

Homo orans La preghiera rituale nell'umanità dell'uomo

IVICA ŽIŽIĆ*

I. Introduzione

L'obiettivo che ci si propone in questa indagine consiste nel voler considerare la preghiera un *atto rituale* mostrando il suo intimo e indissolubile legame con l'*umanità* dell'uomo. In questo percorso di interpretazione, si tratta di compiere un'analisi approfondita della struttura della preghiera rituale in rapporto con l'umanità dell'uomo.

Con questa espressione – l'umanità dell'uomo – si intende connotare le condizioni esistenziali che abbracciano un ampio e variegato spettro del pensiero, del linguaggio e dell'azione con cui l'uomo costruisce la propria umanità. Soprattutto, si intende dimostrare che è la preghiera rituale la forma dalla quale si attinge l'umanità dell'uomo. L'idea è quella di rivalutare l'atto rituale come luogo originario dell'umano e di conseguenza la sua articolazione veritativa nell'evento liturgico. In più, si tratta di evidenziare le dinamiche antropologiche operanti nell'atto rituale, sottolineando in particolare le dimensioni temporale e linguistica attraverso le quali il soggetto accede a sé assumendo la preghiera come evento della propria umanità.

Una tale analisi ad ampio raggio e con prospettive concorrenti può essere compiutamente raggiunta se valutiamo attentamente la contingenza storica in cui si trova la preghiera rituale nella cultura secolare. Da ciò deriva l'opportunità di un'autoriflessione condotta sulla presa di posizione teorica e pratica nell'età moderna. Proprio il contatto con la crisi acuta dell'esperienza religiosa nella modernità secolare consente di ritrovare la forza ermeneutica costruttiva non

* Professore di antropologia liturgica presso la Facoltà di Liturgia del Pontificio Ateneo di Sant'Anselmo (Roma).

solo per una revisione critica ma anche per uno stimolo di recupero della preghiera rituale dell'umanità dell'uomo.

La prima parte di questo percorso di riflessione procede attraverso una riflessione sulla fenomenologia culturale della preghiera nella condizione moderna. In essa si registrano i principali problemi che saranno affrontati nei passi successivi rilevando le significative logiche e le strutture della preghiera, soprattutto nella sua dimensione temporale e linguistica. Riandare alle forme originarie della preghiera e alle loro condizioni culturali, linguistiche e simboliche significa ricostruire il percorso e la posizione che la preghiera rituale assume nell'umanità dell'uomo.

Di fronte ad una più adeguata interpretazione della preghiera rituale e in ordine a una compiuta fenomenologia dell'*orante*, la ricerca viene condotta attraverso l'analisi del processo rituale portando alla luce dimensione dell'esperienza che si articola nell'evento liturgico. Si tratta di ricondurre il tempo e la parola liturgica a una modalità dell'esperienza che ci permetta di osservare, da un'angolatura antropologico e fenomenologica, l'articolarsi della preghiera rituale nell'umanità dell'uomo.

La considerazione della preghiera rituale come punto di intersezione tra il fenomeno umano e la realtà teologale restituisce il carattere pratico e quindi esperienziale nel quale si ritrovano i nodi fondamentali della pratica orante, particolarmente la strutturazione della temporalità liturgica, la sintesi tra immaginazione e tempo ed il rapporto non puramente espressivo del linguaggio. Di conseguenza gli aspetti possono essere accomunati nella ricerca della celebrazione liturgica oraria come momento pratico e istitutivo della fede e luogo nel quale si rende manifesto il senso di tutto il tempo.

In sintesi, il progetto di ricerca può essere descritto come ermeneutica trascendentale di un rapporto inclusivo dell'oggetto ("cosa fa chi prega?") e del soggetto ("chi è l'orante?") scandita in tre sequenze fondamentali.

- a) Fenomenologia culturale della preghiera rituale (condizioni del pregare nella modernità)
- b) Strutturazione dell'oggettività della preghiera rituale (condizioni temporali, modalità della coscienza della temporalità orante)

- c) Strutturazione della soggettività della preghiera rituale (condizioni pragmatico-linguistiche)

Esse corrispondono alle tre domande che rispettivamente gravitano attorno al problema della preghiera nell'umanità dell'uomo:

- a) *Perché* l'uomo prega (nella condizione culturale moderna)
 b) *Come* l'uomo prega (nell'ordine del tempo)
 c) *Chi* è l'uomo che prega (nell'ordine linguaggio liturgico)

La tesi rilevante in questa sede introduttiva si fonda sulla considerazione della verità teologica della celebrazione cristiana che ha un rapporto sostanziale con l'attuazione del soggetto credente. Parlare del rito significa anche parlare dell'uomo e della sua esperienza. La preghiera è sempre l'esperienza che si fa di essa e quindi essa è antropologicamente qualificata. L'approccio proposto conduce a riconoscere l'esperienza e l'identità umana che soggiace alla preghiera rituale mostrando, di volta in volta, come la preghiera possa essere un luogo di divenire del soggetto. La fenomenologia del divenire del soggetto credente si impone inevitabilmente nell'ermeneutica della celebrazione rituale.

Dal punto di vista metodologico, si tratta di una ermeneutica complessiva in quanto indagine che consente di riandare alle sorgenti dei fenomeni ed evidenziare all'interno della forma rituale e all'interno dell'umanità dell'uomo una medesima verità. Mentre l'antropologia consente una lettura interna delle espressioni antropologico-culturali, la teologia si pone come il momento interpretativo dei vissuti e consente di cogliere in modo più preciso il significato veritativo dell'atto orante. Si tratta di un compito complessivo di risalire alle fonti non solo, quindi, di descriverle nella loro manifestazione esteriore, ma di evidenziare le sorgenti che le hanno prodotte. In altre parole, si tratta di considerare l'umano nella preghiera fino a farlo coincidere con il senso del rito, fino ad avvolgere l'umano con il rito, riconoscendo nel rito la cifra fondamentale dell'uomo. In una lettura inclusiva, l'intento è quello di riproporre il legame sul quale si gioca la verità della liturgia e la verità dell'uomo. Dopo aver compiuto tale percorso non rimane altro da chiedersi se sia possibile avanzare una valutazione esistenziale del fenomeno della preghiera rituale. Si tratta, in ogni caso, di un provvisorio punto di

arrivo di una ricerca i cui risultati sono ancora a raggiungere. Tuttavia, l'indagine proposta, come l'ultimo punto di riferimento, confluisce nella riflessione sulla *lex vivendi* scaturito dalla celebrazione oraria, la quale dona un carattere dossologico all'esistenza.

2. La preghiera rituale e l'umanità dell'uomo nell'orizzonte della Modernità

«La preghiera è uno stato di fatto originario dell'umanità» – afferma Gerhard Ebeling¹. La prima premessa attorno alla quale si raccoglie l'avvio al tema è la considerazione del legame della preghiera con l'umanità dell'uomo nell'età della modernità secolare. Originariamente, l'uomo gravita intorno alla preghiera – sia che essa si esprima nei particolari atti linguistici che nelle rappresentazioni corporee – e rende presente la totalità del suo essere nell'atto di pregare. L'uomo è originariamente orans e nell'identità orante si rispecchia la verità dell'umano. Il pregare qualifica l'uomo non solo perché il pregare è una caratteristica unica e propria dell'uomo ma anche perché la preghiera si manifesta come il luogo autentico del divenire dell'uomo. Si può affermare che la preghiera è un atto fondamentale dell'umanità dell'uomo al punto da rivelare l'uomo a sé stesso. Tuttavia, la modernità secolare sfida la natura orante dell'uomo desiderando di escludere la preghiera dall'umanità dell'uomo così da realizzare una completa individualizzazione del soggetto. Tale situazione obbliga l'investigazione teologico-antropologica a un cammino di revisione critica evidenziando le fratture del moderno e valutare fino in fondo la condizione moderna della preghiera, perché essa costituisce sia la sua debolezza che la sua forza: la debolezza che costringe di mettersi in questione nei confronti del rifiuto teorico e pratico da parte del pensiero e la forza della capacità costruttiva, perché allo stesso tempo la preghiera si scopre nel suo straordinario potere di attuare l'umanità dell'uomo nella sua costitutiva apertura al sacro.

Il fenomeno della preghiera rivela in controluce il problema dell'uomo e della sua identità. Le ermeneutiche riduttive della modernità, positiviste e razionaliste, non solo hanno dichiarato superflua ogni

1. G. EBELING, «La preghiera», in *Preghiera e filosofia*, ed. G. Moretto, Brescia 1991, 25.

prassi e verità religiosa ma hanno tentato di porre una netta separazione tra il mondo della religione e l'uomo in quanto la preghiera è stata radicalmente rimossa dall'orizzonte umano. Come documenta tutta l'opera di Cornelio Fabro, la preghiera nella riflessione moderna è stata destinata all'esilio². Innanzitutto, essa non si pone più come mediazione fondamentale della sua identità. Il pregare, invece, diviene la cifra della crisi e della fragilità e dell'insicurezza ontologica dell'umano. La crisi moderna della preghiera, connessa con la critica filosofica e scientifica della religione, tuttavia, continua a sfidare l'osmosi vitale tra preghiera e umanità. Proprio la crisi moderna della religione nasce dalla frattura tra la preghiera rituale e l'umanità dell'uomo. Sotto questo profilo, si delineano almeno quattro dialettiche nelle quali si raccolgono le problematiche inerenti all'atto orante come atto di umanità dell'uomo:

- a) La preghiera rituale vs. l'umanità dell'uomo
- b) La preghiera vs. il rito
- c) La preghiera vs. il pensiero
- d) La preghiera vs. il tempo

L'acquisizione di queste dialettiche potrebbe offrire alla ripresa ermeneutica un percorso di ricerca che si sviluppa a partire dalla questione della crisi rivelata nei fattori destrutturanti. Il risultato di tale sondaggio critico obbliga successivamente a un interrogativo critico di quei nessi vitali che possono riconfigurare lo statuto della preghiera nell'umanità dell'uomo e quindi dare più ampio sviluppo teorico al fatto che nella preghiera l'umanità dell'uomo trova il suo luogo sorgivo. Il prolungamento della riflessione potrebbe consistere poi nel mostrare come il rapporto che sussiste tra la preghiera e l'umanità dell'uomo si realizza nella qualità simbolica della forma rituale, il luogo originario del dirsi del soggetto e del darsi della grazia.

2. Cf. C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, Roma 1979. Per uno sguardo sintetico sul rapporto tra preghiera e pensiero nella modernità, rinviamo a *Preghiera e filosofia della religione*, ed. A. Babolin, Padova 1978; J. ELLUL, *Prayer and Modern Man*, New York 1970; *Preghiera e filosofia*, ed. G. Moretto, Brescia 1991; *La preghiera dei filosofi. Note storico-fenomenologiche*, ed. F.S. Pignagoli, Fossano 1969; P. RICCI SINDONI, «Pensare l'esperienza religiosa: filosofia e preghiera», in *Pensare l'esperienza religiosa*, edd. A. Ales Bello-O. Grassi, Milano-Udine 2010, 61-75.

2.1. *La preghiera vs. l'umanità dell'uomo*

Il primo momento è dedicato al confronto serrato con la moderna critica filosofica della preghiera. La filosofia moderna ha mantenuto un rapporto continuo e controverso con la preghiera: il fenomeno della preghiera è divenuto l'argomento contro la religione e la prova che la religione non sarebbe altro che una mera illusione. Tuttavia, l'incontro tra filosofia moderna e preghiera è stato segnato non solo dai sospetti e critiche, ma anche dalle provocazione che la preghiera ha suscitato.

La critica moderna della preghiera si attesta sul piano della decostruzione radicale del senso di agire orante. L'intento è quello di negare la trascendenza in radice e di decostruire l'atto di pregare riconoscendo in esso solo la proiezione dei desideri dell'uomo. La preghiera risulta insensata, perché il referente – la divinità – appare la creazione illusoria dell'uomo. La preghiera così sarebbe la prova che Dio è solo il prodotto del desiderio umano, pura realtà fittizia e fantastica. La preghiera avrebbe trovato la radice nell'interiorità desiderante ed essa allo stesso tempo diventerebbe il fattore di alienazione dell'uomo. La conclusione che la preghiera risulta contraria all'umanità dell'uomo, è solo la conseguenza dell'ermeneutica decostruttiva e ultimamente riduttiva.

Le prove contro la preghiera, seguite dalla contrapposizione sempre più acuta tra la preghiera e l'umanità, hanno accompagnato significativamente la radicalizzazione del pensiero moderno. La necessità di superare la preghiera in favore dell'umanità che per lo più coincide con la razionalità, si è fatta particolarmente insistente. Il rifiuto della preghiera, ispirato dal desiderio dell'autonomia e della ragione, solleva una forma sostitutiva – il pensiero – che possa risolvere l'atto religioso nell'atto razionale. L'uomo moderno si affida più alla ragione che alle pratiche religiose. La preghiera si sposta ai margini dell'umanità fino ad essere accusata di essere un fattore disumanizzante che retrocede l'uomo allo stadio "primitivo"³.

3. I pregiudizi antirituali attraversano l'inizio della ricerca antropologica della religione. Per l'antropologo James Frazer, il rito è l'espressione tipica di umanità alla ricerca di se stessa e della propria maturità. Il rito avviene nelle situazioni di bisogno, dentro le paure e fragilità dell'esistenza. Perciò, la crisi del rito nella modernità è indispensabile, perché l'uomo progredisce nella conoscenza scientifica superando la mentalità rituale che non

Nella cultura secolare, in fondo scettica e razionale, è stata prefissata la decostruzione del mondo della religione a partire dalle sue forme pratiche. L'interrogativo radicale sottrae la preghiera dalla trascendenza creduta, la spoglia dalla forma sacrale e mitica per mettere in discussione la sua verità. La preghiera rimane un'azione inefficace che proietta le problematiche dell'esistenza immanente. La crisi della preghiera è solo l'indice di quella prognosticata fine della religione propugnata e voluta intensamente dalla ragione moderna. L'età moderna, distinta dal radicale sospetto verso la religione, propone una radicale critica della vita religiosa. In realtà, essa assume la forma di un'ermeneutica riduttiva che appiattisce la forma religiosa sui propri pregiudizi. È il caso dei due maggiori teorici del sospetto – Ludwig Feuerbach e Sigmund Freud.

Feuerbach riduce il fenomeno della preghiera alla proiezione dell'umano. Nella sua opera – *L'essenza del cristianesimo* – la preghiera si trova al centro del suo interesse sia perché essa rappresenta il fulcro della pratica religiosa sia perché in essa si decide della verità della religione⁴. L'essenza della religione si trova nella preghiera perché essa è il suo atto più semplice e più fondamentale. Considerandola come illusione psicologica, Feuerbach considera il pregare come proiezione del desiderio e del sentimento. Ne consegue la preghiera come l'atto semplice identificato con il sentimento. La riduzione antropologica della religione resta per Feuerbach l'unica via per comprendere la credenza dell'uomo. Nella preghiera l'uomo incontra l'eco del proprio desiderio e sentimento.

