesù Cristo e con lo Spirito Santo [...]. La vita di preghiera consiste quindi nell'essere abitualmente alla presenza di Dio tre volte Santo e in comunione con Lui”⁴⁷.

La preghiera diventa così una manifestazione esistenziale del mistero dell'unione fra la Trinità Santissima e la persona umana.

L'essenza di tale “relazione-comunione” risiede nell'amore di Dio; soltanto l'amore è la sorgente della preghiera:

⁴² Congregazione per la Dottrina della Fede, Lettera *Orationis formas*, n. 7.

⁴³ Cfr. S. Ireneo di Lione, *Adversus haereses*, IV,7,4: PG 7,992-993; V,1,3: PG 7,1123; V,6,1: PG 7,1137; V,28,4: PG 7,1200.

⁴⁴ Friedrich HEILER, *Das Gebet: eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, E. Reinhardt, München 1923⁵, p. 486.

⁴⁵ IBIDEM, p. 486.

⁴⁶ CCE, n. 2558.

⁴⁷ IBIDEM, n. 2565.

“La preghiera [...] tutto attinge all’Amore con cui siamo stati amati in Cristo e che ci concede di rispondervi amando come Lui ci ha amati. L’Amore è la sorgente della preghiera; chi vi attinge, tocca il culmine della preghiera”⁴⁸.

Nell’insegnarci il Padre nostro, Gesù Cristo ci chiede di rivolgerci a Dio come Padre, e proprio in ciò sta la novità della preghiera cristiana nella pienezza dei tempi:

“La preghiera filiale, che il Padre aspettava dai suoi figli, viene finalmente vissuta dallo stesso Figlio unigenito nella sua Umanità, con e per gli uomini”⁴⁹.

3. Necessità della preghiera cristiana: la chiamata universale alla preghiera

(1) L’insegnamento sulla chiamata universale alla preghiera

La preghiera non è una opzione per la vita spirituale, bensì una necessità primaria, come afferma il *Catechismo della Chiesa Cattolica*:

“Pregare è una necessità vitale. La prova contraria non è meno convincente: se non ci lasciamo guidare dallo Spirito, ricadiamo sotto la schiavitù del peccato. Come può lo Spirito Santo essere la “nostra vita”, se il nostro cuore è lontano da Lui? *Niente vale quanto la preghiera; essa rende possibile ciò che è impossibile, facile ciò che è difficile. È impossibile che cada in peccato l’uomo che prega* (S. Giovanni Crisostomo, *Sermones de Anna*, 4, 5: PG 54,666). *Chi prega, certamente si salva; chi non prega, certamente si dannà* (Sant’Alfonso de’ Liguori, *Del gran mezzo della preghiera*)”⁵⁰.

Per tale motivo, lo stesso Catechismo ha coniato l’espressione “chiamata universale alla preghiera”, all’interno del titolo del capitolo primo della quarta parte del Catechismo (dedicata alla preghiera): *La Rivelazione della preghiera. La chiamata universale alla preghiera*. Quest’espressione è legata ad un’altra più conosciuta: “Universale vocazione alla santità nella Chiesa”, titolo del capitolo quinto della Costituzione dogmatica *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II. Sembra quindi che il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nel riecheggiare gli insegnamenti dell’ultimo Concilio ecumenico, abbia voluto mettere in luce la necessità della preghiera affinché tutti potessero raggiungere la santità cristiana.

La tradizione spirituale ha spesso insistito sulla necessità della preghiera per vivere la vita soprannaturale, a volte con espressioni energiche. Ad esempio, Tertulliano che si esclama: “Sarebbe davvero temerario trascorrere un’intera giornata senza pregare”⁵¹. E santa Teresa d’Avila scrisse: “Le anime senza orazione sono come un corpo storpiato o paralitico che ha mani e piedi, ma non li può muovere”⁵². E dal canto suo, san Francesco di Sales predicava in un sermone: “Se mi dite che non avete pregato oggi, vi dirò che rassomigliate alle bestie”⁵³. In un punto breve di meditazione, san Josemaría osserva: “Cattolico, senza orazione?... È come un soldato senza armi” (*Solco*, n. 453). Teresa, Francesco e Josemaría scelgono diverse immagini ma con lo stesso scopo: a chi non prega manca qualcosa di essenziale: come il muoversi per il paralitico, l’attività intellettuale per l’animale, l’arma per il soldato.

Santa Teresa d’Avila esprimeva il suo convincimento che tutti sono chiamati alla preghiera, anche mediante l’immagine dell’acqua viva promessa dal Signore: “Pensate che il Signore invita tutti. Egli è Verità e la sua parola non è da mettersi in dubbio. Se il suo invito non fosse generale, non chiamerebbe tutti; e quand’anche chiamasse tutti non direbbe: ‘Io vi darò da bere’ (Gv 22,2). In tal caso direbbe: ‘Venite

⁴⁸ IBIDEM, n. 2658.

⁴⁹ IBIDEM, n. 2599.

⁵⁰ IBIDEM, n. 2744.

⁵¹ “Quam autem temerarium est aut diem sine oratione transigere”: *De oratione*, XI, 3: CCSL 1,264,14-15, trad. it., *La preghiera*, Éd. Pier Angelo GRAMAGLIA, Paoline, Roma 1984, p. 199.

⁵² *Castello interiore o mansioni. Prime mansioni*, 1, 6, in S. Teresa di Gesù, *Opere*, Postulazione generale O.C.D., Roma 1985⁸, p. 764.

⁵³ *Sermon pour le dimanche de la Passion, 5 avril 1615*, in *Œuvres de Saint François de Sales*, Niérat, Annecy 1897, vol. 9, p. 63.

tutti, ché non avrete nulla da perdere, e io darò da bere a chi vorrò'. Ma siccome non pose alcun limite e disse 'Tutti', tengo per certo che, non fermandoci noi per la via, arriveremo a bere di quell'acqua viva. – Il Signore che la promette ci dia grazia, per Quegli che è, di cercarla come si deve!"⁵⁴.

(2) Perché insistere sulla chiamata universale alla preghiera?

L'insistenza della Chiesa, magistero e santi, su questa chiamata universale, è necessaria per confrontare la ricorrente tentazione di riservare la vita di preghiera ad una piccola élite.

Questa tentazione è stata sovente illustrata da movimenti ereticali, spesso nati in periodi di crisi ecclesiale e che davanti alla decadenza dei cristiani, finiscono per pensare la perfezione, la salvezza e dunque i suoi mezzi, tra i quali la preghiera, come riservati a pochi eletti⁵⁵. I giansenisti delle prime generazioni ad esempio, ebbero il progetto di partire per l'America e di fondarvi una colonia di 'puri'⁵⁶; la loro lettura della storia era che la Chiesa si allontanerebbe sempre di più dal suo primitivo splendore, mentre un nucleo sempre più piccolo – che includerebbe i giansenisti – alimenterebbe il fuoco sacro della santità e della preghiera⁵⁷.

Orbene la vita di preghiera e di contemplazione è aperta a tutti, perché a tutti la Chiesa, come madre e maestra, elargisce i mezzi della perfezione che ricevette da Dio e che solo lui può dare, centralmente lo stesso Cristo nella sacra Eucaristia. Anzi, per san Giovanni della Croce, nei tempi di crisi, Dio elargisce distribuisce i suoi doni con ancora più generosità: "Il Signore ha sempre rivelato agli uomini i tesori della sua sapienza e del suo spirito; ma ora li manifesta maggiormente perché la malizia scopre ogni giorno di più il suo volto" (*Detti di luce e amore*, Trascrizione dell'autografo di Andújar, n. 1).

La santità che Dio aspetta da tutti i suoi figli, in tutte le vocazioni, non è possibile senza preghiera. Anche per questo, Jacques Maritain criticò Jean Baruzi, che voleva annoverare S. Giovanni della Croce tra i propugnatori di una specie di distacco neoplatonico eroico e elitario: Maritain ritrovava piuttosto nel Dottore mistico la consapevolezza cattolica tradizionale, secondo la quale la Chiesa con i sacramenti elargisce tutti i mezzi necessari alla preghiera⁵⁸.

Una seconda osservazione può essere interessante, perché illustra una tentazione più nascosta e forse più insidiosa: quella di riservare la preghiera *vera* a pochi, non, come i giansenisti, rigettando la massa dei cristiani verso la dannazione, ma confinandoli in una certa mediocrità.

È ciò che illustra ad esempio un eccellente autore spirituale, che gode ancora di una certa popolarità – meritata – nei paesi anglofoni, il gesuita Alban Goodier, un tempo arcivescovo di Bombay (†1939).

Goodier intende commentare la *Nona annotazione* posta da sant'Ignazio di Loyola all'inizio degli Esercizi. Per capirla, vale la pena ricordare che la prima settimana degli Esercizi è articolata sulla presa di coscienza da una parte che tutto deve essere centrato su Dio e dall'altra parte sulla presenza del peccato in noi, col conseguente rischio dell'inferno, doppia presa di coscienza tesa verso la conversione dell'orante. La seconda settimana presenta Gesù come re (include la famosa meditazione delle due bandiere o i due stendardi) che chiama gli uomini alla battaglia contro il demonio; lo scopo è lì di portare l'esercitante verso l'elezione del suo stato nella Chiesa. Alludendo a queste due settimane, la *Nona annotazione* osserva allora: "si deve tener presente che, quando l'esercitante che sta facendo gli esercizi della prima settimana non è esperto nella vita spirituale, può essere tentato in modo grossolano e palese, per esempio provando diverse difficoltà a progredire nel servizio di Dio nostro Signore, come disagio, rispetto umano, ansia per l'onore mondano, e così via. In questo caso chi propone gli esercizi non gli spieghi le regole sui diversi spiriti proprie della seconda settimana; infatti, come gli possono giovare le regole del-

⁵⁴ S. Teresa di Gesù, *Cammino di perfezione* (manoscritto di Valladolid), 19, 5, in *Opere*, p. 630.

⁵⁵ Un'altra tematica sarebbe la proposta di dare la priorità alla vita interiore e alla formazione cristiana, alla difesa della propria fede e famiglia, priorità capita come esigendo un certo ripiego su comunità omogenee da qui ripartire apostolicamente. Cfr. Rod DREHER, *L'opzione Benedetto. Una strategia per i cristiani in un mondo post-cristiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2018.

⁵⁶ Cfr. Charles-Augustin de SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, t. IV, p. 374, citato in Ronald A. KNOX, *Enthusiasm. A Chapter in the History of Religion, with Special Reference to the XVII and XVIII Centuries*, Clarendon Press, Oxford 1950, p. 206.

⁵⁷ Cfr. Antoine ARNAULD, *De la fréquente communion, Préface*, citato in KNOX, *Enthusiasm*, p. 208: la Chiesa « dégénéra toujours peu à peu de sa première pureté, à mesure qu'elle avancera vers la fin du monde. »

⁵⁸ Cfr. Jacques MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir* (1932), in *Œuvres complètes*, vol. IV, Éditions Universitaires-Éditions Saint-Paul, Paris-Fribourg 1983, pp. 883-886. Di Baruzi su Giovanni della Croce, cfr. ad esempio: *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Alcan, Paris 1931, pp. 439-445.

la prima settimana, così lo disorienterebbero quelle della seconda, trattandosi di materia troppo difficile ed elevata perché possa capirla”. Il testo del santo non è intrinsecamente elitistico, ma è stato ricevuto in questo senso da una parte dell’eredità ignaziana. Mons. Goodier ne conclude ad esempio che se, in teoria, tutte le anime sono chiamate ai più alti stati di preghiera, di fatti pochi li raggiungono, non per colpa loro, non per mancanza di impegno, ma perché vi sono, secondo lui, due tipi di anime, alcune chiamate a questa preghiera alta, le altre no (concede, per dire la verità, che si possa passare da una categoria all’altra)⁵⁹.

Poggiandoci sulla tradizione ecclesiale e specialmente sulla sintesi che ne propongono il concilio Vaticano II e il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, cercheremo qui di render conto della possibilità vera, non teorica, della preghiera per tutti.

B) ***Gli atti fondamentali della preghiera cristiana: l’adorazione; la domanda; l’intercessione; il ringraziamento; la lode***⁶⁰

Per descrivere gli atti fondamentali della preghiera cristiana, non esiste una unica criteriologia. La prima epistola a Timoteo (in 1 Tim 2,1) enumera ad esempio quattro vocaboli: la domanda (δεήσεις, *deēsis*), l’invocazione (προσευχή, *proseuchē*), la supplica (ἐντεύξεις, *enteuxeis*), e il rendimento di grazie (εὐχαριστία, *eucharistia*), un elenco che riprende tra l’altro Origene (*Sulla preghiera*, 14,2-5).

Queste liste di diversi tipi di preghiera vengono in generale proposti come un invito a variare secondo le circostanze. S. Afraate il savio persiano (†ca. 346) spiega ad esempio che nel pericolo, possiamo ricorrere alla domanda, nell’abbondanza di beni al rendimento di grazie, nella gioia alla lode⁶¹.

Si seguirà qui semplicemente la nomenclatura del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, che enumera cinque dimensioni essenziali⁶²: la benedizione e l’adorazione; la domanda; l’intercessione; il ringraziamento; la lode, vedendole tutte riassunte, perfettamente espresse nella Santa Messa, la preghiera di Dio a Dio stesso, del Figlio al Padre nello Spirito: “L’Eucaristia contiene ed esprime tutte le forme di preghiera” (CCE, n. 2643); “la Messa è preghiera, anzi, è la preghiera per eccellenza, la più alta, la più sublime, e nello stesso tempo la più concreta” (Francesco, *Udienza*, 15 novembre 2017).

1. La benedizione e l’adorazione⁶³

(1) L’adorazione del Creatore

L’adorazione è un atto religioso fondamentale dell’essere umano dinanzi a Dio, il riconoscimento della propria indigenza e dipendenza nei confronti del Creatore. L’adorazione manifesta quindi la presa di coscienza da parte dell’uomo della sua condizione creaturale. Si ricordi la visione dell’Apocalisse in cui i ventiquattro vegliardi – santi o figure angeliche, comunque creature⁶⁴ – offrono le loro corone a chi è seduto sul trono, si prostrano e, inchinandosi, gli dicono: “Tu sei degno, o Signore e Dio nostro, di rice-

⁵⁹ Cfr. Alban GOODIER s.j., *St. Ignatius Loyola and Prayer as seen in the Book of Spiritual Exercises*, Burns Oates & Washbourne, London 1940, p. 109: “Thus St. Ignatius suggests that distinction between souls, which is confirmed by the experience of everyone who has had to deal with them, however much, in theory, it may be true that all souls are alike called to the highest states of prayer. In matter of fact very few arrive there, and most of the rest fail through no fault of their own. There are two classes of souls, and they may be distinguished by two classes of temptations; classes not so distinct that a soul may not pass from one class to the other”.

⁶⁰ Cfr. Paul-Pierre PHILIPPE o.p., *La vita di preghiera. Saggio di teologia spirituale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, pp. 110-134. .

⁶¹ Cfr. *Demonstrationes*, 4, n. 17: SC 349,317.

⁶² CCE, parte IV, sezione I, capitolo I, articolo 3.

⁶³ Sulla benedizione, non si riprende qui ciò che fu detto nella parte biblica sulla *berakah*.

⁶⁴ Citando alcuni studiosi: per Roberto OSCULATI, *Apocalisse*, IITL, Milano 2008, p. 30, sarebbero i “rappresentanti ideali di un’umanità ormai giunta alla sede del divino”; per Eduard LOHSE, *L’Apocalisse di Giovanni*, Paideia, Brescia 1974, p. 73 (che menziona e non condivide l’opinione che vede in loro “uomini perfetti passati alla beatitudine celeste”), sarebbero “figure angeliche”; per Adela YARBRO COLLINS, *Apocalisse*, in *Nuovo Grande Commentario Biblico*, Éd. Raymond E. BROWN p.s.s. et alii, Queriniana, Brescia 2002², 63:30, p. 1315, “simbolizzano l’ordine cosmico e il suo governo”.

vere la gloria, l'onore e la potenza, perché tu hai creato tutte le cose, e per la tua volontà furono create e sussistono" (Ap 4,11).

"L'adorazione è la disposizione fondamentale dell'uomo che si riconosce creatura davanti al suo Creatore. Essa esalta la grandezza del Signore che ci ha creati (cfr. Sal 95,1-6) e l'onnipotenza del Salvatore che ci libera dal male. È la prosternazione dello spirito davanti al 'Re della gloria' (Sal 24,9.10) e il silenzio rispettoso al cospetto del Dio 'sempre più grande di noi' (cfr. Sant'Agostino, *Enarratio in Psalmos*, 62, 16). L'adorazione del Dio tre volte santo e sommamente amabile ci colma di umiltà e dà sicurezza alle nostre suppliche" (CCE, n. 2628).

L'adorazione come sottomissione dovrebbe essere interna e esterna (con genuflessioni, prostrazioni, inclinazioni di capo, ecc.), a causa della nostra duplice natura intellettuale e sensitiva: i "mediante los signos corporales de humildad se siente empujado nuestro afecto a someterse a Dios, pues lo connatural en nosotros es llegar por lo sensible a lo inteligible" (*S.Th.*, II-II, q. 84, a. 2 in co.). Così l'Antico Testamento quando descrive il sommo sacerdote Simone il Giusto (†ca. 195 a.C.) officando nel Tempio: "Todo el pueblo en masa caía rostro a tierra, para adorar al Señor, su Dios, el Todopoderoso, el Dios altísimo" (Sir 50,17). È così veramente adorante il pubblicano della parabola di Cristo sui due uomini che salgono al tempio a pregare: il fariseo si contempla sé stesso, si 'adora' si potrebbe dire; il "pubblicano invece, fermatosi a distanza, non osava nemmeno alzare gli occhi al cielo, ma si batteva il petto dicendo: O Dio, abbi pietà di me peccatore" (Lc 18,13).

La riconoscenza della nostra dipendenza non è umiliante, è la liberante costatazione della verità del nostro essere e dei suoi limiti; in questo senso, è segno di maturità anche psicologica, analogamente al bambino che scopre di non essere il centro del mondo, di dipendere da altri che non sono i suoi schiavi. Non è umiliante anche perché la confessione del nostro limite ci permette di superarlo, entrando nella preghiera in una logica di collaborazione con Dio, grazie alla quale raggiungiamo obiettivi vietati alla nostra piccolezza ma aperti ai figli di Dio.

Adorare significa riconoscere Dio come colui che è "tutto" e dinanzi al quale la creatura è "nulla". Non un "nulla" nel senso assoluto, ontologico, perché se così fosse non sarebbe capace di adorare, la sua adorazione non avrebbe alcun peso davanti a Dio, allorché l'adorazione dei suoi figli è cosa graditissima agli occhi di Dio.

(2) Adorazione e oblazione

L'esempio della scuola francese di spiritualità ci può aiutare a pensare l'adorazione, specialmente questa riconoscenza del "nulla" della creatura. Di un modo molto positivo, e se non originale intrinsecamente, almeno geniale nella formulazione, la scuola francese vede nel Verbo incarnato il compimento perfetto dell'adorazione:

"Da tutta l'eternità c'era un Dio infinitamente adorabile, ma non c'era un adoratore infinito; c'era un Dio degno di essere infinitamente amato e servito, ma non c'era alcun uomo né servo infinito atto a rendere un servizio e un amore infiniti. Tu sei ora, o Gesù, quell'adoratore, quell'uomo, quel servo infinito [...] per soddisfare pienamente questo dovere e per rendere questo divino omaggio. Tu sei quest'uomo amante, adorante e servente la suprema maestà come è degna di essere amata, servita e onorata"⁶⁵.

