

PARROCCHIA DI S. PIO X

MANTOVA (1992)

CATECHESI PER ADULTI

P R E G A R E O G G I

"Senza preghiera
l'uomo non perviene alla verit^,
n_ scopre il suo nome"
(B. Haering)¹

"Il nostro essere cristiani si riduce oggi a due cose:
pregare ed operare tra gli uomini secondo giustizia
...attendendo il tempo di Dio"
(D. Bonhoeffer)²

PREMESSA

Queste pagine nascono da una serie di conversazioni tenute nell'ambito di una catechesi parrocchiale per adulti.

Di volta in volta erano offerti ai presenti alcuni fogli (scritti in fretta, saccheggiando qua e l^ tra libri e riviste) per consentire un prolungamento di riflessione tra un incontro e l'altro ed anche per non far perdere "il filo" a chi fosse mancato qualche volta. Non un testo completo, ma appunti di un discorso che voleva essere tuttavia organico, anche se imprescindibilmente legato ad un concreto cammino di comunit^ parrocchiale.

Pur con questi limiti, questi appunti sono stati ripresi a pi_ di un anno e mezzo di distanza, sotto amichevole ed insistente sollecitazione di alcuni partecipanti alle catechesi. Essi ritengono che il tema "preghiera" sia oggi particolarmente sentito ed hanno personalmente passato ad amici o ad interlocutori problematici questi appunti, integralmente o per estratti, ricavandone l'impressione di

una qualche utilit^.

Il testo che ora avete tra le mani _ quello consegnato ai presenti durante la catechesi, integrato con brani del discorso parlato, desunti da registrazione magnetica. Per la difficult^ di integrare i due generi del discorso (quello scritto e quello parlato), oltre che per la frammentariet^ rapsodica della prima stesura, lo stile risulta a tratti ambiguo e appesantito; ma si _ preferito recuperare, almeno parzialmente, il contesto esperienziale di quelle conversazioni.

Un testo siffatto non riflette per~, pur rifacendosi ad essa, quella condizione e rischia di trasformarsi in libro o dispensa, diventando pi_ "importante" dell'occasione che lo ha generato. Soprattutto ha gi^ tutte le pagine insieme, e ci mette nel pericolo di essere affrettati nello scorrerle per andare, come si dice, avanti... mentre nel loro accumularsi quei fogli erano conversazione distesa e paziente che, di settimana in settimana, ha collegato due annate pastorali.

Le manchevolezze sono infinite, le imprecisioni teologiche e spirituali spuntano ovunque, ma un'assenza _ avvertita con particolare intensit^, quella dei Salmi. Speriamo in futuro, di potere dedicare ad essi un'attenzione approfondita, anche in considerazione del sempre pi_ frequente uso liturgico che ne viene fatto nella vita parrocchiale con la recita quotidiana delle lodi e dei vespri.

Resta vivissima in me la grazia di quei giorni, autentico dono del Signore ad una comunit^ che Lo cerca.

U. B.

Mantova, Agosto 1992

DUE PAROLE DI GIUSTIFICAZIONE

1. Il tema esige qualche giustificazione, sia in se stesso, sia per l'aggiunta di un avverbio di tempo, "oggi", che pu~ essere inutile o fuorviante. Si potrebbe, infatti, obiettare che oggi ieri o domani la preghiera _ sempre preghiera e che la sua dimensione pi_ vera e profonda, pur con qualche aggiustatura legata alle diverse sensibilit^ dei tempi e delle psicologie individuali, rimane sempre la stessa.

Questo _ vero, ma se la preghiera
quella "vera"!

gode di questa saldezza e profondit^ che sfida le mode, non altrettanto si pu~ dire di noi, che viviamo in un ambiente non pi_ credente e che ha perso ogni attitudine nei confronti della preghiera. Come scrive Dimutru Staniloae, "forse la nozione stessa di societ^ secolarizzata non indica una societ^ che ha totalmente perso la fede, ma una societ^ in cui la maggior parte dei membri non pratica pi_ la preghiera se non rarissimamente, in momenti particolari"3.

Inoltre, anche dove la preghiera _ rimasta un problema aperto, quante ambiguit^ e impoverimenti sono stati perpetrati a tutti i livelli, anche in sedi autorevoli! Non dobbiamo avere la memoria corta, n_ lasciarci vincere dall'imbarazzo nel guardare in faccia tutti gli errori e le deviazioni che abbiamo commesso nel cammino percorso circa l'esperienza della preghiera. Ed _ evidente che quando la preghiera va in crisi c'_ il deterioramento di qualche fondamentale valore cristiano.

"Oggi", dunque, per non sfuggire le ragioni della crisi: esse appartengono alla nostra storia. "Oggi", anche per riannodare il nostro rinnovato interesse per la preghiera all'autentica esperienza cristiana

delle origini. "Oggi", infine, per scoprire qual _ il nostro nome dentro la storia, confessando Dio nel tempo della ferialit^ e della normalit^ quotidiana.

2. La seconda giustificazione riguarda la possibilit^ stessa di una catechesi sulla preghiera. "Chi osasse dire ai suoi fratelli: ecco come bisogna pregare, dimostrerebbe una presuntuosa vanit^" (C. Singer). Chi vi parla _ consapevole dei propri limiti e sente un certo disagio nell'affrontare il discorso della preghiera. Di essa non si pu~ parlare pi_ di tanto; _ un'esperienza cos' personale da non sopportare troppe parole. Una catechesi, infatti, non presume di intervenire nel santuario della preghiera stessa, si limita a fornire dei materiali e ad offrire delle indicazioni per un cammino personale. E solo questo cammino personale pu~ divenire preghiera. Le parole che diremo hanno l'unico scopo di trarre, dalla grande esperienza della chiesa, alcuni fondamentali riferimenti che possano risultare utili al nostro cammino.

LA "QUESTIONE PREGHIERA"

NEGLI

ULTIMI QUARANTA ANNI

LA CRISI

La crisi si registr~ proprio negli anni del Concilio, anche se risaliva ad anni precedenti, alla cosiddetta "scoperta del sociale" da parte di molti cristiani. Con l'impegno "nel mondo" e la scoperta della prassi e della solidariet^ con gli ultimi, con l'ingresso dei cattolici nella politica, si era di fatto marginalizzata la preghiera, rimasta un atteggiamento di piet^ gestito e consumato dal devozionismo dei credenti pi_ semplici. Il mondo del lavoro ormai era lontano dalla preghiera, sia per ragioni intrinseche alla vita stessa della chiesa, a causa dell'esoterismo celebrativo del latino e dei simboli ormai lontani dall'uomo moderno; sia per ragioni estrinseche alla chiesa, come il nuovo ritmo di vita della societ^ urbana e industriale, contrassegnata dall'accelerazione del tempo e la conseguente scomparsa di ogni vero spazio di preghiera esistenzialmente significativo e praticabile. In siffatto contesto dominavano tra i credenti affermazioni che giudicavano la preghiera culturalmente invecchiata e teologicamente meno efficace rispetto all'impegno nel mondo. Si diceva che bisognava fuggire l'alienazione della contemplazione, fare di tutta la vita spesa nell'azione la preghiera fondamentale.

Eppure non va dimenticato che, contestualmente, alcuni gruppi rimanevano fedelmente legati ad una preghiera silenziosa, nascosta, personale, distaccata dalle lotte sindacali, ma ugualmente inseriti "nel cuore delle masse" e lavorando in mezzo agli uomini, "come loro" 4 . Si tratta di gruppi che fanno riferimento alla spiritualit^ di Charles de Foucauld e che vivono solidali con le condizioni materiali degli ambienti pi_ poveri, tra i minatori, i marinai su battelli da pesca, le favelas e gli indios dell'America del Sud, gli zingari della Francia meridionale, i nomadi del Sahara algerino, i Tuareg dell' Hoggar, i pigmei della foresta equatoriale, i lebbrosi. E' quella che si definisce la "spiritualit^ di Nazareth", dove Ges_ visse pi_ mischiato agli uomini, pi_ vicino ad essi e alla loro condizione, essendo "come loro". Un pilastro di questa spiritualit^ _ la preghiera di adorazione davanti al SS. Sacramento, anche in veglie notturne, nonostante le massacranti giornate di lavoro trascorse.

Il 1968 segnò il fondo della crisi. È il momento dei sospetti sulla preghiera, alimentati dalle ideologie di Marx e di Freud, che trovarono nuovo alimento nelle teologie cosiddette della secolarizzazione, della morte di Dio, del cristianesimo adulto. La preghiera non può essere né un'illusione ingenua e infantile, né un gioco psicologico proiettivo, né un appello al Dio "tappa buchi". In questo clima sorgono formulazioni secolarizzate e unilaterali della preghiera, come ad esempio: "pregare _ impegnarsi", "pregare _ aprirsi al fratello", "tutta la vita _ preghiera".

In questa prospettiva la vera spiritualità si legittima esclusivamente secondo prospettive profane e non su quelle che vengono ritenute astratte motivazioni religiose trascendenti. L'uomo si sente liberato da uno stato di minorità, _ cosciente di essere responsabile di se stesso e di una storia costruita con le proprie mani. Il vero culto di Dio _ il servizio dell'umanità in una dimensione semplicemente temporale e sociale. "Essere cristiano non significa essere un uomo religioso, ma essere uomo (D.Bonhoeffer).

Non era infrequente trovare in certi libretti di spiritualità, a vastissima diffusione presso i gruppi ecclesiali, affermazioni che oggi sono per noi sorprendenti. Il Padre nostro viene demitizzato perché il cristiano adulto _ l'uomo che non attende più nulla da Dio, _ l'uomo che dicendo Amen vuole significare: "Giusto! Lo faremo! Lo vogliamo, non ci accontentiamo di chiacchiere noi!". Viene chiamata preghiera non il dialogo con Dio, ma il riflettere su se stessi per "ritrovarsi" e per "mettersi in gioco" rispetto alle sfide del mondo. È un "pregarsi" più

che un pregare, _ una pura autocomprensione dell'uomo che riflette sulla propria vita.

Per offrire un breve ma significativo esempio di questo atteggiamento, trascrivo alcune espressioni da pubblicazioni di area tedesca che risalgono agli anni di cui ci stiamo occupando. J. Bommer, in un articolo, significativamente intitolato "Ha ancora senso pregare? Crisi della preghiera e tentativi recenti di soluzione", così riassume quella che definiva la 'soluzione antropologica': "Nella preghiera dunque non si attinge un Dio personale, perché questo Dio non può essere concepito come qualcosa di oggettuale, postoci di fronte. La preghiera non _ un dialogo con Dio; in essa si attua invece un processo fondamentale dell'essere umano: nella preghiera io dico me stesso, mi metto in gioco. Ciò che importa non _ che la preghiera venga esaudita, ma che l'uomo stesso si ponga in gioco e che si ritrovi" 5. La teologa D. Solle scriveva: "Pregarsi significa porsi in questione... Nel Padre nostro siamo noi stessi che ci poniamo in questione: noi, il cui Padre _ molto distante, in cielo; noi, che abbiamo bisogno del nome, del regno e della volontà di Dio, e che non possediamo; noi, gli affamati, i colpevoli, i tentati. Siamo noi stessi dunque il contenuto della nostra preghiera. Il Padre nostro tenta di dirci... L'esperienza del mondo, nel quale ci troviamo immersi, viene posta in questione". La stessa teologa esprimendo alcune tesi sulla preghiera scriveva: "La preghiera prepara l'uomo ad assumersi le proprie responsabilità nei confronti del suo mondo. Non viene quindi posta l'attività di Dio al luogo dell'attività dell'uomo" (tesi 2). Alla tesi 6 si afferma: "Nella sua esplicita supplica l'uomo formula se stesso dinanzi a Dio, nel suo dolore per il Regno ancora assente, nella sua speranza in questo Regno, nella sua responsabilità perché esso si compia. Nella supplica l'uomo s'assume l'affare di Dio come affare suo proprio"6.

Si parla anche di una preghiera non religiosa, che, sciolta dal suo contesto culturale e liberata dall'atto individuale del parlare, viene a risolversi nella vita. La frase di Paolo "Pregate senza interruzione" (I Tess. 5,17) significa: vivete la vostra intera esistenza assumendo un atteggiamento che corrisponda a quello della vostra preghiera. La preghiera, come atto singolo, perde d'importanza e vengono relativizzati tempi e regole del

pregare; quello che conta _ l'atteggiamento di fondo. Scriveva, nel 1971, G. Otto: "La preghiera infatti non _ n_ punto di partenza per la piet^ n_ dimostrazione o documentazione della piet^, come oggi ancora comunemente si pensa. Piuttosto _ il luogo dell'assemblea, nel quale si riflette sulla figura e sul modo di organizzare e condurre la propria vita"7.

Siamo di fronte a delle posizioni minimaliste nelle quali la preghiera come affermava il vescovo anglicano J.A.T. Robinson nel suo famosissimo libro "Dio non _ cos"" si trova pienamente inserita nell'atto della relazione umana Io Tu, in una prospettiva di 'co umanit

': "Colui che senza riserve s'affida ad un altro uomo, con questa persona si trova gi^ nel raggio della presenza di Dio. E' questo il vero cuore della preghiera d'intercessione. Pregare per un altro significa esporre se stessi e l'altro al comune fondamento del nostro essere. Non abbiamo bisogno d'invocare sul nostro prossimo Dio come terza persona. Il Tu, cui rivolgiamo la parola, pu~ essere il Tu dell'altro, eppure possiamo parlare con questo Tu e rispondergli con tale profondit^ che si pu~ soltanto dire che abbiamo riconosciuto l'altro in Dio e Dio in lui...".

Negli anni '68

'72 non si sa pi_ cosa sia preghiera: le domande e le intercessioni paiono soltanto proiezioni del desiderio dei credenti. La preghiera _ estromessa dalla storia: nella storia c'_ solo l'uomo, e la prassi _ l'unica possibilit^ di testimonianza cristiana.

LA RIPRESA

La ripresa della preghiera risale agli anni '73

'75. "L'impegno" non _ ritenuto pi_ cos"" valido e indubitabile come prima, mentre nascono sospetti sulla reale efficacia della militanza a tempo pieno e sulla solidariet^. Si scopre la dimensione della gratuit^, della festa; l'homo faber _ rimpiazzato dall'homo ludens, i rivoluzionari utopici dai nuovi neo mistici in tutta la gamma delle loro variet^. Rinasce il gusto per l'esperienza spirituale e religiosa, per la mistica orientale, per il ritorno alla natura e per l'ansia di comunione ecologica.

Per certi versi, un'anticipazione di questo risveglio si ebbe nel mondo universitario e nelle comunit^ hippy della costa occidentale degli Stati Uniti, dove echeggi~, in preciso contrappunto al "Dio _ morto!" della teologia della secolarizzazione, il grido "Ritorna Ges_!". Il fenomeno della cosiddetta "Jesus Revolution" degli Stati Uniti

con il carattere spesso spettacolare delle sue manifestazioni giocate sull'emozione, amplificate dalla massiccia orchestrazione operata dai mass media e non aliene dallo sfruttamento commerciale non ha certamente interessato in profondit^ il mondo europeo. Tuttavia _ innegabile che il desiderio di ritrovare il fervore di un cristianesimo primitivo autentico, per altro abbastanza idealizzato, era presente, pur in forme diverse, anche nel vecchio continente. Significativa testimonianza pu~ essere ritenuta la riproduzione su un centinaio di manifesti affissi ai muri dell'universit^ di Vincennes della domanda "Ges_ ritorna. Sei pronto?"8.

Datano allo stesso periodo le grandi migrazioni religiose dei cristiani in ricerca, che si sviluppano attorno ai 'luoghi caldi' dello spirito: le abbazie e le comunit^ monastiche di tutta Europa, tra le quali fa molto parlare di s_ la comunit^ di Bouquen. In questo contesto assume particolare rilievo il riferimento dei gruppi giovanili a Taiz_ e alla preparazione del loro concilio interconfessionale.

All'interno del cristianesimo nascono i movimenti di rinnovamento carismatico e i gruppi di

preghiera. Sembra che, di fronte alla crisi del progresso illimitato e alla delusione di non aver potuto trasformare le strutture, l'esperienza religiosa resti l'unica via praticabile.

Ricomincia a comparire la preghiera che si caratterizza per due qualit , vuole essere pubblica e comunitaria. Pubblica perch  la si vuole visibile, in faccia al mondo (basti pensare alla preghiera nelle scuole di gruppi come "Comunione e Liberazione") e comunitaria perch  interessa conventi, monasteri e parrocchie. Si sente il bisogno di "pregare in gruppo" fino al punto che alcuni trovano nella preghiera un punto fondamentale della loro aggregazione. Nella preghiera si sperimenta anche la riscoperta della dimensione corporea, finalmente coinvolta nella sua valenza espressiva di gratuit .

C'  un prevalere dei bisogni personali, esplosi nel post sessantotto, come reazione alla precedente riduzione di tutto al politico; significativamente il luogo fondamentale della preghiera cristiana non   la liturgia (come nel '64 '67), ma il pregare in gruppo, con una decisa fioritura di nuovi canti e di tecniche differenziate di orazione, nelle quali si coinvolge sempre pi  il corpo.

Un certo estetismo si accompagna ad un marcato esoterismo di origine orientale: lo yoga cristiano, la meditazione trascendentale, ecc. Alla sobriet  dei testi liturgici si sostituiscono testi di preghiere poetiche, mentre melodie di origine ortodossa sorreggono il canto della liturgia delle ore in alcune comunit  religiose. E' la stagione delle case di preghiera, delle cappelle in moquettes adornate di icone, delle frenetiche assemblee carismatiche, dei nuovi canti ritmati sulle chitarre a cui   affidato di trascinare le fredde assemblee domenicali. Forse da questa stagione non siamo ancora usciti. C'  ancora voglia e bisogno di festa, di comunitarismo, di espressione corporale; si invocano metodi di preghiera, si va alla ricerca di maestri di preghiera e si organizzano scuole di preghiera.

E tuttavia rimangono degli interrogativi di fondo circa il senso di questa rinascita del religioso. Essa appare, almeno in talune espressioni, pi  un'esigenza di spazio caldo e fraterno, in un contesto di sostanziale disimpegno, che la ricerca della volont  di Dio per scoprire il proprio nome nell'oggi della storia. E' certamente sintomatico di tale atteggiamento il pochissimo spazio che, in questo tipo di preghiera, viene lasciato alla parola di Dio. Da parte di alcuni (o di molti?) non si sfugge ad un dominante equivoco intimistico, che consuma la preghiera in un sempre pi  ridotto spazio personale. Si chiede Enzo Bianchi: "C'  nella preghiera delle assemblee dei movimenti ecclesiali la volont  di pregare per agire con Dio nella storia difficile e dura, nella realt  pesante e drammatica degli uomini? Queste domande restano per me gli interrogativi ineliminabili per misurare la qualit  biblica e cristiana dell'attuale risveglio della preghiera"9.

In realt  il punto fragile di questa ripresa della preghiera sembra essere il rifiuto dei credenti a farla diventare una componente della storia umana. In un modo sostanzialmente inconsapevole, il credente di oggi sta pacificamente accettando l'idea che la preghiera   un'attivit  che non fa storia, che non crea eventi. Questo atteggiamento, come vedremo, si contrappone alla visione biblica, nella quale la preghiera appare una dimensione fondamentale della storia, uno dei luoghi privilegiati per la costruzione del mondo.

UNA FASE ULTERIORE

Una fase ulteriore sembra avviata nel Terzo Mondo, principalmente in America Latina, dove lo spazio della preghiera si innesta con la vicenda umana di un processo di liberazione. Attraverso il grido dei poveri si scopre un'esperienza di preghiera tradizionale che affonda le radici molto lontano: percorre i salmi, le preghiere di Ges , i testi della chiesa primitiva e le esperienze della piet  popolare. In quest'area un intero popolo coglie il senso di Dio dentro una dura e sofferta avventura

di liberazione: emancipandosi da una condizione dai connotati fatalistici, l'uomo religioso latino americano scorge, attraverso la storia biblica del popolo d'Israele, il "tempo propizio" della propria salvezza (2 Cor 6,2). La preghiera supera la ristretta prospettiva individualistica, vincendone il limite piú insidioso che è la "spiritualizzazione" deresponsabilizzante e fuori della storia: il "qui" e l'"oggi" segnano la spiritualità di queste comunità che avvertono Dio presente nella loro vicenda come era presente nelle vicende dell'Esodo e nella "riattualizzazione" del libro del Deuteronomio, libro del presente di Dio. Perciò, pur in una condizione di oppressione e di repressione, la chiesa latino americana prega con fervore e gioia perché crede all'oggi di Dio e attende, nella speranza, la vittoria sulla morte. È dunque certamente non casuale che il tempo di queste comunità, oltre ad essere scandito dalla preghiera, sia segnato dall'assassinio dei testimoni, dal sangue dei martiri, testimonianza suprema della fede¹⁰.

* * *

Questa pur rapidissima carrellata dovrebbe porci di fronte a noi stessi. Le situazioni e le idee che abbiamo succintamente descritto, per noi non sono solo un argomento di cui parlare: sono state il clima che abbiamo respirato e nel quale siamo cresciuti. Quanta coscienza esplicita abbiamo dei problemi che riguardano la preghiera? Prima di interrogare la Scrittura e di metterci in ascolto dei maestri spirituali, abbiamo bisogno di renderci conto che dobbiamo riapprendere a pregare correggendo le modalità fuorviate o insufficienti, ereditate dal nostro appartenere alla cultura del nostro tempo. EQUIVOCI

ED ILLUSIONI

"Incontrare Dio significa entrare nella 'tana della tigre'. Non è un gattino che tu incontri, è una tigre. Il regno di Dio è pericoloso. Tu devi entrarci e non limitarti a cercare informazioni su di esso."(Antony Bloom)¹¹

DALLA BIBBIA ALLA PAROLA DI DIO

La spiritualità del cristiano non può non essere biblica, come afferma con chiarezza la "Dei Verbum" al n. 21: "La Chiesa ha sempre considerato e considera le Divine scritture come la regola suprema della propria fede".

Tuttavia il cristiano non si rapporta con un libro. Dio, attraverso la sua parola, intende entrare in contatto personale con l'uomo per renderlo partecipe della propria vita (cfr Ef 2,18; 2 Pt 1,4). "Con questa rivelazione infatti Dio invisibile (cfr Col 1,15; 1 Tim 1,17) nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici (cfr Es 33,11; Gv 15,14 15) e si intrattiene con essi (cfr Bar 3,38), per invitarli e ammetterli alla comunione con S." (Dei Verbum, 2). Di conseguenza, ci chiediamo quale debba essere il senso della nostra lettura delle Sacre scritture cos'è che, accostandoci alla Bibbia, entriamo in un rapporto vitale con Colui che, attraverso di essa, ha voluto raggiungerci.

Si tratta di passare dalla Bibbia alla Parola di Dio.

Fin che non passeremo dal testo alla volont  di Dio per noi, espressa in quel testo, non daremo un'interpretazione credente della nostra vita. Anzi, ogni volta che stacciamo l'interpretazione biblica dalla nostra vita, ci condanniamo ad un processo di indurimento, ad una specie di sclerosi: la lettera uccide, solo lo Spirito vivifica (2 Cor 3,6). Questo _ il pericolo, purtroppo non solo teorico, nel quale pu  incorrere un gruppo come il nostro, gi  abbastanza addentro alle cose di fede e che, nel corso degli anni ha saggiato in vario modo la Parola di Dio, soprattutto ascoltandone molti commenti e approfondimenti in omelie, catechesi, gruppi di studio. Forse la stratificazione dei commenti, pur necessari per introdurci al testo, ha allontanato da noi la Parola: essa non _ divenuta nostra, non ha attecchito dentro di noi.

Che fare, dunque? Dobbiamo diffidare da ogni approfondimento e interpretazione per evitare di fare soltanto "cultura"?

Non dobbiamo essere contro la conoscenza e il sapere, in quanto ci offrono ineliminabili strumenti di comprensione: un testo che _ essenziale per la nostra fede, ma _ marcato da lontananza cronologica e culturale rispetto all'epoca in cui noi viviamo, non ha niente da dirci finch  non l'abbiamo compreso.

Ci  che dobbiamo smascherare _ ben altro, _ il nostro servirci del sapere biblico per parlare di cose che mancano alla nostra reale esperienza personale. E' la falsa dimestichezza con le cose di Dio, che offusca il cammino verso l'interno di noi stessi e ci consente di non metterci in questione. In tal modo favoriamo fallaci manovre di aggiramento, al termine delle quali ci troviamo arenati ancora nel nostro proprio pensiero, senza esserci fatti discepoli della Parola, pur citando abilmente la Bibbia. Esempificazione di tale manovra di aggiramento _ l'atteggiamento conservatore di chi crede di essere fedele alla Scrittura, senza assimilarla, mentre non fa che scegliere quei brani del testo che confermano la sua opinione. Uguale atteggiamento esprime, chi si avvicina al testo partendo dal proprio modo di pensare progressista: egli non ricompono alcun processo interiore, solo rivive l'evento linguistico in modo speculativo. In entrambi i casi l'essere pi  profondo non viene scalfito dal messaggio, il quale viene forzato a supportare una precomprensione personale che non ama porsi in discussione.

L' ASSENZA DI DIO

"Il giorno in cui Dio _ assente,
quando Egli tace, allora comincia la preghiera,
non quando noi abbiamo molto da dire." (A. Bloom)¹²

Poich  sono un principiante, non parto dall'evidenza della preghiera, ma dalla sua problematicit  e difficult . Se qualcuno tra voi si trova nella stessa condizione, capir  bene ci  di cui sto parlando.

Ci occupiamo di quella fase del cammino di preghiera nella quale Dio sembra essere assente. Di quella situazione in cui viviamo un profondo sentimento di assenza, quando ci poniamo di fronte a Dio e gridiamo verso un cielo vuoto, dal quale non proviene alcuna risposta. Che cosa pensare di questa situazione? Come interpretare il profondo senso di disagio che ci assale, e dal quale istintivamente cerchiamo di uscire a qualsiasi costo? Ha ancora senso parlare a un Dio muto, che non d  nessuna prova della sua presenza, continuando a invocarlo nella preghiera?

Sarebbe agevole documentare, Bibbia alla mano, quanto ampiamente sia presente nell'esperienza di Israele questa situazione e questo tipo di preghiera. Nell'A.T. risuona continuamente il lamento degli afflitti per il silenzio e l'assenza di Dio. Anche il Figlio dell'uomo, quando si trovò davanti alle accuse, agli insulti e alla condanna dei suoi nemici, sperimentò il silenzio di Dio. Dalla croce pregò a gran voce, con uno straziante grido di paura: "Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato?" (Mc 15,34). Ma Dio tace anche qui.

Non ci addentriamo, per ora, in queste profondità. Ci limitiamo ad interrogare il versante antropologico di questa esperienza, per non appropriarci di dimensioni mistiche che non ci appartengono. È certamente una lettura di fede, ma cerchiamo di leggerci addosso, prima di leggere la Parola di Dio, per non imbatterci in facili mistificazioni, come più sopra abbiamo indicato.

Reciprocità

Anzitutto importante ricordare che la preghiera è un incontro e un rapporto profondo e, come tale, non può essere forzato, né per quanto riguarda noi né per quanto riguarda Dio. "Il fatto che Dio possa rendersi presente o possa lasciarci con la sensazione della sua assenza fa parte di questa relazione viva e reale. Se potessimo attirarlo meccanicamente in un incontro, forzarlo ad incontrarci, semplicemente perché noi abbiamo scelto quel momento per incontrarlo, non esisterebbe alcun rapporto, alcun incontro. Possiamo farlo con un'immagine, con l'immaginazione, o con i vari idoli che possiamo mettere di fronte a noi al posto di Dio; non possiamo fare niente del genere con il Dio vivente, niente di più di quanto sia possibile fare con una persona viva. Un rapporto deve iniziare e svilupparsi con reciproca libertà. Se voi considerate il rapporto in termini di reciprocità, vedrete che Dio potrebbe lamentarsi di noi molto di più di quanto potremmo fare noi sul suo conto. Noi ci lamentiamo del fatto che Egli non è presente nei pochi minuti che gli riserviamo, ma che è delle ventitré ore e mezza durante le quali Dio può bussare alla nostra porta e noi rispondiamo: "Sono occupato, spiacente"?... Si crea quindi una situazione in cui non abbiamo nessun diritto di lamentarci per l'assenza di Dio, poiché noi siamo di gran lunga più assenti di Lui" (A. Bloom)¹³.

Assenza come misericordia

In secondo luogo, anche quando cerchiamo Dio, noi vogliamo qualcosa da Lui e non Lui. Può essere considerato un rapporto questo?

Pregare significa incontrare Dio faccia a faccia, e questo rappresenta sempre un momento di giudizio per noi, un momento critico della nostra vita. 'Crisi' deriva dal greco e significa 'giudizio'. Il Signore "non ci si presenta sempre quando desideriamo incontrarlo, perché potremmo non essere in grado di sopportare tale incontro. ... Dio è misericordioso; Egli non viene in modo intempestivo. Egli ci offre la possibilità di giudicarci da noi stessi, di capire, e di non trovarci alla sua presenza in un momento che significherebbe condanna" (A. Bloom)¹⁴.

Cerchiamo di capire bene questa sorprendente affermazione di Bloom. In realtà, trattandosi di un incontro profondo e di reciprocità, è impossibile incontrare Dio se non c'è niente in comune con Lui. Proviamo a pensare quante volte, pur non rifiutando in modo deciso la parola di Dio o l'esempio di Cristo, vorremmo che Lui non ci fosse o, per lo meno, non ci vedesse? Vorremmo, come i soldati della passione, coprirci gli occhi perché abbiamo degli interessi e delle intenzioni, dei desideri, degli umori, contrari alla volontà di Dio. In momenti simili come possiamo accogliere la sua presenza? Poiché gli siamo antitetici, l'unico modo di incontrarlo sarebbe di smentirci. E come potremmo

giungere a tanta radicale chiarezza, se Lui non diviene importante, pi_ importante degli equivoci nei quali ci nascondiamo? Questo equivarrebbe a "metterci questione"; ma _ appunto ci~ che non vogliamo.

Il silenzio e l'assenza di Dio sono segno di misericordia: Egli non si sovrappone violentemente alla nostra libert^, anche quando essa _ falsa. Egli ci lascia percorrere i sentieri della nostra illusione, fino a che essa non sia smascherata dal vuoto stesso in cui ci dibattiamo.

Inoltre, come possiamo desiderare di essere immediatamente ricevuti da Dio con amicizia, se in noi ci sono stati, fino a quel momento, indifferenza o, peggio, sospetto nei suoi riguardi?

E ancora: pensiamo alla profondit^ e all'intensit^ delle nostre preghiere quando esse riguardano qualcuno che amiamo o qualcosa che _ importante nella nostra vita. Come _ aperto il nostro cuore! Come le fibre pi_ intime del nostro io si fanno invocazione e preghiera! Perch_, passata quella condizione, improvvisamente ci raffreddiamo? Che cosa _ cambiato? Si _ raffreddato Dio? Se n' _ andato lontano? No, questo significa che tutta l'intensit^ della nostra preghiera non era orientata a Dio, alla consapevolezza della sua presenza, alla nostra fede in Lui, ma al nostro interesse per quella cosa, persona, situazione. Infatti, passata la situazione emergente, appare in tutta la sua chiarezza che Dio non ci interessa pi_. E perch_, allora, Lui dovrebbe essere urgentemente presente e dovrebbe accogliere con amore, se non _ cos^ importante per noi?

L'autenticit^ del cuore spezzato

Ammettere la nostra condizione di falsit^, pu~ essere possibile solo nella sincerit^ di un cuore spezzato, come dice la Bibbia. Con tale espressione si intende descrivere un cuore autentico che grida, come Pietro dopo la pesca miracolosa: "Allontanati da me, o Signore, perch_ sono un uomo peccatore!". L'apostolo chiede a Ges_ di lasciare la sua barca perch_ si sente indegno di stargli accanto. Questo sentimento si radica nell'improvvisa folgorazione della grandezza di Ges_. Quel Pietro che neg~ Ges_ (cio_ ne svil^ il valore e la preziosit^, pur avendo poco prima dichiarato che lui non sarebbe stato come gli altri) ora pu~ accoglierlo perch_ incontra il suo Signore al di ^ della sua illusione. Riconoscendo il proprio tradimento e piangendo su di esso "con cuore spezzato", finalmente _ in grado di scoprire quanto Ges_ sia importante per lui. Da questo momento Pietro pu~ entrare in rapporto di amicizia e di amore con il suo maestro, confessando ormai senza spavalderia, anzi con umile titubanza, "Tu lo sai che io ti amo".