La preghiera è in questo senso il rapporto dell'uomo con la profondità affettiva del sé che si alimenta dell'illusione. Questa è in ultima analisi una riduzione immanentistica della religione a mera dimensione del desiderio umano. La preghiera, dunque, non ha origine fuori di sé, perché sempre legata al soliloquio del soggetto con i propri desideri e con le proprie illusioni⁵.

gli consente la piena maturazione. Cf. J. G. FRAZER, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e sulla religione*, Roma 2009. Contrario a tale posizione è il filosofo L. Wittgenstein che difende il radicamento del rito nell'umanità dell'uomo. L'uomo è infatti un *essere cerimoniale* e nella sua cerimonialità si rivela la verità dell'umano. Cf. L. WITTGENSTEIN, *Note sul „Ramo d'oro” di Frazer*, Milano 1975.

4. Cf. L. A. FEUERBACH, *L'essenza del cristianesimo*, Bari 2012.

5. Cf. C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, 318-350.

La riduzione psicoanalitica di S. Freud si muove sui simili binari di congettura che la preghiera non sia altro che una proiezione immanente. Per Freud, tuttavia, le forme religiose della preghiera e del culto assumono un carattere ancora più alienante in quanto esprimono le nevrosi ossessive come frutto del rimorso per la presunta uccisione del padre e il tentativo di riconciliazione. La preghiera non sarebbe altro che un cerimoniale patologico nel quale si esaurisce il senso della religione e approfondisce il disagio dell'uomo⁶. In entrambi i casi, la preghiera è ricondotta al flusso immanente del desiderio. La preghiera è quindi vista come un fenomeno di proiezione fluttuante della nervosi nella quale si rende manifesta la complessità del soggetto ed emergono le sfere rimosse conflittuali. Di conseguenza, liberarsi dalla preghiera significa abbandonare l'illusione opprimente per raggiungere la piena maturità dell'uomo.

Alla preghiera si replicano diversi tipi di obiezioni di natura filosofica, profondamente legata ad una mentalità di tipo secolare, positivisticco o razionalistico. L'inutilità della preghiera, inoltre, viene ricondotta alla sua natura pettiva. Secondo R. Garaventa

all'interno della moderna immagine del mondo, la preghiera appare come una forma di superstizione, propria di età in cui il rapporto col mondo era pensato ancora in forma mitico-magica e in cui quindi la preghiera aveva il compito precipuo e fondamentale di rendere la potenza superiore e più vicina, meno minacciosa, presente⁷.

L'intento è stato sempre quello di dimostrare che la preghiera in radice si oppone all'umanità dell'uomo. La preghiera dunque aliena l'uomo rendendolo "primitivo" e si interpone a fermare il progresso di umanizzazione dell'uomo forgiando così l'idea portante della critica filosofica sulla preghiera e la confutazione del suo carattere rituale.

2.2. *La preghiera vs. il rito*

La comprensione della preghiera rimanda a quella del significato del rito. La polemica nei confronti del rito, condotta nella modernità, ha

6. Cf. S. FREUD, «Azioni ossessive e pratiche religiose», in *Id.*, *Opere*, vol. 5, Torino 1972; S. FREUD, «Totem e tabù», in *Id.*, *Opere*, vol. 7, 1975.

7. R. GARAVENTA, «Scetticismo e preghiera», in *Preghiera e filosofia*, ed. G. Moretto, 320.

assunto le forme teoriche rilevanti. Il grande laboratorio speculativo della modernità è profondamente intervenuto nel mondo della vita religiosa ed allo stesso momento ha sollecitato le dimensioni originarie della pratica religiosa. La critica della religione è allo stesso tempo diventata l'occasione proficua di un profondo rinnovamento. Sono state quindi rifocalizzate le condizioni di orazione umana riportandole al centro delle riflessioni le categorie del rito, del simbolo e dell'esperienza religiosa a partire dai quali si avvia il recupero del senso del pregare.

In una civilizzazione altamente razionalistica e funzionalistica non c'è spazio e tempo per rito. Il rito è destinato a dileguarsi dall'umanità dell'uomo. Innanzitutto, il rito sembra porsi in contrasto con l'umano. Perciò, esso deve essere rifiutato come qualcosa di obsoleto e senza senso e ultimamente inefficace. L'uomo non si riconosce più nel rito e il rito non trova nell'uomo la propria risonanza. Il rito appare una forma regressiva che non si trova all'altezza dell'uomo moderno autonomo, civilizzato e razionale. L'agire rituale per la mentalità moderna è considerato come realtà contraria all'umanità dell'uomo, perché considerata irrazionale, ripetitiva e magica.

Per affrontare la questione relativa alla ricognizione della critica del rito e delle sue moventi principali, è opportuno riprendere le posizioni filosofiche e culturali della modernità. Innanzitutto il processo di razionalizzazione ha messo in crisi le strategie gratuite e ludiche del rito, svuotandolo dalla sua carica semio-poietica. Il disincanto del mondo è rivelato nella critica del rito e della sua efficacia⁸.

Il problema dello scopo penetra nel rito perché la difficoltà culturale di comprendere il motivo di un'azione senza scopo immediato ne attraversa le stesse interpretazioni: anche il rito, perciò, può ritrovarsi inquadrato nell'ottica di una qualche utilità⁹.

Una secondo filone di riflessione critica si muove sulla presupposizione che la preghiera rituale non esaudita rende superfluo ogni ulteriore tentativo di pregare Dio. In realtà, ciò che soggiace a tale concezione è radicale scetticismo agnostico. Inoltre, l'orante si riduce

8. Cf. M. WEBER, «Zwischenbetrachtung», in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 41 (1915-16), 387-421.

9. F. RIVA-P. SEQUERI, *Segni della destinazione. L'ethos occidentale e il sacramento*, Assisi 2009, 161.

ad essere fatalista, spettatore passivo che si dispone alla volontà di Dio a prezzo di sacrificare la propria dignità umana. L'affidamento a un Dio onnisciente e onnipotente che non ascolta la sua preghiera né la esaudisce, aliena radicalmente l'orante rendendo le sue lodi superflue. Il Dio degli oranti sarebbe rinchiuso nella propria trascendenza e disinteressato per le vicende umane. Il dio degli oranti esisterebbe soltanto nelle loro preghiere.

La via d'uscita da tale strettoia agnostica poteva essere la scelta di un pietismo razionalistico intento a superare gli elementi alienanti del rito e allo stesso tempo rinvenire la verità autentica della preghiera. La soluzione è stata proposta da Immanuel Kant il quale ha sottoposto la preghiera ad una superiore normatività morale. In tale caso la preghiera sarebbe riconciliata con l'uomo ma solo se trasformata in un mezzo per destare la purezza della disposizione morale. Tuttavia, il risultato di tale sintesi radicale è stata la rimozione del rito, considerato l'ostacolo alla realizzazione di una preghiera genuina. Il senso della preghiera ricondotto alla coscienza morale, risulta infatti, rinchiuso in uno schema di agire predeterminato, guidato dall'interesse di intercettare le esigenze della norma morale. Secondo Kant, ciò che veramente conta è lo *spirito di preghiera* che consiste nell'essere graditi a Dio. Il pregare per altri motivi non sarebbe altro che una superstizione. Solo la preghiera che guida l'uomo verso l'ordinamento morale può essere giusta. Le parole e le formule rituali non sono altro che un rivestimento inessenziale del desiderio che distrae l'uomo dal vero spirito della preghiera. Il culto non compie nulla se non osserva i doveri ordinati dai comandamenti di Dio e quindi non è un servizio autentico a Dio¹⁰.

Kant da una parte rifiuta la forma rituale e dall'altra parte recupera la preghiera ma solo in quanto "spirito della preghiera". La vera preghiera è piuttosto un mezzo per vivificare il sentimento morale ed essere graditi a Dio. Solo l'intenzione morale rende la preghiera veramente autentica. La preghiera perciò non può affidarsi al rito né collocarsi nell'esteriorità, perché il suo più alto obiettivo è quello di disporre l'animo e condurre alla conformazione morale dell'uomo ai comandamenti di Dio. Le parole e le formule sono il rivestimento inessenziale del desiderio orante. Ciò che veramente conta è l'interiorità – lo spirito della preghiera. Tutte le altre formule rituali rischiano

10. Cf. I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Bari 1980, 168.

di deviare la preghiera e condurre l'orante nel feticismo idolatrico e nell'illusione superstiziosa. Solo la preghiera animata dall'intenzione morale, e cioè dall'idea di Dio, può valere, perché essa porta l'uomo ad essere gradito a Dio e quindi a compiere un genuino atto di fede. Ciò che consegue dal riduzionismo morale di Kant è la definizione del cristianesimo come una religione morale pura che proclama la libertà assoluta ma anche il dovere assoluto dell'uomo nei confronti di Dio. La riduzione a una dimensione psicologico-morale della preghiera risulta l'unica vera soluzione. Secondo il pietismo razionalistico di Kant, la preghiera è una semplice contemplazione della pura moralità. La preghiera genera l'agire morale e solo così compie il suo senso. Essa diventa riflessione su se stessi e sulle proprie possibilità di agire. L'uomo non può pretendere che le sue preghiere influiscono per ottenere l'intervento benevole da parte di Dio. Le formule precise e determinanti non possono sostituire *lo spirito di preghiera*. In questo senso, l'ordine rituale si contrappone allo *spirito di preghiera* e si mostra fundamentalmente incapace di portare a pieno e giusto compimento l'atto orante. Il rito, perciò, appartiene alla superstiziosa "religione dei favori" e deve essere rifiutato nel nome della purezza della preghiera. La soluzione è stata non solo il rifiuto del rito ma anche la ricerca della pura interiorità della preghiera. Su questa linea, la preghiera ha intrapreso la strada di progressiva interiorizzazione; il rito, invece, è stato assolto in una esteriorità puramente formale. Kant è stato così un duro critico della preghiera rituale, essendo essa il centro di una "religione feticista" ovvero di una "religione dei favori"^{II}. Invece, il senso del divino può essere mediato solo dal sentimento del sublime, risplendente in quel *cielo stellato* di una notte che rivela legge morale in noi, di cui si può avere l'esperienza solo all'interno della coscienza morale. Perciò, la preghiera deve condurre necessariamente ad una prospettiva morale. La denuncia per illusorietà e la superstizione, caratteristica per il pensiero illuministico e idealistico, ha ricondotto la preghiera alla funzione dell'ordinamento morale, sottraendola dal suo carattere rituale, essendo considerato superstizioso e formale. In questa prospettiva si muove una considerazione funzionalistica secondo la quale il rito esprime l'essenza morale della società e agisce come un meccanismo di integrazione sociale.

II. Cf. I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, 216.

Da quanto è stato detto sinora si può concludere che la tendenza a leggere funzionalmente la preghiera non poteva trovare un'altra risposta se non quella di essere un esercizio morale oppure un momento consolatorio e sentimentale di una fede interiore. In entrambi i casi, il senso della preghiera termina con la presa della distanza dal rito. La preghiera finisce dove inizia il rito. L'esito di tale polarizzazione è stata la perdita della forma della preghiera e il conseguente disincanto della trascendenza del rito. Si profila l'idea che la preghiera rituale sia una prassi alienante che porta l'uomo sempre di più nel mondo illusorio. In ultima analisi, la preghiera risulta infantile e vuota proprio a causa del suo carattere rituale. In essa si insinuano solo i desideri dell'uomo, non la presenza di Dio.

Il problema del rito rivela in contropunto il problema dell'uomo e della sua identità. «La crisi è costretta infine a spostarsi dal fuoco del rito, e a indossare gli stessi abiti di una crisi dell'umano nella sua umanità»¹². La soluzione è stata il rifiuto del rito, quale ostacolo per realizzarsi della preghiera autentica, e la ricerca di interiorità soggettiva la quale sola possa essere il criterio della preghiera. Non è difficile ritrovare vari dei precedenti elementi di riduzione nella proposta di una preghiera puramente interiore. Nel dissociarla dal rito, la preghiera si trova separata dalla sua vocazione originaria di essere apertura al trascendente ovvero l'atto totale. Il rito si è spostato in un'esteriorità superflua ed estrinseca. La preghiera, invece, ha intrapreso la strada di progressiva interiorizzazione, fino a scomparire nel pensiero o nel sentimento. Pregare sarebbe solo intento a rientrare in se stessi e affidarsi nel proprio intimo sotto la presupposizione che l'esteriorità distrae e disturba il soliloquio interiore nel quale l'uomo cerca di essere gradito a Dio. La preghiera dunque deve essere pervasa da un profondo distacco dal mondo per cui la realtà esteriore risulta solo riflesso di interiorità. Nell'interiorità sta l'essenza della preghiera. Ed è proprio nell'interiorità dove si evidenzia un'altra frattura quella tra pregare e pensare.

Nella modernità secolare la preghiera è costretta all'esilio dall'umanità dell'uomo. In particolare, la preghiera associata al rito appare opprimente ed irrazionale. Cercando di sradicare la preghiera dall'identità dell'uomo, la ragione moderna ha tentato di dissociare la

12. F. RIVA-P. SEQUERI, *Segni della destinazione*, 195.

preghiera dall'agire e quindi separare la religione dalla vita. Nel primo caso, la *ratio* moderna ha considerato il valore della preghiera a partire da una interiorità razionale ovvero da una legge morale, l'unico criterio che possa decidere la verità alla preghiera; nel secondo caso, la separazione tra preghiera e azione ha avuto come effetto la rimozione della *forma rituale* dall'atto di preghiera. Tuttavia, la separazione dall'azione rituale e la sottoposizione della preghiera all'istanza razionale possono essere considerati processi complementari. Essi assumono nuove forme di pietismo razionalistico il quale riporta la preghiera alla soggettività trascendentale ed alla normatività morale. L'effetto di tale processo non poteva essere che la separazione della preghiera dal suo originario grembo rituale nella forma del tempo, gesto e parola.

2.3. *La preghiera vs. il pensiero*

Per affrontare nello specifico l'intreccio di preghiera e umanità sullo sfondo della modernità, dovremo considerare un'ulteriore punto, quello che rivela la crepa tra pensare e pregare. Secondo la lucida osservazione di G. Ebeling

il pregare è divenuto estraneo al pensare e il pensare ostile al pregare perché al pregare si è *pensato* – non troppo, ma – troppo poco. [...] E la debolezza intellettuale costituisce un fattore essenziale della crisi della preghiera¹³.

