

Parrocchia di san Smpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## **La preghiera, necessaria e difficile**

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2011

### *Schede*

<b>Introduzione e programma .....</b>	<b>3</b>
<b>1. Perché così difficile? .....</b>	<b>5</b>
Crisi della preghiera e crisi del cattolicesimo devoto.....	5
Cercar di capire o cercar di sentire? .....	5
Natura della preghiera: un'invocazione .....	6
Lo sfondo della difficoltà: il disincanto del mondo .....	6
Un'illustrazione: la preghiera nella malattia .....	6
<b>2. Convertire il nostro desiderio a Dio, non lui ai nostri desideri (s. Agostino) .....</b>	<b>8</b>
La dottrina di Agostino .....	8
L'indice lessicale .....	9
L'indice evangelico: la preghiera di Gesù.....	9
L'indice evangelico: gli insegnamenti di Gesù .....	9
La docta ignorantia (Agostino) matrice della preghiera.....	10
<b>3. «Cercate il suo volto», nella nostra anima o nel mondo?.....</b>	<b>11</b>
Desiderio "esteriore" e ingresso nel santuario .....	11
Interiorità: Agostino e lo spirito moderno.....	11
L'interiorità in Agostino: inganni del desiderio .....	12
La scepsi del singolo all'inizio del moderno.....	12
Il dubbio metodico di Descartes.....	12
Il dubbio pratico: Montaigne.....	12
Il dubbio religioso: Lutero .....	12
Religione senza mondo e lotta della preghiera.....	12
<b>4. Desiderio di solitudine, o desiderio di un'altra presenza ai fratelli? .....</b>	<b>14</b>
<b>5. Preghiera di ogni giorno e nei giorni delle grandi prove .....</b>	<b>17</b>
Senso della distinzione .....	17
a) La formula per ogni giorno, il Padre nostro .....	18
b) Le istruzioni per tutti i giorni .....	18

Parrocchia di san Smpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## **La preghiera, necessaria e difficile**

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2011

### *Testo*

<b>1. Perché così difficile?.....</b>	<b>20</b>
Crisi della preghiera e crisi del cattolicesimo devoto .....	20
Cercar di capire o cercar di sentire? .....	22
Natura della preghiera: un'invocazione.....	23
Lo sfondo della difficoltà: il disincanto del mondo .....	24
Un'illustrazione: preghiera nella malattia.....	26
<b>2. Convertire il nostro desiderio a Dio, non lui ai nostri desideri (s. Agostino) .....</b>	<b>28</b>
La dottrina di Agostino .....	29
L'indice lessicale .....	30
L'indice evangelico: la preghiera di Gesù.....	32
L'indice evangelico: gli insegnamenti di Gesù .....	32
I beni dello Spirito e la loro ombra (Origene).....	35
<b>3. «Cercate il suo volto», nella nostra anima o nel mondo?.....</b>	<b>37</b>
Figura "esteriore" del desiderio e ingresso nel santuario .....	37
Interiorità: Agostino e lo spirito moderno.....	39
L'interiorità in Agostino: inganni del desiderio .....	40
La scepsi del singolo all'inizio del moderno.....	41
Il dubbio metodico di Descartes.....	41
Il dubbio pratico: Montaigne.....	41
Il dubbio religioso: Lutero .....	41
La religione senza mondo .....	42
<b>4. Desiderio di solitudine, o desiderio di un'altra presenza ai fratelli? .....</b>	<b>45</b>
<b>5. Preghiera di ogni giorno e nei giorni delle grandi prove .....</b>	<b>51</b>
Senso della distinzione .....	51
a) La formula per ogni giorno, il Padre nostro .....	53
b) Le istruzioni per tutti i giorni.....	54

## **La preghiera, necessaria e difficile**

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2011

### **Introduzione e programma**

La preghiera è un ingrediente della vita cristiana assolutamente necessario; essa appare addirittura il criterio più sicuro per decidere se uno è cristiano o no; cristiano è chi prega. Il dubbio di essere cristiani per finta non può essere messo da parte in maniera troppo rapida e disinvolta.

Mi professo cristiano, certo; compio gesti che per loro natura suppongono la fede; si tratta però di gesti che possono essere facilmente compiuti anche senza credere davvero. Vado alla Messa sempre la domenica, o in ogni caso ci vado spesso; quel gesto che non avrebbe senso, se non fosse raccomandato dalla fede. Abbastanza spesso però accade che vada alla Messa in maniera quasi automatica, senza neppure avvertire la necessità di volgere il pensiero a Dio, di rinnovare un desiderio, addirittura un'invocazione. Quando va bene, che il pensiero di Dio nasce semmai dopo, ascoltando la Parola e partecipando al rito.

Quando le cose vanno bene; ma spesso non vanno bene. È possibile che uno assista alla Messa senza esprimere alcun atto di fede. Non che sia distratto; magari è anche attento, addirittura interessato alle cose che ascolta; eppure non coinvolto nella sua persona e non impegnato a dire una sua parola personale a Dio. La fede invece non può che assumere altro che questa figura, quella di un interesse appassionato per la propria vita. Un giorno, *mentre Gesù usciva per mettersi in viaggio, un tale gli corse incontro e, gettandosi in ginocchio davanti a lui, gli domandò: «Maestro buono, che cosa devo fare per avere la vita eterna?»*: senza questa domanda, non c'è la fede. La fede di quel tale si dimostrò poi decisamente dubbia; il racconto riferisce la risposta deludente che quel tale diede all'invito di Gesù: *rattristatosi per quelle parole, se ne andò afflitto, poiché aveva molti beni* (Mc 10, 17-22). E tuttavia la fede da lui espressa all'inizio in maniera così convincente è il punto di partenza necessario per incontrare il Signore. Andare la domenica alla Messa non è gesto che esponga tanto quanto il gesto del giovane ricco.

La verità della nostra fede è portata alla luce nella maniera più chiara dalla preghiera. Da una preghiera che, certo, non sia soltanto "recitata", ma esca dal cuore. Una preghiera così appare difficile. Ogni volta che si realizza, essa appare facilmente ai nostri occhi quasi fosse la prima. quell'esperienza strappa quindi alla mente un interrogativo: "Ma dov'ero prima?"

Perché si accenda la preghiera occorre prima che accada qualche cosa, occorre che accada addirittura Dio. Nel giorno di Pentecoste, le persone che ascoltarono la predica di Pietro a Gerusalemme a quelle parole *si sentirono trafiggere il cuore*; per questo appunto chiesero a Pietro e agli altri: *Che cosa dobbiamo fare, fratelli?* (Atti 2,17), Era quella domanda già un segno di fede? Era soltanto un inizio; e soprattutto all'inizio la fede suppone la trafittura del cuore, il risveglio da una lunga distrazione, che comincia con Adamo.

Appunto tale trafittura suggerisce il nodo più essenziale dell'esperienza della preghiera. Nella tradizione monastica, istruita in tal senso dalla *Regola* di Benedetto, la descrizione della preghiera riserva sempre un posto di primo piano alla *compunctio*, che è come dire alla trafittura del cuore. Così suggerisce in particolare la *Regola* di san Benedetto, ne paragrafo (n. 20) dedicato alla "reverenza nell'orazione":

Se intendiamo suggerire qualche cosa ai potenti dobbiamo farlo con umiltà e reverenza; con umiltà molto maggiore e con pura devozione deve essere supplicato Dio, il Signore di tutte le cose. Sappiamo bene che esauditi da lui noi non possiamo essere grazie alla moltiplicazione delle parole, ma solo grazie a un cuore puro e alla *compunzione* delle lacrime. Per questo la

preghiera di solito dev'essere breve e pura; può essere prolungata soltanto quando lo raccomanda un sentimento ispirato dalla grazia di Dio.

Se è necessaria la compunzione, se l'invocazione esce soltanto dalla trafittura del, per pregare non basta la volontà, occorre che capiti Dio. In generale, per credere davvero non basta volerlo, deve capitare qualche cosa, deve capitare addirittura Lui. Dio invece oggi non capita – così pare. Il disincanto del mondo rende più difficile che Dio capiti. Per questo la preghiera appare difficile. La rarità dell'esperienza della preghiera d'altra parte alimenta il dubbio a proposito della verità stessa della fede.

La preghiera dovrebbe costituire come il respiro dell'anima, il nutrimento elementare della religione. Un tempo la necessità assoluta della preghiera per la religione era riconosciuto da tutti, facilmente. Al riconoscimento corrispondeva la pratica. La gente pregava. Quanto meno, recitava le preghiere; quella recita teneva accesa la memoria di Dio. Oggi la recita delle preghiere, se anche è di tanto in tanto tentata, non accende nulla; per questo è abbandonata.

“Hai ancora l'abitudine di pregare?” – chiedo; la risposta è spesso di questo genere: “L'abitudine no, ma ogni tanto lo faccio; non recito le preghiere, ma penso a Dio”. Una delle espressioni tipiche della sensibilità religiosa moderna è appunto il privilegio dell'interiorità; il timore che la religione diventi una recita è addirittura ossessivo. Ma è possibile avere intenzioni vere, se esse non sono istruite dalle azioni corrispondenti? Le intenzioni sono accese dall'agire effettivo, e dalla sproporzione tra attesa che sta all'origine di quell'agire e gli effetti di caso in caso prodotti.

La preghiera soltanto recitata non è ancora preghiera vera, certo. E tuttavia la preghiera vera non è possibile senza la preghiera recitata. I discepoli imparano a desiderare la preghiera vedendo Gesù: *un giorno Gesù si trovava in un luogo a pregare e quando ebbe finito uno di loro gli disse: Signore, insegnaci a pregare* (Lc 11, 1). Essi non sapevano bene che cosa facesse Gesù quando pregava; e tuttavia desideravano pregare. Da dove nasceva il loro desiderio? Dall'esempio di Gesù, dalla sua preghiera che essi conoscevano soltanto da fuori. Le intenzioni sono rese possibili dalle azioni.

In questo ciclo di incontri cercheremo di descrivere gli ostacoli alla nostra preghiera e di rispondere agli interrogativi di fondo che essi suscitano. Come interpretare il contrasto tra grande apprezzamento espresso a proposito della preghiera nei tempi moderni e scarsa pratica? C'è forse qualche cosa da rivedere nell'immagine della preghiera che noi per un lato desideriamo, per altro lato trascuriamo? Che cos'è preghiera? Specie le persone anziane, che ancora possono ricordano i tempi della loro preghiera fervente, spesso ne constatano la sparizione con stupore e smarrimento: “Come mai non riesco più a pregare come un tempo, dicono. Anche alla loro domanda cercheremo di dare una risposta.

#### PROGRAMMA DEGLI INCONTRI

- |                   |   |
|-------------------|---|
| <b>10 ottobre</b> | <i>La preghiera: perché oggi è così difficile?</i>  |
| <b>17 ottobre</b> | <i>Convertire il nostro desiderio a Dio,<br/>e non Dio ai nostri desideri (s. Agostino)</i> |
| <b>24 ottobre</b> | <i>«Cercate il suo volto», nella nostra anima o nel mondo?</i>                              |
| <b>31 ottobre</b> | <i>Desiderio di solitudine,<br/>o desiderio di un'altra presenza ai fratelli?</i>           |
| <b>7 novembre</b> | <i>Preghiera di ogni giorno e nei giorni delle grandi prove</i>                             |

Gli incontri si terranno come al solito in Facoltà, entrando da via dei Chiostrì 6; inizieranno alle ore 21 e termineranno entro le 22.30

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## La preghiera, necessaria e difficile

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2011

### 1. Perché così difficile?

La preghiera diventa sempre più difficile, ed è sentita come sempre più necessaria. Obiettivo dei nostri incontri è capire le ragioni della difficoltà, e quindi anche cercare i rimedi giusti.

Che la preghiera proponga appunto difficoltà crescenti, appare evidente. L'abbandono della preghiera è più facile da misurare per riferimento alla preghiera pubblica; l'abbandono dalla preghiera personale si manifesta per sua natura in maniera non così visibile. E tuttavia è nota a ciascuno per riferimento al proprio caso.

Quella liturgica può essere qualificata come preghiera? Come intendere il rapporto tra liturgia e preghiera personale? Un tempo, era normale che durante la Messa si pregasse; oggi non è così normale. Non sarà per caso che proprio la partecipazione attiva dei laici scoraggi la preghiera durante la celebrazione? Subito dopo il Concilio abbastanza spesso le persone più devote si lamentavano: dopo che la liturgia era stata tradotta in italiano durante la Messa non si poteva più pregare.

Un'illustrazione suggestiva, la comunione: un tempo era un atto a sé, preceduto dalla preparazione e seguita dal ringraziamento; la riforma liturgica ha portato la comunione nella Messa; essa minaccia d'essere meno preghiera, meno utile alla devozione.

#### Crisi della preghiera e crisi del cattolicesimo devoto

La difficoltà della preghiera si iscrive entro un fenomeno di carattere più generale: la fine del cattolicesimo devoto. La devozione è una delle categorie privilegiate dal lessico cattolico moderno. Propizia la sua affermazione la *devotio moderna*; l'*Imitazione di Cristo* è, dopo la Bibbia, il testo religioso più diffuso. Il movimento persegue una religiosità più interiore e soggettiva, più "moderna". Disprezza la religione esteriore, mira al raccoglimento individuale e alla meditazione. Fa della lettura personale della Bibbia lo strumento privilegiato di rinnovamento spirituale. Prepara la strada all'immagine della vita spirituale tutta quale *orazione mentale*: un ideale di religione mistica, sempre meno interessata alla vita quotidiana (leggi la lirica di Giovanni della Croce, *Salita del monte Carmelo*); mentre nella prospettiva della fede cristiana la preghiera dovrebbe appunto portare alla luce lo spirito nascosto e operante nelle cose di ogni giorno. La devozione, la dedizione interiore libera dalla necessità delle immagini, è uno dei tratti qualificanti della religione moderna, una religione senza mondo. Essa è risposta alle trasformazioni civili moderne, che erodono lo spazio entro il quale soltanto la preghiera cristiana è possibile; tale preghiera infatti cerca proprio i segni del sacro, della presenza di Dio nel mondo.

#### Cercar di capire o cercar di sentire?

Il nostro obiettivo non è qui insegnare a pregare, né spiegare che cos'è la preghiera, ma di capire le presenti difficoltà pratiche della preghiera. Nei confronti di chi cerca di capire *L'imitazione di Cristo* esprime un sospetto:

Che ti serve saper discutere profondamente della Trinità, se non sei umile, e perciò alla Trinità tu dispiaci? Invero, non sono le profonde dissertazioni che fanno santo e giusto l'uomo; ma è la vita virtuosa che lo rende caro a Dio. Preferisco sentire nel cuore la compunzione che saperla definire.

Il sospetto nei confronti del sapere è giustificato per riferimento alla forma allora assunta dal sapere teologico, "scolastico", sapere delle parole assai più un sapere delle cose. Il sapere che qui cerchiamo è invece appunto un sapere della cosa; un sapere a proposito di un'esperienza. È un sapere pratico, e non a proposito della dottrina.

Per riferimento alla preghiera, e a tutte le pratiche cristiane, un tempo era decisamente meno avvertita la necessità di un sapere; la pratica andava da sé. Oggi non è più così. In realtà, sempre la perseveranza nella preghiera è stata ar-

dua; ha dovuto cimentarsi con la difficoltà dell'apparente sterilità di risultati. E tuttavia un tempo l'invocazione appariva decisamente più persuasiva e facile.

## **Natura della preghiera: un'invocazione**

La stessa immagine della preghiera quale invocazione fa oggi difficoltà. Dice il Catechismo della Chiesa Cattolica:

Lo Spirito Santo che ammaestra la Chiesa e le ricorda tutto ciò che Gesù ha detto, la educa anche alla vita di preghiera, suscitando espressioni che si rinnovano in seno a forme permanenti: benedizione, domanda, intercessione, azione di grazie e lode. (CCC 2644, vedi nn. 2623- 2643 in genere)

La forma assolutamente privilegiata della preghiera è l'invocazione. Così appare nelle parole Gesù, dalla formula del *Padre nostro* in specie; così è anche nei trattati sulla preghiera che la tradizione antica. Agostino in specie inizia la trattazione rispondendo a questa domanda: perché pregare, dal momento che Dio già sa tutto quello di cui abbiamo bisogno? Già Paolo diceva:

... 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; e colui che scruta i cuori sa quali sono i desideri dello Spirito. (Rm 8, 26s)

Dio sa, e tuttavia anche noi dobbiamo sapere. Da sempre la preghiera ha la forma dell'invocazione. Di più, è invocazione di beni che appaiono ardui. La preghiera persegue obiettivi impossibili all'uomo naturale o *psichico*; è destinata a sradicare e trapiantare i gelsi (*cf.* Lc 17,6), o a spostare le montagne (*cf.* Mt 17,20). La fede piccola come un granello di senapa è la fede che si cerca, mediante la preghiera. Sempre la fede è piccola e sempre ha bisogno di preghiera per sussistere.

## **Lo sfondo della difficoltà: il disincanto del mondo**

Da sempre la preghiera è ardua, perché da sempre essa si cimenta con imprese impossibili; ma un tempo volere l'impossibile era la regola. Mi riferisco alla differenza tra visione sacrale del mondo propria delle culture tradizionali e visione secolare propria della cultura moderna, La preghiera è resa improbabile ai nostri occhi appunto da questa visione secolare.

[Il progresso] vuole forse significare che oggi noi, per esempio ogni persona presente in questa sala, abbiamo una conoscenza delle condizioni di vita nelle quali esistiamo maggiore di quella di un indiano o di un ottentotto? Ben difficilmente. Chiunque di noi viaggi in tram non ha la minima idea – a meno che non sia un fisico di professione – di come esso fa a mettersi in movimento; e neppure ha bisogno di saperlo. Gli basta di poter «fare assegnamento» sul modo di comportarsi della vettura tranviaria, ed egli orienta il suo comportamento in base a esso; ma non sa nulla di come si faccia per costruire un tram capace di mettersi in moto. Il selvaggio ha una conoscenza incomparabilmente migliore dei propri utensili. Se oggi spendiamo del denaro, scommetto che, perfino se vi sono colleghi economisti qui presenti, quasi ognuno avrà pronta una risposta diversa alla domanda: come il denaro fa sì che con esso si possa comperare qualcosa – ora molto, ora poco? Il selvaggio sa in quale modo riesca a procurarsi il suo nutrimento quotidiano e quali istituzioni gli servano a tale scopo. La crescente intellettualizzazione e razionalizzazione non significa dunque una crescente conoscenza generale delle condizioni di vita alle quali si sottostà. Essa significa qualcosa di diverso: la coscienza o la fede che, se soltanto si volesse, si potrebbe in ogni momento venirne a conoscenza, cioè che non sono in gioco, in linea di principio, forze misteriose e imprevedibili, bensì che si può – in linea di principio – dominare tutte le cose mediante un calcolo razionale. Ma ciò significa il disincanto del mondo. Non occorre più ricorrere a mezzi magici per dominare gli spiriti o per ingraziarseli, come fa il selvaggio per il quale esistono potenze del genere. A ciò sopperiscono i mezzi tecnici e il calcolo razionale. Soprattutto questo è il significato dell'intellettualizzazione in quanto tale.

Il sapere scientifico e la tecnica che ne è figlia alimentano la mentalità scientifica, l'intellettualizzazione. Non sappiamo come le cose accadano; ma sappiamo che accadono secondo leggi suscettibili di ricognizione "scientifica". Cresce la percezione meccanicistica del mondo, o magari organicistica; in ogni caso una concezione che non lascia respiro, non lascia posto agli angeli e a Dio. Nelle cose di questo mondo, Dio non c'entra. Proprio il disincanto del mondo rende la preghiera più necessaria, e insieme più difficile. La profondità di campo, che un tempo era garantita dal diffuso senso religioso, deve invece oggi essere scavata a fatica attraverso la nostra iniziativa deliberata.

## **Un'illustrazione: la preghiera nella malattia**

Una delle illustrazioni più facili del nesso tra disincanto del mondo e fatica della preghiera è quella offerta dai tempi di prova, come sono tipicamente i tempi della malattia, o com'è il tempo della morte.

La malattia di cui si occupano i medici è realtà con la quale il malato c'entra poco; egli deve occuparsene come di cosa estranea. Il suo sé più vero scivola nel silenzio, nella clandestinità. Per realizzare una prossimità occorre una lingua, che invece non c'è più. Il malato diventa estraneo ai fratelli. Ogni uomo nella città metropolitana minaccia di diventare estraneo ai fratelli. Quando gli uomini sapevano poco della malattia, poche erano anche le risorse cliniche e impresse. Magari si andava anche dal medico, ma il suo compito era concluso abbastanza in fretta:

Onora il medico come si deve secondo il bisogno,  
anch'egli è stato creato dal Signore.

Dall'Altissimo viene la guarigione,  
anche dal re egli riceve doni.

La scienza del medico lo fa procedere a testa alta,  
egli è ammirato anche tra i grandi.

[...]

Figlio, non avviliti nella malattia,  
ma prega il Signore ed egli ti guarirà.

Purificati, lavati le mani;

monda il cuore da ogni peccato.

Offri incenso e un memoriale di fior di farina  
e sacrifici pingui secondo le tue possibilità.

Fà poi passare il medico

– il Signore ha creato anche lui –

non stia lontano da te, poiché ne hai bisogno.

Ci sono casi in cui il successo è nelle loro mani. (Sir 38, 1-13)

Il brano è attraversato da una sorta di minimalismo che corrisponde alla percezione effettiva che allora si aveva del ruolo del medico; più di tanto egli non poteva fare. L'ultima istanza rimaneva la grazia di Dio. Oggi l'impressione facile è che la medicina possa fare sempre di più di ciò che fa. Le attese sono tutte proiettate sul medico. La sua opera diventa oggetto di attese feticistiche.

In realtà, anche oggi i poteri della medicina sono limitati. Soprattutto, la malattia comporta profili dei quali la medicina non sa nulla. Pensiamo, tipicamente, al sentimento di colpa che facilmente accompagna la malattia. Chi si ammala, talora dice: "Ma che cosa ho fatto di male per meritare questo?". Anche chi non dice così, sente così. A questo rimosso dovrebbe provvedere la preghiera.

La rimozione del pensiero di Dio nel tempo della malattia manca di fare di quel tempo un tempo di tirocinio per rapporto al compito di morire. Un compito quello di morire? Sì, certo, anche un compito. Un tempo si pregava: *A subitanea et improvvisa morte, libera nos Domine*; oggi invece quel che tutti si augurano è di morire senza accorgersi di niente. Non sarà per caso anche quello di vivere senza accorgersi di niente?

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## La preghiera, necessaria e difficile

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2011

### 2. Convertire il nostro desiderio a Dio, non lui ai nostri desideri (s. Agostino)

L'obiezione facile: che bisogno c'è di chiedere a Dio quello di cui abbiamo bisogno? Lo conosce già molto meglio di quanto possiamo conoscerlo noi, e soprattutto di come possono dirlo le nostre parole.

“Mi confesso così come sono”: la formula esprime un sentimento vero: “Non riesco, Signore, a vedere bene tutto quello che è storto nel mio cuore; quel che taccio, non lo nascondo, ma io non so dirlo; perdona anche quello”. La formula può alimentare però anche un sentimento dubbio; la ricerca puntigliosa dei peccati mi infastidisce; che bisogno ha che io dica i peccati? “Signore, tu già li conosci; perdonami come mi vedi; risparmiami questa pena”. Invece occorre che io *confessi*, perché la sua grazia possa raggiungermi.

“Io sono fatto così” – le persone, per giustificare i loro modi di comportarsi, dicono spesso così. Sei fatto così, ma devi rifarti. La confessione mira alla conversione.

Il caso della confessione aiuta a intendere il senso della preghiera in genere: essa mira non a informare dei fatti, ma a convertire i desideri; e prima di tutto a chiarirli. Non si tratta di un'ispezione. ma di una verifica pratica. Attraverso la preghiera, i desideri debbono prendere una forma più chiara e definita.

#### La dottrina di Agostino

Riportiamo il passo che ci sembra centrale:

Colui che può concedere ai suoi figli tutti i buoni doni, ci spinge a chiedere, a cercare, a bussare. Potrebbe far meraviglia che agisca così, non conosce forse ciò che ci è necessario molto prima che glielo chiediamo? Potrebbe meravigliare, se non comprendessimo questo: il Signore Dio nostro non desidera che noi gli facciamo conoscere qual è il nostro volere, quasi ch'egli possa non conoscerlo; desidera invece che mediante le preghiere si eserciti il nostro desiderio, e così diventiamo capaci di accogliere quel che Egli si prepara a darci. Il bene che Egli vuol darci è assai grande, ma noi siamo troppo piccoli e angusti per accoglierlo. Perciò ci vien detto: *Allargate il cuore, per non mettervi a portare il giogo con gli infedeli*. Con tanto maggiore larghezza noi riceveremo quel bene molto grande, che occhio non ha veduto perché non è colore, orecchio non ha udito perché non è suono, né è entrato nel cuore dell'uomo, perché tocca piuttosto al cuore dell'uomo elevarsi fino ad esso, con quanta maggior fede crediamo ad esso, con quanta maggiore fermezza speriamo in esso, con quanto maggiore ardore lo desideriamo. (Ep 130, 8, 17)

Dio non ci può fare alcun regalo senza trasformarci; i suoi doni per loro natura ci convertono: questa legge elementare è essenziale per intendere la natura dei doni di Dio, per intendere la natura della grazia. Le ricchezze, la salute, gli affetti, la stima del prossimo, il successo sono forse doni di Dio? Certo; ma sono intesi e vissuti davvero come doni di Dio unicamente a condizione che siano vissuti appunto come segno della sua grazia. Il rischio che diventino oggetto di fruizione materialistica, che li separa dalla mano di Dio e li stravolge, è alto. Si realizza ogni volta che essi sono apprezzati mettendoli in bocca, piuttosto che chiedendo a Lui di che si tratti

Ci istruisce in maniera efficace sul nesso tra doni di Dio e comandamenti il racconto della manna. Ricevere i doni di Dio impegna; tutti i comandamenti di Dio sono dati appunto a margine dei suoi doni, per renderci capaci di apprezzarli; non si possono apprezzare con la bocca, né con gli occhi, né in genere con le potenze sensibili. Bene non è quel che piace, che satura il desiderio, ma quel che fa diventare buoni. I doni di Dio ci fanno buoni solo se sono intesi come sue parole. Il libro del *Deuteronomio* offre un'efficace sintesi del senso spirituale della manna:

Ricordati di tutto il cammino che il Signore tuo Dio ti ha fatto percorrere in questi quarant'anni nel deserto, per umiliarti e metterti alla prova, per sapere quello che avevi nel cuore e se tu avresti osservato o no i suoi comandi. Egli dunque ti ha umiliato, ti ha fatto provare la fame, poi ti ha nutrito di manna, che tu non conoscevi e che i tuoi padri non avevano mai conosciuto, per farti capire che l'uomo non vive soltanto di pane, ma che l'uomo vive di quanto esce dalla bocca del Signore. (8, 2-3)



## L'indice lessicale

L'obiezione alla preghiera di domanda sopra ricordata per un lato allontana da essa; per altro lato allontana dalla preghiera in genere; non si vede infatti che altra forma possa avere la preghiera se non quella di una domanda. Così suggerisce la lingua, e così suggeriscono le parole di Gesù sulla preghiera e il suo esempio.