⁶⁵ Pierre de BÉRULLE (†1629), *Discours de l'État et des grandeurs de Jésus*, II, 13, in *Œuvres complètes*, vol. 7, Éd. Michel DUPUY et alii, Cerf, Paris 1996, p. 123 : « De toute éternité, il y avait bien un Dieu infiniment adorable mais il n'y avait pas encore un adorateur infini ; il y avait bien un Dieu digne d'être infiniment aimé et servi, mais il n'y avait aucun homme ni serviteur infini, propre à rendre un service et un amour infini. Vous êtes maintenant, ô Jésus, cet adorateur, cet homme, ce serviteur infini [...] pour satisfaire pleinement à ce devoir et pour rendre ce divin hommage. Vous êtes cet homme aimant, adorant et servant la majesté suprême comme elle est digne d'être aimée, servie et honorée. »



Il cardinale Pierre de Bérulle, opera di Philippe de Champaigne (†1674), conservato nella Chiesa di San Sulpizio (Parigi)

Questa adorazione del Verbo incarnato continua in Cristo nei cristiani, che devono nutrire, davanti alla divina maestà, l'ambizione di sacrificare tutto per la gloria di Dio. È ciò che illustra una celebre visione concessa a Charles de Condren (†1641), successore di Bérulle alla direzione dell'Oratorio di Francia, quando aveva dodici anni: "Si trovò ad un tratto con l'anima avvolta in una luce mirabile, nella cui chiarezza la divina Maestà gli parve così immensa ed infinita, che gli sembrò non essere che questo puro essere che potesse sussistere, e che tutto l'universo dovesse venire distrutto a sua gloria"⁶⁶.

Come osserva uno specialista della scuola francese, la prima conseguenza vitale di questa visione fu di insufflare nel giovane Condren un atteggiamento esistenziale sacerdotale, di oblazione universale in unione con l'unico sacrificio di Cristo: "In questa visione, in questo amore della bellezza del sacrificio di Gesù Cristo, Dio donò a Carlo due disposizioni assai differenti, ma dalle quali una predominava sull'altra. La prima, una stima incomparabile del sacerdozio, con un forte senso della sua propria indegnità di esservi elevato; e la seconda fu una chiara luce, mediante la quale conobbe con evidenza che Dio voleva fargli la grazia di diventare sacerdote. Sentiva allora una voce potente che gli disse nella sua intelligenza: *Io voglio che tu sia sacerdote e che mi serva nella mia Chiesa. Quella voce spirituale, più forte e convincente di una parola umana che avesse colpito i suoi orecchi lo inondò di tanta dolcezza e*

⁶⁶ Citato in Raymond DEVILLE p.s.s., *La scuola francese di spiritualità*, Paoline, Cinisello Balsamo 1990, p. 58.

« La divine majesté lui parut si immense et si infinie qu'il lui sembla n'y avoir que ce pur être qui dût subsister, et que l'univers tout entier devait être détruit à sa gloire. [...] Il se donna de tout son cœur à Dieu, pour être réduit au néant en son honneur, et pour ne vivre jamais qu'en cette disposition. Alors il connut que tout ce monde devait être brûlé pour les péchés des hommes, que [...] [Dieu] chérissait uniquement les âmes qui sacrifiaient l'état présent à sa sainteté et à sa justice. [...] Il se sentit si vivement attiré à ce genre de vie, qui est une parfaite mort aux choses présentes, et qui n'adhère qu'à Jésus-Christ. Et la force de cette divine lumière fit un si puissant effet sur lui qu'il eût souhaité d'être immolé à l'heure même devant la Majesté qui remplissait son esprit. [...] Car, comme il était dans l'abîme de son néant devant la divine sainteté et dans un ardent désir d'être sacrifié à sa gloire, il lui vint une joie particulière de voir que le Fils de Dieu fut toujours hostie à son Père. [...] Il connut que le sacrifice de Jésus-Christ était l'accomplissement du zèle de tous ceux qui souhaitaient eux-mêmes d'être immolés » : Denis AMELOTTE, *La vie du Père Charles de Condren, second supérieur général de la Congrégation de l'Oratoire de Jésus*, Paris 1643, t. I, pp. 41-46, citato in Henri BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. III, *L'École Française*, Bloud et Gay, Paris 1925, p. 342. Cfr. anche Jean GALY, *Le sacrifice dans l'École française de spiritualité*, Nouvelles Éditions Latines, Paris 1951.

amore al sacerdozio e alla Chiesa, che la sua umiltà, per quanto fosse assai grande, fu sommersa dall'abbondanza della gioia e vinta dall'efficacia manifesta dalla volontà di Dio. Egli si prostra sull'istante a terra e si offre a Dio con tanta risolutezza di obbedire al suo disegno che, dopo di allora, non ha mai conosciuto esitazioni⁶⁷. A partire da questa visione di Condren e specialmente nella sua vita come presbitero e come oratoriano figlio spirituale di Bérulle, "la sua posizione è nella logica del dono, dell'offerta, dell'abbandono e dell'accoglienza"⁶⁸.

Si ritrovano qui lo spirito del Nuovo Testamento, specialmente dell'epistola agli Ebrei. Per mezzo di Cristo offriamo a Dio continuamente il sacrificio di lode (Eb 13,15) presentato sulla croce al Padre una volta per sempre (Eb 9,12): allora, "sacrificio e preghiera si uniscono perché il sacrificio di Gesù non fu altro che il compimento della volontà del Padre"⁶⁹.



Questo atteggiamento autenticamente cristiano prende pure in alcuni momenti, sotto la piuma di Condren, alcune colorazioni negative, nelle quali sembra che il più degno (e forse l'unico) sacrificio di adorazione sia quello dell'annientamento dell'uomo. L'augusta maestà divina meriterebbe l'olocausto dell'uomo. L'oblazione umana a Dio diventa soltanto olocausto, cioè distruzione della vittima, e soltanto la distruzione di Cristo sulla croce sarebbe degna dell'assoluta perfezione divina⁷⁰. Tra gli *stati* di Cristo, secondo l'espressione della scuola francese per descrivere i misteri del Verbo incarnato nella loro valenza soteriologica e nella loro potenziale imitabilità, Condren considera soprattutto lo stato di vittima⁷¹.

In una tale preferenza per l'adorazione come distruzione sacrificale, risiede senza dubbio una augusta grandezza; ma rinchiusa anche una potenziale pericolosità, sia teologica che psicologica. Teologicamente, non si deve mai dimenticare che l'unico Dio da adorare è anche Padre tenero e misericordioso⁷²; psicologicamente, l'unilateralità della chiamata alla distruzione può creare anime ossesse della propria negatività davanti a Dio⁷³. Una spiritualità vittimale può essere abitata patologicamente.

⁶⁷ DEVILLE, *La scuola francese di spiritualità*, p. 58.

⁶⁸ Luigi MEZZADRI c.m., *Adorazione, sacrificio e missione. Le dimensioni del presbiterato nella Scuola Francese del '600*, *Communio* 150 (1996) 32-46 qui 42.

⁶⁹ GRELOT, *Prière. La prière dans la Bible*, 2237.

⁷⁰ Cfr. Yves KRUMENACKER, *L'école française de spiritualité. Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*, Cerf, Paris 1999, pp. 266-267: « Un néant ne peut honorer l'être que par son anéantissement, par le néant même. L'adoration va donc consister en un sacrifice, conçu comme une destruction. Cependant, l'abîme entre l'homme et Dieu est tel qu'un sacrifice fait par l'homme ne peut atteindre Dieu; d'autre part, à cause du péché, tous les actes humains sont viciés, opposés à Dieu. C'est pourquoi l'Incarnation est nécessaire. Jésus-Christ [...] ne vient dans le monde que pour s'anéantir. »

⁷¹ Come scrive il biografo di Condren: « Sa plus vive grâce, et celle qui marque davantage la voie par laquelle Dieu s'appliquait son âme très pure, c'était celle du sacrifice, c'était l'amour de la sainteté et pureté de Dieu, c'était le désir de son propre anéantissement, pour glorifier ces divines perfections, c'était l'esprit de mort à la vie d'Adam et à son monde, c'était la religion continuelle, et la société avec Jésus-Christ hostie »: Denis AMELOTE, *La vie du père Charles de Condren*, Paris 1643, t. I, pp. 43-44, in KRUMENACKER, *L'école française de spiritualité*, p. 267.

⁷² « Le rappel incessant de notre néant et surtout cette gloire hautaine que Dieu trouve à ce qu'on lui présente son Fils mort sont des traits qui font mal »: Émile MERSCH s.j., *Le corps mystique du Christ. Étude de théologie historique*, Desclée de Brouwer-Édition Universelle, Paris-Bruxelles 1936², t. II, p. 327.

⁷³ Cfr. Giuseppe MANZONI, *Victimale (spiritualité)*, *DSP* 16 (1994), col. 531-545; Laurent TOUZE, *Espiritualidad victimal y conciencia del sacerdocio común (1850-1950)*, in *El caminar histórico de la santidad cristiana. De los inicios de la época contemporaneo hasta el Concilio Vaticano II. XXIV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Ed. Josep-Ignasi SARANYANA, Santiago CASAS et alii, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2004, pp. 613-620.

Queste brevi considerazioni, senza dubbio sbrigative e leggermente caricaturali – Condren è soprattutto un eminente scrittore spirituale – hanno come scopo di aiutare a pensare l'adorazione come venerazione di un Padre, non come cieca sottomissione irrazionale e senza affetto.

(3) L'adorazione, porta per fuggire dall'egoismo spirituale
Così capita, l'adorazione autentica è una delle porte – forse la principale – da aprire per aiutare le anime abituate alla preghiera a fuggire dal carcere dell'egoismo spirituale. Pregare può infatti diventare in alcuni casi l'occasione di *accarezzare* i propri problemi nella presenza di Dio, di ruminare piamente le proprie frustrazioni o preoccupazioni, di rinchiudersi nella cellula di un egoismo tanto più pericoloso che nascosto all'anima, perché pensa semplicemente di stare pregando. Vivere e ricordare agli altri la grande e liberatrice legge dell'adorazione aiuterà efficacemente a fuggire da quest'inganno. Il centro è sempre Dio, non l'io. I credenti imparano così tutta la loro vita a scoprire ciò che si nasconde “nelle tenebre, ciascuno nella stanza recondita del proprio idolo” (Ez 8,12).

(4) Adorazione e filiazione

La riconoscenza del nostro nulla si realizza in dialogo con Dio, ed è in dialogo con l'onnipotenza paterna del Creatore che l'uomo scopre che deve esclusivamente a Dio tutto ciò che effettivamente è e fa, in quanto la creatura non soltanto nel suo essere, ma anche in ogni sua attività, dipende esclusivamente da Dio; senza di Lui è nulla e nulla può fare. È così dialogicamente che santa Caterina da Siena sentì dire dal Signore: “Sai figliuola, chi sei tu e chi sono io? Se saprai queste due cose, sarai beata. Tu sei quella che non è; io, invece, Colui che sono”⁷⁴.

Nella consapevolezza vissuta della filiazione divina, l'adorazione è nello stesso movimento sottomissione al Creatore e amore per Dio. Allo stesso tempo che lo adora prosternato, il cristiano ama Iddio con tenerezza. È ciò che spiega Benedetto XVI, commentando che il cristiano deve vivere allo stesso tempo la *proskynesis* (προσκύνησις) greca e l'*adoratio* latina. Il papa emerito sottolineava

“la differente accezione che la parola ‘adorazione’ ha in greco e in latino. La parola greca suona *proskynesis*. Essa significa il gesto della sottomissione, il riconoscimento di Dio come nostra vera misura, la cui norma accettiamo di seguire. Significa che libertà non vuol dire godersi la vita, ritenersi assolutamente autonomi, ma orientarsi secondo la misura della verità e del bene, per diventare in tal modo noi stessi veri e buoni. Questo gesto è necessario, anche se la nostra brama di libertà in un primo momento resiste a questa prospettiva. [...] La parola latina è *adoratio*: contatto bocca a bocca, bacio, abbraccio e quindi in fondo amore. La sottomissione diventa unione, perché colui al quale ci sottomettiamo è Amore. Così ‘sottomissione’ acquista un senso, perché non ci impone cose estranee, ma ci libera in funzione della più intima verità del nostro essere”⁷⁵.

È specialmente nell'Eucaristia che si realizza perfettamente l'unione di adorazione come sottomissione davanti alla maestà divina e come unione d'amore filiale in Cristo.

2. La domanda o petizione o impetrazione

(1) Alcune idee criticabili che si oppongono alla preghiera di domanda

Alcuni presentano l'impetrazione come una preghiera *impura*, una specie di stadio inferiore dell'orazione. Secondo l'abbé Henri Bremond (†1933) ad esempio, “il mendicante puro non prega”, perché l'atteggiamento fondamentale sarebbe l'adorazione, non la richiesta; si dovrebbe adorare ciecamente, gratuitamente, e non chiedere niente⁷⁶.

Nello stesso senso, una posizione come quella dell'antropologo Marcel Mauss (†1950) fa pensare ma non convince, quando afferma che la preghiera veramente *moderna* sarebbe quella protestante, individuale e spiritualizzata, pura. La preghiera nelle religioni tenderebbe storicamente a spiritualizzarsi ed

⁷⁴ Beato Raimondo da Capua, *Vita di santa Caterina da Siena (Legenda Maior)*, lib. I, cap. X, Cantagalli, Siena 1998, p. 105.

⁷⁵ Benedetto XVI, *Omelia* (21 agosto 2005), Spianata di Marienfeld (Colonia).

⁷⁶ *La métaphysique des saints*, in *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. VII, Jérôme Millon, Grenoble 2006, p. 38.

individualizzarsi. Il protestantesimo sarebbe per Mauss l'illustrazione compiuta di questo movimento: il culto vi diventa soltanto preghiera individuale, non vi è più l'impetrazione di favori, come la salute o il successo delle raccolte, che Mauss vedrebbe come una fase primitiva dell'orazione⁷⁷.

Per altri ancora, la preghiera di domanda sarebbe paganizzante, sarebbe soltanto un rumore di parole ripetute meccanicamente per sottomettere la divinità al mio volere. Non si deve senz'altro ridurre la preghiera pagana al *do ut des*, ma alcune espressioni della mitologia greca ad esempio presentano il rapporto con gli dèi come un accordo prudente con una potenza superiore che rischia di essere pericolosa per l'uomo se non viene resa propizia dall'orazione⁷⁸. Nell'*Iliade*, per chi le rispetta, le dee preghiere riparano le distruzioni dell'errore: "Le Preghiere sono figlie del gran Zeus che dal pianto fatte rugose e losche con incerto passo vanno dietro all'Errore. Questa nocente Dea è vigorosa di piè; essa le precorre, e percorrendo la terra tutta offende gli umani. Le Preghiere vanno dopo, e degli offesi hanno cura. Chi rispettoso riceve queste Dee, ne va colmo di beni ed esaudito; chi pertinace le respinge indietro, ne sperimenta lo sdegno"⁷⁹.

Nell'esposizione delle nostre richieste a Dio, i critici della preghiera di domanda vogliono riconoscere l'atteggiamento rigettato dallo stesso Cristo prima di rivelare il *Pater*: "Pregando, non sprecate parole come i pagani: essi credono di venire ascoltati a forza di parole. Non siate dunque come loro, perché il Padre vostro sa di quali cose avete bisogno prima ancora che gliele chiediate" (Mt 6,7). Cristo avrebbe così criticato la preghiera di domanda, chiedere sarebbe tendenzialmente abbassare Dio al nostro livello, volerlo obbligare a un dialogo da mercato delle pulci, come se fosse un nostro uguale col quale mercanteggiare. Questa critica sembra specialmente interessante, perché rischiamo di fatto di installare i nostri piccoli idoli al posto del vero Dio, di ridurre il Signore alle nostre povere concezioni antropomorfe sulla divinità con la quale ci si potrebbe arrangiare.

Queste critiche non andrebbero contestate, mi sembra, unicamente con la pure opportuna constatazione che Cristo di fatto ci incoraggia a chiedere (ci dice: "chiedete e vi sarà dato, cercate e troverete, bussate e vi sarà aperto" (Lc 11,9); ci affida il *Pater noster*, composto di domande). L'impetrazione è certamente voluta da Dio, ma se vissuta come una autentica forma d'adorazione, nella confessione della maestà divina e l'adesione sincera ai suoi disegni, riconoscendo la verità di Dio e non adattandola alle nostre necessità.

In questo senso, anche qui l'adorazione apre la porta alla preghiera autentica. L'uomo impetra grazie da Dio non perché lo concepisca come un *amichetto* suo uguale, ma perché è consapevole dell'infinita perfezione e della paterna bontà del Signore, datore di ogni bene.

La chiamata all'adorazione nell'impetrazione non è l'unico modo di rispondere a queste critiche. Una altra via di risposta sarebbe una constatazione: l'uomo deve chiedere, perché è povero, e sa che potrà essere esaudito, perché è figlio di Dio.

(2) L'uomo chiede perché è povero e sa che potrà essere esaudito, perché è figlio di Dio

L'uomo chiede perché consapevole di non essere autosufficiente, di essere ontologicamente povero: è proprio l'atteggiamento contrario che viviamo quando pecchiamo, come se fossimo indipendenti, se potessimo in verità dire come denuncia l'Apocalisse: "Sono ricco, mi sono arricchito, non ho bisogno di nulla"; quando questo è ciò che ci sussurra la nostra intelligenza ingannandoci, Dio ci ricorda la verità del nostro essere: "Non sai di essere un infelice, un miserabile, un povero, cieco e nudo" (Ap 3,17).

Questa verità non è una pesante umiliazione, una manifestazione di disprezzo divino, è liberatrice, in quanto ci incoraggia a chiedere, a vivere la gioiosa dipendenza filiale dei bambini, che è allo stesso tempo collaborazione matura dei figli adulti, felici di cooperare col loro Padre. Il Dio della Rivelazione non è un essere astratto e impersonale, ma un Padre che ci vuol bene e perciò ci ascolta e ci soccorre. Anzi, prende piacere ad ascoltare la magnanimità delle nostre richieste. Cristo disse così a Santa Matilde: "Provo immensa compiacenza quando gli uomini con fiducia aspettano da me cose veramente grandi.

⁷⁷ Cfr. Marcel MAUSS, *La prière*, Félix Alcan Éditeur, Paris 1909, pp. 3-175.

⁷⁸ Non si dovrebbe nemmeno ridurre la preghiera pagana ad una semplice ripetizione vuota di parole. Cfr. Philippe BERNARD, *Les latins de la liturgie (Antiquité tardive et Moyen Âge). Vingt-cinq années de recherches (1978-2002)*, Bulletin Du Cange 60 (2002) 77-170, qui 137-140.

⁷⁹ OMERO, *Iliade*, IX, 496-512.

[...] È impossibile che l'uomo non consegua ciò che crede e spera; è dunque vantaggioso aspettare da me cose grandi e fidarsi di me"⁸⁰.

Il vincolo tra la nostra povertà e la preghiera di domanda ci rimette nel contesto dell'adorazione. Emettiamo richieste perché siamo consapevoli di essere dipendenti da un Dio completamente perfetto e adorabile. "Proprio con la preghiera di domanda noi esprimiamo la coscienza della nostra relazione con Dio: in quanto creature, non siamo noi il nostro principio, né siamo padroni delle avversità, né siamo il nostro ultimo fine" (CCE, n. 2629).

(3) Cosa chiedere?

"Nelle domande esiste una gerarchia" (CCE, n. 2632) come l'abbiamo visto nello studio del *Pater*.

In questo ordine, c'è una prima richiesta che è l'ottenimento di una condizione necessaria della preghiera, il perdono dei peccati. "La domanda del perdono è il primo moto della preghiera di domanda (cfr. il pubblicano: 'abbi pietà di me peccatore': Lc 18,13). [...] La domanda del perdono è l'atto preliminare [...] della preghiera personale" (CCE, n. 2631).

Dopo questa introduzione necessaria, bisogna "prima di tutto, chiedere l'unione con Dio" (*S.Th.*, II-II, q. 83, a. 1, ad 2), nella logica dell'ordine del *Padre nostro* che comincia con una prima parte teocentrica. La prima e più profonda domanda che possiamo fare a Dio, non è infatti chiedere un aiuto concreto, ma la sua grazia. Tale petizione deve essere continua perché in ogni momento ne abbiamo bisogno.

Questa unione con Dio che chiediamo nella preghiera è anche quella definitiva alla quale siamo chiamati in patria. Sant'Agostino stabilisce di fatto come oggetto della preghiera la felicità eterna (*vita beata*). Scrive così:

"Ciò che a proposito si può dire nella maniera più breve è questo: prega per ottenere la felicità eterna. Tutti gli uomini vorrebbero essere felici: anche quelli che vivono in maniera pessima e sregolata, lo fanno perché sono persuasi che appunto vivendo così si potrebbe essere o diventare felici. E allora quale altra cosa è opportuno che tu chieda al Signore nella preghiera se non ciò che tutti desiderano – sia i cattivi che i buoni – ma al quale pervengono solo i buoni?" (Sant'Agostino, *Lettera 130 a Proba*, IV, 9).