La crisi della preghiera nasce sia perché si è pensato “troppo poco” sia perché tale pensiero è inadeguato all'oggetto. La verità della preghiera è decisa da una ragione superiore ed estrinseca che pretende di essere l'unica fonte del sapere e l'unica garanzia della verità. Tale superiorità della ragione di fatto si è mostrata riduttiva. Il senso della preghiera è stato cercato dove non poteva essere trovato – al di fuori della preghiera – nelle presupposizioni e pregiudizi filosofici, comunque estrinseci all'ordine della preghiera. La preghiera allora è risultata insensata non perché lo fosse ma perché era inadeguata la ragione che la rendeva insensata.

L'orientamento ora delineato nel suo versante razionalistico, conduce al superamento del rito e del suo significato intrinseco. Il raggiungimento di ciò che è la preghiera si trova al di là delle sue forme

13. G. EBELING, *La preghiera*, 15.

esteriori. Il risultato di tale idealizzazione è l'interiorizzazione dell'atto orante. Per la *ratio* moderna il pregare non poteva essere riconosciuta la fonte del pensiero. La preghiera viene ricollocata nell'interiorità. Essa è sospinta dalla ragione nel mondo irrazionale dei sentimenti devoti. Il luogo della preghiera nell'umanità dell'uomo è stata ricercata nell'ambito dell'interiorità. Sommersa in una sfera irrazionale, la preghiera si nutre della forza del sentimento. Le nuove forme di spiritualità, fundamentalmente ispirate dal pietismo, situano il pregare all'interno dell'affettività riducendola così a una prassi consolatoria. Se per l'idealismo kantiano, la preghiera deve guidare l'uomo verso il giusto ordinamento morale, ora il vero spirito della preghiera dimora nell'ordine del cuore¹⁴. Si profila così l'idea della preghiera secondo il criterio di interiorità il che implica la riduzione della preghiera alla pratica intimistica.

Il preconcetto dell'insignificanza della preghiera, largamente diffuso nella cultura secolarizzata, ha influito di fatto sui sistemi di interpretazione teologica. La teologia, in effetti, offriva sempre meno spazio alla preghiera all'interno della riflessione fondamentale sulla fede relegando la preghiera lontano dalle alte speculazioni apologetiche nell'ambito delle pratiche spirituali. La dicotomia tra la credenza e la prassi, generata da una mentalità cartesiana, ha lasciato i segni profondi nella pensabilità della preghiera rituale. Nel migliore dei casi la preghiera può essere *l'oggetto* ma non *la fonte* del pensare la fede. L'oblio in cui è stata relegata la preghiera ora si riflette anche nel pensiero teologico, sempre di più scoraggiato sulla possibilità di rendere la preghiera oggetto di riflessione. Anche la teologia si nutre dai preconcetti moderni sulla natura debole, non cognitiva, irrazionale e non scientifica del comportamento rituale. Ciò ha aperto la strada verso un'ulteriore allontanamento tra preghiera e pensiero teologico.¹⁵

L'aporia in cui si è invischiata la *mens* teologica consiste innanzitutto nell'assumere il modello inadeguato con il quale la preghiera viene

14. In realtà, tale polarizzazione ha avuto come effetto non il ritrovamento ma l'estra-neazione del soggetto, accenna G. Ebeling, e prosegue: «Il pregare si allontana dal sentire. Si fa uso di parole grosse, che però restano vuote, diventano mere formule, pia convenzione. I sentimenti vengono talmente addomesticati che l'uomo stesso resta al di fuori della preghiera» (G. EBELING, *La preghiera*, 16).

15. K. SCHILBRACK, «On the use of philosophy in the study of rituals», in *Thinking through rituals. Philosophical Perspectives*, ed. K. Schilbrack, New York-London 2004, 2-3.

affrontata in due ordini distinti – naturale e soprannaturale – che di fatto ha introdotto un principio dualistico. Inoltre, la riduzione si è avverata perché l'uomo è ridotto alla sua capacità conoscitiva e la Rivelazione ad un insieme delle verità rivelate. Su questa linea, la dialettica tra naturale e soprannaturale è misurata sul rapporto tra conoscenza e verità. «Il punto di rottura diventa perciò il fatto che il fine soprannaturale non è più pensato come corrispondente a ciò che l'uomo (per natura) è»¹⁶. La preghiera non incontra più l'uomo, perché, collocata su un piano superiore, non incontra la sua esistenza. La conseguenza di ciò è che l'uomo non si riconosce nella preghiera, perché in essa non intercetta il senso del vivere.

L'effetto di tale impostazione, generato sullo sfondo di una estrinsecità tra piano naturale e piano soprannaturale, si attesta in una concezione dualistica

che pare incolmabile tra mondo dell'uomo e mondo di Dio, anima e corpo, storia e salvezza, grazia e libertà. [...] questa situazione costituisce una vera e propria *forma mentis*, e non investe solo un particolare ambito della trattazione teologica, tant'è che essa va ad inficiare tutti i suoi svolgimenti (trattati) e in particolare ogni argomentazione riguardante la relazione tra gli elementi costitutivi di questi dualismi e dunque anche la preghiera¹⁷

L'idea della preghiera come “salto” nell'eterno, come uscita dal naturale al soprannaturale si è affermata fortemente nella cultura teologica lasciando come conseguenza il divario tra preghiera e vita. La preghiera sarebbe ciò che l'uomo fa nei confronti di Dio ma che non ciò che lo definisce nella sua identità. Tuttavia, il tentativo di dire cosa sia la preghiera senza dare la risposta a chi sia l'uomo che prega significava rischiare di ricadere in una divaricazione che separa la preghiera dalla vita. La difficoltà di assumere la preghiera come punto di partenza emerge da una mentalità moderna che fin dall'inizio pensa i due livelli opposti e solo successivamente correlati. La riflessione teologica ha così disegnato il divario che ancor oggi solleva il problema dell'unità tra pregare e pensare, tra celebrare e credere.

16. C. GIULIANI, *La preghiera come luogo di accesso a Dio e all'io. La riflessione filosofica di Richard Schaeffler*, Assisi 2012, 29.

17. C. GIULIANI, *La preghiera come luogo*, 35.

Il pensiero e la preghiera hanno preso le distanze. La preghiera risulta priva di una razionalità propria e il pensiero si pone al di là e oltre l'evento orante. Nella mentalità razionalistica, la preghiera viene considerata l'alienazione del soggetto, la rinuncia al pensiero. L'accesso al senso del pregare, nell'ambito teologico, richiede invece una mediazione dogmatica a sua volta intenta di definire aprioristicamente (e a-ritualmente) la preghiera. Si impone dunque una *ratio theologica* a dare il senso alla preghiera, avverte A. Grillo:

Il motivo essenziale sta nel fatto che *la teologia per secoli ha semplicemente presupposto la preghiera come orizzonte immediato del rapporto con Dio*. Il pensiero cominciava a riflettere teologicamente *dopo* aver pregato, *dopo* aver sperimentato nella preghiera quella immediatezza che successivamente si preoccupava di mediare¹⁸.

L'inadeguatezza del pensiero riflessivo si evidenzia così anche nel contesto teologico che manca quasi del tutto di una riflessione sull'articolazione della struttura celebrativa del credere. La verità di Dio non viene ricercata nella forma orante, bensì nella speculazione apologetica. Questa impressione trova conferma in particolare, quando la teologia si preoccupa di individuare la sua collocazione prescindendo dal piano originario della preghiera e del rito. Andrea Grillo criticamente commenta che nell'*Index systematicus* del Denzinger non c'è un posto riservato alla preghiera, nemmeno nel *Grundkurs* rahneriano vi è una trattazione esplicita del tema; infine anche nel *Dizionario di teologia fondamentale* la preghiera non appare nemmeno una sola volta¹⁹. La rottura epistemologica tra pensiero e preghiera si è articolata in base di una separazione tra fede e ragione, tra piano naturale e quello soprannaturale, risultando reciprocamente escludenti e persino impermeabili. Il pregare e il pensare sono diventati due sponde e la teologia si è trovata distanziata da ciò che la effettivamente consente – la preghiera rituale. La preghiera continua ad esserci indispensabile per la vita religiosa, essa cioè continua ad essere l'indice dell'esistere religiosamente, ma a livello del pensiero razionale essa risulta non necessaria. Lo smarrimento della riflessione teologica dinanzi al pregare

18. A. GRILLO, «Problematiche attuali della preghiera nei ritmi del tempo», in *Liturgia delle Ore. Tempo e Rito*, Roma 1994, 46.

19. A. GRILLO, «Problematiche attuali della preghiera», 50.

risulta un problema assai perplesso: la preghiera viene abbandonata dal pensiero per essere relegata alla pratica individuale, intimistica e sentimentale. È a partire da qui che si dischiude l'ambivalenza dell'orientamento della teologia moderna secondo la quale la preghiera non assume il ruolo ermeneutico all'interno della dottrina di Dio, ma solo la forma effimera di una religiosità sentimentale.

2.4. *La preghiera vs. il tempo*

Nella disanima delle argomentazioni sulla preghiera che rendono complessa la questione tra ritualità e umanità, si coglie una comune problematica di fondo: il dislocamento della preghiera dal tempo. La dialettica tra interiore ed esteriore, spirituale e materiale, mentale e corporeo, ha lasciato un segno profondo nella separazione della dimensione temporale da quella rituale. Il tempo non si qualifica più a partire dal rito e il rito si colloca sempre di più con difficoltà nel tempo. In effetti, il tempo è diventato profano, calcolante, lineare; in esso non c'è lo spazio per la sosta orante. Nella divaricazione tra tempo e rito si individua così un'ulteriore frattura. L'agire rituale, difatti, assume sempre una dimensione temporale nella quale il tempo viene trasformato e qualificato dall'evento rituale. Appartiene alla stessa natura della preghiera l'esigenza di iscriversi nelle distensioni temporali. Il *proprium* della preghiera rituale è fundamentalmente legata al ritmo temporale. Tuttavia, è proprio il ritmo temporale ad essere sottratto alla preghiera rituale portando la preghiera rituale in contraddizione con la sua natura oraria.

La frattura tra preghiera e tempo si è prodotta sullo sfondo di una visione sempre meno simbolica e poetica del tempo e sempre più utilitaristica e funzionalistica. Nel nuovo quadro della temporalità moderna la differenziazione in tutti gli ambiti, la nuova suddivisione del tempo (lavoro e riposo), ha strappato il momento festivo-rituale dal suo valore temporale relegandolo nelle margini del tempo. Dinanzi a questo quadro, la teologia e la cultura pastorale, ha pure fatto propria la esigenza di deritualizzare il tempo sottraendo la preghiera alla sua intima connessione con i ritmi del tempo per sottoporla ai bisogni interiori di portata devozionale. I limiti di questa impostazione hanno lasciato i segni visibili nella prassi ecclesiale.

Gli ultimi secoli – scrive Odo Casel – a poco a poco, hanno degradato l'ufficio quotidiano ad una semplice preghiera di obbligo e hanno trasferito ogni forma di intima religiosità nelle cosiddette “devozioni”²⁰.

La preghiera, dunque, si sottrae non solo dal rito, ma anche dai ritmi del tempo per sciogliersi nella spontanea pietà individuale. Anziché convocare la comunità, la preghiera rituale si vede compiuta solo nei ritagli del tempo che appartengono al soggetto e alla sua devozione privata.

Le ragioni di questo ripiegamento della preghiera nel mondo della devozione interiore sono riconducibili ai vari motivi. Il tempo non è più la condizione ma l'ostacolo all'attingere l'essenza spirituale della preghiera. L'atteggiamento pietistico, ha sollevato vari equivoci, sempre sullo sfondo di una progressiva dissociazione tra preghiera e vita. Si tratta dunque di un processo che separa la preghiera dai ritmi del tempo e dalle loro intrinseche qualità simboliche per sfociare in una preghiera puramente “mentale” e “interiore”. La preghiera come evento rituale comunitario è stata sostituita da un orientamento pietistico individuale che si soddisfa del *pius affectus* e quindi rinchiude nel proprio mondo interiore. Segnata dal raccoglimento e dal silenzio, la preghiera si ritira dalle forme rituali per insediarsi nell'interiorità. I momenti di tensioni del processo di frattura moderna fanno vedere le distanze tra preghiera e rito risultanti di una sclerosi della ritualità o ripiegamento intimistico della devozione e del sentimento. Il sentimento religioso è inteso spontaneo e quindi antirituale, esotico e nostalgico; situato in una dimensione interiore e sentimentale, esso risulta ultimamente alienante²¹.

Il pensiero rinuncia di collocare la preghiera nell'ordine esistenziale, bensì la pone ai margini della vita. Le difficoltà che investono una

20. O. CASEL, *Il mistero del culto cristiano*, Torino 1966, 153.

21. Cf. O. CASEL, *Il mistero del culto cristiano*, 70. Un certo disprezzo del rituale appare il frutto dei pregiudizi tipicamente moderni secondo i quali tutto ciò che è esteriore risulta formale ed estrinseco e quindi accessorio e addirittura falso rispetto ad un'interiorità assoluta. A questo riguardo l'antropologa M. Douglas osserva: «Il rituale è esteriore e quindi in contrasto con la vita interiore della religione; è formale e quindi in contrasto con il contenuto; è come uno specchio che dovrebbe mediare la conoscenza, ma può anche con troppa facilità oscurarla; è una facciata che è meno valida di ciò che sta dietro, e così si preferiscono espressioni spontanee (M. DOUGLAS, *Antropologia e simbolismo*, Bologna 1985, 231).

comprensione della preghiera rituale è fondamentalmente legata ad un faticoso rapporto con il tempo. Il distacco del tempo dalla preghiera è sfociato nelle nuove forme di spiritualità, ispirate dal pietismo sentimentalistico e dall'intimismo devozionalistico che sommerge l'atto orante in una sfera immaginale. La preghiera non giunge alla sua piena forma ma è relegata nell'intimità dei sentimenti devoti. Il ritirarsi nell'interiorità ha provocato in questo modo un'ulteriore fattore destrutturante, quello che riguarda la preghiera e il tempo, non solo perché il tempo per l'uomo moderno è diventato profano e lineare, ma anche perché esso ha smarrito la qualità festiva e rituale che lo rende "pieno". Nel migliore dei casi, l'ideale della preghiera diventa il salto mistico nell'eterno, l'estasi della storia e il raccoglimento nel proprio intimo, come fuga dalla realtà.