Possiamo sintetizzare le riflessioni appena fatte esprimendoci cos^: fino a quando non saremo autentici e sinceri, Dio non pu~ essere presente e non pu~ far niente per noi. Se noi tentiamo di essere quello che non siamo, la nostra personalit^ diviene fittizia, un qualcosa di irreale che non pu~ essere avvicinato da Dio.

Centralit^ e arrendevolezza

Per poter superare l'assenza di Dio, Dio ci deve interessare davvero. Altrimenti non possiamo incontrarlo. Detto secondo una terminologia evangelica: per poter pregare noi dobbiamo immergerci nella situazione che _ definita Regno di Dio. Dobbiamo riconoscere che Egli _ Dio, l'Unico, "dobbiamo arrenderci a Lui" (A. Bloom)¹⁵. Il rapporto con Lui non pu~ sopportare presenze che ne offuschino la centralit^.

E' la stessa cosa che avviene nelle relazioni umane; quando un uomo e una donna sono innamorati, gli altri non sono pi_ cos^ importanti, come dice un vecchio detto: "Quando un uomo ha una sposa, egli non _ pi_ circondato da uomini e donne, ma dalla gente".

Se siamo come il giovane ricco che non poteva seguire Ges_ perch_ era troppo ricco e il denaro si opponeva all'incontro, come potremo superare il muro dell'assenza? Quando preghiamo, che cosa desideriamo ottenere attraverso la profonda relazione che vogliamo instaurare con Dio? Forse semplicemente un altro periodo di felicit^, ma quasi certamente non siamo disposti a vendere tutto quello che abbiamo per acquistare la perla di grande valore (Mt 13,44 46).

Quali nostre "ricchezze" divengono meno importanti ed essenziali, quando ci rivolgiamo a Dio? Esse dovrebbero divenire pallide e grigie, fare solo da sfondo all'unica figura che interessa (come nel detto pi_ sopra citato).

"Dio _ disposto a restare al di fuori, a sopportarlo completamente come una croce, ma non _ disposto a rappresentare una parte marginale nella nostra vita" (A. Bloom)16.

Estraneit^

Se davvero vogliamo pregare, tutto quello che possiamo fare come primo passo _ di volgerci a Lui, senza spavalderia, anzi "timorosi di avvicinarci, sapendo che se lo incontriamo troppo presto, prima che la sua grazia abbia avuto il tempo di prepararci all'incontro, saremo sottoposti a giudizio" (A. Bloom)17. Tutto quello che possiamo offrirgli _ il nostro disperato desiderio di diventare tali che Lui voglia riceverci con misericordia; _ chiedergli che ci renda adatti ad incontrarlo, non per essere giudicati, non per essere condannati, ma per entrare in un rapporto di amicizia e di amore.

Dobbiamo porre a fondamento della nostra preghiera la certezza che siamo estranei, lontani e isolati da Dio.

Se questa osservazione vi pare sorprendente, vorrei portare a sostegno della nostra riflessione la parabola del fariseo e del pubblicano, da noi tutti ben conosciuta (Lc 18,9 14).

Anche in questo caso ci facciamo guidare dalle profonde osservazioni di Bloom, citandolo con qualche ampiezza.

Il pubblicano arriva e rimane in fondo al tempio, egli sa di essere condannato, sa che, secondo giustizia, non c'_ speranza per lui perch_ egli _ un estraneo al Regno di Dio, che _ regno di giustizia e di amore. Lui non appartiene n_ all'una n_ all'altro. Tuttavia, nella crudele e sporca vita che conduce, egli ha imparato qualcosa che il fariseo nemmeno sospetta. "Egli ha imparato che in un mondo di competizione, in un mondo di animali da preda, di crudelt^ e di insensibilit^, la sola speranza che uno pu~ avere _ un atto di piet^, di compassione, un atto completamente inaspettato, non basato sul dovere e nemmeno sulle normali relazioni, che sospender^ l'azione del mondo crudele e insensibile in cui viviamo.

Tutto quanto egli sa... essendo egli stesso uno che estorce denaro, un usuraio, un ladro e cos' via, _ che ci sono dei momenti in cui senza un motivo, non rientrando la cosa nel punto di vista del mondo, egli dimenticher^ un debito perch_ improvvisamente il suo cuore _ diventato dolce e vulnerabile;" oppure un volto o una voce gli ricorderanno qualcosa che va dritto al cuore. "Non c'_ logica in questo, non rientra ...nel suo solito comportamento. E' un qualcosa che irrompe di forza, qualcosa di assolutamente assurdo a cui egli non pu~ resistere." E' l'intrusione della misericordia, della compassione e del perdono, impossibili e inaspettati. "Cos' egli se ne sta in fondo al tempio sapendo che il regno che c'_ l' dentro _ il regno della giustizia e del divino amore al quale egli non appartiene e nel quale non pu~ entrare. Ma la sua esperienza gli dice che anche l'impossibile accadr^ ed _ percit^ che egli mormora: 'Abbi piet^, spezza le leggi della giustizia e della religione, abbi piet^ di noi che non abbiamo il diritto n_ al perdono n_ al permesso di entrare'. Ed io ritengo che _ di qui che dovremmo continuamente incominciare da capo" (A. Bloom)18.

Debolezza e abbandono

La posizione del pubblicano _ debole, quella del fariseo _ forte. Il primo, inesperto di cose religiose, prega; il secondo, nella "consapevolezza" della sua posizione, no.

Cosa significa tutto questo? Di quale debolezza parliamo? Di quella di cui parla S. Paolo quando dice: "La mia forza si manifesta nella debolezza" (2 Cor 12,9). Non certo quella "che noi mostriamo peccando e dimenticando Dio, ma piuttosto la debolezza che rende completamente docili, completamente trasparenti e abbandonati nelle mani di Dio. Noi generalmente tentiamo di essere forti e impediamo a Dio di manifestare il suo potere" (A. Bloom)19.

Due immagini possono aiutarci a cogliere nella sua esattezza l'espressione di S. Paolo. La prima fa riferimento ad un'esperienza della nostra infanzia, al momento in cui ci fu insegnato a scrivere, a quando ci fu messa una matita tra le dita e la nostra mano fu guidata dalla mano di mamma o pap^. Noi non sapevamo assolutamente che cosa essi intendessero fare, lasciavamo la nostra mano completamente docile e abbandonata nella loro. E' di questa debolezza che stiamo parlando. La seconda immagine di cui ci serviamo, seguendo sempre Bloom, _ quella della vela. "Una vela pu~ prendere il vento ed essere usata per manovrare un battello solo perch__ cos^ fragile. Se al posto della vela metteste una solida asse, essa non servirebbe a nulla perch__ proprio la debolezza della vela che la rende sensibile al vento. (...) Cos^, una delle cose che Dio cerca continuamente di insegnarci _ il sostituire l'immaginaria e minuscola forza che crediamo di avere con questa debolezza della resa, con l'abbandono nelle mani di Dio" (A. Bloom)20.

Si tratta, in fondo, di imparare l'umilt^, nel suo senso pi_ profondo e reale, lontano anni luce dalla caricatura che noi ne facciamo, quando tentiamo di pensare e di dire, in modo impacciato e inverosimile, che noi siamo peggiori di tutti, e quando tentiamo di convincere gli altri che il nostro comportamento artificioso e grottesco rivela che ne siamo consapevoli. L'umilt^ (come esprime il nome, che deriva dal latino humus, terreno fertile) "_ la situazione della terra, che _ sempre l^, sempre accettata come vera, mai ricordata, sempre calpestata da tutti, in qualsiasi luogo noi gettiamo o riversiamo tutto quello che rifiutiamo, tutto quanto non ci serve. Essa _ l^, silenziosa e pronta ad accettare tutto e capace, in modo miracoloso, di trarre da tutti i rifiuti nuove ricchezze... e una nuova possibilit^ creativa, aperta al sole, aperta alla pioggia, pronta a ricevere ogni seme che seminiamo..." (A. Bloom)21.

Perch_ quanto abbiamo espresso, non sembri "letteratura" che gioca sulle assonanze verbali delle immagini, riporto solo alcune frasi da una vicenda reale, narrata da Bloom, che esprime con forza drammatica il senso della debolezza della resa. Una storia che parte dalla battuta di una ragazzina quindicenne sui vangeli, posti sulla scrivania di Bloom, accanto agli strumenti del chirurgo ("Non riesco a capire come un uomo che ritenevo istruito possa credere in queste stupidaggini") e prosegue nell'incontro con Dio sperimentato nella preghiera, proprio in seguito alla lettura del libro prima disprezzato, per approdare alla resa definitiva attraverso la prova di un male incurabile.

In una lettera al Bloom, ormai divenuto sacerdote e residente in Inghilterra, ella scriveva: "Da quando il mio corpo ha incominciato a diventare debole e a deperire, il mio spirito _ divenuto pi_ vivo che mai ed io avverto la divina presenza in modo straordinariamente facile e che mi riempie di gioia". Bloom le rispose: "Non aspettarti che questo duri. Quando avrai perso ancora un po' di forza non sarai pi_ in grado di volgerti, di slanciarti verso Dio". Ed ella, poco dopo, rispondeva: "S^, sono diventata cos^ debole che mi _ impossibile compiere lo sforzo di andare verso Dio e persino di desiderarlo intensamente e cos^ Egli se n' _ andato". Al che Bloom rispose: "Ora fa' qualcos'altro, cerca di imparare l'umilt^, nel suo significato pi_ profondo e reale. Impara ad essere cos^ di fronte a Dio: abbandonata, arresa, pronta a ricevere qualsiasi cosa dagli altri e da Dio". E infatti nulla le fu

risparmiato, nemmeno il pi_ doloroso dei rifiuti. Dopo sei mesi, suo marito si stanc~ di avere una moglie morente e la abandon~. Ma Dio mand~ la sua luce di grazia, se dopo breve tempo in una sua lettera ella pot_ scrivere: "Sono completamente finita, non posso andare verso Dio, ma _ Dio che scende verso di me".

Questa _ la debolezza nella quale Dio pu~ manifestare il suo potere e questa _ la situazione in cui l'assenza di Dio pu~ diventare la sua presenza. Tutto ci~, infatti, _ fuori del regno della 'giustizia': noi non possiamo catturare Dio, ma ogni volta che siamo 'al di fuori' ci sar^ possibile incontrarlo solo nella sua misericordia, e quindi nella condizione del non dovuto, del non acquisito.

Bloom ci offre, ancora una volta, riflessioni profonde : "Cercate e riflettete circa l'assenza di Dio e vi renderete conto che... voi siete al di fuori. Se perdetevi il vostro tempo immaginando stoltamente di essere gi^ nel Regno di Dio, non esiste nessuna ragione per bussare perch_ vi sia aperto"22.

DALL ' ILLUSIONE ALLA PREGHIERA

"Una vera vita spirituale diventa possibile solo smascherando le illusioni della nostra esistenza" (H.J.M. Nouwen)23

Ci resta ancora una lunga strada da percorrere per passare dall'illusione alla preghiera, dal rifugio umano autoprotetto alla casa di Dio. Dobbiamo ammettere che non siamo pronti all'incontro con Lui perch_ siamo ancora idolatri, legati ad un dio che ci siamo costruiti con le nostre mani e con la mente per proteggere la nostra vita come propriet^ inalienabile, nell'ostinata illusione dell'immortalit^. Un'immortalit^, che affondi le sue ragioni dentro l'orizzonte della nostra esistenza finita, diviene un'ingannevole aspettativa. Nota acutamente Henry J. M. Nouwen: "Avvenimenti insignificanti, apparentemente innocenti, seguivano a confermarci con quanta facilit^ noi eterniamo noi stessi e il nostro mondo. Basta una parola ostile per farci sentire tristi e isolati. Basta un gesto di rifiuto per sommergerci nell'autocommiserazione. Basta un solo fallimento concreto nel mondo che _ nostro, per sprofondarci in una depressione autodistruttiva. ...noi continuiamo a dare valore eterno alle cose che possediamo, alle persone che conosciamo, ai progetti che facciamo, ai successi che raccogliamo. In verit^, basta una lieve incrinatura per denudare la nostra illusione di immortalit^ e per rivelare come siamo diventati vittime del mondo che ci circonda", affidando ad esso il senso e il valore di quello che noi siamo. Prendiamo esageratamente sul serio le persone, le idee e gli eventi che ci riguardano. Questa mancanza di distanza, che esclude l'umorismo dalla nostra esistenza, _ idolatrica e insieme soffocante perch_ ci impedisce di allargarci oltre l'orizzonte del nostro limite. Anzi, ad esso tutto vuol ricondurre, assolutizzandolo. Perci~ _ atteggiamento idolatrico che sfocia nella non verit^ dell'illusione, anche quando la chiamiamo 'preghiera'. "L'idolatria, che _ adorazione degli d_i bugiardi, _ una tentazione molto pi_ forte di quanto si desideri credere"24.

Dobbiamo essere avvertiti: le illusioni sono molto forti, di esse _ impastata la nostra esistenza. Sono subdole: di esse possiamo parlare con chiarezza, individuarne i tratti, ma esse riusciranno sempre, in qualche modo, a non essere pienamente smascherate e a dominare ugualmente i nostri gesti. Perci~ saranno necessarie molta pazienza e grande fedelt^ per passare dall'illusione alla preghiera.

Come ne occorsero all'apostolo Pietro per passare dalla spavalderia alla sequela, dall'orgoglio personale, centrato sull'io, all'umile adesione al Cristo, finalmente diventato l'asse della sua esistenza.

IL PARADOSSO DELLA PREGHIERA

Agli incontri tenuti fino ad ora non è stata premessa alcuna preghiera. Che la cosa fosse intenzionale, risulta evidente. Dopo che abbiamo accettato di affrontare il dubbio circa le nostre reali capacità di preghiera, iniziamo la nostra conversazione con un'invocazione profondamente consona con le riflessioni fatte. I primi due versetti del Salmo 28 daranno voce alla nostra preghiera:

"A te grido, Signore;
non restare in silenzio, mio Dio,
perché se tu non mi parli,
io sono come chi scende nella fossa.
Ascolta la voce della mia supplica,
quando ti grido aiuto,
quando alzo le mie mani
verso il tuo santo tempio."

Un "al di là" non alienato

"Nella preghiera la distinzione fra presenza e assenza di Dio, in realtà, non distingue più nulla. Nella preghiera la presenza di Dio non è mai separata dalla sua assenza e l'assenza di Dio non è mai separata dalla sua presenza", scrive Nouwen 25. E la sua affermazione, pur non riassumendo tutto il senso di quanto abbiamo finora esplorato, coglie il valore paradossale della preghiera. Di essa indica la capacità di portarci "al di là" del nostro cuore e della nostra mente, dei nostri sensi e dei nostri pensieri, al di là delle nostre aspettative e dei nostri desideri e, pur tuttavia, di non allontanarci dal centro di noi, cioè di non alienarci. Infatti questo estenderci fino all'intimo di noi stessi, liberati dalle illusioni, non mira ad una maggiore comprensione della nostra interiorità, ma ci apre ad un centro, che non coincide solo con il nostro io, ma anzi diviene luogo di incontro che si estende fino a Colui che parla nella solitudine, a Colui che rimane al centro di ogni nostro "al di là".

Questa riflessione, che non seguiamo nei suoi sviluppi, si collega con una delle più radicali obiezioni modernamente poste alla fede e alla religione, quella di Sigmund Freud. Il termine stesso "illusione", da noi adottato, appartiene al linguaggio freudiano, che così definisce l'esperienza religiosa, intesa come alienante, cioè come spossessamento del soggetto. L'uomo, scoprendo la sua debolezza, per non sentirsi solo e in balia di un mondo difficile e crudele, proietta, illudendosi, su un "dio" che rappresenta il rovescio ingigantito della propria miseria, le proprie attese e i propri bisogni. Pur contestando il valore assoluto di queste affermazioni, non possiamo evitarle per quanto riguarda molti meccanismi psicologici della nostra esperienza religiosa: mi sembra che il Dio delle nostre preghiere sia spesso un "dio" inesistente, che non corrisponde al Dio della fede cristiana. È il "dio" della nostra psiche, costruito dai nostri bisogni e sui nostri interessi, delle nostre "illusioni nevrotiche".

La preghiera, come abbiamo visto, è spesso considerata come una debolezza, una valvola di sicurezza per quando non siamo più in grado di procedere da soli. Ma questo è vero soltanto

quando il "dio" delle nostre preghiere _ creato sul 'click_' della nostra psiche e adattato ai nostri bisogni o ai nostri interessi. Invece, "non appena la preghiera ci estende fino a Dio, non alle condizioni dettate da noi ma a quelle poste da Lui, allora essa ci strappa dalle preoccupazioni, ci incoraggia ad abbandonare il terreno che ci _ familiare e ci sfida ad entrare in un mondo nuovo, che non pu~ essere contenuto entro i confini ristretti della nostra mente e del nostro cuore. La preghiera perci~ _ come una grande avventura, perch_ il Dio con il quale entriamo in un nuovo rapporto _ pi_ grande di noi e sconfigge tutti i nostri calcoli... Il moto dall'illusione alla preghiera _ arduo perch_ ci conduce dalle false certezze alle vere incertezze, da un facile sistema di sostegno ad una resa rischiosa" (H.J.M. Nouwen)26.

Preghiera come attesa

La nostra preghiera non riuscir^ mai a superare totalmente l'esperienza dolorosa dell'assenza di Dio. Ges_ stesso, il figlio di Dio, nel partecipare alla nostra condizione umana, sulla croce grid^ la sua solitudine: "Dio mio, Dio mio perch_ mi hai abbandonato?" (cfr. Salmo 22). Certamente noi, ancora cos^ radicalmente segnati dall'ambiguit^ dell'illusione e del peccato, non possiamo farci "belli" dell'esperienza del Cristo sulla croce. Non possiamo identificarci con il suo inerme abbandono d'amore, nel quale la solitudine totale e l'accettazione totale si toccarono: "nel luogo in cui si urlava di pi_ l'assenza di Dio si rivelava pi_ profondamente la sua presenza" (H.J.M. Nouwen)27.

Per noi _ diverso. Anche se, in momenti eccezionali, possiamo avvertire un senso profondo della presenza di Dio, dobbiamo tuttavia riconoscere che il pi_ delle volte restiamo con un doloroso senso di vuoto. Per noi la vita spirituale, e la preghiera in particolare, sono attesa del venire di Dio, sono scoperta del suo arrivo attraverso l'esperienza purificante della sua assenza. Un grande maestro di vita spirituale, Matta El Meskin, afferma senza mezzi termini: "Il dono della lucidit^ spirituale scaturisce soltanto dalle tenebre oscure che lo spirito attraversa nell'inquietudine e nello stordimento delle prove, alle prese con la realt^ in cui _ celata la verit^".28

Non _ possibile evitare questa attesa sofferta, saltare i passaggi, percorrere scorciatoie, ottenere sconti. Per noi, che viviamo un'epoca di velocit^ e d'impazienza, _ difficilissimo tollerare l'esperienza di Dio come assenza purificatrice, mantenendo tuttavia il cuore aperto per preparargli la strada con calma disponibilit^. Siamo sempre tentati dalle soluzioni rapide, non ci rassegnamo ai tempi lunghi, abbiamo un disperato bisogno di "riuscire". Perci~ molti, oggi, si accalcano attorno ai luoghi e alle persone che promettono intense esperienze liberatrici e forti emozioni estatiche. Ma in tal modo non si esce dall'illusione; si costruisce da s_ un proprio avvenimento spirituale che, inevitabilmente, non sar^ l'incontro con Dio.

LA PREGHIERA

NELL' ANTICO TESTAMENTO

Il libro pi_ ricco di autentiche esperienze di preghiera rimane la Bibbia. Si pu~ dire che tutta la Bibbia sia nata dalla preghiera, nel preciso senso che essa _, in fondo, tutta una storia di incontri di Dio con l'uomo e dell'uomo con Dio. Essa fa parte dell'esperienza religiosa di un popolo che risponde a Dio, discute con Dio, riflette davanti a Dio.

Lo stesso vocabolario biblico, infatti, ci mostra che la preghiera in Israele non _ esclusivamente legata alla ritualit^ del tempio o della sinagoga, ma scaturisce dalla vita, coprendo tutto l'arco delle sue manifestazioni. Oltre ad alcuni verbi, per cos^ dire, tecnici, c'_ tutto un ventaglio di verbi e di espressioni che appartengono in primo luogo alle relazioni fra uomini e alla vita ordinaria: parlare,

gridare, chiedere, supplicare, invocare aiuto, lodare, ringraziare, cercare...

L'intera storia di Israele _ cos'è profondamente attraversata dalla preghiera che, seguirne il tema, significherebbe percorrere il cammino della Bibbia per intero. La succinta e frettolosa lettura che ne daremo _, ovviamente, insufficiente a rendere ragione, anche solo lontanamente, delle ricchezze in essa contenute. Vuole essere, piuttosto, un invito, rivolto a dei cristiani, perch_ si decidano a prendere in mano la Bibbia nella sua integralit^, riconoscendovi non solo il libro della fede, ma anche il pi_ autentico e ricco itinerario di preghiera offerto alla loro ricerca.

Premettiamo la preghiera di un salmo, che esprima vicinanza e fedelt^ dell'amico di Dio, il "giusto".

Accogli, o Signore, la causa del giusto,
sii attento al mio grido.

Porgi l'orecchio alla mia preghiera:
sulle mie labbra non c' _ inganno.

Venga da te la mia sentenza,
i tuoi occhi vedano la giustizia.

Saggia il mio cuore, scrutalo di notte,
provami al fuoco, non troverai malizia.

La mia bocca non si _ resa colpevole,
secondo l'agire degli uomini;

seguendo la parola delle tue labbra,
ho evitato i sentieri del violento.

Sulle tue vie tieni saldi i miei passi
e i miei piedi non vacilleranno.

Io t'invoco, mio Dio: dammi risposta;
porgi l'orecchio, ascolta la mia voce,

mostrami i prodigi del tuo amore:
tu che salvi dai nemici

chi si affida alla tua destra.

Custodiscimi come pupilla degli occhi,
proteggimi all'ombra delle tue ali.

(SALMO 17, 1

LA PREGHIERA DI ABRAMO

Una prima grande figura di orante _ Abramo, chiamato, per la sua grande confidenza e intesa con il Signore, l'amico di Dio (Is 41,8; 2Cr 20,7; Dn 3,35; Gc 2,23). Non solo domina la storia delle origini del popolo eletto

di cui _ considerato il padre (Is 51,2)

ma segna di un valore paradigmatico anche l'esperienza religiosa dei cristiani, che lo considerano loro padre nella fede (Rom 4,11), e dei musulmani stessi che, come la Bibbia, lo chiamano "el Khalil", l'amico di Dio.

Le riflessioni che qui faremo si basano sul ciclo di Abramo, dal libro della Genesi (11,10-25,10), e ne presuppongono, almeno, una prima lettura.

La storia di Abramo, nelle varie tappe della sua migrazione, _ un itinerario spirituale, _ un'ascensione nella fede. Quest'uomo si mette sempre daccapo in cammino, non _ radicato in nessun posto e non ha

casa: "part" senza sapere dove andava" dice l'epistola agli Ebrei, ma dentro di lui la strada era tracciata, ben diritta, ed egli la segu". Era la fede. Nella vita _ radicato ancor meno che nel suolo. E' senza figli e l'et^ avanza non solo per lui, ma anche per la sterile Sara. Tuttavia accetta l'inverosimile promessa di Dio: che sar^ padre di popoli. C' _ di pi_ : cede al nipote Lot, con la stessa prontezza di sempre, la possibilit^ di scegliersi i pascoli. Lot sceglie i migliori e se ne va. Abramo non _ un debole, _ un saggio che sa il valore delle cose e soprattutto della pace, che _ bene superiore ad ogni ricchezza.

Infine, accetta di sacrificare Isacco, il figlio della promessa che Jahweh gli aveva donato, l'unico e tanto amato.

Pellegrino dell'assoluto

Il capitolo undici della Lettera agli Ebrei, dedicato alla fede degli antenati, offre il profilo teologico dell'esperienza di Abramo, nostro padre nella fede. Mostra come il cammino di ogni credente non termini a "qualcosa", ma a "Qualcuno". L'itinerario di Abramo verso la terra promessa _ un itinerario deludente, se la terra _ intesa come "regione", come "luogo": anche in quella terra abitano, come dappertutto, la sofferenza, il dolore, la prova. Abramo vi abita, dunque, "come in una regione straniera" (Eb 11,9), aspettando "la citt^ dalle salde fondamenta, il cui architetto e costruttore _ Dio stesso" (Eb 11,10). Per chi _ frequentatore della Parola, risulter^ superfluo annotare come l'immagine di questa citt^ richiami la Gerusalemme celeste dell'Apocalisse (21,10

20). Il pellegrinare del credente non conduce alla terra promessa, ma alla terra "delle promesse" di Dio, della fedelt^ di Dio alla sua promessa. La promessa non _ la Palestina, _ la Gerusalemme celeste, cio_ Dio. Perci~ possiamo definire "itinerario spirituale" la migrazione di Abramo e ravvisarvi il paradigma di ogni esperienza di fede: passare, come dice Pascal, dalle promesse di Dio al Dio delle promesse; divenire "pellegrini dell'assoluto".

Obbedienza della fede e lamento con Dio

La sua _ anzitutto la preghiera dell'obbedienza: "Eccomi" _ sempre la sua risposta ad ogni intervento di Dio. Ma non manca la preghiera della domanda e del lamento: "Mio Signore Dio, che cosa mi darai? Io me ne vado senza figli e l'erede della mia casa _ Eliezer di Damasco. Non mi hai dato discendenza e un servo sar^ il mio erede" (Gen 15,2

3). Abramo si lamenta con Dio perch_ gli pare che non sia fedele alla promessa.

Proviamo qualche disagio, forse, di fronte a questo atteggiamento. Esso ci sembra meno elevato e poco in sintonia con il quadro spirituale che di Abramo abbiamo, pur succintamente, tracciato. Saremmo tentati di selezionare solo gli aspetti pi_ edificanti della Bibbia per trarne un forte ammaestramento. E invece permettetemi di insistere: qui ci _ offerta una grande occasione di recuperare ci~ che abbiamo censurato: la completezza di tutta la gamma e di tutti i livelli di incontro con Dio.

Se la preghiera _ un incontro, dell'incontro fa parte integrante il momento della difficult^, dell'incomprensione, della recriminazione, del lamento. E invece ho l'impressione che abbiamo eliminato dal nostro pregare tutto questo ambito della nostra vita. Abbiamo censurato vasti strati della nostra esperienza reale e preghiamo al di sopra delle nostre possibilit^, scimmiettando gli alti livelli del vangelo e abolendo la pazienza che l'Antico Testamento conosce, del camminare faticosamente verso Dio avendo come base l'esperienza degli uomini concreti cos^ come sono incontrati da Dio.

Chi prega con i salmi _ in grado di comprendere cosa si intende per completezza della gamma degli atteggiamenti verso Dio, in rapporto a molte nostre preghiere asfittiche e sterilizzate.

L'intercessione del giusto

Ma _ soprattutto la lunga preghiera di intercessione per Sodoma e Gomorra (Gn 18,23-32) a rivelare pi_ compiutamente come l'uomo biblico si ponga davanti a Dio.

Il tratto che pi_ colpisce _ che Dio e l'uomo sono di fronte come due persone che parlano e discutono familiarmente. "Un uomo vivo, un uomo vero incontra il Dio vivo e vero. La polvere sta di fronte alla roccia, e tuttavia la confidenza _ pi_ forte del timore e supera la distanza: Vedi come oso parlare al mio Signore, io che sono polvere e cenere" (B. Maggioni) 29.

Egli non discute il principio

ammesso comunemente dall'antica mentalit^ orientale

secondo il quale tutta la comunit^ _ solidale nel peccato dei suoi membri e ne porta le conseguenze. La sua proposta non si contenta di una salvezza da riservare a pochi giusti, estrapolandoli elitariamente da una condizione disperata, ma giunge a ribaltare in positivo la solidariet^: l'onest^ di un piccolo numero non potrebbe ottenere il perdono di tutta la comunit^? Una tale alternativa salver^ pienamente la giustizia di Dio, che riconoscer^ il bene dovunque si trovi, non solo salvando gli onesti, ma anche perdonando i colpevoli.

Da dove attinge Abramo l'ardire di esprimere al Signore questa esigenza di equit^, per cui non _ ammissibile che i giusti siano coinvolti nella punizione dei malvagi? La radice di questa insolita preghiera, rispettosa e insieme audace, _ una fede profonda. Una fede che nasce dalla totale disponibilit^ a Dio. Abramo _ l'uomo dell'ascolto che obbedisce al Signore senza riserve (Ebrei 11,8-19). Ma non _ semplicemente un esecutore materiale della parola di Dio: su di essa si misura a tal punto da farne il riferimento dei propri pensieri, l'orizzonte della propria esperienza, l'assidua luce del proprio cammino. La parola _ solo il segno, il punto di partenza che lo conduce all'incontro con la realt^ viva di Dio.

Cogliere le intenzioni di Dio

Possiamo dire che Abramo aveva accolto Dio nel pi_ intimo del proprio spirito, al punto di pensare in sintonia con Lui. Fondata su tale profondit^ d'incontro, pur se insistita, la sua preghiera non _ avventata. Intercede sei volte; due volte si introduce con la confessione: "Vedi come ardisco parlare al mio Signore, io che sono polvere e cenere" (18,27 e 31); altre due volte implora di essere sopportato: "Non si adiri il mio Signore se parlo ancora..." (18,30 e 32). Egli _ perfettamente convinto di non avere titoli personali su cui poggiare la richiesta, salvo la propria nullit^ e la radicale miseria degli uomini per i quali prega. Un elemento importante del racconto _ l'atteggiamento di Dio, che sembra quasi aspettare la supplica del patriarca per poterlo esaudire prontamente. E Abramo prende animo per chiedere ancora, anche se il numero dei giusti sui quali contare si abbassa sempre di pi_. Evidentemente si tratta di un dialogo che avviene tra due amici che si sono perfettamente e intimamente compresi.

Abramo, dunque, ci insegna anzitutto questo: che la preghiera _ un'accoglienza totale e coerente di Dio. A partire dalla Parola, accettata e interiorizzata, la preghiera ci pone in sintonia perfetta con l'animo del Signore.

Perci~ Abramo, avendo colto le intenzioni profonde di Dio, dialoga con fiducia, anche in assenza di riscontri. Consapevole di essere chiamato a iniziare una nuova modalit^ nei rapporti fra l'uomo e Dio, assume fino in fondo il suo servizio alla comunit^, di essere, cio_, il capostipite dei salvati, dei chiamati alla speranza. Ma quale prospettiva per i depravati che rifiutano Dio: saranno colpiti dalla

morte? Abramo _cosciente che salvare non _soltanto insegnare la via di Dio, ma anche recuperare il peccatore che si rovina. Altrimenti perch_ il Signore gli avrebbe promesso "in te si diranno benedette tutte le nazioni della terra" (12,3), se non gli affidava di essere strumento di quella benedizione soprattutto nei confronti di coloro che pi_ di altri ne abbisognavano?

Intercessione e salvezza

Posta nel corretto contesto teologico, la preghiera di intercessione di Abramo diviene mediazione per gli altri, non domanda per s_. Abramo, divenuto intimo di Dio, _chiamato da Dio ad avviare una corrente di benedizione che inonder^ il mondo. Egli non era e non poteva essere un salvatore, pu^ solo intercedere di fronte al vero autore della salvezza, diventando collaboratore con Dio. Eppure, attraverso la fede e la preghiera, Abramo "ospita" Dio nella sua persona diventandone il segno e lo strumento. Abramo si fa cos^ intimo a Dio che, attraverso i gesti della sua vita incomincia a ricostruirsi l'amicizia originale tra Dio e l'uomo, distrutta dal peccato. Infatti l'esaudimento della preghiera

che risulta problematico ricostruire dal racconto, che sembra troncarsi in modo improvviso, non _altro che questo: lo stesso Lot, che si era opposto energicamente ai malvagi, viene salvato non tanto per i meriti personali, quanto piuttosto per un dono di Dio, in virt_ della solidariet^ che lo lega ad Abramo (19,29). Si anticipa un tema teologico, che solo con la venuta di Cristo il vero giusto, avr^ vero compimento: la salvezza attraverso la comunit^ del popolo di Dio, popolo radunato e salvato dal servo del Signore, sceso in mezzo ai peccatori per assumerne la causa come Abramo. La preghiera di Abramo si adempie cos^ nel Cristo, morto e risorto, e nella comunit^ che da Lui trae vita.