*Pregare, preghiera* sono termini diventati correnti della nostra lingua; tutti ne conoscono il senso; certo non ne sanno dare la definizione, come non saprebbero dare la definizione di alcun altro termine. A tale riguardo è sempre istruttivo l'esempio del tempo:

Che cosa è dunque il tempo? Se nessuno me lo chiede, lo so bene: ma se cerco di darne spiegazione a chi me lo chiede, mi accorgo di non saperlo più. Così posso dire di sapere – con piena convinzione – che se nulla passasse, non vi sarebbe il tempo passato, se nulla sopraggiungesse, non vi sarebbe il tempo futuro, se nulla fosse, non vi sarebbe il tempo presente. (*Le confessioni*, XI, 14).

*Tempo* è una delle parole fondamentali, che concorrono a dire il senso di tutte le cose; proprio per questo non si possono definire con altre parole. *Preghiera* è diventata parola fondamentale solo nella lingua cristiana; non nelle altre religioni, e neppure nell'Antico Testamento. La creazione di questa parola fondamentale è strettamente legata alla figura personale che assume il Dio Padre del Signore nostro Gesù Cristo della fede cristiana.

Anche sullo sfondo dei libri dell'AT c'è la preghiera, certo; non c'è però una parola per designarla; le parole usate per dire del dialogo con Dio sono le stesse usate per dire dei rapporti umani. La più frequente è *shâ'al* (desiderare, chiedere e anche pretendere); sono usati verbi che dicono semplicemente parlare, invocare, gridare, gemere, sospirare, chiedere.

Nel Nuovo Testamento appare il lessico tecnico: soprattutto *proséuchomai* e *proseuché*, particolarmente frequenti in Luca e Paolo, a testimonianza della nascita "greca" del lessico; ma usati anche da Marco e Matteo, per dire della preghiera di Gesù stesso o delle sue istruzioni: leggi Mc 1,35; e rispettivamente Mt 6, 5-13.

Il lessico greco è tradotto in latino con *orare* e *oratio*; la traduzione privilegia il carattere solenne della parola rivolta a Dio. Il termine italiano *preghiera* viene dal latino *prex*, supplica; già prima del cristianesimo ha un uso religioso; viene (probabilmente) da *posco*, chiedere, implorare.

Dunque, l'indice del lessico mostra chiaramente che forma fondamentale della preghiera è la domanda.

## L'indice evangelico: la preghiera di Gesù

Nello stesso senso depone l'indice offerto dai testi del vangelo. Gesù si ritira più volte in luoghi solitari appunto a *pregare*; più volte Gesù istruisce i discepoli sulla necessità di *pregare*.

Anche nel caso di Gesù, la preghiera mira a dare forma giusta ai desideri. Egli non può non gioire per il grande consenso suscitato dai segni che compie e per l'ascolto che ottiene la sua predicazione; e tuttavia presagisce come quell'attenzione e quell'ascolto minacciano di mortificare il messaggio. Il successo deve essere fatto oggetto di discernimento. La preghiera serve a dar una forma ai desideri di Gesù. La preghiera lo stacca dalle folle e anche da Simone: «Andiamocene altrove per i villaggi vicini, perché io predichi anche là; per questo infatti sono venuto!» (Mc 1, 18). Insieme essa dà figura al desiderio personale di Gesù: egli prega perché *sia fatta la sua volontà*:

Gesù disse loro: «La mia anima è triste fino alla morte. Restate qui e vegliate». Poi, andato un pò 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, 34-46)

## L'indice evangelico: gli insegnamenti di Gesù

L'insegnamento maggiore di Gesù sul tema è il *Padre nostro*; Luca lo iscrive nel racconto dei fatti; i discepoli paiono spettatori oziosi della preghiera di Gesù:

Un giorno Gesù si trovava in un luogo a pregare e quando ebbe finito uno dei discepoli gli disse: «Signore, insegnaci a pregare, come anche Giovanni ha insegnato ai suoi discepoli». Ed egli disse loro: «Quando pregate, dite: «Padre, sia santificato il tuo nome,...» (Lc 11, 1ss)

a) Le invocazioni della prima parte dicono la risposta dei discepoli al vangelo del regno:

Padre, sia santificato il tuo nome,  
venga il tuo regno (Lc 11,2)

Quel che il discepolo chiede al Padre si riferisce a quel che il discepolo deve fare. In *Levitico* è scritto: *Parla a tutta la comunità degli Israeliti e ordina loro: Siate santi, perché io, il Signore, Dio vostro, sono santo* (Lv 19,2); l'imperativo è seguito da una serie di altri precetti, che ricordano chiaramente il decalogo e sono ricompresi nell'ottica del loro nesso alla santità di Dio; nella serie sta anche il precetto di amare il prossimo:

Non commetterete ingiustizia in giudizio; non tratterai con parzialità il povero, né userai preferenze verso il potente; ma giudicherai il tuo prossimo con giustizia. Non andrai in giro a spargere calunnie fra il tuo popolo né co-

opererai alla morte del tuo prossimo. Io sono il Signore. Non coverai nel tuo cuore odio contro il tuo fratello; rimprovera apertamente il tuo prossimo, così non ti caricherai d'un peccato per lui. Non ti vendicherai e non serberai rancore contro i figli del tuo popolo, ma amerai il tuo prossimo come te stesso. Io sono il Signore. (Lv 19, 15-18)

Santificare il nome vuol dire obbedire ai suoi comandamenti, riconoscere e tenere fede al legame che egli stesso ha stretto tra i figli del suo popolo. Illustra bene il nesso tra obbedienza e richiesta di aiuto la risposta che il padre del ragazzo epilettico dà a Gesù:

Ma se tu puoi qualcosa, abbi pietà di noi e aiutaci». Gesù gli disse: «Se tu puoi! Tutto è possibile per chi crede». Il padre del fanciullo rispose subito ad alta voce: «Credo; aiuta la mia incredulità!». (9, 22b-24)

Il passo illustra questa evidenza elementare: i miracoli sono compiuti da Gesù in risposta a una fede che nasce dal bisogno; è insufficiente la domanda fatta in maniera cauta e dubbiosa (*se tu puoi qualcosa, ...*). Occorre che nella sua domanda l'orante metta tutto se stesso. Se si mette tutto, se crede davvero nella possibilità che Dio risponda, diventa possibile tutto. Una domanda così è possibile solo se sostenuta dall'aiuto di Dio; *Credo, vieni in aiuto alla nostra incredulità*.

b) Le invocazioni della seconda parte sono suggerite dal bisogno umano. Sappiamo davvero quali siano i nostri bisogni? Sì e no. Forse l'uomo non ha bisogni, ma solo desideri? Come distinguere? Il bisogno è rigido e ciclico; il desiderio non è rigido, non è determinato dal *soma*; si annuncia attraverso un disagio, che certo segnala un'assenza, ma senza definirla. L'oggetto del desiderio può essere determinato soltanto attraverso un dramma. In forza di questa configurazione storica e del coinvolgimento della libertà, il desiderio non risorge sempre identico; attraverso la vicenda si definisce, o si configura. L'uomo stesso è un desiderio, il cui oggetto non si conosce subito. Potrà trovare definizione soltanto attraverso una vicenda. Illustrazione mediante il pane quotidiano (*epiousion*, che si traduce *più essenziale*). Pane in tal senso è anche il perdono e la difesa di Dio nella prova futura ed ignota.

## **La docta ignorantia (Agostino) matrice della preghiera**

*I beni dello Spirito e la loro ombra* un'eloquente immagine proposta da Origene per definire il rapporto tra beni spirituali e cosiddetti beni materiali; non ci sono due generi di beni, ma solo due generi di uomini, dalla cui qualità dipende anche quella dei beni.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## La preghiera, necessaria e difficile

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2011

### 3. «Cercate il suo volto», nella nostra anima o nel mondo?

Ci chiediamo: l'immagine della preghiera e il suo facile apprezzamento nel nostro tempo non è legato per caso a un'immagine troppo "interiore" della religione tutta? La preghiera è spesso intesa come interiorità, rientro dell'anima in se stessa. La vita cristiana tutta è intesa come cammino di preghiera. Se religione e preghiera sono interessate soltanto alla vita interiore, la vita esteriore è di fatto abbandonata alla finzione.

#### Desiderio "esteriore" e ingresso nel santuario

Il tratto interiore della preghiera come pensato da Agostino è strettamente legato all'immagine della preghiera quale esercizio del desiderio; l'esercizio intende dare al desiderio figura trascendente rispetto ai contenuti immediati e "superficiali" (vedi Freud, il desiderio come ripetizione della soddisfazione originaria). Il desiderio non ha – non deve avere – la forma della ripetizione del già vissuto, ma quella di una fiducia nella promessa. Il desiderio assume forma ripetitiva solo se è vile e scadente. Attraverso le prime esperienze felici il piccolo impara a sperare altro che la mera ripetizione; il fine trascendente del desiderio non è raggiunto però grazie alla cancellazione delle prime esperienze felici, ma realizzando il loro rimando simbolico. Soltanto se è realizzata questa trascendenza è corretto il carattere ciclico e ossessivo del desiderio (=bisogno).

Per un primo lato, provvede a sventare il carattere ciclico del desiderio il dramma stesso della vita; le prime forme di saturazione generano vincoli umani, che generano la parola, e quindi la promessa; essi impongono la responsabilità dei comportamenti.

Il dramma della vita è esposto a rischi e inganni, che impongono la preghiera. La promessa iscritta nelle prime esperienze grate di prossimità è da riferire, in ultima istanza all'iniziativa stessa di Dio; soltanto a condizione di accedere alla promessa originaria il desiderio trova la sua verità trascendente. La preghiera mira appunto a discernere i segni mediante i quali lo Spirito di Dio è operante nel dramma umano.

Il segno supremo è Cristo, Verbo di Dio fatto uomo. Soltanto riletta nella sua luce la vicenda umana acquista figura compiuta e tutti gli altri segni della presenza di Dio acquistano univocità di senso. La preghiera "applica" la Parola che è Cristo alla decifrazione dei segni che il dramma della vita propone.

Ai suoi inizi (infanzia) il dramma della vita istruisce con naturalezza la speranza; la spontaneità persuasiva del primo cammino appare subito promettente (*fiducia primaria*, condizione perché il piccolo intraprenda la successiva esplorazione del mondo. Conoscere non è possibile senza credere.

La scansione elementare dei tempi (prima grazia, poi scelta) trova riscontro nella rivelazione storica di Dio: precede il beneficio gratuito e promettente, segue il tempo della prova (leggi Os 11, 1-4). Per non morire nel deserto, occorre entrare nel santuario; lì si può conoscere la grazia che vale più della vita (Sal 63, 2-4). Di pane soltanto l'uomo non vive; ha bisogno di una parola; per udire la parola deve lottare contro evidenze scoraggianti. Vedi il racconto della lotta di Giacobbe con l'angelo (Gn 32, 25-30). Il testo parla in figure; la lotta con Dio non è una lotta in senso fisico; e tuttavia è una lotta. Non è possibile immunizzarsi nei confronti della fatica e delle ferite. La preghiera mira ad esorcizzare i terrori del cammino, riscoprendo la presenza benevola di Dio in ogni tratto del cammino.

#### Interiorità: Agostino e lo spirito moderno

Nella percezione oggi più diffusa, la preghiera è associata all'interiorità; la religione tutta è intesa come interiorità, o spiritualità. Questa visione della religione dev'essere messa in discussione. Dio non è dentro di me, non è una parte di me; è persona; il rapporto con Lui assume di necessità forma di rapporto personale; appunto questo rapporto personale è la preghiera.

I fautori della religione dell'interiorità concepiscono la preghiera quasi essa fosse uno scavo interiore, alla ricerca dell'unificazione delle potenze, della discesa nel profondo, che è insieme discesa nel divino.

L'identificazione della religione con l'interiorità non è soltanto moderna; ma assume nella stagione moderna un rilievo sociale, che non aveva ai tempi di Agostino, né nell'epoca di mezzo (medio evo).

## L'interiorità in Agostino: inganni del desiderio

Non uscire fuori, rientra in te stesso: nell'uomo interiore abita la verità. E se scoprirai mutevole la tua natura, trascendi anche te stesso. Tendi là dove si accende la stessa luce della ragione. (*De vera rel.* 39, 72)

La definizione dell'ideale cristiano come interiorità ha in Agostino motivazioni legate alla sua concezione decisamente "spirituale" dell'uomo, che si allontana dagli schemi naturalistici. Come naturalistica definiamo la visione dell'uomo che procede dal modello offerto dalle cose di natura (Aristotele: l'uomo come "animale che ha la ragione"); la facoltà superiore specifica dell'uomo si aggiungerebbe a una sostanza, che sarebbe comune con gli altri animali. Per Agostino invece l'uomo è prima di tutto desiderio, *amor*; di che cosa, non si sa. Quel desiderio cerca il proprio oggetto. Le forme di tale ricerca sono diverse, addirittura opposte.

(a) L'*amor* può cercare il suo oggetto versandosi sulle creature, quasi ad esplorare l'attitudine a soddisfare il desiderio umano (piacere); allora il desiderio diventa vile (*amor sui usque contemptus dei*); su tale forma vile del desiderio è costruita la città terrena.

(b) Il desiderio cerca il proprio oggetto nella forma della conoscenza della verità, che è Dio stesso. Allora il desiderio non si spegne, ma ancor più si accende a seguito delle sue prime saturazioni. Il luogo della verità, d'altra parte, sarebbe l'anima stessa; in tal senso occorre non uscire fuori, ma rientrare in te stessi.

Agostino ha ragione di dire che nessuna opera esteriore ha per se stessa il potere di rendere l'uomo giusto o peccatore; tale potere viene solo dall'intenzione da cui le opere procedono. Il torto di Agostino è pensare che l'intenzione possa essere espressa dentro, a monte di ogni opera, grazie alla mera conoscenza.

La prospettiva di Agostino rimane marginale nella storia antica; diventa comune agli inizi della stagione moderna, con il configurarsi di una distanza tra coscienza e società. La coscienza individuale prende distanza critica nei confronti dalla società e delle sue verità. Non a caso i maestri dello spirito critico moderno sono tutti agostiniani, sia pure con connotazioni assai diverse.

## La scepsi del singolo all'inizio del moderno

Il distacco dell'anima dal mondo esteriore è nutrito dal progressivo distacco della coscienza dalle forme della cultura. Un tempo la distinzione tra coscienza e cultura non era immaginabile; la frattura dell'*uni*-verso culturale impone oggi di pensare la distinzione tra le due cose. La cultura rimane una mediazione necessaria della relazione tra soggetto e verità. L'epopea moderna del soggetto vorrebbe invece azzerare la mediazione.

## Il dubbio metodico di Descartes

Cartesio non vede il debito del soggetto nei confronti della eredità culturale; persegue l'obiettivo di un'autarchica del soggetto che dovrebbe essere garantita dalla evidenza intellettuale (idee chiare e distinte). La pretesa di affidarsi soltanto idee chiare e distinte riduce il mondo a *res extensa*; e il soggetto a *res cogitans*; sancisce la separazione tragica tra soggetto e mondo.

## Il dubbio pratico: Montaigne

In Montaigne l'estraniamento dal mondo è una scelta deliberata; ritirarsi su una torre e farsi spettatore della propria vita piuttosto che artefice è scelta suggerita dal carattere troppo impreciso e inaffidabile della vita effettiva. Il progetto è quello di esorcizzare la sorgente di ogni inganno ripudiando il consenso alla verità della vita immediata. Il distacco dal mondo, cercato per una ricognizione più sobria del reale, rende in realtà la vita e il mondo intero ancor più confusi.

## Il dubbio religioso: Lutero

Il distacco dalla vita immediata è in tal caso suggerito da considerazioni religiose. L'ideale dell'interiorità secondo la tradizione agostiniana è imposto dal carattere ingannevole dell'*amor sui*. La fede è nascosta; alimenta il suo nascondimento il fatto che sia senza opere e alla loro qualità *oggettiva*. La separazione dalle opere dispone condizioni propizie all'incontrollabile indeterminatezza della fede, al difetto di figura dell'anima. Il pensiero religioso moderno sta sotto il segno di Agostino e della sua *inquietudo*.

## Religione senza mondo e lotta della preghiera

La secolarizzazione civile comporta la rimozione dallo spazio pubblico non soltanto del riferimento a Dio, ma anche del riferimento all'uomo; egli è condannato all'esilio, alla marginalità rispetto alla cultura pubblica. Il *senso* della vita diventa questione privata; questione alla quale deve dare risposta la preghiera interiore?

Il senso e la verità: riflessione su Gv 18, 37-38. Gesù rende testimonianza ad una verità che splende sulla terra; è però oscurata dall'incredulità degli uomini; chi non si arrende a tale oscurità riconosce la verità attraverso la voce di Gesù e obbedisce ad essa. Pilato confessa di aver cessato di cercare, per vivere, un presidio tanto grande come sarebbe la verità.

La verità di Dio, che sola rende possibile il cammino della vita, si manifesta attraverso la vicenda. La storia dei figli di Adamo nasconde la verità; la storia di Gesù la riporta alla luce. La concezione escatologica della verità fissa insieme il principio della necessaria "esteriorità" di Dio. L'accesso alla verità di Dio suppone la mediazione di una storia, e quindi di una memoria. Il disincanto del mondo incoraggia la lettura intimistica della fede cristiana. Tale lettura è alimentata dalla tradizione agostiniana. Ma la verità è un'altra. Il Dio Padre del signore nostro Gesù Cristo si manifesta attraverso la vicenda concreta. Occorre lottare con l'angelo per esorcizzare il suo silenzio e strappargli una benedizione.

La sfida maggiore che il nostro tempo propone alla fede è proprio quello di iscrivere la verità escatologica del vangelo entro le coordinate del presente mondo disincantato, evitando insieme i due rischi congiunti:

(a) arrendersi alla radicale *laicità* della cultura che sta al fondo della vita comune; non è vero che quella cultura nulla avrebbe a che fare con Dio e con la vita dell'anima; la verità della cultura, che ci tiene insieme (la verità dei rapporti tra uomo e donna e di quelli tra genitori e figli, la verità della nascita e della morte, dell'amore e della promessa) è verità religiosa, anche se il mondo rimuove questa sua caratteristica. La preghiera è strumento decisivo per rimediare alla distanza che pare incolmabile tra anima e società, male maggiore della cultura moderna.

(b) accedere a forme esoteriche della religione, le sole tollerate dalla cultura secolare dominante.

Per pregare e dire *sia fatta la tua volontà* è indispensabile avere una volontà, e cercare di dare ad essa una forma. La volontà, che prende forma attraverso la vicenda e la memoria, deve da capo essere determinata e scelta mediante la preghiera.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## La preghiera, necessaria e difficile

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2011

### 4. Desiderio di solitudine, o desiderio di un'altra presenza ai fratelli?

Dico: «Chi mi darà ali come di colomba,  
per volare e trovare riposo?  
Ecco, errando, fuggirei lontano,  
abiterei nel deserto.  
Riposerei in un luogo di riparo  
dalla furia del vento e dell'uragano». / (Sal 55, 7-9)

Uno dei sentimenti qualificanti della preghiera individuale è la ricerca di riposo in un luogo deserto. È un desiderio cristiano? Non rischia la preghiera di divenire una fuga dalle responsabilità, dal dovere di rispondere di fronte agli altri? Quando si deve fuggire e quando si deve rispondere? Gesù stesso ripetutamente fugge dalla folla, ma la sua fuga non è per trovare riposo, ma per tornare a tutti con il messaggio giusto.

L'interiorità come descritta da Agostino sembra associare in maniera stretta preghiera e fuga dal rapporto sociale. Nella sua prospettiva la fuga è alimentata dal timore che il rapporto sociali ci estranei; appunto in quella prospettiva si muove l'*Imitazione di Cristo*, opera che come poche ha alimentato il sospetto nei confronti della compagnia:

Scegli il tempo opportuno per attendere soltanto a te e rifletti spesso sui benefici ricevuti da Dio. Lascia da parte le curiosità; leggi attentamente quegli argomenti che procurano la compunzione del cuore più che l'impegno della mente. Se eviterai le chiacchiere inutili e l'ozioso girovagare come pure il dare ascolto alle novità ed ai pettegolezzi, troverai tempo sufficiente ed utile per intrattenerti in pie meditazioni. I più grandi Santi evitavano, quando potevano, la compagnia degli uomini e preferivano servire Dio in solitudine. Disse un tale (Seneca, Epist. VII.3): "Ogni volta che sono stato in mezzo agli uomini, sono ritornato meno uomo". Facciamo spesso esperienza di questo fatto, quando conversiamo troppo a lungo. È più facile tacere del tutto, che non eccedere nelle parole. È più facile stare ritirati in casa, che sapersi controllare fuori quanto basta. Chi, dunque, tende ad uno stato di vita interiore e spirituale deve con Gesù allontanarsi dalla folla. (L. I, 20)

L'autorità citata è quella di Seneca, filosofo pagano, artefice dell'esame di coscienza; confronto tra esame di coscienza e confessione. Questa seconda pratica per molto tempo è soltanto monastica; ne parla Benedetto nella *Regula Monasteriorum*:

Vigilare continuamente sulle proprie azioni, essere convinti che Dio ci guarda dovunque. Spezzare subito in Cristo i cattivi pensieri che ci sorgono in cuore e manifestarli al padre spirituale. Guardarsi dai discorsi cattivi o sconvenienti, non amare di parlar molto, non dire parole leggere o ridicole, non ridere spesso e smodatamente. Ascoltare volentieri la lettura della parola di Dio, dedicarsi con frequenza alla preghiera; in questa confessare ogni giorno a Dio con profondo dolore le colpe passate e cercare di emendarsene per l'avvenire. (cap. 4)

Il quinto grado dell'umiltà consiste nel manifestare con umile confessione al proprio abate tutti i cattivi pensieri che sorgono nell'animo o le colpe commesse in segreto, secondo l'esortazione della Scrittura, che dice: *Manifesta al Signore la tua via e spera in lui*. E anche: *Aprite l'animo vostro al Signore, perché è buono ed eterna è la sua misericordia*, mentre il profeta esclama: *Ti ho detto il mio peccato e non ho nascosto la mia colpa. Ho detto: confesserò le mie iniquità dinanzi al Signore e tu hai perdonato la malizia del mio cuore*. (cap. 7)

Attraverso la *Regola* la pratica della confessione si affermerà presso i monaci, e poi grazie a loro anche presso i fedeli. La confessione non è un esercizio introspettivo come l'esame di coscienza; ha la forma della parola pronunciata davanti ad altri, è un correttivo di quella chiusura, che è uno degli effetti più facili della colpa.

Esprime bene il senso della confessione come rimedio al silenzio che consuma il Salmo 31:

Beato l'uomo a cui è rimessa la colpa,  
e perdonato il peccato.  
Beato l'uomo a cui Dio non imputa alcun male  
e nel cui spirito non è inganno.  
Tacevo e si logoravano le mie ossa,  
mentre gemevo tutto il giorno.  
Giorno e notte pesava su di me la tua mano,  
come per arsura d'estate inaridiva il mio vigore.  
Ti ho manifestato il mio peccato,  
non ho tenuto nascosto il mio errore.  
Ho detto: «Confesserò al Signore le mie colpe»  
e tu hai rimesso la malizia del mio peccato. (vv. 1-5)

Il silenzio appare come l'indice di un difetto. Il salmo parla una lingua diversa dall'*Imitazione di Cristo*.

Si chiude in un silenzio ostinato ed ostile chi teme di essere interrogato; la percezione della domanda anche solo virtuale di altri appare come una minaccia, un atto ostile dal quale difendersi. Per stornare la possibilità di quella precisa interrogazione, è interrotta ogni comunicazione; "guai a chi mi rivolge la parola!". Questo silenzio ostile inaridisce il vigore dell'anima; fa pesare la mano di Dio sul capo.

Dunque, la Bibbia non conosce l'esame di coscienza; neppure la tradizione cristiana più antica lo riconosce; conosce invece e apprezza la confessione. Essa si riferisce ai peccati, ma non solo ad essi; si produce davanti a Dio, e anche davanti al prossimo.

Alla confessione davanti a Dio chi prega è indotto soprattutto da questa circostanza: non riesce a trovare riconoscimento presso gli uomini, lo cerca presso Dio. È

una scelta audace; è pericoloso avvicinarsi al Dio vivente; a lui non si può nascondere nulla. A meno che uno sia del tutto certo della propria sincerità, è sconsigliato avvicinarsi a Lui. E d'altra parte, chi si conosce fino in fondo? Non siamo tutti timorosi circa quel che portiamo nel cuore? non abbiamo noi tutti timore di ingannarci nel giudizio a proposito di noi stessi? Se così stanno le cose, siamo decisamente scoraggiati dalla scelta di rivolgerci direttamente a Dio. Significativo al riguardo è un testo di *Giobbe*:

Tacete, state lontani da me: parlerò io,  
mi capiti quel che capiti.  
Voglio afferrare la mia carne con i denti  
e mettere sulle mie mani la mia vita.  
Mi uccida pure, non me ne dolgo;  
voglio solo difendere davanti a lui la mia condotta!  
Questo mi sarà pegno di vittoria,  
perché un empio non si presenterebbe davanti a lui.  
Ascoltate bene le mie parole  
e il mio esposto sia nei vostri orecchi.  
Ecco, tutto ho preparato per il giudizio,  
son convinto che sarò dichiarato innocente. (13, 13-18)

Nei Salmi la ricerca della solitudine non nasce dal timore che il rapporto sociale induca alla recita. La ricerca di solitudine corrisponde alla fuga dagli uomini inaffidabili. Incontriamo in tal senso la successione di due momenti: (a) il primo è quello nel quale il salmista fugge lontano, perché ai suoi occhi sembra *che ogni uomo sia inganno*; la causa di chi prega non è riconosciuta dagli uomini; egli cerca Dio per essere compreso; (b) giungendo però davanti a Lui il salmista scopre d'essere egli stesso colpevole, o in ogni caso deve invocare da Dio misericordia. Si realizza dunque una situazione di questo genere: quando mi confronto con gli altri, vedo le mie ragioni, che sono dagli altri misconosciute; quando mi confronto invece con Dio vedo il mio peccato, o in ogni caso vedo il mio difetto di fede.