Nella spiritualità moderna in ambito cattolico, la preghiera è stata progressivamente interiorizzata e resa sempre più interiore e individuale. La sovrapposizione della preghiera come atto puramente interiore, ha prodotto la concezione del tempo come dimensione effimera ed estrinseca, slegata dai tempi della vita e riservata agli stati d'animo eccezionali. La preghiera è considerata uno sporgere oltre il mondo, un uscire dal mondo attraverso la spaccatura del sensibile. Senza un rapporto sostanziale con il tempo del soggetto, la preghiera perde il legame con la vita. L'esempio più eloquente, e storicamente forse più significativo, è quello della dissociazione della preghiera oraria dai tempi e successiva ricerca della *veritas temporum* o *veritas horarum*. In questo snodo si scorge la difficoltà fondamentale nel vivere la preghiera nei ritmi della vita e quindi la fatica di mantenere saldo il rapporto tra preghiera e umanità.

Proprio nell'epoca moderna, la Liturgia delle Ore è stata fortemente individualizzata e slegata dai ritmi e tempi propri. L'ufficio continuava comunque ad essere preghiera, ma non era più la preghiera nel ritmo del tempo, perché sottratta ai suoi tempi propri. Essa è diventata la preghiera privata del clero e l'oggetto del dovere da adempiere. In effetti, la dicotomia tra tempo e rito ha prodotto la rimozione della forma rituale e comunitaria dell'Ufficio divino. Dopo i ripetuti inviti del Magistero, dalla *Sacrosanctum Concilium* in poi, sulla necessità della celebrazione comune della preghiera oraria della Chiesa, nonostante lodevoli sforzi, cattedrali, basiliche e santuari hanno assottigliato, ridotto o eliminato il tempo della Liturgia delle Ore e le

sue celebrazioni comuni e solenni (un esempio tra tutti è la pressoché disattesa rubrica dei *Vespri Pasquali*); le parrocchie, con difficoltà e piuttosto raramente, offrono una preghiera liturgica del mattino e della sera e nella formazione sacerdotale rimane invalso il concetto della *recita* individuale da effettuare nei ritagli di tempo sottratti alla pastorale, tanto che l'intima verità della Liturgia delle Ore, cioè di essere celebrata in determinate forme e ore della giornata, è caduta nell'oblio. In un contesto moderno in cui il tempo è separato dal rito e di un'orazione immersa nelle pieghe dell'intimità individuale la crisi della preghiera liturgica si acuisce perché ritenuta asettica, incapace di farsi carico dei sentimenti dell'"orante". La prassi della preghiera ha così disegnato il suo luogo aldilà del tempo e oltre il rito comunitario della Chiesa. E così è sorto quel divario di cui ancora oggi soffre la prassi liturgica della Chiesa: la preghiera ritirata nei margini della vita, nei sentimenti, nell'individualità, nella spontaneità e nella distanza dei ritmi del tempo ha smarrito quella potenza iniziatica e quell'oggettività celebrante che la rendeva il fondamento dell'esistenza cristiana.

Questa prima fase della riflessione sulla fenomenologia culturale del pregare ci ha condotto a prendere contatto con alcune problematiche di "controversia", "debolezza" e "crisi" della preghiera nelle quali si rivelano le condizioni e da cui derivano ulteriori questioni in ordine antropologico, teologico e pastorale. Il destino della preghiera nella modernità è stato contraddistinto da una "cattiva ermeneutica" – osserva Ebeling.

Ora però, proprio questa sembra essere l'esperienza del pensiero concentrato sul pregare, di cadere in evidenti contraddizioni. Il fenomeno della preghiera rappresenta in questo senso una delle più ricche riserve di caccia della critica della religione. E, per converso, la debolezza intellettuale costituisce un fattore essenziale della crisi della preghiera, che da tempo cova sotto la cenere e oggi, come si potrebbe credere, porta al completo collasso della preghiera²².

Attorno a queste domande si fa evidente una serie delle fratture ermeneutiche che invocano una nuova riflessione sulla preghiera che superi le sfide del moderno facendo tuttavia tesoro delle suggestioni

22. G. EBELING, *La preghiera*, 15.

che tale critica ideologica ha posto dinnanzi all'intelligenza della fede celebrata.

La crisi della preghiera costituisce la preoccupazione permanente della riflessione teologica, perché queste fratture non sono state ancora risanate e il pregare rituale nella modernità avanzata si trova ancora in difficoltà a rendersi pienamente legata all'esperienza dell'uomo. L'attenzione moderna alla libertà e alla soggettività ha comunque consentito di recuperare la preghiera dallo snaturamento oggettivistico in cui è caduta e di dischiudere nuovi orizzonti alla comprensione dell'atto orante quale cifra del soggetto credente – *homo orans*. Il legame tra la preghiera e l'umanità dell'uomo rimane ancora soggetto ad una continua debolezza. La preoccupazione del "senso" della preghiera rituale definisce l'esigenza di un discorso di tipo antropologico-fenomenologico che d'una parte reintegri la preghiera all'umanità dell'uomo e d'altra mostri la sua posizione fondativa all'interno della fede. Senza cadere nelle facili soluzioni, le linee di un nuovo percorso ermeneutico cercheranno di ricondurre la preghiera ritmata nel tempo ad una modalità dell'esperienza così da evidenziare una costante mediazione antropologica. La figura olistica della preghiera rituale appella profondamente l'umanità dell'uomo consentendo di riconoscersi il soggetto incluso dell'evento celebrato. Solo all'interno di una teoria generale e fondamentale del rito sarà possibile sviluppare l'ermeneutica teologica della preghiera rituale ritmata nel tempo. Il rito infatti si chiarisce quando è colto come condizione per l'umanità dell'uomo. Si comprende, perciò, perché il senso della preghiera debba essere ricollocata nell'alveo del tempo e del rito, come superamento di una precedente rimozione, facendo riemergere il legame vitale tra la preghiera rituale e la vita dell'uomo. Il compito del rito è proprio accogliere e coinvolgere totalmente la struttura antropologica fondamentale nella partecipazione alla ripresentazione dell'evento fondatore. Per riequilibrare le tendenze e correggere i fattori destrutturanti, la teologia deve ancora riscoprire le ragioni e i fondamenti della prassi orante. Questo è in sostanza il registro riflessivo scelto per tentare di superare il divario tra la preghiera e l'umanità nell'intenzione che esso non solo recuperi ma anche riveli il legame tra preghiera rituale e vita dell'uomo.

3. Il tempo celebrato. La preghiera rituale come mediazione temporale del mistero cristologico

Fino a questo punto abbiamo osservato i fattori che hanno suscitato l'erosione della preghiera nella cultura dell'uomo moderno. All'origine del difetto vi è una separazione del rito dal pensiero, dal tempo, dal rito e in definitiva dalla vita dell'uomo. Il primo versante di questa vicenda è dunque quello della graduale crisi che ha investito vari aspetti del pregare rituale. Il secondo versante è antitetico al primo e rimanda al potenziale rinnovamento che si trova proprio nel modello antropologico-teologico capace di rivalorizzare la forma pratica della preghiera assumendo tutta la profondità della realtà antropologica e sacramentale. Il compito di un'ermeneutica propositiva consiste nel recuperare l'oggettività della preghiera rituale, sottraendola alle derive del moderno e rinvenendo l'intimo legame con l'umanità dell'uomo. L'ermeneutica si propone in questo senso come una forma di razionalità interpretativa che consente di accedere alla verità della preghiera rituale e nei suoi significati vissuti. Si tratta di superare l'insufficienza oggettivistica, riduttivistica o soggettivistica per poter riconsegnare la verità della preghiera rituale all'umanità dell'uomo scoprendone l'adesione all'atto orante alla presenza trascendente ovvero facendo emergere la consustanzialità tra l'essere dell'uomo e l'atto di preghiera rituale. Il procedimento riflessivo si predispone in prospettiva trascendentale sollevando l'interrogativo sulle forme attraverso le quali l'esperienza della preghiera rituale si rende realmente possibile e realmente sensata per l'uomo così da essere riconosciuta e accolta fino al fondamento. Emergono gli aspetti propri dell'atto orante e delle sue condizioni antropologiche, nello specifico la struttura del tempo e le modulazioni che il rito rispecchia nella coscienza dell'orante. Ciò che il pensiero moderno e il pietismo sentimentale hanno rimosso dall'ordine della pratica orante – il tempo – qui viene assunto in modo pienamente riflesso. Il cuore del problema è il rapporto tra rito e tempo ovvero il modo con cui il rito declina il tempo e il modo in cui il tempo confluisce a compiere la simbolica memoriale del rito.

Affrontare il problema della temporalità rituale significa risalire alle dinamiche interne e rintracciare le condizioni della visione olistica che si articola attraverso la ciclicità temporale. In questa direzione, la ricerca avanza l'analisi antropologico-fenomenologica che consente

una lettura interna delle dinamiche della coscienza individuale e collettiva all'interno del ritmo della preghiera oraria. Si delinea, pertanto, il percorso che procede attraverso la fenomenologia dei vissuti e l'approfondimento dei cicli rituali permettendo un'autentica correlazione tra il senso teologico della preghiera e il ritmo temporale dell'uomo. Una fenomenologia del tempo rituale potrà offrire i primi passi per una nuova integrazione tra uomo e rito, proprio perché l'esistenza è temporale e l'accesso alla trascendenza è mediato dall'evento in cui Dio si è storicamente rivelato in Cristo. La congiunzione tra tempo dell'uomo e il tempo di avvenimento di salvezza emerge nella forma della preghiera rituale rendendo il tempo rituale il "modo" e la "forma" di mediazione antropologicamente originaria e teologicamente indispensabile. La scansione argomentativa, delineata nella logica intrinseca che sottostà il nostro progetto, tende a rinvenire le strutture temporali della preghiera rituale. Alla luce della valutazione critica diventa chiaro il motivo per cui occorre *in primis* avviare l'interpretazione del tempo quale "paradigma" fondamentale sul quale sviluppare una riflessione sistematica della preghiera rituale ritmata nel tempo. L'obiettivo è elaborare un modello flessibile non solo da accomodare teoreticamente l'origine della problematica culturale della preghiera ma anche di proporre le istanze di riconciliazione che possono dare fondamento a una solida riflessione antropo-teologica della Liturgia delle Ore.

3.1. *Fenomenologia della temporalità liturgica*

Il tempo è il vero tessuto della preghiera rituale oraria. Dalla dimensione temporale emergono gli aspetti propri dell'atto orante, particolarmente il flusso della totalità, il ritmo, i cicli cosmici come pure le modulazioni che il rito proietta sul tempo. Si propone pertanto di configurare la risposta agli interrogativi cruciali intorno ai quali abbiamo evidenziato l'estraneazione dell'uomo dal rito a partire dalla grammatica temporale. Questo è in sostanza il registro riflessivo scelto per tentare di superare l'estrinsecismo della preghiera e dell'umanità, nell'intenzione che tale registro non solo recuperi ma mostri un legame implicito, un legame vivente che intercorre tra il vivere e il pregare rituale. Tale sollecitudine di recuperare il legame tra l'orazione e l'essere umano ambisce a reimpostare la riflessione per

superarne l'insufficienza oggettivistica, riduttivistica o soggettivistica mettendo a nudo il nocciolo del problema per proseguire secondo un profilo ermeneutico che potrà riconsegnare la verità della preghiera rituale. Gli studi di antropologia del rito hanno fornito molte indicazioni sui componenti che determinano il legame tra le strutture rituali e le strutture della coscienza dell'uomo nell'ordine del tempo²³. Si potrebbe delineare la possibilità di nuove ricerche sui fondamenti e la formazione dei paradigmi temporali tenendo sempre conto della difficoltà culturale di comprendere la preghiera come processo articolato nel tempo. Il tempo rituale è eminentemente simbolico, misurato con criteri differenti e calcolato secondo il ritmo prodotto dal rito stesso. Sul piano delle modalità di sviluppo le figure della temporalità liturgica sono fondamentalmente tre: preghiera oraria come trasfigurazione del tempo, il giorno come tempo orante e la preghiera come costruzione dei confini. Queste figure sono un luogo in cui il senso teologico della preghiera si istituisce e in tale luogo deve essere ricercato il senso di una viva *traditio ecclesiae*, ovvero l'esercizio stesso della preghiera oraria della Chiesa, che fin dall'inizio ha coltivato una implicita antropologia liturgica del tempo. Il principio istitutivo della simbolica della temporalità liturgica si trova nel rito. Questo fa sì che il tempo della preghiera venga generato dal rito. Il tempo di per sé non è omogeneo ma con il rito se ne determinano le qualità e la possibilità di irrompere nell'evento che si celebra. Si può affermare che il rito decide la verità del tempo, lo precede e costituisce la sua fisionomia simbolica. Il tempo dunque non è indipendente né autonomo rispetto al rito, ma è in qualche modo generato dal rito e nel rito trova il suo punto propulsivo. Nel rapporto che intendiamo stabilire tra i due poli – preghiera e tempo – c'è una priorità che spetta alla qualificazione rituale del tempo che è inevitabilmente teologica. Occorre, infatti, una concezione fondamentale e specifica della ritualità cristiana che possa servire da punto di riferimento per una rilettura fenomenologica del temporalità orante. In ordine alla fondazione antropo-teologica della Liturgia delle Ore, appare significativo soffermarsi su alcuni principi

23. Cf. A.N. TERRIN, «Il rito come scansione del tempo. Per una teoria del rito come "indugio simbolico"», in *Liturgia delle Ore. Tempo e rito, Atti della XXII Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia*, Susa (TO), 29 agosto-3 settembre 1993 (BEL.S 75), Roma 1994, 15-44; E. LEACH, «Due saggi sulla rappresentazione simbolica del tempo», in *Id.*, *Nuove vie dell'antropologia*, Milano 1973.

denominando l'espressione peculiare della qualità della preghiera rituale. L'orazione rituale è connessa all'origine con la trasfigurazione del tempo. La Liturgia delle Ore è il tempo trasfigurato dal rito nel quale avviene l'incontro con l'evento cristologico. Nel glorificare Dio con la preghiera e la lode, l'uomo compie la sua umanità e tale atto di riconoscimento di Dio creatore e redentore avviene nella forma del tempo. La qualità rituale della preghiera connota la consacrazione del tempo in modo e complementariamente alla santificazione dell'uomo. Nel n. 10 dell'Institutio Generalis si dice:

Cristo ha comandato: "Bisogna pregare sempre senza stancarsi" (Lc 18,1). Perciò la Chiesa, obbedendo fedelmente a questo comando, non cessa mai d'innalzare preghiere e ci esorta con queste parole: "Per mezzo di lui (Gesù) offriamo continuamente un sacrificio di lode a Dio" (Eb 13,15).