LA PREGHIERA DI MOSE'

Preghiamo con il Salmo 106 (4
33.47)

Un'altra grande figura di orante _Mos_. Egli raccoglie l'eredit^ di Abramo nel punto stesso in cui la preghiera del patriarca restava una profezia non pienamente realizzata, perch_ non si trovarono in Sodoma dieci uomini giusti. La piena efficacia dell'intercessione del giusto, che assume su di s_ il peccato del suo popolo, comincia a realizzarsi in Mos_. E' colui che domina tutte le figure di oranti del Vecchio Testamento e la cui preghiera annuncia la preghiera di Ges_, il vero intercessore, il giusto che salva il popolo 30 .

Preghiera di intercessione

La Bibbia lo presenta come il mediatore tra Dio e la comunit^ e come modello di intercessore. Sono sue le mani alzate che ottengono la vittoria contro Amalek (Es 17,8-16), quando a Refidim Giosu_ assume il comando delle operazioni belliche. Mos_, accompagnato da Aronne e Cur, sale sulla collina: solo quando alzava le mani Israele prevaleva, a differenza di un'altra situazione, nella quale l'esito della battaglia fu infausto perch_ il popolo volle scontrarsi con Amalek contro il parere di Mos_ (Nm 14,45).

Come non vedere, in questo gesto delle braccia alzate, la grande lezione dell'ebraismo fino ai nostri giorni, che ci richiama alla profonda unit^ tra elevazione interiore e gesto del corpo che la esprime?

Come non leggervi una chiave interpretativa dello insistito gestire dell'orante ebreo di fronte al Muro Occidentale (detto "Muro del Pianto") che delimita l'antica spianata del Tempio? E, soprattutto, nel gesto di Mos_ possiamo leggere il simbolo della preghiera: in quelle braccia protese si esprime un gesto di apertura e di accoglienza verso una realt^ che non pu~ essere conquistata o ghermita, ma solo ospitata. La preghiera, infatti, non _ tanto, forse, l'andare a Dio e il raggiungerlo, quanto accoglierne la venuta. Le mani di Mos_ sono mani che accolgono, che fanno spazio a colui che viene. Ecco perch_, secondo una modalit^ magica per noi sorprendente, le mani di Mos_ vengono sostenute con delle pietre affinche non abbiano mai ad abbassarsi.

La pi_ grande ed alta intercessione di Mos_ si ebbe in occasione della massima colpa del popolo, il quale con l'adorazione del "vitello d'oro" caus~ la rottura dell'alleanza sinaitica (Es 32 34). Attraverso una rapida sequenza di avvenimenti drammatici, il "grande peccato" della idolatria fa compiere ad Israele l'esperienza quasi simultanea del castigo e del perdono di Dio, dell'esclusione dall'alleanza e poi di nuovo della immotivata e gratuita reintegrazione nell'amicizia con Dio. Attraverso il proprio peccato, Israele conosce il mistero del Dio che perdona e insieme castiga la trasgressione, che non lascia impunita l'infedelt^ del suo popolo, ma insieme non cessa mai di averne piet^:

"Signore, Signore, Dio misericordioso e clemente, lontano dall'ira, ricco di grazia e fedelt^; colui che conserva la grazia fino a mille generazioni, che perdona la colpa, l'iniquit^ e il peccato, senza lasciarli impuniti". (Es 34,6 7)

Dalla solitudine alla solidariet^

Mos_ protagonista di questa vicenda non in quanto "leader" politico o legislatore, ma essenzialmente in quanto uomo di Dio, orante e intercessore, che resta fedele a JHWH nella solitaria preghiera sul monte, pur nel crollo di tutti i riferimenti morali.

In realt^, questa vicenda rivela due modi antitetici di concepire la preghiera e il rapporto con Dio. Da una parte l'adorazione del vitello d'oro _ l'espressione di una religiosit^ popolare spontanea, giocata su una liturgia sfarzosa e trionfalistica, adatta a suscitare l'entusiasmo delle masse. Al contrario, Mos_ resta solo e in disparte, in una preghiera che cerca il colloquio con Dio nel culto interiore, senza immagini, ma in spirito e verit^. Egli _ veramente il prototipo dell'orante, dell'uomo che incontra Dio faccia a faccia, "come un uomo parlerebbe con il suo amico" (Es 33,11; cfr Nm 12,6 8, Dt 34,10). Eppure la preghiera non isola Mos_ dal suo popolo: anzi proprio la preghiera lo riconduce in basso, presso la sua gente, con animo rinnovato e misericordioso. Partendo da Dio egli scende in mezzo a loro e accetta senza riserve di schierarsi con loro, anche contro Dio. L'intercessore _ l'uomo di Dio che ha il coraggio di scendere dalla montagna per amore dei suoi fratelli, a costo di dare la propria vita per loro. Secondo una tradizione rabbinica basata su Es 32,32 e raccolta nel Talmud Babilonese, Mos_ giunse fino ad offrire la propria vita in cambio di quella del popolo. In questo senso l'intercessione di Mos_ si pone come paradigma spirituale di un lungo itinerario che attraverser^ tutta la Bibbia e culminer^ nell'esperienza di Ges_.

La lotta con Dio

Dalla conoscenza del tradimento idolatrico fino al momento del perdono accordato da Dio, Mos_ non

cessa di incalzare Dio con la preghiera. Il racconto biblico registra ben cinque preghiere di Mosè in favore di Israele.

Perché? Si vuole forse accreditare un maggior valore alla preghiera insistente? Forse. Ma ciò che conta maggiormente è che anche la preghiera di Mosè conosce uno sviluppo, una progressione. Infatti, ad una lettura attenta, non sfugge che almeno in un paio di occasioni essa fallisce, risulta inefficace, non è esaudita da Dio (cfr Es 32,31-34; 33,18).

23). Anche a Mosè l'incontro con Dio richiede un itinerario di purificazione; essere amici di Dio è esigente. Nemmeno Mosè, che è amico di Dio, è così "arreso" a Dio da pregare conformemente alle intenzioni di Dio senza opporre resistenza.

Siamo davanti a una preghiera drammatica, ad una vera lotta, nella quale non solo Mosè, ma anche il Signore è talvolta costretto ad "abbandonare i propri propositi" (Es 32,14). Prima di sottomettersi al volere di Dio, Mosè gli si oppone e gli resiste con tutte le forze fino al punto di desiderare la morte per il peso schiacciante della propria responsabilità (cfr Nm 11,11-15; Es 18,18).

Mosè come Giacobbe, che dovette lottare una notte intera con l'angelo del Signore presso il guado del torrente Iabbok (Gn 32,23).

33): un autentico corpo a corpo con Dio, prima di riuscire a forzargli la mano ed ottenerne la benedizione, per poter entrare in pace nella terra delle promesse. Chi è il vincitore? Giacobbe non riesce a sapere il nome dell'aggressore sconosciuto, non può impossessarsi della sua forza e del suo mistero. Mosè, alla fine della lotta, ottiene nuovamente la benedizione per il suo popolo, ma al prezzo della propria salvezza personale:

"Questo popolo ha commesso un grande peccato: si sono fatti un dio d'oro. Ma ora, se tu perdonassi il loro peccato... E se no, cancellami dal tuo libro che hai scritto!" (Es 32,31-32).

Nel suo pregare Mosè ricorre ad argomenti che sono tipici di ogni supplica. Egli fa appello soprattutto alla scelta gratuita con la quale Dio lo aveva chiamato a guidare Israele ("questa nazione è il tuo popolo" Es 33,13), lo richiama alla fedeltà dei gesti passati, facendo leva sulla gloria del suo nome: che diranno gli altri se tu ci abbandoni? (Es 32,11).

14). Mosè sa benissimo di essere solo il servo di un progetto non suo, lo strumento di un piano più grande di lui:

"L'ho forse concepito io tutto questo popolo?" (Nm 11,12)

"Mosè disse al Signore: Non dimenticare che questa gente è il tuo popolo! Se tu non vieni con noi, non farci neppure partire di qui" (Es 33,13.15)

La vittoria nella sconfitta

Mosè è un uomo capace anche di lamentarsi e persino di desiderare la propria morte per il peso troppo grande di portare da solo tutto un popolo:

"Io non posso da solo portare il peso di tutto questo popolo; è un peso troppo grave per me. Se mi devi trattare così, fammi morire piuttosto, fammi morire" (Nm 11,14-15).

Ma rimane sempre il pi_ fedele servo di Dio (Nm 12,7), rimanendo anche fedele al suo popolo. Egli respinge sempre la tentazione di scindere il proprio destino personale da quello del suo popolo, anche quando, nel momento estremo della sua vita, Dio gli negher^ l'ingresso nella terra delle promesse, nonostante egli lo supplichi:

"Fa' che io passi al di l^ e veda il bel paese che _ oltre il Giordano!" (Dt 3,25ss).

Secondo l'interpretazione spirituale del midrash 32, _ proprio grazie al sacrificio di questo suo morire alle soglie della terra sperata, senza vedere realizzate le promesse di Dio, che Mos_ ottiene il perdono dei peccati di Israele.

Anche stavolta non conosce esitazione tra la scelta di salvare s_ e salvare tutto il popolo:

"Dio disse: Mos_ se tu vuoi che prevalga (la preghiera) 'fa' che io passi', annulla (la preghiera) 'perdona loro', mentre se vuoi che prevalga il 'perdona loro', devi annullare il 'fa' che io passi'. Quando Mos_ nostro maestro ud^ questo, disse: 'Signore del mondo, perisca Mos_ e mille come lui, ma non si perda un'unghia di uno solo di Israele!'"

La preghiera di Mos_, come la preghiera di Abramo e come ogni vera preghiera, _ un'esperienza che rivela la misericordia di Dio.

Intimit^ con Dio

L'episodio di Es 34,29

35 ci rivela che Mos_ tornava dal colloquio con JHWH sul monte trasfigurato nel volto: "la pelle del suo viso era raggianti" (Es 34,30), segno di una trasfigurante vicinanza con Dio.

Il volto _, nella Bibbia, lo specchio del cuore, di ci~ che si trova all'interno dell'uomo, nella sua dimensione pi_ intima, ma anche pi_ inaccessibile. Il cuore, che, nella cultura semita, definisce tutta la personalit^ cosciente, intelligente e libera dell'uomo, _ sottratto agli sguardi. Ma lo si conosce indirettamente dal volto, se non si nasconde nella doppiezza. Mos_ dialoga ed _ intimo con Dio, l'unico che "scruta il cuore" e smaschera le menzogne. Egli ebbe un rapporto con il Signore molto pi_ stretto di quello di qualsiasi altro personaggio d'Israele: nessuno come lui manifest^ (a parte Ges_ sul Tabor) la capacit^ trasformante della preghiera, che muta il volto, segno del cuore, cio_ della persona. Nessuno di noi muter^, nella sua pi_ intima e radicale originalit^, se non a partire dalla preghiera come incontro con Dio. Preghiera, fede e conversione sono un tutt'uno poich_, come dice il profeta Geremia, entrare in relazione con Dio significa "arrischiare il proprio cuore" (30,21).

La preghiera della meraviglia e della gioia

Nella storia di Mos_ e dell'Esodo non c'_ soltanto la preghiera della supplica e dell'intercessione, c'_ anche la preghiera della meraviglia e della gioia di fronte al dispiegarsi della potenza di Dio e della salvezza da lui operata. Ne _ un ottimo esempio il canto di Esodo 15, che _ insieme narrazione e preghiera. Mentre Esodo 14 _ una semplice narrazione in prosa del puro fatto storico dell'uscita dall'Egitto e del passaggio del mare, il capitolo 15 esprime invece la reazione del popolo di fronte al gesto di Dio. Una reazione talmente ricca che non pu~ esprimersi che in poesia.

La preghiera predilige la poesia, non tanto perch_ _ una forma letteraria pi_ raffinata, ma perch_ _ un'espressione della totalit^ della persona. Solo la poesia pu~ esprimere compiutamente la gioia,

l'entusiasmo, la lode, l'ammirazione, lo stupore.

Per dirla con Cesare Pavese, "fonte della poesia _ sempre un mistero, un'ispirazione, una commossa perplessit^ davanti a una irrazionale terra incognita".

Oppure con Franco Cordelli:

"Poesia _ avere 'fede, speranza, carit^"

che sprizzi la scintilla della 'verit^' dal magma che chiamiamo realt^".

Torniamo ad Esodo 15 33. Si tratta del celebre "canto del mare" o "canto di Mos_", un inno costruito a cori alterni, uno laudativo (vv.2

7.11.18) e l'altro narrativo (vv.1.4

17), posto come vertice dell'epopea di liberazione. Il coro che loda suppone le parole del coro che racconta.

Da un primo nucleo originale, probabilmente conservato nel "canto di Maria" (Es 15,21: "Cantate a JHWH perch_ mirabilmente ha trionfato: ha gettato in mare cavallo e cavaliere!"), si _ espanso il secondo stadio dell'inno fatto di un'ampia descrizione epica della liberazione in otto strofe (vv.1b 12). Al centro di questo grande affresco domina la figura del Signore guerriero, supremo arbitro della storia e dell'universo. Alle armate umane egli oppone la sua "destra" che brandisce l'armatura delle forze naturali da lui create, rappresentate soprattutto dal mare caotico, simbolo del nulla e della distruzione.

Dal deserto il movimento del popolo, e quindi dell'inno, si sposta fino alla terra promessa, anzi fino a Sion, cuore della nazione e del culto di Israele. E' questo il terzo stadio di elaborazione dell'inno, concluso da una acclamazione liturgica (v.18).

Siamo in presenza di una preghiera autenticamente profetica perch_ aiuta a scoprire, dentro la storia, la dimensione escatologica della salvezza. Perci_ questa preghiera verr^ continuamente ripresa nella Bibbia: da Isaia 12,1

6 come inno al "nome" di JHWH, nome grande e liberatore (v.4) che Israele deve testimoniare ed annunciare a tutti i popoli; dall'ultima sezione del libro della Sapienza, che contiene un midrash poetico sull'esodo (cc. 11

19) e che conclude la meditazione con un inno che _ il nuovo canto dell'esodo definitivo e perfetto (Sap 19,6

21). La nube dell'esodo richiama le tenebre primordiali; il mar Rosso evoca la terra arida da cui spunta il primo fogliame della rinascita: Dio non _ indifferente alle vicende del suo popolo: gli offre sostentamento per la marcia, gli stende innanzi una strada che sar^ percorsa dai salvati. Ma all'azione divina si oppone il peccato dell'uomo: _ l'antireazione di Sodoma e della persecuzione egiziana; ma nella creazione ormai pacificata dall'alleanza la manna dell'esodo si trasforma in manna celeste (v.21) destinata

come il nuovo mondo

agli eletti dell'ultimo e definitivo esodo. Ultimo esodo descritto anche dall' Apocalisse, che porr^ in bocca agli eletti "il cantico di Mos_, servo di Dio" (Ap 15,3).

La preghiera nasce da una storia, da un gesto di Dio accaduto e fissato nella memoria, e nel contempo lo supera, cogliendo nel singolo gesto divino una costante, che si presenta come una chiave di lettura per il presente e come una promessa aperta sul futuro. Significativa _, in questo senso, la celebrazione della Pasqua ebraica: nella cena degli azzimi, che rammenta e rivive l'uscita dalla schiavit_ egiziana, tocca al padre l'obbligo di istruire i figli sulla liberazione operata da JHWH. Il pi_ piccolo chiede: "Che cosa _ questo?" (Es 13,14) e il padre risponde: "Con la forza del suo braccio il

Signore ci fece uscire dall'Egitto, dalla casa degli schiavi" 34

Come si deduce da questo semplice cenno, la preghiera non _ solo ricordare; _ superare la memoria perch_ con essa si coglie nel singolo gesto di Dio una costante, che diviene chiave di lettura per il presente. E' il senso che soggiace al libro del Deuteronomio, che rilegge la storia dell'Esodo come midrash per interpretare e vivere l'oggi, ma anche come chiave che apre alla promessa 35.

La preghiera vive di questa ampiezza. E', dunque, un avvenimento di Dio che diviene memoria e la memoria apre la chiave del presente e spalanca la porta del futuro: _ un cammino verso la pienezza, non un semplice rifacimento; _ escatologica.

"Non ricordate pi_ le cose passate,
non pensate pi_ alle cose antiche!
Ecco, faccio una cosa nuova:
proprio ora germoglia, non ve ne accorgete?" (Is 43, 18
19).

La preghiera perversita: tentare Dio

E' la preghiera che si lascia inquinare dalla cupidigia di possedere Dio. Invece di aprirsi all'appello gratuito di grazia che viene dal Signore, e che appella gratuit^, l'uomo vuole forzare Dio al proprio progetto piuttosto che rendersi disponibile al progetto di Dio. Anche Mos_ pare essere caduto in questo errore. E' l'episodio di Meriba, nel quale Mos_ sembra voler mettere Dio alla prova, piuttosto che fidarsi di Lui senza incertezze. E per questo egli non entrer^ nella Terra promessa, nonostante le sue ripetute invocazioni al Signore.

Data la complessit^ testuale della narrazione biblica, non ci _ possibile penetrare con sicurezza nei significati dell'episodio. Resta il fatto che l'interpretazione rabbinica vede anche in questa esperienza difficile e controversa l'espressione della solidariet^ e della valenza espiatoria di Mos_, il quale _ incappato in una preghiera sbagliata per la difficile posizione in cui si trovava: tra le esigenze di Dio, con cui parla e di cui _ amico e la "dura cervice" di un popolo che non lo ascolta e si lamenta in continuazione.

Resta per noi significativamente indicata la condizione dell'orante, che non _ sottratto alla tentazione, nemmeno se, come Mos_, _ chiamato ad essere guida del popolo a nome di Dio.

* * *

LA PREGHIERA DI GEREMIA

Iniziamo pregando alcuni versetti del Salmo 88 (2
4.14). In esso possiamo sperimentare il registro della preghiera di Geremia:

Signore, Dio della mia salvezza,
davanti a te grido giorno e notte.
Giunga fino a te la mia preghiera,
tendi l'orecchio al mio lamento.

Io sono colmo di sventure,
la mia vita _ vicina alla tomba.

Ma io a te, Signore, grido aiuto,
e al mattino giunge a te la mia preghiera.

Per certi versi la preghiera di Geremia appartiene alla tipologia dell'intercessione, che abbiamo incontrato nell'esperienza di Abramo e di Mosè. Anch'egli _ un mediatore, un uomo vicino a Dio e fratello dei suoi concittadini, e tutta la sua esperienza spirituale _ profondamente segnata dal dramma dell'inviato profetico che rivolge a Dio tutta l'amarezza che egli prova espletando la missione a cui _ stato destinato, fonte solo di obbrobrio e di sofferenza. L'atmosfera _ molto personale e carica di forte intensità, che sembra quasi svilupparsi in un crescendo continuo o precipitare in un pozzo senza fondo. Rientrano in questa categoria le parole, piene di travaglio interiore di Mosè nel lamento di Numeri 11,10

15 e di Elia, il profeta costretto alla fuga dalla regina Gezabele, in 1 Re 19.

Ma il vertice nel genere delle lamentazioni del mediatore _ raggiunto da quel capolavoro che sono le "Confessioni" di Geremia (11,18

23; 12,1

6; 15,10

21; 17,14

18; 18,18

23; 20,7

18).

La figura di Geremia

Geremia _ un profeta del VI secolo a. C., testimone di un'epoca terribile e drammatica, che culminerà nella distruzione di Gerusalemme nel 586. Nativo di Anatot, villaggio a circa 6 Km a nord est di Gerusalemme, _ chiamato ancora giovane alla sequela di Dio nella missione di profeta, intorno al venticinquesimo anno di età.

Affabilissimo, molto sensibile all'amicizia, timido, profondamente legato ai valori della sua terra, egli _ chiamato ad essere il profeta della contraddizione, costretto ad essere sempre "contro".

Inizia il suo ministero profetico con l'opera di Giosia, re riformatore, che cerca di rimuovere i culti estranei a JHWH e di riformare la religione, ritornando all'antica alleanza. L'impegno di Geremia _ per una religione che superi la dilagante formalità esteriore per percorrere la via del Signore nella conversione del cuore.

Quando la potenza di Nabucodonosor evidenzia le fragili difese militari di quel minuscolo staterello che _ Israele, e politicamente si cerca sicurezza alleandosi con la potenza egiziana, Geremia annuncia la sconfitta. Non le alleanze o gli eserciti agguerriti salveranno Israele, solo il Signore, Dio fedele: questo _ il messaggio di Geremia.

Quando, infine, Nabucodonosor cinge d'assedio Gerusalemme e tutto il popolo vive nel terrore, il profeta, da autentico "uomo

contro", compie un gesto beffardo e impertinente di sfida e di coraggio, comprando un campo fuori delle mura, dove era situato l'accampamento dell'esercito nemico.

Quando poi il clima si rassicura e prevale la certezza che la città non potrà cadere perché sede del tempio di JHWH, la gente ripete in modo scaramantico "Tempio del Signore! Tempio del

Signore!"(cfr 7,1

15), nella convinzione che nessuno potr[^] mai sconfiggere Dio. Geremia compie un altro gesto simbolico; spezza una brocca di coccio (19,10ss) per indicare quale sar[^] il destino della citt[^]. Gode di una autorit[^] morale altissima e i suoi oracoli, pur non accettati, esercitano un forte richiamo su tutti. Sorprendentemente nessuno lo ascolta, ma tutti cercano di averlo dalla loro parte, ricorrendo ad intrighi, macchinazioni, delazioni, persino attentati per raggiungere il loro scopo. Uomo di pace, finir[^] di morte violenta, assassinato.

Le "confessioni" di Geremia

"In queste pagine la testimonianza di una personalit[^] sensibile si fonde con la disperazione per una situazione impossibile. La timidezza, nota gi[^] dal racconto di vocazione

"Signore Dio, io non so parlare perch[^] sono giovane" (1,6), deve superarsi nella costante contestazione pubblica. E' anche il dramma di un 'romantico', legato alla sua patria, alla sua religione, agli affetti e all'amore, che invece ^{_} costretto ad essere scomunicato (36,5), ad essere perseguitato dai suoi stessi compaesani di Anatot (11,18ss), ad essere denunciato da parenti ed amici (12,6; 18,18.22; 20,10), a non poter costruirsi una famiglia dovendo restare celibe (16,1

13): il celibato in Geremia ^{_} segno 'ufficiale' e imposto da Dio e annuncia solitudine e morte. Un uomo sentimentale e aperto agli altri che ^{_} condannato ad essere un solitario, quindi, e un eccentrico (tale era il celibe nell'antico Israele). Circondato solo da odio (15,17; 16,12), maledetto (20,10), perseguitato (26,11), percosso e torturato (20,1

2), sotto l'incubo degli attentati (18,18), randagio (36,26): questo ^{_} il Getsemani di Geremia. Un idealista che ha orrore per la corruzione del suo popolo (9,1), che ha lo stesso sdegno di Dio (5,14; 6,11; 15,17), che solo con dolore interiore annuncia la rovina imminente (4,19

21; 8,18

23; 14,17

18) e che invece ^{_} ritenuto collaborazionista col nemico e disfattista per interesse privato (17,16). La sua vita ^{_} un segno di contraddizione, 'oggetto di litigio e di contrasto per tutto il paese' (15,10).

"Perch[^] il mio dolore ^{_} senza fine e la mia piaga incurabile non vuole guarire?"(15,18):

l'interrogativo si spegne in questo "perch[^]?" che ^{_} la sintesi di un dibattito interiore lacerante.

La fedelt[^] alla vocazione ^{_}, allora, una conquista quotidiana che conosce dubbi e crisi e che talora pesa come una maledizione soprattutto quando sperimenta il silenzio di Dio (15,15.18; 20,7).

Fondamentale in questo senso ^{_} 20,7

18 'confessione' acre pronunciata dopo la flagellazione (20,1

6). Con un'audace metafora il profeta evoca l'ora decisiva della sua vocazione. In quel giorno il Signore l'ha "sedotto", l'ha attratto con un fascino irrazionale come si seduce un inesperto con false promesse (1,18

19) perch[^] stupidamente acconsenta ai piani di chi lo manovra. Rasentando la bestemmia, Geremia accusa Dio di vilt[^] e di inganno. Il ministero profetico gli ha portato solo "obbrobrio e scherno" (v.8).

La tentazione di rinunciare ^{_} fortissima: "Non penser[~]... non parler[~] pi[~]" (v.9). Ma la parola di Dio ^{_} come un incendio che pervade le ossa e che l'uomo non pu[~] placare e spegnere (Am 3,8; 1Cor 9,16). Il grido diventa allora disperato. La maledizione si indirizza contro il giorno della sua nascita (cfr Giobbe 3) e si trasforma nel desiderio di non essere mai esistito: ^{_} l'immagine violentissima della trasformazione del grembo materno, fonte di vita, nella bara di un aborto che non vede la luce. "Chi render[^] la mia testa una fonte e i miei occhi una sorgente di lacrime perch[^] io pianga giorno e notte gli uccisi della figlia del mio popolo?" (8,23)" 36.

Una preghiera di solitudine e di sofferenza

Risulta evidente come la preghiera di Geremia sia strettamente legata allo svolgimento della sua missione profetica, pur conoscendo essa accenti individualissimi, che lasciano intravedere il suo intimo e personale rapporto con Dio.

Spettatore del tragico crollo di ogni speranza ebraica con la distruzione di Gerusalemme nel 586 a.C., Geremia si rivela un uomo sensibile e delicato, ma destinato ad una missione implacabile e terribile in mezzo ad un inferno di persecuzioni, di umiliazione e di solitudine. Il libro di Geremia _ disseminato di confessioni/preghiere, nelle quali il profeta ci apre il suo animo. Esse costituiscono per noi una lettura preziosa, perch_ ci fanno conoscere le sofferenze, le delusioni, le crisi di un autentico uomo di fede. Si tratta di preghiere, non di semplici sfoghi, perch_ nascono dalla consapevolezza che Dio _ in causa, discutono con Lui, Lo interpellano. E', questo, un aspetto per noi molto interessante, che testimonia di un itinerario di fede che coincide con la maturazione personale del profeta come uomo profondamente implicato nella storia del suo tempo. Una preghiera, dunque, che non fugge dalla violenza dell'oggi e dai drammi del popolo, ma che diventa persino lucido e implacabile strumento di analisi psicologica. Geremia, attraverso il dialogo sincero con Dio, diviene chiaro anche con se stesso, raggiungendo una grande libert^ interiore nei confronti della sconfitta, come del successo, perfino della propria sensibilit^ psicologica. Possiamo dire di essere di fronte ad uno dei vertici della spiritualit^ biblica.

Geremia sperimenta una duplice solitudine: di fronte al popolo (che pure egli ama profondamente) e di fronte a Dio (per il quale egli ha lasciato tutto). Sul suo animo, desideroso di rapporti sereni e distesi, questa solitudine pesa come un'ingiustizia e una violenza. Il suo lamentarsi con Dio, che nasce da un profondo smarrimento, pur sembrando, per l'ardita durezza delle espressioni, voglia di abbandono, in realt^ _ pressante richiesta della presenza di Dio. E' la preghiera di un uomo che ha messo in gioco tutto se stesso, che paga duramente la sua fedelt^ alla missione cui _ stato chiamato, che vorrebbe almeno Dio dalla sua parte. E invece anche Dio sembra stare lontano; tanto che gli avversari si possono concedere l'ironia della derisione nei confronti del profeta, solo ed impotente: "Dov' _ la parola del Signore? Si compia una buona volta!" (17,15).

Geremia, nel momento della sua vocazione, credette alla promessa del Signore: "Io sar~ con te per proteggerti" (1,8); eppure tutto quanto accade sembra smentire la fede riposta in Lui. "Tu sei diventato per me un torrente infido, dalle acque incostanti" (15,18b). Non ci si pu~ fidare delle promesse di Dio come non ci si pu~ fidare dei torrenti palestinesi che, al tempo delle piogge invernali, sono gonfi di acque, ma poi nell'estate si disseccano e nel momento del caldo e della sete ti abbandonano (cfr Giobbe 6,15

20). Geremia, che all'inizio della sua esperienza spirituale si era immaginato una presenza diversa di Dio al suo fianco, attraversa una profonda e lacerante crisi. Ma Dio proprio a questo punto vuole condurlo fino alla "purificazione" radicale dell' idea di Dio che egli porta dentro.

La promessa di Dio e la sua fedelt^ sono diverse da come l'uomo le pensa e le programma: questa _ la grande svolta a cui Dio vuole che giunga il suo profeta. Geremia _ condotto a "convertirsi". Ma poniamo attenzione a questa parola e alla situazione che essa descrive, per non ridurre la portata innovativa. La conversione alla quale il profeta viene invitato _ profonda, "teologica", riguarda cio_ il suo modo di "pensare Dio", prima e pi_ che "morale", cio_ il suo "comportamento".

Siamo avvertiti. La nostra fede, cos' vacillante quando ci sentiamo inascoltati, trova nell'esperienza di Geremia uno stimolo di grande profondit^. Una preghiera senza crisi pu~ essere subdolo alimento di illusione, una preghiera in crisi

se non la abbandoniamo

una strada di conversione al livello pi_ radicalmente significativo: rinnova il nostro rapporto con Dio, nel senso che ci fa passare dal dio pagano o magico della nostra psiche, delle nostre paure e delle nostre attese, al Dio della rivelazione ebraico cristiana.

Forse abbiamo pi_ urgente necessit^ di mutare la nostra rappresentazione di Dio, che questo o quell'aspetto del nostro comportamento morale. Perch_ se l'interlocutore della nostra preghiera non _ il Dio della salvezza, tutta la nostra vita, pur "virtuosa", _ senza speranza.

Una preghiera di serenit^ e di speranza

Geremia, attraverso la sofferenza personale e le dure prove della esperienza storica, di cui, suo malgrado, rimane un protagonista, giunge ad una preghiera autentica. Il rapporto con Dio diventa spontaneo, totale, libero da ogni artificiosit^ e formalismo esteriore. La sua religiosit^ si presenta con i tratti della ricerca sofferta, anche lacerante, ma maturata dalla durezza dell'esperienza, purificata dalla incomprendimento, dall'indifferenza, dall'aperta opposizione dei suoi contemporanei e dal silenzio di Dio. Uomo d'animo mite, ma reso da Dio "uomo di contesa e di discordia" (15,10), non solo prova l'orrore delle prigioni (20,2; 32,2; 37,16; 38,13), ma ancor pi_ lacerato dallo scetticismo dei potenti, dagli intrighi dei sacerdoti, dai sacrileghi atteggiamenti dei falsi profeti, asserviti all'opportunismo dei vari partiti. Profeta contro voglia continua tuttavia la sua difficile missione: senza addolcire il messaggio, perch_ non "suo" ma di Dio, Geremia supera la penose incertezze della propria esperienza spirituale e si lascia conquistare completamente alla sua missione. Non potendo impedire i colpi di coda di un nazionalismo che spingeva alla catastrofe sotto la spinta di scalmanati assertori della ribellione ad ogni giogo straniero, accusato di disfattismo, Geremia accetta con pacata serenit^ l'inevitabile caduta dell'amata Gerusalemme. Ancora una volta contro corrente, si rivela l'uomo della contestazione autentica: alla disperazione degli sbandati, che _ ormai l'atteggiamento pi_ diffuso, egli oppone, nel nome del Signore, la proclamazione della speranza: "Verranno giorni nei quali io cambier~ la sorte del mio popolo Israele e di Giuda e li ricondurr~ nel paese che diedi ai loro padri e l'erediteranno" (30,3).

I capitoli 30

31, simili al Libro della Consolazione del Secondo Isaia, in pagine di altissimo splendore, cantano la speranza con undici oracoli inframmezzati da parti in prosa secondarie: 30,5

7; 30,10

11; 30,12

17; 30,18

22; 31,2

6; 31,7

9; 31,10

14; 31,15

20; 31,21

22; 31,31

34; 31,35

37. Come tutti i grandi uomini di Dio, Geremia sperimenta, pur nella sofferenza e nel rifiuto, il miracolo di una speranza indistruttibile e di una inspiegabile serenit^, sorrette dalla certezza dell'amore di Dio, il sempre fedele: "D'amore perpetuo ti ho amata" (31,3). "La tua ferita _ incurabile, tutti i tuoi amanti ti hanno dimenticato, io ti guarir~" (30, 12

17).

LA PREGHIERA NELL' ESPERIENZA DELL' ESILIO

"Sui fiumi di Babilonia

l' sedevamo e piangevamo
ricordandoci di Sion..."