Illustra bene questa dinamica il Salmo 38. «Lamento di un fedele malato e presunto colpevole» (dice la nota della Bibbia di Gerusalemme); la lamentazione diventa confessione di colpa. L'immaginario della malattia è da intendere non necessariamente come segno del fatto che chi prega è malato; la malattia è diventata ormai repertorio simbolico abituale e necessario per dire del vissuto della colpa. Esso è come l'esperienza delle piaghe della malattia: per una lato deturpano senza che tu possa rimediare, e tuttavia le senti insieme come documento di una tua colpa nascosta, che avresti voluto tacere, e la malattia invece porta fatalmente alla luce.

Putride e fetide sono le mie piaghe  
a causa della mia stoltezza.  
Sono curvo e accasciato,  
triste mi aggiro tutto il giorno.

Sono torturati i miei fianchi,  
in me non c'è nulla di sano. (vv. 6-8)

Contro la persecuzione ingiusta della malattia cerco sollievo nella comprensione di altri, ma non la trovo, gli altri dicono infatti che non potrò cavarmela; non me lo dicono davanti, lo sussurrano quando sono fuori della porta. Il malato si sente assediato da nemici.

Amici e compagni si scostano dalle mie piaghe,  
i miei vicini stanno a distanza.  
Tende lacci chi attenta alla mia vita,  
trama insidie chi cerca la mia rovina.  
e tutto il giorno medita inganni.  
Io, come un sordo, non ascolto  
e come un muto non apro la bocca;  
sono come un uomo che non sente e non risponde.

(vv. 13-17)

Come via di fuga da questa buca, o addirittura da questa fogna, dove è caduto il salmista si appella a Dio:

Signore, davanti a te ogni mio desiderio  
e il mio gemito a te non è nascosto.  
Palpita il mio cuore,  
la forza mi abbandona,  
si spegne la luce dei miei occhi. (vv. 10-11)

Ma non può fare appello altro che a prezzo di una confessione:

Le mie iniquità hanno superato il mio capo,  
come carico pesante mi hanno oppresso.  
Ecco, confesso la mia colpa,  
sono in ansia per il mio peccato. (vv. 5.19)

In questo salmo manca il riferimento alla risoluzione finale: il salmista, ritrovata la certezza dell'amicizia di Dio, torna dai suoi fratelli e annuncia loro il vangelo. Ma nelle lamentazioni più note, più frequentemente citate nel Nuovo Testamento a interpretazione della vicenda di Cristo, quella risoluzione è presente.

*Salmo 22* – Manca la confessione della colpa. La solitudine iniziale non è scaturisce dall'incomprensione dei fratelli, ma dal silenzio di Dio:

«Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?  
Tu sei lontano dalla mia salvezza»:  
sono le parole del mio lamento.  
Dio mio, invoco di giorno e non rispondi,  
grido di notte e non trovo riposo. (vv. 2-3)

Le parole del lamento sono tra virgolette; vengono del lamento e non dal salmista, che non si consegna ad esse, trattenuto dalle parole che ode dal tempio:

Eppure tu abiti la santa dimora,  
tu, lode di Israele.  
In te hanno sperato i nostri padri,  
hanno sperato e tu li hai liberati;  
a te gridarono e furono salvati,  
sperando in te non rimasero delusi. (vv. 4-6)

Le voci distanti e ostili di chi sta intorno alimentano il desiderio di fuggire nella solitudine; accende l'appello a chi solo ci conosce, ci ha tratti dal grembo e ci ha fatti riposare sul petto di nostra madre. Lui solo salva dalla bocca del leone e dalle corna dei bufali il salmista potrà annunciare il suo nome ai fratelli, e potrà lodarlo in mezzo all'assemblea. La ricostruzione del rapporto fraterno passa attraverso il pellegrinaggio solitario per il cielo. Avere un ideale per quei rapporti, avere fame e sete di giustizia, è condizione essenziale perché anche la momentanea fuga sia giustificata.

*Salmo 51 (miserere)* – manca l'incomprensione dei fratelli; il passaggio attraverso la solitudine è determinato dalla colpa non degli altri, ma di chi prega; egli sa d'essere peccatore, ma sa anche che la colpa lo precede nel cammino della vita; nella colpa è stato generato; se Dio vuole proprio quella sincerità, che continua a insegnare nell'intimo, occorre che crei da capo il cuore.



Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## La preghiera, necessaria e difficile

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2011

### 5. Preghiera di ogni giorno e nei giorni delle grandi prove

#### Senso della distinzione

Per suggerire il senso della distinzione l'accostiamo all'altra, tra preghiera continua e preghiera fatta ad intervalli. Paolo raccomanda di pregare senza interruzione: *pregate incessantemente*, raccomanda espressamente in 1 Ts 5,17. La raccomandazione appartiene a un passo parentetico, che mira all'obiettivo di tenere vivo lo Spirito nella vita cristiana. Lo Spirito minaccia d'essere spento dalla abitudine; la preghiera incessante è il rimedio.

State sempre lieti, pregate incessantemente, in ogni cosa rendete grazie; questa è infatti la volontà di Dio in Cristo Gesù verso di voi. Non spegnete lo Spirito, non disprezzate le profezie; esaminate ogni cosa, tenete ciò che è buono. Astenetevi da ogni specie di male. (1Ts 5, 16-21)

La gratitudine deve diventare atteggiamento costante, non legato a parole e pensieri singoli. La disposizione abituale consentirà di avvertire sempre il carattere non scontato della vita; impedirà che l'abitudine spenga lo stupore. Questa disposizione abituale è la preghiera incessante. Essa è alimentata da gesti che fatti ad intervalli, come ascoltare le profezie, esaminare ogni cosa, respingere ogni male. Verranno momenti di prova, nei quali quella disposizione abituale sarà più difficile. Allora la preghiera assume la forma della supplica laboriosa o addirittura del grido angosciato; la possibilità di questa preghiera di emergenza è disposta dal precedente esercizio quotidiano.

La preghiera di ogni giorno è per riscuotersi dal torpore che ci minaccia, la preghiera nella prova invece è per non soccombere al sonno della morte.

La preghiera quotidiana è descritta bene dall'immagine del salmo, *voglio svegliare l'aurora*:

Saldo è il mio cuore, o Dio, saldo è il mio cuore.

Voglio cantare, a te voglio inneggiare:  
svègliati, mio cuore, svègliati arpa, cetra,  
voglio svegliare l'aurora.

Ti loderò tra i popoli, Signore,  
a te canterò inni tra le genti.  
perché la tua bontà è grande fino ai cieli,  
e la tua fedeltà fino alle nubi.

Innàlzati sopra il cielo, o Dio,  
su tutta la terra la tua gloria. (Sal 57, 8-12)

La preghiera nella prova è invece descritta da una invocazione che ritorna con frequenza (17 volte) nei salmi: *fino a quando?* L'espressione definisce il tempo della preghiera come un tempo mancante, che rende impossibile la vita; se non fosse abbreviato, condurrebbe alla morte.

Fino a quando, Signore,  
continuerai a dimenticarmi?  
Fino a quando mi nasconderai il tuo volto?  
Fino a quando nell'anima mia proverò affanni,  
tristezza nel cuore ogni momento?  
Fino a quando su di me trionferà il nemico?  
Guarda, rispondimi, Signore mio Dio,  
conserva la luce ai miei occhi,  
perché non mi sorprenda il sonno della morte,  
perché il mio nemico non dica: «L'ho vinto!»  
e non esultino i miei avversari quando vacillo.  
Nella tua misericordia ho confidato.

Gioisca il mio cuore nella tua salvezza  
e canti al Signore, che mi ha beneficato. (Sal 13)

Nei momenti di prova la necessità di pregare appare evidente; la preghiera assume toni più intensi e facili da percepire; diventa però anche più ardua. Non a caso, l'unica preghiera di Gesù, di cui conosciamo i contenuti è quella del Getsemani.

Nelle circostanze ordinarie, la preghiera appare come un dovere più che come un bisogno. La preghiera resa urgente dal bisogno appare più vera, o almeno più sincera; esce dal cuore e non solo dalla bocca. Molti però dicono di pregare con più convinzione per ringraziare piuttosto che per chiedere. Descrive bene il privilegio della preghiera di ringraziamento il racconto dei dieci lebbrosi:

Gesù attraversò la Samaria e la Galilea. Entrando in un villaggio, gli vennero incontro dieci lebbrosi i quali, fermatisi a distanza, alzarono la voce, dicendo: «Gesù maestro, abbi pietà di noi!».

La preghiera resa intensa dal bisogno è difficile da eludere. Gesù subito risponde: ma la risposta non è subito la guarigione; dovranno andare dai sacerdoti: *Andate a presentarvi ai sacerdoti*. Mentre andavano furono sanati. Allora si rende manifesta la differenza:

Uno di loro, vedendosi guarito, tornò indietro lodando Dio a gran voce; e si gettò ai piedi di Gesù per ringraziarlo. Era un Samaritano.

Come in altri casi, è il samaritano, l'eretico, che dà testimonianza di fede convincente. La singolarità del caso è rilevata da Gesù:

«Non sono stati guariti tutti e dieci? E gli altri nove dove sono? Non si è trovato chi tornasse a render gloria a Dio, all'infuori di questo straniero?». E gli disse: «Alzati e va; la tua fede ti ha salvato!». (Lc 17, 11-19)

Soltanto il samaritano è guarito davvero; non solo dalla lebbra ma dal male che la lebbra documenta, la scomunica e la vergogna. Il bisogno strappa il grido; ma per accogliere la grazia di Dio occorre una disposizione del cuore, che va oltre la pressione del bisogno.

La preghiera nei momenti di prova è più facile e sincera, ma non è di necessità più vera. Per accogliere i beni spirituali che Dio vuole darci, è indispensabile che largo sia il cuore. Questa larghezza si edifica con la preghiera di ogni giorno. Meno appariscente, essa produce anche frutti meno evidenti. Non sorprende che alla preghiera quotidiana Gesù si riferisca in maniera privilegiata nelle sue istruzioni ai discepoli.

### a) La formula per ogni giorno, il Padre nostro

Formula per la preghiera di ogni giorno è il Padre nostro: *Dacci oggi il nostro pane quotidiano*. Per Gesù ogni giorno dobbiamo chiedere anche il perdono dei peccati e la protezione per i giorni di prova. Gesù raccomanda di pregare ogni giorno per non cadere nei giorni di prova.

Nei giorni in cui vengono a mancare le evidenze elementari che sostengono la vita, meno persuasiva diventa anche la preghiera. Allora essa è sostenuta forse dalla "forza dell'abitudine"; di che cosa si tratta?

Se nella vita familiare sussistono abitudini, la vita di ogni giorno non è affidata agli umori variabili; i modi di fare, dire, giudicare, non dipenderanno dagli umori. La consuetudine consente di seguire una direzione costante, che non dipende dall'umore del momento. Se non ci sono abitudini, ogni variazione di umore minaccia di far tremare tutto.

Non che l'abitudine cloroformizzi e consenta di viaggiare in automatico; consente invece di decifrare con maggiore sensibilità i messaggi che vengono anche da vibrazioni impercettibili; iscrive quei messaggi entro un codice. Senza abitudini manca il codice e tutto minaccia di apparire fatale.

### b) Le istruzioni per tutti i giorni

Alla preghiera quotidiana si riferiscono le istruzioni di Gesù sulla preghiera, che raccomandano una cosa sola, non stancarsi.

La stanchezza dipende non certo dalla fatica dell'atto; ma dalla sterilità di risultati. Il significato di quella stanchezza è descritto con efficacia dalle parole del servo sofferente: *Invano ho faticato, per nulla e invano ho consumato le mie forze* (Leggi Is 49, 1-6). Per mantenersi fedele alla missione il servo deve rinunciare a misurare i risultati: il suo diritto è affidato al Signore; presso di lui è nascosta la sua ricompensa. La preghiera serve a questo: a rimettere nella mani di Dio la ricompensa.

Non accumulatevi tesori sulla terra, dove tignola e ruggine consumano e dove ladri scassinano e rubano; accumulatevi invece tesori nel cielo, dove né tignola né ruggine consumano, e dove ladri non scassinano e non rubano. Perché là dov'è il tuo tesoro, sarà anche il tuo cuore. (Mt 6, 19-21)

Il detto conclude l'insegnamento di Gesù sulle *opere buone*, l'elemosina, la preghiera e il digiuno:

Guardatevi dal praticare le vostre buone opere davanti agli uomini per essere da loro ammirati, altrimenti non avrete ricompensa presso il Padre vostro che è nei cieli. (Mt 6, 1)

Il tratto comune di tali opere è che debbono essere compiute di nascosto; viste da occhi umani, perdono la loro ricom-

pensa. Il principio vale per ogni opera buona, compiuta nel segno della fede; essa è come un sacrificio, un'offerta che che, accolta da Dio, perde ogni consistenza terrena. I profeti avevano con insistenza proposto la sostituzione del sacrificio *spirituale* a quello *culturale*; sacrificio spirituale è tipicamente quello realizzato mediante il sacrificio di lode, o la preghiera:

Mangerò forse la carne dei tori,  
berrò forse il sangue dei capri?  
Offri a Dio un sacrificio di lode  
e sciogli all'Altissimo i tuoi voti;  
invocami nel giorno della sventura:  
ti salverò e tu mi darai gloria». (Sal 50, 13-15)

In maniera più esplicita, sacrificio spirituale è quello che consiste nell'offerta di tutta la vita:

Sacrificio e offerta non gradisci,  
gli orecchi mi hai aperto.  
Non hai chiesto olocausto e vittima per la colpa.  
Allora ho detto: «Ecco, io vengo.  
Sul rotolo del libro di me è scritto,  
che io faccia il tuo volere.  
Mio Dio, questo io desidero,

la tua legge è nel profondo del mio cuore». (Sal 40, 7-9)

Appunto a questo mira la preghiera, plasmare il desiderio, scrivere la legge nel profondo del cuore. Essa mette fin dall'inizio sul conto l'impossibilità di contabilizzare i risultati. La rarefazione dei frutti minaccia di scoraggiare la preghiera. Gesù insegna in maniera esplicita che essa deve esser fatta nel segreto:

Quando pregate, non siate simili agli ipocriti che amano pregare stando ritti nelle sinagoghe e negli angoli delle piazze, per essere visti dagli uomini. In verità vi dico: hanno già ricevuto la loro ricompensa. Tu invece, quando preghi, entra nella tua camera e, chiusa la porta, prega il Padre tuo nel segreto; e il Padre tuo, che vede nel segreto, ti ricompenserà. (Mt 6, 5-6)

Il riferimento di Gesù al pericolo della stanchezza, e quindi alla necessità di non lasciarsi scoraggiare dal difetto di risultati, è esplicito in Luca:

Disse loro una parabola sulla necessità di pregare sempre, senza stancarsi: «C'era in una città un giudice, che non temeva Dio e non aveva riguardo per nessuno. In quella città c'era anche una vedova, che andava da lui e gli diceva: Fammi giustizia contro il mio avversario. Per un certo tempo egli non volle; ma poi disse tra sé: Anche se non temo Dio e non ho rispetto di nessuno, poiché questa vedova è così molesta le farò giustizia, perché non venga continuamente a importunarmi». E il Signore soggiunse: «Avete udito ciò che dice il giudice disonesto. E Dio non farà giustizia ai suoi eletti che gridano giorno e notte verso di lui, e li farà a lungo aspettare? Vi dico che farà loro giustizia prontamente. Ma il Figlio dell'uomo, quando verrà, troverà la fede sulla terra?». (Lc 18, 1-8)

Analogo messaggio propone la parabola dell'uomo che va di notte a chiedere pani all'amico (11, 5-8). Questi insegnamenti sono riferiti alla preghiera quotidiana, perché essa minaccia d'essere dismessa per difetto di risultati.

La preghiera quotidiana mira a plasmare un cuore, che non sia paralizzato dal dubbio nel momento di prova. È come un rito. A che serve il rito? serve davvero un rito? Sugeriamo al risposta attraverso una pagina di Saint Exupery da *Il piccolo principe* che tutti certo abbiano letto, ma forse tanto tempo fa, forse senza avere ancora un preciso interrogativo a proposito del rito.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## **La preghiera, necessaria e difficile**

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2011

### **1. Perché così difficile?**

La preghiera diventa sempre più difficile, e insieme è sentita come sempre più necessaria. Obiettivo dei nostri incontri è quello di cercare di chiarire questo nesso paradossale; capire dunque le ragioni che rendono la preghiera sempre più difficile, e quindi anche chiarire il senso della preghiera e cercare i rimedi necessari.

Che la preghiera proponga appunto difficoltà crescenti, appare evidente. L'abbandono dalla preghiera liturgica è subito evidente; l'abbandono dalla preghiera personale invece non è così manifesta; è facile per ciascuno constatarlo nella vita personale. La preghiera segreta, appresa da bambini, quella che obbligatoriamente era fatta ogni mattina e ogni sera, è diventata decisamente meno scontata, e anche convinta. È facile a ciascuno intuire che così non è soltanto per sé, ma per tutti. In particolare per i più giovani: quanti dei giovani pregano ancora oggi ogni mattina e ogni sera? Decisamente pochi.

Sorge spontanea la domanda: quella liturgica può essere qualificata come preghiera? Come intendere il rapporto tra liturgia e preghiera personale? Non si tratta certo soltanto e subito di una questione teorica; è prima di tutto e sopra tutto una questione pratica. È possibile pregare partecipando alla messa? Un tempo, era del tutto normale che le persone a Messa pregassero; oggi – mi pare – non è più così normale. L'impressione qualche volta è che proprio le persone più familiari con la liturgia siano quelle che pregano di meno. Che succeda una cosa del genere non dovrebbe troppo stupire; sempre è successo – ahimé - che quelli più a rischio di non pregare nella celebrazione fossero i sacerdoti, i custodi del tempio, i protagonisti del culto pubblico.

Segnalo al riguardo un sospetto radicale: che proprio la partecipazione attiva dei laici alla celebrazione liturgica abbia di fatto scoraggiato la preghiera durante la liturgia. Subito dopo il Concilio le persone più devote, specie se anziane, abbastanza spesso lamentavano che, dopo che la liturgia era stata tradotta in italiano, durante la Messa non era più possibile pregare; non era più possibile dire il rosario, per esempio: un'espressione estrema di un problema reale. La liturgia ha progressivamente sostituito le pratiche di devozione convenzionali; ma durante la Messa pregare appare più difficile. La sostituzione della liturgia alle devozioni è stata un obiettivo espressamente perseguito dalla riforma cattolica. In precedenza, la Messa era divenuta sostanzialmente estranea alla sensibilità comune. Nella gerarchia dei valori, l'adorazione eucaristica, veniva prima della celebrazione della Messa. Pareva quasi che la Messa fosse celebrata soltanto per consacrare l'Ostia da adorare.

Offre un'illustrazione suggestiva del fenomeno qui evocato la pratica della comunione. Un tempo la comunione era proporzionalmente più rara di oggi. Era sentito come obbligatorio confessarsi prima. Era obbligatorio anche il digiuno dalla mezzanotte precedente. La comunione era poi vissuta un atto a sé. Ancora negli anni '50 nelle chiese di Milano la comunione era distribuita prima e dopo la messa, non durante la Messa. La comunione, preceduta dalla preparazione e seguita dal ringraziamento, era una specie di pratica di devozione a sé stante e in sé conclusa. Giustamente la riforma liturgica ha portato la comunione dentro la Messa, ha addirittura proibito – di regola – la distribuzione fuori dalla Messa. Ha anzi raccomandato a tutti di assumere come regola di fare sempre la comunione in occasione della partecipazione alla Messa. Tutte scelte sacrosante. Rimane però la domanda: la comunione e la partecipazione liturgica alla Messa nutrono la devozione? riescono a realizzare la figura di pratiche di devozione? Sono occasione di preghiera?

### **Crisi della preghiera e crisi del cattolicesimo devoto**

La difficoltà della preghiera si iscrive entro un fenomeno di carattere più generale: la fine del cattolicesimo devoto. Di che si tratta?

La devozione è categorie decisamente privilegiata dal lessico cattolico moderno. Il termine nasce nel XIII secolo ed è reso familiare soprattutto da un movimento religioso, che è tra i più qualificanti del cristianesimo moderno, quello intitolato appunto alla *devotio moderna*. Espressione letteraria massima del movimento è l'*Imitazione di Cristo*, che è, dopo la Bibbia, il testo religioso – ma anche il testo in generale – più diffuso di tutta la letteratura. Il movimento perseguita nel XIV e XV secolo un rinnovamento spirituale caratterizzato da una religiosità più interiore e soggettiva, in tal senso “moderna”, e contrapposta a quella corale e pubblica medievale. Il movimento è preceduto e alimentato dalle riforme monastiche, da quella cisterciense in particolare, che pure reagiscono alla pubblicità e alla ricchezza delle abbazie benedettine tradizionali. Il movimento dunque disprezzava l'aspetto esteriore della religione, mirava al raccoglimento individuale e alla meditazione. Proponeva, come strumento privilegiato di rinnovamento spirituale, la lettura personale della Bibbia, della pagina evangelica in specie, e quindi l'imitazione di Cristo come modello di vita.

Le idee della *devotio moderna* si diffusero poi dai Paesi Bassi alla Germania, alla Francia, alla Spagna e finalmente anche all'Italia, influenzando assai profondamente la Riforma religiosa del XVI secolo, sia quella protestante di Lutero, che quella cattolica di Erasmo e di sant'Ignazio. La centralità che assume nel cattolicesimo moderno l'ideale della cosiddetta “orazione mentale” molto deve alla *devotio moderna*; ancora negli anni in cui io studiavo in Seminario i gradini della perfezione spirituale erano descritti come gradini della orazione mentale. La scuola di vita spirituale assumeva questa forma fondamentale: occorre apprendere un metodo di orazione mentale.

Come intendere la figura dell'orazione “mentale”? Una preghiera senza formule verbali. La definizione non allude soltanto al fatto che le parole non sono pronunciate con le labbra; non ci sono proprio. La preghiera non consiste nel dire, o in ogni caso non subito e soprattutto nel dire; ma prima nell'ascolto e nella meditazione. Rilevante determinante a tale riguardo assume il famoso schema del monachesimo medievale: *lectio, meditatio, oratio* e finalmente *contemplatio*. La meditazione – propiziata dalla *ruminatio*, dalla prolungata masticazione della parola – mira appunto all'obiettivo preliminare dell'assimilazione interiore della parola; il grande nemico della vita spirituale è, secondo la sensibilità moderna, il fatto che i gesti religiosi si riducano a mera recita, sia essa delle parole e del rito.

La ricerca della devozione, che è come dire della partecipazione interiore, è dunque l'obiettivo insistente della spiritualità moderna; è un obiettivo a rischio di divenire addirittura ossessivo. L'ideale della orazione mentale diventa quello di superare ogni riferimento alle parole, ai riti, alle immagini, a tutto ciò che a figura e forma sulla terra, e *annegare* – per così dire – in Dio.

La diffidenza dell'orazione mentale e della vita spirituale in genere nei confronti delle immagini alimenta un ideale di religione mistica, la quale appare sempre meno interessata alla vita quotidiana, sempre più incline a considerare quella vita una servitù certo ineluttabile, e tuttavia sterile sotto il profilo spirituale. Mentre nell'ottica della fede cristiana la preghiera dovrebbe avere – anticipiamo così una delle tesi fondamentali di questi incontri – esattamente il compito di portare alla luce lo spirito nascosto e operante nelle cose di ogni giorno.

#### Prologo al lettore (*Salita del monte Carmelo*)

In questo libro vengono innanzi tutto riportate le strofe che intendo esporre. In seguito verrà spiegata ogni singola strofa, posta prima del suo commento; dopo verranno spiegati i singoli versi, sempre citandoli prima. Nelle prime due strofe si descrivono gli effetti delle due purificazioni spirituali, rispettivamente della parte sensitiva e di quella spirituale dell'uomo. Nelle altre sei si illustrano i diversi e meravigliosi effetti dell'illuminazione spirituale e dell'unione d'amore con Dio.

#### Strofe dell'anima

1. In una notte oscura,  
con ansie, dal mio amor tutta infiammata,  
oh, sorte fortunata!,  
uscii, né fui notata,  
stando la mia casa al sonno abbandonata.

2. Al buio e più sicura,  
per la segreta scala, travestita,

oh, sorte fortunata!,  
al buio e ben celata,  
stando la mia casa al sonno abbandonata.

3. Nella gioiosa notte,  
in segreto, senza esser veduta,  
senza veder cosa,  
né altra luce o guida avea  
fuor quella che in cuor mi ardea.

4. E questa mi guidava,  
più sicura del sole a mezzogiorno,  
là dove mi aspettava  
chi ben io conoscea,  
in un luogo ove nessuno si vedea.

Ancor più radicale è “La notte dei sensi” (ne *La salita del monte Carmelo* 13,11)

Per poter gustare il tutto,  
non cercare il gusto in nulla.  
Per poter possedere il tutto,  
non voler possedere nulla.  
Per poter essere tutto,  
non voler essere nulla.  
Per poter conoscere il tutto,  
non voler sapere nulla.  
Per raggiungere ciò che ora non godi,  
devi passare per dove non godi.  
Per arrivare a ciò che non sai,  
devi passare per dove non sai.  
Per arrivare al possesso di ciò che non hai,  
devi passare per dove non hai.  
Per giungere a ciò che non sei,  
devi passare per dove non sei.

La realtà oggetto di esperienza sensibile è percepita come ingannevole; il tirocinio privilegiato per giungere alla conoscenza di Dio sarebbe quindi costituito dal silenzio e dal buio. Il cammino della perfezione avrebbe soprattutto i tratti di un *esodo*, di un'uscita dunque dal presente.

Dunque, la devozione intesa come dedizione interiore, emancipata dalla necessità della sensazione, costituisce uno dei tratti qualificanti della religione moderna, della forma che essa assume nella stagione moderna. La devozione è addirittura una delle forme qualificanti del moderno in generale, è il tratto per il quale il moderno si distingue dall'antico. E tuttavia proprio le trasformazioni civili che caratterizzano il moderno minacciano di erodere lo spazio entro il quale soltanto la preghiera è possibile, la preghiera cristiana è possibile. Quelle trasformazioni dispongono le condizioni per quel il processo di secolarizzazione civile, che rende la percezione del sacro, e cioè del Dio accessibile nel mondo, sommamente ardua.

## Cercar di capire o cercar di sentire?

A fronte della difficoltà *L'imitazione di Cristo* dice: non chiederti perché, ma agisci contro.

Che ti serve saper discutere profondamente della Trinità, se non sei umile, e perciò alla Trinità tu dispiaci? Invero, non sono le profonde dissertazioni che fanno santo e giusto l'uomo; ma è la vita virtuosa che lo rende caro a Dio. Preferisco sentire nel cuore la compunzione che saperla definire. Senza l'amore per Dio e senza la sua grazia, a che ti gioverebbe una conoscenza esteriore di tutta la Bibbia e delle dottrine di tutti i filosofi? *Vanità delle vanità, tutto è vanità* (Qo 1,2), fuorché amare Dio e servire lui solo.