Il tempo liturgico appare un tempo integro, graziato dalla presenza cristologica che dona il riscatto del tempo storico e quindi celebra la salvezza nel presente. La forma rituale della *Liturgia Horarum* configura il tempo dell'uomo come l'avvenire della salvezza rivelata nelle opere di Dio nella storia. Per questo la preghiera rituale apprende il carattere "santo" in ordine delle "azioni rituali". La santificazione del tempo si manifesta nella forma di rivelazione secondo la quale la preghiera rituale assume una dinamica catabatica nella ripresentazione anamnetica dell'evento cristologico e una dimensione anabatica che coinvolge tutto l'uomo nel suo movimento: il tempo si santifica attraverso la preghiera oraria in modo tale che «tutta l'attività umana rientra nelle finalità della Liturgia delle Ore» (n. 11). Ciò è possibile perché il tempo viene trasformato dal rito in esso e ne riemerge radicato nell'evento fondatore²⁴. Oltre l'aspetto della santificazione del

24. Il carattere sacramentale della Liturgia delle Ore è intimamente connesso all'*actio* eucaristica che le conferisce un valore particolare – osserva Odo Casel – perché la preghiera diventa la partecipazione effettiva all'evento salvifico e quindi si pone a un livello oggettivo: «Pertanto l'ufficio ruota, quasi come intorno a un polo fisso, intorno alla rappresentazione e alla ripresentazione liturgica dell'avvenimento centrale dell'intero cristianesimo: l'azione redentrice di Cristo compiuta attraverso l'incarnazione, la morte e la risurrezione. La forza che quest'azione irraggia intorno a sé è così operante che la preghiera partecipa al valore sacramentale dell'atto sacrificale e viene elevata al valore oggettivo di questo. Ogni preghiera, della Chiesa e della singola anima, diventa con ciò una preghiera di Cristo. Lo Spirito di Cristo porta in alto, come su ali potenti, la preghiera della comunità e le conferisce un valore divino che la preghiera umana, da sola, non potrebbe mai avere. Così

tempo, la Liturgia delle Ore compie la santificazione dell'uomo. «Nella Liturgia delle Ore si compie la santificazione dell'uomo» (IGLH, 14).

Il rito si distende nel tempo e nello stesso momento lo modifica imprimendo all'esistenza un nuovo quadro di riferimento. Il tempo del rito e il tempo del soggetto sono coinvolti da un unico ritmo: l'uno è necessariamente mediato dall'altro. La consacrazione del tempo e la santificazione dell'uomo rappresentano due processi complementari e inscindibili. Il campo si delimita dunque in forma di ritualità che si articola sulla reciprocità del tempo del rito e della vita del soggetto che consente un ancoraggio del tempo umano nel tempo delle *opere di Dio*. Il tempo liturgico è destinato a offrire la salvezza e indicare il suo raggiungimento nel presente dell'uomo. La ritualità della Liturgia delle Ore è sempre connessa a questo gioco tra la santificazione del tempo e la santificazione del soggetto sotto un particolare profilo. In realtà, il pregare significa *santificare il tempo* a partire dalla santificazione del sé. La qualità del *santo* è radicata in Cristo e nella sua rivelazione storica. Cristo ha inaugurato la santificazione del tempo e contemporaneamente il santo non si può limitare alla perfezione morale. Il santo si definisce dal rapporto con Gesù Cristo e scaturisce sempre da un ordine sacramentale attraverso il quale i fedeli partecipano al Mistero cristologico. Tutto il calendario liturgico, in particolare il santorale nella schiera di santi e dei beati racconta e addita un elemento basilare che le glorie della santità affondano le radici nel l'intimo conformarsi, vivente e trasformante/trasfigurante in Cristo. La qualificazione "santo" dunque riguarda tutta la vita: penetra nelle norme morali ("sacralità della vita"), nei concetti del tempo (giorno sacro, tempi liturgici), nel concetto dei pii esercizi, luoghi e consuetudini. La categoria del santo ha un significato estensivo ("tutta la vita") o intensivo ("santa comunione"); il santo è il valore morale da raggiungere ("maturazione nella santità"), ma anche l'indice di identità ("popolo santo"). Di qui, tutta la vita è santa in quanto segnata dall'appartenenza a Cristo-Santo. Il tempo è quindi santificato da Cristo e dall'azione pneumatologica che comunica tale evento nel nostro presente; la sua verità si radica nell'agire memoriale del suo Mistero. L'incontro tra il

Mistero e il tempo della Chiesa definisce il carattere teandrico ed è perciò aperto a coinvolgere l'azione dell'uomo e indicare all'uomo il luogo di comunione e alleanza con Dio nel quale egli si riceve e realizza nella sua umanità. Da questa prospettiva, oltre a risultare il senso ampio e comprensivo della teologia della liturgia delle ore si apprende che il carattere "teologico" non si pone come alternativa all'umano, ma per le proporzioni singolari della figura di "azione" ed "esperienza" che si produce, cioè da una logica del vissuto. Le opere di Dio celebrate nella preghiera oraria si iscrivono nell'umanità dell'uomo suscitando un particolare senso e modo di vivere il tempo.

L'ora liturgica

Il rito diventa la chiave di accesso al tempo e viceversa il tempo diventa l'ingresso nell'evento celebrato dal rito. Ciò che fa la differenza è la qualità che distingue il tempo del rito dagli altri tempi. Il tempo rituale viene percepito come tempo differente, sia secondo la sua qualità che secondo la sua dinamica. Dalla visuale fenomenologica, il tempo liturgico si "sofferma" nel celebrare la memoria degli eventi salvifici, si "muove" verso il suo passato soteriologico e verso il suo futuro escatologico. *L'ora* della celebrazione si "allarga" e si "unisce", si fa "estensiva", abbraccia tutto il Mistero della salvezza e tutta la vita dell'uomo e allo steso tempo "intensiva", fa la memoria dei singoli eventi, trasforma il soggetto. Aspetti generali della ritualità riguardano innanzitutto la dinamica della memoria rituale dell'evento fondatore, l'atto che regolarmente include il rallentamento del tempo, anzi, la sospensione della sua durata e l'inaugurazione di uno stato marginale di alterità. L'intima forza con cui la preghiera struttura l'unità il tempo si esprime attraverso le modulazioni rituali che danno una nuova cifra qualitativa all'esistenza dell'uomo. Nel legare l'uomo con la memoria delle opere salvifiche di Dio, la preghiera dona il tempo opportuno inserendo l'uomo all'interno della stessa storia che viene annunciata, professata e riconosciuta come la "nostra storia"²⁵. Per una trattazione

25. Nel n. 7 della *Praenotanda* si sottolinea: «In questo dunque sta la dignità della preghiera cristiana, che essa partecipa dell'amore del Figlio Unigenito per il Padre e di quell'orazione, che egli durante la sua vita terrena ha espresso con le sue parole e che ora, a nome e per la salvezza di tutto il genere umano, continua incessantemente in tutta la Chiesa in tutti i suoi membri».

fenomenologica, condotta con l'intento di riconciliare il senso della preghiera con l'uomo, si snoda il tema della specificità della Liturgia delle Ore all'interno della ricollocazione del tempo nella temporalità dell'uomo. Il tempo è una forma del rito ma anche uno specchio della coscienza dell'uomo. Appartiene infatti al rito costruire una rappresentazione del tempo. Grazie alla distanza, interruzione e i confini che il rito costruisce e pone nel fluire, il tempo rallenta. Il tempo della preghiera ha un ritmo lento; è fortemente raccolto nell'*ora*. A livello fenomenologico, notiamo che il rito modella e modifica il tempo, lo ripiega nel proprio ordine di ripetizione, di memoria e di intensificazione. La preghiera si realizza solo a condizione di un "indugio simbolico" che rompe con gli schemi temporali lineari e ne permette una trasformazione qualitativa. L'indugiare rituale essenzialmente consiste nella ricomposizione della totalità del tempo a partire dall'evento celebrato. Gli oranti si trattengono presso l'evento con tutto il tempo:

dell'escatologico coglie il passaggio e il fluire, del protologico coglie la mezza sospensione del tempo – con il rallentamento che gli è proprio – per un suo particolare riferimento all'originario [...] soddisfa il tempo mistico in quanto è condensazione di passato, presente e futuro in una totalità raccolta, che si concentra tutta sul presente e sulla simultaneità²⁶.

In questo modo la qualità simbolica del tempo conduce il soggetto a "interiorizzare" ciò che la preghiera "ricorda" e si pone in presenza all'interno dell'*ora* liturgica.

L'indugiare consente di riconciliare il tempo con l'eterno. Si intrattiene il tempo con il rito con l'effetto di una apertura e dilazione del mondo dell'orante. La ripetizione rituale non solo presuppone il dinamismo naturale, ma si incarna in esso per ri-significarlo teologicamente. La preghiera fa emergere all'interno dei sensi del tempo quell'evento che dona il senso a tutto il tempo. Il riferimento al fondamento originario che accade qui e ora è sempre mediato attraverso le dinamiche antropologico-culturali del tempo come esperienza del divenire. In una ripetizione naturale di giorno e notte, luce e tenebra, si inserisce la ripetizione rituale dell'evento che salva la storia dell'uomo. Una radicalizzazione dell'evento nei ritmi del tempo appare la condizione della

26. TERRIN, «Il rito come scansione del tempo», 31.

preghiera stessa, possibile solo se collocata all'interno di queste simboliche temporali originarie all'interno delle quali, grazie all'indugio simbolico, contempla le opere di Dio. Il ritmo del tempo rappresenta una sorta di "luogo esistenziale" originario e obbligatorio nel quale si scandiscono il senso dell'uomo e il senso della preghiera. È il ritmo, in effetti, che assume un ruolo fondamentale come modalità originaria del vivere dell'uomo. Solo la preghiera che si coglie come il ritmo temporale può riunirsi con la temporalità dell'uomo in una dialettica che riconcilia il tempo lineare con quello circolare e il tempo come ricordo memoriale con il tempo come la progettazione escatologica. La Liturgia delle Ore è la partecipazione e l'anticipazione, il tempo dell'uomo e l'eterno di Dio che afferma il senso ultimo e pieno della celebrazione rituale. Tale valenza pratica e dinamica qualifica il tempo liturgico in termini relazionali, evidenzia una correlazione di fondo: l'iniziativa di Dio che si pone correlativamente all'azione dell'uomo, la suscita, attraversa e porta a compimento. La celebrazione liturgica delle ore non è una sorta di anniversario dell'evento ma piuttosto l'evento stesso che si inserisce nel ripetersi delle ore configurando l'esistenza del soggetto credente. Il tempo liturgico, fecondato dalla presenza cristologica nella celebrazione rituale, rigenera il tempo dell'uomo; si pone al centro della vita, la ri-orienta e si integra con il ritmo esistenziale. La preghiera è allora un modo di esistere e unire gli eventi della vita con gli eventi della salvezza. È interpellata la totalità della storia in Cristo a cui corrisponde la totalità del soggetto celebrante. Il soggetto accede all'identità attraverso la struttura rituale della preghiera. La preghiera rituale "santifica" cioè rende il sé sacro. In ciò si evidenzia la dimensione kairologica della Liturgia delle Ore la quale santifica l'esistenza dell'uomo attraverso le inflessioni simboliche di interruzione, intensificazione e transignificazione del tempo²⁷. Il tempo rituale si riflette nell'esistenza, ma anche l'esistenza si riflette nella liturgia, perché l'esistenza cristiana è interamente liturgica. Nel n. 8 della Costituzione Apostolica *Laudis canticum*, Paolo VI sottolinea questa consonanza:

27. Il tempo del rito è un tempo qualitativo che non si limita al carattere *cronologico*, cioè a un tempo disteso e misurato mediante orologi e calendari. La dimensione *kairologica* emerge dal carattere *evenemenziale* e rituale della preghiera. È un tempo celebrato e indicato negli eventi «nella quale è possibile iscrivere la propria vita, perché essa trovi il suo senso, e la persona stessa guadagni un'identità» (G. ANGELINI, *Il tempo e il rito alla luce delle Scritture*, Assisi 2006, 28).

L'intera vita dei fedeli, infatti, attraverso le singole ore del giorno e della notte, è quasi una "*leitourgia*", mediante la quale essi si dedicano in servizio di amore a Dio e agli uomini, aderendo all'azione di Cristo che, con la sua dimora tra noi e con l'offerta di se stesso, ha santificato la vita di tutti gli uomini (*Laudis canticum*, n. 8).

L'incontro tra Dio e l'uomo avviene nella storia e si qualifica come rapporto tra rispettive storie: storia rivelata in Cristo che raggiunge e incontra la nostra storia. La reciprocità tra il rito e l'esistenza si manifesta nelle ore "del giorno e della notte" che rendono la vita *liturgica*. Qui è il rito non soltanto un ambito dell'azione, ma un modo di appropiare il mondo e di riflettere su di esso e su sé stessi. Nel pregare emerge l'esercizio sacerdotale di Cristo e di tutti i fedeli. «Nella Liturgia delle Ore si compie la santificazione dell'uomo e si esercita il culto divino» (n. 14.). La preghiera riscopre la dimensione kairologica dell'esistenza. L'interruzione del tempo, la sospensione della durata, il dilungarsi, la ripetizione riconduce la coscienza del tempo storico *come se fosse* tempo salvato. Questa modalità del *come se* diventa il veicolo della verità del tempo redento per l'opera salvifica di Cristo e allo stesso tempo essa diventa l'inizio di quella "uscita da sé" attraverso la quale l'uomo accede a percepire sé stesso incluso nell'opera della salvezza.

La struttura simbolico-rituale del giorno

La celebrazione delle ore – come memoriale della pienezza del tempo avvenuta in Gesù – si raccoglie in una struttura temporale ed esistenziale del *giorno*. La simbologia fondamentale del giorno costituisce lo sfondo dell'azione liturgica e ha la forza di ispirare l'esistenza facendo emergere l'unità tra la storia di Dio e la vita dell'uomo con linee di forza capaci di rivelare il senso profondo che la preghiera assume nell'umanità dell'uomo.