(Sal 137,1)

La condizione storica dell'esilio

E' certamente difficile per noi raffigurarci con precisione e capire in profondit^ cosa abbia significato per un ebreo la caduta di Gerusalemme e la conseguente deportazione in Babilonia. Senza abbandonare la linea di riflessione spirituale che ci siamo proposti, ci fermiamo velocemente ad illuminare i fatti e le condizioni storiche di questo periodo. Speriamo, in tal modo, di cogliere meglio "il vissuto" del credente israelita e le condizioni della sua preghiera.

Anzitutto dobbiamo offrire una precisazione a proposito delle deportazioni che, a pi_ riprese, furono attuate dai babilonesi. Esse ebbero carattere selettivo; erano limitate alle persone che "contavano", mentre la grande massa del popolo rest^ nel paese, ed _ quella che pi_ tardi, dopo l'esilio sar^ chiamata "il popolo della terra".

Di conseguenza siamo in presenza di due diverse condizioni di "esilio": una in Palestina, un'altra in Babilonia.

a. In Palestina

Gerusalemme, in un primo tempo abbandonata, torn^ ad essere, in qualche modo, il centro verso il quale tendeva l'animo di tutti. Si ha notizia che, all'epoca di Godolia (un giudeo, con carica di governatore per conto di Nabucodonosor, negli ultimi tragici giorni di Geremia) una settantina di uomini si recarono dalla Samaria al "tempio di Jhwh", allora distrutto, "con la barba rasa, le vesti stracciate e incisioni sul corpo" (cio_ in lutto), portando incenso e offerte (Ger 41,4ss). E' presumibile che viaggi del genere, verso il tempio in rovina, non fossero un caso isolato e abbiano continuato ad essere effettuati, lungo tutto il periodo dell'esilio, da quanti erano rimasti in patria. Ma questo triste pellegrinare non mancava di evidenziare, con ancora maggior forza, lo stato di assoluta desolazione che regnava in quella che era stata "la citt^ del gran Re". Fu probabilmente in questo contesto che un ignoto letterato compose alcune delle cinque "Lamentazioni" (forse i cap. 1.3.5) che, nella nostra bibbia, troviamo allegate al libro del profeta Geremia. Su di esse torneremo.

b. In Babilonia

Come abbiamo gi^ detto, la deportazione in Mesopotamia riguard^ le persone "importanti" dal punto di vista amministrativo, politico, sociale, intellettuale e religioso. Ma la loro condizione perpetu^, anzi approfond^, il solco che li divideva da coloro che erano rimasti in patria. "Mentre i deportati si trovavano in un centro vivacissimo e dirompente di dinamismo

ove potevano sviluppare la loro identit^ e approfondire le linee della loro storia antica e recente arricchendola sia dal punto di vista religioso sia dal punto di vista sociale

gli altri restarono in larga misura isolati in un paese piombato nella tristezza e nell'immobilismo, con quel certo sincretismo religioso che caratterizz^ gli ultimi anni dei due regni ebraici il regno del nord, o d'Israele, e il regno del sud, o di Giuda, privo del dinamismo intellettuale e religioso dei profeti, che invece era vivo tra i deportati" 37.

Il pensiero degli esiliati sui rimasti _ espresso da seguente testo di Geremia:

"Ai vostri fratelli che non uscirono con voi nella deportazione, cos' dice Jhwh degli eserciti: ecco io manderò contro di essi la spada, la fame e la peste; li renderò come i fichi guasti, che non si possono mangiare, tanto sono cattivi. Li perseguiterò... li farò oggetto di orrore..., oggetto di maledizione, di stupore, di scherno e di obbrobrio..." (Ger 29,16-19).

Valore dell'esilio

"Ti ho purificato per me come argento, ti ho provato nel crogiolo dell'afflizione. Per riguardo a me, per riguardo a me lo faccio: come potrei lasciare profanare il mio nome?" (Is 44,22).

L'esilio _ stato un fatto storico, certamente; ma l'esilio _ stato anche una esperienza spirituale, che segnò del suo enorme influsso tutto il pensiero ebraico. Esso rappresenta il crollo generale e il buio più assoluto: il tempio, sgabello dei piedi di Jhwh, _ distrutto; Gerusalemme, il faro innalzato tra le genti, _ profanata; la monarchia davidica, dalla quale doveva nascere il promesso messia, _ finita; Israele, oggetto dell'elezione divina, oppresso e disperso.

Noi, che siamo lontani nel tempo, possiamo intuire la gravità della situazione solo ponendoci nella seguente ottica: non _ del fallimento di una politica o di un tracollo militare che si tratta, ma della elezione con cui Dio ha scelto e liberato il suo popolo, facendolo diventare l'amico che Egli protegge e difende, l'interlocutore privilegiato di un gratuito patto di alleanza. E' l'idea stessa di Dio che entra in crisi, la credibilità del suo esistere, la fondatezza della fede, il valore della speranza. In tale contesto, qual _ stata l'esperienza di preghiera espressa dal popolo d'Israele? Finché la fede nel Dio dell'alleanza rimase (almeno teoricamente) senza grossi problemi, anche la preghiera occupava un posto ben preciso e solido nella vita della comunità, ritmata dalle feste e dalle celebrazioni. E anche la preghiera del singolo si situava con naturalezza e spontaneità in una ragnatela di riferimenti religiosi, che dovevano apparire del tutto "ovvii e normali" al credente. Dio non si discuteva; Egli era presente e operante con la sua azione salvifica, e perciò il credente sentiva la necessità di dialogare con Lui, vero Signore della storia, di pregarlo per parteciparne delle benedizioni, promesse a chi confida in Lui.

Ma quando, tra la fine del VII e l'inizio del VI secolo, la collettività nazionale si frantuma e l'esperienza del singolo non trova più gli "ovvii" riferimenti di prima, perché il colle di Sion _ distrutto, il tempio profanato, i sacerdoti deportati a Babilonia, allora la preghiera attraversa una grande crisi. L'orante se la prende con Dio. Ha ancora senso invocare Jhwh, dopo che egli si _ cos' apertamente ritirato dal suo popolo? L'orante non riesce a capire il suo destino, e tanto meno vi riesce perché la sua esperienza personale di dolore non trova più aiuto in un riferimento al popolo dell'elezione, ora percosso e disperso. Non può più porre la sua consolazione nelle realtà religiose, che prima gli apparivano forti e sicure. Egli ora sta completamente solo di fronte a Dio. Non sa dare una risposta alle domande che si pone; e neppure da Dio gli viene una risposta.

Perché il giusto deve soffrire ed esporsi all'ironia degli empi, mentre a costoro va tutto bene? Perché chi vive nel pensiero di Dio _ prematuramente strappato alla vita, mentre l'ingiusto può godersi

tranquillamente i suoi giorni? Queste domande, e molte altre simili, sono poste nei salmi dell'esilio e del post esilio (ad es.: 10; 12; 69; 73) e trovano eco inquietante anche presso Geremia:

"Tu sei troppo giusto, o Signore, perch_ io possa disputare contro di te, per~ voglio parlarti di una sola cosa: perch_ la via degli empi trionfa e sono felici tutti i malfattori?" (Ger 12,1).

La lunga sequela di queste invocazioni culmina in un unico ripetuto lamento: "Perch_ non dai una risposta, Signore?... Perch_, Jhwh, mi respingi, perch_ nascondi a me il tuo volto?" (Sl 88). "Dio, non chiuderti nel silenzio, non essere sordo e non far l'inerte" (Sl 83).

I canti dell'esilio

La preghiera dell'esilio _ fondamentale intrisa di dolore e di nostalgia come testimoniano il pathos insuperabile del Salmo 137 ("Super flumina Babylonis") e il lamento di Tobia (3,2 6) che nella morte vede l'unica liberazione possibile. C' _ un senso acuto del peccato, radice di ogni male per la nazione santa. La riflessione sulla rovina del 586 a.C. porta ad accentuare il senso di colpa collettivo. Il giusto giudizio di Dio si _ abbattuto su una lunga catena di infedelt^ che hanno violato gli impegni dell'alleanza.

I canti delle Lamentazioni

Le Lamentazioni, "aperte da una domanda 'ekah, 'come?', che ha dato il titolo al volume ebraico, ...sono come un poema corale che sale, simile ad un respiro di dolore, da tutta la nazione ebraica. (...) Il 'come?' iniziale, espressione dell'attonito stupore d'Israele di fronte al tempio in rovina, _ quasi la sintesi del lamento che ancor oggi gli ebrei ortodossi levano al cielo davanti al Muro del pianto, i blocchi di pietra del muro occidentale del tempio erodiano, ultima reliquia storica della realt^ pi_ cara e santa per Israele" 38.

Le cinque suppliche contenute in questo libretto sono di genere diverso: i cc. 1.2.4 sono canti funebri nazionali, il c.3 _ un lamento individuale e il c.5 un lamento collettivo.

Come emblema scegliamo il c.1, il testo letterariamente pi_ potente, segnato dal leitmotiv "nessuno la consola" (1,2.9.16.17.21) e dal tradizionale 'ekah d'avvio, che apre la scena su Sion, raffigurata come una vedova desolata che rievoca la gioia e lo splendore del passato. Il v.2 introduce la spiegazione teologica di questo squallore, esprimendosi con il lessico dei profeti contro l'infedelt^ idolatrica (Os 2; Ger 22,20 22; 30,14; Ez 16; 20; 23). Ma nella sofferenza gli idoli si rivelano inetti ed inerti; bisogna ricorrere al Signore prima tradito.

Il poema poi riprende Gerusalemme da angolature diverse, ma tutte angoscianti: da un lato l'ebreo errante sotto cieli stranieri e in nazioni ignote (v.3), dall'altro le strade di Sion non pi_ animate dalle voci e dai canti delle vergini o dalle liturgie dei sacerdoti (v.4). Trionfanti, i nemici allineano le file dei deportati (v.5), mentre, pi_ in l^, l'antica classe dirigente ebraica fugge inseguita come in una scena di caccia, sotto gli occhi derisori degli avversari che "ridono della sua rovina" (v.7). La desolazione _ poi descritta con un'altra immagine orientale (vv.8 9): la veste, simbolo della dignit^ di una persona, _ strappata di dosso a Sion, che viene, cos^, ridotta alla nudit^ e all'impurit^ (Ez 16). Due scene antitetiche chiudono il film di questo disastro nazionale presentando da una parte i nemici che saccheggiano, s'arricchiscono e osano perfino varcare lo spazio sacro e intangibile del tempio per arraffarne i tesori, dall'altra gli ebrei che cercano disperatamente anche solo un tozzo di pane al mercato nero (vv.10

11).

Da questa massa di rovine e di miserie si alza una voce, _ Gerusalemme stessa che piange la sua fine (vv.12

22). E' come un canto disperato, fuori campo, che "commenta" con la forza di una musica tesa e lacerata il disastro che si _ abbattuto sul popolo. Essa tratteggia, con ricca tavolozza di espressioni orientali, la propria condizione. Riconosce che il giudizio di Dio, il "dies irae", si _ abbattuto su di lei implacabile per le apostasie di un tempo. Ma gli "amanti", gli idoli con i quali aveva consumato le proprie infedelt^, rivelano la loro impotenza. Su tutto sembra stendersi il velo della morte. Il Signore, nella sua ira, _ come un vendemmiatore che pigia l'uva facendone uscire il mosto rosso come sangue (v.15).

La confessione penitenziale, nel ritrovato coraggio della conversione e dell'umile sottomissione a Dio, sar^ lo spiraglio per un nuovo "giorno del Signore", che sar^ di salvezza e di liberazione.

Ma l'emergere, come gi^ abbiamo ricordato, di un forte senso del peccato

finalmente inteso non come disobbedienza alla legge, ma come frattura cosciente dell'alleanza con Jhwh

approda ad un superamento della meccanica bipolarit^ di "delitto e castigo". La rigorosa catena della retribuzione viene spezzata da un terzo anello: peccato

castigo

perdono. All'orizzonte appare la speranza, la certezza della misericordia divina (vedi Is 1,18 e 2 Mac 15,22

24).

Ecco allora che alla domanda angosciata delle Lamentazioni "Non c'_ chi consoli?" il Secondo Isaia risponder^: "Consolate, consolate il mio popolo

dice Jhwh

e gridategli che _ finita la sua schiavit_ e che _ stata scontata la sua iniquit^" (Is 40,1

2). E' il grande realismo della fede che non solo ignora ogni forma di illusione gratificante e autogiustificante, ma lo fa a partire dalla ferma certezza che il primato sar^ sempre della grazia divina e della speranza.

Struttura dei canti penitenziali

"Correggimi, Signore, ma con giusta misura,
non secondo la tua ira per non farmi vacillare"

(Ger 10,24)

I canti penitenziali dell'esilio si inseriscono in una tradizione di suppliche per il peccato, che attraversano costantemente il testo biblico. Anzi, possiamo dire che esistono delle formule e delle modalit^ di tipo letterario che si ripetono, pur non essendo sempre tutte presenti nella stessa composizione. Il richiamare questi elementi strutturali ha lo scopo di indicare un percorso teologico all'interno del peccato e del perdono.

*) Confessione del peccato (spesso con l'evocazione di una attenuante o di una aggravante, oppure di un proposito) cos^ da mettere in luce la sincerit^ dell'orante: Sl 51,7; Sl 130,3; Gb 34,31
32.

*) Implorazione del perdono che nasce dalla speranza nella bont^ di Dio e dalla possibilit^ della conversione dell'uomo: Is 19,22; Os 6,1; Ger 36,7; Lam 3,40.42. Stupendo il testo di Dt 4,29
31:

"Cercherai il Signore tuo Dio
e lo troverai se lo cercherai
con tutto il cuore e con tutta l'anima...
Tornerai al Signore tuo Dio
poich_ il Signore tuo Dio _ un Dio misericordioso,
non ti abbandoner^, non ti distrugger^,
non dimenticher^ l'alleanza".

* Assoluzione concessa dal Signore, accompagnata dalla pace dello spirito: esemplare il Salmo 130, il De profundis, tutto giocato sull'attesa ansiosa e fiduciosa del perdono ("presso di te _ il perdono...", v.4).

* Il contesto rituale, talvolta presente come riferimento alla celebrazione dello Jom Kippur, giorno dell'espiazione, del pentimento e del ritorno a Dio 39. Tale ricorrenza, dal rituale molto complesso (vedi 1 Sam 7,2 9), e prescritta dalla Tor^ (Lv 23,27 28), fa da cornice alle suppliche del post esilio. Oltre alla supplica, alla confessione dei peccati e alla rinuncia agli idoli, si introducono il digiuno e il gesto lustrale compiuto con l'acqua "santa", attinta probabilmente ad un pozzo sacro. L'acqua non dice solo purificazione, ma anche fecondit^ generatrice di una nuova esistenza. Il digiuno di espiazione (che consiste nell'astensione da ogni cibo e bevanda per un intero giorno) deve rendere l'anima addolorata per le colpe commesse e indurla al pentimento per raggiungere un profondo rinnovamento interiore.

La ricorrenza del Kippur _ tutt'ora la pi_ osservata e sentita dal popolo ebraico, dovunque risiedano i suoi componenti. Durante questo giorno, anche i fedeli meno osservanti non rinunciano alla loro partecipazione alla preghiera comune. Alla sinagoga, la preghiera dura per tutta la giornata, senza interruzione, con la proclamazione del libro della Tor^, la recita di Salmi e di poesie liturgiche. La preghiera finale viene conclusa con il suono dello Shofar.

Lo Shofar _ un corno di montone, uno strumento primitivo, usato per radunare il popolo in prossimit^ di una guerra o per importanti avvenimenti (la promulgazione del Decalogo fu preceduta da un fortissimo suono dello Shofar). Questo suono ha un profondo significato morale, rappresenta il risveglio dall'inerzia, dall'apatia, un invito ad alzarsi per seguire i richiami della coscienza. Il grande filosofo ebreo spagnolo, medico, vissuto nel Medio Evo, MOSE' MAIMONIDE (1135 1204), cos^ si esprimeva: "Lo Shofar chiama i cuori smarriti, le anime traviate, che sono sul punto di perdersi e di perire e non si accorgono del pericolo in cui versano. Ecco cosa dice lo Shofar: Svegliatevi dormienti, svegliatevi e ponderate le vostre azioni. Ricordatevi del vostro Creatore e tornate con penitenza a Lui! Dimentichi ognuno le male azioni e le false vie, ritorni a Dio in modo che il Signore possa avere misericordia di lui!". E' il richiamo a circoscrivere il senso e il valore del rito esteriore, il quale dev'essere lo specchio della conversione interiore, come sta scritto nell'esclamazione di Gioele 2,13: "Laceratevi il cuore e non le vesti!".

Suppliche penitenziali

La lista dei testi pi_ significativi delle suppliche post esiliche comprende queste pagine:

1. Is 59,9
 15 8. Bar 1,15
 3,8
 2. Is 63,7
 64,11 9. Est 4,171
 z
 3. Esd 9,5
 10,1 10. Gdt 4,9
 15
 4. Ne 1,5
 11 11. Tb 3,2
 6
 5. Ne 9,1
 36 12. Gl 1
 2
 6. Dn 3,25
 45 13. Sap 15,1
 6
 7. Dn 9,3
 19

Si tratta di un fascicolo molto ricco, per la rilevanza dei testi in esso raccolti. Qui ne viene data indicazione in vista di una preghiera personale, non potendo, ovviamente, affrontare tutti i testi elencati.

Ci limitiamo ad alcune osservazioni, partendo dai due salmi penitenziali del Terzo Isaia, usati probabilmente dalla liturgia postesilica. Il primo (Is 59,9-15), aperto da una dichiarazione introduttiva sui peccati della comunit[^], che hanno causato l'indifferenza da parte del Signore (vv.1-2), e da un esame di coscienza sui peccati del popolo e dei capi (vv.3-8), giunge ad una lucidissima accusa del peccato (v.12). Un elenco di dodici colpe (vv.13-15b) individua le due grandi dimensioni del peccato, la verticale ("rinnegare Jhwh") e l'orizzontale ("trascurare il diritto e la giustizia"). Alla supplica segue l'assoluzione da parte del Signore, "redentore d'Israele" (59,16-20) e, in un oracolo aggiunto, l'effusione dello Spirito che feconda l'aridit[^] umana e ristabilisce una nuova alleanza tra Dio e l'uomo (v.21; cfr Ez 36,24-29).

Nel secondo salmo di Is 63,7-14, il punto di partenza della preghiera _ la rievocazione dei benefici del Signore, che punteggiano il passato. Da questa memoria storica emerge la personalit[^] di un Dio passionalmente impegnato nei confronti del suo popolo e non freddo e lontano come ora appare. La sua _ un'azione paterna (Is 63,7.8.16; 64,7. Cfr Os 11,1-4; Is 1,2; Dt 8,5; Sl 103), un'azione personale carica di calore e di affetto; ma la risposta di Israele _ solo una tragica sequenza di ribellioni, un attacco sistematico alla "santit[^]" di Dio, al suo "santo spirito", cio_ alla sua presenza salvifica in mezzo a Israele. Il tono del carne si vela, allora, di tristezza (63,10-14): Dio appare come nemico del suo popolo, come ostile, punitivo e duro. Ma anche nella punizione

c' una speranza: il silenzio pu~ essere una 'tattica' che il Signore adotta per ricondurre a s_ Israele. Ed allora che l'invocazione penitenziale si fa pi_ intensa, scandita dal consueto interrogativo "Perch_?", nell'attesa che ricompaia dai cieli il volto di Dio, padre e salvatore (63,15

64,4a). Un'ultima sessione (64,4b

11), dopo avere ripreso i temi gi^ enunciati (ribellione, ira del Signore, punizione, paternit^ di Dio), si chiude, con tono sospeso, su una commovente interrogazione: "Resterai ancora insensibile, o Signore, tacerai e ci umilierai sino in fondo?" (64,11). Un testo che certamente conserva ancora vivo il ricordo del crollo di Gerusalemme (64,9

10) e che ci offre una significativa testimonianza della preghiera dei primi ebrei rientrati in Palestina dopo l'editto di Ciro del 538 a.C., prima della ricostruzione e dedicazione del secondo tempio (515 a.C.).

Anche il profeta Gioele

che nel suo libretto ci ha conservato due significative liturgie penitenziali, divenute classiche anche nel culto cattolico ("Parce, Domine, parce populo tuo", 2,17)

appartiene ad epoca post

esilica. Il libro di Gioele, composto forse verso il 400 a.C., ambienta la liturgia di lutto e di supplica nel contesto di due calamit^ agricole, la siccit^ e l'invasione delle cavallette. Questo ultimo flagello _ sempre impressionante per l'orientale, e lo _ ancor oggi. Le torme di cavallette che oscurano il cielo come nubi (2,2), che trasformano una verde campagna in un deserto (2,3), sono simbolo di una invasione militare che tutto annienta nel suo avanzare. Il riferimento, da naturale diventa storico, anzi teologico: le cavallette sono l'esercito di Jhwh, lanciato per eseguire il suo giudizio; un "giorno di Jhwh" (2,10

11), da cui si pu~ essere salvati solo con la penitenza e la preghiera.

Una supplica penitenziale che, come quella di Gioele, ha un rapporto di paternit^ con la preghiera cristiana, si trova nel capitolo 9 di Neemia. E' una delle pi_ belle e pi_ complete preghiere liturgiche conservate nell'AT all'infuori dei salmi. L'ambito letterario e teologico _ dato principalmente dal significato del verbo confessare, che incontriamo nella cornice redazionale del formulario (vv. 2.3). Tale verbo ammette due tipi di complemento:

referito ad un termine che designa colpevolezza umana, il verbo significa che il soggetto riconosce, confessa il proprio peccato (v. 2);

referito a Dio, il verbo significa che il soggetto confessa, proclama il Signore, ossia la grandezza del suo nome e delle sue opere, la sua superiorit^ (v. 3).

La confessione _ articolata sul contrappunto tra gli atti di fedelt^ di Dio, confessati nel credo, e le continue infedelt^ umane, simili ad un anti credo. Nella prima parte (9,6

15) si elencano gli articoli di fede del credo storico d'Israele che sono, secondo l'impostazione post esilica: la creazione (v. 6), i patriarchi (vv.7

8), l'esodo e il Sinai (vv. 9

15a), la terra promessa (v. 15b). Al credo segue l'anti

credo, la risposta di Israele fatta di superbia e di ribellione. Ma questo "no" non ferma la misericordia di Dio, la quale non si spegne, nonostante il continuo rifiuto dell'uomo. La carica di amore e di fedelt^ di Dio ricompone ulteriormente la tradizionale sequenza: "grazia peccato

punizione

conversione

perdono". Questo _ il grande articolo di fede del credo ebraico.

Il v. 28 dice che l'alternanza di miseria e di grazia non si verifica una sola volta, ma molte. Il popolo continua a peccare, ma Dio sa anche "tirare in lungo per molti anni" (v. 30) poich_ ormai conosce i ritmi del suo popolo e si astiene dal pronunciare l'irrevocabile decreto di sterminio. Ma cos'_ che fa finalmente incontrare questi due antagonisti, Dio e il popolo? Lo dice il v. 32: "tutta questa pena che ha raggiunto noi... i nostri padri... non sia considerata poca cosa dinanzi a te". E' la sofferenza l'elemento che opera il ravvicinamento, eliminando ogni genere di barriera: Israele si ricorda della terra che il Signore gli ha data, solo quando non la possiede pi_ e vede che essa produce frutti per altri, che sono gli oppressori. Solo l'"altro" come oppressore illumina di giusta luce l'"Altro" come partner dell'alleanza, finalmente chiamato e invocato con il "tu" dell'amicizia accettata e donata.

Un testo di grande potenza, ben architettato e appassionato, aperto alla fiducia nel Dio salvatore e attento alla debolezza dell'uomo peccatore. Esso indica, anche per noi, come il percorso che conduce a Dio sia contorto e imprevedibile, segnato di infedelt^ e dal non sicuro possesso delle nostre capacit^ . "Per convincere Israele e noi di infedelt^, Dio non avr^ che da additarci il sentiero dell'esilio, ossia il tempo della privazione del dono (terra/grazia). La solitudine dell'esilio ci far^ allora scoprire la gratuit^ del dono e la bont^ del Signore che non si stanca di chiamarci ad un rapporto... di comunione, fondato non sui nostri meriti e le nostre buone prestazioni, ma unicamente sulla sua immutabile fedelt^ a salvare. Paradossalmente, sia per Israele che per noi, il momento privilegiato dell'incontro con Dio non _ dato dall'ostentato possesso del dono (terra/grazia), bens^ da quando, in situazione di apparente lontananza, diciamo: 'non sia considerata poca cosa innanzi a te tutta questa pena che ha raggiunto noi!' (v. 32)" 40.

VERSO UNA PREGHIERA PIU' PERSONALE

Il senso profondo di queste prove di fede e di questa crisi della preghiera va inteso come momento decisivo di una svolta che i profeti avevano a pi_ riprese annunciato come necessaria e inderogabile: il passaggio da una religione pi_ collettiva e rituale, che si riteneva garantita dalla presenza in Gerusalemme del tempio di Jhwh, luogo dell'elezione, ad una religione pi_ personale, costruita su un rapporto pi_ spirituale e devoto. Prima della drammatica catastrofe dell'esilio, l'idea dominante riteneva che, partecipando al culto nel tempio, la stessa elezione del popolo diventasse motivo e veicolo di benedizione e di protezione divina nella vita quotidiana del pio israelita. Ci~ poteva alimentare pericolose illusioni circa la salvezza del popolo: l'elezione di Dio e la retta (nel senso di formalmente ineccepibile) pratica del culto sarebbero state percepite come automatica garanzia di ogni sventura. Ma questo, che era chiaramente inammissibile secondo la pi_ autentica teologia ebraica, per sradicarsi dal vissuto delle coscienze, doveva passare attraverso il crogiolo purificatore dell'esilio. Quanto pi_ i beni, finora ritenuti una benedizione di Jhwh e pegno delle promesse (patria, protezione contro i nemici, frutti della terra, discendenza numerosa, lunga vita), venivano posti in dubbio dalle vicissitudini politiche; tanto pi_ profondamente il singolo credente si convinceva a cercare la salvezza nei beni intramontabili. La strada per arrivarci doveva passare attraverso l'interiorizzazione della preghiera.

In questo tempo di esilio, infatti, "la preghiera personale sperimenta una fioritura fino ad allora sconosciuta. L'orante parla da solo con il suo Dio. Solitudine e abbandono gli fanno aprire il cuore. La lamentazione diventa la preghiera caratteristica del tempo dell'esilio. (...) E' commovente osservare la 'lotta' con Dio di chi sta perdendosi d'animo. Noi possiamo addirittura percorrere le tappe in cui egli risolve i suoi problemi e ritrova la pace del cuore. Il risultato di questa preghiera _ il

dono di una nuova, pi_ intensa esperienza di comunione spirituale
 e quindi indistruttibile

con Jhwh, che neppure la morte pu~ togliere. (...) L'oppresso, interiormente o anche esteriormente, cerca in Dio il suo rifugio. Dio _ per lui il santuario, in cui trova asilo (Sl 57,2; 59,17; 64,11). Cerca rifugio nella sua protettrice vicinanza (Sl 17,8; 61,5). La sua anima aspetta in silenzio l'aiuto del Signore (Sl 27,14; 62,2.6). Cos' sente il conforto di Jhwh, suo Dio, il quale non abbandona il suo popolo; forse dapprima attraverso la bocca del sacerdote che, ascoltando il suo lamento, gli suggerisce una parola di incoraggiamento e di fiducia nell'aiuto di Jhwh. (...) La ferma fiducia, nuovamente recuperata, gli fa comprendere la felicit^ della comunione con Dio, che gli appare pi_ preziosa di tutti gli altri beni di questo mondo. La vicinanza di Dio sperimentata gli fa accettare di buon grado anche il dolore. Sa che, considerando attentamente le sue cose, non gli manca nulla: 'Il Signore _ parte della mia eredit^ e del mio calice; tu tieni in mano la mia sorte; la cordicella segna per me un terreno delizioso, la mia eredit^ mi piace tanto' (Sl 16,5s). 'La tua grazia _ meglio della vita' (Sl 63,4). 'La mia felicit^ riposa solamente in te' (Sl 16,2). 'Se anche un esercito si accampasse contro di me, il mio cuore non temerebbe' (Sl 27,8)" 41.

Siamo in presenza di una preghiera di altissimo valore, che nasce dalle rovine dell'illusione e che si alimenta a partire da una situazione di impenetrabile oscurit^. Il credente, sovrastato da circostanze radicalmente sfavorevoli, nel totale "silenzio" di Dio, approda ad una fede purificata e resta in fiduciosa attesa della venuta del Signore. L'orante ha superato il mondo con le sue lusinghe e calamit^; gli basta soltanto la certezza della vicinanza di Dio, di essere sempre nelle sue mani. Il senso di una simile preghiera _ felicemente espresso dal Salmo 130: "Io spero in Jhwh con tutta l'anima, mi abbandono alla sua parola... Sto in attesa del Signore pi_ che le sentinelle dell'aurora... perch_ presso il Signore vi _ misericordia e da lui viene generoso riscatto. Egli riscatta Israele da tutte le sue colpe" (vv. 5-8).

Il tempo dell'esilio, il tempo della privazione della luce di Dio, il tempo nel quale la nostra visione meritocratica del rapporto con Dio cade e non ci possiamo fondare su nulla, ma solo ci rimane di piegare il capo del nostro orgoglio, _ forse il tempo della pi_ sofferta verit^: ci possiamo fidare solo della fedelt^ di Dio. Paradossalmente, per Israele come per noi, il momento privilegiato dell'incontro con Dio non _ dato dal possesso, ma dall'esperienza di povert^ e di lontananza che ci fa confessare a Dio il nostro peccato e ci fa dire con cuore ferito e sincero: "Non sia considerata poca cosa dinanzi a Te tutta questa pena".

Le stelle si oscurano

Se i profeti irrompessero
per le porte della notte,
incidendo ferite di parole
nei campi della consuetudine...

Se i profeti irrompessero
per le porte della notte
e cercassero un orecchio come patria.

Orecchio degli uomini
ostruito d'ortica
sapresti ascoltare?

Nelly Sachs 42
LA PREGHIERA NEL

NUOVO TESTAMENTO

LA PREGHIERA DI MARIA

E' certamente presuntuoso, ed anche imbarazzante, pretendere di scandagliare nell'intimità di Maria per cogliere il senso della sua vita spirituale e osare avvicinarsi al "sacro recinto" della sua relazione con Dio. Tuttavia, poich_ su questa strada si _ gi^ avventurato l'evangelista Luca, noi siamo come "autorizzati" a seguirne le orme. Luca, definito da Jacques Dupont 43 "l'evangelista della preghiera", non si limita a riferire insegnamenti o raccomandazioni sulla preghiera, ma ci presenta il posto che essa occupa nella vita di Ges_ e degli altri personaggi del suo racconto. Egli non _ spinto solo dal desiderio di informarci su cosa _ successo nel passato, pi_ radicalmente tiene a far comprendere che un cristiano deve pregare e come deve pregare.

La chiesa ha cos^ profondamente recepito il messaggio dell'evangelista da assumere queste preghiere come proprie e da situarle nel contesto della sua preghiera pubblica. Baster^ ricordare che, ogni giorno, la Liturgia delle Ore prega le lodi mattutine con il Cantico di Zaccaria (Lc 1,68-79), il vespro con il Cantico della Beata Vergine (Lc 1,46-55) e la preghiera della notte con il Cantico di Simeone (Lc 2,29-32).

Il Magnificat

Se osserviamo con attenzione il contesto, dobbiamo riconoscere che il Magnificat interrompe la continuit^ del racconto, introducendo un momento di meditazione dopo lo sconvolgente messaggio dell'annunciazione. Si pone tra due annunci e due racconti di nascita: l'annuncio a Zaccaria e l'annuncio a Maria da una parte, e il racconto della nascita di Giovanni e quello della nascita di Ges_. Esso ci fa entrare nel mistero della psicologia umana di Maria, ci fa capire che cosa _ successo dentro di lei a seguito del totale coinvolgimento nel quale _ stata catturata dall'intervento di Dio. Si presenta come una specie di commento lirico dell'umile risposta che Maria aveva dato al messaggio dell'angelo: "Io sono la serva del Signore, si faccia di me secondo la tua parola" (1,38). Come rileva Dupont 44, " _ stato giustamente paragonato a colui che suona una melodia in un'opera: lo svolgimento dell'azione _ attaccato a uno sviluppo poetico e musicale che fa apparire il significato dell'avvenimento meglio di quanto non potrebbe fare il linguaggio ordinario".