"Chiunque chiede al Signore nella preghiera come unica cosa la vita beata e quella sola, prega certamente in maniera sicura e non teme in nessuna maniera che gli possa nuocere quando l'avrà ricevuta [...]. È appunto la vita beata la vita che sola è vera, la vita che sola è felice, la vita in cui diventati immortali nel corpo e nello spirito godremo contemplando in eterno le gioie del Signore. Tutte le altre cose che si ricercano e si chiedono in maniera conveniente, sono sempre in funzione di questa sola. Chi è riuscito a ottenerla possiede già tutto quello che vuole; né potrà voler possedere altra cosa, dato che ormai tutte le cose che gli convengono le possiede tutte" (IBIDEM, XIV, 27).

Ma alla luce dell'amore divino che è amore paterno, "ogni necessità [può] diventare oggetto di domanda" (CCE, n. 2633). Ciò che si chiede nella preghiera di petizione, non è soltanto un aiuto materiale, giacché tutto quanto facciamo dipende da Dio. Il Signore, infatti, ci ha detto: "Senza di me non potete far nulla" (Gv 15,5).

Tutto può essere oggetto dunque di domanda, ma domandare non richiede sempre parole. L'espressione semplice della nostra fiducia può bastare perché la bontà misericordiosa di Dio Padre ci ascolti. San Bernardo di Chiaravalle (†1153) parla alle sante Maria e Marta, chiedendo loro chiarimenti sul loro atteggiamento con Cristo nel momento della morte di Lazzaro, perché non chiedono esplicitamente la risurrezione del loro fratello. Il santo s'esclama: "Se non avete perso ogni speranza, perché [...] non gli dite: *Risuscitalo*? Se, invece, non ne avete più, perché tormentate inutilmente il Maestro? [...] Mi rispondono: Fingendo di non pregare, preghiamo meglio, e fingendo di non avere speranza, speriamo in modo più sicuro. Mostriamo la nostra fede e le disposizioni del nostro cuore, e colui che non ha bisogno di sentire la nostra voce per sapere cosa pensiamo, le conosce perfettamente. [...] Ora preferiamo aspettare con

⁸⁰Santa Matilde di Hackeborn, *Libro della grazia speciale*, Ed. Maurilio ANDREOLETTI, Tipografia Arcivescovile dell'Addolorata, Varese 1939, Libro III, Capitolo IV. *Tre cose che l'uomo deve avere nella mente*.

pazienza quello che vuole fare, piuttosto che di essere indiscrete chiedendogli qualcosa che forse non vuole fare”⁸¹.

3. L'intercessione

(1) L'intercessione è un tipo di domanda, perfetta in Cristo “L'intercessione è una preghiera di domanda che ci conforma da vicino alla preghiera di Gesù. È lui l'unico Intercessore presso il Padre” (CCE, n. 2634). Ciò si realizza anche qui nella Santa Messa. Come tutte le forme di preghiera, l'intercessione viene vissuta perfettamente nell'identificazione con Cristo, quando chi prega in noi è l'unico Orante accetto al Padre. Per questo, Papa Francesco ha potuto affermare: “I grandi uomini e donne di Dio sono stati grandi intercessori” (Es. ap. *Evangelii gaudium*, n. 283). Come sempre nella preghiera, non è che l'intercessione nostra ‘alteri’ i piani divini, ma essa permette piuttosto un coinvolgimento delle nostre piccole forze nella onnipotenza divina: “Il cuore di Dio si commuove per l'intercessione, ma in realtà Egli sempre ci anticipa, e quello che possiamo fare con la nostra intercessione è che la sua potenza, il suo amore e la sua lealtà si manifestino con maggiore chiarezza” (*Evangelii gaudium*, n. 283).

(2) L'intercessione manifesta una dimensione pratica della comunione dei santi. La nostra mutua dipendenza, sociale, all'interno della Chiesa, fa sì che possiamo osare pregare gli uni per gli altri. “L'intercessione cristiana [...] è espressione della comunione dei santi. Nell'intercessione, colui che prega non cerca solo ‘il proprio interesse, ma anche quello degli altri’ (Fil 2,4), fino a pregare per coloro che gli fanno del male (cfr. Stefano che prega per i suoi uccisori, come Gesù: cfr. At 7,60; Lc 23,28; Lc 23,34)” (CCE, n. 2635). Identificati a Cristo, possiamo riempire davanti al Padre una funzione sacerdotale di mediazione. Essa è chiamata ad essere universale: “L'intercessione dei cristiani non conosce frontiere: ‘per tutti gli uomini, [...] per tutti quelli che stanno al potere’ (1 Tm 2,1), per coloro che perseguitano (cfr. Rm 12,14), per la salvezza di coloro che rifiutano il Vangelo (cfr. Rm 10,1)” (CCE, n. 2636).

In questo senso, l'intercessione ci permette di fuggire dalla preghiera soltanto ‘privata’, e di echeggiare i sentimenti di Cristo, il cui Sacro Cuore si apre a tutti gli uomini. Papa Francesco scrive così: “C'è una forma di preghiera che ci stimola particolarmente a spenderci nell'evangelizzazione e ci motiva a cercare il bene degli altri: è l'intercessione. [...] Intercedere non ci separa dalla vera contemplazione, perché la contemplazione che lascia fuori gli altri è un inganno” (*Evangelii gaudium*, n. 281).

La vita monacale rappresenta specialmente nella Chiesa questa funzione d'intercessione. Lo svizzero Padre Jérôme raccontava un aneddoto sentito nei suoi primi anni di vocazione trappista. Una nave medievale che porta alcuni cavalieri normanni dalla Francia all'Inghilterra viene presa in una forte tempesta: i suoi passeggeri prendono paura davanti alla violenza dei flutti, ma ritrovano la speranza ricordandosi che nella stessa ora del loro pericolo, i cistercensi si alzano per recitare il matutino. Padre Jérôme diceva che spesso, pregando durante la notte, immaginava l'umanità su una barca in perditione, ogni volta salvata dall'ufficio monacale⁸².

Di questo atteggiamento di preghiera – come di tutti – è esempio perfetto Maria in cielo, come riscoprì San John Henry Newman (†1890). Già come anglicano, era sicuro che i fedeli quaggiù possono pregare gli uni per gli altri⁸³ ma dubitava dell'intercessione dei santi. La capì contemplando la preghiera di Maria oggi per i suoi figli, e finì per sottolineare che solo Maria fa capire il senso della preghiera. Newman presenta così il rifiuto moderno della mediazione mariana come il riflesso di una più generale mancanza di fede nell'orazione⁸⁴. Nella Madonna, il Santo sottolinea specialmente l'onnipotenza supplicante, con

⁸¹ San Bernardo, *De gradibus humilitatis*, p. II, cap. XXII, n. 52.

⁸² Cfr. Anne BERNET, *Père Jérôme. Un moine au croisement des temps*, Cerf, Paris 2016, pp. 207-209.

⁸³ “Though the Anglican Newman hesitated about admitting the intercession of the saints in heaven [note 14: “We do not know, we may not boldly speculate – yet, it may be that Saints departed intercede, unknown to us”: *Parochial and Plain Sermons*, vol. II, p. 214], he never had the slightest doubt over the power of the faithful on earth to intercede for one another”: Francis FRIEDEL J. s.m., *The Mariology of Cardinal Newman*, Benzinger Brothers, New York-Cincinnati-Chicago 1928, p. 330.

⁸⁴ *Letter to Pusey. Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching*, Longmans, Green and Co., London 1898, vol. II, pp. 75-76: “She is the great exemplar of prayer in a generation which emphatically denies the

una preoccupazione apologetica nei confronti del mondo protestante⁸⁵. Il compito di Maria in cielo è di pregare: chi non capisce l'orazione, chi non concepisce la Provvidenza divina come una collaborazione con l'uomo, non può cogliere la specificità del ruolo di Maria. Il mistero dell'onnipotenza di Maria è il mistero dell'onnipotenza della preghiera⁸⁶.

4. Il ringraziamento

(1) Gratitudine e umiltà

Uno dei primi passi per il ringraziamento è il riconoscimento umile che non meritiamo i benefici divini. Dei dieci lebbrosi che Cristo incontra e cura, soltanto uno, Samaritano, torna sui suoi passi e si prostra "davanti a Gesù, ai suoi piedi, per ringraziarlo" (Lc 17,16); gli altri nove si saranno rallegrati per una guarigione che permetteva la loro re-inserzione sociale, ma non tornano per ringraziare il Signore, come se il miracolo fosse loro dovuto. In questo senso, la debole presenza della gratitudine nella nostra preghiera denuncia forse una certa narcisistica chiusura, e inversamente, rendere grazie a Dio per i suoi doni ci aiuterà a cogliere la verità del nostro essere, ad essere dunque meno orgogliosi.

(2) Il *corpus paulinum* come scuola di ringraziamento nella preghiera

Lo Spirito Santo, ispirando il *corpus paulinum*, ci ha affidato un vero *vademecum* di ringraziamento, alla scuola del magnanimo e umile San Paolo, le cui lettere sono talmente attraversate dal filo conduttore della gratitudine a Dio, che l'Apostolo è stato qualificato di "predicatore dell'azione di grazie"⁸⁷. Nella prima lettera di lui che possediamo, il più antico testo neotestamentario, la Prima Lettera ai Tessaloni-

power of prayer *in toto*, which determined that fatal laws governs the universe, that there cannot be any direct communication between earth and heaven, that God cannot visit His own earth and that man cannot influence His providence".

"Protestants frequently object that Catholics exaggerate the power of our Lady. We call her the powerful Virgin, nay, we sometimes speak of her as all-powerful [*Meditations and Devotions* (1953), p. 71]. Yet, as Newman shows, her [337] power is nothing else than her greatest exemplification of the power of prayer, for she has, more than any one else, the prevailing gift of prayer": FRIEDEL, *The Mariology of Cardinal Newman*, pp. 337-338.

⁸⁵ *Letter to Pusey. Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching*, p. 73: "I consider it impossible, then, for those who believe the Church to be one vast body in heaven and on earth, in which every holy creature of God has his place, and which prayer is the life, when once they recognize the sanctity and dignity of the Blessed Virgin, not to perceive immediately, that her office above is one of perpetual intercession for the faithful militant and that our very relation to her must be that of clients to a patron, and that, in the eternal enmity which exists between the Woman and the serpent, while the serpent's strength lies in being the tempter, the weapon of the Second Eve and Mother of God is prayer".

⁸⁶ "It was unintelligible to Newman that Non-Catholics should be taken aback at the assertions of Catholics on Mary's power. Persons may reject the power of prayer altogether, but why should they scruple at admitting a great exemplification of it? 'We do not introduce a mystery but realize it. The great mystery is that prayer should have influence' (*Sermon Notes of John Henry Cardinal Newman, 1849-1878*, Longmans, Green and Co., London 1914, p. 43)": FRIEDEL, *The Mariology of Cardinal Newman*, p. 339.

"Thus, to say that prayer (and the Blessed Virgin's prayer) is omnipotent is a harsh expression in every-day prose; but if it is explained to mean that there is nothing which prayer may not obtain from God, it is nothing else than the very promise made us in Scripture": *Letter to Pusey. Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching*, p. 104. Cfr. FRIEDEL, *The Mariology of Cardinal Newman*, p. 339.

"There is a power which avails to alter and subdue this visible world, and to suspend and counteract its laws; that is, the world of Angels and Saints, of Holy Church and her children; and the weapon by which they master its laws is the power of prayer [70]. [...] This is why the Blessed Virgin is called *Powerful* – nay, sometimes, *All-powerful*, because she has, more than any one else, more than all Angels and Saints, this great, prevailing gift of prayer": *Meditations and Devotions*, Longmans, Green and Company, London-New York-Toronto 1953, pp. 70-71.

FRIEDEL, *The Mariology*, pp. 327-328: "Newman is always preoccupied with finding a solid doctrinal basis for any prerogative or dignity possessed by the Blessed Virgin. The intercessory power of Mary is no exception to the rule. It is founded on the Christian doctrine of prayer, which in its turn rests solidly on the fundamental tenet of the Communion of Saints. This same belief in her intercession is an inference drawn from the invocation of Mary, who is so singularly dear to her divine Son".

⁸⁷ Ceslas SPICQ o.p., *Théologie morale du Nouveau Testament*, Librairie Lecoffre, Paris 1965, t. 1, p. 136.

censi (scritta verso il 50-51), il primo sentimento della sua anima che si esprime dopo il saluto iniziale è proprio il ringraziamento espresso a Dio: “Ringraziamo sempre Dio per tutti voi, ricordandovi nelle nostre preghiere, continuamente memori davanti a Dio e Padre nostro del vostro impegno nella fede, della vostra operosità nella carità e della vostra costante speranza nel Signore nostro Gesù Cristo” (1 Ts 1,2-3). Inoltre, quasi tutte le altre lettere paoline cominciano con un ringraziamento, ad esempio la Lettera ai Romani: “Anzitutto rendo grazie al mio Dio per mezzo di Gesù Cristo riguardo a tutti voi, perché la fama della vostra fede si espande in tutto il mondo” (Rm 1,8)⁸⁸. Spesso il ringraziamento ricompare lungo le lettere⁸⁹.

Si è potuto affermare che “Paolo menzionava il rendimento di grazie più spesso di ogni altro autore ellenistico, pagano o cristiano”⁹⁰. Sta di fatto che non c’è autore del Nuovo Testamento che abbia dato al ringraziamento l’importanza che l’Apostolo gli accorda nei suoi scritti, in cui il termine greco *eucharistía*, “ringraziamento”, ricorre 12 volte. Questa è una parola che compare anche nei Vangeli, ma nessuno di essi l’adopera così frequentemente come san Paolo; inoltre, il termine *eucharistèô*, “ringraziare”, ricorre 24 volte; *eucharistós*, “quello che ringrazia”, una volta, e infine *cháris*, “grazia”, come sinonimo di *eucharistía*, 9 volte⁹¹.

Questi termini sono i più usati da san Paolo per significare la preghiera, più ancora che le stesse parole greche che significano direttamente “pregare” e “preghiera”. Ciò equivale a riconoscere che Paolo non concepisce la preghiera cristiana fuori dalla chiave della gratitudine. In questa linea “la preghiera, specialmente il rendimento di grazie, è una conseguenza logica, naturale e necessaria della comprensione della realtà da parte dell’apostolo”⁹².

(3) Ringraziare Dio per chi è e non soltanto per ciò che fa

Impariamo a ringraziare Dio per chi è e non soltanto per ciò che fa per noi. In questo senso, la preghiera di gratitudine ha anche un senso gratuito di adorazione. Non si ringrazia Dio soltanto perché è datore di ogni bene, ma perché è infinitamente amabile: il ringraziamento non nasce soltanto dalla giustizia, ma soprattutto dall’amore. Come scrive S. Tommaso: “il debito della gratitudine deriva dalla carità. Per questo è senza limiti, *interminabilis*” (*S.Th.*, II-II, q. 106, a. 6, ad 2). E la gratitudine si apre così come un’altra porta per fuggire dall’egotismo spirituale.

(4) Ringraziare anche il Signore per ciò che fa

(a) Ringraziare per i benefici

Il *corpus paulinum* si presenta anche qui come fonte d’ispirazione per una preghiera secondo lo Spirito: Dio vi viene ringraziato per il dono della *cháris*: “Ringrazio continuamente il mio Dio per voi, a motivo della *grazia* di Dio che vi è stata data in Cristo Gesù” (1 Cor 1,4). Perciò, Adalbert Hamman scrive: “Il ringraziamento [...] è la risposta alla parola della grazia e traduce l’atteggiamento fondamentale dell’esistenza cristiana. San Paolo lo chiama l’*Amen* della fede (2 Cor 1,20)”⁹³. Per san Paolo, dunque, il ringraziamento è l’atteggiamento di chi ha colto la sua situazione davanti a Dio.

San Paolo ringrazia per la salvezza in genere⁹⁴, e più in particolare per l’opera dell’evangelizzazione: “Proprio per questo anche noi ringraziamo Dio continuamente, perché, avendo ricevuto da noi la parola divina della predicazione, l’avete accolta non quale parola di uomini, ma, come è veramente, quale paro-

⁸⁸ Cfr. anche 2 Ts 1,3; 1 Cor 1,4; Fil 1,3; Fm 4; Col 1,3; Ef 1,16; 1 Tm 1,12; 2 Tm 1,3.

⁸⁹ Ad esempio, in 1 Ts 3,9; 2 Ts 2,13; 1 Cor 15,57; Col 3,15; Ef 5,4.20.

Eccezionalmente, all’inizio della Lettera ai Galati non si trova una preghiera di ringraziamento a causa delle tensioni tra l’Apostolo e le comunità locali; in questo caso la preghiera lascia il posto all’indignazione che induce san Paolo a rivolgersi verso i destinatari con un esordio di biasimo per il loro allontanamento dal suo vangelo (cfr. Gal 1,6-7). A questo riguardo scrive Stanislas Lyonnet: “La Chiesa che ha ricevuto questa lettera, ha dovuto essere un po’ impressionata. Di fatto, nella lettera che è severa, là dove abitualmente c’è ‘ringrazio’, Paolo scrive: ‘sono stupefatto!’ (Gal 1,6)”: LYONNET, *La preghiera negli scritti di Paolo*, p. 334.

⁹⁰ Peter T. O’BRIEN, *Thanksgiving within the Structure of Pauline Theology*, in *Pauline Studies. Essays presented to Professor Frederick Fyvie Bruce on his 70th Birthday*, Éd. Donald A. HAGNER-Murray J. HARRIS, Paternoster Press, Grand Rapids MI 1980, p. 61.

⁹¹ Si veda al riguardo Paul SCHUBERT, *Form and function of the Pauline Thanksgivings*, Alfred Töpelmann, Berlin 1939.

⁹² HUNTER, *Preghiera*, p. 1207.

⁹³ Cfr. HAMMAN, *La prière*, p. 294.

⁹⁴ Cfr. Col 1,12; 2 Cor 2,14; 9,15; Rm 6,17.

la di Dio, che opera in voi che credete” (1 Ts 2,13). L’Apostolo ringrazia anche per la fede, la speranza e la carità dei cristiani: “Noi rendiamo continuamente grazie a Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, nelle nostre preghiere per voi, per le notizie ricevute della vostra fede in Cristo Gesù, e della carità che avete verso tutti i santi, in vista della speranza che vi attende nei cieli (Col 1,3-5)⁹⁵. Altri motivi di ringraziamento sono la sua vocazione all’apostolato⁹⁶ e lo zelo apostolico dei suoi discepoli, come Tito⁹⁷.

Il ringraziamento attesta l’esperienza spirituale di Paolo, che ringrazia Dio per i frutti della sua missione apostolica. “Come si vede, il motivo fondamentale del ringraziamento di Paolo è sempre collegato al dono di Dio, all’annuncio del Vangelo ed ai frutti del suo apostolato [...]. Nessuno meglio di Paolo, che aveva visto fiorire dovunque la sua opera di evangelizzazione come un prodigio di vitalità e di freschezza, si poteva rendere conto che, se Dio non fa *crescere* il seme della parola, a nulla giova il *piantare* o l’*inaffiare*: per lui perciò il ringraziamento era la forma più spontanea ed elementare de riconoscere la *presenza* di Dio nella sua vita e in quella dei cristiani. Solo questa *presenza* poteva spiegare le *meraviglie* di interiore rinnovamento e di grazia, di cui egli, come Apostolo, era continuamente spettatore”⁹⁸.

Ma l’Apostolo ringrazia anche per i beni creati, non soltanto per i beni spirituali. Scrive ad esempio sul cibo: “Chi mangia, mangia per il Signore, dal momento che rende grazie a Dio” (Rm 14 6); “se io con rendimento di grazie partecipo alla mensa, perché dovrei essere biasimato per quello di cui rendo grazie?” (1 Cor 10,30).