La strutturazione diacronica del tempo liturgico, proveniente dall'evento cristologico, incontra quella struttura sincronica offerta dal tempo cosmologico attraverso il quale la liturgia diventa il vissuto. A livello celebrativo, il tempo del rito della Liturgia delle Ore si struttura a partire dal *giorno*. Il giorno non è solo la categoria temporale, bensì la categoria teologica che interpreta il ciclo naturale (giorno/notte) –

il simbolo della presenza creatrice di Dio nel mondo. Il giorno porta in sé la memoria delle sacre origini della storia – la creazione del mondo – e della sua trasformazione nella risurrezione. La qualificazione misterica del giorno deriva dall'evento fondatore: «Come l'anno intero nasconde in se stesso una presenza divina, così anche ogni singolo giorno del circolo annuale porta con sé l'avvenimento salvifico che lo ha santificato nel giorno storico in cui avvenne», afferma Casel²⁸. Tuttavia, la giornata è simbolo della temporalità esistenziale: è il simbolo naturale ed esistenziale nella quale si raccoglie la dimensione naturale e spirituale del vivere. Ciò è evidente in fasi liminali della giornata – mattino e sera – contraddistinti dall'opposizione simbolica tra luce e tenebre. Essi sono legati allo statuto “naturale” dell'uomo (veglia/sonno) e allo statuto culturale (lavoro-attività/svago-riposo). Questi due cardini della giornata che tracciano i confini simbolici a livello esistenziale e fenomenologico sono poi legati a una serie di significati che strutturano il vissuto (mattino – il tempo di apertura, attività; sera – separazione, silenzio, chiusura). La Liturgia delle Ore si configura come piena assunzione (e mediazione) dell'umano in tutta la sua dialettica e complessità e si costituisce come il quadro di orientamento verso il tempo pieno, redento in Cristo. La preghiera trova il proprio principio di attuazione nel ritmo delle ore del giorno. L'ufficio divino qualifica il tempo e lo risignifica inserendo il ritmo degli eventi salvifici nello scorrere del tempo. Questo ritmo orario viene determinato dall'offrirsi del Mistero come partecipazione all'azione salvifica di Cristo. La reiterazione e la circolarità liturgica trovano nella giornata una sorta di paradigma fondamentale. Si tratta di un tempo compiuto in cui la pienezza del tempo cristologico comunicato nello Spirito si pone a insediarsi nel tempo del soggetto. La preghiera, in questo senso, compone in unità vari tempi del giorno umano e li pone in relazione con il Mistero cristologico. La preghiera indica propriamente “il tempo kairologico” nel quale avviene il *kairos* del Verbo e “il tempo escatologico” della fine che ha come una sua funzione costante quella di compiere il tempo.

La Liturgia delle Ore iscrive gli eventi della salvezza nel ritmo naturale/culturale dell'uomo: media la presenza trasmessa dal rito all'uomo, ma media attraverso la temporalità rituale il soggetto a sé

28. O. CASEL, *Il mistero del culto cristiano*, 119.

stesso. Perciò, le singole parti dell'ufficio sono strutturate a partire dai singoli momenti della giornata. L'intenzione essenziale della Liturgia delle Ore è di collocarsi nel tempo dell'uomo e trasformarlo integrandolo con la *storia della salvezza*. Le Lodi mattutine sono legate al Mistero della creazione e della risurrezione in Cristo (senso protologico); le ore minori (Terza, Sesta e Nona) sono strutturalmente e cronologicamente legate al ricordo dei momenti della Passione e risignificate in funzione degli eventi del primo annuncio del Vangelo (cf. IGLH 75); i Vespri sono legati ancora al simbolo della luce, resa gioiosa dal mistero salvifico di Cristo e al ringraziamento per il dono della salvezza. La Compieta, invece, contiene un forte senso escatologico comune anche all'Ufficio delle letture, perché – anche se può essere adattato a qualunque ora del giorno – conserva la caratteristica propria di “preghiera notturna” (cf. *Laudis canticum*, 2; IGLH 57) e quindi l'indole della *veglia* in attesa del Signore, come testimoniato, per esempio, dal doppio ciclo di inni latini, per la notte e per la preghiera in ore diurne, previsti per il Tempo ordinario nell'*editio typica* della *Liturgia Horarum*²⁹. La configurazione liturgica del tempo appare la conseguenza della partecipazione della Chiesa al mistero cristologico. La risignificazione del tempo a partire dall'evento cristologico è piuttosto il modo con cui la comunità ecclesiale professa e si lascia coinvolgere dalla pienezza teologica del mistero. Il tempo liturgico si configura come distribuzione ciclica dell'evento ovvero come la ripresa memoriale della vicende in cui Dio dona la salvezza in Cristo e conduce i credenti all'interno del suo Mistero. In questa luce, la liturgia delle ore non può essere intesa come una devozione personale che tende a “meditare” gli avvenimenti salvifici, ma come “mediazioni” attraverso le quali l'evento giunge nella nostra temporalità. In questo senso si può dire che la struttura liturgica dell'agire orante

29. La riforma liturgica ha tenuto conto della necessità di corrispondenza tra preghiera rituale e tempo dell'uomo. La *veritas horarum* è infatti sempre alla ricerca della verità del tempo dell'uomo che si trova nella condizione di una temporalità moderna. Nel n. II. della *Praenotanda* a questo riguardo si dice: «Poiché, dunque, la santificazione del giorno e di tutta l'attività umana rientra nelle finalità della Liturgia delle Ore, il suo ordinamento è stato rinnovato in modo da far corrispondere, per quanto era possibile, la celebrazione delle Ore al loro vero tempo, sempre tenendo conto, però, delle condizioni della vita odierna. Perciò sia per santificare veramente il giorno, sia per recitare con frutto spirituale le stesse Ore, conviene che nella recita delle Ore si osservi il tempo, che corrisponde più da vicino al tempo vero di ciascuna Ora canonica».

assumendo la forma del tempo viene a realizzarsi come simbolo nel quale avviene la relazione credente.

4. La preghiera rituale come esperienza liminale

Approfondendo ulteriormente la temporalità della Liturgia delle Ore nella figura dei cerchi concentrici si giunge a una lettura fenomenologica che evidenzia in maniera ermeneutica la strutturazione della forma rituale e il suo legame con l'esperienza dell'uomo. L'azione liturgica nel tempo si manifesta secondo la sua capacità di esprimere la totalità, di unificare in maniera profonda l'esperienza del tempo reale con l'avvenimento storico-salvifico. E ciò accade attraverso un'esperienza liminale che scaturisce da una intima consistenza simbolica del tempo. Pregare ritualmente significa, infatti, essere essenzialmente affetto dal limite³⁰. Si è visto nella rilettura compiuta finora che il ciclo della giornata costituisce la struttura antropologica originaria che si articola attraverso la suddivisione oraria a sua volta radicata nella dinamica cosmologica. La strutturazione della Liturgia delle Ore in base della ripetizione rituale dei singoli momenti non solo presuppone l'arco temporale del sole e della luna, ma si iscrive in esso per riqualificare le sue valenze simboliche. La forma rituale diventa la mediazione fondamentale del tempo che permette al soggetto di riconoscere parte dell'evento celebrato. E questo momento più specifico del rito si configura come intermezzo, come una "sospensione" del flusso temporale che rilancia il passaggio a un'altra condizione di vivere. Esattamente questo passaggio è operato dalle forme immaginarie della coscienza attraverso le quali l'uomo elabora quelle impressioni forti che consentono di dare al tempo una figura, una coerenza e un senso che gli altri tempi ed eventi di ogni giorno non consentono di

30. L'approccio al carattere liminale è raccomandato in prospettiva antropologico-culturale da A. Van Gennep e successivamente ripreso da Turner. Gennep nelle sua opera importante (*I riti di passaggio* del 1909, tr. it. Torino 1985), elabora una teoria del rito che si colloca nel momento liminale assumendo tre forme caratteristiche: il distacco, lo stallo e infine la rinnovata introduzione. Turner, a sua volta, riprende la teoria di Van Gennep approfondendone il carattere di virtualità che emana dalla dialettica rituale tra rottura e reintegrazione. Il rito promuove il ritorno all'origine proprio attraverso questa sua atmosfera ipotetica. Cf. V. TURNER, *Il processo rituale. Struttura e antistruttura*, Brescia 1972; ID., *La foresta dei simboli. Aspetti del rituale*, Brescia 1976; ID., *Dal rito al teatro*, Bologna 1986.

offrire. Il rito plasma la forma al tempo e lo raccoglie in unità. Si tratta di un'integrazione simbolica che rende possibile l'apertura al mistero cristologico che si propone come compimento del senso del tempo. Il compito dato al rito religioso è la sintesi dei tempi della vita con gli eventi della salvezza. Perché la preghiera rituale possa effettivamente assolvere la sua funzione, occorre che si radichi in un universo antropologico e ritrovi i suoi dinamismi originari. In realtà, l'identità della preghiera rituale non può prescindere dalle forme pratiche mediante le quali si realizza fin da principio il tempo del soggetto. La liturgia fa emergere i sensi nascosti di questo dinamismo naturale / culturale nei quali l'uomo vive, e ha compito di aprirli verso il compimento in Cristo. Ciò è possibile grazie alla qualità specificamente rituale della Liturgia delle Ore. Il rito trasforma il tempo cogliendo le sue dinamiche profonde, ad esempio il ritmo di ripetizione. L'iterazione è certamente uno degli aspetti più importanti perché nella ripetizione avviene una attuazione dell'evento. La ripetizione pone il soggetto in una relazione particolare con l'insieme degli eventi celebrati: attraverso la ripetizione il passato è reso presente e disponibile. Solo attraverso la ripetizione memoriale il passato si dischiude nella sua ricchezza e attualità. Il mistero cristologico viene a generare una simbolica del tempo che coinvolge la dimensione cosmologica con quella teologica. Ritorna così anche a proposito del tempo, il superamento di una prospettiva di pensiero che separa l'agire rituale dal tempo, inteso come momento accessorio e strumentale, e di conseguenza avanza l'interpretazione che rivendica il realismo della preghiera inserita nei ritmi del tempo come avvenire del Mistero nella vita dell'uomo. Nella celebrazione oraria emerge, dunque, una diversa valorizzazione e percezione del tempo in quanto in essa si esperisce l'evento cristologico che qualifica e trasforma un momento temporale tramite una specie di iscrizione dell'evento nei ritmi del tempo cronologico³¹. L'elemento su cui ora

31. La qualità esistenziale dei tempi dell'uomo incontra la qualità salvifica dei tempi rituali così da «Il mattino è simbolo del risvegliarsi della coscienza, della percezione, del sentimento, della ragione: sul piano della ricettività il risveglio è quindi il momento della ricchezza riscoperta dinanzi al molteplice mondano, colto come oggetto di godimento e contemplazione. Ma il risveglio è anche il passaggio dalla inattività alla attività, dalla irresponsabilità della quiete alla fatica del compito, del dovere, del lavoro. Al contrario la sera è il ritornare della coscienza alla separazione dal mondo, al silenzio, alla chiusura in se stessa, mentre l'attività trova nel riposo la naturale rigenerazione delle forze e la ricreazione» (A. GRILLO, «Problematiche attuali della preghiera nei ritmi del tempo», 79).

bisogna richiamare l'attenzione è il carattere liminale della preghiera oraria. Il pregare nelle determinate ha un carattere dinamico di passaggio, di trasferimento da una condizione a un'altra che riqualifica la temporalità del soggetto rendendolo partecipe della trasformazione in Cristo. L'accesso alla trascendenza dell'evento cristologico è mediata attraverso una trasformazione del tempo esistenziale e proprio essa ha il carattere del *transitus* rituale. In realtà, nella Liturgia delle Ore si evidenzia la formazione dei *confini simbolici* del tempo (*frames*)³². La Liturgia delle Ore è interamente disegnata dai tempi confinanti. Essa si iscrive nelle determinate ore del tempo e le trasforma attraverso la formazione dei quadri simbolici liminali nei quali avviene la risignificazione del tempo e per mezzo dei quali il senso teologico viene a manifestarsi. La liminarietà è dovuta al carattere rituale della preghiera. Solo se separata, la celebrazione può essere vissuta nella sua verticalità trascendente. Secondo Casel, i sacri confini sono già presenti nel ritmo naturale e in essi si iscrivono gli eventi della salvezza. La celebrazione liturgica delle ore dispone a vivere i confini del tempo come la pienezza di tutto il tempo:

ogni giorno col suo inizio di luce e di vita, col suo crescere fino al mezzogiorno e il suo successivo declinare verso il tramonto e il sonno, costituisce un'immagine analogica, capace anch'essa di diventare quadro e simbolo del mistero di Cristo³³.

A livello del vissuto, nel rito come tempo liminale si vive un momento di rottura, separazione e discontinuità, ma allo stesso momento si esperisce l'integrazione e la totalità. I confini del tempo rituale separano per mettere in contatto. Le determinate ore della giornata sono simbolicamente isolate e dedicate alla preghiera rituale per consentire il contatto con gli eventi della salvezza³⁴. La preghiera rituale si pone come un *intermezzo* nel quale avvengono i passaggi; per esempio, la celebrazione della Liturgia delle Ore "apre" e "chiude" non solo la giornata quotidiana, ma anche e soprattutto le feste. Il mattutino o i vesperi, come pure le veglie, sono esempi più emblematici di questo processo di esistere nei "confini del tempo", di "chiudere" o "apri-

32. A.B. SELIGMAN-R.P. WELLER, *Rito e modernità. I limiti della sincerità*, Roma 2011, 24-25.

33. O. CASEL, *Il mistero del culto cristiano*, 120.

34. O. CASEL, *Il mistero del culto cristiano*, 120.

re” i tempi liturgici. Il carattere rituale del tempo come intermezzo emerge dai processi simbolici di intensificazione e di trasformazione del tempo storico nel tempo rituale “lento”, quale tempo di indugio e distensione. Il pregare allora assume il tempo e lo trasfigura attraverso il rito consentendo l’accesso alla trascendenza dell’evento celebrato. Il processo rituale esercita un permanente ritorno all’origine e continuamente crea una atmosfera di virtualità. Tale esistenza ipotetica, emanata dal rito, si riflette nell’interpretazione del tempo e del soggetto. I due cardini del giorno e i due più significativi quadri liminali sono l’aurora e il tramonto. Nella tradizione cristiana fin dalle origini fu proprio questo tempo il primo a essere consacrato alla preghiera. I grandi archetipi dell’aurora e del tramonto – la lode della risurrezione e i la preghiera vespertina del ringraziamento – situano l’uomo all’interno di relazione “totale” che si apre come “memoria” e compie come “offerta”. Le ore del giorno (terza, nona, sesta) secondo la tradizione legate alla passione, al sacrificio di Cristo, all’annuncio della Buona novella, aprono il tempo umano alla memoria e al compimento e varcando la soglia introducono l’assemblea ecclesiale di riconoscersi partecipi dell’evento cristologico. La “storia di Gesù” così diventa la “nostra storia” e il nostro tempo, iniziato nel tempo cristologico, viene assunto e risignificato da partire dall’evento di Cristo. La preghiera rituale rimanda all’origine, ma anche riconduce l’origine nel presente. Ciò che dà la verità del tempo è la storia di Gesù, accolta nella celebrazione ecclesiale proprio in forza di eccedenza della verità. Il tempo della preghiera diventa l’accesso all’evento e a partire dalle sue valenze simboliche intercede l’evento nella vita dell’uomo. La preghiera riconduce più radicalmente all’unificazione della coscienza del tempo storico come tempo salvato³⁵. In questo quadro si può intendere l’intenzione della preghiera rituale a realizzare la ripresa dell’evento trascendente nelle forme temporali dell’esperienza uma-

35. In questo quadro di riflessione Terrin pone in risalto «l’unità della coscienza costitutiva del tempo plasmato dal rito. L’insieme di segmenti temporali trovano la loro giustificazione e coordinazione nel rito in quanto fenomeno costitutivo del tempo a livello percettivo della coscienza, ma questa coscienza in quanto flusso della coscienza costitutiva del tempo contiene già un’autoapparizione del flusso stesso e dunque il flusso non è un ulteriore rispecchiamento e non costituisce un’ulteriore riflessione. Il rito diventa il luogo in cui costituito e costituente coincidono e dove non c’è un pensato che non sia il pensare stesso in quanto atto e azione» (A.N. TERRIN, «Il rito come scansione del tempo», 39-40).

na. E tale esperienza dell'evento eccedente assume la forma di sentire rituale.