Sentire piuttosto che capire, invocare piuttosto che giudicare: il sospetto anti intellettualista largamente si afferma nella tradizione devota; essa sospetta con insistenza che l'intelligenza scoraggi la devozione. Le persone devote dubitano del sapere. Il sospetto – occorre riconoscerlo – appare anche giustificato; ma è giustificato per riferimento a un sapere, quello definito come “scolastico”, che appare sapere circa le parole assai più che sapere circa le cose.

Il sapere che qui cerchiamo vuol essere invece sapere a proposito delle cose, di quella cosa che è la preghiera; vuol essere sapere a proposito di un'esperienza, e non di testi (in ipotesi, delle preghiere scritte trasmesse dalla tradizione). È un sapere pratico, e non dottrinale.

Per riferimento alla preghiera, come d'altra parte per riferimento a tutte le pratiche cristiane, la necessità di un sapere una volta era decisamente meno avvertita; la pratica infatti sembrava andare da sé, sembrava possibile senza alcun sapere riflesso. Pensiamo al caso eloquente della vita familiare, della generazione, o dell'educazione: prima del XX secolo la tradizione teologica non ha mai avvertito la necessità di un sapere riflesso dedicato a tutte queste pratiche, perché esse parevano andare da sé. Così anche per la preghiera cristiana: essa era oggetto di raccomandazione, ma non di riflessione, non di un sapere mirato a chiarirne la natura; la natura della preghiera sembrava nella sostanza scontata.

Il carattere scontato (almeno in apparenza) della natura della preghiera era strettamente legato alla proporzionale facilità della pratica corrispondente. Un tempo la preghiera appariva “facile”.

A questa apparenza certo non corrispondeva una pratica effettiva altrettanto assidua; la perseveranza nella preghiera è stata sempre ardua. Già nella predicazione di Gesù la raccomandazione più insistente a proposito della preghiera è quella della perseveranza. Diceva loro una parabola sulla necessità di pregare sempre, senza stancarsi mai (Lc 18,1), così è introdotta la parabola della vedova e del giudice ingiusto; ci sono in Luca – soltanto in esso – altre due parabole sulla preghiera, le quali ugualmente raccomandano la necessità di insistere nell'invocazione: l'amico importuno (11,5-8) e il fariseo e il pubblicano (18,9-14).

Sempre la perseveranza nella preghiera è stata ardua; sempre la preghiera ha dovuto cimentarsi con la difficoltà di un'apparente sterilità di risultati. E tuttavia un tempo l'invocazione appariva decisamente più persuasiva e facile.

## Natura della preghiera: un'invocazione

Queste considerazioni ancora preliminari già suggeriscono una concezione abbastanza precisa della preghiera: essa è invocazione. Talora si distinguono diversi generi di preghiera; il Catechismo della Chiesa Cattolica, per esempio, elenca cinque distinti generi di preghiera, dei quali poi tratta singolarmente:

Lo Spirito Santo che ammaestra la Chiesa e le ricorda tutto ciò che Gesù ha detto, la educa anche alla vita di preghiera, suscitando espressioni che si rinnovano in seno a forme permanenti: benedizione, domanda, intercessione, azione di grazie e lode.

E tuttavia la forma assolutamente privilegiata della preghiera è l'invocazione.

Così appare anzi tutto nelle parole Gesù che si riferiscono espressamente alla preghiera e danno istruzioni a suo riguardo; così appare anche dalla formula del *Padre nostro*, che Gesù propone appunto in risposta alla domanda dei discepoli: *Insegnaci a pregare*. Così è anche nei pochi trattati sulla preghiera che la tradizione antica ci consegna; cito subito i due più importanti: quello di Origene e quello di Agostino. L'uno e l'altro riconoscono nel *Padre nostro* il testo privilegiato a procedere dal quale intendere che cos'è preghiera.

Agostino inizia la sua trattazione rispondendo espressamente a questa domanda: perché pregare, e cioè perché invocare, dal momento che Egli già sa tutto quello di cui abbiamo bisogno, e certo molto meglio di come lo sappiamo noi. Questa domanda suppone ha sullo sfondo una precisa identificazione della preghiera: essa è invocazione. La concezione della preghiera, che Agostino propone, è quella che vede in essa un esercizio del desiderio; la concezione ribadisce il privilegio che assume appunto l'aspetto della domanda nella concezione comune della preghiera.

La domanda sul senso della preghiera è proposta ad Agostino da una vedova, che si chiamava Proba, alla quale è indirizzata la lettera 130. Già ai tempi di Agostino la pratica di chiedere a Dio sollevava dunque talvolta questa prevedibile obiezione. Perché mai pregare, dal momento che Dio conosce le nostre necessità molto prima che apriamo bocca? E le richieste che noi possiamo esprimere con la bocca, con parole anche solo interiori, non saranno sempre in difetto rispetto al desiderio vero del cuore? Colui che solo conosce i nostri cuori, Dio, può e deve intendere il gemito suscitato in essi dal suo stesso Spirito. Dice Paolo che

... 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; e colui che scruta i cuori sa quali sono i desideri dello Spirito, poiché egli intercede per i credenti secondo i disegni di Dio. (Rm 8, 26s)

Che cosa serve dunque che noi preghiamo? La domanda presuppone che pregare voglia dire chiedere a Dio. Da sempre la preghiera ha la questa forma fondamentale, l'invocazione.

Di più, da sempre essa è invocazione di beni che appaiono ardui; persegue obiettivi addirittura impossibili – s'intende, che appaiono impossibili all'uomo naturale, o *psichico*. La preghiera deve sradicare i gelsi (cfr. Lc 17,6), spostare le montagne (cfr. Mt 17,20). Le due immagini sono equivalenti: il gelso è l'albero dalle radici più tenaci; la montagna è nella tradizione biblica addirittura il simbolo di ciò che rimane fermo in terno. Nel vangelo di Matteo l'immagine è usata da Gesù per rispondere alla domanda dei discepoli, "perché non abbiamo potuto guarire il ragazzo epilettico?"; in prima battuta Gesù risponde: *Per la vostra poca fede*; poi aggiunge:

In verità vi dico: se avrete fede pari a un granellino di senapa, potrete dire a questo monte: spostati da qui a là, ed esso si sposterà, e niente vi sarà impossibile. Questa razza di demòni non si scaccia se non con la preghiera e il digiuno. (Mt 17, 20-21)

L'ultima affermazione è quella già presente in Marco, che è la fonte del vangelo di Matteo; soltanto preghiera e digiuno possono cacciare i demoni a giudizio di Gesù. Matteo rende più esplicita la sentenza interpretando preghiera e digiuno come segni certi della fede; di una fede piccola, certo, ma sempre possibile. La fede piccola come un granello di senapa è appunto la fede che si cerca; si cerca appunto mediante la preghiera. Sempre la fede è piccola e sempre essa ha bisogno di preghiera per sussistere.

La fede è piccola nel senso che essa sporge rispetto alle cose note e a portata di mano; in tal senso è sempre esposta alle smentite arroganti della gente che ormai si è rassegnata alle evidenze piatte, e dunque – alla fine – al carattere ineluttabile della morte. Illustra bene il tratto "piccolo" della fede il racconto della figlioletta di Giàiro; essa era morta, così aveva riferito la gente al padre; ma Gesù dice al capo della sinagoga: *Non temere, continua solo ad avere fede!* Non dare retta a quel che dice la gente, ma continua ad avere fede. Appunto in questo intervallo, in cui occorre sfidare il luogo comune, la fede vive grazie alla preghiera. Essa sporge rispetto alle evidenze. Essa consiste nel gesto audace di avventurarsi verso l'ignoto, di camminare sulle acque – per usare l'immagine suggestiva proposta dal vangelo di Matteo nel racconto del cammino di Gesù sulle acque.

La forma più tipica nella quale si manifesta la sporgenza della fede rispetto al presente è appunto là preghiera. La preghiera si avventura sulle acque e propizia l'accadimento di cose, che all'uomo naturale e psichico appaiono subito impossibili.

## Lo sfondo della difficoltà: il disincanto del mondo

Da sempre la preghiera è ardua, da sempre si cimenta con imprese impossibili. E tuttavia un tempo l'impossibile era la regola; oggi invece la regola è il fattibile. Mi riferisco alla differenza tra la visione sacrale del mondo e visione secolare propria della cultura tardo moderna. La preghiera è scoraggiata appunto da questa visione secolare.

Come descrivere, più precisamente, il processo di secolarizzazione dell'Occidente moderno?

Tra le descrizioni più precoci e anche più eloquenti del processo è certo quella di Max Weber; egli ha anche coniato una categoria che ha avuto successo e che mi pare descriva efficacemente il fenomeno di cui si tratta: mi riferisco alla categoria di *disincanto* (*Entzauberung*) del mondo.



La sua diagnosi risale al 1919; è contenuta in una conferenza intitolata *La scienza come professione*. Egli scorge un nesso assai stretto tra forme della cultura del Novecento e sapere scientifico, espressione del progresso e prima ancora artefice di progresso. Il sapere scientifico con il suo costante incremento costituisce l'espressione più importante, del generale processo di *intellettualizzazione*, al quale gli umani da secoli soggiacciono e contro il quale soltanto retoricamente nel Novecento si comincia a prendere posizione. La descrizione che di solito si dà del sapere scientifico come fattore determinante di progresso non deve ingannare; che cosa propriamente significhi, dal punto di vista pratico, la razionalizzazione che si produce nella vita umana ad opera della scienza e quindi della tecnica alimentata dalla scienza, dev'essere approfondito in maniera riflessa. Per rispondere a questo interrogativo Weber introduce l'idea di *disincanto* del mondo:

[Il progresso] vuole forse significare che oggi noi, per esempio ogni persona presente in questa sala, abbiamo una conoscenza delle condizioni di vita nelle quali esistiamo maggiore di quella di un indiano o di un ottentotto? Ben difficilmente. Chiunque di noi viaggi in tram non ha la minima idea – a meno che non sia un fisico di professione – di come esso fa a mettersi in movimento; e neppure ha bisogno di saperlo. Gli basta di poter «fare assegnamento» sul modo di comportarsi della vettura tranviaria, ed egli orienta il suo comportamento in base a esso; ma non sa nulla di come si faccia per costruire un tram capace di mettersi in moto. Il selvaggio ha una conoscenza incomparabilmente migliore dei propri utensili. Se oggi spendiamo del denaro, scommetto che, perfino se vi sono colleghi economisti qui presenti, quasi ognuno avrà pronta una risposta diversa alla domanda: come il denaro fa sì che con esso si possa comperare qualcosa – ora molto, ora poco? Il selvaggio sa in quale modo riesca a procurarsi il suo nutrimento quotidiano e quali istituzioni gli servano a tale scopo. La crescente intellettualizzazione e razionalizzazione non significa dunque una crescente conoscenza generale delle condizioni di vita alle quali si sottostà. Essa significa qualcosa di diverso: la coscienza o la fede che, se soltanto si volesse, si potrebbe in ogni momento venirne a conoscenza, cioè che non sono in gioco, in linea di principio, forze misteriose e imprevedibili, bensì che si può – in linea di principio – dominare tutte le cose mediante un calcolo razionale. Ma ciò significa il disincanto del mondo. Non occorre più ricorrere a mezzi magici per dominare gli spiriti o per ingraziarseli, come fa il selvaggio per il quale esistono potenze del genere. A ciò sopperiscono i mezzi tecnici e il calcolo razionale. Soprattutto questo è il significato dell'intellettualizzazione in quanto tale.

Il sapere scientifico e la tecnica, senza alimentare propriamente una conoscenza scientifica del mondo, alimentano quella che facilmente chiamiamo la mentalità scientifica, Weber parla di intellettualizzazione. Non sappiamo bene come le cose accadano; ma sappiamo che accadono secondo leggi suscettibili di ricognizione "scientifica". Cresce la percezione meccanicistica del mondo; o magari organicistica; si tratta in ogni caso di una concezione che non lascia respiro, non lascia posto per gli angeli e per Dio. In tal senso cresce appunto il disincanto del mondo.

Nelle cose di questo mondo, Dio non c'entra. Pur senza conoscere nel dettaglio il mondo, pur avendone una conoscenza molto lacunosa, ne abbiamo tuttavia una conoscenza che esclude a priori la rilevanza del sacro; in tal senso non lascia posto agli angeli e a Dio. Proprio di riflesso rispetto a questo disincanto del mondo la preghiera diventa più necessaria, e insieme più difficile.

Più necessaria, nel senso che quella profondità di campo della vita, che un tempo era garantita appunto dal diffuso senso religioso, oggi deve invece essere scavata a fatica attraverso la nostra iniziativa deliberata.

Ma proprio perché più necessaria la preghiera è anche più difficile; appare come una specie di sfida alla forza di gravità, alla forza che trascina in basso. Tutto appare come fatalmente trascinato in basso; per sottrarre la vita a questo inerziale avvillimento occorre una forza sovrumana; la forza dello Spirito stesso. Il volto di Dio appare come nascosto agli occhi dell'uomo che vede il mondo con gli occhi della scienza; e se il volto di Dio è nascosto tutte le cose vengono meno; occorre che Dio stesso restituisca respiro ad esse, perché rivivano:

Se nascondi il tuo volto, vengono meno,  
togli loro il respiro, muoiono  
e ritornano nella loro polvere.  
Mandi il tuo spirito, sono creati,  
e rinnovi la faccia della terra.

Alla preghiera è assegnato appunto questo compito: propiziare la riscossione della terra e di tutte le cose che la riempiono da quella sorta di inerzia greve e inerte che le opprime.

## Un'illustrazione: preghiera nella malattia

Una delle illustrazioni più facili del nesso tra disincanto del mondo e fatica della preghiera è quella offerta dai tempi di prova, come sono tipicamente i tempi della malattia, o addirittura della morte.

Il sapere assolutamente privilegiato a riguardo della malattia è oggi quello medico. Per rapporto alla malattia come rappresentata dalla medicina la preghiera appare una cosa che non c'entra. Le energie mobilitate contro la malattia sono quelle cliniche; intorno ad esse si concentrano i pensieri, quelli solitari e anche i dialoghi fatti in comune. La malattia di cui si occupano i medici, d'altra parte, è realtà per rapporto alla quale poco c'entra il soggetto stesso che è malato; egli appare condannato ad occuparsene come ci si occupa di una cosa estranea. Il sé più vero scivola nel silenzio, nella clandestinità: nei confronti degli altri, e alla fine anche nei confronti di se stesso. La presenza a sé infatti – contrariamente a quanto spesso si pensa o solo si dice – non si realizza mediante la fuga dal teatro sociale; può realizzarsi soltanto accedendo a un rapporto effettivo di prossimità con l'altro. Tale rapporto esige la lingua; esige più in generale risorse comunicative che potrebbero essere offerte soltanto da una domestichezza di vita che non c'è.

Il malato diventa estraneo ai suoi fratelli. Ogni uomo nella città metropolitana minaccia di diventare estraneo ai fratelli, uno *straniero*. Il romanzo di Camus (1952) bene rappresenta questa esperienza di estraniamento.

Quando gli uomini non conoscevano gran che a proposito dei processi biologici sottesi alla malattia, poche erano le risorse cliniche e proporzionalmente imprecise. Magari si andava anche dal medico, ma il suo compito era concluso abbastanza in fretta. Si verificava alla lettera quello che dice il Siracide:

Onora il medico come si deve secondo il bisogno,  
 anch'egli è stato creato dal Signore.  
 [...]
 Figlio, non avviliti nella malattia,  
 ma prega il Signore ed egli ti guarirà.  
 Purificati, lavati le mani;  
 monda il cuore da ogni peccato.  
 Offri incenso e un memoriale di fior di farina  
 e sacrifici pingui secondo le tue possibilità.  
 Fà poi passare il medico  
 – il Signore ha creato anche lui –  
 non stia lontano da te, poiché ne hai bisogno.  
 Ci sono casi in cui il successo è nelle loro mani. (Sir 38, 1-13)

Il brano mostra una sorta di minimalismo a proposito dell'opera del medico. Il minimalismo corrisponde alla percezione del ruolo effettivo che il medico aveva ai tempi del Siracide; più di tanto non poteva fare. L'ultima risorsa era la grazia di Dio. Oggi invece l'impressione facile è che la medicina possa fare sempre qualche cosa di più. Le attese sono in tal senso tutte proiettate nella direzione del medico. La sua opera diventa facilmente oggetto di attese quasi feticistiche.

In realtà, anche oggi i poteri della medicina sono limitati. Soprattutto, la malattia comporta profili dei quali la medicina non sa proprio nulla. Pensiamo, tipicamente, al sentimento di colpa che facilmente accompagna la malattia. Chi si ammala, facilmente dice: "che cosa ho fatto di male per meritare questo?". E anche se non dice proprio così, sente proprio così. Poi certo anche si vergogna di avere sentimenti di questo genere; cerca quindi di cacciarli come fantasie infantili. In realtà, quei sentimenti hanno una loro verità, che però la cultura scientifica e la mentalità disincantata che ne consegue non sa come declinare.

Perché la persona che si ammala si sente in colpa? C'è forse un nesso casuale tra peccato e malattia? tutti oggi rispondono perentoriamente che no, mancherebbe altro. Anche i credenti rispondono spesso così, e magari citano a loro conforto la celebre risposta data da Gesù ai discepoli; essi, vedendo il cieco nato a chiedere l'elemosina, avevano chiesto a Gesù chi avesse peccato, lui o i suoi genitori, perché nascesse cieco. Gesù aveva risposto: *Né lui ha peccato né i suoi genitori, ma è così perché si manifestassero in lui le opere di Dio* (Gv 9,3). E gli interpreti concludono che Gesù ha negato ogni nesso tra malattia (o infermità) e peccato. In realtà, nello stesso vangelo di Giovanni Gesù anche dice, al paralitico guarito presso la piscina di Bethesda: *Ecco che sei guarito; non peccare più, perché non ti abbia ad accadere qualcosa di peggio* (5,14); tale raccomandazione lascia trasparire il riconoscimento di un nesso da parte di Gesù tra

peccato e malattia. Ma quale nesso?

Ovviamente non si tratta di un nesso casuale, quasi che il peccato sia la causa della malattia, intesa alla maniera medica. Si tratta invece di un nesso simbolico. La malattia ha il potere di trasmettere un messaggio di condanna nei confronti del malato appunto in conseguenza del fatto che la vita cosiddetta normale da tutti desiderata non è affatto normale. Quando essa sia vissuta come una proprietà naturale, sono disposte le condizioni perché la sua compromissione appaia fatale, appaia come la rivelazione inesorabile del difetto di autorizzazione. È appunto il sentimento di colpa latente in ogni uomo che alimenta la percezione della malattia come una punizione.

In questo mondo disincantato la preghiera è difficile, ma insieme è anche più necessaria che mai. Questo paradosso si rende manifesto nella maniera più intensa e insieme più appariscente nel momento supremo di prova, quello cioè della morte. Esso è momento di prova per chi muore, certo; ma è momento di prova anche – e addirittura in forme ancor più evidenti – per coloro che accompagnano la persona che muore. Morire non è una cosa che semplicemente accade; è anche un compito. Come sappiamo, nei tempi passati c'erano delle litanie penitenziali, ripetute quattro volte all'anno al momento del cambiamento di stagione. In quelle litanie si pregava per i tempi di penitenza; tra le altre cose, era chiesta anche questa, di liberarci dalla morte improvvisa; *A subitanea et improvisa morte, libera nos Domine*; oggi invece quel che tutti si augurano è di morire senza accorgersi di niente; un tale auspicio è documento molto chiaro di una segreta resa – e neppure tanto segreta – alla impossibilità di pregare, e quindi all'impossibilità di vivere la morte come un atto della libertà, come un'offerta di sé, della propria vita, a Dio.

Articola in maniera molto chiara la figura della morte quale atto volontario – non suicidio, ma atto di offerta di sé – è il cantico del vecchio Simeone:

Ora lascia, o Signore, che il tuo servo  
vada in pace secondo la tua parola;  
perché i miei occhi han visto la tua salvezza,  
preparata da te davanti a tutti i popoli,  
luce per illuminare le genti  
e gloria del tuo popolo Israele. (Lc 2, 20-32)

La difficoltà di vivere la morte quale atto volontario è strettamente legata alla rimozione della morte nei [pretesi] tempi “normali” della vita; questa rimozione, d'altra parte, appare strettamente legata alla secolarità civile; senza uno sfondo celeste condiviso la morte non può essere in alcun modo sopportata nella vita comune; anche solo nominarla equivarrebbe a devastare le fondamenta secolari della vita comune. La secolarità comporta tra l'altro l'esclusione della preghiera dai riti della vita comune, anche – e anzi prima di tutto – dalla vita familiare.

Proprio nella vita della famiglia comincia la censura della morte; i sentimenti, vincolo supremo dell'alleanza familiare, non può sopportare in alcun modo l'idea della morte. La sacralizzazione dei sentimenti, la loro elevazione alla dignità di nuova religione secolare, rende la vita familiare assolutamente sguarnita di fronte all'evento della morte. Quando si entra negli appartamenti in cui è morta una persona è addirittura epidermica la sensazione di un difetto degli spazi per rapporto all'evento della morte. Come si fa a pregare?

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## La preghiera, necessaria e difficile

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2011

### 2. Convertire il nostro desiderio a Dio, non lui ai nostri desideri (s. Agostino)

L'obiezione più facile alla preghiera, più precisamente alla preghiera intesa come una richiesta rivolta a Dio, è quella prevedibile, già da noi ricordata: non serve. Che bisogno c'è di chiedere a Dio quello di cui abbiamo bisogno? Forse che lui non lo conosce già, e molto meglio rispetto a quanto possiamo conoscerlo noi? E soprattutto molto meglio di come noi possiamo dirlo a parole?

Una volta accadeva con certa frequenza che i penitenti, a conclusione della confessione stentata dei loro peccati, dicessero: "Mi confesso così come sono davanti a Dio". Quasi volessero in tal modo aggiungere la confessione di quel che non sapevano dire, ma non volevano tacere. Certo c'era ancora molto altro da dire; ma come dirlo? La formula era un po' criptica; le prime volte che io l'ho ascoltata dalla bocca dei penitenti sono rimasto in po' sorpreso e non sapevo come interpretarla.

Poi ho capito, credo di aver capito. La formula ha un possibile significato pertinente, esprime un sentimento giusto e molto cristiano. Lo potremmo descrivere così: "Non riesco a vedere bene, Signore, tutto quello che è storto nel mio cuore; quello che taccio, credimi, lo taccio soltanto perché non lo so dire, non perché lo voglio nascondere; tu perdona anche quello che non so dire".

Per un primo aspetto la formula dice questo; ma per un secondo aspetto potrebbe dire altro; potrebbe esprimere un sentimento assai più dubbio, che possiamo descrivere pressappoco così: "Che noia questo esame di coscienza! che cosa fastidiosa questa ricerca puntigliosa dei miei peccati! Ma che bisogno ha il Signore del mio elenco? Tu, Signore, già conosci i miei peccati; dunque perdonali tutti; perdonami così come sono come appaio ai tuoi ed risparmiami un'analisi che sarebbe interminabile". Questo secondo desiderio è sbagliato; l'analisi dei peccati e la confessione che essa rende possibile non corrisponde ad esigenze penali o fiscali da parte di Dio; corrisponde invece alla necessità obiettiva che il *confessi*, appunto, quello che dentro mi inquieta e mi angustia, perché la misericordia di Dio possa raggiungermi.

In appendice a un'istruzione sulla confessione ho trovato il suggerimento di questa preghiera, che mi pare illustri bene l'ambiguità della confessione "così come sono". Essa è intitolata "Tu mi ami così come sono" e dice:

Signore, riconciliami con me stesso.  
Come potrei incontrare e amare gli altri  
se non mi incontro e non mi amo più?  
Signore, tu che mi ami così come sono  
e non come mi sogno,  
aiutami ad accettare la mia condizione di uomo  
limitato ma chiamato a superarsi.  
Insegnami a vivere con le mie ombre e le mie luci,  
con le mie dolcezze e le mie collere,  
i miei sorrisi e le mie lacrime,  
il mio, passato e il mio presente.  
Fa' che mi accolga come tu m'accogli,  
che mi ami come tu mi ami.  
Liberami dalla perfezione che mi voglio dare,  
aprimi alla santità che vuoi accordarmi.

Risparmiami i rimorsi di Giuda,  
che rientra in se stesso per non uscirne più,  
spaventato e disperato di fronte al peccato.  
Accordami il pentimento di Pietro,  
che incontra il silenzio del tuo sguardo  
pieno di tenerezza e di pietà.  
E se devo piangere,  
non sia su me stesso  
ma sul tuo amore offeso.  
Signore, tu conosci la disperazione  
che rode il mio cuore,  
il disgusto di me stesso, che proietto sempre sugli altri!  
La tua tenerezza mi faccia esistere ai miei stessi occhi!  
Vorrei spalancare la porta della mia prigione  
che io stesso chiudo a chiave!  
Dammi il coraggio di uscire da me stesso.  
Dimmi che tutto è possibile per chi crede.  
Dimmi che posso ancora guarire,  
nella luce del tuo sguardo e della tua parola.

M. Hubaut

Anziché dare parola alla ricerca della verità a proposito di se stessi, la preghiera esprime la ricerca di un'accettazione per così dire forfetaria; cerca un Dio che sia come una mamma o come un nonno (come diceva Nietzsche), piuttosto che un Dio che sia Padre. Certo è giusto chiedere al Padre dei cieli che ci liberi dal ripiegamento su noi stessi; ma tale libertà è quella possibile soltanto nella forma dell'apertura attiva e generosa nei confronti di Dio e degli altri, non nella forma della semplice accettazione di come siamo fatti.

“Io sono fatto così”: oggi le persone ricorrono con una certa frequenza a questa espressione per trovare giustificazione ai loro modi di comportarsi. “Lo so che sei fatto così – verrebbe spesso voglia di rispondere – ma devi cercare di rifarti”. La confessione deve mirare appunto alla conversione di sé, e non alla semplice accettazione di sé.

Il caso particolare della confessione aiuta ad intendere il senso generale della preghiera: essa mira non a rendere noto, ma a convertire la qualità del desiderio. Non si tratta certo di far conoscere i nostri bisogni o i nostri desideri a Dio – nel qual caso sarebbe giustificata l'obiezione, “non ne ha bisogno”. Si tratta invece di lavorare al chiarimento dei nostri desideri. A un chiarimento che non sia *analitico*, che non abbia cioè la qualità di un'analisi di carattere – per così dire – ispettivo; ma quella di un chiarimento pratico. I desideri non debbono essere semplicemente espressi, debbono invece essere plasmati, o configurati. Attraverso la preghiera, essi debbono prendere forma.

## La dottrina di Agostino

La più esplicita risposta all'obiezione contro la preghiera di domanda, e anche la più illuminante, sembra essere proprio quella di Agostino nella *lettera a Proba*. Riporto il passo centrale.