(b) Ringraziare per le contraddizioni

Vale la pena di ringraziare il Signore per tutti gli avvenimenti che ci sono costosi, perché la nostra fede ci fa vedere in loro una grazia, un beneficio. Certamente, ringraziare di tali fatti non è facile, ma sostenuto dalla fede il nostro ringraziamento si estende a ciò che è penoso, e ciò che è amaro viene trasfigurato, può diventare persino gioioso. In questo senso, san Josemaría Escrivá scrive: “*Ut in gratiarum semper actione maneamus!* Dio mio, grazie, grazie di tutto: delle contrarietà, di ciò che non capisco, di ciò che mi fa soffrire. I colpi sono necessari per togliere il superfluo dal gran blocco di marmo. In questo modo Dio scolpisce nelle anime l’immagine di suo Figlio. Ringrazia il Signore per queste delicatezze” (*Via Crucis*, VI^a Stazione, n. 4).

(5) Ringraziare per tutto

Ringraziare dovrebbe tendere ad essere un atteggiamento costante, perché sappiamo che “tutto concorrere al bene di coloro che amano Dio” (Rm 8,28). Perciò, san Paolo scrive anche: “Siate riconoscenti! La parola di Cristo dimori tra voi abbondantemente; ammaestratevi e ammonitevi con ogni sapienza, cantando a Dio di cuore e con gratitudine salmi, inni e cantici spirituali. E tutto quello che fate in parole ed opere, tutto si compia nel nome del Signore Gesù, rendendo per mezzo di lui grazie a Dio Padre” (Col 3,15-17). San Paolo usa il termine greco *eucharistós*, “colui che ringrazia” (Col 3,15), quale sinonimo di cristiano e insegna che si dovrebbe pregare con un ringraziamento continuo: “In ogni cosa rendete grazie; questa è infatti la volontà di Dio in Cristo Gesù verso di voi” (1 Ts 5,18)⁹⁹. Oltre a raccomandarla, san Paolo ha vissuto e dato l’esempio di questa gratitudine, sempre e in ogni eventualità: “Ringrazio continuamente il mio Dio per voi, a motivo della grazia di Dio che vi è stata data in Cristo Gesù” (1 Cor 1,4); “non cesso di rendere grazie per voi, ricordandovi nelle mie preghiere” (Ef 1,16)¹⁰⁰.

Si può così affermare con S. Teresa di Lisieux (†1897) che “tutto è grazia”¹⁰¹, ossia, che tutto è dono di Dio. Così, “ogni avvenimento e ogni necessità può diventare motivo di ringraziamento” (*CCE*, n. 2638). Elencare i motivi che abbiamo per essere grati a Dio, dovrebbe acquisire un ruolo più importante nelle nostre preghiere, fino a rendere grazie a Dio per tutto, riconoscendo la sua benefica sovranità sulle nostre esistenze: “la forma precisa della preghiera è il ringraziamento per il passato, il presente e l’avvenire” (Clemente Alessandrino, †215 ca., *Stromata*, VII,79,2: SC 428,243); “Abituati ad innalzare il cuore a Dio, in rendimento di grazie, molte volte il giorno. Perché ti dà questo e quest’altro. Perché ti hanno disprezzato. Perché non hai ciò di cui hai bisogno o perché lo hai. Perché ha fatto così bella sua Madre,

⁹⁵ Cfr. Rm 1,8; Ef 1,15-16; 1 Ts 1,2; 2 Ts 1,3; Fm 4.

⁹⁶ Cfr. 2 Cor 2,14; 1 Tm 1,12.

⁹⁷ Cfr. 2 Cor 8,16.

⁹⁸ CIPRIANI, *La preghiera nel Nuovo Testamento*, pp. 262-264.

⁹⁹ Cfr. Col 1,11-12; 2,7.

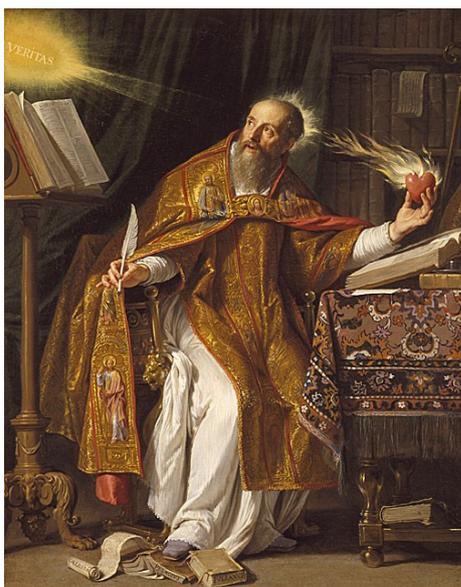
¹⁰⁰ Cfr. Rm 1,8; Fil 1,3-4; Col 1,3.

¹⁰¹ *Derniers entretiens* (5 juin 1897), in *Œuvres complètes*, Cerf, Paris 1988, p. 1009.

che è anche Madre tua. Perché ha creato il sole e la luna e quell'animale e quella pianta. Perché ha fatto eloquente quell'uomo, e te impacciato nel parlare... Ringrazialo di tutto, perché tutto è buono" (San Jo-semaría, *Cammino*, n. 268).

Così il culto essenziale della Chiesa si chiama tra l'altro *Eucaristia*, azione di grazia, e vi diciamo: "È veramente cosa buona e giusta, nostro dovere e fonte di salvezza, rendere grazie sempre e in ogni luogo a te, Signore, Padre santo" (Inizio di molti prefazi), secondo un atteggiamento imparato nel tempio e che vogliamo portare nel mondo profano, per rendere "continuamente grazie per ogni cosa a Dio Padre, nel nome del Signore nostro Gesù Cristo" (Ef 5,20).

5. La lode



La lode è un altro atto fondamentale della preghiera, talmente importante che Sant'Agostino ne disse: "L'opera suprema dell'uomo non è altro che il lodare Dio" (S. Agostino, *Enn. in Psalm. 44,9*)¹⁰².

(1) Adorazione e lode

Dall'adorazione di Dio, dalla contemplazione della sua infinità maestà, si eleva la lode: esiste un forte legame tra adorazione e lode.

La lode adorante è presente nella Scrittura, basti pensare alla grandiosa espressione di lode che rivolgono a Dio i cherubini nella visione profetica della vocazione d'Isaia (cfr. Is 6,3), oppure il canto degli angeli la notte di Natale: "Gloria a Dio nel più alto dei cieli e pace in terra agli uomini che egli ama" (Lc 2,14). Nel Vangelo troviamo anche il canto di lode di Maria (cfr. Lc 1,46-55) e quello dell'anziano Zaccaria (cfr. Lc 1,68-79). I quattro testi scritturistici qui citati sono di fatto passati nella liturgia, della Messa per il *Sanctus* e il *Gloria*, delle ore per il *Magnificat* e il *Benedictus*, mettendo parole divinamente

ispirate di lode nel cuore e l'intelligenza degli oranti.

(2) La lode per l'infinita perfezione divina

La lode assomiglia anche all'adorazione per la sua bellezza gratuita: si loda Dio in primo luogo per la sua perfezione, la contemplazione dello splendore di Dio fa sì che la riverenza dell'adorazione diventi la gioia della lode. "La lode è la forma di preghiera che più immediatamente riconosce che Dio è Dio! Lo canta per se stesso, gli rende gloria perché EGLI È, a prescindere da ciò che fa" (CCE, n. 2639). Questa gratuità designa nella lode un'altra porta per fuggire dall'egoismo spirituale che si può nascondere nella preghiera: l'orante non si occupa di sé nella presenza di Dio, ma cerca di girarsi completamente verso Dio. Per questa funzione teocentrica della lode, il *Catechismo* ne afferma: "La lode integra le altre forme di preghiera e le porta verso colui che ne è la sorgente e il termine: il 'solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui' (1 Co 8,6)" (CCE, n. 2639).

L'oggetto della lode è infatti principalmente Dio, e nella Sacra Scrittura ricorre incessantemente questa forma di preghiera, specialmente nei Salmi (cfr. Sal 148), dei quali S. Tommaso disse: "I salmi esprimono sotto forma di lode tutto ciò che contiene la Scrittura" (S.Th., III, q. 83, a. 4, in co.).

(3) La lode per le opere di Dio

Come fu detto per il ringraziamento, si loda Dio anche per ciò che Egli compì nella storia della salvezza, non unicamente per ciò che Egli è: "È da questa 'meraviglia' di tutta l'Economia della salvezza che sale la dossologia, la lode di Dio" (CCE, n. 2641).

La lode considera infatti il disegno di salvezza nella sua sorgente, che è Dio stesso. L'*Anafora dell'Euclologio di Serapione* (sec. IV) ne dà una illustrazione tipica, che si ritrova analogamente in tutte le liturgie eucaristiche: "Lodiamo te, Padre invisibile, datore d'immortalità. Tu sei la fonte della vita, la fonte della

¹⁰² Il ritratto di Sant'Agostino in preghiera, qui riprodotto, è opera di Philippe de Champaigne (†1674), ed è conservato al Los Angeles County Museum of Art (Stati Uniti).

luce, la fonte di ogni grazia e di ogni verità, amico degli uomini e dei poveri; colui che è riconciliato con tutti e tutti attrae a sé con la venuta del tuo Figlio diletto”¹⁰³. D'altronde, tutta la liturgia della Chiesa è pervasa dalla preghiera di lode: basti ricordare il grandioso canto del *Te Deum*, spesso egregiamente messo in musica (ad esempio, da Marc-Antoine Charpentier, †1704; Joseph Haydn, †1809; Hector Berlioz, †1869; Anton Bruckner, †1896).

(4) La lode come riparazione per i peccati

Come ogni altro atto cristiano, la lode può essere intenzionalmente riparatrice, la persona che loda può presentare la sua preghiera a Dio in espiatione delle proprie colpe. Si scrive della santa cistercense: “Pregando un giorno per una persona afflitta, Matilde la vide davanti al Signore, il quale diceva: «Ecco, io le rimetto tutti i suoi peccati; ma dovrà con la lode riparare le sue colpe e le sue negligenze. Quando nel Prefazio della messa sentirà queste parole: *Per quem majestatem tuam laudant Angeli* [Cristo per il quale gli Angeli lodano la vostra Maestà], mi loderà in unione con quella celeste e suprema lode con la quale le persone dell'adorabile Trinità lodano se stesse e reciprocamente si lodano a vicenda»”¹⁰⁴.

C) *Le forme e l'itinerario della preghiera cristiana*

1. Introduzione

(1) I molti cammini della libertà di Dio e della libertà dell'orante

La vita di preghiera cresce in proporzione alla nostra docile unione con Dio e contribuisce alla crescita di tale unione. Serve da una parte il nostro sforzo ascetico (combattimento spirituale), e dall'altra – e soprattutto!



l'intervento dello Spirito Santo. La vita spirituale è una realtà eminentemente personale, per cui personale è pure il suo itinerario. Si possono trovare alcune costanti nella diversità dei cammini, e tuttavia si possono anche sempre scoprire nuovi cammini validissimi. Ogni fedele risponde al dono di Dio secondo un suo modo unico. In questo senso, la lettera *Orationis formas* afferma che “a una preghiera autenticamente cristiana è essenziale l'incontro di due libertà: quella infinita di Dio con quella finita dell'uomo”¹⁰⁵. Queste due libertà hanno mille modi per incontrarsi, i cammini dell'inventività dell'amore e dell'intelligenza, che non sono tipificabili.

Una scuola come quella carmelitana potrebbe dare l'impressione – erronea – di pensare l'itinerario della preghiera come uniforme per tutti, seguendo sempre le stesse tappe.

Nel *Castello interiore* ad esempio, Santa Teresa d'Avila¹⁰⁶ presenta l'anima cristiana come un grande castello, nella cui stanza centrale troneggia Gesù Cristo. Per raggiungerlo, l'anima deve traversare sette stanze o *dimore* (“moradas”) che sono i gradi dell'orazione.

Le tre prime dimore illustrano la preghiera attiva o discorsiva. Le quattro seguenti rappresentano gli stati passivi, che conducono all'unione stabile con Cristo. Ma queste stanze o mansioni non devono essere pensate come rigorosamente separate: descrivono “sette fondamentali modalità di amare Dio”¹⁰⁷; non si deve dunque guardare rigidamente la mappa del castello, a

¹⁰³ *Anafora dell'Eucologio di Serapione*, 1, 5, in *Segno di unità. Le più antiche preghiere eucaristiche della Chiesa*, Qiqajon, Magnano 1996, pp. 221s.

¹⁰⁴ Santa Matilde di Hackeborn, *Libro della grazia speciale*, Ed. Maurilio ANDREOLETTI, Tipografia Arcivescovile dell'Addolorata, Varese 1939, Libro IV, Capitolo XVIII. *Riparare con la lode le proprie negligenze*.

¹⁰⁵ Congregazione per la Dottrina della Fede, Lettera *Orationis formas*, n. 3.

¹⁰⁶ La statua qui fotografata è la *Transverberazione di Santa Teresa d'Avila* (1647-1652), scultura in marmo e bronzo dorato opera di Gian Lorenzo Bernini (†1680) e conservata nella chiesa romana di Santa Maria della Vittoria.

¹⁰⁷ SICARI, *Nel 'Castello interiore' di Santa Teresa d'Avila*, p. 80.

causa della “unicità e irripetibilità della singola anima che sfugge ad ogni schema e ogni classificazione”¹⁰⁸, perché l’amore – di Dio e del cristiano – sono inventivi e creativi.

Dio può infatti scegliere cammini diversi per la preghiera di ciascuno, e l’uomo in base alla sua libertà può rispondere in modi diversi. Deve anzi imparare a cambiare registro nella sua orazione, secondo ciò che suggerisce lo Spirito. Teresa d’Avila incoraggia così le sue figlie spirituali: “Trattate con lui [Gesù Cristo] come con un padre, con un fratello, con un maestro, con uno sposo, a volte in un modo, a volte in un altro, perché egli v’insegnerà che cosa dobbiate fare per contentarlo” (*Cammino di perfezione*, cap. 28, n. 3).

In questa linea leggiamo nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*:

“Il Signore conduce ogni persona secondo strade e modi che a lui piacciono. Ogni fedele, a sua volta, gli risponde secondo la risoluzione del proprio cuore e le espressioni personali della propria preghiera. Tuttavia la tradizione cristiana ha conservato tre espressioni maggiori della vita di preghiera: la preghiera vocale, la meditazione, la preghiera contemplativa. Esse hanno in comune un tratto fondamentale: il raccoglimento del cuore. Tale vigilanza nel custodire la parola e nel rimanere alla presenza di Dio fa di queste tre espressioni dei momenti forti della vita di preghiera”¹⁰⁹.

(2) La porta di tutte le tappe della preghiera: il raccoglimento

È forse questo raccoglimento, necessario in queste tre espressioni della preghiera, che il Signore propone quando ci chiede: “quando tu preghi, entra nella tua camera, chiudi la porta e prega il Padre tuo, che è nel segreto” (Mt 6,6).

Questo vocabolario dell’entrare e della porta chiusa ricorda lo sforzo della pacificazione del cuore, necessario per trovare il Dio nascosto (Is 45,15), e convoca anche altri brani biblici:

- per l’entrata nella camera: la figlia del re che entra (Sal 45,14), l’amata del Cantico introdotto nelle stanze del re (Ct 1,4), come Maria, raggiunta dall’angelo che deve entrare nella sua casa (Lc 1,28); il Padre e il Figlio che vengono al credente e fissano la loro dimora presso di lui (Gv 14,23);

- per la porta: la porta stretta per la quale è difficile passare (Mt 7,13-14); la presenza del Signore che sta alla porta e bussa (Ap 3,20); il Risorto che supera le paure umane ed entra malgrado le porte chiuse (Gv 20,19); Cristo che è lui stesso la porta (Gv 10,7); la porta del cielo aperta davanti al veggente (Ap 4,1; cfr. anche la visione di Giacobbe che finisce con l’esclamazione del patriarca (Gn 28,17): “questa è la porta del cielo”); e anche la Madonna, porta del cielo nelle litanie di Loreto¹¹⁰.

(3) Tre espressioni maggiori della preghiera che non sono tre tappe successive

Studieremo di seguito questi tre momenti forti della vita di orazione. Ma prima di vedere separatamente le tre espressioni della preghiera, va ricordato sin dall’introduzione di questi paragrafi che non bisogna pensare queste tre forme (la preghiera vocale, la meditazione, la preghiera contemplativa) come tre tappe successive, come un itinerario dove si abbandona un luogo per raggiungerne un altro. Nel caso della preghiera, e per continuare con la metafora del viaggio, si arriva ad una specie di trilocalizzazione: l’orante che contempla non abbandona né la preghiera vocale né la meditazione. Ricordare questa idea è importante, perché chi confonde queste espressioni diverse con delle tappe, potrà subire la tentazione di accelerare volontaristicamente gli avvenimenti, tralasciando espressioni dell’orazione che considererà a torto come inferiori e tralasciabili. Lungo la storia della spiritualità, alcuni autori hanno creduto o sembrato credere che la vita di preghiera procedrebbe gradualmente, dal grado più basso, ossia la preghiera vocale, fino a quello più elevato e cioè la contemplazione, in modo tale che il passaggio da un grado a quello successivo comporterebbe l’abbandono del precedente.

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* presenta invece una visione più dinamica della vita di preghiera, in quanto nel numero appena citato non si parla di gradi, bensì di “tre espressioni maggiori della vita di

¹⁰⁸ IBIDEM, p. 80.

¹⁰⁹ CCE, n. 2699.

¹¹⁰ Per questa bella raccolta di citazioni, cfr. ANDIA, *La Voie et le voyageur*, pp. 439-441; François CASSINGENA-TRÉVEDY o.s.b., *Pour toi, quand tu pries*, Édition Abbaye de Bellefontaine, Bellefontaine 2003.

preghiera” specificando che “hanno in comune un tratto fondamentale: il raccoglimento del cuore”¹¹¹, segnalando così che non ci sono barriere tra i diversi modi di pregare. Ogniqualvolta dunque si dirà qui: *evoluzione della preghiera, o passaggio di una forma di preghiera all'altra, superare una espressione della preghiera*, si dovrà ricordare che la vita di preghiera è un continuum.

2. La preghiera vocale

“Nella sua Regola san Benedetto ha coniato la formula ‘mens nostra concordet voci nostrae’ — il nostro spirito concordi con la nostra voce (*Regula Benedicti* 19,7). Di solito il pensiero precede la parola, cerca e forma la parola. Ma nella preghiera dei Salmi, nella preghiera liturgica in generale, avviene il contrario: la parola, la voce ci precede, e il nostro spirito deve adeguarsi a questa voce. Noi uomini, infatti, non sappiamo da soli ‘che cosa sia conveniente domandare’ (Rm 8,26) — troppo lontani siamo da Dio, troppo misterioso e grande è Lui per noi. E così Dio ci è venuto in aiuto: ci suggerisce Egli stesso le parole di preghiera e ci insegna a pregare”¹¹². Queste osservazioni di Ratzinger sulla liturgia si applicano analogamente al cammino della preghiera vocale, dove le parole ci sono generalmente date. Con preghiera vocale s’intende infatti una preghiera che si esprime esteriormente per mezzo di parole, generalmente ma non sempre prese da una formula prestabilita.

(1) La preghiera vocale: natura, opportunità e modalità

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* insegna che la preghiera vocale è la prima espressione maggiore della vita di preghiera nonché una componente indispensabile della vita cristiana, e aggiunge:

“Ai discepoli, attratti dalla preghiera silenziosa del loro Maestro, questi insegna una preghiera vocale: il ‘Padre nostro’.”¹¹³.

La necessità di pregare vocalmente viene spiegata dal *Catechismo della Chiesa Cattolica* in riferimento alla nostra natura spirituale e corporea:

“Il bisogno di associare i sensi alla preghiera interiore risponde ad una esigenza della natura umana. Siamo corpo e spirito, e quindi avvertiamo il bisogno di tradurre esteriormente i nostri sentimenti. Dobbiamo pregare con tutto il nostro essere per dare alla nostra supplica la maggior forza possibile. Questo bisogno risponde anche ad una esigenza divina. Dio cerca adoratori in Spirito e Verità, e, conseguentemente, la preghiera che sale viva dalle profondità dell’anima. Vuole anche l’espressione esteriore che associa il corpo alla preghiera interiore, affinché la preghiera gli renda l’omaggio perfetto di tutto ciò a cui egli ha diritto”¹¹⁴.