Il Magnificat _ un mosaico di espressioni mutate dall'A.T. Vi possiamo riconoscere il cantico di Anna alla nascita di Samuele (1Sam 2,1-10), la gioia di Lia alla nascita dei suoi figli (Gn 29,32; 30,13), l'esperienza della liberazione nell'uscita dall'Egitto e soprattutto l'eco di una quotidiana frequentazione dei salmi. Ma non _ importante identificare tutte le allusioni, quanto cogliere come la preghiera di Maria affondi le sue radici nell'esperienza e nella piet^ d'Israele. Ella _ l'ultimo e pi_ alto testimone di quella grande schiera dei "poveri di JHWH" che ha creduto alle promesse di Dio e alla sua fedelt^ . "Il Magnificat _ il canto della continuit^ delle alleanze" 45. E' il frutto pi_ maturo di quegli 'anawim (deboli, indigenti, abbassati ed afflitti), che sono oggetto del favore di Dio e gli eredi privilegiati del regno. Sono i collaboratori che Dio si sceglie in tutto l'A.T., coloro che vengono messi a servizio del piano della salvezza. Maria accoglie il piano di Dio, definendosi la "serva del Signore" perch_, nella fede, sa che la sua elezione la chiama, sulla scia del "Servo" (Is 42,1-4; 49,1

6; 50,4

9; 52,13

53,12) ad essere totalmente nelle sue mani, a disposizione del progetto di Dio. Infatti non _ casuale il rimando verbale, che si perde nelle traduzioni, tra le parole dell'angelo: "Niente _ impossibile (ouk adynat_sei) per Dio" (1,37) e l'esclamazione di Maria: "il Potente (ho dynat~s) ha fatto per me grandi cose" (1,49a).

Come si vede anche solo da questo cenno introduttivo, il Magnificat trova il proprio riferimento essenziale all'avvenimento della Incarnazione, al concepimento del bambino che Maria porta in seno, all'irruzione di Dio nel tempo attraverso la maternit^ divina di Maria. Come, nell'Esodo, la nube ricopriva della sua ombra la tenda dell'alleanza e la gloria di JHWH riempiva la dimora (Es 40,34), cos' ora la "virt_ dell'Altissimo" copre della sua ombra Maria: ella _ il nuovo tempio dove riposa la sekin^h (= Presenza, nome che sostituisce JHWH), il suo seno _ ormai il "santo dei santi".

Una visione profetica della storia

Ci poniamo una domanda, sorpresi dal fatto che, ad eccezione del verbo iniziale, sul quale poggia tutta la costruzione, tutti gli altri verbi sono al passato. Non _ una domanda oziosa o intellettualistica: in essa si pone una questione di senso circa il valore e l'efficacia degli interventi di Dio. Cosa significa lodare Dio perch_ ha gi^ rovesciato i potenti dai troni ed esaltato gli umili? Se le parole hanno un senso, in che modo Maria poteva confrontare il suo inno di lode con la situazione che Ella stessa viveva quotidianamente?

Si tratta di intendere le espressioni di Maria secondo una interpretazione "profetica". Il passato corrisponde ad un futuro, ma ad un futuro che _ gi^ iniziato e il cui sviluppo non far^ che evidenziare e maturare le conseguenze dell'avvenimento che si _ verificato: l'avvenire vi _ contenuto come in germe. In questo caso, l'avvenimento considerato come punto di partenza di questo capovolgimento della situazione umana, che solo alla fine riveler^ la portata della sua forza rivoluzionaria, _ il mistero dell'annuncio.

Se torniamo al testo con questa chiave di lettura, esso ci apparir^ pi_ chiaramente strutturato. Il passato del v. 48a ("ha guardato l'umilt^ della sua serva", che ricorda "ecco la serva del Signore" del v. 38) non trova senso compiuto se non nella dinamica del compimento, espressa nel v. 54a: "Ha soccorso Israele, suo servo". Del resto i vv. 54b e 55 mostrano con chiarezza che la prospettiva _ quella della realizzazione delle promesse. L'intervento divino, in virt_ del quale Maria _ diventata "la madre del Signore", _ il futuro gi^ iniziato, e riguarda tutti, non solo Maria.

Per meglio chiarire la portata delle osservazioni riportate, possiamo riferirci al famoso episodio dell'Esodo (cap. 3), in cui Mos_, di fronte all'esperienza del rovetto ardente, chiede a Dio quale sia il suo nome per potersi presentare al popolo d'Israele. La risposta da lui ricevuta, "Io sono colui che sono", che spesso ha evocato commenti metafisici sulla definizione di Dio, in realt^ indica che il nome di Dio pu~ essere colto solo entro il farsi della storia, dove egli si riveler^ come liberatore e salvatore. Infatti, tale risposta di Dio si dovrebbe intendere in questo modo: Io sono colui che sar~, il mio nome lo desumerai da quello che sar~ e far~ accanto a te, da quello che continuer~ ad essere in favore di te. La dinamica del compimento, appunto.

Un utile riferimento possono essere le beatitudini nella versione matteana, che proclamano gi^ beati coloro che "saranno consolati", "erediteranno la terra" e "saranno saziati" (Mt 5, 3

11). Siamo in presenza di una lettura profetica dell'esperienza cristiana, che _ un bene escatologico, cio_ non perfettamente integrato nelle condizioni di questo mondo e nelle sue omologazioni. Infatti,

parlare dal punto di vista escatologico, significa riferirsi a quel particolare tipo di compimento che solo Dio potrà offrire nel giorno del suo intervento liberatore.

Ebbene, il Magnificat proclama che con l'annunciazione _ iniziata, per la storia degli uomini, l'ora decisiva in cui gli indifesi saranno difesi da Dio e agli oppressi sarà resa giustizia. Non si parla di una spiritualistica consolazione, ma si proclama che Dio si schiera dalla parte degli esclusi. È speranza di un mondo nuovo che non si basa su una utopica visione del futuro, ma sulla fedeltà di Dio che, affondando le proprie radici nel passato, non si smentisce.

Il linguaggio del magnificat

Le nostre osservazioni, espresse con modalità che risentono sia della nostra cultura che della riflessione teologica, non devono allontanarci dal linguaggio concreto di Luca, che considera le cose dal punto di vista di Maria 46 .

* C'_, anzitutto, un'esperienza religiosa, che si esprime con un vocabolario religioso. Dio sta volentieri con coloro che lo "temono" umilmente e lo servono fedelmente. Cos' come, d'altra parte, non manca di cercare i peccatori che sono lontani e chiama a conversione i pagani, i quali non servono Dio.

* C'_, anche, un linguaggio socio

politico che contrappone poveri ed arricchiti, in una prospettiva di ribaltamento delle posizioni. Maria stessa _ scelta da Dio nella classe sociale più umile, tra coloro che non hanno alcuna influenza politica. Maria diventa cos' il primo testimone di una salvezza che _ destinata ai poveri (Lc 4,18). Non nel senso che la salvezza sia riservata ad una classe sociale, ma nel senso che Dio non accetta l'ingiustizia sulla quale si sono costruite le società umane, nel senso che nel Regno i primi diventano gli ultimi e gli ultimi i primi.

Il Dio di Maria

Come nota acutamente J. Dupont, "il Magnificat non _ rivolto a Dio: parla di Dio" 47.

Il Dio misericordioso si rivela fin dall'esordio, quando _ designato come "mio Salvatore" (v.47). Il termine appare esplicitamente ai vv. 50 e 54b, ma soprattutto tre verbi ne mostrano le diverse modalità di espressione e di manifestazione:

verso Maria, si dice che Dio ha posato uno sguardo pieno di tenerezza (v.48a);

verso Israele, si dice che Dio _ venuto in aiuto (v.54a) con mano soccorritrice e che "si _ ricordato della sua misericordia" (v.54b). Il ricordo di Dio _ il fondamento della sua fedeltà alla promessa che ha fatto e il motivo del suo intervento.

Il Dio forte _ il secondo appellativo con cui Maria designa Dio: "il Potente ha fatto per me grandi cose" (v. 49a). Vi si ritrova l'eco di Sofonia, in un passo che parla di salvezza:

"Coraggio, Sion, le tue mani non verranno meno. Il Signore tuo Dio _ in te, il Potente ti

salver^, porter^ su di te la felicit^ e ti rinnover^ col suo amore..." (Sof 3,17).

La forza del suo braccio (v. 51a) ha "disperso" (v. 51b) gli orgogliosi, come si disperde un'armata vinta. Immagini guerriere che sono desunte dal Cantico di Anna in 1Sam 2, 10, ma che vengono rilette non solo sul piano degli effetti nefasti che colpiscono gli orgogliosi, i potenti e i ricchi; l'accento infatti _ posto sugli effetti benefici di cui godono gli umili e gli affamati. Il tema, dunque, _ sempre la salvezza accordata ai piccoli. Dio _ "potente" al servizio della sua misericordia: _ la forza di colui che salva. Il Dio pregato e celebrato nel Magnificat si manifesta come colui che salva, colui che _ insieme forte e misericordioso. Forte per essere salvatore degli 'anawim, dei poveri.

La Vergine orante

A conclusione trascrivo alcuni capoversi da un articolo di padre Giovanni Vannucci, monaco all'Eremo de Le Stinche (Fi) 48.

Dopo avere posto questa affermazione iniziale "Maria _ nella sua essenza preghiera, e manifestazione della vera preghiera", rileva che anche lo spazio religioso, con i suoi atti di culto, pu~ essere "cupidigia di potenza, anelito a propiziare le forze divine, a piegarle ai propri interessi, evidenti o no". Confronta le due narrazioni lucane di annuncio, quella a Zaccaria, uomo bloccato nel "rituale perfetto e complesso del tempio", e quella a Maria, "una fanciulla intatta" che si fa serva di Dio e della vita.

"In Maria la preghiera diventa ascesa dell'uomo, di tutto l'uomo: della carne e dello spirito; e, liberandosi da ogni titanismo, la terra porter^ nel suo seno dei figli, che non saranno pi_ 'nati da carne e sangue, ma da Dio' (Gv 1,13).

"Dopo Maria, non ci saranno pi_ 'itinerari della mente' verso Dio, ma incontro di Dio con l'uomo e ascesa di tutto l'uomo. Non solo l'anima ascende, ma la carne e il sangue, la materia e la terra; la pesantezza diventer^ levit^, e il creato ritrover^ la sua perfetta missione, il suo compiuto destino. Tutto sar^ di nuovo benedetto: il grembo e le mammelle, il nascere e il tramonto, la notte e il giorno, il lavoro e il riposo. (...)

"E la Parola di Dio ha preso carne umana' nel ventre di Maria. Maria _ la terra pura, che ha tacitato in s_ ogni volont^ indipendente, ogni moto di affermazione di s_; per questo ha ricomposto l'unit^ primordiale del cielo e della terra nell'amore umile della creatura che ridiscopre la grandezza del servizio alla vita.

"In Maria _ incarnato, in maniera esemplare e viva, l'atteggiamento essenziale della nuova umanit^ nata da Cristo: abbandono di ogni volont^ separata, accettazione incondizionata e totale delle energie divine.

"Maria _ preghiera, perch_ nella sua integrit^ ha riconquistato la realt^ della creazione incontaminata. Ed _, per questo, tornata ad essere la Vergine, recettivit^ pura; e Madre, gestazione cio_ delle forze germinatrici dello Spirito santo.

"Tale dev'essere la chiesa: Vergine, perch_ libera da germi umani; Madre, in quanto gestatrice delle energie divine. Nel giorno della Pentecoste, e nei giorni di tutto il tempo della chiesa sino alla fine dei secoli, Maria _ la Vergine, la presenza silenziosa che, vibrante alle pi_ impercettibili manifestazioni

dello Spirito, ricorder[^] la vera realt[^] della preghiera: che _ silenzio accogliente, abbandono completo al cammino divino, rinuncia alla volont[^] di potenza dell'uomo, inserimento del proprio essere nel ritmo glorioso di ascesa del creato: e conseguente accettazione della vita, come spazio dell'incontro dell'uomo con Dio."

LA PREGHIERA DI GESU' 49

Noi non abbiamo i mezzi per cogliere lo stile della sua preghiera. Come potremo penetrare nell'intimit[^] religiosa di Ges_, nel santuario dei suoi rapporti con Dio, che egli chiama "Padre", senza impoverire o deturpare la verit[^] di quel gesto e di quelle parole?

Tuttavia, con umile consapevolezza della nostra distanza, possiamo metterci almeno in ascolto di questa esperienza di Ges_. Ci[~] mi pare ci sia consentito da due condizioni. La prima deriva dal fatto che i vangeli ci raccontano la preghiera di Ges_, offrendocene a volte anche il contenuto. La seconda, pi^{_} importante, deriva dal dono dello Spirito Santo, effuso nei nostri cuori per il battesimo, la confermazione, l'eucarestia. E' lo stesso Spirito Santo che, dopo avere animato la preghiera di Ges_, pu[~] introdurci a fare nostra la preghiera di Ges_: _ lui il vero maestro di preghiera (ma su questo dovremo tornare pi^{_} avanti).

Un'altra precisazione. Ci limiteremo a prendere in considerazione i vangeli sinottici. Perch^{_} questa scelta? Perch^{_}, a differenza di Giovanni, i sinottici

che, pure, rileggono l'evento messianico a partire dalla Pasqua sono pi^{_} vicini all'esperienza umana di Ges_. Semplificando, potremmo dire che nel vangelo di Giovanni la riflessione teologica gi[^] molto elaborata ha allontanato la dimensione psicologicamente ed esperienzialmente umana di Ges_. In Giovanni Ges_ __, in qualche modo, nascosto dal Cristo, il Messia consacrato, il Kyrios, il Signore morto e risuscitato, intronizzato presso il Padre. Per Giovanni tutto _ visto a partire da questa intronizzazione del Cristo, reintegrato nella sua dignit[^] di Figlio unigenito, di Verbo eterno. Anche l'evangelista Giovanni testimonia la preghiera di Ges_ 50, ma non ci d[^] conto, come i sinottici, dell'esperienza umana, anche titubante o angosciata, di Ges_.

Ges_ uomo di preghiera

I Vangeli ci dicono che nelle intensissime giornate di Ges_, vissute ad un ritmo incalzante, c'era sempre il posto della preghiera. Marco (1,35;6,46) riferisce che Ges_ pregava al mattino presto o alla sera tardi dopo aver congedato la folla. Inoltre tutti i momenti pi^{_} importanti e decisivi della sua vita sono segnati dalla preghiera: il battesimo (Lc 3,21), la trasfigurazione (Lc 9,28), prima di eleggere i dodici (Lc 6,12ss e paralleli), prima di compiere i miracoli (Mc 6,41; 7,34; 8,6 7), nel Getsemani (Mc 14,35s e paralleli; Lc 22,41ss) e sulla croce (Lc 23,34ss; Mc 15,34) 51.

Una prima caratteristica di questa preghiera rivela la relazione unica e personalissima che lo legava a Dio, sempre invocato con il nome di "Abb[^]" (babbo), termine confidenzialmente affettuoso di uso familiare, che nessuno mai aveva usato per invocare Dio. E' una preghiera filiale, nella quale si esprime la consapevolezza della sua filiazione divina e la nostalgia del Padre.

Un altro tratto costante della preghiera di Ges_ __ quello di essere una preghiera di sottomissione e di obbedienza nella piena disponibilit[^] al piano di Dio. Nella preghiera Ges_ scopre la propria missione e la chiarezza delle proprie scelte, sottraendosi alle lusinghe del successo presso la folla (Mc 1,38; Lc 4,42

43; Mc 6,46 e Gv 6,15) per mantenersi fedele alla volont  del Padre.

L'originalit  della preghiera di Ges_ 52

Raccogliamo attorno a quattro immagini l'originalit  della preghiera di Ges_.

il deserto

In linea con una raccomandazione da lui stesso fatta al discepolo ("Quando preghi, entra nella tua stanza... e prega il Padre tuo nel segreto", Mt 6,6), Ges_ si ritirava spesso in solitudine a pregare:

"Ges_ sal  sul monte solo a pregare" (Mt 14,23).

"Ges_ se ne and  in un luogo solitario e l  si mise a pregare" (Mc 1,35).

"Ma lui (Ges_) si ritirava in solitudine e pregava" (Lc 5,16).

Prima di iniziare la sua vita pubblica ed annunciare la Buona Notizia, spinto dallo Spirito, si ritira nel deserto. Gli evangelisti non nominano esplicitamente la preghiera, ma il suo duro scontro con il diavolo (Mt 4,1). Ci chiediamo perch_ gli evangelisti abbiano preferito presentare Ges_ in un contesto di solitudine e di deserto, piuttosto che di serena celebrazione collettiva in occasione di qualche salita al tempio di Gerusalemme. Lo spazio ambiguo del deserto non _ senza significato: esso non designa necessariamente il luogo della pace, anche se Ges_ vi si ritira nella solitudine per pregare, perch_ la solitudine _ anche il luogo della tentazione.

Alcune immagini del VT possono meglio chiarire la valenza del luogo e il significato dell'esperienza di Ges_. Mos_, rifugiatosi nel deserto dopo aver ucciso una guardia egiziana, viene chiamato alla missione per il popolo dal Dio liberatore (Es 3). El a, stanco di lottare contro la testardaggine dei suoi compatrioti, fugge nel deserto per morirvi (1 Re 19). Gli israeliti mormorano contro Dio per averli attirati nel deserto a morire di fame (Es 16, 2

3). Giobbe, che si ritira in luogo solitario e deserto, maledetto da sua moglie e privato di tutti i suoi beni, per gridare a Dio l'ingiustizia del suo destino. Infine Giovanni Battista che fa risuonare il messaggio nel deserto, ponendo fine al secolare silenzio di Dio in Israele (Mt 3, 13; Mc 1, 1ss; Lc 3, 1ss).

"Il deserto _ ambivalente: _ il luogo dell'incontro con Dio, _ il luogo terribile della prova, _ il luogo privilegiato della ribellione. Pu  essere un'immagine che porta all'intimit , _ il luogo dove si parla in segreto. Pu  essere l'evocazione del silenzio doloroso di Dio" 53.

Questo linguaggio non _ solo letterariamente evocativo, in esso si esprime tutta la linea profetica che fa capo ad Osea e al tema sponsale del popolo di Dio: "Ecco, la attirer  a me, / la condurr  nel deserto / e parler  al suo cuore" (Os 2, 16). L'intimit  _ il luogo della riscoperta di quello che siamo; dove ritroviamo, nell'incontro, il volto perduto dell'amore. Ma il deserto _ anche paura, prova, ribellione, come ci _ indicato nella storia di Mos_ e del popolo. Deserto _ perdersi, essere stanchi, timore di non avere via d'uscita, paura di non farcela pi_.

Riferendosi all'esperienza di Ges_, i vangeli, nella loro sobriet , lasciano emergere l'una e l'altra

possibilit . Quella dell'intimit , con l'invocazione filiale al Padre, anche nei momenti pi  difficili e drammatici; quella della prova, al limite della disperazione: "perch  mi hai abbandonato?". E' il caso unico e sconcertante di un inviato di Dio che conosce sia l'esperienza di una grande intimit  con Dio da non temere di usare il linguaggio pi  quotidiano degli affetti familiari, sia l'esperienza della pi  dolorosa distanza da non esitare ad esprimere il senso del proprio angosciato abbandono.

Perch  i vangeli, invece di presentarci Ges  nella sua partecipazione alla preghiera ufficiale del suo popolo, ci hanno offerto un Messia che vive l'esperienza ambigua del deserto? C. Duquoc 54 tenta una risposta: "Pregare Dio nel segreto, incontrarlo nel deserto, sfuggire al fascino rassicurante della liturgia collettiva: tutto ci  esige un'attenzione sostenuta dal carattere personale della relazione con Colui di cui   dato solo il Nome. Il segreto e il deserto non sono delle oasi: sono luoghi di solitudine, raffigurano la notte".

la discrezione

Questa seconda immagine va al di l  dello spazio (non solo fisico!) nel quale si situa il pregare di Ges , essa tenta di penetrarne il contenuto. Quale sia tale contenuto appare pi  da quello che Ges  "non dice" e non domanda.

Il senso vero di quanto stiamo affermando pu  essere valutato appieno solo dal confronto tra l'annuncio messianico proclamato da Ges  nella Sinagoga di Nazareth e il suo atteggiamento personale nell'affrontare l'esperienza di un messianismo non trionfale e apolitico.

Da una parte sta la Buona Notizia ai poveri e agli oppressi, accompagnata da miracoli che aprono uno squarcio sulla non fatalit  di queste miserie: infatti il cieco ha visto, il sordo ha udito, il paralitico ha camminato, la folla affamata si   saziata.

Dall'altra, al momento del proprio arresto, Ges  non domanda a Dio di liberarlo. Il Messia non chiede di avere a disposizione la potenza di Dio, anzi rimprovera chi colpisce il servo del gran sacerdote al momento dell'arresto con queste parole: "Pensi che io non possa pregare il Padre mio, che mi darebbe subito pi  di dodici legioni di angeli?" (Mt 26,53). Al momento dell'agonia, alcuni lo irrondono: "Ne ha salvati altri e non pu  salvare se stesso! Se   re d'Israele, scenda dalla croce e gli crederemo! Ha avuto fiducia in Dio, lo liberi Dio, adesso, se lo ama ..." (Mt 27,42-43).

Ges  verr  assassinato. Il vecchio mondo lo uccider  perch  la sua legge   quella ripetitiva della forza e della violenza. I poveri continueranno ad essere, dunque, senza speranza? I salmi risuonano di questa invocazione: fino a quando gli oppressori saranno gli arbitri beffardi della situazione? Fino a quando mancher  il rispetto per l'innocente?

Mentre la legge del mondo   quella della forza, la preghiera si appella ad un'altra forza, quella di Dio in vista dell'instaurazione del Regno. Come mai Ges  non implora l'intervento di Dio,   cos  discreto da non chiedere che la Buona Notizia ai poveri venga realizzata attraverso la forza di Dio? Da dove nasce tale atteggiamento? Forse dal dubbio circa l'efficacia di una tale richiesta? No certamente; il suo atteggiamento, nel passo citato (Mt 26,53), lascia intendere che, se chiedesse l'intervento di Dio, lo otterrebbe. Evidentemente   una scelta personale. E' Ges  stesso che non vuole l'appoggio della potenza di Dio, non vuole, perlomeno, contrapporla all'ingiusta e violenta potenza degli uomini. Egli conduce all'estrema coerenza il rifiuto opposto alla terza tentazione messianica, il dominio del mondo (Mt 4, 8

10). Ges  rifiuta di essere un messia mondano, sorretto dalla potenza politica, vuole essere il servo sofferente di cui parl  Isaia nei canti del Servo di JHWH (42,1-9; 49,1

6; 50,4

11; 52,13

53,12) e che Geremia anticipò con la sua vita. Egli non emette una sola parola per essere sottratto a questa condizione, che tutti i poveri del mondo hanno sempre sperimentato.

In sostanza Gesù vuole incarnare fino in fondo la logica del Regno; esso non si realizza che a certe condizioni: l'imposizione mediante la forza in contraddizione col suo significato. Non si impone con la forza il mutamento del cuore e la conversione. La distanza dal Regno non solo, ma principalmente, definita dal gesto "cattivo" che l'uomo esprime, ma dall'orientamento profondo che lo detta. Che valore avrebbe, evangelicamente parlando, se Gesù fosse stato strappato con la forza ai suoi assassini, senza che la loro volontà di ucciderlo fosse abolita? È questa volontà che li manterrebbe ugualmente e radicalmente lontani dal Regno!

il grido

"Venuto mezzogiorno si fece buio su tutta la terra, fino alle tre del pomeriggio. Alle tre Gesù gridò con voce forte: Eloi, Eloi, lema sabactani?, che significa 'Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?'" (Mt 27,45-46).

Questo grido di Gesù in linea con il lamento del Getsemani: "Abbè, Padre. Tutto possibile a te, allontana da me questo calice! Però non ciò che voglio io, ma ciò che vuoi tu" (Mc 14,36).

Gesù, che non ha chiesto al Padre di liberarlo con la forza dalle mani dei potenti, se tutto ciò non fosse stato in armonia con la Sua volontà, ora si rende conto di cosa significhi non voler requisire la potenza di Dio a proprio vantaggio.

Il grido sulla croce rivela due cose. Che chi, come Gesù, non vuole usare la forza sarà vittima della forza e delle sue leggi, che dominano la storia di peccato. Ma anche che Gesù non accetta la passività. Egli non accetta come inevitabile la logica della forza e della violenza. Egli spezza questa logica con l'ultimo gesto, del quale ci parla solo l'evangelista Luca, con la preghiera di perdono: "Padre, perdona loro, perché non sanno quello che fanno" (Lc 23,34). Egli non prega per sé, prega per coloro che lo uccidono: da qui può ripartire la storia, da questo gesto che interrompe la monotona ripetizione della violenza e di chi opprime e di chi, con essa, tenta la strada della ribellione.

la benedizione

"Ti benedico o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai tenuto nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti e le hai rivelate ai piccoli. Sì, Padre, perché cos'è piaciuto a te" (Mt 11,25-27).

Gesù parla di "rivelazione" non a proposito delle grandi e nobili realizzazioni dell'ingegno umano, ma per una sorprendente novità: Dio si manifesta a chi è ritenuto come un nulla nel mondo, i piccoli. A coloro che non producono opere di scienza, di politica o di economia, a coloro che non sono saggi e neppure sono ritenuti intelligenti. Quale lezione per il nostro secolo, straripante di esperienze che pretendono di essere intelligenti e fondate sulla scienza!

"Sarebbe stata cosa saggia e intelligente che Dio schiacciassero gli assassini di Gesù, ma Gesù non fu né sapiente né intelligente fu abbastanza folle da non lottare con le stesse armi. La preghiera di benedizione di Gesù ribalta i valori; non è che neghi che la riuscita, la sapienza, la bellezza del mondo, la creazione scientifica e tecnica siano degne di benedizione: essa afferma che lo possono essere solo se lavorano per la benedizione dei piccoli. (...) Non esiste necessità storica, razziale o sessuale che giustifichi il fatto che qualcuno venga relegato ai margini della storia: la Buona Notizia è che Dio non si sottomette a questa necessità. Sciocchezze, per i sapienti e gli intelligenti che conoscono le leggi ferree del cammino del mondo. Ma Gesù sa che la follia di Dio è più potente delle nostre sapienze e delle nostre conoscenze" 55.

"Lo spazio della preghiera sono la notte e il deserto.
Le grandi liturgie sono necessarie,
ma esse non sono il luogo della prova
che porta alla verità"

(C. Duquoc) 56

LA PREGHIERA DEL DISCEPOLO 57

Nella prassi della chiesa, fin dal tempo delle prime comunità cristiane, è stata adottata la versione del Padre nostro offerta da Matteo, più lunga e armoniosamente costruita. Ci è nonostante per noi significativo riferirci al contesto in cui lo pone Luca (11,1

2). I discepoli sono affascinati da Gesù che prega e dall'importanza che egli attribuisce alla preghiera nella sua vita, dal tempo che riserva ad essa, persino notti intere. Quindi gli domandano di insegnar loro a pregare, come aveva fatto anche Giovanni il Battista con i suoi seguaci. Da allora il Padre nostro più che una semplice formula di preghiera è stato una vera scuola di preghiera. Su di esso si sono "accaniti" tutti i più importanti maestri dello spirito e i più famosi santi; la chiesa stessa lo "consegna" ai battezzati nel rito del battesimo e lo usa nella celebrazione eucaristica come apertura al momento della comunione. È, perciò, introduzione e pedagogia all'esperienza stessa della fede, giustamente definito da Tertulliano "compendio di tutto il vangelo".

Le poche note che qui indicheremo sono solo l'abecedario di un poema infinito, che certamente usa lo stesso alfabeto, ma a livelli incomparabilmente più alti. Non si racchiude l'oceano nel palmo di una mano, come diceva S. Agostino, e dunque non si costringerà mai la ricchezza del Padre nostro in nessun commento. Qui non abbiamo, certamente, questa pretesa; intendiamo offrire solo una prima ricognizione verbale della preghiera insegnataci da Gesù.

La struttura della redazione matteana si divide chiaramente in due parti: la prima ha per oggetto Dio, la seconda gli uomini e la vita sulla terra.

"Quando pregate, dite: Padre nostro"

Per il cristiano chiamare Dio "Padre" è espressione di un'audacia inaudita, come sottolinea anche l'introduzione liturgica della messa ("osiamo dire"). E forse noi siamo già riusciti a banalizzare, per lunga frequentazione con la formula, il mistero sconvolgente di simile audacia, alla quale Gesù ci ha autorizzato. Presso gli ebrei Dio non era mai stato invocato con quell'espressione così significativa e

piena di confidenza. La grande novità cristiana prende corpo, a poco a poco, dalla vita e dall'insegnamento di Gesù. I discepoli cominciano a percepire la relazione unica che lo unisce a Dio, quando, pregando, lo chiama Abb[^], che è l'equivalente di babbo, il termine pieno di intimità familiare che usa il bambino. Chiamare Dio con il nome di Padre indica chi è Gesù ed esprime il legame che lo unisce a Dio in uno scambio ineffabile e unico di tenerezza. Ma nel "Padre nostro" non è il Cristo che prega per sé; consapevole dell'unicità della sua relazione col Padre egli non pronuncia mai, nella sua preghiera, l'aggettivo "nostro". Se ora lo pronuncia per insegnare come deve pregare il discepolo. La preghiera propria di Gesù suona Abb[^], cioè "Padre mio, mio caro papà". Questa esperienza unica e irripetibile non può passare identica all'interno della comunità; e tuttavia, con il "Padre nostro" Gesù indica che anche i suoi sono chiamati a godere di quella realtà di filiazione. Non solo, dunque, chiamiamo Dio "Padre", ma grazie al Figlio unigenito siamo "davvero" figli (1Gv 3,1), essendo divenuti un solo essere in Cristo (Gal 3,26ss) mediante il battesimo. Grazie alla nuova vita, generata in noi dalla presenza dinamica dello Spirito Santo, possiamo gridare, come Gesù, "Abb[^], Padre" (Rom 8,15); per cui l'Abb[^] del Cristo è quello dei cristiani, come sembra suggerire Luca che, nell'indirizzo iniziale, ha solo "Padre". La lezione di Matteo, con l'aggiunta di "nostro", sottolinea la dimensione ecclesiale dell'essere figli del Padre: non si diventa "figli" senza diventare "fratelli" (Mt 17,26; 28,10). L'uomo, visto in una prospettiva cristiana, non è un individuo isolato: egli è popolo, è chiesa. Il cristiano prega al plurale anche quando prega da solo perché la filiazione divina è una grazia che condivide sempre con tutti coloro che, come lui e con lui, sono chiamati. E dunque la grazia ricevuta nella preghiera si concretizza nella carità fraterna: se l'amore di Dio abita in noi, non possiamo fare a meno di amare tutti i suoi figli che sono nostri fratelli:

"Chi ama colui che ha generato, ama anche chi da lui è stato generato" (1Gv 5,1).

L'espressione "nei cieli", familiare al mondo ebraico, non riportata da Luca (che si rivolgeva ai pagani), non intende localizzare Dio, ma esprimere che la sua presenza è vicina e inafferrabile ad un tempo. "I cieli" indicano il soggiorno impenetrabile di Dio; l'uomo, invece, è legato alla terra, di cui è anche impastato. Colui che ha "disteso i cieli" non è legato a Sion, né al tempio, né ad altro: Egli è sovrano su tutto, eppure è Padre per noi, "nostro"!

La prima parte

È formata di tre invocazioni teocentriche. Esse esprimono lode e adorazione e fanno della gloria di Dio l'oggetto centrale della preghiera.

sia santificato il tuo nome

Ricordiamo innanzitutto che, nella Bibbia, il nome designa la persona. Parlare del nome di Dio significa parlare di Dio e pregare che "sia santificato" il suo nome equivale a dire che Dio sia riconosciuto come tale. La Scrittura ripete spesso che Dio è santo per indicare l'enorme distanza che ci separa da Lui. Santo significa che egli è il totalmente Altro, l'insondabile, l'inaccessibile, ma è insieme colui che manifesta il suo nome (se stesso, la sua persona) con quello che fa, come aveva indicato a Mosè fin dalla rivelazione del roveto ardente.

"Io sono colui che sono" (Es 3,14).

"Io mostrerò la mia potenza e la mia santità e mi rivelerò davanti a genti numerose e sapranno che io

sono il Signore" (Ez 38,23).

Il credente scopre che il mistero insondabile di Dio si riversa nella storia, che diventa luogo di rivelazione del Suo Nome e, dunque, luogo di urgente testimonianza: il cristiano, divenuto per grazia sale e luce del mondo, _ testimone del Dio santo e, secondo come si comporta, gli uomini glorificano o bestemmiano Dio.