Colui che può facilmente concedere ai suoi figli tutti i buoni doni, ci spinge tuttavia a chiedere, a cercare, a bussare. Che agisca così potrebbe far meraviglia; non conosce quel che ci è necessario molto prima che glielo chiediamo? Potrebbe far meraviglia che agisca così, se non comprendessimo questo: il Signore Dio nostro non desidera che gli facciamo conoscere il nostro volere, quasi che non lo conosca; desidera invece che mediante le preghiere si eserciti il nostro desiderio, e così diventiamo capaci di accogliere quel che Egli si prepara a darci. Il bene che Egli vuol darci è assai grande, ma noi siamo troppo piccoli e angusti per accoglierlo. Perciò ci vien detto: *Allargate il cuore, per non mettervi a portare il giogo con gli infedeli*. Con tanto maggiore larghezza noi riceveremo quel bene molto grande, che occhio non ha mai visto perché non è colore, orecchio non ha mai udito perché non è suono, mai è entrato nel cuore dell'uomo, perché tocca piuttosto al cuore dell'uomo e levarsi fino ad esso; elevarsi con quanta maggior fede crediamo, con quanta maggiore fermezza speriamo, con quanto maggiore ardore desideriamo quel bene. (Ep 130, 8, 17)

Dio non ci può fare alcun regalo che a questa condizione, di trasformarci; i suoi doni per loro natura debbono convertirci: questa legge elementare è essenziale a intendere la natura di quei doni, che è come dire la natura della grazia. Perché appunto la grazia, solo la grazia, è il dono di Dio. e tutti gli altri doni, finché non siano riconosciuti qua-

li segni e pegni della sua grazia, sono frantesi. Appunto perché il suo dono è la grazia, esso ci converte, ci deve rendere “graziosi”.

Ricchezze, salute, affetti, stima del prossimo, successo sono doni di Dio? Certo che lo sono; ma solo se intesi e vissuti davvero così, come una grazia che ci viene addirittura dal cielo; solo a condizione che siano vissuti come segno e pegno della sua grazia. Molto alto è il rischio che questi beni diventino invece oggetto di fruizione materialistica, che separa i beni dalla mano di Dio che li porge, che siano dunque stravolti. Quel rischio si realizza ogni volta che quei beni sono apprezzati – per usare una metafora suggerita dalla lingua della Bibbia e dai racconti dell’*Esodo* – semplicemente mettendoli in bocca, piuttosto che invocando Dio e chiedendo a Lui di che cosa si tratti.

Mi riferisco ovviamente al racconto della manna, e insieme anche al decimo comandamento, che dice di *non desiderare*.

Il racconto della manna ci istruisce in maniera molto chiara a proposito del nesso tra i doni di Dio e i suoi comandamenti. Ricevere i suoi regali impegna. Si deve anzi dire che tutti i comandamenti di Dio sono dati a margine dei suoi doni e perché noi diventiamo capaci di apprezzare i suoi doni; i suoi doni non si possono apprezzare con la bocca, e neppure con gli occhi, in generale con le nostre potenze passive e sensibili. Bene non è quello che piace, ma quello che fa diventare buoni; e i doni di Dio per farci diventare buoni debbono essere intesi nel loro senso; come a dire che essi debbono essere intesi quali parole di Dio.

Dunque il racconto dell’*Esodo* dice che al lamento dei figli di Israele per la fame Dio rispose con la promessa del pane dal cielo, ma insieme con l’indicazione di un comandamento:

Ecco, io sto per far piovere pane dal cielo per voi: il popolo uscirà a raccoglierne ogni giorno la razione di un giorno, perché io lo metta alla prova, per vedere se cammina secondo la mia legge o no. Ma il sesto giorno, quando prepareranno quello che dovranno portare a casa, sarà il doppio di ciò che raccoglieranno ogni altro giorno». (Es 16, 4-5)

Quale sia il nesso tra il dono e la prova appare abbastanza evidente: i figli di Israele debbono riconoscere che quel pane disceso dal cielo è il documento di un’attenzione di Dio e di un suo impegno nei loro confronti; che si raccolga soltanto il pane sufficiente per un giorno sarà il modo di mostrare che ci si fida di Dio per il giorno dopo. In tal modo il pane è inteso come una promessa, come una parola. Che esso sia espressamente chiamato *man’hu* (che cos’è?) riflette il proposito di tener viva la memoria di un impegno: a quel pane occorre dare parola; non sazia perché è messo in bocca, ma soltanto se ricorda ai figli di Israele che consente Dio si ricorda di loro:

... al mattino vi era uno strato di rugiada intorno all’accampamento. Poi lo strato di rugiada svanì ed ecco sulla superficie del deserto vi era una cosa minuta e granulosa, minuta come è la brina sulla terra. Gli Israeliti la videro e si dissero l’un l’altro: «Man hu: che cos’è?», perché non sapevano che cosa fosse. Mosè disse loro: «E’ il pane che il Signore vi ha dato in cibo. (Es 16, 13b-15)

Il libro del *Deuteronomio*, che in maniera più esplicita e addirittura esuberante sviluppa l’idea di *torah* (legge), offre un’efficace sintesi del senso spirituale della manna:

Ricordati di tutto il cammino che il Signore tuo Dio ti ha fatto percorrere in questi quarant’anni nel deserto, per umiliarti e metterti alla prova, per sapere quello che avevi nel cuore e se tu avresti osservato o no i suoi comandi. Egli dunque ti ha umiliato, ti ha fatto provare la fame, poi ti ha nutrito di manna, che tu non conoscevi e che i tuoi padri non avevano mai conosciuto, per farti capire che l’uomo non vive soltanto di pane, ma che l’uomo vive di quanto esce dalla bocca del Signore. (8, 2-3)

## L’indice lessicale

L’obiezione alla preghiera intesa quale domanda – “chiedere a Dio non serve, perché egli già sa” – opera anzi tutto nel senso di scoraggiare dalla preghiera di domanda; e poi anche nel senso più radicale di scoraggiare dalla preghiera in genere. Non si vede infatti quale altra forma la preghiera possa assumere diversa da quella di domanda. Che la preghiera sia fondamentalmente invocazione è suggerito dalla considerazione del lessico con cui essa è chiamata, ma soprattutto dalla considerazione delle parole di Gesù sulla preghiera e dalla sua stessa pratica.

Consideriamo brevemente gli indizi offerti dalla lingua.

La considerazione del lessico è in generale assai istruttiva per comprendere l'origine delle nozioni elementari della vita. *Pregare, preghiera* sono diventati termini correnti della nostra lingua; tutti sanno – in qualche modo – di che cosa si tratta; certo non ne saprebbero dare la definizione, ma allo stesso modo in cui non saprebbero dare la definizione di alcuna parola radicale della lingua. È sempre eloquente a tale proposito l'esempio proposto da Agostino circa il tempo:

Che cosa è dunque il tempo? Se nessuno me lo chiede, lo so bene: ma se cerco di darne spiegazione a chi me lo chiede, mi accorgo di non saperlo più. Così posso dire di sapere – con piena convinzione – che se nulla passasse, non vi sarebbe il tempo passato, se nulla sopraggiungesse, non vi sarebbe il tempo futuro, se nulla fosse, non vi sarebbe il tempo presente. (*Le confessioni*, XI, 14).

Quasi a dire che soltanto l'accadere successivo delle cose, il loro trascorrere dunque, istruisce la nozione di tempo, riempie di significato la parola. Definire il senso del tempo, dire cioè il significato della parola con altre parole appare impossibile; tempo è una parola troppo fondamentale, perché si possa definire. Mediante quella parola è detto il senso di tutte le cose; proprio per questo non si può definire, non si può esprimerne il significato con altre parole.

*Preghiera* è diventata una parola fondamentale soltanto nel lessico cristiano. Non è così nelle altre tradizioni religiose. Non è così neppure nei libri dell'Antico Testamento. La creazione di questa parola originaria è strettamente legata alla figura personale del Dio cristiano, e dunque del Dio Padre del Signore nostro Gesù Cristo.

Nell'Antico Testamento ci sono certo molte parole che possono essere tradotte in italiano con *preghiera*; ma proprio perché sono molte, non c'è quella equivalente. I libri dell'Antico Testamento attestano in molti modi la pratica del dialogo personale del credente singolo con il suo Dio [e in tal modo io già suggerisco una nozione di preghiera abbastanza precisa]. Anche la parola rituale, rivolta dunque a Dio in forma collettiva e pubblica, "liturgica" (*liturgia* vuol dire servizio del popolo), d'altra parte, si nutre della parola del singolo: si nutre più precisamente della parola di Mosè, dei Giudici e dei re poi, soprattutto dei profeti. Proprio nella tradizione biblica appare con particolare chiarezza che la religione pubblica nasce dalla religione del singolo. Appare con particolare chiarezza, perché la religione mosaica è religione che nasce dalla rivelazione di Dio nella storia, e non da un'anonima e immemorabile elaborazione mitologica.

Dunque, sullo sfondo dei libri dell'Antico Testamento c'è la preghiera – quella che noi chiamiamo preghiera – ma non c'è una parola sola per designare la preghiera. Le molte parole usate per dire del dialogo con Dio sono le stesse usate per dire del rapporto umano. La più frequente è *shâ'al*, che significa desiderare, chiedere e anche pretendere. Ma anche i verbi che dicono semplicemente parlare, o invocare, gridare, gemere, sospirare, chiedere, sono usati per designare la preghiera.

Nel Nuovo Testamento invece esiste un lessico tecnico per *pregare, proséuchomai e proseuché* (85 e 37 ricorrenze), particolarmente frequente in Luca (18/ volte il verbo) e Paolo (18 volte il verbo), a testimonianza della nascita "greca" del lessico. E tuttavia anche Marco (10 volte il verbo) e Matteo (14 volte il verbo) usano *proséuchomai* per dire della preghiera di Gesù:

Al mattino si alzò quando ancora era buio e, uscito di casa, si ritirò in un luogo deserto e là *pregava* (Mc 1,35)

E per dire anche dell'istruzione di Gesù a proposito della preghiera:

Quando *pregate*, non siate simili agli ipocriti che amano *pregare* stando ritti nelle sinagoghe e negli angoli delle piazze, per essere visti dagli uomini. In verità vi dico: hanno già ricevuto la loro ricompensa. Tu invece, quando *preghi*, entra nella tua camera e, chiusa la porta, *prega* il Padre tuo nel segreto; e il Padre tuo, che vede nel segreto, ti ricompenserà. *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 *glielo chiediate*. Voi dunque *pregate* così: Padre nostro...

La parola tecnica greca per dire della preghiera è tradotta in latino con *orare* e *oratio*; la traduzione privilegia il carattere solenne della parola rivolta a Dio; l'orazione latina è infatti il discorso pubblico, che si appella a tutti. Nella lingua di Agostino, nella stessa lettera a Proba, la preghiera è *oratio*. Il termine italiano *preghiera* viene da un termine latino più tardo, *prex*, che significa supplica, grido estremo; esso ha già prima del cristianesimo anche un uso religioso. Concorre a suggerire il senso di *prex* il nesso indubbio che lega *prex* a *praecarius*: la *prex* è la supplica di

chi non può sussistere se non a condizione che al suo grido sia data risposta. *Prex* viene (probabilmente) da *posco*, chiedere, implorare.

Dunque, l'indice lessicale mostra senza possibilità di dubbio che la forma fondamentale della preghiera è appunto quella della domanda.

## L'indice evangelico: la preghiera di Gesù

Nello stesso senso depono l'indice offerto dai testi evangelici, che determinano il senso cristiano della preghiera. Di Gesù stesso si dice più volte che si ritirava in luoghi solitari e segreti a *pregare*; si dice anche che ha più volte istruito i discepoli intorno a questo argomento della *preghiera*.

La prima notizia del ritiro di Gesù è dato in Marco già al termine del racconto della prima giornata di ministero, nel versetto sopra citato. Appunto mediante la preghiera Gesù cerca la via per strappare i suoi segni prodigiosi e i suoi insegnamenti alla comprensione che ne hanno le folle di Cafarnao, una comprensione angusta, che di fatto mortifica la verità di quei segni e di quegli insegnamenti.

Anche Gesù cerca, attraverso la preghiera, di dare la forma giusta e vera ai propri desideri. Egli non può non essere contento della grande attenzione che suscitano i suoi segni e del grande ascolto che ottiene la sua predicazione a Cafarnao; ma insieme presagisce che attenzione e ascolto della gente, se dipendesse solo da loro, condurrebbero al risultato di bloccare Gesù a Cafarnao. Il successo deve essere fatto oggetto di un discernimento. La preghiera è appunto quel che serve per dare forma al desiderio di Gesù. Grazie alla preghiera si stacca dalle folle; a Simone che cercava di riportarlo a Cafarnao dove tutti lo cercano Gesù risponde:

«Andiamocene altrove per i villaggi vicini, perché io predichi anche là; per questo infatti sono venuto!». E andò per tutta la Galilea, predicando nelle loro sinagoghe e scacciando i demòni. (Mc 1, 18-19)

La preghiera personale di Gesù illumina la tesi che Agostino propone a proposito della preghiera: essa è un esercizio volto a dare figura al nostro desiderio; più precisamente a dargli figura conforme alla volontà di Dio. Gesù insegnerà ai discepoli a pregare: *sia fatta la tua volontà*.

Prima ancora di insegnare ai discepoli questa massima Gesù la pratica per se stesso: mediante la preghiera cerca sempre da capo di entrare nella volontà di Dio. L'esempio supremo è certo la preghiera dell'orto:

Gesù disse loro: «La mia anima è triste fino alla morte. Restate qui e vegliate». Poi, andato un pò 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, 34-46)

Ma questo è soltanto l'esempio supremo. Nella prospettiva che l'esempio supremo rende platealmente chiara è da intendere la preghiera di Gesù in tutti gli altri momenti. Gesù prega per strappare i suoi gesti a una comprensione solo umana, troppo umana, quella che ne danno le folle. I segni che egli compie annunciano il vangelo di Dio; quei segni tuttavia possono essere apprezzati, di fatto sono in prima battuta apprezzati, senza che quel significato sia inteso. Mediante la preghiera il significato nascosto è portato alla luce ed è quindi attestato davanti a tutti.

## L'indice evangelico: gli insegnamenti di Gesù

Venendo agli insegnamenti di Gesù sulla preghiera il più importante è certo quello del *Padre nostro*. Luca iscrive quell'insegnamento in una cornice narrativa:

Un giorno Gesù si trovava in un luogo a pregare e quando ebbe finito uno dei discepoli gli disse: «Signore, insegnaci a pregare, come anche Giovanni ha insegnato ai suoi discepoli». Ed egli disse loro: «Quando pregate, dite: «Padre, sia santificato il tuo nome,...» (Lc 11, 1ss)

La breve notizia mette in evidenza molto chiara come i discepoli, quando Gesù pregava, rimanessero oziosi. La richiesta che Gesù insegni loro a pregare è da intendere come rimedio a quella sorte di estraneità nei confronti del maestro che essi vivono nel momento della sua preghiera. Nella solenne preghiera sacerdotale, che Giovanni mette sulla bocca di Gesù al termine dei discorsi della cena, Gesù tra l'altro chiede: *Padre, voglio che anche quelli che mi*



hai dato siano con me dove sono io (17, 24); perché noi possiamo raggiungere Gesù nel luogo dove si trova dobbiamo appunto convertire la qualità dei nostri desideri; e possiamo farlo soltanto con la preghiera.

La preghiera mira a dare una figura al desiderio indistinto, esprimendolo davanti a Dio.

Gesù ci aiuta. Egli insegna ai discepoli e a noi a pregare. Insegna con l'esempio, e insegna con le sue istruzioni. Una prima istruzione insistita è la raccomandazione di non stancarsi. L'altra istruzione fondamentale è la formula della preghiera. Essa illustra in maniera molto efficace come Gesù intenda la preghiera quale esercizio del desiderio.

Le sei *domande*, o meglio richieste, del *Pater* oscillano tra le due forme: la richiesta di quello che manca e l'offerta di quello che c'è.

Davvero si tratta di sei richieste? O non forse di sei risposte che Gesù suggerisce di dare alla iniziativa preveniente di Dio?

La sua iniziativa, benevola e gratuita, annuncia infatti quali siano le sue attese nei nostri confronti. La sua iniziativa rivolge un appello alla nostra libertà; a quell'appello Gesù insegna come rispondere.

Dunque, domanda o risposta? Dobbiamo distinguere tra la prima parte e la seconda dell'*oratio dominica*.

### a) Prime tre domande

Le invocazioni della prima parte corrispondono chiaramente alla seconda ipotesi. Considero in prima battuta la formula più breve di Luca:

Padre, sia santificato il tuo nome,  
venga il tuo regno (Lc 11,2)

*Santificare il nome* vuol dire appunto confessare la santità di quel nome, rendere onore e gloria ad essa, e dunque poi anche corrispondere a tale santità. Ricordiamo una solenne formula di Lv 19,2:

Parla a tutta la comunità degli Israeliti e ordina loro: Siate santi, perché io, il Signore, Dio vostro, sono santo.

Essa bene illustra che cosa voglia dire santificare il nome; quel che il discepolo deve chiedere al Padre si riferisce a quel che egli stesso deve fare. Nel testo di *Levitico* imperativo segue una serie di imperativi, che ricordano chiaramente il decalogo; i precetti del decalogo sono però ricompresi precisamente nell'ottica del riferimento alla santità di Dio. Quella santità è riconosciuta attraverso le forme concrete del comportamento. Merita ricordare che appunto in questa serie di prescrizioni sta anche il precetto amerai il prossimo tuo come te stesso, che Gesù citerà come secondo comandamento simile al primo:

Non commetterete ingiustizia in giudizio; non tratterai con parzialità il povero, né userai preferenze verso il potente; ma giudicherai il tuo prossimo con giustizia. Non andrai in giro a spargere calunnie fra il tuo popolo né coopererai alla morte del tuo prossimo. Io sono il Signore.  
Non coverai nel tuo cuore odio contro il tuo fratello; rimprovera apertamente il tuo prossimo, così non ti caricherai d'un peccato per lui. Non ti vendicherai e non serberai rancore contro i figli del tuo popolo, ma amerai il tuo prossimo come te stesso. Io sono il Signore. (Lv 19, 15-18)

*Santificare il nome* vuol dire dunque *obbedire ai comandamenti*; riconoscere il legame che egli stesso ha stretto tra i figli del suo popolo, e alla fine – nel tempo di Gesù, nel tempo del compimento, nel tempo in cui il suo regno s'è fatto ormai vicino – tra tutte le sue creature; riconoscere quel legame e tenere fede ad esso.

Dunque, *sia santificato il tuo nome, venga il tuo regno*, e Matteo aggiunge *sia fatta la tua volontà come in cielo così in terra*: tutte queste invocazioni esprimono la risposta della libertà umana alla iniziativa di Dio che la precede.

Si tratta dunque di vere richieste, oppure di impegni che il discepolo di Gesù assume davanti al Padre dei cieli? Tra le due ipotesi non sussiste alternativa; davanti al Padre dei cieli possiamo prendere impegni veri soltanto invocando

il suo aiuto.

Illustra bene questo nesso tra professione di obbedienza e richiesta di aiuto la risposta che il padre del ragazzo epilettico dà a Gesù. Il dialogo tra quel padre e Gesù comincia dalla richiesta che il padre fa per il suo figlio; essa è, in prima battuta, una richiesta cauta:

Ma se tu puoi qualcosa, abbi pietà di noi e aiutaci». Gesù gli disse: «Se tu puoi! Tutto è possibile per chi crede». Il padre del fanciullo rispose subito ad alta voce: «Credo; aiuta la mia incredulità!». (9, 22b-24)

Il passo appare assai istruttivo per rapporto al tema della preghiera di domanda,

Esso illustra anzi tutto questa evidenza elementare: in questo caso, come nel caso di tutti i miracoli compiuti da Gesù in risposta alla fede di chi lo interpella, l'interesse per la presenza di Gesù in mezzo agli uomini nasce dal bisogno, e quindi assume la forma di una richiesta.

In secondo luogo il brano illustra la figura della domanda insufficiente; essa è quella fatta in maniera soltanto cauta e dubbiosa: *se tu puoi qualcosa, abbi pietà di noi e aiutaci*. Una domanda rivolta a Gesù, e alla fine a Dio stesso, in questi termini non può essere esaudita. Occorre che nella domanda a Dio l'orante si metta tutto; faccia dunque la sua richiesta con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le energie della mente. Non è vero che l'amore di Dio prescritto dal famoso testo di Deuteronomio deve essere un amore disinteressato, estatico, nutrito dal voto dell'annullamento di sé. La preghiera è una domanda, e una domanda di necessità interessata. La serietà dell'interesse è resa manifesta dal fatto che l'orante non ha alternative rispetto a quella offerta dal fatto che Dio gli risponda. Se l'orante si mette tutto nella sua domanda, se dunque crede davvero nella possibilità che Dio risponda alla sua richiesta, diventa possibile tutto.

In terzo luogo il dialogo mostra come una fede come quella chiesta da Gesù non è possibile che se sostenuta dall'aiuto di Dio stesso. La fede che chiede, insieme chiede aiuto per se stessa. In tal senso, appunto, anche la professione di obbedienza assume insieme anche la forma della richiesta. Le prime tre domande del *Padre nostro* sono certo una risposta, ma sono insieme anche una domanda: *vieni in aiuto della nostra incredulità*.

b) Le invocazioni della seconda parte del *Padre nostro* sono invece con tutta chiarezza e con univoca chiarezza domande; più precisamente domande suggerite dal bisogno umano. Ma sappiamo noi bene quali siano i bisogni umani? Occorre rispondere insieme sì e no. Più radicalmente, ci si può chiedere se davvero l'uomo ha bisogni, oppure nel suo caso si deve parlare sempre e solo di desideri? Come distinguere tra bisogni e desideri?

Il bisogno è rigido e ciclico; può essere soddisfatto soltanto da una cosa esteriore all'uomo e una volta soddisfatto dopo un poco risorge identico. Il desiderio invece non è rigido, nel senso che esso non è univocamente determinato dal *soma*; esso si annuncia invece attraverso un indefinito disagio, una inquietudine, che certo segnala un'assenza, ma senza definirla ancora. Il desiderio ha in tal senso un oggetto che può essere determinato soltanto attraverso una storia; si nutre della memoria e di necessità comporta un coinvolgimento della scelta, dunque della libertà umana.

In forza di questa sua configurazione storica e in forza del coinvolgimento della libertà, il desiderio non risorge sempre identico con il trascorrere del tempo e attraverso le peripezie delle sue soddisfazioni e delle sue delusioni; piuttosto, attraverso la vicenda il desiderio progressivamente si definisce, prende figura, si configura. Appare subito persuasiva questa ipotesi: che l'uomo stesso sia nel suo insieme un desiderio, ma un desiderio il cui oggetto non si conosce subito. L'oggetto del desiderio che mi costituisce potrà trovare definizione soltanto attraverso una vicenda. La mia stessa identità si configura attraverso una vicenda.

Il nesso stretto tra desiderio e identità personale spiega questa circostanza, che appare subito indubitabile: il desiderio deluso suscita non soltanto tristezza, ma dubbi; più precisamente, suscita sentimenti di colpa. Essi corrispondono appunto ad un dubbio preciso, di aver sbagliato: ho forse immaginato per il mio desiderio un oggetto sbagliato? addirittura cattivo? E come definire un desiderio cattivo? Quando il desiderio è cattivo?

I sentimenti di colpa, che insorgono a margine del desiderio deluso, molto prima d'essere indici certi di una colpa, sono indici della colpa possibile. Sono indici del fatto che, nelle forme assunte dal desiderio, è coinvolta la stessa identità personale della persona. quell'identità d'altra parte è definita dall'attesa di altri. Il sentimento della colpa corrisponde al timore di aver appunto mancato a quell'attesa di altri, rispondendo alla quale soltanto è possibile trovare la nostra vera identità.

Tornando alla preghiera, le domande della seconda parte del *Padre nostro* sono richieste alimentate dal bisogno o dal desiderio? Non si possono separare bisogni e desideri. Anzi, più radicalmente occorre dire che l'uomo non ha bisogni, ma solo desideri. Anche quelli che a prima vista parrebbero bisogno, in realtà sono desideri; il loro oggetto può essere determinato soltanto attraverso una vicenda, e una vicenda nella quale è coinvolta la libertà del soggetto.

Il *Padre nostro* illustra bene questo principio. La prima richiesta della seconda parte è il pane quotidiano, dunque – si sarebbe tentati di commentare – il pane che serve al bisogno ciclico annunciato dalla fame. Il fatto che il pane chiesto sia quello quotidiano rende manifesto il carattere ciclico del bisogno, del quale si chiede al Padre celeste la saturazione. In realtà le cose non stanno affatto in questi termini.

L'aggettivo *quotidiano* corrisponde al greco *epiousion*, che dovrebbe essere tradotto alla lettera *più essenziale*. Qual è il pane più essenziale? Probabilmente proprio a seguito del *Padre nostro* è entrata nella nostra lingua l'espressione: necessario come il pane. Davvero necessario è il pane? Non propriamente il pane è necessario, perché sia possibile la vita di ogni giorno; non per tutti e non dappertutto è necessario il pane. Semmai si dovrebbe dire – più genericamente – che è necessario qualche cosa da mangiare. Ma quale sia il mangiare che basta per vivere, soltanto Dio lo sa. Chiedendolo a Lui, lo impariamo anche noi.

Necessario come il pane è il perdono; è che ci siano condonati i nostri debiti; che se per assurdo dovessimo pagare tutti i debiti contratti, saremmo da subito in fallimento. Dunque, *rimetti a noi i nostri debiti*. Ma nel momento in cui chiediamo questo condono non possiamo che prendere un impegno corrispondente nei confronti di coloro che sono debitori nei nostri confronti: *come noi li rimettiamo ai nostri debitori*.

Necessario come il pane è anche questo, che ci sia risparmiato il compito di provvedere al domani.

### **I beni dello Spirito e la loro ombra (Origene)**

Il sottile rapporto dialettico che nella preghiera si stabilisce tra il sapere e il non sapere è illustrato in altro modo, e suggestivo modo, da Origene nel suo trattato sulla preghiera. Egli non affronta l'interrogativo più radicale di Agostino – “perché pregare, se Dio già sa? – ma un altro interrogativo, che fino ad oggi spesso è proposto. “È possibile pregare per beni temporali?”. È possibile chiedere la guarigione da una malattia, o la promozione a un esame, o più banalmente chiedere di trovare una cosa persa? Molti pensano, o forse soltanto dicono inciampando per così dire sulle parole, che no, nella preghiera non si possono chiedere altro che beni spirituali. Origene risponde, sorprendentemente, che non esistono beni materiali; tutti i beni sono spirituali; solo se spirituali beni davvero. I cosiddetti beni materiali sono per così soltanto l'ombra di beni spirituali.

Chiunque quindi chiede a Dio le cose piccole e terrene disubbidisce all'invito di domandare i beni grandi e celesti; mostra di non sapere che Dio non dispensa nulla che sia piccolo e terreno.