Nella preghiera vocale dobbiamo rivolgerci a Dio in maniera semplice e fiduciosa, perché a questa preghiera si riferisce l’avvertenza del Signore: “Pregando poi, non sprecate parole come i pagani, i quali credono di venire ascoltati a forza di parole. Non siate dunque come loro, perché il Padre vostro sa di quali cose avete bisogno ancor prima che gliele chiediate” (Mt 6,7-8). L’essenziale dunque è il fervore dell’anima, non tanto la moltiplicazione delle parole:

“Con la sua parola Dio parla all’uomo. E la nostra preghiera prende corpo mediante parole, mentali o vocali. Ma la cosa più importante è la presenza del cuore a colui al quale parliamo nella preghiera. *Che la nostra preghiera sia ascoltata dipende non dalla quantità delle parole, ma dal*

¹¹¹ CCE, n. 2699.

¹¹² Joseph RATZINGER-Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007, p. 160.

¹¹³ CCE, n. 2701.

¹¹⁴ IBIDEM, nn. 2702-2703.

fervore delle nostre anime (San Giovanni Crisostomo, *Eclogae ex diversis homiliis*, 2: PG 63,583)¹¹⁵.

È ciò che conferma l'insegnamento dei santi. Santa Teresa d'Avila insegna che quando si prega vocalmente bisogna rimanere attento a quello che si dice per raggiungere questo fervore:

“Ecco ciò che voglio consigliarvi, e potrei anche dire insegnarvi [...]: il modo di pregare vocalmente, essendo giusto che pregando si sappia quello che si dice [...]. Non bisogna che si dica di noi che parliamo senza sapere quello che diciamo, a meno che non vogliamo essere di quelle persone a cui basta agire per abitudine, paghe soltanto di pronunciar parole [...]. Quando io recito il *Credo*, mi pare ragionevole che mi renda conto e sappia ciò che credo; e quando dico il *Pater noster*, mi sembra che l'amore esiga che io intenda chi sia questo Padre e chi il Maestro che ci ha insegnata tale preghiera”¹¹⁶.

(2) Esempi di preghiere vocali

Alcune preghiere vocali provengono direttamente da Dio e appartengono alla Rivelazione. I Salmi, ad esempio, sono stati ispirati dallo Spirito Santo per essere una scuola di preghiera. Lo stesso si può affermare delle grandi preghiere contenute nei Vangeli: la salutatione angelica che si raccoglie nella prima parte dell'Ave Maria, il *Magnificat* (Lc 1,46-55), il *Benedictus* (Lc 1,68-79), il *Nunc dimittis* (Lc 2,29-32). Nelle lettere di san Paolo si possono trovare molte preghiere che possiamo utilizzare nella nostra vita e che propone la Liturgia delle Ore. Esiste però una formula di preghiera necessaria per tutti i cristiani: il *Padre Nostro*, che sarà sempre una scuola di preghiera, giacché è stata data dal Signore stesso.

Ad un altro livello, ma in intima connessione con le preghiere bibliche, si trovano le preghiere che la Chiesa ha incluso nella sua liturgia. Molte di esse provengono dalla Chiesa primitiva, come il *Gloria*¹¹⁷ della santa Messa oppure sono più recenti come l'inno *Veni Creator* della Solennità di Pentecoste (IX sec.). È consigliabile usarle nella nostra preghiera individuale e imparare dal loro contenuto.

(3) La preghiera vocale, sempre necessaria

La preghiera vocale va esplicitamente lodata, anche perché è ciclicamente disprezzata da alcuni che vi vedono una forma inferiore di preghiera, da riservare agli spiriti più limitati. Ad esempio il già citato movimento ereticale spagnolo degli *Alumbrados* (XVI sec.) nelle sue proposizioni condannate insegnava la superiorità della preghiera mentale sulla preghiera vocale¹¹⁸. La riflessione ecclesiale attuale sull'orazione mostra piuttosto che la preghiera vocale è sempre necessaria, che non si passa a forme superiori abbandonando definitivamente quelle precedenti, tra l'altro la forma vocale.

L'esperienza dei santi – e quella dei comuni oranti – conferma che non ci sono barriere invalicabili tra i diversi modi di pregare: in qualsiasi momento dedicato alla preghiera possono coesistere le sue suddette tre “espressioni maggiori”.

Ad esempio, secondo santa Teresa d'Avila, la preghiera vocale e la contemplazione possono accordarsi assai bene. Scrive su queste due forme di preghiera:

“A chi non ne abbia esperienza sembra che una cosa non vada bene con l'altra, mentre io so che si conciliano perfettamente. [...] Conosco molte persone le quali, mentre pregano vocalmente [...] sono elevate da Dio, senza che esse sappiano come, a un alto grado di contemplazione. Ne conosco una, ad esempio, che non poté mai praticare se non l'orazione vocale e, attaccata ad essa, realizzava tutto. [...] Una volta venne da me piena d'angoscia perché non sapeva elevarsi alla contemplazione, ma solo pregare vocalmente. Le chiesi cosa recitasse: vidi allora che, fedele al *Pater noster*, arrivava alla pura contemplazione e il Signore la elevava anche fino all'orazione di unione. Del resto, appariva chiaro dalle sue opere che doveva ricevere grazie assai sublimi,

¹¹⁵ CCE, n. 2700.

¹¹⁶ *Cammino di perfezione*, c. 24, n. 2, in S. Teresa di Gesù, *Opere*, Postulazione generale O.C.D., Roma 1985⁸, p. 649.

¹¹⁷ Forse in uso sin dal primo secolo, cfr. Ferdinand PROBST, *Lehre und Gebet in den drei ersten christlichen Jahrhunderten*, H. Laupp, Tübingen 1871, p. 290.

¹¹⁸ Cfr. MÁRQUEZ, *Los alumbrados*, p. 276.

perché spendeva santamente la sua vita. Io ne lodai il Signore e invidiai la sua orazione vocale¹¹⁹.

È interessante osservare che la santa vede nella vita spesa santamente una condizione necessaria per l'accesso alla contemplazione.

Anche il *Catechismo della Chiesa Cattolica* insegna che la preghiera vocale può diventare una forma di preghiera contemplativa:

“La più interiore delle preghiere non saprebbe fare a meno della preghiera vocale. La preghiera diventa interiore nella misura in cui prendiamo coscienza di colui ‘al quale parliamo’ (Santa Teresa di Gesù, *Cammino di perfezione*, 26). Allora la preghiera vocale diventa una prima forma della preghiera contemplativa¹²⁰.”

(4) L'esempio del rosario, preghiera vocale e contemplativa¹²¹

È ciò che illustra specialmente il rosario. Una prima dimensione contemplativa si può vivere con la meditazione della serie dei tre misteri (gaudiosi, dolorosi, gloriosi) nata nelle confraternite italiane del rosario nel XV s.¹²², alla quale S. Giovanni Paolo II ha aggiunto i misteri di luce¹²³. Il santo pontefice – sulla scia di S. Paolo VI – spiega sulla meditazione dei misteri: “Il Rosario, proprio a partire dall'esperienza di Maria, è una preghiera spiccatamente contemplativa. Privato di questa dimensione, ne uscirebbe snaturato, come sottolineava Paolo VI: ‘Senza contemplazione, il Rosario è corpo senza anima, e la sua recita rischia di divenire meccanica ripetizione di formule [...]. Per sua natura la recita del Rosario esige un ritmo tranquillo e quasi un indugio pensoso, che favoriscano nell'orante la meditazione dei misteri della vita del Signore, visti attraverso il Cuore di Coeli che al Signore fu più vicina, e ne dischiudano le insondabili ricchezze’ (Esort. ap. *Marialis cultus*, 2 febbraio 1974, n. 47)¹²⁴.”

Ma non sono soltanto i misteri che portano alla contemplazione, le stesse preghiere recitate vi contribuiscono pure. La prima parte dell'*Ave Maria* combina le parole dell'angelo all'Annunciazione (Lc 1,28) con quelle di S. Elisabetta durante la Visitazione (Lc 1,42). Il nome di Gesù fu aggiunto da papa Urbano IV (†1264) nel 1263, nella cornice dello sviluppo della devozione al nome del Signore, in un primo tempo promossa dai certosini, e poi dai francescani (esempio di San Bernardino da Siena, †1444). La seconda parte, “Sancta Maria, ecc.” ha la sua origine in Eudes de Sully, vescovo di Parigi (†1208), o nei certosini, tra il XIII e il XIV¹²⁵. Durante molto tempo, questa seconda parte era diversa, vi erano ad esempio diverse formule cominciando con: “Maria, madre di grazia, madre di misericordia, ecc.” La recita del *Pater* all'inizio di ogni decina viene attribuita a Heinrich Eger von Kalkar, certosino di Colonia (†1408).

Come osserva Louis Bouyer, se si presenta il “rosario come miglior cammino verso la contemplazione¹²⁶”, è da una parte a causa del contenuto di *Pater*, *Ave Maria* e *Gloria*, e dall'altra perché vi chiediamo “la grazia di diventare ciò che contempliamo, di essere introdotti nel mistero di Gesù¹²⁷”.

I santi confermano questo doppio insegnamento contemplativo, sulle preghiere recitate e sui misteri. San Josemaría Escrivá scrive ad esempio: “Ma nel Rosario... diciamo sempre le stesse cose! – Le stesse cose? Non si dicono sempre le stesse cose coloro che si amano?... Non sarà che il tuo Rosario risulta monotono perché, invece di pronunciare parole come un uomo, stai lì assente, ed emetti suoni senza senso, perché il tuo pensiero è lontano da Dio? – E poi, guarda: prima di ogni decina, si indica il mistero da *contemplare*. Tu... hai *contemplato* almeno una volta questi misteri?”¹²⁸.

¹¹⁹ *Cammino di perfezione*, c. 30, n. 7.

¹²⁰ CCE, n. 2704.

¹²¹ Cfr. André DUVAL o.p., *Rosaire*, DSp 13 (1988) 937-980.

¹²² Cfr. ciò che spiega l'editore di San Josemaría Escrivá, *Santo Rosario. Edición crítico-histórica*, Éd. Pedro RODRÍGUEZ, Rialp, Madrid 2010, p. 72.

¹²³ Cfr. S. Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Rosarium Virginis Mariae* (16 ottobre 2002), nn. 19-21.

¹²⁴ IBIDEM, n. 12. Cfr. anche i numeri 5, 14, 26, 28.

¹²⁵ Cfr. *Santo Rosario*, Ed. crítico-histórica, p. 68.

¹²⁶ Louis BOUYER, *Méditation contemplative*, CLD, Chambray-lès-Tours 1982, p. 163.

¹²⁷ IBIDEM, p. 170.

¹²⁸ S. Josemaría Escrivá, *Santo Rosario: Al lettore*, Ares, Milano 1988⁵.

Il rosario è così una preghiera amorosa, come lo indica il suo stesso nome, vincolato alla volontà di onorare affettuosamente la Madonna. Il nome, medievale, del rosario, è associato all'idea di Maria come 'rosa' ('rosarium': giardino di rose, rosaio). I nomi sia in francese, *chapelet*, in fiammingo, *hodekin*, in tedesco, *Rosenkranz*, fanno originariamente riferimento ad un piccolo cappello composto di fiori, e offerto a una persona amata¹²⁹.

3. La preghiera mentale

La preghiera mentale è quella che si fa con la mente, senza bisogno di proferire esteriormente parole. È l'esercizio pratico, l'apprendimento, lo sforzo per assimilare e interiorizzare innanzitutto la parola di Dio.

La meditazione è una preghiera riflessiva o discorsiva, che cerca di superare la diversità e la dispersione dei sensi spirituali. Il *Catechismo* insegna che la meditazione "è soprattutto una ricerca. Lo spirito cerca di comprendere il perché e il come della vita cristiana, per aderire e rispondere a ciò che il Signore chiede. Ci vuole un'attenzione difficile da disciplinare"¹³⁰.

Questa preghiera è particolarmente vincolata all'esercizio dell'intelligenza, per capire la verità di Dio e la sua volontà sull'orante. Di conseguenza, l'oggetto proprio della meditazione è essenzialmente vincolato alla Sacra Scrittura, e soprattutto alla persona e alla vita di Cristo, in chi il Padre ha rivelato sé stesso e la sua volontà sugli uomini, cioè che siano altri Cristi nell'unico Cristo. Proprio per questo il libro di meditazione per eccellenza è la Sacra Scrittura stessa, e specialmente il Nuovo Testamento. In questo senso, il *Catechismo della Chiesa Cattolica* insegna: "Abitualmente ci si aiuta con qualche libro, e ai cristiani non mancano: la Sacra Scrittura, particolarmente il Vangelo, le sante icone, i testi liturgici del giorno o del tempo, gli scritti dei Padri della vita spirituale, le opere di spiritualità, il grande libro della creazione e quello della storia, la pagina dell'«Oggi» di Dio"¹³¹.

L'approfondimento delle verità divine tramite la meditazione non è un mero compito dell'intelletto. Nella meditazione è tutta la persona, con tutte le sue potenze, i suoi sentimenti, il suo cuore, che cerca di stabilire con Cristo un rapporto di amicizia, fino a giungere all'unione con Lui. In questo modo, il pensiero diventa preghiera: "La meditazione mette in azione il pensiero, l'immaginazione, l'emozione e il desiderio. Questa mobilitazione è necessaria per approfondire le convinzioni di fede, suscitare la conversione del cuore e rafforzare la volontà di seguire Cristo [...]. Questa forma di riflessione orante ha un grande valore, ma la preghiera cristiana deve tendere più lontano: alla conoscenza d'amore del Signore Gesù, all'unione con lui"¹³².

La meditazione non è una forma di studio, bensì una delle espressioni principali della vita di preghiera e di conseguenza cerca, non tanto di aprirsi alla conoscenza dei dati della fede e alla loro mutua connessione, quanto di assimilarli e trasformarli in vita quotidiana: "Meditare quanto si legge porta ad appropriarsene, confrontandolo con se stessi. Qui si apre un altro libro: quello della vita. Si passa dai pensieri alla realtà. A misura dell'umiltà e della fede che si ha, vi si scoprono i moti che agitano il cuore e li si può discernere. Si tratta di fare la verità per venire alla Luce: *Signore, che cosa vuoi che io faccia?*"¹³³.

4. La preghiera contemplativa

a) Cosa è la contemplazione?

(1) La contemplazione è un modo di vedere Dio e tutta la realtà in Lui
Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* insegna che la contemplazione è uno *sguardo* di fede:

¹²⁹ Cfr. *Santo Rosario*, Ed. crítico-histórica, p. 69.

¹³⁰ CCE, n. 2705.

¹³¹ IBIDEM, n. 2705.

¹³² IBIDEM, n. 2708.

¹³³ IBIDEM, n. 2706.

“La preghiera contemplativa è *sguardo* di fede fissato su Gesù. “Io lo guardo ed egli mi guarda” diceva al tempo del suo santo curato, il contadino d’Ars in preghiera davanti al Tabernacolo. Questa attenzione a lui è rinuncia all’io. Il suo sguardo purifica il cuore. La luce dello sguardo di Gesù illumina gli occhi del nostro cuore; ci insegna a vedere tutto nella luce della sua verità e della sua compassione per tutti gli uomini”¹³⁴.

Lo sguardo di fede su Gesù diviene contemplazione grazie alla crescita nell’amore per Lui. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* dice che essa è un intimo rapporto di amicizia con quel Dio da cui ci si sa amati (S. Teresa di Gesù), e continua dicendo:

“La preghiera contemplativa cerca ‘l’amore dell’anima mia’ (Ct 1,7; cf Ct 3,1-4). È Gesù e, in lui, il Padre. Egli è cercato, perché il desiderio è sempre l’inizio dell’amore, ed è cercato nella fede pura, quella fede che ci fa nascere da lui e vivere in lui”¹³⁵.

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* insegna inoltre che la preghiera contemplativa è conseguenza dell’amore che lo Spirito Santo infonde nel cuore:

“La preghiera contemplativa è la preghiera del figlio di Dio, del peccatore perdonato che si apre ad accogliere l’amore con cui è amato e che vuole corrispondervi amando ancora di più (cf. Lc 7,36-50; 19,1-10). Ma egli sa che l’amore con cui risponde è quello che lo Spirito effonde nel suo cuore; infatti, tutto è grazia da parte di Dio”¹³⁶.

La preghiera contemplativa è dunque uno sguardo non soltanto di fede, ma anche d’amore, come mostra san Francesco di Sales in questa definizione di contemplazione: “La contemplazione non è altro che un’amorosa, semplice e costante attenzione dello spirito alle cose divine”¹³⁷. San Giovanni della Croce chiama la contemplazione “silenzioso amore”¹³⁸.

Nello sguardo contemplativo infatti agiscono sempre all’unisono la fede e l’amore, per produrre un atto unico e semplicissimo. Ed è proprio questo che insegna il Dottore mistico:

“La contemplazione è scienza d’amore la quale è notizia amorosa infusa da Dio che simultaneamente illumina e innamora l’anima, e da un grado all’altro la conduce fino a Dio, suo Creatore, perché solamente l’amore è quello che unisce e congiunge l’anima con Dio”¹³⁹.

“Nella contemplazione di cui stiamo parlando, durante la quale Dio infonde qualche cosa nell’anima, non vi è bisogno di nessuna notizia chiara né di nessun atto dell’intelletto, poiché Dio in un solo atto le comunica luce e amore, cioè notizie soprannaturali amoroze che possiamo paragonare a luce calda che riscalda, poiché, oltre a risplendere, innamora”¹⁴⁰.

- (2) Nella contemplazione, si impara a vedere come Cristo e in Cristo, nell’amore dello Spirito, per portare tutto al Padre

Questo sguardo si raggiunge nella misura nella quale l’orante si lascia trasformare dall’identificazione con Cristo e lascia Cristo guardare in lui. Come chiedeva san Josemaría: “che veda con i tuoi occhi, Cristo mio, Gesù dell’anima mia!”¹⁴¹. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* insegna così:

¹³⁴ CCE, n. 2715.

¹³⁵ IBIDEM, n. 2709.

¹³⁶ IBIDEM, n. 2712.

¹³⁷ S. Francesco di Sales, *Trattato dell’amor di Dio*, lib. 6, c. 3.

¹³⁸ Cfr. CCE, n. 2717.

¹³⁹ S. Giovanni della Croce, *Notte oscura*, lib. 2, 18, 5 (*Opere*, p. 462).

¹⁴⁰ IDEM, *Fiamma viva d’amore*, B, strofa 3, 49 (*Opere*, pp. 802s).

¹⁴¹ 19 marzo 1975 (AGP, P01 1991, p. 1079), citato in Javier ECHEVARRÍA, *Lettera pastorale* (6 ottobre 2004).

“La preghiera contemplativa è l’abbandono umile e povero all’amorosa volontà del Padre in unione sempre più profonda con il Figlio suo diletto”¹⁴².

La contemplazione viene dalla vita di Cristo in noi. Allo stesso tempo, nella preghiera contemplativa si rafforza la presenza di Cristo nei cuori dei cristiani:

“La preghiera contemplativa è anche il *tempo forte* per eccellenza della preghiera. Durante la preghiera contemplativa, il Padre ci rafforza potentemente con il suo Spirito nell’uomo interiore, perché Cristo abiti per la fede nei nostri cuori e noi veniamo radicati e fondati nella carità”¹⁴³.

Nella preghiera contemplativa, dunque, si raggiunge una profonda unione con Cristo – e in Cristo, con la Santissima Trinità – che nel linguaggio spirituale viene chiamata “unione mistica”. Il *Catechismo* precisa:

“Il progresso spirituale tende all’unione sempre più intima con Cristo. Questa unione si chiama ‘mistica’, perché partecipa al mistero di Cristo mediante i sacramenti ‘i santi misteri’ e, in lui, al mistero della Santissima Trinità. Dio ci chiama tutti a questa intima unione con lui, anche se soltanto ad alcuni sono concesse grazie speciali o segni straordinari di questa vita mistica, allo scopo di rendere manifesto il dono gratuito fatto a tutti”¹⁴⁴.

Come vediamo, il *Catechismo* insegna che tutti i cristiani sono chiamati a questa unione, mentre grazie e doni speciali sono soltanto per alcuni. Tali doni speciali non sono portatori di una santità maggiore rispetto agli altri, bensì hanno lo scopo di rendere manifesto in alcuni il dono di unione proposto a tutti. Non bisogna confondere l’unione mistica (che è una evoluzione naturale della preghiera) con i fenomeni mistici straordinari (che sono doni particolari).