La prima domanda del "Padre nostro" ha anche un significato escatologico: riguarda tutti i tempi fino al loro compimento. Il tempo e la storia sono il "luogo" della salvezza, dell'unica grande opera di Dio, della quale Lui solo ha preso l'iniziativa e che il Figlio si _ assunto di perfezionare, ma che si compir^ solo il giorno in cui tutti gli uomini amati da Dio saranno radunati nell'unica casa del Padre, "santificati" per sempre, per sempre "figli nel Figlio".

venga il tuo regno

La santificazione del nome di Dio si identifica concretamente con il venire del Regno di Dio, che rappresenta l'oggetto essenziale del messaggio e dell'opera di Ges_. Dio _ definito dall'Apocalisse "Colui che viene" (1,14). Si chiede, in definitiva, che Dio conduca la storia e governi l'universo riconducendo a s_ gli uomini in un processo di libera e forte adesione al proprio progetto di paternit^. Il mistero del regno di Dio si identifica con la presenza di Cristo e della sua opera, essenzialmente con il suo mistero pasquale di morte e di resurrezione: egli diviene re, assunto alla gloria della destra del Padre, passando per il rifiuto degli uomini e la crocifissione. Il tempo della storia _ ancora tempo di forze minacciose attivamente presenti, ma _ gi^ inizialmente tempo di feconda maturazione: il seme del regno marcisce, ma si sviluppa e progredisce. S. Paolo (Rom 8,22) e l'Apocalisse (12,2) paragonano la chiesa alla donna incinta, che soffre per le doglie, ma d^ la nascita ad un mondo nuovo. Noi cristiani, ripetendo l'invocazione "venga il tuo regno" alimentiamo la provocazione di una tensione verso la meta del nostro cammino, il Cristo nella gloria del Padre: "Egli _ la nostra resurrezione, perch_ in Lui noi risusciteremo; egli _ il regno di Dio, perch_ in lui noi regneremo" (Giovanni Cassiano) 58.

sia fatta la tua volont^

La terza domanda si colloca nella stessa tensione delle prime due. La venuta del regno segner^ la realizzazione completa della volont^ di Dio, che coincide con il suo disegno di salvezza:

"Dio vuole che tutti gli uomini siano salvi" (1 Tim 2,4).

E' in questo incontro/scontro tra la volont^ divina e quella umana che si dipana la "fatica" della storia. La volont^ di Dio entra in conflitto con quella dell'uomo quando questi la considera come un ostacolo o un freno alla sua libert^. Il peccato _ cercare la propria realizzazione al di fuori di Dio fuggendo dal suo progetto di salvezza. Cristo _ il vero prototipo dell'uomo perfetto: egli non ha altro scopo che compiere l'opera che il Padre gli ha affidato:

"Mio cibo _ fare la volont^ di colui che mi ha mandato e compiere la sua opera" (Gv 4,34).

Ges_ dice un'espressione forte, "mio cibo": ecco quanto mi fa vivere e agire, la ragione della mia vita. Ges_ non rifiuta la Legge, ma il modo servile con cui _ interpretata. Egli non la sopprime, reinventa il

modo di rapportarsi ad essa vivendola come figlio. L'obbedienza cristiana al Padre non è un freno o una costrizione, ma assenso libero e filiale al progetto di Dio e del vangelo. Obbedire significa entrare nel gioco di Dio:

"Nessuno può venire a me, se non l'attira il Padre che mi ha mandato" (Gv 6,44).

"Io li traevo con legami di bontà, con vincoli d'amore" (Os. 11,4).

Forse non è casuale che il verbo greco con cui viene espressa la domanda sia formulato in modo impersonale: si faccia, si realizzi la tua volontà! Non viene precisato chi debba compiere questo evento. Personalmente sono convinto si debba intendere come tutte le similari espressioni ebraiche che, per rispetto del nome di Dio, non lo nominano direttamente, ma lo invocano attraverso il cosiddetto "passivo divino". In fondo preghiamo Dio di venire Lui a realizzare in noi la sua volontà, riconoscendoci incapaci di percorrere il cammino della fedeltà al suo nome senza un cuore cambiato, senza la presenza del suo Spirito che opera in noi.

L'inciso finale ("come in cielo, così in terra") collega le tre invocazioni e le conclude. "In cielo" tutte le creature lodano Dio (Dn 3) e sono obbedienti alla sua volontà (Sal 103, 21). Come l'è, così noi chiediamo avvenga "sulla terra", mediante la libera e volontaria accettazione dei suoi figli. È la "docilità a Dio" (Is 54, 13; Gv 6,45) che viene domandata, condizione perché si compia sulla terra quanto è stato invocato.

La seconda parte

Le domande della seconda parte riguardano l'uomo e le sue necessità, sia spirituali che materiali; l'uomo totale, dunque, biblicamente inteso, senza divisioni e senza riletture ideologicamente riduttive.

il pane per ogni giorno

ricorda la nostra completa dipendenza da Dio, anche per quanto riguarda l'aspetto materiale. Che Gesù inserisca nella preghiera insegnata ai discepoli una richiesta così, è importante per quel contestato ambito di riflessione che riguarda la validità e il significato di una preghiera di domanda.

Senza addentrarci più di tanto in simili problematiche, affermare con decisione che la preghiera di domanda fa parte dell'insegnamento di Gesù. Questo basta per dire che anche questa modalità di orazione appartiene di pieno diritto alla preghiera cristiana 59.

Il problema non è tanto di giustificare l'esistenza della preghiera di domanda, quanto di capire dove situarla, in quale contesto, con quali significati, con quali modelli. Il Padre Nostro ci indica il punto centrale di ogni preghiera e, dunque, anche di quella di domanda: che sia un rapporto dinamico di interazione personale con Dio come Abbà, un rapporto di apertura e di fiducia, di intimità.

Cosa intendiamo con "interazione personale"? Molto semplicemente: un rapporto interattivo quando modifica i due soggetti che entrano in rapporto, per il fatto stesso che entrano in rapporto. Questa modificazione rende dinamico l'incontro, lo sottrae alla pura ripetitività e ne alimenta l'autenticità, rinnovandolo. Perché vi sia interazione non vi è necessità di cose vistose, basta che avvenga una modificazione della propria modalità di approccio all'altro.

Quello che conta nella preghiera cristiana è che si instauri un rapporto personale con Dio come Abbà, come Padre. L'atteggiamento fondamentale di tale rapporto è indicato da Gesù nella figura del bambino: "chi non accoglie il regno di Dio come un bambino, non entrerà in esso" (Mc 10,15; Lc 18,17). Il bambino vive il suo rapporto con mamma e papà in modo non precostituito, con fiducia,

spontaneit[^] e disponibilit[^]. Ebbene, se la preghiera di domanda si situa in tale contesto, anche se fa richiesta di qualcosa che non ha senso, è legittima. Perch^è? Perch^è in essa si esprime il nostro metterci spontaneamente nelle mani di Abb[^], il nostro fidarci di Lui. Non pu[~] essere un rapporto arroccato sulla pretesa dei propri meriti o diritti, come invece è indicato nell'atteggiamento del fariseo che prega nel tempio, secondo la parabola di Luca (18,9

14). Se fiorisce e matura un vero rapporto di interazione con Dio/Abb[^] passano in secondo piano anche i beni che si possiedono o le cose che si chiedono, a differenza del giovane ricco (Mt 10,17-22) che dichiara di voler seguire Ges^ù dovunque vada, ma poi non si muove perch^è le ricchezze rimanevano per lui un ostacolo insormontabile. Dio non era pi^ù prezioso delle sue ricchezze. Per il bambino, invece, il bene pi^ù prezioso non sono i giocattoli che possiede, ma suo pap[^] e sua mamma. Tant'è vero che ad un bambino piccolo potete offrire tutto quello che volete, distrarlo con giochi meravigliosi, ma quando egli comincia a focalizzare che suo padre e sua madre non ci sono... niente pi^ù lo attrae. Questo mi sembra il punto fondamentale. Una volta che si entra in questa dinamica interattiva con Abb[^] che sta nei cieli, tutto viene inteso come dono che parte da Lui e si pu[~] chiedere tutto quello che ci pare opportuno chiedere, senza censure. L'unica condizione è di chiedere in modo semplice, non egoista, libero e abbandonato, senza voler piegare Dio ai nostri progetti: se la richiesta fosse errata, sar[^] l'esperienza dell'incontro con Dio che ci maturer[^].

Tornando al testo, ci rendiamo conto

alla luce della breve precisazione fatta

che non si tratta tanto di un "dare" il pane, quanto un "donare" (greco: d[^]domi). Facendoci pregare per il pane quotidiano, il pane delle nostre mense, il Padre nostro ci fa discretamente ricordare che ogni dono viene da Dio, che ogni bene del cielo corona i nostri sforzi e le nostre fatiche. Ci invita ad abbandonarci ogni giorno a Dio, come i bambini che aspettano tutto dal loro pap[^] e ci esorta a non accumulare perch^è il superfluo è dei poveri, non nostro. Siamo i pellegrini di un nuovo esodo e dobbiamo avere un cuore povero, cercando prima di tutto il regno di Dio, senza preoccupazione per il domani.

Seguendo la lezione dei Padri della chiesa, possiamo spingere anche pi^ù avanti la nostra riflessione: non è un pane qualsiasi che alimenta un corpo qualunque, ma "il pane" che è donato da Dio per alimentare il corpo consacrato di una creatura, che nel battesimo è divenuta figlia di Dio e tempio dello Spirito Santo. Certamente chiediamo il pane materiale della vita quotidiana, ma è il pane di un figlio di Dio che non vive di solo pane, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio e, come i figli d'Israele nel deserto (Es 16,15s), del pane che alimenta il cammino verso la patria, la casa del Padre, del pane di vita eterna, dato e consegnato a chi è in cammino verso l'incontro.

Il plurale "dacci" ci permette di pregare con e per tutti quelli che non hanno il pane quotidiano; ci provoca smascherando tutti i nostri tentativi di monopolizzare i beni della terra, che Dio ha creato per tutti. La domanda del pane quotidiano ci immerge, come cristiani e figli del Padre, nel dramma del mondo; ci rammenta che la dimensione verticale e quella orizzontale della vita cristiana sono simmetriche: l'una senza l'altra zoppica. Ci rende evidente che è impossibile ridurre la preghiera cristiana ad una semplice recitazione di formule; essa è vita, è integrazione fra fede e vita nella vigilanza verso i segni dei tempi e nella prontezza di una risposta solidale e personale.

il perdono

che viene richiesto e concesso, ricorre all'immagine commerciale del debito e del credito. Il creditore ha un diritto sul debitore, un diritto che pu[~] anche tralasciare per misericordia.

E' la consapevolezza che siamo in debito con Dio, a meno che egli non rimetta le nostre mancanze, usandoci misericordia.

Siamo di fronte ad un tema centrale del vangelo. Il perdono dei peccati, gi^ fondamentale nell'antica alleanza, rappresenta il nuovo ordine che si instaura nel rapporto Dio uomo. Ges_, nel suo messaggio, proclama che il Padre desidera perdonare, vuole salvare ci~ che _ perduto, prova gioia nell'accogliere chi s'era allontanato con ingratitudine. L'ultima parola di Ges_ sulla croce _ di perdono per i suoi carnefici; ed _ proprio la croce che rivela in modo sconvolgente e che l'amore di Dio _ pi_ grande del peccato dell'uomo.

L'uomo rimane sempre debitore davanti alla benevolenza gratuita di Dio, un debitore insolvente, come dice la parabola (Mt 18,23

35). La coscienza del peccato, prima tappa della conversione, _ il primo frutto della grazia. Solo chi _ giunto a maturit^ pu~ valutare cosa voglia dire peccato, e lo pu~ fare soprattutto se il raggiunto grado di libert^ dal peccato _ alto.

Il perdono di Dio non _ un semplice condono: trasforma il nostro cuore, lo riempie della sua tenerezza affinche_ anche noi, a nostra volta, perdoniamo i peccati altrui, come figli dello stesso Padre. Anche in questo caso _ importante tradurre correttamente il testo, rispettando le sfumature della lingua originale, come fanno nei loro commenti i Padri greci: "Rimetti a noi i nostri debiti, perch_ noi abbiamo gi^ perdonato ai nostri debitori". Dice S. Giovanni Crisostomo: "Se perdoniamo, anche a noi sar^ perdonato. Siamo noi a stabilire il grado di perdono che riceviamo. Se perdonate a un uomo come voi, vi prometto di perdonarvi". Certamente il nostro perdono non provoca ma condiziona il perdono di Dio, che rimane un perdono libero. Perch_ diciamo "condiziona"? Dobbiamo ricordare che Dio perdona senza costrizioni o contropartite, per bont^ e misericordia: quindi anche noi dobbiamo perdonare dal profondo del nostro cuore, se vogliamo che Dio sia misericordioso con noi. Quando preghi ricordati che sei un debitore. Perdona e Dio ti perdoner^. Quale valore ha il tuo credito verso il fratello di fronte al tuo debito verso Dio? E' Dio stesso che ti lascia arbitro del suo verdetto: sarai salvato o condannato secondo che saprai o rifiuterai di perdonare.

Va notata, anche in questa invocazione, la reiterata presenza del plurale. Ogni peccato ha infatti una dimensione comunitaria. Forza diabolica disgregatrice e demolitrice, il peccato vieta nel modo pi_ assoluto il costituirsi di una comunit^ e ne impedisce la persistenza. Il peccato divide ci~ che Dio unisce. Al contrario, il reciproco condono delle offese e la filiale richiesta di perdono, facendoci riconoscere che siamo affratellati anche dalla solidariet^ della colpa, sono la condizione perch_ la chiesa conosca il cammino della conversione e della carit^ nello Spirito.

non ci indurre in tentazione

Anche qui la traduzione _ imprecisa e pu~ farci pensare che sia Dio l'autore della tentazione, che nell'ultima parte della domanda, invece, _ attribuita al maligno, l'angelo del male. "Non ci indurre" va quindi inteso come "fa che non entriamo".

E tuttavia, anche cos^, la cosa non _ chiarita del tutto. Come fa notare S. Agostino 60, il termine tentazione _ ambiguo. Pu~ significare le prove che ritmano l'esistenza terrena, e sarebbe incongruo domandare a Dio di sottrarci alle difficult^ della vita, che hanno il compito di metterci alla prova, come si dimostra dalla Bibbia, che presenta gli eletti messi alla prova e sottoposti a tentazione, come Abramo, Mos_, Geremia, Ges_ stesso. Con questa preghiera, dunque, gli domandiamo di renderci invincibili nel tempo della prova, cio_ di liberarci dal maligno. Per questo la traduzione "liberaci dal maligno", fatta propria dalla chiesa primitiva, sembra da preferirsi, anche per il richiamo alla invocazione di Ges_: "Padre, non ti chiedo di toglierli dal mondo, ma di custodirli dal maligno" (Gv

17,15).

Tutta la vita di Cristo _ stata una lotta contro il male, perch_ la sua missione _ stata di stabilire il regno di Dio e proclamare la disfatta della signoria di Satana. Il tentatore, anche se vinto, pu~ nuocere ancora, soprattutto negli ultimi tempi, come indica la gigantesca lotta descritta nel libro dell'Apocalisse. Una vita cristiana tiepida, senza ardore di carit^, rischia di soccombere al maligno. La nostra preghiera proclama la potenza di Dio che ha vinto il principe del mondo grazie alla vittoria del Risorto. E' una preghiera che non chiede aiuto a livello umano, ma chiede di entrare nel raggio dell'azione di Dio che "ci ha liberati dal potere delle tenebre e ci ha trasferiti nel regno del suo Figlio diletto" (Col 1,13).

LO SPIRITO SANTO

E LA PREGHIERA CRISTIANA

"Pregate nello Spirito Santo" (Giuda, 20)

IDENTITA' NELLO SPIRITO 61

Per essere all'altezza di questo tema, anche solo in termini iniziali, occorrerebbe un trattato completo di vita spirituale. Tutta la vita del cristiano, infatti, _ spirituale nel preciso senso di "vita nello Spirito e secondo lo Spirito".

Lo Spirito Santo realizza, personalizza e interiorizza la vita "nel Cristo". "Realizza" perch_ non esiste nessuna possibilit^ di essere cristiani senza l'opera dello Spirito Santo. "Personalizza" perch_ il dono dello Spirito, che ci fa cristiani, non _ dato in termini generici: in ciascuno di noi opera una grazia particolare, per nulla assimilabile ad altre esperienze. A ciascuno _ dato un dono peculiare.

"Interiorizza" perch_ consente di maturare l'esperienza personale fino a quel punto di verit^ che permetta ad essa di non essere "recitata" esteriormente, ma di trovare espressione nell'autenticit^ del gesto. Non _ mai solo il gesto o il fatto esperienziale da solo che indica la verit^: conta da dove nasce. Ogni esperienza cristiana autentica ha il proprio punto di partenza e la propria condizione di vitalit^ nello Spirito Santo.

Essere cristiano significa essere in Cristo, fare del Cristo il principio della propria vita, condurre la propria vita seguendo il Cristo, come afferma S. Paolo. Ed _ il medesimo Spirito, quello che ha reso Maria feconda del Cristo, a suscitare nella chiesa ogni fecondit^ secondo Dio. Utilizzando una nozione psicologica, potremmo dire che lo Spirito di Ges_ ci viene dato come principio di identit^ cristiana, cos^ come, a livello biologico, permane l'identit^ del nostro codice genetico, nonostante il continuo cambiamento delle nostre cellule, attraverso l'acido nucleico del D.N.A. Perci~ non si pu~ limitare il dono e l'azione dello Spirito ad un solo momento dello svolgimento della vita di fede. Lo Spirito _ attivo in tutta la vita di fede del battezzato e del testimone, sia di chi _ ispirato personalmente sia di chi ha un mandato ufficiale.

Ma, se il Cristo _ il centro e anche il culmine della vita cristiana, non ne _ tuttavia il termine. Egli va al di l^ di se stesso e porta oltre se stesso. Egli _ tutto pr^s ton Pat_ra, verso il Padre e per Lui. "Lo Spirito ci porta al Figlio, il quale ci porta al Padre" dicono i Padri della chiesa. Noi siamo figli nel

Figlio "perch_ egli sia il primogenito di una moltitudine di fratelli" (Rom 8,29). Dice splendidamente il grande dottore della fede S. Cirillo di Gerusalemme: "Il Cristo _ il Figlio unico e insieme il figlio primogenito".

Questa vita dello Spirito _ presente in noi solo come "primizia" di un dono che sar^ totale e senza incertezze solo quando ne prenderemo possesso nella completa redenzione finale, quando saremo "figli della resurrezione" (Lc 20,36). Questa vita, in noi, ora _ solo iniziata ed _ ancora oggetto di speranza e di attesa perch_ ne siamo posseduti solo in parte. Il nostro cammino nel tempo _ un "avvento", un tempo di operosa attesa nel quale la nostra vita filiale sar^ la nostra obbedienza, la nostra ricerca di conformit^ alla volont^ di Dio: con amore e fedelt^, senza rinunciare alla nostra intelligenza e alla nostra dignit^ di uomini.

Sta qui il punto di raccordo tra la riflessione che stiamo facendo sulla vita "nello Spirito" e il senso della preghiera. Come lo fu per Cristo, la preghiera _ il cuore profondo, l'anima veritiera della nostra vita filiale. Nostro intendimento sar^ di raggiungere Ges_ nella sua preghiera, nutrimento e sostegno di fedelt^ al Padre nella propria condizione. Questa preghiera noi la conosciamo: "Padre glorifica il Figlio tuo" (Gv 17,1); "Abb^, Padre..." (al Getsemani; Mc 14,36; Lc 22,42); "Padre, nelle tue mani affido il mio spirito" (Lc 23,46); "Quando pregate dite: Padre..." (Lc 11,2; Mt 6,9).

LA FONDAMENTALE INTERCESSIONE DELLO SPIRITO

"Debolezza" dell'uomo e "gemiti" dello Spirito

"26... anche lo Spirito viene in aiuto alla nostra debolezza, perch_ nemmeno sappiamo cosa sia conveniente domandare, ma lo Spirito stesso intercede con insistenza per noi, con gemiti inesprimibili; 27 e colui che scruta i cuori sa quali sono i desideri dello Spirito, poich_ egli intercede per i credenti secondo i disegni di Dio" (Rom. 8,26-27).

Per comprendere il senso di questo testo di Paolo, nel quale si afferma l'incapacit^ dell'uomo a pregare 'come bisogna', dobbiamo situarlo nel pi_ vasto contesto della sua polemica sulla Legge in rapporto alla Giustizia di Dio che si _ manifestata nella chiamata di tutti, giudei e greci, alla salvezza 62. In Romani 7 Paolo afferma che esiste un rapporto tra Legge e peccato: una specie di legge di morte _ occasionata dalla Legge di Dio, che induce chiarezza sui precetti da seguire, ma non offre la forza per seguirli.

Il superamento di questa condizione, che riguarda coloro che non sono in Cristo Ges_, viene indicato in Romani 8: la legge dello Spirito ci ha liberato dalla condanna legata alla legge del peccato e della morte. Il discorso si divide in tre parti:

11: lo Spirito di colui che ha risuscitato Ges_ dai morti abita in noi e le nostre azioni sono compiute sotto la direzione di questo Spirito, che conduce alla vita e alla pace;

8,12

17: dobbiamo far morire, mediante lo Spirito, le opere della carne per ricevere la nostra eredit^ di figli di Dio, coeredi di Cristo.

8,18

30: la gloria alla quale siamo predestinati _ assolutamente certa ed _ infinitamente superiore alle sofferenze del tempo presente, in cui gemiamo attendendo la redenzione del nostro corpo. L'intera creazione geme e soffre nell'attesa della rivelazione dei figli di Dio (vv.19

20); noi stessi gemiamo nell'attesa della redenzione del nostro corpo (vv.23-25); lo Spirito geme, intercedendo per noi (vv.26-27).

E' da notare una certa gradazione che caratterizza l'importanza sempre crescente dei soggetti (la creazione, noi stessi, lo Spirito).

La redenzione del nostro corpo _ oggetto di speranza, e lo Spirito _ il "mezzo" per il quale Dio vivificherà i nostri corpi mortali. La speranza della redenzione del nostro corpo ci fa misurare fino a che punto questo corpo mortale ci mantenga ancora solidali con un mondo assoggettato alla "vanità" e alla "corruzione"

I nostri gemiti sono impotenti a generare una preghiera "secondo Dio" (v. 27); _ lo Spirito che intercede per noi con gemiti senza parole. Forse potremmo dire addirittura che lo Spirito prega non solamente per noi, ma anche, in un certo senso, al posto nostro.

"La nostra debolezza" (v.26). I commentatori sono praticamente concordi nell'interpretare questo termine come la situazione esistenziale di coloro che sono lasciati in balia alle sofferenze del tempo presente (v. 18) e aspettano ancora che Dio 'liberi' i loro corpi mortali dalla 'corruzione'. Ma, ancora più profondamente della situazione esistenziale, la 'debolezza' indica, anche nei battezzati, la vulnerabilità al peccato, allo scandalo, e una specie di limite interiore che _ come la presenza anticipata della morte. Nei battezzati, tuttavia, la debolezza cambia di segno perché diviene (scandalosamente per i giudei e follemente per i greci!) il luogo in cui si manifesta il potere di salvezza che _ lo Spirito di Dio.

Ci sembra più corrispondente al testo affermare che la debolezza, alla quale lo Spirito viene in aiuto, sia quella dell'esistenza nel tempo 'presente' e della vulnerabilità al peccato, non direttamente l'impotenza che pesa sul nostro desiderio di preghiera. Non si tratta di impotenza passeggera o legata a condizioni e circostanze particolari; _ una incapacità di valore fondamentale e universale che, certamente, tocca anche la preghiera con cui vorremmo chiedere a Dio di esserne liberati. Tanto quanto _ urgente pregare, altrettanto _ irriducibile la nostra incapacità! E nulla suggerisce che lo Spirito infonda in noi la preghiera che piace a Dio. Nella preghiera, il cristiano piuttosto confessa: io sono debole e solo i gemiti dello Spirito possono supplire alla mia debolezza.

"I gemiti dello Spirito" sono qualificati con un aggettivo che può essere reso tanto con 'senza parole' quanto con 'che la parola non può esprimere'. Al di là di tutte le discussioni esegetiche, eccessivamente 'sottili' per la nostra meditazione, rileviamo un'assonanza con altri testi del Nuovo Testamento nei quali si parla dello Spirito come 'Paraclito', come intercessore a nostro favore. Appare dunque che questi gemiti servono non per guarire la nostra impotenza a domandare 'secondo Dio' gli stessi beni di Dio, ma a supplirvi.

In tale linea interpretativa l'aggettivo 'senza parole' indicherebbe che l'intercessione dello Spirito _ tutt'altra cosa che la nostra preghiera: lo Spirito non ha bisogno delle nostre parole per farsi capire da Dio. Dio, che sa quale sia l'aspirazione dello Spirito, _ chiamato colui che scruta i cuori. Potremmo, dunque, dire che _ nel cuore dei battezzati che Dio scruta e misura l'aspirazione dello Spirito. I nostri 'cuori' infatti hanno ricevuto il dono dello Spirito (Rom. 5, 5; Gal. 4,6) come caparra (2 Cor. 1,22). Questa concezione del cuore come luogo dell'azione divina trova la sua primitiva origine nelle grandi profezie di Geremia e di Ezechiele sul rinnovamento del cuore dell'uomo (Ger. 31,31-34; Ez. 11,14-21).

Di conseguenza, l'intercessione dello Spirito si presenta come l'aiuto di uno che è stato inviato a noi per essere con noi e in noi. Lo Spirito ci è dato come caparra della nostra eredità: in quanto tale è in noi aspirazione alla pienezza, alla gloria che Dio riserva a coloro che ama. Egli solo può intercedere 'secondo Dio', secondo la volontà che Dio ha di rendere conforme all'immagine del Figlio suo una moltitudine di fratelli. Il potere della salvezza, in questo tempo di sofferenza e di attesa, si manifesta nella nostra debolezza e anche attraverso di essa; ma tale debolezza non può sfuggire al tempo presente. Solamente lo Spirito, come caparra e primizia della 'gloria', può formare in noi una tale aspirazione. Ora, è importante notare che lo Spirito geme in noi non perché aspira alla nostra liberazione dalle sofferenze del tempo presente, ma perché sono le doglie del parto ed attestano che la gestazione è al suo compimento e la gloria vicina.

Indicazioni per una spiritualità della preghiera

* Questa preghiera dello Spirito in favore 'dei santi', cioè della comunità cristiana, è:

riconoscimento della radicale incapacità a pregare secondo ciò che piace a Dio,

certezza che lo Spirito, a noi dato nel battesimo, è la radice della nostra aspirazione alla gloria.

* In realtà noi non domandiamo nulla, noi confessiamo solo la nostra costitutiva e totale debolezza attraverso i molteplici riconoscimenti delle nostre debolezze diverse e ripetute, così come anche dei nostri bisogni e desideri. Noi gridiamo la nostra speranza a partire dal riconoscimento che senza l'al di là della risurrezione di Gesù, senza lo Spirito che ci viene da questo al di là, la vita è priva di significato e di valore.

Non domandiamo di essere liberati dalle sofferenze del tempo presente: domandiamo la fede e la capacità di vedere la presenza già operante del Regno. Domandiamo la salvezza, e questa domanda porta tutte le altre perché noi non vogliamo forzare la volontà di Dio dettandogli quale dovrebbe essere il suo disegno su di noi, ma ci riconosciamo nel dono della sua grazia. Il centro della nostra preghiera risiede in questa certezza: che Dio ha posto il suo Spirito come caparra e avvio al dono completo di S, pur lasciandoci all'interno della nostra debolezza.

* Questo testo di Paolo ci indica quale tipo di spiritualità sia immanente ad ogni preghiera:

spiritualità di umiltà e povertà nel riconoscimento della nostra incapacità radicale a formulare una preghiera degna di Dio;

spiritualità dell'assoluta fiducia, generata dalla certezza dell'abitazione in noi di un intercessore che Dio capisce e che costituisce la caparra della nostra eredità di figli di Dio;

spiritualit^ che non scoraggia la domanda, ma la libera dall'angoscia, dal dubbio e dal bisogno di possedere, ne fa la via che, attraverso le prove stesse del tempo presente, conduce alla certezza che niente ci pu~ separare dall'amore di Dio in Ges_ Cristo nostro Signore.

* Una tale spiritualit^ porta con s_ certe esigenze:

La preghiera dev'essere sobria. Caratteristica che molte preghiere moderne non posseggono. Esse sembrano dettare a Dio non solo ci~ che deve fare, ma anche il modo con cui deve realizzare la volont^ che noi gli attribuiamo; oppure si riducono ad essere autentiche celebrazioni dell'uomo e della sua attivit^ o incitamenti all'impegno per cambiare il mondo. Ma un mondo cambiato non _ necessariamente 'rivelatore' del Regno di Dio e della gloria che ci attende.

Se il cristiano prega _ perch_ crede in un significato che gli verr^ dall'al di l^ della morte. Nella preghiera si distacca dalla sua pretesa di possedere la propria vita, di definirne l'ultimo significato. Le nostre molteplici domande offrono a Dio tutta la corporeit^ e la pesantezza della nostra attesa, ancora troppo chiusa in un orizzonte intramondano, affinch_ l'abbandono di tutti noi stessi a Dio divenga, per sua grazia, effettivo. Nella domanda rivolta a Dio, infatti, non siamo noi a cambiare il volere di Dio, bens_ siamo noi che veniamo cambiati.

Quando gridiamo: Abb^, Padre!, riconosciamo, sotto forma di invocazione, che Dio _ nostro Padre e non siamo destinati alla morte, ma ad essere salvati e perdonati, cio_ totalmente vivificati in e mediante il Figlio. E tuttavia, paradossalmente, l'invocazione a Dio come Padre non ci trova gi^ inequivocabilmente figli, pur avendo ricevuto la caparra dello Spirito. Al centro della nostra debolezza, dove riconosciamo la nostra impotenza, si gioca la tensione di una speranza in attesa del suo compimento.

LO SPIRITO SANTO MAESTRO DI UNA PREGHIERA CHE NON POSSIAMO PADRONEGGIARE

Con il dialogo tra Ges_ e la donna samaritana, l'evangelista Giovanni enuncia il nuovo statuto della preghiera cristiana: Gv 4,21

24. Il segreto della preghiera cristiana non consiste pi_ in questa o quella forma di pratica religiosa, legata a luoghi, metodi o momenti particolari. Certamente non si nega una funzione pedagogica importante a tutte queste dimensioni, a causa della nostra condizione umana; ma ci~ che _ fondamentale sta altrove.

"Il primo attore della preghiera non _ colui che prega, bens_ lo Spirito perch_ lo Spirito che prega in lui, che battezza il suo atteggiamento, che traversa la vita dell'uomo per farne un'offerta, un 'culto'. In questa prospettiva, l'apprendistato della preghiera sar^ innanzitutto un'educazione all'accoglienza dello Spirito santo. Si pu~ parlare di disciplina di ascolto e di attenzione, perch_ una simile disciplina _ necessaria alla nostra condizione umana. Ma pi_ essenziale di questa disciplina sar^ la disponibilit^ allo Spirito e alla sorpresa della sua presenza, perch_ lo Spirito soffia dove vuole (Gv 3,8)" 63.

La preghiera _ una realt^ che sfugge ai nostri metodi: la preghiera cristiana _ una preghiera che si ignora. Per chi si impegna a voler pregare in modo cristiano, sono possibili poche indicazioni, o forse solo una: "Tu, 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 ricompenser^" (Mt 6,5

6). Questo 'segreto' non consiste tanto nel ritirarsi in disparte, nella solitudine e nel silenzio, quanto nel misterioso scambio che si instaura tra l'orante e il Padre, uno scambio cos^ "segreto che pu^ sfuggire anche a colui che prega. Noi non siamo padroni della nostra preghiera: il padrone _ lo Spirito. E la 'ricompensa' della ricerca di questo scambio di intimit^ (in questo sembra consistere la preghiera, dal versante dell'impegno umano) sar^ proprio il dono dello Spirito.

L'apprendistato della preghiera cristiana, prima di affidarsi a qualsiasi altro metodo, dovr^ essere domanda dello Spirito. Tale _ l'atteggiamento della chiesa quando invoca lo Spirito nelle sue pi_ belle formule, il Veni Creator e il Veni sancte Spiritus e tale _ l'atteggiamento dei pi_ grandi spirituali. Questo _ del resto, quanto ci ricorda l'evangelista Luca nell'affermare che la prima domanda ad essere sempre esaudita _ la domanda dello Spirito: "Se dunque voi, che siete cattivi, sapete dare cose buone ai vostri figli, quanto pi_ il Padre vostro celeste dar^ lo Spirito santo a coloro che glielo chiedono" (Lc 11,13).