Qualcuno obietta: eppure sono state concesse ai santi grazie alla preghiera molte grazie materiali, e il Vangelo insegna che anche beni piccoli e terreni saranno aggiunti a coloro che scelgono i beni spirituali.

A costui occorre rispondere: se uno ci dà un oggetto materiale, non dobbiamo dire che quel tale oltre alla cosa ci ha dato anche la sua ombra; la sua l'intenzione infatti non era quella di farci due regali, l'oggetto e la sua ombra; il proposito era di donarci soltanto l'oggetto; con esso riceviamo di necessità anche la sua ombra.

Analogamente, se eleviamo i nostri pensieri e consideriamo i doni che Dio ci fa, non possiamo non riconoscere questo: le cosiddette grazie materiali sono un semplice accompagnamento dei doni grandi, celesti, spirituali, dati a ogni santo secondo il suo bisogno o in proporzione della fede o conformemente alla volontà del Donatore. Egli è sapiente, anche se noi non siamo in grado di attribuire a ciascun dono una causa ed una spiegazione degne di quel gesto. (*de Oratione*, XVI, 2)

Il pensiero di Origene a proposito della preghiera trova spiegazione nel suo pensiero generale: le cosiddette cose “materiali” non hanno una natura determinata in se stesse; la loro natura è segnata dall'uso che ne fa la libertà di chi ne dispone. Mediante la preghiera anche i beni apparentemente materiali sono ricondotti alla loro verità spirituale.

Gli esempi che Origene fa, nell'esposizione che segue, illustrano bene il principio. Anna prega per avere un figlio, dunque perché sia guarita la sua sterilità. La sua anima è di fatto da un'altra specie di sterilità; essa è divenuta più feconda del suo corpo, che pure concepì Samuele. Anna ritrovò la speranza in Dio, per sé e per tutti gli uomini. Ester e Mardocheo furono liberati, molto più che dalle insidie di Aman e dei suoi cospiratori, da insidie spirituali. Giuditta distrusse molto più che la forza del famoso Oloferne; distrusse la forza del principe che voleva uccidere la

sua anima. E così via. L'interpretazione spirituale del testo biblico corrisponde all'interpretazione spirituale dei beni cosiddetti materiali, riconosciuti come le ombre di beni spirituali. La preghiera è appunto la macchina per accedere alla verità al di là dell'ombra.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## La preghiera, necessaria e difficile

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2011

### 3. «Cercate il suo volto», nella nostra anima o nel mondo?

Il tema che ci proponiamo di affrontare è quello dell'interiorità della preghiera. Più precisamente, è quello del rapporto tra la ricerca di Dio e la presenza del soggetto a questo mondo.

All'origine della scelta di occuparsi di un tale tema sta un sospetto: che l'ideale moderno della preghiera persegua un'immagine della preghiera stessa troppo "interiore", che associa cioè in maniera pregiudiziale e pregiudicante la preghiera al rientro dell'anima in se stessa. La lingua dei padri spirituali spesso ricorre alla raccomandazione di lasciare tutte le occupazioni e tutte le preoccupazioni della vita quotidiana fuori dalla porta, quando, entrato nella tua camera e chiusa quella porta ti accingi a pregare il Padre tuo nel segreto; appunto il fatto che il Padre tuo celeste veda nel segreto e abiti nel segreto raccomanda la cancellazione dello spazio pubblico della tua vita.

La rappresentazione della preghiera come cammino interiore, o come lavoro dedicato alla costruzione di un "castello interiore", spiega anche le ragioni per le quali la vita cristiana tutta è stata concepita dalle dottrine ascetiche e mistiche moderne come cammino di preghiera. Se la preghiera è interessata soltanto alla vita interiore, appare inevitabile che la vita esteriore si abbandona alla sua inesorabile menzogna e perdizione.

#### Figura "esteriore" del desiderio e ingresso nel santuario

Il tema dell'interiorità della preghiera appare strettamente legato all'immagine di essa quale esercizio del desiderio. Abbiamo richiamato la concezione che Agostino propone della preghiera, appunto quale esercizio del desiderio; l'esercizio è volto all'obiettivo di dare al desiderio una figura; più precisamente, figura deve essere data alla trascendenza del desiderio rispetto ai suoi contenuti immediati e "superficiali". Tali contenuti sono quelli che si raccomandano attraverso le soddisfazioni primarie e infantili del desiderio; nella prospettiva di Freud, il desiderio umano avrebbe sempre e solo la forma della ripetizione della soddisfazione già realizzata e incisa nella forma di incancellabile traccia mnestica nell'apparato psichico. In realtà il desiderio umano non ha la forma della ripetizione del già vissuto; l'esperienza felice è annuncio di una promessa. Che il desiderio umano assuma struttura ripetitiva e ciclica è certo una possibilità; ma è una possibilità vile e scadente. Attraverso le prime esperienze di gratificazione il bambino deve imparare a desiderare, addirittura a sperare, in altro che nella ripetizione. L'oggetto vero del desiderio è un altro che quello noto. La ricerca di tale oggetto trascendente non si produce certo a prezzo della cancellazione delle forme elementari assunte dalla saturazione del desiderio; esse non debbono essere ripudiate, in radice negate, ma debbono essere comprese nel loro rimando simbolico. Soltanto a condizione di realizzare questa trascendenza si corregge il carattere ciclico e ossessivo che minaccia di assumere il desiderio umano. Quando il desiderio assuma tale carattere diventa di fatto come un *bisogno* rigido e irresponsabile.

Provvede in qualche modo sempre a sventare il carattere ciclico del bisogno il dramma stesso della vita; attraverso le prime forme di saturazione del desiderio infatti sono generati vincoli umani, i quali prendono forma attraverso la parola, e quindi la promessa; quei rapporti impongono al comportamento il tratto della responsabilità: quello che io faccio ha in ogni caso un senso agli occhi di altri, responsabile è il comportamento che accetta di rispondere alle attese generate in altri.

Appunto per rapporto ai rischi e agli inganni che accompagnano il dramma appare necessaria la preghiera. La promessa iscritta nelle esperienze grate della prossimità tra gli umani è da riferire, in ultima istanza, all'iniziativa creatrice di Dio stesso; e soltanto a condizione di accedere alla promessa espressa da tale iniziativa creatrice il desiderio

umano trova la propria verità trascendente. Ma si tratta soltanto di un'ultima istanza; ad essa è possibile giungere soltanto attraversando le necessarie mediazioni. La preghiera mira appunto al discernimento dei segni mediante i quali lo Spirito creatore di Dio si rende operante nel dramma che dà figura al desiderio umano.

Il segno supremo è Gesù Cristo, il Verbo di Dio fatto uomo. Soltanto riletta nella luce di Lui, parola di Dio fatta carne, la vicenda umana acquista una figura compiuta e acquistano univocità di senso tutti gli altri segni della presenza di Dio in quella vicenda.

La preghiera mira appunto all'obiettivo di "applicare" – per così dire – la Parola che è Cristo alla decifrazione dei segni che il dramma della vita propone. In tal senso non si tratta di fuggire lontano da quel dramma troppo incerto; si tratta invece di cercare la via stretta, che consente di non perdersi nel dramma.

Ai suoi inizi – dunque tipicamente nell'età della infanzia – il dramma della vita istruisce con tutta naturalezza la speranza; proprio grazie alla spontaneità persuasiva di quel primo cammino la vita appare subito promettente. Gli psicologi parlano a tale riguardo di una *fiducia primaria*, la quale è la condizione irrinunciabile perché il piccolo possa intraprendere un'esplorazione del mondo. Conoscere non è possibile senza credere, senza una pregiudiziale apertura di credito nei confronti del mondo.

Questa scansione elementare dei tempi della vita di ogni nato di donna – dall'anticipazione benevola alla decisione – trova riscontro nella stessa rivelazione storica di Dio: precede il beneficio gratuito e promettente. segue il tempo della prova; la prova è quella della libertà; la prova mira a vedere che cosa l'uomo ha nel cuore. Per descrivere questa scansione in due tempi della vita di Israele la lingua dei profeti si riferisce espressamente al cammino infantile; la promessa del Dio di Mosè e del Dio dell'alleanza è accostata alla promessa della mamma:

Quando Israele era giovinetto,  
io l'ho amato  
e dall'Egitto ho chiamato mio figlio.  
Ma più li chiamavo,  
più si allontanavano da me;  
immolavano vittime ai Baal,  
agli idoli bruciavano incensi.  
Ad Èfraim io insegnavo a camminare  
tenendolo per mano,  
ma essi non compresero  
che avevo cura di loro.  
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)

Seguono nel testo di Osea parole di giudizio e minacce di castigo.

Quel che accade in maniera più evidente nella vita del bambino, accade anche in tutte le altre età della vita: ogni cammino dell'uomo comincia in maniera facile e persuasiva; poi si incontrano invece molte ostruzioni sul cammino, le quali minacciano di suscitare il dubbio a proposito della scelta iniziale: "Forse ho sbagliato a credere". Perché il cammino possa essere proseguito è necessario spostare più in alto il desiderio. Bisogna, detto nella lingua dei salmi, entrare nel santuario; soltanto così è possibile attraversare la terra intorno, diventata deserta e inospitale. Per non morire nel deserto occorre entrare nel santuario; soltanto lì è possibile conoscere quella grazia di Dio che vale più della vita:

O Dio, tu sei il mio Dio, all'aurora ti cerco,  
di te ha sete l'anima mia,  
a te anela la mia carne,  
come terra deserta,  
arida, senz'acqua.  
Così nel santuario ti ho cercato,

per contemplare la tua potenza e la tua gloria.  
Poiché la tua grazia vale più della vita,  
le mie labbra diranno la tua lode. (Sal 63, 2-4)

Questa formula breve – *la grazia vale più della vita* – offre una buona descrizione del compito della preghiera: propiziare il passaggio dalla vita alla grazia, dalla vita – s'intende – che può essere apprezzata mediante l'esperienza di gratificazioni sensibili alla vita che invece può essere apprezzata soltanto udendo una parola e credendo in essa. Di pane soltanto l'uomo non vive; per vivere ha bisogno di udire una parola; e per udire quella parola deve lottare contro l'evidenza scoraggiante della carne e del sangue.

L'immagine della preghiera quale lotta per strappare alla bocca di Dio una parola di benedizione trova suggestivo riscontro nel racconto della lotta di Giacobbe con l'angelo – con l'angelo che in realtà è Dio stesso.

Giacobbe rimase solo e un uomo lottò con lui fino allo spuntare dell'aurora. Vedendo che non riusciva a vincerlo, lo colpì all'articolazione del femore e l'articolazione del femore di Giacobbe si slogò, mentre continuava a lottare con lui. Quegli disse: «Lasciami andare, perché è spuntata l'aurora». Giacobbe rispose: «Non ti lascerò, se non mi avrai benedetto!». Gli domandò: «Come ti chiami?». Rispose: «Giacobbe». Riprese: «Non ti chiamerai più Giacobbe, ma Israele, perché hai combattuto con Dio e con gli uomini e hai vinto!». Giacobbe allora gli chiese: «Dimmi il tuo nome». Gli rispose: «Perché mi chiedi il nome?». E qui lo benedisse. (Gn 32, 25-30)

Il testo della Genesi parla in figure, certo; ma si tratta di figure eloquenti. La lotta con Dio non è certo una lotta in senso fisico; e tuttavia è una lotta e comporta rischi. Non è possibile una pregiudiziale immunizzazione nei confronti della fatica e delle ferite. La preghiera non mira a uscire dalla mischia e guadagnare subito la tranquillità del cielo; mira invece ad esorcizzare i terrori del cammino, riconoscendo la presenza benevola di Dio in ogni tratto del cammino.

### **Interiorità: Agostino e lo spirito moderno**

Dicevamo che la considerazione di questo tema – interiorità e exteriorità della preghiera – è raccomandato da un preciso sospetto: l'intreccio stretto tra ideale della "interiorità" e privilegio della preghiera nel disegno complessivo della "perfezione" cristiana minaccia di incoraggiare una visione spiritualista del cristianesimo, la quale, oltre che eccezionale per se stessa, concorre nella stagione moderna a quell'esorcismo di ogni visibile presenza di Dio nella storia, che costituisce appunto una delle costanti ideali del moderno.

Quanto meno nella percezione comune, la preghiera è oggi strettamente associata all'apologia dell'interiorità, e della religione stessa in generale intesa come interiorità, o – come anche si dice – alla spiritualità. Ora questa visione della religione dev'essere decisamente messa in discussione; riconoscendo per altro la ragione di verità che è in essa.

Trovo spesso documento di questa immagine del cristianesimo tutto come interiorità nei genitori che vengono a chiedere il battesimo per i figli. È impressionante la percentuale dei non sposati; molti di più sono poi quelli che hanno una fede assai incerta. Non parlo dell'incertezza soggettiva, ma di quella oggettiva: incerto appare che quella da essi professata sia effettivamente la fede cristiana. Molto spesso si tratta appunto di una fede spiritualistica, che si esprime – a titolo d'esempio – in formule come queste: "Sono del tutto certo che ci sia in me una parte divina". La figura di Dio, o meglio dell'elemento divino, come parte di me certo è poco cristiana. Dio non è una parte di me, e soprattutto non è un elemento fluido. Dio è persona, Egli è più precisamente in tre persone uguali e distinte; in ogni caso, il rapporto con Lui assume di necessità forma di rapporto personale. Appunto questo rapporto personale è la preghiera.

I fautori della religione dell'"interiorità", quella che intende Dio stesso come una cosa - meglio, uno spirito – che sta dentro di me", concepiscono in maniera conseguente anche la preghiera; essa non può assumere la figura dell'invocazione; non ha più in generale la figura della parola rivolta a un Altro; ha invece la figura di una sorta di scavo interiore, alla ricerca di quell'unificazione delle energie, di quella discesa nel profondo di sé, che sarebbe insieme discesa nel divino.

L'identificazione della religione con l'interiorità non è certo caratteristica soltanto moderna. Essa trova precedenti importanti nel pensiero di Agostino, che di fatto è uno dei maestri determinanti dell'Occidente cristiano. E tuttavia

quell'identificazione assume soltanto nella stagione moderna un rilievo sociale, che né ai tempi di Agostino né nell'epoca di mezzo (medio evo) era scontato.

Sullo sfondo di una situazione culturale profondamente mutata, il tratto interiore della religione assume consistenza di imperativo sociale, al quale nessuno può sottrarsi. Insieme assume significato diverso da quello che aveva nella stagione antica. I tratti di questa eterogenesi cercherò di chiarire.

### L'interiorità in Agostino: inganni del desiderio

*Noli foras ire, in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas. Et si tuam naturam mutabilem inveneris, trascende et teipsum. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur.*

Non uscire fuori, rientra in te stesso: nell'uomo interiore abita la verità. E se scoprirai mutevole la tua natura, trascendi anche te stesso. Tendi là dove si accende la stessa luce della ragione. (*De vera rel.* 39, 72)

La definizione dell'ideale cristiano in termini di interiorità ha in Agostino motivazioni strettamente legate a quella concezione spiccatamente spirituale dell'uomo, per la quale egli si allontana dagli schemi naturalistici caratteristici del tempo.

Il naturalismo consiste in quella visione dell'uomo che procede dal modello *naturale*, appunto, dal modello offerto dunque dalle cose di natura. Aristotele ad esempio definiva l'uomo come "animale che ha la ragione", o forse meglio che ha la parola (*logos* = parola); in ogni caos la facoltà nuova e superiore specifica dell'uomo si aggiunge a una sostanza che, nelle sue determinazioni fondamentali, sarebbe comune con gli altri animali. Per Agostino invece – come già per tutta la tradizione di pensiero platonica – l'uomo è prima di tutto un desiderio, un *amor* (egli dice); un desiderio senza preciso oggetto; un desiderio che cerca il proprio oggetto. Le forme che assume questa ricerca dello sconosciuto oggetto del desiderio sono molto diverse; e in base a questa diversità si distingue la qualità degli uomini, si distinguono quelli buoni e veri da quelli falsi e finti.

L'*amor* può cercare il proprio oggetto versandosi come un fiume sulle creature; versare l'*amor* sulle creature vuol dire mettere alla prova l'attitudine delle creature stesse a soddisfare il desiderio; il piacere sarà il segno di quella idoneità. Quando il desiderio umano cerchi in tal modo il proprio oggetto esso diventa un desiderio vile; diventa quell'*amor sui usque contemptus dei*, che costituisce il fondamento della città terrena. Il nome che Agostino conia per desiderio vile è *concupiscentia*; quel desiderio, saziato, si spegne; l'uomo stesso, che intenda e viva il proprio desiderio come *concupiscentia*, è destinato a morire; è destinato a vivere la propria vita come *prolixitas mortis*, come una morte differita.

La via alternativa è quella del desiderio che cerca il proprio oggetto nella forma della conoscenza; s'intende, nella forma della conoscenza della verità; la verità è Dio stesso. Il desiderio di conoscenza della verità, a misura che conosce esperienze di saturazione, non si spegne, piuttosto ancor più si accende. Il desiderio della verità, soddisfatto, non muore, ma si intensifica. Questa forma bella e buona del desiderio è chiamata da Agostino *caritas*. Nel suo intento appunto questa forma descrive l'amore cristiano, raccomandato dal vangelo di Gesù. Il luogo della verità, d'altra parte, è l'anima; in tal senso Agostino raccomanda: «non uscire fuori, rientra in te stesso: nell'uomo interiore infatti abita la verità».

L'aspetto pertinente della raccomandazione di Agostino è questo: nessuna opera esteriore ha per se stessa valore positivo o negativo, perché nessuna opera esteriore ha il potere di rendere l'uomo giusto o peccatore; tale potere viene all'opera soltanto in forza dell'intenzione da cui essa procede. Il torto di Agostino è di pensare che l'intenzione possa espressa interiormente a monte rispetto all'opera; di rappresentare dunque l'intenzione interiore come conseguente alla conoscenza della verità.

La prospettiva dell'interiorità agostiniana, rimasta sempre marginale nella storia, conosce nuove ragioni di attualità agli inizi della stagione moderna, in corrispondenza con il configurarsi di una distanza tra coscienza e società. La coscienza individuale (religiosa) prende una distanza critica dalla società e delle sue pretese verità. Non a caso tutti i maestri dello spirito critico moderno - Lutero, Cartesio, Pascal – sono agostiniani, sia pure con connotazioni assai diverse.

L'ideale dell'interiorità comporta il disprezzo della sensibilità, e dunque del momento passivo, che è invece principio necessario dell'esperienza. Il puritanesimo di Agostino pregiudica la possibilità di occuparsi del processo di



configurazione del desiderio. Pregiudica dunque anche la possibilità di comprendere la preghiera quale esercizio di discernimento dell'esperienza passiva.

Il sapere a proposito della realtà sensibile nella prospettiva propria di Agostino assume figura di sapere minore, di *scientia*, di sapere cioè a proposito dell'*utile* e non del *bene*. Il sapere delle cose temporali ed esteriori sarebbe sapere che serve, mai sapere del vero. C'è una singolare corrispondenza tra la *scientia* come disegnata da Agostino e la scienza moderna. L'interiorità della fede autorizza la consegna del mondo esteriore al rango scadente di repertorio di materiali che servono.

## La scepsi del singolo all'inizio del moderno

In epoca moderna il distacco dell'anima dal mondo esteriore è raccomandato dal progressivo e quasi inesorabile distacco della coscienza da quelle forme della cultura, mediante le quali soltanto essa è nata. Un tempo la distinzione tra coscienza e cultura non era neppure immaginabile; le trasformazioni storiche e la frattura dell'*uni-verso* culturale impongono di pensare questa distinzione, senza per altro cancellare il rilievo della mediazione che la cultura necessariamente esercita nella relazione tra soggetto e verità. La moderna epopea del soggetto percorre l'altra via, quella di azzerare quella troppo sospetta mediazione.

## Il dubbio metodico di Descartes

La presenza a sé del soggetto appare tanto antica, da sembrare originaria, immediata, anteriore cioè ad ogni mediazione sociale. Cartesio non vede il debito originario del soggetto nei confronti della eredità culturale. La rivendicazione di autonomia assume forma autarchica: il soggetto (*autòs*) è principio di sé; è escluso che possano concorrere a configurare il desiderio e la coscienza le forme dell'essere affetto. L'interiorità condanna il *cogito* a risultare alla fine senza figura. Il criterio delle idee chiare e distinte sancisce la riduzione del mondo a *res extensa*; e per converso del soggetto a *res cogitans*; sancisce cioè la separazione tragica tra soggetto e mondo.

## Il dubbio pratico: Montaigne

L'estraniamento dell'anima dal mondo è in Cartesio funzionale al proposito di rimediare agli esiti scettici dei primi interpreti della crisi del pensiero classico. In Montaigne l'estraniamento dal mondo non è l'esito non voluto di opzioni teoriche dubbie, ma una scelta deliberata; ritirarsi su una torre e divenire spettatore della propria vita, piuttosto che esserne artefice, è scelta raccomandata dal carattere troppo impreciso che avrebbe la vita effettiva. La scelta impone la rinuncia a ogni discorso edificante; nei suoi *Saggi* Montaigne intende soltanto descrivere l'uomo effettivo, e non edificarlo; egli anticipa in tal senso l'ottica che sarà propria delle scienze umane del Novecento. L'intento è di guadagnare il distacco necessario per la ricognizione sobria del reale. Il risultato è deludente: osservata da una torre, la vita appare ancor più confusa.

La scelta reattiva del soggetto offeso moderno porta ad evidenza un'aporia fin dall'origine iscritta nella tradizione teorica: l'agire "razionale" suppone un sapere del quale il soggetto in realtà non dispone; sicché l'agire è semplicemente sospeso. I gesti elementari che non possono essere evitati non sono però voluti (*morale par provision* di Descartes). Il dubbio di Montaigne non investe soltanto pratiche determinate, ma la vita pratica in genere. Il progetto è di esorcizzare la sorgente da ogni inganno ripudiando il consenso alla verità della vita immediata. Osservare piuttosto che agire; saggiare il mondo piuttosto che vivere.

## Il dubbio religioso: Lutero

In effetti la vita immediata raccomanda una filosofia che non è al di sopra di ogni sospetto. Il distacco dall'immediatezza del vivere, suggerito appunto dal sospetto, cerca sanzione in considerazioni religiose; le trova nell'ideale dell'interiorità, consegnato dalla tradizione agostiniana. Interprete precoce e radicale di questa ripresa è Lutero. La congruenza della lettura del cristianesimo da lui proposta con le forme del mondo moderno è stata spesso rilevata. Egli separa tra momento esteriore e momento interiore della vita, a tutto vantaggio del secondo; la separazione tra sfera pubblica e sfera privata sarà uno dei tratti qualificanti del moderno. La fede è rigorosamente nascosta; alimenta il suo nascondimento il fatto che sia senza opere, o in ogni caso senza rapporto alla qualità *oggettiva* delle opere. La separazione dalle opere della legge dispone condizioni propizie ad una incontrollabile indeterminazione della fede, quindi ad un difetto di figura dell'anima. L'identità infatti si configura attraverso le forme dell'agire.

La tradizione agostiniana conosce in epoca moderna significativi ritorni anche in ambito cattolico (Pascal, il giansenismo, le molteplici letture "tragiche" del rapporto religioso). Il pensiero religioso moderno sta tutto sotto il segno di Agostino. «Non a caso l'*inquietudo* che attraversa la ricerca filosofica agostiniana è una tonalità in larga mi-

sura estranea al pensiero greco e nella quale invece si riconosce gran parte del pensiero moderno e contemporaneo» (L. Alici)

## La religione senza mondo

La secolarizzazione civile moderna comporta la rimozione dallo spazio pubblico non soltanto di ogni riferimento a Dio, ma anche di ogni riferimento all'uomo, alla sua verità, a quella verità che sola rende possibile la sua vita, che ne configura il senso o la speranza. La secolarizzazione condanna all'esilio, insieme a Dio, anche la speranza che accomuna.

La categoria del *sensu* non è mai stata oggetto di approfondimento teorico nei secoli passati. Tale omissione corrisponde a un tratto della tradizione teorica noto e spesso deprecato, l'intellettualismo; per altro aspetto corrisponde all'ovvietà che il senso di tutte le cose derivava dall'alto indice di consenso culturale. In forza del suo tratto intellettualistico la filosofia rappresenta la conoscenza come visione; la mente *vederebbe* l'idea nella realtà. La verità è quindi intesa come corrispondenza tra parola (*logos*) e idea.

Quando si riconosca il nesso necessario della *verità* – s'intende, della verità che più conta, della verità di Dio – con il *sensu* di tutte le cose, allora si entra in un'altra prospettiva: la parola umana non ha il compito di descrivere il reale, di disegnarne la copia; ma quello di confessare la promessa dischiusa dalle forme immediate del rapporto pratico con tutte le cose. La verità che l'uomo cerca è quella garantita dal tratto affidabile di quella promessa.

Illustriamo questa idea di verità riferendoci alla solenne affermazione di Gesù: *Chi è dalla verità ascolta la mia voce* (Gv 18,37; cfr. in genere vv. 37-38). Essa è fatta davanti a Pilato e per rispondere alla sua domanda, *Davvero tu sei re?* Pilato non riusciva in alcun modo ad immaginare come Gesù potesse realisticamente ritenere d'essere re, sia pure di un altro mondo. Gli chiede dunque se davvero è re, e Gesù risponde: *Tu lo dici; io sono re. Per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per rendere testimonianza alla verità.* Alla verità Gesù rende testimonianza; la verità non è da lui conosciuta semplicemente in cielo; essa splende sulla terra; essa è tuttavia oscurata dall'incredulità degli uomini. Chi non si arrende alla sua oscurità, chi continua ad essere mosso dalla ricerca della verità, chi in tal senso è *dalla verità*, la riconosce attraverso la voce di Gesù; obbedisce dunque a quella voce, confessa la regalità di Gesù. Soltanto a quel punto Pilato scopre il suo vero volto; si chiede infatti scettico: *Che cos'è la verità?* Confessa in tal modo di aver cessato di cercare un presidio così grande come sarebbe la verità per vivere.

La verità di Dio, quella che sola rende possibile il cammino della vita, si manifesta attraverso la vicenda storica. La storia dei figli di Adamo nasconde quella verità; la storia di Gesù la riporta alla luce. La concezione escatologica della verità, raccomandata dalla tradizione biblica, fissa insieme il principio di quella che potremmo chiamare la necessaria "esteriorità" di Dio. Secondo la fede cristiana, l'accesso alla verità di Dio suppone di necessità la mediazione di una storia, e quindi di una memoria.

Il processo di disincanto del mondo, che si produce nella storia civile moderna, incoraggia la lettura intimistica della religione in genere e della stessa fede cristiana. Tale lettura si alimenta, in maniera certo equivoca, della stessa tradizione agostiniana. Non a caso ha potuto essere scritto (ad opera di Ernst Troeltsch) che la forma moderna del cristianesimo è quella protestante, che è come dire quella agostiniana.