Nella preghiera contemplativa, è Cristo che ci fa partecipi al suo mistero:

“La preghiera contemplativa è *unione* alla preghiera di Cristo nella misura in cui fa partecipare al suo Mistero. Il Mistero di Cristo è celebrato dalla Chiesa nell’Eucaristia, e lo Spirito Santo lo fa vivere nella preghiera contemplativa, affinché sia manifestato attraverso la carità in atto”¹⁴⁵.

(3) La contemplazione è silenzio, non richiede sempre parole

Nella preghiera contemplativa siamo davanti all’essere amato e lo guardiamo; in essa non c’è sempre un discorso ma può bastare uno sguardo silenzioso: rimanere in silenzio alla presenza di Dio, poiché la sua presenza dice tutto, come insegna il *Catechismo della Chiesa Cattolica*:

“La preghiera contemplativa è *silenzio* [...], o ‘silenzioso amore’ (S. Giovanni della Croce, *Parole di luce e di amore*, 2, 53). Nella contemplazione le parole non sono discorsi, ma come ramoscelli che alimentano il fuoco dell’amore. È in questo silenzio, insopportabile all’uomo ‘esteriore’, che il Padre ci dice il suo Verbo incarnato, sofferente, morto e risorto, e che lo Spirito filiale ci fa partecipare alla preghiera di Gesù”¹⁴⁶.

La contemplazione è silenzio o in essa le parole sono brevi e scarse, come le parole e gli sguardi di due fidanzati. Le parole portano alla conoscenza e all’amore, ma quando la conoscenza e l’amore sono molto profondi, le parole non servono sempre. Clemente alessandrino (†215 ca.) scrive così: “Dio non si aspetta da noi discorsi prolissi, come quando uno fatica a farsi capire in una lingua straniera; no, in un baleno Dio legge i pensieri di tutti. Il solo pensiero basta per rivelare a Dio ciò che tra noi uomini ha bi-

¹⁴² CCE, n. 2712.

¹⁴³ IBIDEM, n. 2714.

¹⁴⁴ IBIDEM, n. 2014.

¹⁴⁵ IBIDEM, n. 2718.

¹⁴⁶ IBIDEM, n. 2717.

sogno per esprimersi di rivestirsi di voce e di linguaggio; prima della creazione del mondo Egli già conosceva tutto ciò! È dunque lecito elevare talvolta a Lui una preghiera muta in cui scaturisca dalla anima, profondamente raccolta, solo quella silenziosa parola spirituale che consiste in un'adesione a Dio costante e adamantina" (*Stromata*, 7).

Questo silenzio della contemplazione è risultato di una semplificazione dell'anima. Il *Catechismo* insegna che la contemplazione è la più semplice espressione del mistero della preghiera (*CCE*, n. 2713). E questo accade perché la contemplazione è concentrazione, è il risultato del raccoglimento del cuore sotto l'azione dello Spirito Santo, come sottolinea il *Catechismo*:

"L'entrata nella preghiera contemplativa è analoga a quella della Liturgia eucaristica: 'raccogliere' il cuore, concentrare tutto il nostro essere sotto l'azione dello Spirito Santo, abitare la dimora del Signore che siamo noi, ridestare la fede per entrare nella Presenza di colui che ci attende, far cadere le nostre maschere e rivolgere il nostro cuore verso il Signore che ci ama, al fine di consegnarci a lui come un'offerta da purificare e da trasformare"¹⁴⁷.

(4) La contemplazione è ascolto: ci fa entrare in un clima di attiva passività, come colui che ascolta una parola

Insistere tanto sul silenzio della contemplazione non deve far dimenticare che essa è anche *ascolto*, perché Dio vi trasforma l'anima, e l'attira verso il compimento perfetto della sua volontà:

"La preghiera contemplativa è *ascolto* della parola di Dio. Lungi dall'essere passivo, questo ascolto s'identifica con l'obbedienza della fede, incondizionata accoglienza del servo e adesione piena d'amore del figlio. Partecipa al 'sì' del Figlio fattosi Servo e al 'fiat' della sua umile serva"¹⁴⁸.

Lungo la storia della spiritualità, la preghiera contemplativa è stata denominata *contemplazione infusa*. L'aggettivo *infusa* indica tra l'altro l'origine divina di questa donazione all'uomo. Si tratta di un rapporto nuovo che Dio inizia. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* usa questo termine di *ascolto* per segnalare il carattere infuso della preghiera contemplativa. In epoche passate molti autori spirituali dicevano che la contemplazione infusa è anche "passiva", ma il *Catechismo* non ha voluto usare questo termine, forse per evitare il pericolo di confondere *passività* con *inattività*, come nel caso dei quietisti. Tuttavia si può capire in maniera giusta l'esistenza di una "passività non inattiva" nella preghiera contemplativa, perché in questa, sotto una apparenza dell'inattività, l'anima è attiva perché ama.

San Giovanni della Croce ci aiuterà a capire meglio questa "passività non inattiva".

Il santo insegna senza dubbio che l'accoglienza del dono della contemplazione comporta un atteggiamento passivo nel credente:

"In questo stato Dio è già l'agente e l'anima la paziente; ella si comporta solo come colui che riceve o in cui viene fatto qualche cosa e Dio come colui che dà ed agisce in lei, comunicandole i beni spirituali nella contemplazione, che è notizia e amore divino insieme, cioè notizia amorosa, senza che ella usi dei suoi atti e delle sue riflessioni naturali, giacché ora non può dedicarsi come nel passato"¹⁴⁹.

Il *Dottore mistico* chiama questo atteggiamento passivo *attenzione o avvertenza amorosa*:

"L'anima deve allora camminare soltanto con attenzione amorosa a Dio, senza emettere atti particolari, comportandosi passivamente senza porre alcuna diligenza da parte sua, con l'avvertenza amorosa semplice e genuina, come chi apre gli occhi con avvertenza di amore"¹⁵⁰.

¹⁴⁷ IBIDEM, n. 2711.

¹⁴⁸ IBIDEM, n. 2716.

¹⁴⁹ *Fiamma viva d'amore* B, Strofa 3, 32 (*Opere*, p. 793)

¹⁵⁰ *Fiamma viva d'amore* B, Strofa 3, 33 (*Opere*, p. 793).

Tale atteggiamento proprio perché è amoroso non è mera inattività, bensì “attività passiva” oppure “passività attiva”, che rende agevole l'accettazione del dono della contemplazione. Così lo spiega san Giovanni della Croce:

“All'anima che si trova in tale stato Dio si comunica passivamente, come passivamente la luce si comunica agli occhi aperti di chi non fa altra fatica all'infuori di quella di tenerli in questa posizione. Quando un'anima riceve in tal modo la luce che le viene infusa soprannaturalmente, intende in modo passivo. Tuttavia si afferma che l'anima resta inoperosa, non perché di fatto ella non intenda, ma perché conosce solo ciò che non richiede la sua opera, cioè riceve solo ciò che le viene dato, come accade nelle illuminazioni, illustrazioni o ispirazioni divine, sebbene la volontà in questo stato riceva liberamente questa notizia confusa e generale di Dio”¹⁵¹.

L'origine della preghiera contemplativa è sempre l'iniziativa di Dio, che concede un nuovo dono del suo amore, e a questo dono l'anima cerca di corrispondere liberamente, amorosamente. È possibile però respingere tale dono. Senza la corrispondenza libera e filiale della persona mai si arriva alla contemplazione. La libertà è importantissima nella preghiera contemplativa.

In definitiva, nella esperienza contemplativa si verifica una certa passività umana, che non significa assenza di operazioni nell'anima, bensì iniziativa divina: il nostro assenso rimane necessario per accogliere il dono, come “incondizionata accoglienza del servo e adesione piena d'amore del figlio” (CCE, n. 2716).

¹⁵¹ *Salita del Monte Carmelo*, lib. 2, 15, 2 (*Opere*, p. 128).

b) L'entrata nella preghiera contemplativa

(1) Come San Giovanni della Croce (†1591) descrive l'entrata nella contemplazione Il Dottore mistico ha finemente analizzato il cammino dell'anima che Dio guida verso la contemplazione, specificando pure: "Non tutti quelli che deliberatamente si consacrano alla vita spirituale vengono da Dio elevati alla contemplazione: forse nemmeno la metà. Perché questo? Solo Dio lo sa. Ne segue che costoro non riescono a staccarsi mai completamente dalle considerazioni e dai ragionamenti; riescono [...] a farlo solo per qualche tempo e di tanto in tanto" (*Notte oscura*, lib. I, cap. 9, n. 9)¹⁵². La contemplazione è per San Giovanni di fatto segnata da questa incapacità a ragionare.

(a) *L'incapacità di discorrere con i sensi*

Nella meditazione, preghiera riflessiva o discorsiva, l'anima si intrattiene con Dio riflettendo e "discorrendo" con la sua mente sulla realtà del mistero di Dio, delle sue perfezioni, delle sue opere – specialmente della vita di Cristo – alla ricerca di una conoscenza più profonda, più ricca di contenuto dell'amore di Dio e della sua volontà, in vista di una concreta identificazione dell'orante con Cristo. In questo "discorso", la parola di Dio, fonte privilegiata della nostra meditazione, ci riporta fatti, discorsi, parabole, allegorie, ecc., che dialogano con i nostri vari *sensi*, specialmente interni, come la nostra *immaginazione*.

Le facoltà sensitive sostengono il discorso meditativo, lo facilitano e lo rendono anche gradevole, fonte di soddisfazione, specialmente in chi comincia. I rapporti con Dio sono allora facili, spontanei, ricchi di consolazione.

Orbene, a un certo punto, la situazione può cambiare e la meditazione diventa difficoltosa, sgradevole, come insegna san Giovanni della Croce:

"Il Signore ottenebra questa luce e chiude la porta e la sorgente della dolce acqua spirituale che prima gustavano in Lui ogni volta e per tutto il tempo che volevano [...]. In tal modo Dio le ottenebra a tal punto che esse non sanno più che via prendere con l'immaginazione e con il ragionamento. Infatti non possono come in passato dare un passo nella via della meditazione, poiché il senso interiore è già annegato in questa notte la quale li lascia tanto aridi che essi non trovano alcun gusto nelle cose spirituali e negli esercizi di devozione in cui erano soliti trovare diletto e piacere, ma al contrario vi trovano disgusto e amarezza. Dio invero vedendo che tali anime sono alquanto cresciute, affinché diventino forti ed escano dalla fanciullezza, le allontana dal dolce petto, e, deposte dalle braccia, le avvezza a camminare con le proprie gambe, cosa nella quale esse sentono grande novità perché tutto si è volto loro a rovescio"¹⁵³.

L'inizio di questa nuova situazione è caratterizzato dall'*aridità*, dall'*impossibilità di meditare*, anzi da un certo disgusto per la meditazione. È cessata la facilità, insieme con l'attrattiva e il piacere dell'uso delle facoltà sensitive. Ogni tentativo di discorso meditativo riesce inutile.

Qual è il motivo di questo cambiamento nella pedagogia di Dio nel condurre l'anima per le vie dell'orazione? Il motivo è che Dio vuole *purificare* l'anima dalle *imperfezioni* che essa commette, farla crescere. Si leggano i primi sette capitoli del libro di *Notte oscura*, ove sullo schema dei sette vizi capitali – ma no-

¹⁵² A volte ma non sempre, questa non elevazione alla contemplazione può essere dovuta alla mancanza di generosità dell'anima: "Conviene qui soffermarci sulla causa per la quale sono pochi coloro che giungono a un così alto stato di perfezione nell'unione con Dio. È bene sapere che non è perché Dio vuole che vi siano pochi spiriti elevati, poiché anzi vorrebbe che tutti fossero perfetti, bensì perché vi sono pochi vasi che sopportano così alta ed eccelsa opera. Infatti Dio li sottopone a prove minori e li trova deboli –fuggendo essi dalle tribolazioni non volendo sottoporsi alla minima sofferenza e mortificazione–, e così, non trovandoli forti e fedeli in quel poco cui li sottopone per incominciare a sbizzarrirli e forgiarli, vede che lo saranno ancora meno se sottoposti a maggiori prove e perciò non prosegue nella purificazione e nel sollevarli dalla polvere della terra con la sua opera di mortificazione, per la quale è necessario una maggior costanza e forza di quella che essi mostrano" (*Fiamma viva d'amor (B)*, 2^a strofa, n. 27).

¹⁵³ *Notte oscura*, lib. 1, 8, 3, in San Giovanni della Croce, *Opere*, versione del Padre Ferdinando di S. Maria o.c.d., Postulazione generale dei Carmelitani scalzi, Roma 1985⁵, pp. 373-374 (d'ora in poi: *Opere*).

tiamo che si tratta di persone dedite alla vita spirituale – san Giovanni della Croce descrive le numerose imperfezioni e i molti limiti di questa fase della vita di preghiera.

(b) *Il pericolo di resistere al superamento della meditazione*

Il Dottore mistico mette in guardia l'anima e i direttori spirituali che la dirigono a non ostacolare questo passaggio alla contemplazione, cercando di ritornare alla meditazione discorsiva e all'uso di immagini sensibili o a forme di devozione sensibile. Specialmente verso i direttori spirituali che cercano di ricondurre queste anime alla meditazione discorsiva, san Giovanni si mostra estremamente severo:

“Molti direttori spirituali arrecano grave danno a numerose anime poiché, non conoscendo le vie e le proprietà dello spirito [...]. Insegnano loro altri modi volgari letti qua e là, adatti solo a principianti e sapendo solo quanto occorre per questi [...], non vogliono permettere loro, anche se il Signore vuole condurvele, di andare oltre quei principii e quelle maniere discorsive e immaginative [...]. Pur essendo un danno più grave di quanto si possa far capire, esso è così comune che si trova appena un maestro spirituale che non lo faccia alle anime le quali Dio incomincia ad accogliere in questo stato di contemplazione. Infatti quante volte, mentre il Signore sta toccando l'anima con qualche unzione molto delicata di notizia amorosa, serena, pacifica, solitaria, molto aliena dal senso e da quanto si può immaginare, talché ella non può né meditare né provare gusto in cosa alcuna celeste o terrestre, né in alcuna notizia (perché Dio la tiene assorta in quell'ozio solitario ed inclinata alla solitudine), viene un direttore spirituale il quale come un fabbro non sa che dare delle martellate e tormentare le potenze e, non sapendo insegnare più di questo e non conoscendo che la meditazione, dirà: *Via, lasciate questo che è un perdere tempo e un'oziosità; cominciate invece a meditare e fare atti, poiché è necessario che voi da parte vostra facciate ciò che dipende da voi; queste altre cose sono illusioni e sciocchezze!*¹⁵⁴.”

Ecco perché sin dall'inizio della preghiera contemplativa, san Giovanni della Croce raccomanda all'anima la pazienza nel sostenere l'aridità e l'impossibilità di meditare, abbandonandosi all'azione di Dio. Ecco uno dei testi del santo carmelitano a questo riguardo:

“Pertanto quest'anima non deve preoccuparsi se le vengono meno le opere delle potenze, deve anzi essere lieta di perderle presto per ricevere senza esserne disturbata, con maggiore abbondanza pacifica, l'opera della contemplazione infusa che Dio le concede; dia la possibilità di ardere e di infiammarsi nello spirito all'amore che questa contemplazione oscura e segreta porta con sé e le comunica. La contemplazione infatti non è altro che un'infusione segreta, pacifica e amorosa di Dio la quale, se lasciata libera, infiamma l'anima nello spirito di amore, secondo quanto ella fa intendere nel verso: *con ansie, in amori infiammata*¹⁵⁵.”

(2) La partecipazione umana al passaggio verso la contemplazione

La contemplazione è essenzialmente un dono divino, è passiva, ma richiede anche una libera e attiva collaborazione umana.

(a) *La collaborazione prima del passaggio verso la contemplazione*

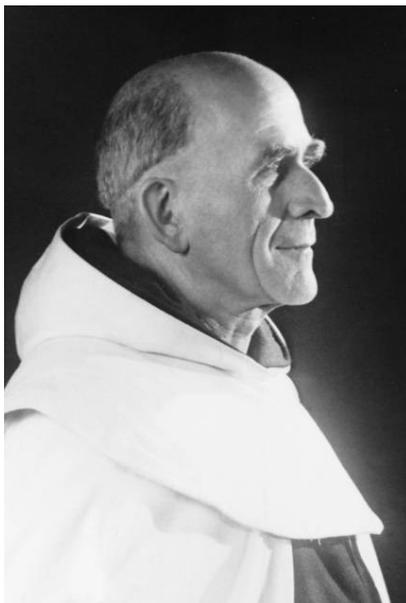
i. Il dono di sé per passare da orazione a contemplazione

Il Beato Maria-Eugenio di Gesù Bambino o.c.d. (†1967) ha proposto un'interessante somma mistica dove sintetizza le dottrine di Giovanni della Croce, di Teresa di Lisieux e Teresa d'Avila. Vi insiste specialmente sulla necessità del dono di sé come condizione del passaggio alla contemplazione¹⁵⁶.

¹⁵⁴ *Fiamma viva d'amore* B, Strofa 3, 31 e 43: *Opere*, pp. 792 e 798.

¹⁵⁵ *Notte oscura*, lib. 1, 10, 6: *Opere*, pp. 381-382.

¹⁵⁶ Cfr. Beato Maria-Eugenio di Gesù Bambino o.c.d., *Voglio vedere Dio*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, pp. 387-401; testo originale francese: *Je veux voir Dieu*, Éditions du Carmel, Venasque 1998⁷.



Nella *IV Dimora*, santa Teresa d'Avila descrive l'orazione come una dilatazione dell'anima. Per raggiungere questa dilatazione, l'anima è uscita dalla *III Dimora* mediante il dono totale di sé. Uno dei pericoli della vita spirituale è proprio di fermarsi in questa *III Dimora*. Secondo P. Maria-Eugenio, questa Dimora è caratterizzata dal "trionfo dell'attività ragionevole", da "una vita di pietà ben organizzata". L'orazione non vi è altro che una buona "pratica di pietà", una "meditazione", e non diventerà il luogo della trasformazione interiore che permettono le dimore seguenti, se non grazie al dono di sé.

Il dono di sé è come la chiave che apre la porta non solo della *IV Dimora*, ma di tutta questa seconda fase che dovrà condurre l'anima alla santità della *VII Dimora*, nella perfetta unione con Dio.

- ii. La notte attiva dei sensi, 'condizione' della notte passiva

Il passaggio dalla meditazione alla contemplazione è marcato da ciò che la tradizione carmelitana chiama la notte passiva del senso, notte *passiva* in quanto dono di Dio, *del senso* perché l'anima non riesce più ad usare i suoi sensi come nella meditazione (cfr. san Giovanni della Croce, *Notte oscura*, lib. I, cap. I; santa Teresa d'Avila, *IV Dimora*). Questa notte *passiva* deve essere preceduta, in certo qual senso come sua condizione, dalla cosiddetta notte *attiva* di generosa mortificazione degli appetiti, compiuta per amore di Dio e delle anime¹⁵⁷.

- (b) *La collaborazione dopo il passaggio verso la contemplazione*

- i. Non rinunciare a preparare la preghiera

Bisogna distinguere lo sforzo umile – di chi prepara l'orazione – dalla resistenza alla contemplazione di chi vorrebbe inutilmente e dannosamente tornare alla meditazione. Nel caso di un anima che entra nella contemplazione, "il direttore che esigesse la preparazione dell'orazione non sarebbe forse tra quelli che san Giovanni della Croce colpisce con una così giusta severità [...] perché non comprendono nulla delle vie dello spirito? [...] Abbiamo [...] risposto a questa obiezione facendo notare che il mezzo migliore per meritare la grazia della contemplazione è quello di tenersi umilmente all'ultimo posto, cioè occupare serenamente le facoltà aspettando che Dio stesso ci elevi più in alto"¹⁵⁸. In questo senso, la preparazione della preghiera non è qui dannosa, è cammino di umiltà e abbandono.

- ii. La contemplazione, semplice sguardo amoroso, non scarta la preparazione della preghiera ma incoraggia all'orazione di semplicità

¹⁵⁷ Cfr. Maria-Eugenio di Gesù Bambino, *Voglio vedere Dio*, pp. 628-646 (*Je suis fille de l'Église*, cap. IV, in *Je veux voir Dieu*).

¹⁵⁸ *IBIDEM*, pp. 661-662.