4.1. *La preghiera oraria come sentire rituale*

Arrivati al nucleo radicale di senso della temporalità della *Liturgia Horarum* là dove l'unione tra l'uomo e il cosmo permette il dispiegarsi del Mistero cristologico, la fenomenologia della temporalità liturgica richiama un'ulteriore riferimento di rilievo che ci aiuta a riscoprire il legame tra la dimensione sacrale del tempo e la modalità della coscienza. Riferiamoci al vissuto originario dell'abitare i confini del tempo. Il tempo cosmico diventa una forma di risonanza sacrale attraverso la quale l'uomo si sente chiamato a rispondere. Assunto nella rivelazione cristologica e nella ritualità cristiana, esso si tratta di una corrispondenza simbolica alla meraviglia in cui si accende la percezione del sacro. L'esperienza del tempo si trasforma in una convocazione simbolica che raccoglie in unità l'uomo e il cosmo consentendo il passaggio dal fragile tempo del mondo alla pienezza del tempo. Chi prega compie il passaggio dalle impressioni che compongono la struttura antropologica fondamentale del ritmo del tempo all'esperienza del sacro che riguarda la totalità del senso del vivere. Proprio all'interno di questo dinamismo si colloca l'*anamnesi* rituale. La preghiera rituale sorge come correlazione tra il presente e il passato. Tuttavia, essa si compie all'interno della mediazione cosmologico-sacrale con cui l'uomo vive la meraviglia del tempo aperto al Mistero. Il rito crea questa rinnovata presenza delle origini e consiste nel accogliere nel presente l'evento nel modo in cui esso è ripresentato nell'"ora" del rito e apre il tempo alla sua novità. In questo intreccio tra dimensione cosmologica e mistero salvifico si ritrova un elemento di rilievo fondamentale. Il mistero cristologico si lega da un lato con il ciclo cosmico della natura e dall'altro con il tempo dell'uomo e il ritmo della sua esistenza. La preghiera riceve la sua articolazione attraverso la congiunzione di queste forme di temporalità. Nella mediazione orante, l'elemento creaturale costituisce una componente insostituibile sia per la realizzazione della natura oraria della preghiera che la natura temporale dell'uomo. L'evento cristologico afferma perché essa non risulta accessibile se non attraverso la temporalità del soggetto che è sempre circoscritta da una esperienza cosmica del sacro. Tutto ciò porta a conclusione che la

ritualità della preghiera oraria non cerca né la fuga né si rassegna alla tempo cosmico ed esistenziale, ma piuttosto attraverso il rito il tempo trova il suo intersezione con l'evento e da questo contatto il tempo dell'uomo riceve una asse fondamentale che si distende in tutti i suoi istanti e li modula in riferimento all'evento cristologico. Proprio nel rito il tempo del soggetto ritrova la sua attuazione e mediazione fondamentale. L'intervallo rituale trattiene il tempo per sovradeterminarlo e portarlo a una transignificazione cristologica. L'ambientazione nel tempo, tuttavia, si pone come fattore di attuazione. L'inizio del giorno come pure quello del tramonto si pongono come vettori principali di una significazione simbolica del vivere che a sua volta si apre all'evento cristologico della Risurrezione e del compimento escatologico. Il giorno non è mai solo cosmico, ma simbolico perché tutta la vita in questa immagine riconosce la struttura della sua temporalità. La celebrazione dell'evento cristologico si condensa in questa cifra simbolica totale del tempo e raccoglie il giorno umano rendendolo la parte del suo avvenire. Non si tratta dunque di un rimando a una sfera astratta, soprannaturale o immateriale, ma di una liberazione della natura e della storia come luogo della presenza dell'eterno. Nell'unirsi con la preghiera del Figlio (cf. IGLH, 6-8), la preghiera consente l'unione di tutto l'uomo come pure l'uomo e il cosmo inserendolo nell'*opera di Dio*.

La preghiera nella Liturgia delle Ore si configura così come apertura, divenire storico e comunitario e non può essere rinchiusa nell'interiorità individuale né in una religiosità sentimentale. Tuttavia, la celebrazione oraria privilegia un modo di sentire come espressione propriamente "rituale" del Mistero proprio in quanto espressione dell'*affectus* dell'uomo che articola il senso del tempo. Nella preghiera rituale è il sentire a dischiudere il tempo verso il suo valore meta-storico. Ora, il sentimento del tempo si esplicita come un *primum* fenomenologico della preghiera oraria. Esso si dispone come una forza poetica che varca la soglia del tempo e inizia il credente a rianodare la sua sua esistenza con quella della *historia salutis* che negli inni, nei Salmi, nelle letture bibliche trova un'espressione peculiare. La preghiera rituale è un'atmosfera che plasma l'interiorità dell'uomo configurando il suo tempo *come se fosse* il tempo salvato. Questa modalità di percezione del tempo e del sé inserito negli eventi salvifici, trova il suo primo momento propulsivo nel *sentire rituale*. La

preghiera dà alle diverse ore del giorno un particolare tono affettivo e in questo modo, genera un universo di simboli e sentimenti che fanno aprire il tempo al mistero celebrato. L'antropologo Turner chiama questo fenomeno «una strutturazione di qualità emotive»³⁶. L'intima forza dei simboli temporali compongono l'evento della preghiera rituale coinvolge l'uomo al suo interno generando una particolare percezione del tempo in cui la storia della salvezza si fa nuovamente attuale e l'impatto con essa effettua una particolare risonanza emotiva. Il tempo del rito è sempre l'esperienza che riguarda un'ampia gamma di significati esistenziali stabiliti su una fondamentale visione religiosa della storia e del soggetto all'interno di essa. L'emozione del tempo rispecchia una modalità di vivere. Il tempo si rispecchia nella coscienza modificando il suo stato e portando il soggetto in una nuova modalità di vivere la memoria e l'apertura al sacro.

La qualità emozionale di questo stato temporale della coscienza opera un salto qualitativo verso la condizione ipotetica nella quale il tempo sembra “fermarsi” e “condensarsi” nel presente per superare i limiti imposti dal tempo e dallo spazio. Secondo questo modo di sentire, tutto si muove all'insegna di una totalità oltre i nostri sensi, dove e tempo e spazio si consumano nell'eternità. L'interazione tra rito e tempo fa emergere una particolare effervescenza affettiva. L'uomo si scopre coinvolto all'interno della rivelazione rituale. Il rito porta il sentire nell'ordine di evento cristologico che eccede e allo stesso momento riempie l'empatia partecipativa. Si può sostenere che la riflessione di Odo Casel sull'*affectus* della preghiera rituale rappresenta una pietra miliare sulla linea della quale si può collocare anche la nostra rilettura fenomenologico-teologica. Ciò che Casel propone è un'indagine che rintraccia l'intreccio del tempo cosmologico e la preghiera oraria e in base ad essa evidenzia la dimensione trascendentale dei vissuti. Casel riflette su un *ethos* mistico del tempo carico di rappresentazioni che effettua un'interiorizzazione profonda nei partecipanti. Certamente Casel non si sofferma a lungo ad analizzare il gioco sottile di composizione dei vissuti, ma indica il vissuto globale che caratterizza l'esperienza rituale. Si può commentare la sua proposta dicendo che tale esperienza tende verso un riempimento “totale” e quindi si configura come un'esperienza olistica. Odo Casel parla dei

36. V. TURNER, *La foresta dei simboli*, Brescia, 1976, 53-54.

«fondamenti psicologici della preghiera liturgica» sostenendo che la struttura rituale della liturgia delle ore effettua una particolare atmosfera di contemplazione, raccoglimento e partecipazione agli eventi celebrati³⁷. Vari momenti del giorno e della notte nel loro significato simbolico ed esistenziale sono “tessuto naturale” nel quale si iscrivono gli eventi della salvezza.

L’immaginazione è qui sostenuta dai grandi registri simbolici, soprattutto il dinamismo di luce, carico di un significato arcaico e sacrale. La memoria rituale si pone anche a livello psicologico in forza di una poetica simbolica, accenna Casel, in modo tale che la complicità tra il ritmo della natura e il ritmo degli avvenimenti storico-salvifici coinvolgono il soggetto e si insediano nel suo presente. Particolarmente suggestive a questo riguardo sono le riflessioni sull’immaginazione simbolica del tempo liturgico che spinge il teologo lacense verso una teologia poetica della preghiera oraria³⁸. Sulla base di queste acquisizio-

37. Cf. CASEL, *Il mistero del culto cristiano*, 140.

38. «Queste ore seguono il cammino del sole, sempre con il pensiero che il sole è simbolo di Cristo. Avvenimenti storici della vita terrena di Gesù si uniscono facilmente al significato simbolico e coincidono con esso. Per esempio il sorgere del sole che è già un’immagine parlante del Salvatore che risorge da morte, coincide anche con l’ora in cui avvenne realmente la sua risurrezione; l’ora sesta è il tempo in cui egli fu affisso alla croce, ma è anche, secondo un’antica tradizione, l’ora della sua ascensione e quindi il punto culminante, meridiano della sua vita. All’ora di nona egli spirò sulla croce. L’ora di terza ricorda la venuta dello Spirito Santo, che si manifestò proprio alla terza ora del mattino [...] Appena il sole è scomparso dietro l’orizzonte, incomincia il nuovo ciclo con la notte: è dalla notte che sorge il giorno luminoso [...] La struttura dell’ufficio diurno trova il suo solido fondamento nell’ufficio notturno. La notte con la sua oscurità; il suo silenzio, il suo invito verso lontanissimi mondi stellari, col suo senso di nascondimento e di paura, con la sensazione dell’umana piccolezza e insieme della grandezza dell’anima che col suo sguardo può abbracciare l’immensità, ebbene, la notte non ha più per il cristiano il senso di orrore che incuteva nell’uomo non redento, ma ha conservato tutta la sua dolcezza, il suo senso di raccoglimento, un suo mite tremore. La notte è diventata il tempo della preghiera, il tempo dell’elevazione dello spirito verso Dio eterno. Le fatiche del lavoro quotidiano ormai sono terminate; le nostre facoltà non sono disturbate da un mondo esteriore, l’orecchio gode del silenzio riposante della notte, le stelle eterne brillano in cielo, ma il loro cammino è silenzioso e la loro luce giunge all’orecchio umano senza abbagliarlo. Quasi un riflesso di eternità rifulge sulla notte. Il tempo sembra si sia fermato. Per tal motivo i romani chiamavano la notte profonda *intempesta*, e cioè fuori del tempo» (CASEL, *Il mistero del culto cristiano*, 147-148). Tale poetica simbolica avvolge quindi anche il mattino: «L’oscurità della notte è terminata, la luce si annuncia col primo chiarore del mattino; le stelle impallidiscono e soltanto la stella del mattino rifulge ancora col suo mite splendore. A questo punto la Chiesa inizia la preghiera liturgica dell’alba, oggi chiamata *lodi*. Di fatto l’anima ora è passata dalle ore di profonda contemplazione ai sentimenti vivaci, propri del ringraziamento e della

ni del sentire rituale si mette in risalto una specifica intenzionalità. In realtà, il nucleo fondamentale del tempo liturgico è la manifestazione e il modo di vivere il tempo è la percezione simbolica. Come si evince chiaramente nelle analisi caseliane della temporalità, la “presenza” si delinea correlativamente all'impressione originaria e quindi come un momento di esperienza simbolica del tempo. Ponendosi nell'ottica dell'esperienza, si evidenzia la componente simbolica che ha una funzione attrattiva e affettiva. Questo è il modo in cui l'uomo orante si lascia condurre dai suoni, colori, visioni che hanno una funzione estetica e si tingono di affettività. Nell'esperienza orante si apre una visione olistica e poetica della realtà. L'analisi della coscienza poetica si presenta così estremamente utile per capire il modo con cui il tempo è legato alla preghiera attraverso la presenza di vissuti che attuano la loro significanza originaria. L'assunzione della qualità affettiva del tempo dovrebbe ricollocare la preghiera nel vissuto dell'uomo e assumere tutta la realtà antropologica, perché è l'*affectus* a consentire una esperienza totale. Seguendo la lezione caseliana, è possibile approfondire ulteriormente l'analisi della coscienza orante e dei vissuti temporali che sono alla sua base, riferendosi anche al modo di riflettere. Pregare in un dato modo del tempo introduce a riflettere in un dato modo. Perciò, la preghiera ritmata nel tempo assume un valore epistemologico: guida l'immaginazione di attingere in profondità il senso religioso del mondo e dell'uomo. La modalità di percezione rituale è essenzialmente legata a un'altra forma nella quale si riannoda il tempo del soggetto e il tempo dell'evento celebrato. Mi riferisco alla *teoria del soggiuntivo* che postula una connessione intima tra memoria e rito e spiega la modalità d'accesso riflessivo dell'uomo all'evento celebrato³⁹. Se la preghiera rituale consiste nel ritorno a un tempo primordiale salvifico e la sua attuazione, questa mediazione è affidata alle procedure simboliche del rito il quale *ricorda* e *attua* utilizzando gli schemi temporali,

lode. Nel lodare il Signore, non si accontenta della sua voce, ma chiama tutte le creature a aiutarla in quest'inno di lode. Giacché ormai è vicino anche Cristo, il sole della giustizia e della salvezza. L'aurora che precede immediatamente il sorgere dell'astro, rifulge con la sua luce di una rosa rosseggiante; gli inni ambrosiani la salutano: “Ora l'aurora prosegue verso l'alto il suo cammino; possa in questo momento, come vera aurora, sorgere il Figlio unito al Padre, e il Padre unito al Figlio”; l'anima pensa anche a quel mattino che sarà ultimo, in cui essa potrà vedere quella luce divina che non conosce fine» (CASEL, *Il mistero del culto cristiano*, 149-150).