Ma la verità è un'altra. Il Dio Padre del signore nostro Gesù Cristo è un Dio che si manifesta attraverso la vicenda concreta. Non è possibile fuggire a quella vicenda, per cercare la verità soltanto interiormente, dentro l'anima, secondo il famoso imperativo di Agostino, *noli foras ire, sed rede ad teipsum*. Occorre invece lottare con l'angelo che sta fuori di noi; soltanto esorcizzando il suo silenzio e strappandogli una benedizione sarà insieme possibile conoscere il Dio che cammina sulla terra accanto a noi.

La sfida maggiore che il nostro tempo propone alla fede, e quindi anche al ministero pastorale della Chiesa, è proprio quello di iscrivere la verità escatologica del vangelo entro le coordinate del presente mondo disincantato, evitando insieme i due rischi congiunti:

(a) arrendersi alla radicale *laicità* della cultura che sta al fondo della vita comune; non è affatto vero che quella cultura nulla ha a che fare con Dio, e quindi anche con la vita dell'anima; la verità della cultura, e quindi la verità che ci tiene insieme (la verità dei rapporti tra uomo e donna e di quelli tra genitori e figli, la verità della nascita e della morte, dell'amore e della promessa) è verità religiosa, anche se il mondo rimuove questa sua caratteristica. La pre-

ghiera è strumento decisivo per rimediare alla distanza che pare incolmabile tra anima e società, male maggiore della cultura moderna.

(b) Il secondo rischio è quello di autorizzare la forma esoterica della religione, quella che appare come l'unica tollerata dalla cultura secolare dominante.

«Prendi, Signore, e ricevi  
tutta la mia libertà,  
la mia memoria,  
la mia intelligenza  
e tutta la mia volontà,  
tutto ciò che ho e possiedo;  
tu me lo hai dato,  
a te, Signore, lo ridono;  
tutto è tuo,  
di tutto disponi  
secondo la tua volontà:  
dammi solo il tuo amore e la tua grazia;  
e questo mi basta».  
(da "Esercizi Spirituali" di S. Ignazio di Loyola)

Per dire: *sia fatta la tua volontà*, occorre avere una volontà, e dare forma a quella volontà.  
La volontà prende forma attraverso la vicenda, e quindi attraverso la memoria

Il Signore è mia luce e mia salvezza,  
di chi avrò paura?

Il Signore è difesa della mia vita,  
di chi avrò timore?

<sup>2</sup>Quando mi assalgono i malvagi  
per straziarmi la carne,  
sono essi, avversari e nemici,  
a inciampare e cadere.

<sup>3</sup>Se contro di me si accampa un esercito,  
il mio cuore non teme;  
se contro di me divampa la battaglia,  
anche allora ho fiducia.

<sup>4</sup>Una cosa ho chiesto al Signore,  
questa sola io cerco:  
abitare nella casa del Signore  
tutti i giorni della mia vita,  
per gustare la dolcezza del Signore  
ed ammirare il suo santuario.

<sup>5</sup>Egli mi offre un luogo di rifugio  
nel giorno della sventura.  
Mi nasconde nel segreto della sua dimora,  
mi solleva sulla rupe.

<sup>6</sup>E ora rialzo la testa  
sui nemici che mi circondano;  
immolerò nella sua casa sacrifici d'esultanza,  
inni di gioia canterò al Signore.

<sup>7</sup>Ascolta, Signore, la mia voce.

Io grido: abbi pietà di me! Rispondimi.

<sup>8</sup>Di te ha detto il mio cuore: «Cercate il suo volto»;  
il tuo volto, Signore, io cerco.

<sup>9</sup>Non nascondermi il tuo volto,  
non respingere con ira il tuo servo.

Sei tu il mio aiuto, non lasciarmi,  
non abbandonarmi, Dio della mia salvezza.

<sup>10</sup>Mio padre e mia madre mi hanno abbandonato,  
ma il Signore mi ha raccolto.

<sup>11</sup>Mostrami, Signore, la tua via,  
guidami sul retto cammino,  
a causa dei miei nemici.

<sup>12</sup>Non espormi alla brama dei miei avversari;  
contro di me sono insorti falsi testimoni  
che spirano violenza.

<sup>13</sup>Sono certo di contemplare la bontà del Signore  
nella terra dei viventi.

<sup>14</sup>Spera nel Signore, sii forte,  
si rinfranchi il tuo cuore e spera nel Signore.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## La preghiera, necessaria e difficile

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2011

### 4. Desiderio di solitudine, o desiderio di un'altra presenza ai fratelli?

Dico: «Chi mi darà ali come di colomba,  
per volare e trovare riposo?  
Ecco, errando, fuggirei lontano,  
abiterei nel deserto.  
Riposerei in un luogo di riparo  
dalla furia del vento e dell'uragano». / (Sal 55, 7-9)

Questi pochi versetti del Salmo 55, bene descrivono uno dei sentimenti qualificanti della preghiera individuale; la preghiera spesso è cercata quasi essa sia in grado di fornire quelle ali di colomba che consentono di fuggire e trovare riposo nel deserto. Il desiderio di ritiro è il sentimento che incoraggia la preghiera individuale, che l'alimenta, spesso è addirittura alla sua origine.

Questo desiderio di solitudine è cristiano? La preghiera quale fuga nella solitudine corrisponde alla immagine cristiana della preghiera? A quali condizioni? Con quali riserve? Non pare si possa affermare che il desiderio di solitudine è buono sempre e in maniera incondizionata. Anche nel salmo, d'altra parte, le parole che abbiamo sopra riportate sono messe tra virgolette, quasi a suggerire una distinzione tra il suono di quelle parole e la volontà vera del soggetto che prega.

Non è inconsistente il rischio che la preghiera assuma la fisionomia di una sorta di fuga dalle proprie responsabilità, dunque dal dovere di rispondere di sé e delle proprie opere a fronte degli altri. Un rischio di questo genere spesso è espressamente denunciato; e certo esso non è un rischio inconsistente, Come precisare la sua consistenza? Quando è bene fuggire e quando invece è bene rispondere all'attesa degli altri?

Gesù stesso – come abbiamo visto – in molti casi fugge lontano dalla folla. E tuttavia la sua fuga non ha come meta una solitudine nella quale trovare riposo, ma un tempio nel quale trovare la misura giusta del messaggio con il quale tornare presso la folla; quel messaggio annuncia la salvezza a tutti, certo, e tuttavia non accondiscende alle attese della folla.

Ignazio Silone nel 1965 ha intitolato una raccolta di pezzi autobiografici *Uscita di sicurezza*; il titolo allude ad un'opportunità insperata che, in momenti della vita che in prima battuta appaiono di crisi, si apre improvvisa e consente di trovare soluzione a difficoltà che apparivano altrimenti insolubili. Silone si riferisce in particolare alla sua uscita dal PCI; essa corrispose non a una scelta propria, ma a un'espulsione da parte di altri. Quell'uscita tuttavia apparve alla fine ai suoi occhi appunto come un'uscita di sicurezza, un evento fortunato che lo esonerò dal compito divenuto impossibile di esprimere i suoi giudizi entro un sistema di rapporti così ingessati e falsi, come gli apparivano appunto quelli all'interno del PCI. Non sarà anche la preghiera come un'uscita di sicurezza?

Il canone dell'interiorità, così come descritto da sant'Agostino, il modello dunque di una vita spirituale concepita e vissuta come rientro in se stessi, sembra associare in maniera stretta preghiera individuale e fuga dal rapporto sociale. Nella prospettiva di Agostino la fuga è alimentata da questo preciso timore, che il rapporto con gli altri operi sempre e solo nel senso di estraniarci a noi stessi e quindi renderci peggiori.

Nella precisa prospettiva dell'interiorità, così come definita da Agostino, è inteso il fatto che la compagnia operi nel senso di rendere l'uomo peggiore da parte della devozione moderna. questo accade in conseguenza dell'altra

circostanza: la compagnia incoraggia la futilità, la chiacchiera inutile, e alla fine una invincibile smania di esibizione. Appunto questi sono gli aspetti che denuncia anche la *Imitazione di Cristo*, lo scritto che ha concorso come pochi altri ad alimentare il sospetto nei confronti della compagnia e del piacere che essa procura:

Scegli il tempo opportuno per attendere soltanto a te e rifletti spesso sui benefici ricevuti da Dio. Lascia da parte le curiosità; leggi attentamente quegli argomenti che procurano la compunzione del cuore più che l'impegno della mente. Se eviterai le chiacchiere inutili e l'ozioso girovagare come pure il dare ascolto alle novità ed ai pettegolezzi, troverai tempo sufficiente ed utile per intrattenerti in pie meditazioni. I più grandi Santi evitavano, quando potevano, la compagnia degli uomini e preferivano servire Dio in solitudine. Disse un tale (Seneca, Epist. VII.3): "Ogni volta che sono stato in mezzo agli uomini, sono ritornato meno uomo". Facciamo spesso esperienza di questo fatto, quando conversiamo troppo a lungo. È più facile tacere del tutto, che non eccedere nelle parole. È più facile stare ritirati in casa, che sapersi controllare fuori quanto basta. Chi, dunque, tende ad uno stato di vita interiore e spirituale deve con Gesù allontanarsi dalla folla. (L. I, 20)

L'“autorità”, che l'*Imitazione di Cristo* adduce, è quella di Seneca, un filosofo pagano dunque, e per la precisione stoico; che l'autorità citata non sia – tratta dalla Scrittura – come ci si attenderebbe da un libro devoto – non è un caso.

A tale riguardo, merita forse di segnalare un altro fatto: Seneca ha lasciato in eredità all'asceti cristiana un esercizio abbastanza consistente; da lui – e attraverso di lui dalla tradizione stoica – il cristianesimo ha ereditato l'esame di coscienza. Ha ereditato l'idea di quell'esercizio dello spirito, e soprattutto ha ereditato la pratica corrispondente. La pratica dell'esame di coscienza è strettamente legata alla figura più generale di una preghiera intesa come fuga nella solitudine, lontano dall'insidioso teatro sociale che è ambiente abituale della nostra vita.

Nella Bibbia manca l'attestazione di un esercizio dello spirito com'è quello dell'esame di coscienza. La pratica biblica, che si riferisce al peccato, è tipicamente la confessione, piuttosto che l'esame di coscienza. La confessione non è certo soltanto quella sacramentale. Anzi, inizialmente nel sacramento la confessione neppure era prevista la confessione. La pratica penitenziale antica prevedeva il ricorso al quarto sacramento soltanto nel caso dei cosiddetti *crimina graviora*; essi sono qualche cosa di diverso dei peccati mortali; la gravità è misurata per riferimento allo scandalo, dunque si riferisce ad un tratto esteriore e ben visibile dei *crimina*; l'espressione indica comportamenti che compromettono visibilmente il buon nome cristiano nel mondo, di fronte ai cristiani e a tutti. la confessione non era necessaria; quei *crimina* erano per loro natura noti.

Nei primi tempi della storia cristiana la confessione è una pratica soltanto della vita personale; in particolare della vita monastica. Ne parla Benedetto nella *Regula Monasteriorum*. Prima al cap. 4, “Gli strumenti delle opere buone”, dove tra gli altri elenca appunto lo strumento della vigilanza sulle proprie azioni:

Vigilare continuamente sulle proprie azioni, essere convinti che Dio ci guarda dovunque. Spezzare subito in Cristo tutti i cattivi pensieri che ci sorgono in cuore e manifestarli al padre spirituale. Guardarsi dai discorsi cattivi o sconvenienti, non amare di parlar molto, non dire parole leggere o ridicole, non ridere spesso e smodatamente. Ascoltare volentieri la lettura della parola di Dio, dedicarsi con frequenza alla preghiera; in questa confessare ogni giorno a Dio con profondo dolore le colpe passate e cercare di emendarsene per l'avvenire.

Poi ancora al cap. 7, dove descrive i gradini della umiltà; il quinto consiste appunto nella confessione:

Il quinto grado dell'umiltà consiste nel manifestare con un'umile confessione al proprio abate tutti i cattivi pensieri che sorgono nell'animo o le colpe commesse in segreto, secondo l'esortazione della Scrittura, che dice: "Manifesta al Signore la tua via e spera in lui". E anche: "Aprite l'animo vostro al Signore, perché è buono ed eterna è la sua misericordia", mentre il profeta esclama: "Ti ho reso noto il mio peccato e non ho nascosto la mia colpa. Ho detto: "confesserò le mie iniquità dinanzi al Signore" e "tu hai perdonato la malizia del mio cuore".

Appunto attraverso la *Regola* la pratica della confessione si affermerà presso i monaci latini, e poi grazie ai monaci anche presso i fedeli. Come sappiamo, l'evangelizzazione dell'Europa del Nord si produce attraverso i monaci, quelli irlandesi di san Colombano, i quali però progressivamente passano alla regola di Benedetto.

Il monachesimo irlandese fu un fenomeno di grande importanza per la diffusione del Cristianesimo in Inghilterra e nei regni merovingi nel VI e VII secolo. Le missioni irlandesi iniziarono con san Columba di Iona, copatro- no d'Irlanda, uno dei dodici apostoli d'Irlanda. In seguito ad una battaglia (561), che egli stesso aveva causato,

per penitenza andò missionario in Scozia, con il proposito di convertire tanti pagani di quella regione quanti erano stati i caduti del combattimento. fondò un monastero sulla costa occidentale della Scozia; condusse un'energica opera di evangelizzazione e un'intensa attività di mediazione tra i clan scozzesi; l'abbazia divenne un importante centro culturale.

I monasteri irlandesi che si diffusero poi nell'Europa continentale, ad opera di monaci provenienti da Irlanda e Scozia. Sant'Aidano nel 635 fondò il monastero di Lindisfarne in Northumbria e negli anni seguenti i missionari irlandesi convertirono la maggior parte dell'Inghilterra.

San Colombano dal 590 fu attivo nei territori merovingi, fondando numerosi monasteri tutti secondo la regola dell'ordine di San Colombano; fondò poi nella Franca Contea, il monastero di San Martino, sul sito di un'antica fortezza romana, poi quello di San Pietro a circa 8 miglia a sud-est e infine quello di San Pancrazio. Dopo essere entrato in contrasto con l'episcopato locale e con i re burgundi fu costretto a ripartire e riprese a viaggiare. Nel 611 fondò a Bregenz sul lago di Costanza il monastero di Sant'Aurelia.

Decise in seguito di recarsi a Roma per ottenere l'approvazione della propria regola da papa Bonifacio IV; lungo la strada il compagno san Gallo fu costretto a fermarsi per una malattia e fondò l'abbazia di San Gallo. Colombano arrivò quindi fino a Bobbio dove fondò l'abbazia di San Colombano e dove morì nel 615.

La regola monastica di san Colombano, approvata da un concilio a Mâcon nel 627, venne in seguito affiancata da quella benedettina, che alla fine semplicemente sostituì la prima. A Bobbio e altrove furono ospitati monaci benedettini; per mitigare la troppo austera regola di san Colombano venne scelta appunto quella benedettina, almeno per ciò che si riferisce alla vita cenobitica.

La confessione dunque si differenzia dall'esame di coscienza perché essa non è un esercizio introspettivo; è invece un esercizio che comporta la pratica della parola pronunciata davanti ad altri, è dunque un correttivo rispetto a quella chiusura, che è uno degli effetti più facili della colpa.

Esprime bene questo valore della confessione quale rimedio al silenzio che consuma il Salmo 31, il salmo – si dice – più caro a Lutero. Egli lo aveva caro perché molto cara aveva insieme la confessione: «La Confessione auricolare, come essa è ora in uso, è utile, anzi addirittura necessaria: né io vorrei che fosse abolita, poiché è il rimedio della coscienza afflitta" (*De captivitate Babiloniae*). Lutero certo non credeva nel valore sacramentale della confessione, essa era da lui considerata come pratica preziosa per mantenersi all'inferno per ciò che si riferisce al giudizio che ciascuno dà di sé. Dice dunque il Salmo 31:

Beato l'uomo a cui è rimessa la colpa,  
e perdonato il peccato.  
Beato l'uomo a cui Dio non imputa alcun male  
e nel cui spirito non è inganno.  
Tacevo e si logoravano le mie ossa,  
mentre gemevo tutto il giorno.  
Giorno e notte pesava su di me la tua mano,  
come per arsura d'estate inaridiva il mio vigore.  
Ti ho manifestato il mio peccato,  
non ho tenuto nascosto il mio errore.  
Ho detto: «Confesserò al Signore le mie colpe»  
e tu hai rimesso la malizia del mio peccato. (vv. 1-5)

Nelle parole del salmo il silenzio appare come un difetto, o come l'indice di un difetto; o in ogni caso come un atteggiamento sconveniente, che non è di vantaggio per la vita dello spirito, In questo il salmo è in discordia rispetto al giudizio espresso dalla *Imitazione di Cristo*.

La qualità di quel difetto può essere più precisamente descritta in questi termini: la persona, timorosa d'essere interrogata da altri, si chiude in un silenzio ostinato, e addirittura ostile. Tutti conosciamo questo vissuto dello spirito: la percezione cioè della domanda ancora solo virtuale, che altri però potrebbe rivolgerci, o addirittura che altri vorrebbe visibilmente rivolgerci, come una minaccia, come un atto ostile, dal quale ci si difende appunto attraverso il silenzio ostinato. Per stornare la possibilità di quella precisa interrogazione, interrompiamo ogni comunicazione, lanciamo il messaggio intimidatorio, "guai a chi mi rivolge la parola". Appunto questo silenzio ostinato ed ostile logora le ossa e inaridisce il vigore dell'anima come arsura dell'estate; fa pesare la mano di Dio sul capo. Quest'immagine della mano di Dio che pesa sul capo è molto efficace: la presenza di Dio, respinta, diventa come un peso sul capo; la confessione solleva.

Dunque, la Bibbia non conosce la figura dell'esame di coscienza quale esercizio di penitenza; al suo seguito neppure la tradizione cristiana più antica la riconosce; conosciuta e apprezzata è invece la figura della confessione. Essa si riferisce anche ai peccati, ma non solo ai peccati; essa si produce alla presenza di Dio, ma anche alla presenza del prossimo. La confessione non riguarda soltanto o soprattutto la colpa; suo oggetto è anche la miseria, o al contrario la gioia, la meraviglia e l'esuberanza grata; in quel caso la confessione si riferisce all'opera buona di Dio che suscita quella meraviglia, o alla sua gloria.

Alla confessione nei confronti di Dio colui che prega si vede premuto soprattutto da questa circostanza: egli non riesce a trovare davanti agli uomini quel riconoscimento che cerca. A Dio egli si appella per avere chi lo ascolti.

La decisione di rivolgersi a Dio, per essere ascoltati, per essere addirittura difesi dagli uomini, è una scelta audace, certo; è sempre pericoloso avvicinarsi al Dio vivente. A Lui non è possibile nascondere proprio nulla; il suo giudizio appare in tal senso inesorabile; a meno che uno sia del tutto sicuro della propria innocenza, non conviene avvicinarsi; il timore della propria colpa ignota trattiene da questa scelta. A meno che uno non sia più che sicuro della propria sincerità, a meno che uno conosca con assoluta certezza tutto quello che ha dentro al cuore, è del tutto sconsigliato avvicinarsi a Lui. Chi si conosce fino in fondo? Non siamo noi tutti assai timorosi a proposito di quel che portiamo nel cuore? non abbiamo noi tutti timore di ingannarci nel giudizio a proposito di noi stessi? Se così stanno le cose, siamo decisamente scoraggiati dalla scelta di rivolgerci direttamente a Dio.

Significativo a tale riguardo è un preciso testo di *Giobbe*:

Tacete, state lontani da me: parlerò io,  
mi capiti quel che capiti.  
Voglio afferrare la mia carne con i denti  
e mettere sulle mie mani la mia vita.  
Mi uccida pure, non me ne dolgo;  
voglio solo difendere davanti a lui la mia condotta!  
Questo mi sarà pegno di vittoria,  
perché un empio non si presenterebbe davanti a lui.  
Ascoltate bene le mie parole  
e il mio esposto sia nei vostri orecchi.  
Ecco, tutto ho preparato per il giudizio,  
son convinto che sarò dichiarato innocente.

(Gb 13, 13-18)

Nella preghiera dei Salmi la ricerca della solitudine non nasce certo dal timore che il rapporto sociale induca alla recita; certo ci sono anche indicazioni che vanno in tal senso, che denunciano cioè l'aspetto finto del rapporto sociale; ma esso è denunciato come un pericolo non in quanto induce alla recita l'orante stesso, ma in quanto rende invece inaffidabili i rapporti.

La ragione della ricerca di solitudine nei salmi è la fuga dagli uomini che sono inaffidabili. Incontriamo in tal senso nei salmi la successione di due momenti: il primo è quello nel quale il salmista fugge lontano, perché ai suoi occhi sembra *che ogni uomo sia inganno*; la causa di chi prega non è riconosciuta dagli uomini; egli cerca Dio per essere compreso; giungendo però davanti a Lui – è questo è il secondo lato della questione – il salmista scopre d'essere egli stesso colpevole, o in ogni caso mostra di dover invocare da Dio misericordia. Si realizza dunque una situazione di questo genere: quando mi confronto con gli altri, vedo le mie ragioni, che sono dagli altri misconosciute; quando mi confronto invece con Dio vedo il mio peccato, o in ogni caso vedo il mio difetto di fede.

Illustrazione precisa di questa dinamica offre una lamentazione individuale come il Salmo 38. «Lamento di un fedele malato e presunto colpevole», dice la nota la Bibbia di Gerusalemme; oltre che lamentazione il salmo è dunque anche confessione di colpa. Occorre per altro precisare che la presenza dell'immaginario della malattia nel salmo è da intendere non necessariamente come segno del fatto che chi prega nel salmo è effettivamente malato; piuttosto la malattia è diventata ormai repertorio simbolico abituale e addirittura necessario per dire del vissuto della colpa. L'esperienza della colpa è come l'esperienza delle piaghe della malattia; esse per una lato deturpano senza che tu possa rimediare, e tuttavia tu le senti insieme come documento di una tua colpa nascosta, che avresti voluto non confessare e che la malattia invece porta spudoratamente alla luce.

Putride e fetide sono le mie piaghe



a causa della mia stoltezza.  
Sono curvo e accasciato,  
triste mi aggiro tutto il giorno.  
Sono torturati i miei fianchi,  
in me non c'è nulla di sano. (vv. 6-8)

Contro quella specie di persecuzione ingiusta che è la malattia cerco sollievo nella comprensione di altri, ma non la trovi, gli altri dicono infatti che non potrai cavartela; non te lo dicono certo davanti, ma lo sussurrano quando sono fuori della porta. Il malato si sente assediato da nemici.

Amici e compagni si scostano dalle mie piaghe,  
i miei vicini stanno a distanza.  
Tende lacci chi attende alla mia vita,  
trama insidie chi cerca la mia rovina.  
e tutto il giorno medita inganni.  
Io, come un sordo, non ascolto  
e come un muto non apro la bocca;  
sono come un uomo che non sente e non risponde.

(vv. 13-17)

Appunto come via di fuga da questa sorta di buca, o addirittura di fogna, dove gli pare d'essere caduto il salmista si appella a Dio:

Signore, davanti a te ogni mio desiderio  
e il mio gemito a te non è nascosto.  
Palpita il mio cuore,  
la forza mi abbandona,  
si spegne la luce dei miei occhi. (vv. 10-11)

Ma non può fare appello altro che a prezzo di una confessione:

Le mie iniquità hanno superato il mio capo,  
come carico pesante mi hanno oppresso.  
Ecco, confesso la mia colpa,  
sono in ansia per il mio peccato. (vv. 5.19)

Nel caso di questo salmo manca il riferimento alla risoluzione finale e felice della vicenda della preghiera: a quella risoluzione grazie alla quale il salmista, ritrovata la certezza dell'amicizia di Dio, torna dai suoi fratelli e annuncia loro il vangelo del perdono. Ma nelle lamentazioni più note, più frequentemente citate nel Nuovo Testamento a interpretazione della vicenda di Cristo, quella risoluzione è presente.

Penso in particolare al Salmo 22, dove però manca la confessione della colpa; e penso al *miserere*, dove invece manca il tema dell'incomprensione dei fratelli; nell'uno e nell'altro caso tuttavia il passaggio attraverso il confronto solitario con Dio – il passaggio dunque attraverso la preghiera – è la condizione per ritrovare il cammino che conduce accanto ai fratelli.

Nel caso del Salmo 22 merita un'attenzione particolare la menzione della solitudine iniziale; essa non è quella che scaturisce dall'incomprensione e dall'abbandono dei fratelli, è invece quella determinata dal silenzio di Dio:

«Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?  
Tu sei lontano dalla mia salvezza»:  
sono le parole del mio lamento.  
Dio mio, invoco di giorno e non rispondi,  
grido di notte e non trovo riposo. (vv. 2-3)

La traduzione mette le parole del lamento tra virgolette, quasi a suggerire che esse sono, appunto, soltanto le parole del lamento, e non le parole del salmista stesso. Dalla scelta di consegnarsi inerme a quelle parole del lamento il salmista è trattenuto dal suono di altre parole, che vengono dal tempo:

Eppure tu abiti la santa dimora,  
tu, lode di Israele.  
In te hanno sperato i nostri padri,  
hanno sperato e tu li hai liberati;  
a te gridarono e furono salvati,  
sperando in te non rimasero delusi. (vv. 4-6)

Appunto la solidarietà con coloro che sono padri nella fede rende possibile lottare contro le parole del lamento. La loro forza di suggestione è alimentata dalla voce distante e ostile di coloro che sono intorno e alimentano il desiderio di fuggire nella solitudine; il salmista protesta d'essere verme, e non uomo, infamia degli uomini, rifiuto del suo popolo. La sua stessa fede è oggetto di irrisione: scuotono il capo e dicono: *Si è affidato al Signore, lui lo scampi; lo liberi, se è suo amico.*

L'ostilità intorno intensifica l'appello a colui che solo ci conosce, che ci ha tratti dal grembo e ci ha fatti riposare sul petto di nostra madre. Soltanto se Dio salva dalla bocca del leone e dalle corna dei bufali il salmista potrà annunciare il suo nome ai fratelli, e potrà lodarlo in mezzo all'assemblea. La ricostruzione del rapporto fraterno passa attraverso il pellegrinaggio solitario per il cielo, che in tal senso non è fuga dai fratelli, ma fuga dal rapporto distorto con loro. Avere un ideale per quei rapporti, avere fame e sete di giustizia e non di solitudine, è condizione essenziale perché anche la momentanea fuga sia giustificata.