LO SPIRITO SANTO FA DELLA NOSTRA PREGHIERA UNA PREGHIERA FILIALE E LIBERA

La preghiera nello Spirito ci permette di scoprire Dio come Padre. Noi siamo figli ed _ lo Spirito che ce lo rivela: "E voi non avete ricevuto uno spirito di schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto uno spirito di figli adottivi per mezzo del quale gridiamo 'Abb^', 'Padre'. Lo Spirito stesso attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio" (Rom 8,14 16).

Lo spirito trasforma la nostra preghiera, perch_ ci trasforma fin nel pi_ profondo dell'essere, perch_ plasma in noi un cuore di figlio, rendendolo capace di rivolgersi al Padre. Per una esatta comprensione di quale sia realmente la dinamica di questa relazione filiale e di quanto sia audace il messaggio in essa sotteso, dobbiamo richiamarci alla parabola del padre e dei due figli (Lc 15,11

32). Il figlio prodigo scopre, solo a partire dalla sua miseria, ci^ che pu^ attendere da suo padre e come sia amato da lui. Il fratello maggiore, che era rimasto vicino al padre, non lo riconosceva come tale, ma lo considerava principalmente come il padrone del suo lavoro.

Ebbene, cosa accade nella nuova relazione "figlio

padre" che si instaura? Il figlio riceve dal padre, ma ha una vera autonomia di figlio perch_ il padre ne rispetta la libert^; pur donando tutto non reclama nulla in cambio, salvo ricondurre tutto al riconoscimento della sua paternit^ e invitare ad un atteggiamento filiale. Anche al figlio maggiore il padre offre la condivisione permanente di quello che possiede: "Tutto quello che _ mio, _ tuo" (Lc 15,31). Ma egli non aveva capito la libert^ di questo dono sempre offerto e si era chiuso in un atteggiamento di dipendenza strettamente osservante, che gli fa ignorare chi sia davvero il padre e quanto grande sia il dono che gli offre.

Lo Spirito santo non ci chiude in un atteggiamento di osservanza rituale, ci lascia correre il rischio di camminare, ci lascia incontrare preghiere di delusione, come Geremia, o di dibattito e di rivolta, come Giobbe. Attraverso questi itinerari obliqui, Egli ci conduce alla maturazione di una preghiera filiale, adulta e autonoma; non ci impone il dono di una preghiera compiuta.

LO SPIRITO TRASFORMA LA VITA IN PREGHIERA

Questo apprendistato della libert  non si limita a riguardare delle forme determinate di preghiera, ma investe tutto il cammino del credente nella sua globalit . Ci  significa che l'azione dello Spirito intacca la sclerosi di una pratica liturgica irrigidita entro riti che possono facilmente diventare ipocriti, come gi  denunciavano i profeti. La sua azione in noi _ volta a trasformare tutto il nostro essere in pietra vivente del tempio di Dio, autentica casa di preghiera. "Non sapete che siete tempio di Dio e che lo Spirito abita in voi?" (1 Cor 3,16). Egli consacra tutta la nostra vita trasformandola in "culto gradito a Dio", come dice S. Paolo: "Vi esorto dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, ad offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, gradito a Dio; _ questo il vostro culto spirituale" (Rom 12,1).

Se, grazie all'inabitazione dello Spirito santo in noi, siamo diventati un tempio vivo, allora tutta la nostra vita sar  sotto il dominio dello Spirito che la pu  trasformare in preghiera: "Sia che mangiate, sia che beviate, sia che facciate qualsiasi altra cosa, fate tutto per la gloria di Dio" (1 Cor 10,31). Lo Spirito sar  maestro di preghiera perch  sar  come il respiro della nostra vita di fede, in ogni tempo e per ogni cosa, soffio di Dio perennemente all'opera nella nostra esistenza. Senza questo "respiro" noi resteremo schiavi delle preghiere senza mai entrare nella preghiera come tale. Essa _ la tensione di tutto il nostro essere che, pur non sottratto alla povert  e alla piccolezza dei suoi percorsi a rischio, anela alla pienezza in quanto animato dalla forza dello Spirito.

LITANIA DELLO SPIRITO

Vieni, o Spirito di fuoco
dischiudi a noi la nuova vita che fai germinare sulla terra.

Guidaci alla maturazione nell'amore,
dolcemente e tenacemente, come il grano che matura nei campi.

Infrangi la paura che separa la terra dal cielo;
aiutaci a comprendere che la terra _ la tua manifesta dimora,
che gioia e luce son raccolte nel cuore degli esseri.

La terra fiorisca nella bellezza della tua luce,
arda come fiaccola che irradia la sua fiamma.
(...)

Insegnaci, o Spirito, che ormai _ cosa vana
alzare verso il cielo gli occhi
per cercarvi la perfezione:
non _ al di sopra o nell'aldil ,
_ discesa e con soave insistenza si diffonde nel cuore dell'uomo.

Insegnaci che qui, sulla terra,
in ognuno di noi, in tutti i fratelli, in ogni creatura,
vive e opera la tua mite e possente presenza.

Consolida nella nostra mente, o Spirito,
la certezza pi_ umana che abbiamo
e che tutti ci compone nell'unit^:
l'aspirazione alla pace, alla gioia, all'amore, alla vita.

Sia la forza che ci fonde con tutti gli esseri,
in una unit^ di ricerca e di donazione.

(Giovanni Vannucci) 64

LA PREGHIERA NELLA

DIALETTICA DELLA

VITA QUOTIDIANA

L'ormai lungo itinerario percorso dalla nostra riflessione, ma soprattutto l'esperienza personale che ciascuno di noi ha tentato, ci hanno convinto che la preghiera rimane difficile.

Non solo non ci sono scorciatoie, ma nemmeno _ possibile definire con assoluta sicurezza percorsi infallibili di educazione alla preghiera. Infatti, per il fatto di essere radicata nella pi_ profonda intimit^ di ciascuna persona, essa risulta spesso inavvertitamente condizionata dalle illusioni, dalle deformazioni psicologiche di manie religiose o di toni misticheggianti desunti dalla letteratura spirituale o di ignoranza teologica.

Inoltre, e soprattutto, la preghiera rimane difficile perch_, in ultima analisi, essa _ un vivere con Dio. E questo _ umanamente impossibile perch_, nonostante il desiderio naturale della ricerca di Dio, la preghiera _ opera della grazia. E tuttavia anche la giusta e previa riflessione sul ruolo della grazia di Dio non pu~ eliminare la riflessione sulla dimensione umana del rapporto di collaborazione con Dio in risposta ai suoi doni.

Questo _, appunto il senso del termine "dialettica", impiegato a definire questa ultima parte del nostro percorso. Infatti, per poter "collocare" la preghiera all'interno dell'esperienza quotidiana, ci rendiamo conto di dover mantenere aperte contemporaneamente dimensioni che sembrano opporsi o addirittura negarsi. Se affermassimo solo uno dei due poli dialettici a scapito dell'altro, finiremmo per impoverire o deformare irrimediabilmente il senso stesso della riflessione nella quale siamo impegnati. La verit^ ha bisogno di tutti e due i poli, ha necessit^ che permangano in relazione continua tra di loro, senza elidersi reciprocamente, ma come interagendo al modo di una reazione chimico fisica 65.

QUIETISMO E ATTIVISMO

Sono due grandi tentazioni che minano alla base la preghiera cristiana. Esse hanno attraversato tutta la storia della spiritualit^, esprimendosi in atteggiamenti difesi con accanimento sia nell'antichit^ che nell'epoca moderna.

Poich_ tutto parte da Dio e dalla sua libera disposizione d'amore, _ molto facile il pericolo di vedere unilateralmente solo l'iniziativa di Dio in ogni operazione che riguarda la vita di fede. Ci_ favorisce una posizione quietistica che pu_ trasformarsi in atteggiamenti pratici di inerzia totale, di rassegnazione, di fatalismo.

Ugualmente pericolosa la posizione opposta, che collega ogni vera esperienza spirituale solo all'impegno e alla responsabilit^ umana, mossa dalla convinzione che non si d^ rapporto con Dio se non a partire dal proprio dovere e per mezzo di una rigorosa disciplina personale, attraverso una rigida perseveranza.

Come conciliare queste posizioni, senza elidere le verit^ che in esse stanno provocatoriamente racchiuse?

Anzitutto non dobbiamo rimettere in questione il punto di partenza: la preghiera _ un dono di Dio. L'insegnamento di S. Paolo _ chiaro: da soli non possiamo pregare veramente, ma _ lo Spirito che prega in noi. Non possiamo nemmeno dire 'Ges_ _ il Signore' "se non sotto l'azione dello Spirito Santo" (1Cor 12,3).

"Dio non pu_ essere obbligato ad un rapporto. Dio viene di sua iniziativa e non c'_ disciplina, non c'_ sforzo, non c'_ pratica ascetica, che possano farlo arrivare" 66. Ma dobbiamo contestualmente affermare che la grazia di Dio muove e chiede la risposta collaborativa dell'uomo. Dio offre il suo dono entro i confini delle nostre possibilit^.

Dio _ diventato uno di noi per condurci attraverso Ges_ nell'intimit^ della sua vita divina. Ges_ venne a noi per diventare come noi e ci lasci_ perch_ attraverso l'altro Paraclito, lo Spirito Santo, noi diventassimo come Lui _ . "E' bene per voi che io me ne vada perch_ se non me ne vado, non verr^ a voi il Consolatore; ma quando me ne sar_ andato ve lo mander_" (Gv 16,7). Attraverso questo alito di Dio noi possiamo chiamare Dio "Abb^, padre", partecipando al rapporto divino e misterioso fra Padre e Figlio. Pertanto, pregare nello Spirito di Ges_ Cristo, significa partecipare all'intima vita di Dio stesso. Thomas Merton ha scritto: "Cristo stesso diventa fonte e principio di vita in me. Cristo stesso... 'alita' divinamente in me dandomi il suo spirito" 67. Come malati d'asma siamo curati ricevendo un nuovo respiro, una nuova vita, la vita stessa di Dio. La preghiera _ l'alito attraverso il quale siamo rivitalizzati della vita divina 68.

Il senso del problema _ ben delineato dalle parole di H. Nouwen: "il paradosso della preghiera _ che essa richiede un grave sforzo mentre pu_ essere ricevuta solo come dono. Noi non possiamo pianificare, organizzare o manipolare Dio; ma senza un'attenta disciplina non possiamo neppure riceverlo"69.

In che cosa consiste, dunque, questa disciplina, o meglio, la nostra collaborazione al dono di Dio? Tentiamo una risposta.

Collaborare con la grazia nella vita di preghiera implica un rilassamento di tutte le tensioni interiori, un abbandono anche delle nostre idee che ci siamo fatti circa la preghiera stessa e l'unione con Dio, tanto nostre da non poter pi_ essere dello Spirito che soffia dove vuole (Gv 3,8) e che scuote ogni irrigidimento.

* "In questa prospettiva, pregare significa abbandonarsi allo Spirito, seguendolo in tutto. Il che potrebbe comportare lo stare in silenzio nello sforzo di frenare la fantasia e i suoi sogni, il mettersi in adorazione di Dio quando non se ne ha nessuna voglia, l'intercedere per una persona sgradita" 70, l'aprire esperienze nuove di carit^ nella nostra esperienza abitudinaria. Come si vede dalle scarse indicazioni offerte, non si percorre il cammino della preghiera solo esercitandosi in essa, ma aprendo

la vita alla testimonianza della carit^, da cui pu~ sgorgare nuova linfa per una preghiera viva.

* In una vita di preghiera, l'apertura del cuore a Dio richiede, soprattutto agli inizi di un cammino di conversione, una collaborazione pi_ cosciente con la grazia di Dio. E' una fase difficile che richiede sforzo nel distaccarsi da se stessi, dalle proprie passioni non ordinate. Ed _ la fase in cui ci si rivolge a Dio dando ampio spazio alla parola e al pensiero, con piena avvertenza di quanto stiamo dicendo, lasciandoci permeare dalle preghiere della tradizione cristiana, a cui affidiamo anche il compito di correggere gradualmente e guidare i nostri pensieri e i nostri orientamenti sempre pi_ verso il Signore.

* E' importante, in questa fase, imparare preghiere che colpiscono il nostro cuore ed esprimono esperienze interiori che avvertiamo ancora lontane da noi, ma essenziali ad un retto cammino di fede incontro al Signore. Esse devono diventare nostre, accompagnarci come un leitmotiv nella nostra giornata per ricordarci dove si deve esercitare la nostra vigilanza e sobriet^ in opposizione alla "carne", come dice S. Paolo, cio_ a tutto ci~ che tende al peccato e si lascia sedurre dalla tentazione.

* Ma allorch_ la grazia ci fa passare dalla preghiera discorsiva e meditativa all'orazione silenziosa, le parole e i concetti ci servono sempre meno, rimane il faccia a faccia dell'anima con Dio. In questa fase si realizza certamente un nuovo e pi_ radicale abbandono alla volont^ di Dio, unitamente ad una maggiore libert^ derivante dal distacco da tutto ci~ che non _ Dio o a Lui si oppone. E' un livello di estrema semplicit^ in cui il soggetto contemplante si perde nell'oggetto della contemplazione 71.

SILENZIO E PAROLA

Che aria si respira

Nel mondo di oggi il silenzio _ bandito. I mezzi di comunicazione elettronici hanno portato un attacco radicale alla dimensione del silenzio. L'uomo dell'era elettronica _ divenuto, come dice Max Picard, "un'appendice del rumore"72. L'uomo ha perduto il silenzio, che non _ pi_ il suo habitat naturale.

Con il venir meno del silenzio si _ atrofizzata anche la nostra capacit^ di ascolto. Siamo divenuti incapaci di ascolto pieno; "guardiamo" e "ascoltiamo" la televisione facendo mille altre cose, usandola come un rumore di fondo, cos^ come facciamo spesso con la musica.

Ma siamo diventati inascoltanti anche per una forma di autodifesa, per non essere sopraffatti dalle migliaia di messaggi che continuamente ci raggiungono, sommersi come siamo da una piena fluviale di messaggi banali, costruiti con parole immiserite e degradate, senza peso.

La cultura dominante nelle societ^ industriali avanzate _ la cultura del rumore e del non ascolto; prevale, perci~, la dimensione della chiacchiera, dove il parlare _ un fatto impersonale, banale e superfluo73.

Per un'antropologia del silenzio e della parola74

Questo primo punto della nostra riflessione pone in relazione silenzio e parola. Infatti la loro verit^ _ dialettica, perch_ entrambi sono solo uno strumento.

Il silenzio, di per se stesso, non possiede un valore. Accanto a silenzi autentici esistono anche silenzi inautentici, come il mutismo, che tradiscono la impossibilit^ del comunicare per ira o risentimento. In tal caso il silenzio pu~ come la parola

"divenire una prigioniera" (E. Wiesel)⁷⁵ e creare o difendere l'isolamento dagli altri. "La virtù del silenzio non sta nel non parlare, ma nel saper tacere, quando è tempo di tacere, e nel saper parlare, quando è il suo tempo", annotava il Rodriguez nel '600⁷⁶. Silenzio e parola costituiscono una inscindibile unità: la scuola del silenzio insegna ad odiare la "non parola", la parola che è solo voce, ma ci insegna ad amare la parola pensata, "la parola inaugurale, la parola che si presenta sulle labbra come se fosse al suo primo mattino" (M. Baldini)⁷⁷. Romano Guardini, in mirabile sintesi, scrive che, "priva di questo rapporto col silenzio, la parola diviene vaniloquio; senza questo rapporto con la parola, il silenzio diviene mutismo"⁷⁸.

Valore ascetico del silenzio

Il silenzio è uno dei principali momenti ascetici del nostro cammino spirituale. Esso, nell'indispensabile esercizio del limitare le parole, domina il nostro spirito di invadenza, con il quale cerchiamo di affermarci sugli altri. È un forte correttivo del nostro narcisismo, alimentato da una cultura, come la nostra, che enfatizza l'io rispetto al tu o al noi, favorendo la nascita di individualisti egocentrici, ai quali è offerto quotidianamente, come modello di riuscita personale, il successo. Dunque il silenzio come antidoto alla parola monologante, che è parola non aperta all'incontro, ma funzionale a richiamare l'attenzione su di sé. Il silenzio è superamento della parola pronunciata come esercizio di seduzione e di segreta violenza per legare gli altri all'ammirazione di noi stessi. Ci rendiamo conto che, a questo livello di riflessione, tocchiamo dimensioni molto profonde della persona umana, come del resto già indicava la lettera di Giacomo (3,12) circa il controllo della lingua, segno di un totale controllo di sé. La capacità di dominare la parola narcisista non solo vince l'invadenza e la stupidità della chiacchiera, ma approda ad un silenzio che non è più solo un modo di gestire la parola o la comunicazione, ma un modo di essere.

Silenzio e preghiera

il silenzio del decentramento e dell'apertura

Nella prospettiva che stiamo indicando, il silenzio diviene pre-requisito del dialogo, inteso come apertura verso l'Altro dell'uomo e di Dio, accettati nella loro non omologazione all'assolutismo del nostro io ma nella loro alterità, e dunque senza entrare in conflitto con questa alterità, anzi accettandola con disponibilità fiduciosa. In una battuta: silenzio come decentramento, per approdare all'incontro.

Il silenzio è condizione indispensabile per giungere alla preghiera. Esso significa imbrigliamento della fantasia, reazione alla dissipazione delle distrazioni, tentativo di ordinare il tumulto che si agita nel nostro cuore, per consentire all'anima di liberarsi da ciò che la aliena ed essere disponibile alla presenza e all'azione dello Spirito Santo. È lo spazio in cui nasce il dialogo con Dio, con il quale certo si parla, ma che molto di più si è chiamati ad ascoltare.

Se noi riportiamo il valore e l'importanza del silenzio alla nostra esperienza personale, siamo costretti a rivedere il senso di molti nostri atteggiamenti. Quante preghiere vane abbiamo espresso perché, ripiegati su noi stessi, non abbiamo superato l'angusto limite della parola monologante!

il silenzio dell'impotenza

Esiste anche un altro silenzio. Esso deriva direttamente dal cumulo di chiacchiere in cui ci siamo dispersi credendole preghiere, mentre erano monologhi basati sulle nostre illusioni religiose. Esso deriva anche dalle agitazioni narcisistiche che abbiamo scambiate per generosità ed amore per i fratelli. Quando, col passare del tempo o grazie a qualche situazione particolare, si dirada la fumosità nella quale ci eravamo avventurati, ecco comparire, al di sotto di tutto, il nostro cuore vuoto che non sente più niente e nulla più riesce a dire. È il silenzio della nostra nullità. Esso ci inchioda alla nostra incapacità e impossibilità di pregare nonostante tutte le preghiere che abbiamo moltiplicate.

E' un momento pericoloso; _ difficile e penoso guardare nell'abisso del nostro nulla e scoprire che tutto ci~ che noi chiamavamo vita era all'esterno di noi, mentre all'interno non c'era nulla. "Molta gente _ simile a un truciolo di legno che _ arrotolato attorno al suo vuoto centrale", afferma con forza Teofane il Recluso (1815-1894)79.

Ma _ proprio questa soglia di povert^ assoluta, al limite forse della disperazione, che diviene la soglia del Regno di Dio, il luogo dell'incontro con Lui. Se non lo fuggiamo, ricacciandoci nell'agitazione delle buone cose da fare, "anche questo silenzio diventa preghiera: _ il dramma dell'uomo che, gi^ sicuro di s_, sta recuperando la misura della distanza e dell'intimit^ con Dio" (B. Baroffio)80. E' il momento in cui cominciamo ad essere in grado di pregare perch_ sorretti dalla consapevolezza che, se Dio non viene, noi siamo perduti e non abbiamo speranze. "Spesso noi non troviamo sufficiente intensit^ nella nostra preghiera, sufficiente convinzione, sufficiente fede, perch_ la nostra disperazione non _ abbastanza profonda. Noi vogliamo Dio oltre a tante altre cose che gi^ abbiamo... e teniamo Dio di scorta" (A. Bloom)81. Dio invece non pu~ essere "di scorta": la consapevolezza di Lui, a partire dalla nostra disperata impotenza, deve divenire "chiara come un mal di denti" (Teofane il Recluso)82. Il mal di denti non pu~ essere affatto dimenticato, qualsiasi cosa si faccia; rimane sempre l' e non si pu~ sfuggire al dolore della sua presenza. Lo stesso dovrebbe avvenire nella nostra anima. Un disperato dolore, una forte sensazione di impotenza che ci fa gridare: "Io sono solo, dov' _ Lui?".

il silenzio dell'intimit^

Un terzo tipo di silenzio riguarda il momento dell'incontro pi_ alto, del momento unitivo "in una intimit^ che rende superflua ogni parola. E' l'estasi dell'anima, inebriata dalla presenza di Dio, che non trova pi_ parole perch_ un Altro, lo Spirito, suggerisce quanto nessuno ha mai insegnato" (B. Baroffio)83.

La parola

Il silenzio non esaurisce tutte le possibilit^ e i modi della preghiera cristiana. Anzi, come non abbiamo mancato di evidenziare nell'impostazione stessa del problema, il silenzio esige la parola come indispensabile polo dialettico del proprio senso e valore.

Il silenzio orante germina dalla parola di Dio che, illuminando e fecondando il cuore inaridito dal peccato, fa tacere la parola monologante e narcisista. Dal silenzio di un cuore in preghiera sgorgano atteggiamenti e comportamenti di uomo rinnovato, ammaestrato interiormente dalla forza creatrice e plasmante della Parola. E' la parola di Dio, accolta nel silenzio, che forma e trasforma il nostro cuore rendendolo accogliente il Cristo, cos' che il Cristo rinasce dentro di noi assumendo e coinvolgendo tutta la nostra vita nella sua vita "gloriosa" di risorto.84

"La tua parola nel rivelarsi illumina, dona saggezza ai semplici, _ lume al mio cammino" (Sal 118,130,105b).

La parola di Dio diventa normativa per ogni preghiera cristiana. Qualsiasi preghiera noi facciamo ha bisogno di alimentarsi anzitutto sulle preghiere che la parola di Dio riporta, anzitutto il Padre nostro e la preghiera di Israele, i salmi, con i quali preg~ Cristo e la chiesa in tutti i tempi fino ad oggi. Ma la parola di Dio non pu~ solo offrire lo schema o le formule del nostro pregare, essa esige di essere accolta e assimilata per destarci dal torpore di un cuore drogato dalla nervosit^ e superficialit^ della vita in cui siamo immersi. Lo strumento pi_ valido, appropriato ed efficace per giungere a questa assimilazione della parola di Dio _ la lectio divina. Seguendo le indicazioni del Card. Martini85

tratte da un corso di Esercizi Spirituali ai sacerdoti milanesi

prospettiamo alcuni riferimenti pratici circa questo esercizio di ascolto della parola, sul quale la nostra parrocchia da anni si sta impegnando. Lo scopo di queste notazioni vuole essere quello di offrire ad ognuno di noi un metodo per giungere ad una esperienza personale della lectio divina.

La lectio divina

"La lectio divina _ l'esercizio ordinato dell'ascolto personale della Parola". Dopo avere dato questa definizione, il Card. Martini spiega il senso dei termini:

Esercizio: _ qualcosa di attivo, non semplicemente un fatto di abitudine o di passivit^. "La lectio _ un momento in cui uno si mette, si decide, cammina", _ un muoversi dentro delle scelte precise.

Ordinato: ne parleremo dopo, quando diremo le dinamiche fondamentali di questo esercizio. Per ora baster^ dire che siamo troppo pretenziosi, se crediamo di giungere al gusto della Scrittura senza rispettare alcune norme semplicissime di approccio alla Parola.

Dell'ascolto: la lectio _ un ascoltare la Parola, ricevendola come dono, cos^ come fece Maria all'annuncio dell'angelo, in atteggiamento di adorazione e di sottomissione. "Nella Scrittura non dobbiamo cercare qualcosa da dire ad altri o qualcosa che ci interessi: dobbiamo lasciare che Dio ci parli".

Personale: "non _ l'ascolto di una predica, di una omelia, di una parola letta nella Chiesa. E' il momento personale dell'ascolto che fa da corrispondente necessario al momento comunitario. ... Senza l'ascolto comunitario la lectio divina diventa individualismo; senza la lectio divina l'ascolto comunitario cade nel genericismo".

Della Parola: "_ Dio che parla, Cristo che parla, lo Spirito che parla. ... E' sempre ascolto della Parola con la maiuscola: della Parola che ha fatto il mondo, che lo sostiene, lo guida, lo regge".

la struttura della lectio divina

Si compone di tre tappe fondamentali, che non si possono trascurare o saltare: lectio, meditatio, contemplatio. Esse sono il frutto di una lunga elaborazione che parte da una prassi antichissima, risalente gi^ ai profeti dell'Antico Testamento.

a) "Lectio vuol dire leggere e rileggere il testo sacro per coglierne gli aspetti importanti.

L'operazione _ facilissima: si fa attenzione ai verbi, ai soggetti, ai sentimenti, alla qualit^ dell'azione, ai fatti che si susseguono in maniera consecutiva o in maniera polemica. Se non do il testo per scontato, se non mi accontento di una prima lettura, mi riveler^ qualcosa di nuovo ogni volta che lo leggo. ... Tutti possono fare la lectio perch_ non _ l'esegesi propriamente detta".

b) Meditatio. "Mentre la lectio si ferma alle parole, la meditatio comincia a riflettere sui sentimenti, sulle azioni, sugli atteggiamenti. Consideriamo gli atteggiamenti di Dio verso l'uomo: la misericordia, la fedelt^, la giustizia. Oppure gli atteggiamenti dell'uomo verso Dio: quelli positivi pentimento, lode, riconoscenza

e quelli negativi

menzogna, vilt^, tradimento, paura

. I valori permanenti che emergono diventano fonte di confronto con la mia personale situazione: mi domando come li vivo, come li vedo, come mi trovo in essi".

c) *Contemplatio*. Essa avviene quando, supportato dai primi due momenti, in tutte le riflessioni che faccio e le preghiere che rivolgo al Signore, tralascio ciò che è presente nel testo come tale e faccio i conti con Colui che è presente in ogni pagina della Bibbia. Esco dal testo per porre la presenza di Dio, l'interlocutore della mia vita. La contemplazione è un uscire da sé per entrare in quel mistero che tiene per mano la mia vita e guida i miei giorni, per quanto poveri e segnati da peccato essi siano. Mentre per i primi due momenti possiamo acquisire qualche capacità attraverso l'assimilazione di un metodo, per quanto riguarda la contemplazione essa è suscitata in noi dallo Spirito Santo. Si ripropone tutto il discorso circa la nostra collaborazione all'opera dello Spirito e il valore del silenzio.

praticabilità della lectio divina

È possibile praticarla ogni giorno, anche da parte di un laico, purché abbia già tentato, attraverso incontri ed esperienze, di confrontarsi con la Parola di Dio. Chi ha seguito, in questi anni, le proposte della parrocchia (*Lectio*, catechesi adulti, gruppo anziani, ritiri spirituali) è certamente in grado di affrontarla.

La scelta del tempo dipende dalle condizioni di vita di ciascuno, dato che "si tratta di trovare un momento di calma e di tranquillità". ... Un tempo lungo al mattino sorgente di rinvigorimento spirituale quotidiano". Ma oggi i momenti non sono molto favorevoli. Adattando le indicazioni che sono offerte dal Card. Martini per i sacerdoti, mi permetto di proporre un percorso personale, legandolo a due momenti della giornata, tra di loro collegati. Un primo momento può essere posto alla sera, "leggendo un brano del vangelo e chiedendo al Signore di poterlo conoscere attraverso la sua Parola: si termina con una preghiera che metta nel cuore la pagina letta. Un secondo momento dovrà essere piazzato, secondo le possibilità di ciascuno, nel momento più praticabile della giornata. Si riprende il brano per ritrovarvi, in maniera soprattutto contemplativa, il mistero di Gesù, la sua opera che ci si manifesta. Si può esprimere "una preghiera che confessi la nostra distanza da quella Parola, la lode a Dio, la riconciliazione".

Per la scelta del testo, dopo la riforma liturgica, non possiamo che rallegrarci dell'ampia e ricca proposta offerta dai nuovi lezionari. Si aprono diverse prospettive: è possibile dotarsi di un lezionario o messalino feriale e leggere il vangelo dell'anno servendosi del brano proposto quel giorno; oppure si può prendere il lezionario o messalino festivo (soprattutto per chi non riesce a fare la lectio quotidianamente, ma solo una o due volte la settimana) e lavorare sui testi della domenica successiva. Sconsiglierei fortemente di affidarsi, nella scelta dei testi, a propensioni personali, secondo ciò che piace di più. Questo modo di procedere forse non ci conduce a cercare il Signore per accogliere quello che Lui ci vuol dire, ma a farci dire, attraverso un testo divenuto troppo "nostro" (e al quale avremo facilmente applicato un nostro criterio interpretativo), quello che vogliamo Lui ci dica.

lectio e vita quotidiana

Perché tanta insistenza sulla lectio divina? Anzitutto perché è uno dei modi più corretti di affrontare e risolvere l'annoso problema del rapporto tra fede, preghiera e azione, senza separarli od opporli. Spesso ragioniamo così: "prego per poter fare bene il mio dovere". Purtroppo questo modo di pensare gode di buona reputazione presso i cristiani, mentre nasconde in sé pericolose ambiguità. Dire che si prega per agire meglio, significa essere convinti di sapere già ciò che è giusto, cioè di sapere già ciò che il Signore si aspetta da noi. La lectio pone la preghiera non dopo che ho saputo che cosa devo fare, ma prima: la volontà di Dio non è rivelata se non attraverso la preghiera e non può essere "conosciuta" se non sotto l'azione dello Spirito Santo che ci doni il discernimento. Si tratta, come dice ancora il Card.

Martini⁸⁶ della "capacit  cristiana di capire che cosa, nella propria vita, nel mondo, nella storia, corrisponde al disegno di Dio e che cosa, al contrario vi si oppone. ... (Essa) non deriva da un ragionamento o da un processo deduttivo ma proprio da una intrinseca connaturalit , da una vera esperienza di Dio. Il discernimento suscita la deliberazione che _ la capacit  di scegliere, tra le diverse azioni possibili della nostra vita, quelle che sono secondo il Vangelo". Il rapporto preghiera azione va ridisegnato in questo modo: "non prego per poi agire meglio. Prego e, nella preghiera, conosco i modi migliori dell'agire, li sperimento, li metto a confronto" ..

PREGHIERA LITURGICA E PREGHIERA PERSONALE

Questo ulteriore tratto del paradosso della preghiera, non _ altro che un aspetto della dialettica che intercorre tra preghiera personale e comunitaria.

Il carattere ecclesiale della preghiera

Non _ buona cosa opporre le due forme di preghiera. Ambedue occupano "un posto importante nell'esperienza cristiana nella misura in cui quest'ultima lega indissolubilmente la comunione con Dio alla comunione degli uomini fra loro" (B. Besret)⁸⁷.

Infatti, come abbiamo sottolineato a pi  riprese, la Parola di Dio ci interpella personalmente e la nostra risposta non pu  essere che personale. D'altra parte, entrare in rapporto con Dio significa entrare in rapporto con un Dio che ha scelto di inserirsi non nel rapporto di questa o quella persona atomisticamente separata, ma con l'umanit  e la sua storia. Del resto la nostra fede e la nostra esperienza cristiana sono un cammino che avviene nella chiesa. La fede nasce dalla partecipazione alla vita della chiesa, si collega ad un sacramento della chiesa che ci fa essere chiesa: il battesimo. Ogni esperienza cristiana _ , conseguentemente, esperienza comunitaria, anche quando siamo soli; c'  una indissolubile continuit  tra ci  che _ personale e ci  che _ comunitario. Quando le due dimensioni non stanno insieme, ci  che _ personale si pu  inaridire nell'individualismo e ci  che _ comunitario banalizzarsi secondo mode acriticamente accettate o abitudini ripetitive. Da una parte _ necessario stare di fronte a Dio con la massima apertura, attraverso una insostituibile solitudine orante, mentre d'altra parte, dobbiamo riconoscere che, "la solitudine con Dio _ relativa, perch  ogni rapporto con il Signore si inserisce nella storia dell'umanit  e si radica nella realt  ecclesiale. ... Solitudine e comunione di vita con i fratelli costituiscono quindi dei momenti inalienabili del cammino di preghiera del cristiano: un aspetto garantisce l'autenticit  dell'altro. Chi non riesce a stare solo di fronte a Dio, non far  comunione di vita ai fratelli, non potr  mai dire pienamente il 'noi' ecclesiale con cui lo Spirito rivela al Padre l'unit  profonda della persona mistica della chiesa. Ma fuori della chiesa, o ai margini, _ difficile, se non impossibile, incontrare il Signore" (B. Baroffio)⁸⁸. Ognuno deve trovare un punto di incontro e di sintesi tra i due aspetti, evitando soprattutto l' "estetismo" che si annida subdolamente nelle affermazioni di chi ritiene vera preghiera solo quella cercata nel silenzio di una chiesa deserta o nella solitudine di un bosco. Questo atteggiamento misconosce il legame con la comunit  della chiesa, alla quale ci lega lo Spirito Santo, essendo noi divenuti un solo corpo in Cristo, mediante il battesimo. Quando preghiamo, noi preghiamo sempre nella chiesa. Anche se preghiamo da soli la nostra preghiera, se _ vera preghiera del cuore, _ sempre espressione della chiesa.