L'incapacità a meditare deve portare l'anima ad una orazione di semplicità: non gli sarà necessario moltiplicare le lunghe letture – cioè, potrà leggere, ma brevemente – eviterà la folla dei pensieri che creerebbe agitazione. “Veglierà per restare semplice, quasi schematica, cercherà un versetto della Sacra Scrittura, un pensiero che la colpisce, lo sguardo su un atteggiamento del Cristo Gesù, [...] tutto ciò che basta a fissare le facoltà, a pacificare l'anima, a occuparla fino a quando al Maestro piacerà elevarla più in alto”¹⁵⁹.

(3) L'inganno possibile

Sin dall'introduzione della materia, abbiamo ricordato che la preghiera è il luogo possibile dell'inganno: “non è facilmente decifrabile e, per lo stesso motivo, può essere soggetta a fraintendimenti e a mistificazioni”¹⁶⁰. Questo fatto – che non deve intimorire davanti all'orazione – si verifica anche in questo passaggio verso la contemplazione.

(a) *La notte passiva del senso è distinta dalla depressione*

Santa Teresa d'Avila e san Giovanni della Croce, ove parlano di ciò che chiamano *malinconia*, descrivono alcuni degli effetti di ciò che la medicina contemporanea chiama *depressione*. Tale patologia non è da confondere con la notte mistica, anche perché la confusione rischierebbe di far negligere le necessarie cure medicali (cfr. *Notte oscura*, lib. I, cap. IX).

(b) *La secchezza abituale della preghiera da non confondere sempre con la notte*

Alcune anime informate dalla tradizione mistica della Chiesa rischiano di giocare all'auto-interprete della propria vicenda interiore, e di confondere ad esempio la normale e abituale secchezza della preghiera con la notte descritta dalla tradizione carmelitana. Come osserva *Orationis formas*: “Per chi si impegna seriamente verranno comunque tempi in cui gli sembrerà di vagare in un deserto e di non ‘sentire’ nulla di Dio, malgrado tutti i suoi sforzi. Deve sapere che queste prove non vengono risparmiare a nessuno che prenda sul serio la preghiera. Ma egli non deve identificare immediatamente questa esperienza, comune a tutti i cristiani che pregano, con la ‘notte oscura’ di tipo mistico” (n. 30).

(c) *L'analisi delle proprie emozioni nella preghiera*

Abbiamo appena parlato di coloro che, conoscitori più o meno esperti della tradizione mistica, la vogliono utilizzare per capire il proprio mondo interiore. Quest'atteggiamento può in alcuni casi sboccare sulla vanità spirituale di chi si guarda e si analizza con cura, egoisticamente attento alle variazioni della propria anima e della propria preghiera. Ma allo stesso tempo, capire le proprie emozioni, e saperle dominare, fa sicuramente parte della maturazione psicologica e cristiana di una persona. Una citazione di S. Giovanni Paolo II ci può aiutare qui a pensare. Scrive alla grande psicologa polacca Wanda Póltawska (nata nel 2021), la sua diretta spirituale che considerava come sua sorella e che attraversava una fase di tipo “passaggio verso la contemplazione”¹⁶¹. Karol Wojtyła gli consigliava:



“Penso che per te sarebbe utile la lettura di alcuni brani di san Giovanni della Croce. Serve soprattutto alle donne, che con tanta penetrazione vivono nel mondo del ‘sentire’, e vivono con sofferenza (come ‘notte’) la mancanza di questi sentimenti nel rapporto con Dio. Si tratta per loro di una dura prova e di un grande sacrificio. Ma proprio su questa strada, attraverso una tale ‘notte’, si consolidano la loro fede e

¹⁵⁹ IBIDEM.

¹⁶⁰ Benedetto XVI, *Udienza* (11 maggio 2011).

¹⁶¹ Nella fotografia, il Santo pontefice, Wanda Póltawska e suo marito Andrzej.

anche la speranza (la fiducia in Dio) e l'amore. Nel periodo delle esperienze infatti, l'anima si attacca di più a quello che vive che a Dio stesso. Si attacca perfino senza accorgersene. Invece la fede, la speranza e la carità ci indirizzano verso Dio stesso e non verso emozioni e sentimenti di Dio¹⁶².

Questi consigli mi sembrano utile per articolare una riflessione sulla contemplazione. L'osservazione del Santo può avere una doppia valenza: da una parte, aiutare sia donne che maschi contemporanei, che tendono a vivere anche loro nel mondo del 'sentire'; dall'altra parte, aiutare tutti a non sopravvalutare questo mondo del sentimento. Cioè, applicato alla preghiera, dare sempre, nella linea del primo comandamento, la priorità all'azione di Dio, alla ricerca della sua misericordioso volontà, più che all'analisi delle proprie evoluzioni. La preghiera è un dialogo con Dio, non con la nostra psicologia.

c) La contemplazione non è inazione ellenizzante e estetica, non si oppone all'amore evangelico concreto

Una volta descritta la contemplazione e le sue modalità, si può analizzare una critica fattagli da una parte non indifferente della cultura attuale, e che ci rimette davanti alla tentazione egotista alla quale di fatto può soccombere l'orante, specialmente se intende analizzare metodicamente la propria evoluzione: la critica alla contemplazione che si vuol analizzare adesso è quella che vi vede un atteggiamento neo-platonico, inattivo e freddamente cerebrale, che andrebbe contro lo spirito evangelico di carità operosa. Si cercherà di mostrare qui che questa critica non è fondata se si prega veramente.

(1) La contemplazione è veramente evangelica, non è rifiuto dell'azione della carità?

La critica qui evocata è stato la posizione di molti teologi protestanti, che intendevano svelare nella mistica cattolica un indovuto influsso greco. Come scrisse il riformato svizzero Emil Brunner (†1966): "Tra i due bisogna scegliere: o il Vangelo o la contemplazione, [...] o la mistica o la parola"¹⁶³. Invocano molti detti del Signore sulla necessaria azione in favore dei bisognosi che sono infatti imperativi: la parabola del Buon Samaritano ad esempio, o, ancora più definitivi, i termini con i quali lo stesso Cristo annuncia l'ultimo giudizio, identificando l'atteggiamento che Dio attende dei suoi discepoli con il servizio dei poveri (cfr. Mt 25,40-46). Di fatto, la contemplazione greca era pensata per un'élite, dedicata alle più alte verità, mentre un popolo di schiavi si dedicava al lavoro e all'economia¹⁶⁴.

Per autori riformati come Albrecht Ritschl (†1889), tra l'altro nella sua *Geschichte des Pietismus*¹⁶⁵; Adolf von Harnack (†1930)¹⁶⁶; Anders Nygren (†1978), in *Eros ed agape: all'agape evangelico, generoso, s'opporrebbe l'eros platonico, che, desiderando Dio, lo ridurrebbe alla condizione di oggetto; ma anche per il cattolico André-Jean Festugière o.p. (†1982), in L'enfant d'Agrigente, la mistica sarebbe una spiritualità estranea alla Bibbia e di origine neo-platonico*¹⁶⁷.

¹⁶² Karol WOJTYŁA, *Lettera* (1 dicembre 1963) in Wanda PÓLTAWSKA, *Diario di un'amicizia. La famiglia Poltawski e Karol Wojtyła*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, pp. 148-149.

¹⁶³ Citato in Henri de LUBAC s.j., *Préface*, in *La mystique et les mystiques*, DDB, Paris 1965, p. 21. Cfr. sull'opposizione protestante alla mistica le pp. 17-21.

¹⁶⁴ Su queste idee, cfr. Jean-Hervé NICOLAS o.p., *Contemplazione e vita contemplativa nel cristianesimo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990, pp. 19-20.

¹⁶⁵ Marcus, Bonn 1880-1886, 3 volumi. Nella sua *Theologie und Metaphysik*, Marcus, Bonn 1887², pp. 27-28, scrive anche: "La mistica è la pratica della metafisica neo-platonica ed è la norma teoretica del preteso godimento mistico di Dio (*die theoretische Norm des präntendierten mystischen Genusses Gottes*). L'essere universale presentato come Dio e col quale il mistico si vuole fondere è un inganno (*ein Erschleichung*)".

¹⁶⁶ Queste teorie di Ritschl ebbero un grande influsso su Adolf von Harnack (†1930), nel suo *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, dove scopre nelle tradizioni latina e orientale il panteismo e una concezione magica dei sacramenti. Cfr. Bernard MCGINN, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, t. I, *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century*, SCM Press, London 1991, pp. 268-269: Harnack presenta come esempi di questo panteismo autodeificante santi come Bernardo di Chiaravalle o Tommaso d'Aquino. Vede in ciò che intende come mistica l'essenza del cattolicesimo, e capisce che non si può essere pienamente 'mistico' senza diventare cattolico.

¹⁶⁷ Cfr. per una critica di queste posizioni: BOUYER, *Mysterion: dal mistero alla mistica*, pp. 210; pp. 306-308. Cfr. anche Walther VÖLKER, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dyonisius Areopagita*, F. Steiner, Wiesbaden

Per i critici protestanti, la *mistica* così capita e criticata sarebbe una malattia ellenistica del cattolicesimo, che preferirebbe una contemplazione passiva, un ideale etereo di fusione con la divinità, all'attività caritativa, pratica, incarnata.

- (2) Orbene, la mistica cristiana non è passività a-tematica: è un incontro d'amore con un Dio personale che ci dà la sua vita d'amore

Di queste critiche protestanti, Bouyer commenta: "questo non ha senso, poiché la contemplazione cristiana non è che la visione di fede del mistero dell'*agape* divina che si impadronisce interamente di noi"¹⁶⁸. La mistica è apertura ad un mistero che è vita, non passività, e che è una vita concreta, in Cristo, che diventa dunque vita di servizio, come quella del Verbo incarnato, inginocchiato davanti ai suoi apostoli, per servirli come uno schiavo.

Lo pseudo-Dionigi ad esempio, quando parla di mistica, non è neo-platonico (il grande neo-platonico Plotino di fatto non usa mai il vocabolo *mistica*) ma si situa chiaramente nella linea biblico-liturgica di Origene o soprattutto di San Gregorio di Nissa (che è "certamente la sua più vicina e ricca fonte di ispirazione"¹⁶⁹). Orbene, "per Dionigi [...] è mistica l'esperienza di ciò che ci rivelano le Scritture comprese nello Spirito che ce le ha donate e di quanto questo Spirito, infine, ci comunica nei sacramenti, soprattutto nell'Eucaristia"¹⁷⁰. La mistica e la contemplazione sono allora una esperienza di tangibilità, non di sentimentalismo vago, e il cristianesimo, non elitario, propone la contemplazione a tutti, includendo i piccoli, chiamati a identificarsi con Cristo e a vivere la sua carità, incarnando la logica dell'Eucaristia nel dono di sé.

5. La contemplazione in mezzo al mondo nel messaggio di san Josemaría Escrivá¹⁷¹

a) Introduzione

- (1) È necessario che la contemplazione sia possibile nel mondo se si proclama la chiamata universale alla santità

Jacques (†1973) e Raïssa (†1960) Maritain hanno scritto: "Il grande bisogno del nostro tempo, per quel che riguarda la vita spirituale, è di mettere la contemplazione sulle strade"¹⁷², di articolare cioè proposte concrete sulla contemplazione in mezzo al mondo¹⁷³.

1968.

¹⁶⁸ IBIDEM, p. 224.

¹⁶⁹ IBIDEM, p. 210.

¹⁷⁰ IBIDEM, p. 214.

¹⁷¹ Cfr. Manolo BELDA, *Contemplativi in mezzo al mondo*, Romana. Bollettino della Prelatura della Santa Croce e Opus Dei 14 (1998) 326-340; Laurent TOUZE, *La contemplation dans la vie ordinaire. À propos de Josémaría Escrivá*, *Esprit et Vie* 112 (2002) 9-14; José Luis ILLANES, *Contemplación y acción cristiana en el mundo*, in *El cristiano en el mundo. En el centenario del nacimiento del Beato Josémaría Escrivá (1902-2002). Actas del XXIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Éd. José Luis ILLANES et alii, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2003, pp. 391-418; Manolo BELDA, *La contemplazione in mezzo al mondo nella vita e nella dottrina di san Josemaría Escrivá de Balaguer*, in *La contemplazione cristiana: esperienza e dottrina*, Atti del IX Simposio della Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce, Éd. Laurent TOUZE, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007, pp. 151-176; Javier LÓPEZ DÍAZ-Ernst BURKHART, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de san Josemaría*, vol. I, Rialp, Madrid 2010, pp. 296-316.

¹⁷² Jacques et Raïssa MARITAIN, *Liturgie et contemplation*, in *Œuvres complètes*, vol. XIV, Éditions Universitaires-Éditions Saint-Paul, Fribourg-Paris 1993, p. 138.

¹⁷³ Sul pensiero di Jacques e Raïssa Maritain sulla contemplazione, cfr. tra l'altro Kenneth C. RUSSELL, *Loves in Conflict. Maritain on Marriage and Contemplation*, *Église et Théologie* 7 (1976) 333-340; Thierry-Marie HAENNI o.p., *Contemplazione ed esperienza mistica nell'opera di Jacques Maritain*, in *Il contributo teologico di Jacques Maritain: atti del seminario di studio organizzato dalla sezione italiana dell'Istituto internazionale "Jacques Maritain", Roma 3-5 dicembre 1982*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1984, pp. 51-74; José Luis ILLANES, *Acción y contemplación en el itinerario intelectual de Jacques y Raïssa Maritain*, in *El caminar histórico de la santidad cristiana. De los inicios de la época contemporáneo hasta el Concilio Vaticano II. XXIV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Éd. Josep-Ignasi SARANYANA et alii, Eunsa, Pamplona 2004, 437-454; René MOUGEL, *Chemins de la contemplation au cœur des masses : Jacques Maritain et René Voillaume*, Nova et Vetera 79

Contro questa possibilità reale, la contemplazione è stata spesso considerata come un fenomeno riservato a chi gode di un ambiente vitale pacificato e si dedica vocazionalmente a pregare, cioè al monaco, sino al punto da fare equivalere questi due termini: “vita contemplativa” e “vita monacale”, in quanto si dava per scontata l’incompatibilità tra azione (o vita attiva) e contemplazione (o vita contemplativa). In effetti, si pensava che la vita nel mondo costituisse un ostacolo insormontabile per diventare contemplativo¹⁷⁴. La spiritualità moderna ha pensato l’attività *apostolica*, cioè un’attività di predicazione, annuncio della parola, catechesi, come aperta alla contemplazione (si penserà al *contemplativus in actione*¹⁷⁵ della tradizione ignaziana), ma non l’attività secolare, ordinaria.

Orbene, se la contemplazione autentica fosse vietata ad alcuni cristiani, la chiamata universale alla santità rimarrebbe una teoria: ai fedeli che vivono nel mondo, sarebbe riservata una santità di secondo ordine, nella quale l’essenza della loro vita secolare resterebbe senza vincolo con la perfezione in Cristo. La preghiera continua che chiede il Nuovo Testamento¹⁷⁶ sarebbe vietata alla maggioranza dei cristiani¹⁷⁷. Come scrisse il Beato Álvaro del Portillo (†1994), fondatore della nostra università: “È veramente possibile trasformare l’intera esistenza, con i suoi conflitti e le sue turbolenze, in un’autentica preghiera? Dobbiamo rispondere decisamente di sì. Altrimenti, sarebbe come ammettere di fatto che la solenne proclamazione della chiamata universale alla santità, da parte del Concilio Vaticano II, non è stata nulla di più che un’affermazione di principio, un ideale teorico, un’aspirazione incapace di tradursi in realtà vissuta dall’immensa maggioranza dei cristiani”¹⁷⁸. Analogamente, Papa Francesco ha scritto: “È urgente recuperare uno spirito *contemplativo*” (Es. ap. *Evangelii gaudium*, n. 264).

Eppure l’idea dell’incapacità della vita secolare di aprirsi alla contemplazione permea ancora oggi molte intuizioni sulla contemplazione; vi si è aggiunta un’altra, apparentemente incompatibile con la prima: la contemplazione nel mondo sarebbe immediata, la stessa attività secolare sarebbe in quanto tale preghiera. Louis Bouyer ha criticato la tendenza, che costatava già prima del Vaticano II, a considerare il lavoro umano come sacro, prima di ogni azione di Cristo o della Chiesa, come se non esistesse il peccato o la necessità della salvezza. Orbene, l’agire umano non è sacro se non è unito al mistero di Cristo, attraverso l’Eucaristia¹⁷⁹.

(2004) 29-47; Laurent TOUZE, *Contemplation sur les chemins et sécularité chez Jacques et Raïssa Maritain*, in *La contemplazione cristiana: esperienza e dottrina*, Atti del IX Simposio della Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce, Éd. IDEM, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007, pp. 445-458.

¹⁷⁴ Alcuni esempi storici che illustrano questo fatto si trovano in José Luis ILLANES, *Mondo e santità*, Ares, Milano 1991, pp. 40-46, e Giambattista TORELLÒ, *La spiritualità dei laici*, Studi Cattolici 45 (1964) 17-25, qui 21s.

¹⁷⁵ Cfr. Antonio QUERALT s.j., «*Contemplativus in actione*», in *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, Éd. Ermanno ANCILLI et alii, vol. II, Città Nuova, Roma 1984, pp. 331-361; José Luis ILLANES, *Teologia della storia e spiritualità*, in *Tempo e spiritualità*, Éd. Manuel RUIZ JURADO s.j., Chirico, Napoli 2001, pp. 228-254.

¹⁷⁶ Cristo insegna “sulla necessità di pregare sempre, senza stancarsi mai” (Lc 18,1); e san Paolo esorta: “pregate ininterrottamente” (1 Tes 5,17).

¹⁷⁷ Sulla preghiera continua, il CCE, n. 2745 insegna: “*Preghiera e vita cristiana sono inseparabili*, perché si tratta del medesimo amore e della medesima abnegazione, che scaturisce dall’amore. [...] ‘Prega incessantemente colui che unisce la preghiera alle opere e le opere alla preghiera. Soltanto così noi possiamo ritenere realizzabile il principio di pregare incessantemente’ (Origene, *De oratione*, 12)”. Il Catechismo si rifà a Origene che offre una soluzione alla possibilità di pregare sempre. Nella teologia patristica troviamo altre proposte, in Clemente Alessandrino, sant’Agostino, san Basilio, Evagrio Pontico, e Giovanni Cassiano. Per una visione d’insieme sulla preghiera continua, cfr. Melchiorre di Santa Maria o.c.d., *L’orazione perenne nella tradizione patristica*, Rivista di Vita Spirituale 15 (1961) 129-159; Fabio GIARDINI o.p., *La preghiera incessante*, Vita Consacrata 29 (1993) 400-423.

¹⁷⁸ Beato Álvaro DEL PORTILLO, *Il lavoro si trasformi in orazione*, in *Il Sabato* (Milano) 7 dicembre 1984. L’articolo è stato inserito in *Rendere amabile la verità. Raccolta di scritti di Mons. Álvaro del Portillo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, pp. 647-651.

¹⁷⁹ Cfr. Louis BOUYER, *La vie de la liturgie: une critique constructive du Mouvement liturgique*, Cerf, Paris 1956, p. 324. Si deve evitare questa « reconnaissance solennelle d’un caractère sacré qu’on croit déjà inhérent à l’effort humain, préalablement à toute action du Christ ou de l’Église », oppure la « “apothéose” purement païenne des réalités créées ».

Cfr. anche: “Si sono avute e si hanno, così, opinioni che inducono a far credere ai laici che ciò che essi fanno quotidianamente è, *sic et simpliciter*, la ‘loro’ preghiera e che, quindi, essi non hanno più bisogno di pregare in altro modo”: Armando OBERTI, *Contemplativi nelle strade. La preghiera del laico*, in Ermanno ANCILLI o.c.d. et alii, *I laici nella Chiesa e nel mondo*, (Fiamma Viva, 28) Teresianum, Roma 1987, pp. 57-69, qui 62.

Questa seconda idea (della contemplazione quasi automatica) è distruttrice quanto la prima della possibilità di una contemplazione sulle strade: la prima la nega teoricamente, ma la seconda la banalizza radicalmente, confondendo la stessa vita quotidiana con la preghiera, sacralizzando la vita ordinaria senza la mediazione della Chiesa, dei sacramenti e specialmente dell'Eucaristia, cioè senza la mediazione di Cristo, senza Dio.

Dobbiamo dunque cercare di pensare la contemplazione nel mondo, senza rinunciare al dato essenziale dell'unica mediazione del Verbo incarnato. A causa del suo vincolo con l'Università, si vedrà qui la proposta di san Josemaría.