Nel salmo 51 il passaggio attraverso la solitudine non è determinato dalla colpa degli altri, ma dalla colpa di chi prega. Egli sa di essere peccatore, ma insieme sa che la colpa lo ha addirittura preceduto nel cammino della vita; nella colpa è stato generato, nel peccato lo ha concepito sua madre; dunque se Dio vuole proprio da lui quella sincerità del cuore, che continua a insegnarli nell'intimo, occorre che crei da capo il suo cuore; che da capo lo preceda; che gli restituisca quella gioia d'essere salvato, che il salmista invece non sente più. Soltanto allora egli potrà insegnare le vie del Signore agli erranti e potrà incoraggiare i peccatori a ritornare a Dio. Soltanto allora potrà celebrare la giustizia di Dio, potrà aprire le sue labbra nella grande assemblea, potrà proclamare la sua lode davanti a molti fratelli.

Soltanto rassicurato da Dio a proposito del suo perdono il salmista trova finalmente le risorse per volgersi in maniera amichevole non ostile ai suoi fratelli. Il compimento della preghiera assume appunto la forma di ritorno amichevole in assemblea; quel ritorno annuncia a tutti gli uomini la salvezza possibile, che nasce dal perdono e dall'amicizia di Dio stesso. Questa parabola della vita dello spirito descritta dai salmi di lamentazione prefigura chiaramente la parabola della conversione descritta dal vangelo. Non a caso, sulla bocca di Gesù morente, dunque al culmine del suo cammino sulla terra, i vangeli pongono un salmo; quasi a significare che il salmo trova soltanto sulla bocca di Gesù la sua verità compiuta; ma insieme la verità della vicenda di Gesù può essere conosciuta soltanto passando attraverso la peripezia descritta dal salmo.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## La preghiera, necessaria e difficile

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2011

### 5. Preghiera di ogni giorno e nei giorni delle grandi prove

#### Senso della distinzione

Ho scelto per il tema di questo ultimo incontro una formulazione che suona inconsueta: “preghiera di ogni giorno e preghiera nei giorni della grandi prove”. La letteratura sulla preghiera non conosce una distinzione come questa; quanto meno, non conosce una distinzione espressa esattamente con queste parole. Eppure essa mi sembra una distinzione imprescindibile, addirittura fondamentale per intendere il rapporto tra preghiera e tempo della vita, per intendere la preghiera quale ritmo della vita.

Per suggerire il senso della distinzione potremmo accostarla a quella tra la preghiera continua e la preghiera fatta ad intervalli. Paolo raccomanda di pregare senza interruzione: *pregate incessantemente*: così scrive espressamente in 1 Ts 5,17. Questa precisa raccomandazione è iscritta entro un passo di natura paretica che mira nel suo complesso a questo preciso obiettivo, tenere vivo lo Spirito nella vita cristiana. Lo Spirito minaccia d’essere spento dalla abitudine; appunto la preghiera incessante è lo strumento privilegiato mediante tenere vivo lo Spirito..

State sempre lieti, pregate incessantemente, in ogni cosa rendete grazie; questa è infatti la volontà di Dio in Cristo Gesù verso di voi. Non spegnete lo Spirito, non disprezzate le profezie; esaminate ogni cosa, tenete ciò che è buono. Astenetevi da ogni specie di male. (1Ts 5, 16-21)

Perché si possa rendere grazie sempre occorre che il ringraziamento assuma la figura di una gratitudine, la quale sia atteggiamento costante dello spirito, non legato alle parole e ai pensieri singoli che momento per momento possono essere espressi. Appunto la disposizione abituale dello spirito consentirà di avvertire sempre da capo il carattere non ovvio e scontato della vita; impedirà che lo stupore sia spento dall’abitudine. Questa disposizione abituale dello spirito è designata da Paolo mediante l’immagine della preghiera incessante. Essa è alimentata da gesti i quali, per natura loro, non possono essere fatti che ad intervalli, come ascoltare le profezie, esaminare ogni cosa, respingere ogni male. E tuttavia il loro obiettivo è plasmare un cuore.

Verranno momenti prevedibilmente di prova, nei quali sarà più difficile mantenere quella disposizione grata abituale. In quei momenti la preghiera assume la forma della supplica laboriosa o addirittura di grido angosciato; ma la possibilità di una preghiera così nelle situazioni di emergenza è disposta appunto dalla preghiera intesa quale esercizio quotidiano.

Potremmo in tal senso parafrasare così la distinzione tra preghiera di ogni giorno e preghiera nella prova: la prima è per riscuotersi dal sonno torpido che sempre ci minaccia, la seconda invece per non soccombere al sonno fatale, al sonno della morte, a quel sonno che minaccia di apparire invincibile quando incombe il buio della speranza.

La figura della preghiera quotidiana è efficacemente descritta dall’immagine usata da un salmo: *voglio svegliare l’aurora*; non basta che il sole salga ogni mattina all’orizzonte, perché la mia vita sia nella luce; è indispensabile che la luce del sole sia preceduta dal mio desiderio, dalla mia invocazione, perché essa illumini la mia vita:

Saldo è il mio cuore, o Dio,  
saldo è il mio cuore.

Voglio cantare, a te voglio inneggiare:

svègliati, mio cuore,  
svègliati arpa, cetra,  
voglio svegliare l'aurora.  
Ti loderò tra i popoli, Signore,  
a te canterò inni tra le genti.  
perché la tua bontà è grande fino ai cieli,  
e la tua fedeltà fino alle nubi.  
Innàlzati sopra il cielo, o Dio,  
su tutta la terra la tua gloria. (Sal 57, 8-12)

La preghiera nella prova è invece bene descritta da una invocazione che ritorna con significativa frequenza (17 volte, per la precisione) nei salmi di lamentazione: *fino a quando?* L'espressione definisce per se stessa il tempo della preghiera come un tempo che manca, che pare rendere addirittura impossibile la vita; se non fosse abbreviato, esso condurrebbe inevitabilmente alla morte..

Fino a quando, Signore,  
continuerai a dimenticarmi?  
Fino a quando mi nasconderai il tuo volto?  
Fino a quando nell'anima mia proverò affanni,  
tristezza nel cuore ogni momento?  
Fino a quando su di me trionferà il nemico?  
Guarda, rispondimi, Signore mio Dio,  
conserva la luce ai miei occhi,  
perché non mi sorprenda il sonno della morte,  
perché il mio nemico non dica: «L'ho vinto!»  
e non esultino i miei avversari quando vacillo.  
Nella tua misericordia ho confidato.  
Gioisca il mio cuore nella tua salvezza  
e canti al Signore, che mi ha beneficato. (Sal 13)

Nei momenti di prova la sollecitazione a pregare appare ovviamente più evidente e pressante; la preghiera stessa assume toni più intensi e anche più facili da percepire. Per altro lato tuttavia essa diventa anche più ardua. Non è un caso che, anche per quanto si riferisce a Gesù, l'unica preghiera di cui conosciamo i contenuti sia proprio quella da Lui fatta nel momento della prova suprema, nel giardino del Getsemani.

Nelle circostanze ordinarie della vita, quando non premono scadenze urgenti, la preghiera, ha prevedibilmente, di che apparire come un dovere piuttosto che come un bisogno, o in ogni caso che come un moto spontaneo dell'anima. Il fatto che la preghiera sia resa urgente da un bisogno basta a renderla più vera – così parrebbe di dover dire –, o almeno più sincera; basta a farla uscire dal cuore e non solo dalla bocca.

E tuttavia, la testimonianza di molti va in direzione contraria; molti dicono infatti di pregare più volentieri e con maggior convinzione quando debbono ringraziare piuttosto che quando debbono chiedere.

Questo modo di sentire e di giudicare dev'essere interpretato. Esso manifesta un dubbio prevedibile, quello nei confronti di una preghiera che trovi appunto in una situazione di distretta e di miseria la propria motivazione. Descrive bene la ragione di privilegio della preghiera di ringraziamento rispetto a quella di domanda il racconto evangelico a proposito dei dieci lebbrosi:

Gesù attraversò la Samaria e la Galilea. Entrando in un villaggio, gli vennero incontro dieci lebbrosi i quali, fermatisi a distanza, alzarono la voce, dicendo: «Gesù maestro, abbi pietà di noi!».

L'invocazione dei lebbrosi è la preghiera strappata dal bisogno; dal bisogno essa è anche resa intensa e per ciò stesso difficile da eludere da parte di Gesù. Egli di fatto subito risponde, ma non subito con la guarigione; essi dovranno andare dai sacerdoti: *Andate a presentarvi ai sacerdoti*. Soltanto mentre essi andavano dai sacerdoti furono sanati. A quel punto si rende manifesta la differenza. Tutti avevano invocato la misericordia di Gesù, ma soltanto uno torna indietro per ringraziare.

Uno di loro, vedendosi guarito, tornò indietro lodando Dio a gran voce; e si gettò ai piedi di Gesù per ringraziar-

Io. Era un Samaritano.

In questo caso come in diversi altri è il samaritano che dà testimonianza di una fede convincente, è dunque l'eretico; in altri casi è il pubblicano, oppure la peccatrice notoria, in ogni caso, è colui dal quale meno ci si aspetterebbe una testimonianza di virtù. La singolarità del caso è rilevata da Gesù e implicitamente anche interpretata:

«Non sono stati guariti tutti e dieci? E gli altri nove dove sono? Non si è trovato chi tornasse a render gloria a Dio, all'infuori di questo straniero?». E gli disse: «Alzati e va'; la tua fede ti ha salvato!». (Lc 17, 11-19)

Potremmo commentare: soltanto il samaritano è stato guarito davvero; è stato guarito infatti non semplicemente dalla lebbra, ma da ciò di cui la lebbra è documento avvilente; dalla scomunica dei fratelli; i lebbrosi infatti erano esclusi dalla comunione con i fratelli. La situazione di estremo bisogno strappa una preghiera ad ogni bocca; ma perché il singolo possa accogliere la grazia di Dio occorre una disposizione del cuore che va oltre la pressione del bisogno.

Per non essere prigionieri del torpore dell'ovvio, per non considerare la recuperata consuetudine dei rapporti umani come cosa scontata, è indispensabile tornare indietro a ringraziare. Appunto a questo provvede la preghiera di ogni giorno: *in ogni cosa rendete grazie; questa è infatti la volontà di Dio in Cristo Gesù verso di voi.*

Dunque il tratto di maggiore sincerità che assume la preghiera nei momenti di prova non è di necessità un indice di maggiore verità. Perché siamo in condizione di accogliere la grazia, i beni spirituali dunque che Dio vuole darci, è indispensabile che largo sia il cuore. E questa larghezza del cuore si edifica anche e anzi soprattutto con la preghiera di ogni giorno.

Essa è meno appariscente. Meno evidenti sono i suoi frutti; meno evidente è – più radicalmente – il fatto che essa effettivamente produca frutti. Essa è anche meno chiaramente istruita dalle forme spontanee del desiderio del cuore.

Per tutte queste ragioni non sorprende che appunto ad essa, alla preghiera quotidiana, Gesù si riferisca in maniera assolutamente privilegiata nelle sue istruzioni ai discepoli su questo argomento. Nel momento della prova, ciascuno sa da sé come pregare, e prima ancora che deve pregare.

## a) La formula per ogni giorno, il Padre nostro

Una formula per la preghiera di ogni giorno è con ogni evidenza il **Padre nostro**: espressamente in essa diciamo: *Dacci oggi il nostro pane quotidiano*, il pane indispensabile alla vita di questo giorno. Dobbiamo arguire che agli occhi di Gesù ogni giorno dobbiamo anche chiedere il perdono dei peccati e la protezione per i giorni di prova che verranno.

Già quest'ultima richiesta del Padre nostro suggerisce una riflessione interessante a proposito dei rapporti tra preghiera di ogni giorno e preghiera dei giorni in cui dobbiamo affrontare prove particolarmente gravi: Gesù raccomanda di pregare ogni giorno per poter resistere e non cadere nei giorni di prova più ardua.

Una delle evidenze più facili, e certo anche più inquietanti, è questa: che nei giorni difficili, quelli nei quali vengano a mancare le evidenze elementari che ci sostengono nella vita di ogni giorno, meno persuasiva diventa anche la preghiera. Accade allora che essa sia più facilmente sostenuta dalla famosa forza dell'abitudine. Si parla con una certa facilità di questa forza dell'abitudine, per lo più senza rendersi bene conto di che cosa si tratti.

Pensiamo alla vita della famiglia. Se in essa sussistono buone abitudini, la vita di ogni giorno non risulta affidata agli umori del momento e alla loro variabilità. Naturalmente gli umori ci saranno ugualmente e saranno anche abbastanza variabili, ma i modi di fare, di dire, di giudicare, non dipenderanno dagli umori. La consuetudine è come una forza che consente di seguire una direzione proporzionalmente costante, che non dipende dall'umore del momento. Se invece nella famiglia non ci sono abitudini, ogni variazione di umore, ogni singolo gesto e ogni singola parola, minaccia di far tremare tutto, di assumere cioè un valore addirittura "devastante".

Non sarebbe giusto interpretare questa circostanza in questi termini: l'abitudine cloroformizza, ottunde la sensibili-

tà ai particolari, induce a viaggiare in automatico. Non è così, Ché anzi, proprio l'abitudine consente di decifrare con maggiore sensibilità i messaggi che vengono anche da vibrazioni appena percettibili della voce. Permette di decifrare, nel senso che iscrive quei messaggi entro un codice. Se mancano le abitudini invece manca il codice; il particolare minaccia di assumere un effetto distorcente.

Per capire in che cosa consista la cosiddetta forza dell'abitudine dovremo alla fine scomodare una parola importante, *rito*. La preghiera di ogni giorno è come un rito, è l'esercizio mirato a istituire un rito. Non sarà per caso che soltanto a condizione di disporre di un rito sia possibile la preghiera nei momenti in cui essa appare indispensabile?

Vediamo una facile verifica di questa legge quando consideriamo i grandi eventi della vita, come sono la nascita, il matrimonio, la malattia e la morte. In quelle occasioni la gente torna in Chiesa; non si tratta di un omaggio abitudinario alla tradizione; la gente avverte proprio la necessità di qualche cosa come un gesto religioso. Ma non avendo abitudini religiose a livello di vita domestica, la gente molto stenta a realizzare un segno religioso del genere in quelle circostanze; la gente dipende tutta dalla Chiesa.

Quando in molte case si diceva ogni giorno il rosario, era più facile pregare anche nei momenti di prova; per cento o mille rosari detti senza grandi vibrazioni di pensieri e sentimenti ne venivano poi uno, dieci, cento particolarmente intensi. Le parole sono le stesse, ma in un momento di prova esse acquistano una profondità di senso che ogni giorno non poteva essere sospettata.

## **b) Le istruzioni per tutti i giorni**

Alla preghiera che si deve ripetere ogni giorno si riferiscono con evidenza anche le istruzioni che Gesù dà sulla preghiera e che raccomandano fondamentalmente una cosa sola, di non stancarsi.

La stanchezza da scongiurare non dipende certo dal carattere in ipotesi faticoso dell'atto del pregare; dipende invece dalla apparente sterilità di risultati della preghiera stessa. In tal senso il significato di quella stanchezza è descritto con molta efficacia da un'espressione del servo sofferente: *Invano ho faticato, per nulla e invano ho consumato le mie forze*.

Queste parole di lamento sono per altro incastonate entro una confessione più complessa, il cui senso sintetico non è certo quello della resa; si tratta del secondo canto del servo sofferente; insieme agli tre canti esso è uno dei testi che più da vicino prefigura l'immagine di Gesù, servo sofferente appunto. Il testo è articolato in tre parti: (a) la missione del servo nel disegno preveniente di Dio; (b) la risposta del servo; (c) e finalmente la realizzazione della missione che eccede i confini di Israele:

Il Signore dal seno materno mi ha chiamato,  
fino dal grembo di mia madre  
ha pronunciato il mio nome.

Ha reso la mia bocca come spada affilata,  
mi ha nascosto all'ombra della sua mano,  
mi ha reso freccia appuntita,  
mi ha riposto nella sua faretra.

Mi ha detto: «Mio servo tu sei, Israele,  
sul quale manifesterò la mia gloria».

Io ho risposto: «Invano ho faticato,  
per nulla e invano ho consumato le mie forze.  
Ma, certo, il mio diritto è presso il Signore,  
la mia ricompensa presso il mio Dio».

Ora disse il Signore  
che mi ha plasmato suo servo dal seno materno  
per ricondurre a lui Giacobbe  
e a lui riunire Israele,  
- poiché ero stato stimato dal Signore  
e Dio era stato la mia forza -  
mi disse: «E' troppo poco che tu sia mio servo  
per restaurare le tribù di Giacobbe

e ricondurre i superstiti di Israele.  
Ma io ti renderò luce delle nazioni  
perché porti la mia salvezza  
fino all'estremità della terra». (Is 49, 1-6)

Per mantenersi fedele alla missione che gli è stata affidata il servo deve rinunciare alla tentazione di misurare personalmente la fecondità della missione: il suo diritto, e più precisamente il rispetto del suo diritto, è affidato alla competenza del Signore; presso di lui è nascosta la ricompensa del servo. La preghiera serve appunto a questo: a rimettere nella mani di Dio la ricompensa. Ogni ricompensa raccolta e misurata sulla terra sarebbe a rischio. Lo dice espressamente Gesù nel discorso della montagna:

Non accumulatevi tesori sulla terra, dove tignola e ruggine consumano e dove ladri scassinano e rubano; accumulatevi invece tesori nel cielo, dove né tignola né ruggine consumano, e dove ladri non scassinano e non rubano. Perché là dov'è il tuo tesoro, sarà anche il tuo cuore. (Mt 6, 19-21)

Il detto conclude l'insegnamento di Gesù a proposito delle *opere buone*, che potremmo definire le opere di devozione, quelle che vanno al di là della stretta osservanza della legge. Esse sono l'elemosina, la preghiera stessa e il digiuno. di tali opere in genere Gesù dice:

Guardatevi dal praticare le vostre buone opere davanti agli uomini per essere da loro ammirati, altrimenti non avrete ricompensa presso il Padre vostro che è nei cieli. (Mt 6, 1)

Il tratto comune è dunque quello che tali opere debbono essere compiute di nascosto; qualora esse fossero vista da occhi umani, essi defrauderebbero chi le compie della sua ricompensa; della ricompensa più preziosa, quella che per sua natura rimane nascosta presso il Padre dei cieli. Il principio vale per tutte le opere buone; non solo per le tre opere dello schema giudaico, ma per ogni opera che è buona perché compiuta nel segno della fede; essa assume di necessità la forma di un sacrificio, di un'offerta che cioè che, accolta da Dio, perde ogni consistenza terrena. La predicazione profetica aveva insistentemente proposto la sostituzione dell'idea *spirituale* di sacrificio a quella *culturale*; e il sacrificio spirituale è – tipicamente – quello realizzato appunto mediante il sacrificio di lode, o la preghiera:

Mangerò forse la carne dei tori,  
berrò forse il sangue dei capri?  
Offri a Dio un sacrificio di lode  
e sciogli all'Altissimo i tuoi voti;  
invocami nel giorno della sventura:  
ti salverò e tu mi darai gloria». (Sal 50, 13-15)

In maniera ancor più esplicita, il sacrificio spirituale è quello offerto mediante l'obbedienza di tutta la vita, mediante la risposta obbediente alla sua voce che chiama:

Sacrificio e offerta non gradisci,  
gli orecchi mi hai aperto.  
Non hai chiesto olocausto e vittima per la colpa.  
Allora ho detto: «Ecco, io vengo.  
Sul rotolo del libro di me è scritto,  
che io faccia il tuo volere.  
Mio Dio, questo io desidero,  
la tua legge è nel profondo del mio cuore». (Sal 40, 7-9)

Appunto a questo obiettivo mira la preghiera: plasmare il desiderio, e più precisamente scrivere nel profondo del cuore la sua legge. Non stupisce che la preghiera debba mettere fin dall'inizio sul conto l'impossibilità di contabilizzare i risultati. Appunto questa rarefazione dei frutti minaccia di scoraggiare la preghiera. Gesù insegna in maniera esplicita che essa deve esser fatta nel segreto, con la porta chiusa, in un luogo segreto, là dove la può vedere soltanto il Padre – che vede appunto nel segreto:

Quando pregate, non siate simili agli ipocriti che amano pregare stando ritti nelle sinagoghe e negli angoli delle piazze, per essere visti dagli uomini. In verità vi dico: hanno già ricevuto la loro ricompensa. Tu invece, quando

preghi, entra nella tua camera e, chiusa la porta, prega il Padre tuo nel segreto; e il Padre tuo, che vede nel segreto, ti ricompenserà. (Mt 6, 5-6)

Il riferimento dell'insegnamento di Gesù in tema di preghiera al pericolo della stanchezza, e quindi alla necessità di non lasciarsi scoraggiare dal difetto di risultati, diventa esplicito in Luca:

Disse loro una parabola sulla necessità di pregare sempre, senza stancarsi: «C'era in una città un giudice, che non temeva Dio e non aveva riguardo per nessuno. In quella città c'era anche una vedova, che andava da lui e gli diceva: Fammi giustizia contro il mio avversario. Per un certo tempo egli non volle; ma poi disse tra sé: Anche se non temo Dio e non ho rispetto di nessuno, poiché questa vedova è così molesta le farò giustizia, perché non venga continuamente a importunarmi». E il Signore soggiunse: «Avete udito ciò che dice il giudice disonesto. E Dio non farà giustizia ai suoi eletti che gridano giorno e notte verso di lui, e li farà a lungo aspettare? Vi dico che farà loro giustizia prontamente. Ma il Figlio dell'uomo, quando verrà, troverà la fede sulla terra?». (Lc 18, 1-8)

Analogo messaggio propone la parabola di quell'uomo che va di notte a chiedere pani a un amico (11, 5-8). Intendo questi insegnamenti di Gesù come riferiti alla preghiera quotidiana, perché è appunto quella la preghiera che minaccia d'essere dismessa a seguito del difetto di evidenza dei risultati.

Quella preghiera serve a plasmare un cuore, che non sia paralizzato dal dubbio nel momento della prova, in quel momento dunque nel quale la preghiera è premuta dalla situazione di emergenza, ma è trattenuta dal timore di mentire. La consuetudine del lungo pregare rende a quel punto "vera" anche la supplica premuta dal bisogno.

La preghiera quotidiana è come un rito. A che serve un rito? E più radicalmente, davvero serve un rito? Sugeriamo al risposta attraverso una pagina di Saint Exupery che tutti certo abbiano letto, ma forse tanto tempo fa, forse senza avere ancora un preciso interrogativo a proposito del rito.

## XXI

In quel momento apparve la volpe.

"Buon giorno", disse la volpe.

"Buon giorno", rispose gentilmente il piccolo principe, voltandosi: ma non vide nessuno.

"Sono qui", disse la voce, "sotto al melo..."

"Chi sei?" domandò il piccolo principe, "sei molto carino..."

"Sono una volpe", disse la volpe.

"Vieni a giocare con me", le propose il piccolo principe, sono così triste..."

"Non posso giocare con te", disse la volpe, "non sono addomesticata".

"Ah! scusa", fece il piccolo principe.

Ma dopo un momento di riflessione soggiunse:

"Che cosa vuol dire <addomesticare>?"

"Non sei di queste parti, tu", disse la volpe, "che cosa cerchi?"

"Cerco gli uomini", disse il piccolo principe.

"Che cosa vuol dire <addomesticare>?"

"Gli uomini" disse la volpe, "hanno dei fucili e cacciano. È molto noioso! Allevano anche delle galline. È il loro solo interesse. Tu cerchi delle galline?"

"No", disse il piccolo principe. "Cerco degli amici. Che cosa vuol dire "<addomesticare>?"

"È una cosa da molto dimenticata. Vuol dire <creare dei legami>..."

"Creare dei legami?"

"Certo", disse la volpe. "Tu, fino ad ora, per me, non sei che un ragazzino uguale a centomila altri ragazzini. E non ho bisogno di te. E neppure tu hai bisogno di me. Io non sono per te che una volpe uguale a centomila volpi. Ma se tu mi addomestichi, noi avremo bisogno l'uno dell'altro. Tu sarai per me unico al mondo, e io sarò per te unica al mondo".

"Comincio a capire" disse il piccolo principe. "C'è un fiore... credo che mi abbia addomesticato..."

"È possibile", disse la volpe. "Capita di tutto sulla Terra..."

"Oh! non è sulla Terra", disse il piccolo principe.

La volpe sembrò perplessa:

"Su un altro pianeta?"

"Sì".



"Ci sono dei cacciatori su questo pianeta?"

"No".

"Questo mi interessa. E delle galline?"

"No".

"Non c'è niente di perfetto", sospirò la volpe. Ma la volpe ritornò alla sua idea:

"La mia vita è monotona. Io do la caccia alle galline, e gli uomini danno la caccia a me. Tutte le galline si assomigliano, e tutti gli uomini si assomigliano. E io mi annoio perciò. Ma se tu mi addomestichi, la mia vita sarà illuminata. Conoscerò un rumore di passi che sarà diverso da tutti gli altri. Gli altri passi mi fanno nascondere sotto terra. Il tuo, mi farà uscire dalla tana, come una musica. E poi, guarda! Vedi, laggiù in fondo, dei campi di grano? Io non mangio il pane e il grano, per me è inutile. I campi di grano non mi ricordano nulla. E questo è triste! Ma tu hai dei capelli color dell'oro. Allora sarà meraviglioso quando mi avrai addomesticato. Il grano, che è dorato, mi farà pensare a te. E amerò il rumore del vento nel grano..."

La volpe tacque e guardò a lungo il piccolo principe:

"Per favore... addomesticami", disse.

"Volentieri", disse il piccolo principe, "ma non ho molto tempo, però. Ho da scoprire degli amici, e da conoscere molte cose".

"Non si conoscono che le cose che si addomesticano", disse la volpe. "Gli uomini non hanno più tempo per conoscere nulla. Comprano dai mercanti le cose già fatte. Ma siccome non esistono mercanti di amici, gli uomini non hanno più amici. Se tu vuoi un amico addomesticami!"

"Che cosa bisogna fare?" domandò il piccolo principe.

"Bisogna essere molto pazienti", rispose la volpe. "In principio tu ti sederai un pò lontano da me, così, nell'erba. Io ti guarderò con la coda dell'occhio e tu non dirai nulla. Le parole sono una fonte di malintesi. Ma ogni giorno tu potrai sederti un pò più vicino..."

Il piccolo principe ritornò l'indomani.

"Sarebbe stato meglio ritornare alla stessa ora", disse la volpe.

"Se tu vieni, per esempio, tutti i pomeriggi alle quattro, dalle tre io comincerò ad essere felice. Col passare dell'ora aumenterà la mia felicità. Quando saranno le quattro, incomincerò ad agitarmi e ad inquietarmi; scoprirò il prezzo della felicità! Ma se tu vieni non si sa quando, io non saprò mai a che ora prepararmi il cuore... Ci vogliono i riti".

"Che cos'è un rito?" disse il piccolo principe.

"Anche questa è una cosa da tempo dimenticata", disse la volpe. "È quello che fa un giorno diverso dagli altri giorni, un'ora dalle altre ore.

Così il piccolo principe addomesticò la volpe.