La liturgia

Il carattere ecclesiale della preghiera emerge soprattutto nella liturgia e, all'interno di essa, in massimo grado nell'Eucarestia. In essa "offriamo il Cristo al Padre e, con lui e in lui, offriamo noi stessi. Siamo il suo corpo. Sant'Agostino dice: 'Egli ci offre e noi l'offriamo'. Il medesimo Spirito, che cambia il pane nel corpo di Cristo, consacra, santifica e unifica il suo corpo mistico: la Chiesa. 'Come i diversi chicchi formano l'unico pane', cos  lo Spirito opera nella Chiesa l'unit  e la

santit'. E' lui che santifica la comunit' e ognuno dei suoi membri" (A. Hamman)89

Da questo cogliamo l'importanza della preghiera liturgica e il suo profondo legame con quella personale. Sono due forme diverse di un unico "stato di preghiera", che legano in una circolarit' feconda aspetti complementari dell'unica esperienza di fede. La preghiera liturgica _ decisiva anche in ordine al collegamento tra preghiera e azione. E' a partire dalla liturgia che si opera la saldatura del momento personale con quello comunitario: la dimensione personale trova il proprio riferimento e la propria maturazione, nell'esperienza comunitaria liturgica, nell'ambito della quale avviene la consacrazione del cristiano ad essere nel mondo e per il mondo segno e strumento dell'opera di Dio. La liturgia non ci consente di essere buoni per noi stessi e per conto nostro, essa ci sottrae ad una preghiera del perenne ritorno su noi stessi e sulle esigenze del nostro io. Ci mette in sintonia con la storia del mondo perch' _ storia di uomini amati da Dio, _ storia dentro la quale Cristo _ venuto ad abitare (Gv 1,14), _ storia che si concluder' con il giorno di Dio, giorno dell'incontro finale e cosmico che suggeller' la Pasqua per tutti coloro che hanno sperato e creduto.

La partecipazione assidua alla liturgia svolge due importanti funzioni nella vita spirituale.

Anzitutto nutre la preghiera personale, arricchendo la vita di fede, consentendo di evitare l'illusorio fervore "stagionale" in chi difetta di continuit' e fa coincidere il momento della preghiera con gli slanci psicologici.

In secondo luogo ci apre agli altri. Infatti non si pu' celebrare l'amore di Dio senza essere coinvolti nella logica della donazione. D'altro canto ricorda, a tutti coloro che si impegnano nel sociale contro ogni forma di ingiustizia, che essi, come credenti, non mirano semplicemente ad un progresso sociale, ma al Regno di Dio che _ dono, e che possono solo invocare con la loro preghiera, e la cui edificazione avverr' solo se essi accettano di essere convertiti dall'Eucarestia che celebrano. "Fate questo in memoria di me" non si riferisce solo allo spezzare il pane come celebrazione liturgica, ma anche allo spezzare il pane come stile di vita. E' l'unica liturgia della vita nell'inscindibilit' del momento strettamente celebrativo e del momento celebrativo vitale, personale e sociale: solo l'unione di entrambi _ culto reso a Dio, non mai l'uno senza l'altro. Ci' che avviene dopo l' "ite missa est" fa parte della messa.

PREGHIERA E AZIONE

Agire _ pregare? Questo l'interrogativo che spesso i cristiani si pongono. Quelli tra di loro che, sentendo l'urgenza dell'impegno nella societ', sono tentati di giocarvi la parte pi_ viva della loro fede, sono propensi a rispondere di s'. Chi, invece, guarda con timore all'impegno nel mondo in quanto ritiene che fagociti l'esperienza religiosa misconoscendo la specificit' della preghiera, dice di no. Ma _ solo in questo modo schematico che si risolver' il problema?

Un vecchio equivoco

La soluzione non _ semplice, perch' l'equivoco parte da molto lontano. Esso affonda le proprie radici nell'ambiguit' con cui _ stata presentata la preghiera, quando la si _ voluta identificare con una determinata interpretazione della contemplazione, con la visione dualistica, appunto, che nasce all'interno di una concezione greca. Si _ voluto contrapporre la vita attiva, cio_ la vita dell'uomo dedito agli affari di questo mondo, alla vita contemplativa del saggio, liberato da tutte le necessit' di questa vita. E' una visione che rischia di dissociare la preghiera dalla vita e di riservare la preghiera a qualche persona o a qualche momento privilegiati.

In opposizione a questo modo di vedere, la cultura moderna, che esalta l'azione, ha ridotto la preghiera ad attivit'. La pi_ banale di queste riduzioni si trova bene espressa nell'identificazione:

"lavorare _ pregare". A livello meno grossolano, ma sempre riduttivo, si pone il recupero della preghiera da parte dell'uomo d'azione il quale altro non si aspetta che un rilancio del suo lavoro o un'igiene del suo equilibrio psichico. Gi' ne abbiamo accennato, seguendo le riflessioni del Card. Martini (cfr 6.2.6). Si tratta di non sottovalutare, al di l' della critica all'attivismo (che _ caricatura dell'azione), l'ideologia prometeica che vi _ sottesa: l'uomo contemporaneo pensa di essere padrone del suo destino e di costruirsi da s_ attraverso la sua azione. La nostra riflessione di credenti ci impedisce di ridurre la totalit^ della esperienza umana alla categoria dell'azione.

Ripartire da Cristo

L'insistenza di Luca nel parlarci della preghiera di Ges_ ci ha fatto intendere come essa fosse un ascolto fiducioso e amoroso del Padre. Ci_ evidente soprattutto nei grandi appuntamenti messianici del battesimo e della trasfigurazione. Anche l'evangelista Giovanni (purtroppo trascurato dalla nostra riflessione) ci presenta Ges_ in costante dialogo con il Padre in ogni momento della sua vita. Da queste indicazioni del Vangelo emerge un Ges_ che vive in relazione con il Padre suo: "Io sono nel Padre e il Padre _ in me (Gv 14,11). La fondamentale caratteristica della preghiera di Ges_ e il segreto di ci_ che lo fa vivere sta in questo: "Il mio nutrimento _ fare la volont^ di colui che mi ha inviato" (Gv 4,34). "La preghiera gradita a Dio _ quella di Cristo poich_ _ l'offerta di tutta una vita che compie la volont^ del Padre nell'abbandono e nella comunione. ... La preghiera di Ges_ _ la sua vita" (P. Jacquemont)90.

Se la preghiera di Ges_ _ l'offerta della sua vita, allora dobbiamo ricercare il senso della preghiera dei cristiani nella stessa direzione. Del resto questa _ la direzione sulla quale S. Paolo spingeva i primi cristiani: "Vi esorto, dunque, fratelli, per la misericordia di Dio ad offrire le vostre persone come ostia vivente, santa, gradita a Dio: _ questo il culto spirituale che dovete rendere" (1 Cor 12,1). Dice ancora Paolo: "Sia che mangiate, sia che beviate e qualunque cosa facciate, fate tutto per la gloria di Dio" (1 Cor 10,31). "Qualunque cosa possiate dire o fare, che sia sempre nel nome del Signore Ges_, rendendo per lui grazie a Dio Padre" (Col 3,17).

Qui sta l'indicazione essenziale del culto cristiano, un culto spirituale che anima tutta la vita quando _ pervasa dallo Spirito (1Cor 3,16). In questo senso molto preciso pu_ essere accettato il connubio azione

preghiera: quando l'azione si lascia animare dallo Spirito che ne fa un'offerta viva al Padre. Dice con efficacia e chiarezza G. Piana91: "La preghiera del cristiano _ vita offerta al Padre: una vita che deve diventare servizio al mondo e per il mondo. Il cristiano, in quanto _ un uomo, _ situato nel cuore della storia degli uomini, del suo tempo e deve essere, come tutti gli uomini di buona volont^, impegnato nel promuovere la giustizia, la libert^, la pace, inventore e costruttore dell'universo. Lavorando alla trasformazione del mondo, alla costruzione di una citt^ fraterna, collabora al disegno di Dio, fa della propria vita, come il Cristo, un atto di obbedienza".

Del resto la tensione unica di Cristo verso il Padre non l'ha reso insensibile verso i fratelli che incontrava. Il suo essere rivolto totalmente al Padre ha alimentato la sua piena solidariet^ verso gli uomini.

Un cristiano che trascurasse in modo sistematico l'interessamento fattivo per i fratelli, con il pretesto di doversi occupare solo di Dio, in realt^, di fatto, si occuperebbe solo di se stesso e sarebbe vittima del proprio egoismo. Si tratta di preghiera di evasione, fonte di pericolose illusioni e fuorviante.

La vita della preghiera

Se la preghiera cristiana _ culto di tutta la vita, le condizioni di una vera vita di preghiera vanno rilette

e approfondite alla luce di questa nuova prospettiva unificante. Non si tratta, gi  lo abbiamo capito, di porre Dio accanto alla vita, perch , come dice Pierre Charles, "mettere la preghiera accanto alla vita  aver messo la chiave giusta vicino alla serratura"⁹². Usando uno slogan efficace, potremmo dire che si tratta di vivere la preghiera e pregare la vita. Ci  significa che non si pu  pregare se non si   disponibili a vivere ci  che stiamo pregando. Ed ecco spiegata la ragione di tanta inefficacia del nostro pregare.

Non si pu , cristianamente, considerare la preghiera come un'attivit  specializzata e separata dalla vita abituale. Se la nostra preghiera consiste nel raccogliere tutta la nostra vita per offrirla, cos  com' , alla trasmutazione dello Spirito Santo, noi non possiamo dire che   necessario tornare alla vita "dopo" la preghiera. E' la nostra vita, piuttosto, che, entrando nella preghiera, ci viene rinnovata dall'azione di questo Spirito. Lo Spirito "prega la nostra vita" attraverso i gemiti di una creazione che aspetta la salvezza (Rom 8,26.22). Se scopriamo questa sua opera in noi, prenderemo coscienza in modo diverso e con sguardo rinnovato della nostra vita, prendendola dalle mani di Dio per il mondo e la storia in cui viviamo.

In questo modo non intendiamo misconoscere che esiste una certa tensione tra preghiera e azione. A questo conflitto non   facile porre rimedio poich  esso trova la sua radice dentro di noi, nella nostra difficolt  di "unificare la nostra vita radicandola totalmente nella fede. Occorre che rinnoviamo sempre il nostro impegno a incentrare la nostra vita e la nostra azione su Dio, che ci sforziamo di appoggiare l'una all'altra, preghiera e azione, e di scoprire l'unica fonte che alimenta ambedue" (A. Hamman)⁹³. Non c'  nessuno, laico o religioso, attivo o contemplativo, che possa sfuggire a questo apprendistato, n  sperare di abbreviarlo con scorciatoie.

La strada   certamente difficile ed   necessaria grande pazienza perch  non basta avere capito, non basta una, pur necessaria, catechesi: si tratta di unificare la nostra vita. In realt  noi giungeremo ad una preghiera vera e ad una azione vera, quando Dio sar  al centro dei nostri pensieri, come unica fonte che alimenta e contemplazione e azione. Le occupazioni umane e terrene non si oppongono alla vita spirituale, anzi a ben guardare non sono neppure realt  differenti. Tutto dipende da dove nascono e a cosa mirano.

Preghiera? Azione? Dio o l'uomo? Sono problemi mal posti, come mostra questo bel testo di Catherine de Hueck Doherty⁹⁴:

"E' illusorio dire che io debbo o andare all'uomo per trovare Dio, o andare a Dio per trovare l'uomo. Essi non sono che una sola cosa e si trova l'uno e l'altro in questa preghiera interiore silenziosa e continua che ci conduce all'incontro con Dio e ci fa comprendere cos'  l'Amore. L'Amore   una persona. L'Amore   il Signore, alleluia."

"Signore, non passare oltre
fino a quando io non mi sia accorto della tua venuta!
Signore, non stancarti di bussare alla mia porta,
di colpirmi e di mettermi alla prova,
finch  io non ti abbia aperto".

(L. BOROS)⁹⁵

BIBLIOGRAFIA

CONSULTATA

A. ARTICOLI DA DIZIONARI

F. Di Nola, Preghiera, in Enciclopedia delle religioni, vol IV, col. 1769
1778, Vallecchi, FI.

B. Baroffio, Preghiera, in Dizionario teologico interdisciplinare, vol II, pp. 790
800, Marietti, Casale M.

G. Ravasi, Teologia della piet[^]: culto, preghiera, rito, in Dizionario teologico interdisciplinare, vol III,
pp. 429
447. cit.

G. Ravasi, Geremia, in Nuovo Dizionario di teologia biblica, pp. 573
582, Ed. Paoline.

B. Haering, Preghiera, in Dizionario di spiritualit[^], pp.1260
1271, Ed. Paoline.

G. Moioli, Preghiera, in Dizionario enciclopedico di teologia morale, pp. 748
754, Ed. Paoline.

F. Wulf, Preghiera, in Dizionario teologico, vol II, pp. 709
724, Queriniana BS.

H. Schoenweiss, Preghiera, in Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento, pp. 1388
1405, Ed. Dehoniane Bologna.

Paul Beauchamp, Preghiera, in Dizionario di teologia biblica, col. 863
873, Marietti.

B. Maggioni, Preghiera, in Nuovo dizionario di teologia biblica, pp. 1216
1231, Ed. Paoline.

B. LIBRI

G. Ravasi, I canti di Israele. Preghiera e storia di un popolo, Ed. Dehoniane Bologna, 1986.

P. Jarach, Shem[^] Israel. L'ebreo orante, Ancora MI, 1988.

J. M. Nouwen, Ho ascoltato il silenzio. Diario da un monastero trappista, Queriniana BS, 6 ed. 1987.

J. M. Nouwen, Viaggio spirituale per l'uomo contemporaneo. I tre movimenti della vita spirituale, Queriniana BS, 3 ed. 1983.

M. Baldini, Le parole del silenzio, ed. Paoline, 2 ed. 1986.

M. Baldini, Educare all'ascolto, La Scuola BS, 1988.

A. Hamman, Compendio sulla preghiera cristiana, Ed. Paoline 1989.

Card. C.M. Martini, Itinerario di preghiera con l'evangelista Luca, Ed. Paoline, 7 ed. 1989.

Card. C.M. Martini, Popolo in cammino, Ancora MI, 1983.

A. Bloom, Scuola di preghiera, Morcelliana BS, 1976.

R. Voillaume, Come loro, Ed. Paoline.

A. Penna, Geremia, Marietti, 1954.

G. Vannucci, Pellegrino dell'Assoluto, CENS 1985.

C. ARTICOLI DA RIVISTE

U. Wernst, L'intercessione di Abramo per i peccatori, in PSV (Parola Spirito e Vita) 3, pp. 13
A. Mello, L'intercessione di Mosè (Es 32), in PSV 3, pp. 25
C. Giraud, Confessare il Signore: la preghiera penitenziale di Ne 9, in PSV 3, pp. 35
J. Dupont, Il cantico della vergine Maria (Lc 1,46-55), in PSV 3, pp. 89
L. De Lorenzi, La preghiera del discepolo: il "Padre nostro" secondo Mt 6,9-13, in PSV 3 106
S.A. Panimolle, Gesù modello e maestro di preghiera, nel vangelo secondo Luca, in PSV 3, 122
E. Bianchi, La preghiera componente della storia, in Servitium, III serie, n. 13, pp. 7-19.

- E. Bianchi, Contestazioni attuali della preghiera, in Concilium 3/1990, pp 70-86.

G. Piana, La preghiera come impegno, in Servitium, III serie, n. 13, pp. 20
D. Staniloae, La preghiera in un mondo secolarizzato, in Servitium, III serie, n. 13, pp. 34
F. D'Hoog, Pregare in un mondo secolarizzato, in Concilium 9/1969, pp. 54
M. Gibbard, La preghiera in un tempo di dubbio, in Concilium 2/1970, pp. 23
C. Sagne, La preghiera come invocazione alla presenza invisibile e silenziosa del Padre, in Concilium 9/1972, pp. 27
M. De Goedt, L'intercessione dello Spirito nella preghiera cristiana (Rom. 8,26-27), in Concilium 9/1972, pp. 40
P. Jacquemont, Agire _ pregare?, in Concilium 9/1972, pp. 55
L. Boros, I presupposti della preghiera cristiana, in Concilium 9/1972, pp. 71
R. Murphy, Deuteronomio: un documento di rinascita, in Concilium 9/1973, pp. 38
C. Duquoc, La preghiera di Gesù, in Concilium 9/1982, pp. 29
P. Jacquemont, Lo Spirito santo, maestro di preghiera, in Concilium 9/1982, pp. 50-58.

1B. HAERING , "Preghiera", in Dizionario di spiritualit , p 1260, Ed Paoline, Roma 1979.

2D. BONHOEFFER , Resistenza e resa, Bompiani, Milano 1969, p 237-238.

3D. STANILOAE , "La preghiera in un mondo secolarizzato", in Servitium n. 13 s. III, 1981, p 34-35.

4Cfr R. VOILLAUME , Come loro (titolo originale: Au coeur des masses), Ed paoline, Roma 19788.

5BOMMER J., a.c. in Concilium 9/1972 p 97-112.

6Cfr. BOMMER J., a.c., passim.

7Cfr. BOMMER J, a.c.

8Cfr. D. HERVIEW

LEGER , "Segni di un risveglio religioso contemporaneo" , in Concilium 9/1973, p 21

37.

9E. BIANCHI , "La preghiera componente della storia", in *Servitium* n. 13 S. III, 1981, p 7
19. Risulta utile lettura anche il seguente articolo di E. BIANCHI, "Contestazioni attuali della preghiera", in *Concilium* 3/1990, p 70
86.

10Una forte testimonianza di questa esperienza, da intendere anche come primo tentativo di sistemazione teologica, si trova nel volume del teologo peruviano G. GUTIERREZ, *Bere al proprio pozzo, l'itinerario spirituale di un popolo*, Queriniana, Brescia 1984.

11A. BLOOM , *Scuola di preghiera, Morcelliana*, Brescia 1976, p 96.

12A. BLOOM, *Scuola di preghiera*, cit. p 98.

13o.c., p 8.

14o.c., p 9.

15o.c., p 11.

16o.c., p 12.

17o.c., p 13.

18o.c., p 14.

19o.c., p 14.

20o.c., p 15.

21o.c., p 16.

22o.c. p 17.

23H.J.M. NOUWEN, *Viaggio spirituale per l'uomo contemporaneo. I tre movimenti della vita spirituale*, Queriniana, Brescia 1986, p 103.

24H.J.M. NOUWEN , *Viaggio spirituale...*, cit., p 116.

25H.J.M. NOUWEN, *Viaggio spirituale...*, cit, p 116.

26o.c., p 115
116.

27o.c., p 117.

28MATTA EL MESKIN, *Comunione nell'amore*, Ed. Qiqaiion, Bose, 1986, p 6.

29B. MAGGIONI, "Preghiera", in Nuovo Dizionario di Teologia Biblica, Ed. Paoline, Roma. 1988, p 1217.

30A. MELLO, "L'intercessione di Mos_Ó. in Parola Spirito e Vita 3, p 25
34.

31Quando la Bibbia vuole indicare questo andare a Dio, nel quale l'uomo tenta, in virt_ della fede, di forzare il rapporto con Dio e conosce la non risposta del silenzio e vacilla tra desiderio di fuga e bisogno di tornare a bussare alla porta di Dio... allora parla di lotta con Dio.

32Midrash ("commento"): si chiama cos“ il commento edificante della Bibbia fatto dai rabbini. Nel caso vengano date delle norme riguardanti il comportamento, si parla di un midrash halaka; negli altri casi di un midrash haggada.

33G. Ravasi, I canti d'Israele. Preghiera e storia di un popolo, Ed. Dehoniane, 1986, p 240
245.

34Per avere una rapida e sicura informazione sui riti della Pasqua ebraica _ utile l'agile libretto di P. JARACH, Shem^ Israel, L'ebreo orante, Ed. Ancora, Milano 1988. p 67

81. Il libro _ utile per una prima e fondamentale informazione sulla vita religiosa dell'ebreo osservante.

35R. Murphy, "Deuteronomio: un documento di rinascita", in Concilium 9/1973, p 38
50.

36G. RAVASI, "Geremia", in Nuovo Dizionario di TEOLOGIA BIBLICA, Ed. Paoline, Roma 1988, p 574.

37L. MORALDI, "Giudaismo", in Nuovo Dizionario di teologia biblica, Ed. Paoline, Roma 1988, p 682.

38G. RAVASI, I canti di Israele. Preghiera e storia di un popolo, Ed. Dehoniane, Bologna, 1986, p 274.

39Per una prima conoscenza dei riti e delle preghiere del Kippur si rimanda a P. JARACH, Shem^ Israel. L'ebreo orante, cit., p 90
102.

40C. GIRAUDDO, "Confessare il Signore: la preghiera penitenziale di Ne 9", in Parola Spirito e Vita 3, p 45
46.

41F. WULF, "Preghiera", in Dizionario Teologico, vol II, Ed. Queriniana Brescia 1976, p 714
715.

42NELLY SACHS, Al di l^ della polvere, p. 43, Einaudi Torino, 1966.

43J. DUPONT, Il cantico della Vergine Maria (Lc 1, 46

55)", in Parola Spirito e Vita", 3, p 89.

44a.c., p 90.

45J. DUPONT, a.c., p 93.

46J. DUPONT, a.c., p 99
102.

47a.c., p 102.

48GIOVANNI VANNUCCI, "La Vergine orante" in Servitium, anno 1967, n.4 ristampato, a cura del Centro Studi Ecumenici Giovanni XXIII di Sotto il Monte nel volume Pellegrino dell'Assoluto, Ed. CENS, Liscate 1985, p 17
20.

49Ci soffermiamo sulla preghiera di Ges_, intesa come esperienza personale del "Figlio dell'uomo"; tralasciamo, per limiti di tempo, l'ampia e articolata catechesi dei Vangeli sulla necessit^ e sulle modalit^ della preghiera. Si rimanda, per questo aspetto, all'ottimo strumento offerto dalla sapienza biblica e spirituale del Card. C.M. MARTINI, Itinerario di preghiera con l'evangelista Luca, Ed. Paoline, 19897 .

50Vedi, ad esempio: F.J. MOLONEY, "La Preghiera dell'ora di Ges_ (Gv 17)", in Parola, Spirito e Vita 3, cit., p 156
167.

51Per un approfondimento si rimanda oltre al citato libro del Cad. MARTINI anche ad A. HAMMAN, Compendio sulla preghiera cristiana, Ed. Paoline, 1989, p 32
43; a S.A. PANIMOLLE, "Ges_ maestro e modello di preghiera nel Vangelo secondo Luca", in Parola, Spirito e Vita 3, p 122
138; a B. MAGGIONI, "Preghiera", in Nuovo Dizionario di TEOLOGIA BIBLICA, cit., P 1222
1224.

52Per tutta questa parte, riguardante l'originalit^ della preghiera di Ges_, ci faremo guidare dall'articolo di C. DUQUOC, "La preghiera di Ges_", in Concilium 9/1982, p 29
40.

53C. DUQUOC, "La preghiera di Ges_", cit., p 32.

54a.c., p 33.

55C. DUQUOC, a.c., p 38.

56a.c., p 39. Dobbiamo seguire Ges_ e imparare da lui a mettere in questione la nostra vita, nella consapevolezza che la preghiera ci mette in rapporto con Colui del quale ci _ dato di conoscere solo il nome, non il volto. Il tempo del nostro cammino, il tempo della chiesa, _ segnato dall'ambiguit^ del deserto. Si tratta di vivere l'intimit^ della chiesa con il suo Signore, ma insieme anche la distanza che la separa da Lui. Le liturgie da sole non possono essere pienamente preghiera e culto a Dio. Possono

essere sedativi o dei tranquillanti. E' importante cogliere dai vangeli la novit  del Messia di Dio, intimo all'Abb  e "abbandonato" nel grido della croce, comunque non rinchiuso nel recinto della sacralit  rituale.

57La letteratura sul "Padre nostro"   infinita. Qui mi permetto di rimandare a quella da me effettivamente consultata in questa occasione: A. HAMMAN, Compendio..., cit., p 44
63; L. DE LORENZI, in Parola Spirito e Vita 3, p 106
121; B. MAGGIONI, "Preghiera", in Nuovo Dizionario... cit. p 1224
1226.

58Riportato in A. HAMMAN, Compendio sulla preghiera cristiana, cit., a p 52, senza altra indicazione

59Cfr. G. SOARES
PRABHU, "Parlare ad Abb ?. La preghiera come domanda e ringraziamento nell'insegnamento di Ges ", in Concilium 3/1990, p 55
69.

60Queste tematiche si trovano diffusamente in S. AGOSTINO. Pu  essere utilmente affrontata la lettura di La preghiera. Epistola 130 a Proba, Ed. Paoline, 1981, come anche di Le confessioni (edizioni varie, comprese quelle economiche che, come la BUR, hanno il latino a fronte).

61Per l'approfondimento si rimanda a tutta la sterminata letteratura che , a partire da una base biblica, presenta la vita cristiana come vita secondo lo Spirito. Resta fondamentale I. DE LA POTTERIE, S. LYONNET, La vita secondo lo Spirito, condizione del cristiano, Ed. Ave, Roma 1967. Pi  sinteticamente si pu  attingere a qualche dizionario teologico o di teologia biblica alle voci "Spirito Santo", "Vita cristiana", o simili. A chi avesse tempo e voglia di immergersi in una autentica "sinfonia" circa lo Spirito Santo non si pu  non raccomandare l'opera di Y. CONGAR, Credo nello Spirito Santo, vol. I, II, III, Queriniana, Brescia, 1982
1983.

62M. DE GOEDT, "L'intercessione dello Spirito nella preghiera cristiana (Rom 8, 26
27)", in Concilium 9/1972 p 40
54.

63P. JACQUEMONT, "Lo Spirito Santo, maestro di preghiera", in Concilium 9/1982, p 52. Questa parte   debitrice a questo articolo.

64G. VANNUCCI, "Vita dello Spirito" (1970), in Pellegrino dell'Assoluto, CENS, Liscate (Mi) 1985,
p 104
105.

65Questo capitolo   debitore, gi  a partire dal titolo, alla seconda parte ("La dialettica della preghiera nella vita quotidiana") dell'articolo di B. BAROFFIO, "Preghiera", in Dizionario teologico Interdisciplinare, vol II, Marietti 19772 , p 790
800.

66H. J.M. NOUWEN, Viaggio spirituale per l'uomo contemporaneo. I tre movimenti della vita spirituale, Queriniana, Brescia 19833 , p 114.

67T. MERTON, Nuovi semi di contemplazione, Garzanti, Mi 1965.

68L'immagine _ di NOUWEN, Viaggio spirituale..., cit, p 115.

69Viaggio spirituale... cit, p 115.

70B. BAROFFIO, a.c., p 793.

71Cfr. B. BAROFFIO, a.c., p 793.

72MAX PICARD, Il mondo del silenzio, Edizioni di Comunit^, Milano 1951.

73Cfr. M. BALDINI, Educare all'ascolto, Ed. La scuola, Brescia 1988, p 7
11.

74Per un approfondimento: M. BALDINI, Le parole del silenzio, Ed. Paoline, 19862 ; M. BALDINI, Educare all'ascolto, cit.

75E. WIESEL, Le testament d'un po_te juif assassin_, Seuil, Paris 1980, p 172, citato in M. BALDINI, Le parole del silenzio, cit, p 10.

76A. RODRIGUEZ, Esercizio di perfettione e di virt_ christiane, in Venetia 1664, trattato II, capitolo VIII, p 77.

77M. BALDINI, Le parole del silenzio, cit, p 16.

78R. GUARDINI, Virt_, Morcelliana, Brescia, 1972 p 198.

79Teofane il Recluso (russo Feofan; al secolo Georgij Vasil'evic Govorov) teologo russo ortodosso, professore di filosofia e di morale, poi vescovo, ritiratosi nel 1866 a vita monastica e dal 1872 rinchiusosi in una cella, autore di molte opere di esegesi, mistica, ascetica. La frase _ riportata, senz'altra indicazione, da A. BLOOM, Scuola di preghiera, cit, p 44.

80B. BAROFFIO, a.c., P 794.

81A. BLOOM, Scuola di preghiera, p 46.

82Citato senza altra indicazione in A. BLOOM, o. c., p 29.

83B. BAROFFIO, a.c., p 794.

84La parola di Dio non pu~ risuonare nel cuore dell'uomo se non vi _ operante lo Spirito del Signore risorto. Quanto avviene in noi cristiani a causa del battesimo, avviene per ogni uomo quando accoglie l'opera dello Spirito, rispondendogli affermativamente con la propria vita: _ il cosiddetto "battesimo di desiderio". Non si tratta di un fatto soggettivo (come sembrerebbe indicare la parola "desiderio"), ma di un fatto oggettivo, legato alla presenza del Signore il quale opera nel cuore della creatura questa trasformazione, che possiamo definire battesimo per il fatto che _ partecipazione alla grazia e al

mistero della Pasqua.

85C. M. MARTINI, Popolo in cammino, ed Ancora, Milano 1983. p 13

23. Tutte le citazioni seguenti sono desunte dalle pagine indicate.

Esistono strumenti che possono introdurre all'esperienza della lectio divina. Ne cito alcuni pi_ facilmente reperibili: E. BIANCHI, Dall'ascolto della Parola alla predicazione, ed Qiqajon, Bose 1984; E. BIANCHI, Pregare la Parola. Una introduzione alla lectio divina, Gribaudi, Torino 1988; M. MASINI, Iniziazione alla 'lectio divina' . Teologia, metodo, spiritualit^, prassi, ed Messaggero, Padova 1988 con bibliografia.

86C. M. MARTINI, Popolo in cammino, cit, p 21.

87B. BESRET, "La preghiera, polifonia di espressioni", in Concilium, 9/1972, p 92. Tutto l'articolo (p 84

96) pu

essere guardato come una interessante espressione del dibattito e dei fermenti in atto ai primi anni '70, soprattutto in riferimento alle tematiche di una fede "liberata" e alla preghiera del corpo (p 87 90). L'autore era l'abate di Boquen in Bretagna, allora punto di riferimento per migliaia di persone. Per chi fosse interessato a ricostruire il clima e le problematiche di quegli anni, di cui abbiamo rapidamente parlato nel capitolo primo, pu~ riferirsi ad alcuni testi di B. BESRET: Liberazione dell'uomo, Cittadella, Assisi 1970; L'esperienza di Boquen, Pistoia; Per una nuova Chiesa, Cittadella, Assisi 1972.

88a.c., p 795

89A. HAMMAN, Compendio sulla preghiera cristiana Paoline 1989, p 187.

90P. JACQUEMONT, "Agire _ pregare?", In Concilium, 9/1972, p 64 65.

91G. PIANA, "Preghiera come impegno", in Servitum n. 13, 1981, p 25. Tutto l'articolo merita attenzione, per il modo con cui affronta il rapporto contemplazione/azione all'interno delle problematiche contemporanee.

92Citato in A. HAMMAN, Compendio sulla preghiera cristiana, cit, p 181

93o.c., p 192 193.

94C. DE HUECK DOHERTY, Poustinia: le comunit^ del deserto oggi, Jaca Book, Milano 1978.

95L. BOROS, "I presupposti della preghiera cristiana", in Concilium, 9/1972, p 81. Tutto l'articolo (p 71 83) merita attenzione.

ò更☉度\□¬_¨_«_

+÷î÷âÜÓâÉîÀ·â@â¥œâ“_ââ,yyypygygâ^â

}ërërëiiiiiiir
-:StyleWriter II
New York
Monaco
" libro.doc
Ulisse Bresciani