(2) Una proposta sulla contemplazione in mezzo al mondo: San Josemaría Escrivá

Sin dagli inizi dell'Opus Dei, san Josemaría Escrivá insegnò che i fedeli laici potevano aspirare ad una esistenza contemplativa nella loro vita ordinaria e attraverso di essa: era una novità nell'ambiente teologico-spirituale della prima metà del secolo XX. Poche settimane prima di essere eletto a successore di Pietro, il Cardinale Albino Luciani faceva risaltare questa realtà: "Nel 1941 lo spagnolo Victor García Hoz, dopo la confessione, si sentì dire: 'Dio la chiama per i sentieri della contemplazione'. Rimase stupefatto. Aveva sempre sentito dire che la "contemplazione" era roba per santi avviati alla vita mistica, vetta raggiungibile solo da pochi eletti, gente per lo più ritirata dal mondo. 'Io, invece, - scrive García Hoz - che in quegli anni ero sposato, già con due o tre figli e con la speranza - poi realizzatasi - di averne altri, dovevo lavorare per portare avanti la famiglia'. Chi era, dunque, quel confessore rivoluzionario, che saltava a piè pari le tradizionali sbarre, additando mete mistiche perfino agli sposati? Era Josemaría Escrivá"¹⁸⁰.

Cercheremo ora di descrivere le caratteristiche della contemplazione in mezzo al mondo secondo gli insegnamenti di san Josemaría. In essi viene chiaramente indicato che la preghiera contemplativa non può limitarsi ad alcuni momenti particolari dedicati espressamente all'orazione personale e liturgica, alla partecipazione alla Santa Messa, ecc., ma dovrebbe abbracciare l'intera giornata sino a diventare orazione continua. Affermava: "Dovunque stiamo, in mezzo al rumore della strada e delle occupazioni umane - in fabbrica, all'università, nelle campagne, in ufficio, in casa - ci ritroviamo in una semplice contemplazione filiale, in costante dialogo con Dio. Perché tutto - persone, cose, lavoro - ci offre l'occasione e il tema per una continua conversazione con il Signore"¹⁸¹.

b) Contemplazione nel mondo e filiazione divina

Per Josemaría Escrivá è per la considerazione frequente della paternità di Dio che il cristiano impara a posare uno sguardo contemplativo sulla sua vita. Nel leggere le circostanze anche banali della sua esistenza alla luce della filiazione divina, scopre a poco a poco la grandezza della vita ordinaria.

E per imparare questa lettura filiale, deve prima guardare Gesù Cristo, Figlio unigenito e primogenito di molti fratelli (Rm 8,29). I misteri della sua vita nascosta - vita ordinaria, sostanzialmente simile a quella di molti uomini e donne di tutte le età - erano già redentori.

"Gesù, che cresce e vive come uno di noi, ci rivela che l'esistenza umana, con le sue situazioni più semplici e più comuni, ha un senso divino. [...] Quei trent'anni di oscurità che costituiscono la maggior parte del tempo che Gesù ha trascorso tra gli uomini sui fratelli, [...] anni oscuri, ma per noi luminosi come la luce del sole: sono, anzi, lo splendore che illumina i nostri giorni, che dà ad essi il loro autentico significato. [...] Per sei lustri Gesù non fu che questo: *fabri filius*, il figlio dell'artigiano. [...] Ed era Dio, e veniva a compiere la Redenzione del genere umano, ad attirare a sé tutte le cose" (*È Gesù che passa*, n. 14).

È questo stato di Cristo che il cristiano che vive nel mondo è particolarmente chiamato ad imitare, mettendo alla disposizione del Salvatore come una nuova umanità ove riprodurre gli atti redentori della vita nascosta. L'opera del Figlio può diventare quella dei figli di adozione. Ciò che Cristo ha perfettamente

¹⁸⁰ Servo di Dio Albino LUCIANI, *Cercare Dio nel lavoro quotidiano*, Il Gazzettino, Venezia (25 luglio 1978).

¹⁸¹ *Lettera 11 marzo 1940*, n. 15 § 2.

compiuto nei giorni della sua vita terrestre, lo vuol riprodurre in noi oggi con la nostra libertà, vuole che siamo come una nuova incarnazione sua, che si ripetano in noi i suoi misteri:

“Siamo dei comuni cristiani; lavoriamo in svariate professioni; tutta la nostra attività scorre lungo binari ordinari; tutto si svolge secondo un ritmo abituale, senza sorprese. I giorni sembrano tutti uguali tra di loro, perfino monotoni... Ebbene, questo schema di vita, in apparenza così consueto, ha un valore divino; è qualcosa che riguarda Dio stesso, perché Cristo vuole incarnarsi nelle nostre occupazioni e animare dal di dentro anche le azioni più umili” (*È Gesù che passa*, n. 174).

Se viviamo così, se siamo un altro Cristo, un altro figlio, “ciascuno di noi è Cristo presente fra gli uomini” (*È Gesù che passa*, n. 112), tutta la nostra vita può acquisire un senso apostolico e redentore, ad immagine della vita di Gesù.

Così si può affermare che “senso della filiazione divina e vita contemplativa formano in certo quale senso una unità”¹⁸²: si è contemplativo se si capisce che la propria vita può diventare redentrice come quella di Cristo e nell’identificazione col Figlio di Dio e fratello nostro.

È dunque diventando consapevole della paternità di Dio che il cristiano scopre il vero prezzo della sua vita ordinaria. Il Padre si china verso la terra per trovare nuovi figli che come il Verbo incarnato trasfigurino la loro vita in un dialogo salvifico e filiale.

c) Una contemplazione libera, non automatica

La sintesi finora elaborata potrebbe dare una falsa impressione, quella di un discorso teorico. Sembra sufficiente *conoscere* la capacità del cristiano di co-redimere l’umanità secondo l’esempio del Figlio di Dio a Nazaret: e la vita ordinaria sarebbe automaticamente trasformata in contemplazione.

Ma questo non è il messaggio di san Josemaría. Se non ha paura di invocare un ‘materialismo cristiano’ (*Colloqui*, n. 115), è consapevole che la contemplazione nelle circostanze professionali e ordinarie richiede sia la grazia divina che lo sforzo umano. Non è l’avvocato di una fiducia cieca nella realtà terrene, che confonderebbe il lavoro tout court e la santità, come se il solo fatto di lavorare significasse sempre una collaborazione salvifica ai piani divini.

Questa convinzione sua si manifesta di due modi: si può contemplare nella vita quotidiana soltanto se si prega abitualmente; e se il lavoro viene cambiato dalla spirito contemplativo.

(1) Le pause di preghiera

Per Josemaría, la trasformazione del lavoro in orazione richiede pause di preghiera, di dedizione esclusiva al Signore, “momenti [che] non sono considerati come una rottura con una precedente attività profana, come se significassero un abbandono del mondo in cui abbiamo vissuto finora per un altro, più divino: sono considerati come momenti più intensi di un atteggiamento permanente”¹⁸³. Il santo scrive:

“Raccomandare questa continua unione con Dio, non è forse proporre un ideale tanto sublime da risultare irraggiungibile per la maggior parte dei cristiani? Sì, la meta è davvero alta, ma non inaccessibile. Il sentiero che conduce alla santità, è un sentiero di orazione; e l’orazione deve attecchire nell’anima a poco a poco, come il piccolo seme che col tempo diverrà albero frondoso” (*Amici di Dio*, n. 295).

Per vivere la filiazione divina nel lavoro, si cercherà di immergerci nella preghiera.

Allo stesso tempo, parlando col Signore degli atti banali della propria esistenza, il credente li vede poco a poco sotto lo sguardo divino: operazioni semplici e ripetitive come prendere l’autobus, fare il bucato o praticare uno sport, possono diventare temi di conversazione con Dio, dove il Signore li svela come sono in realtà, al di là di ciò che percepiscono gli occhi umani. Ad esempio, come occasioni di dialogo con Dio o di oblazione corredentrice mediante il sacerdozio comune.

¹⁸² José Luis ILLANES, *La santificación del trabajo*, Palabra, Madrid 2001, pp. 137-138.

¹⁸³ IBIDEM, p. 128.

(2) La contemplazione modifica il lavoro

Un altro aspetto della non automaticità della santificazione della vita ordinaria: lavorare come figlio si traduce secondo Josemaría in una *modificazione* del lavoro stesso. Lo sguardo filiale che il cristiano pone sulla sua professione o le sua attività famigliari e sociali non le lascia invariate. “La motivazione soprannaturale non è dunque come un francobollo che si applica dall’esterno allo sforzo dell’uomo e porta la merce, sana o avariata, a destinazione senza neanche sfiorarla, senza incidere sulla sua qualità intrinseca. La contemplazione modifica invece l’azione ogni qual volta questa non fosse all’altezza della dignità personale o di quella superiore dei figli di Dio, o non servisse all’edificazione del Popolo di Dio”¹⁸⁴.

Anche in questo caso, la filiazione divina è la chiave, è lei che “modifica l’azione”: consapevoli che Dio Padre attende la nostra collaborazione filiale all’opera della salvezza attraverso la realizzazione delle nostre attività ordinarie secondo l’esempio di Cristo, avremo fame di lavorare con perfezione, affinché questo contributo sia più efficace, che possa entrare nella corrente dell’oblazione liturgica e amorosa di tutto al Padre.

“Siate convinti che non è difficile trasformare il lavoro in un dialogo di preghiera. Non appena lo si è offerto e si è messo mano all’opera, Dio è già in ascolto, già infonde coraggio. Abbiamo raggiunto lo stile delle anime contemplative, in mezzo al lavoro quotidiano! Perché ci pervade la certezza che Egli ci vede, mentre ci richiede continui superamenti: quel piccolo sacrificio, quel sorriso a un importuno, il cominciare dall’occupazione meno piacevole ma più urgente, la cura dei dettagli di ordine, la perseveranza nel compimento del dovere quando sarebbe così facile interromperlo, il non rimandare a domani ciò che dobbiamo concludere oggi..., tutto per far piacere a Lui, a Dio nostro Padre! [...] Se ti decidi — senza singolarità, senza abbandonare il mondo, nel bel mezzo delle tue occupazioni abituali — ad avviarti per questi cammini contemplativi, ti sentirai immediatamente amico del Maestro, con il divino incarico di aprire i sentieri divini della terra a tutta l’umanità. Sì: con il tuo concreto lavoro contribuirai ad estendere il regno di Cristo in tutti i continenti” (*Amici di Dio*, n. 67).

d) Cosa significa concretamente contemplare nella vita ordinaria? Scoprire il *quid divinum* delle nostre attività nell’amore

In un’omelia pronunciata nel *campus* dell’Università di Navarra, il fondatore dell’Opus Dei faceva notare che è possibile guardare Dio attraverso le realtà secolari: “Sappiatelo bene: c’è *un qualcosa* di santo, di divino, nascosto nelle situazioni più comuni, qualcosa che tocca a ognuno di voi di scoprire [...]. Realizzate le cose con perfezione, vi ho ricordato, facendo con amore le piccole cose della vostra giornata abituale, scoprendo quel *qualcosa di divino* che è nascosto nei particolari”¹⁸⁵. In uno studio su questa omelia, il teologo Pedro Rodríguez scrive: “L’unità tra la vita di relazione con Dio e vita quotidiana – lavoro, professione, famiglia – non viene dal di fuori, ma si dà nel seno stesso di questa vita d’ogni giorno, perché proprio qui, nella vita ordinaria, ha luogo una ineffabile ‘epifania’ di Dio, particolare e personale per ciascun cristiano: quel qualcosa di santo che ciascuno deve scoprire”¹⁸⁶.

Concretamente, si possono considerare come tre porte per la contemplazione, che si offrono a noi in contemporanea, e possono aprirsi a chi voglia¹⁸⁷. Posso infatti:

1) contemplare mentre lavoro: mi allontano mentalmente e brevemente dal lavoro, ed elevo la mia anima verso Dio¹⁸⁸;

¹⁸⁴ Beato Álvaro del PORTILLO, *Le profonde radici di un messaggio*, in san Josemaría ESCRIVÁ, *La Chiesa nostra Madre*, Ares, Milano 1993², p. 100.

¹⁸⁵ Omelia *Amare il mondo appassionatamente*, in *Colloqui con Monsignor Escrivá*, nn. 114 e 121. Cfr. anche il n. 116.

¹⁸⁶ Pedro RODRÍGUEZ, *Santità nella vita quotidiana*, Studi Cattolici 36 (1992)723-724 e 726.

¹⁸⁷ Cfr. LÓPEZ DÍAZ-BURKHART, *Vida cotidiana y santidad*, vol. I, pp. 330-334.

¹⁸⁸ “Quelle pratiche ti condurranno, quasi senza che te ne avveda, all’orazione contemplativa. Germoglieranno sempre di più dalla tua anima gli atti di amore, le giaculatorie, gli atti di ringraziamento e di

2) contemplare attraverso le attività ordinarie: il contatto, permesso dal lavoro, col cosmo, con la creazione e le sue perfezioni, mi permette come di toccare l'agire divino e questa consapevolezza mi aiuta a contemplare;

3) contemplare nelle stesse attività ordinarie, e questo è forse il punto più originale del messaggio del santo: scopro nella mia attività un riflesso, una conseguenza, una manifestazione dell'amore divino, a causa della vita di Cristo in me. "Riconosciamo Dio non solo nello spettacolo della natura, ma anche nell'esperienza del nostro lavoro, del nostro sforzo" (*È Gesù che passa*, 48). Si è potuto scrivere che si apre qui "una audace via antropologica per accedere a Dio"¹⁸⁹: riconosco nel mio lavoro un lavoro di Dio, perché la grazia mi ha cristificato, e perché essa integra le mie povere opere nel piano della redenzione, contribuendo con esse alla salvezza di tutto e di tutti. La mia opera diventa una manifestazione dell'amore divino. "Chi lavora per amore può essere consapevole dell'amore col quale lavora, e lì contemplare Dio, nell'amore che il Paraclito depona nel suo cuore"¹⁹⁰. In questo senso, san Josemaría ha potuto scrivere: "il lavoro nasce dall'amore, manifesta l'amore, è ordinato all'amore. [...] Sapendoci posti da Dio sulla terra, amati da Lui ed eredi delle sue promesse, il lavoro diviene preghiera, rendimento di grazie"¹⁹¹.

Questa terza forma di contemplazione è anche più definitiva perché la perfezione del risultato non vi è essenziale. Senza dubbio, nello spirito di san Josemaría, come fu ricordato sopra con l'immagine del francobollo, la contemplazione modifica il lavoro, in quanto la nostra consapevolezza della sua valenza liturgica, apostolica e redentrice ci incoraggia ad offrire a Dio le opere le più perfette che ci permetta la nostra natura. Ma allo stesso tempo, la perfezione ultima dell'opera umana viene dall'amore, come nelle opere del Verbo incarnato durante la sua vita terrena. In questo senso, un'opera imperfetta (un esame non superato!) può essere occasione di contemplazione se il suo autore si lascia animare dall'amore di Cristo.

(1) L'unità di vita

Questo sguardo nuovo sulla nostra esistenza quotidiana che ci permette la grazia dell'identificazione con Cristo opera la riunificazione della nostra vita: non è più divisa tra le attività per Dio (la preghiera, i sacramenti) e le attività ordinarie, tutto viene unito dalla vita d'amore di Cristo in noi. Come scrisse san Josemaría: "La nostra vita è lavorare e pregare e, viceversa, pregare e lavorare. Giunge infatti un momento in cui non si sanno più distinguere questi due concetti, queste due parole, contemplazione e azione che finiscono per indicare la stessa cosa nella mente e nella coscienza"¹⁹². Infatti, "mentre svolgiamo con la massima perfezione possibile, pur con i nostri errori e con i nostri limiti, i compiti propri della nostra condizione e del nostro lavoro, l'anima vorrebbe fuggire. Ci si volge a Dio, come il ferro attirato dalla forza della calamita" (*Amici di Dio*, n. 296).

riparazione, le comunioni spirituali. E tutto ciò mentre assolvì i tuoi obblighi: mentre prendi il telefono o sali su un mezzo di trasporto, mentre chiudi o apri una porta, quando passi davanti a una chiesa, quando inizi un nuovo compito, o mentre lo svolgi o quando lo concludi; farai tutto alla presenza di Dio tuo Padre": *Amici di Dio*, n. 149.

¹⁸⁹ José Ignacio MURILLO, *El trabajo como manifestación de Dios*, in *Trabajo y espíritu. Sobre el sentido del trabajo desde las enseñanzas de Josemaría Escrivá en el contexto del pensamiento contemporáneo*, Éd. Jon BOROBIA et alii, Eunsa, Pamplona 2004, p. 146.

¹⁹⁰ LÓPEZ DÍAZ-BURKHART, *Vida cotidiana y santidad*, vol. I, pp. 331-332.

¹⁹¹ *È Gesù che passa*, n. 48.

¹⁹² *Lettera 9 gennaio 1932*, n. 14, in Pedro RODRÍGUEZ, *Vocación, trabajo, contemplación*, Eunsa, Pamplona 1987, p. 212.

INDICE

LA VITA DI PREGHIERA E LA CONTEMPLAZIONE.....	1
INTRODUZIONE.....	1
1. <i>La cornice ecclesiale della materia.....</i>	<i>1</i>
2. <i>Alcune precisazioni metodologiche.....</i>	<i>3</i>
I. APPUNTI SULLA FILOSOFIA DELLA PREGHIERA.....	7
A) PREGARE NELLA CULTURA DELLA DISTRAZIONE PERPETUA.....	7
B) LA FILOSOFIA E L'UTILITÀ DELLA PREGHIERA.....	19
II. LA PREGHIERA NELLA BIBBIA.....	27
A) PERCHÉ PREGARE CON LA BIBBIA?.....	27
1. <i>Preghiamo con la Bibbia, perché pregare apre ad una comprensione della Scrittura chiusa ai metodi soltanto scientifici.....</i>	<i>28</i>
2. <i>Preghiamo con la Bibbia, per cercare con essa di leggere la nostra vita come la vede il Signore.....</i>	<i>32</i>
3. <i>Preghiamo con la Bibbia, perché pregando impariamo a rispondere alla parola che Dio ci indirizza.....</i>	<i>41</i>
B) LA PREGHIERA NELL'ANTICO TESTAMENTO.....	46
1. <i>Due tratti della preghiera d'Israele.....</i>	<i>46</i>
2. <i>La preghiera dei Salmi.....</i>	<i>51</i>
C) LA PREGHIERA NEL NUOVO TESTAMENTO.....	60
1. <i>Gesù Cristo, modello di orazione.....</i>	<i>60</i>
2. <i>L'insegnamento di Gesù sulla preghiera: il 'Padre nostro'.....</i>	<i>68</i>
III. APPROFONDIMENTO SISTEMATICO.....	85
A) CARATTERISTICHE E NECESSITÀ DELLA PREGHIERA: LA PREGHIERA, DIALOGO TRINITARIO OFFERTO A TUTTI.....	85
1. <i>La preghiera come dialogo.....</i>	<i>85</i>
2. <i>Pregare la Trinità nella Trinità.....</i>	<i>88</i>
3. <i>Necessità della preghiera cristiana: la chiamata universale alla preghiera.....</i>	<i>94</i>
B) GLI ATTI FONDAMENTALI DELLA PREGHIERA CRISTIANA: L'ADORAZIONE; LA DOMANDA; L'INTERCESSIONE; IL RINGRAZIAMENTO; LA LODE.....	96
1. <i>La benedizione e l'adorazione.....</i>	<i>96</i>
2. <i>La domanda o petizione o impetrazione.....</i>	<i>100</i>
3. <i>L'intercessione.....</i>	<i>103</i>
4. <i>Il ringraziamento.....</i>	<i>104</i>
5. <i>La lode.....</i>	<i>107</i>
C) LE FORME E L'ITINERARIO DELLA PREGHIERA CRISTIANA.....	108
1. <i>Introduzione.....</i>	<i>108</i>
2. <i>La preghiera vocale.....</i>	<i>110</i>
3. <i>La preghiera mentale.....</i>	<i>113</i>
4. <i>La preghiera contemplativa.....</i>	<i>113</i>
5. <i>La contemplazione in mezzo al mondo nel messaggio di san Josemaría Escrivá.....</i>	<i>123</i>