39. Cf. A.B. SELIGMAN-R.P. WELLER, *Rito e modernità*, 31-63.

comportamentali, linguistici ecc., per ricomporre la memoria in una maniera significativa ed efficace. La vera natura della preghiera rituale emerge da uno spazio e tempo simbolico nel quale vale la legge dell'ipotetico, del *come se fosse* tale evento reale qui e ora. Questa modalità costituisce la vera piattaforma della *memoria rituale*. Nel rito gli eventi si ricordano vivendo adesso, *come se fossero* presenti qui e ora⁴⁰. C'è una profonda coordinazione del passato e del presente che è attraversata dalla coscienza che questi eventi sono presenti ed effettivi nell'ora. Il rito è l'asse che crea equilibrio tra il momento presente e il tempo di cui si fa memoria, presente qui e ora, in questa grande accordatura dei tempi e dei protagonisti di un'unica storia. Come in grammatica dalla *protasi* del *come se* – della realtà, della possibilità e della irrealtà – premessa e condizione dell'ipotetico, dipende l'*apodosi*, la conseguenza che deriva dal realizzarsi della condizione ipotizzata, in liturgia dal *come se* gli eventi *fossero* presenti ed effettivi dipende l'esperienza concreta, attuale e memoriale dei *mirabilia Dei* celebrati nel tempo dalla Chiesa. La mediazione rituale del *come se* rappresenta la via più specifica della memoria rituale, cioè del mettersi in "sintonia" con gli eventi celebrati dal rito. Essa è in realtà un processo di progressiva condensazione. Si potrebbe parlare di una ripresentazione dell'evento che si compie non solo davanti al soggetto ma lo stesso soggetto è coinvolto, diventa la *scena* del rito, il luogo in cui si realizza l'evento. Il rito non solo parla all'uomo e parla con l'uomo, ma esprime l'uomo. Le esperienze dei primi oranti (comunità orante o tradizione orante) di allora diventano le nostre esperienze. Si crea un ordine di continuità e di condivisione delle generazioni degli oranti, una coerenza nella quale si preservano e mediano le esperienze sedimentate nei riti, testi, gesti. Si tratta di un alto momento di condensazione che è in grado di redimere il tempo attuale e introdurre in esso una nuova dimensione del senso e della presenza. In altre parole, il *come se* permette di assimilare eventi e relazioni all'interno del mondo dell'esperienza individuale e di riconoscersi nella loro verità.

Il rito rende sacro il tempo in quanto fa pervenire a consapevolezza che il ritmo naturale è forma di presenza e azione salvifica. Il tempo

40. Sarebbe sufficiente considerare le perfette composizioni eucologiche che impiegano la categoria temporale dell'*hodie*; ricordiamo a titolo di esempio l'antifona al *Magnificat* dei Vespri del Natale, dell'Epifania, per fermarci alle più note e studiate.

del rito vive in una profonda consonanza con la storia degli atti salvifici. L'effetto di questa transnificazione del tempo è la modalità del *come se* attraverso la quale la sincronizzazione dei tempi avviene a livello della coscienza. L'immaginazione simbolica diventa la via di accesso al senso profondo dell'evento celebrato. Il *come se* diventa il luogo transizionale in cui l'oggettività e la soggettività si incontrano, implicano e persino coincidono e dove si cancella la netta separazione tra il mondo del soggetto e il mondo del rito. Ciò che si celebra diventa il contenuto del pensare, del sentire e del vivere. Il rito stesso costruisce nuove forme di interpretazione, una riflessività comprensiva. Secondo questa modalità la preghiera rituale diviene una specie di "specchio trasparente": in esso si riconosce la presenza di Dio nella storia, ma si vede anche se stessi raggiunti dall'evento salvifico. Il rito ci rende contemporanei all'evento, ci dona la grazia di riconoscerci coinvolti e rigenerati da esso. Chi prega si riconosce nel tempo della preghiera il tempo di Dio, ma da lì si sviluppa una struttura di connessioni che riguardano interamente la *sua* storia. Chi prega impara a comprendere se stesso e la sua storia nella relazione con Dio e con la sua storia in Cristo. Impara a riconoscere questa storia come sua e a cui attribuire un pezzo di sua storia. Chi prega si trova coinvolto nella continuità con l'evento.

Il quadro temporale della preghiera costituisce la rete basilare della *performance* rituale nella quale avviene la metamorfosi del soggetto e della percezione del tempo come storia coinvolta nelle *opere di Dio*. Si delinea così un'esperienza profondamente significativa o meglio ancora un insieme di risorse simboliche per accedere alla meraviglia del Mistero. Tale profilo temporale è contrassegnato da una struttura carica di intrecci attraverso i quali la preghiera rituale sorge come evento nel quale si rende presente l'*oikonomia* del Mistero salvifico e nel quale l'uomo viene pienamente assunto e coinvolto nella sua umanità. Il Mistero celebrato, pur riferendosi all'attuazione della salvezza per l'uomo, si articola con le forme di temporalità che l'uomo vive nel ciclo del giorno e della notte. La qualità simbolica del tempo per cui il ripetersi dei giorni e delle stagioni configura la vita dell'uomo diventa la forma della memoria salvifica.

Avviare un confronto critico che superi la dissociazione dei tempi e recuperi l'umanità dell'uomo all'interno dell'evento rituale, significa

muovere dal bisogno di spingere alla considerazione fenomenologica della struttura rituale e rileggere i fili che annodano l'uomo al ritmo orante. La caratteristica di questa modalità liturgica del pregare cristiano è la conciliazione tra agire umano e agire divino, tra umanità e rito, tra tempo del soggetto e meta-storia del divino. Questo è il luogo tipico della liturgia cristiana che in forza della sua "presenzialità" costituisce una dimensione essenziale della vita cristiana. Il tempo della preghiera rituale si rivela capace di suscitare la partecipazione alla storia e allo stesso momento consentire il ritorno nel momento attuale. Tuttavia, il presente risulta donato, santificato, rinnovato dalla storia della salvezza che giunge a noi. Su questa linea, il contesto temporale della Liturgia delle Ore configura le proporzioni di autenticità dell'affettività spirituale. Ancorato nel ritmo del tempo simbolico, l'*affectus* si fonda come partecipazione, accoglienza dell'evento. Il "ritmo emozionato" del tempo rituale è regolato dal ritmo degli eventi salvifici fondatori che continua a definire il tempo e la vita della Chiesa orante. Proprio in questo tempo graziato dalla presenza cristologica, la consapevolezza di essere immersi in una storia della salvezza conduce a una pienezza del tempo e a un nuovo orizzonte che illumina l'identità e il ritmo del tempo storico del soggetto credente.

5. Parola della fede: forme linguistiche della preghiera liturgica

Le considerazioni condotte fin qui sotto l'intento di rinvenire le condizioni culturali della preghiera oraria ci hanno spinto ad approfondire il tema della temporalità della Liturgia delle Ore che offre la possibilità per recuperare la verità del soggetto orante. La ricognizione fenomenologica della forma della preghiera liturgica suggerisce un'ulteriore indicazione orientativa che considera il nesso tra parola e preghiera nel pronunciarsi del soggetto all'interno della celebrazione rituale. In concreto, il compito di quest'ultimo passaggio consiste nel far vedere come la parola liturgica sia l'accadimento dell'evento e allo stesso momento la mediazione dell'identità del soggetto credente. Abbiamo visto come l'atteggiamento unitivo, soggiuntivo, vada a consentire al soggetto di situarsi all'interno della memoria rituale. La creazione di un *come se* diviene la base su cui si fonda la preghiera nel tempo e attraverso la quale il tempo viene assunto, trasformato ed

integrato nell'atto di pregare. Un processo analogo si ravvisa anche nel linguaggio rituale. La preghiera si rende nella forma del linguaggio analogamente come si rende nella forma del tempo. In effetti, ciò che è detto a proposito della temporalità, viene ribadito anche a proposito del linguaggio della preghiera rituale. In entrambi i casi, ciò che si mette in risalto sono il fondamento dell'universo liturgico: la struttura linguistica, i legami narrativi, le forme di esperienza. Esplorando dunque, lo stesso contesto ma cimentandosi con analoghe intenzioni teoretiche, il nostro percorso cerca di raggiungere l'obiettivo di una rilettura fenomenologica della preghiera rituale ovvero il modo con cui essa coinvolge e si intercala nell'umanità dell'uomo. Se nel *tempo rituale* abbiamo riconosciuto il senso fondamentale della preghiera, sarà necessario ulteriormente approfondire la configurazione linguistica della ritualità orante. Il modello interpretativo qui proposto pone in luce la natura della parola rituale in cui si manifesta la potenza del rito a riannodare i legami con l'evento e coinvolgere l'umanità dell'uomo fino a coincidere con essa. La mediazione del linguaggio costituisce la forma della preghiera e si realizza nella forma di mediazione simbolica dell'evento. Struttura del linguaggio della preghiera rituale appare il grembo simbolico che rende possibile la comunicazione della presenza cristologica.

La frequentazione del tema del linguaggio è apparsa come il tema indispensabile al fine di una comprensione complessiva della preghiera. Essa, tuttavia, assume rilievo fondamentale solo se inserita all'interno dell'identità teologica dell'azione liturgica e della natura linguistica dell'uomo. La comprensione del linguaggio consente l'accesso all'approfondimento teorico senza rinchiudersi un settore di riflessione particolare. L'iscrizione della forma liturgica entro il quadro di una struttura originaria dell'agire umano promette di risultare feconda. Il rimedio per una comprensione ermeneutica deve essere cercato nel quadro di una rinnovata riflessione di carattere fondamentale che pensa nel modo concentrato la figura dell'agire umano all'interno della forma di agire rituale. Obiettivo è quello di rendere ragione del nesso che collega agire e identità del soggetto all'interno dell'evento liturgico così da superare l'estrinsecismo che ha separato la preghiera rituale dall'umanità dell'uomo.

Tuttavia, offrire una riflessione teorica finale sul linguaggio della preghiera rituale nell'umanità dell'uomo è un compito molteplice se-

condo gli assunti teorici e complesso secondo l'esigenza ermeneutica. Alcuni tentativi di questo genere nell'ambito antropologico sono già stati compiuti⁴¹. Ci affidiamo inizialmente ad alcune linee indicative che ci guidano come la traccia istruttiva che apre verso le evidenze teologiche specifiche che il linguaggio rituale svolge nella configurazione dell'identità credente. Il percorso riflessivo si avvia, dunque, a partire dalla caratterizzazione generale del linguaggio della preghiera rituale verso la comprensione complessiva del soggetto orante e il suo coinvolgimento nell'evento rituale.

5.1. *Il valore linguistico dell'azione oraria*

Le forme di preghiera rituale devono essere presentate nell'ordine della teoria generale della richiesta e degli "atti petitivi". In realtà, la preghiera è un atto petitivo che implica un particolare uso del linguaggio verbale. In questa prospettiva, l'analisi strutturale della preghiera è direttamente relativa alle modalità di esperienza che il soggetto assume nella condizione orante. La pratica rituale della parola condensa vari aspetti di ordine antropologico e può essere declinata in alcune linee fondamentali:

Performatività

Nel rito, le parole sono azioni e le azioni sono parole. Il dire è fin dal principio un fare o meglio un trasformare. Gli atti linguistici non si limitano a descrivere, ma a modificare i soggetti e loro situazione esistenziale⁴². Questo spiega come l'atto di pregare rivela *atteggiamento petitivo* che è un *habitus* relazionale, una disposizione che troviamo non solo nell'ambito religioso, ma anche in diverse varianti dell'ambito sociale. L'uomo è *orans* secondo la modalità primaria dei rapporti che egli vive e instaura con gli altri.

Gli esseri umani pregano perché *non ne possono fare a meno*. In altre parole, vi è qualcosa di profondamente radicato nell'antropologia psicologica della

41. Cf. R.A. RAPPAPORT, *Rito e religione nella costruzione dell'umanità*, Padova 2002, 165-232.

42. Cf. J.R. SEARLE, *Atti linguistici. Saggio di filosofia del linguaggio*, Torino 2009.

natura umana che spinge gli esseri umani a pregare e che sempre li spingerà in tal senso [...]»⁴³.

Il codice petitivo attraversa vari ambiti comportamentali e linguistici. Esso si mostra ugualmente creativo ed efficace quanto la modalità congiuntiva del *come se*. Pregare è la conseguenza di un atteggiamento petitivo precedente e condizionante ogni atto di pregare. La natura *orante* dell'uomo è una condizione originante dell'atto specifico della preghiera in genere e della preghiera liturgica in particolare.

Pregheira come atto linguistico perlocutorio

Assunta come atto linguistico-comportamentale, la preghiera rituale ha una funzione *dichiarativa* e una funzione *persuasoria*. Nel primo caso la preghiera non intende esercitare una particolare influenza ma formula gli enunciati riferibili al soggetto della preghiera. Nel secondo caso la preghiera mira ad influenzare l'atteggiamento delle persone con lo scopo di perseguire un obiettivo. In base di ciò si può considerare la preghiera come un atto *perlocutorio*, cioè

un atto che si compie col dire qualcosa e che riguarda le conseguenze non convenzionali dell'atto linguistico, perché la preghiera è finalizzata a modificare uno stato di cose tramite il soggetto al quale è indirizzato o a influenzare direttamente quest'ultimo⁴⁴.

Ciò sta a significare che la struttura linguistica della preghiera non è finalizzata a trasmettere i significati concettuali perché mira invece a influenzare i soggetti coinvolti e quindi assume una rilevanza esistenziale. Nella preghiera rituale la parola è un atto, un rivolgersi, prima di comunicare determinati contenuti. Essa si presenta sotto forma di atteggiamenti e comportamenti con lo scopo dichiarativo o persuasivo. Già in questa dimensione dell'orante traspare la qualità performativa dell'atto come trasformazione della condizione esistenziale. Le espressioni verbali si palesano in quanto azioni capaci di rinnovare e creare nuove possibilità per l'orante.

43. M. LEONE, «Preghiera: tradizione e invenzione», *Lexia* (2012) II-12, 447.

44. M. L. BIANCA, *Richiedere e pregare. Introduzione a una teoria generale della richiesta e della preghiera*, Milano 2006, 107.

Varietà delle forme di preghiera

Nel fenomeno della preghiera, tra cui consideriamo Liturgia delle Ore, sono proferiti atti linguistici nella forma di invocazione, richiesta, sottomissione, lode dalle quali emerge l'atteggiamento petitivo e si afferma/trasforma uno *status* dell'orante. Pregare significa formulare le affermazioni-dichiarazioni riferite al soggetto-Dio per gli eventi da lui realizzati nella storia formulando espressioni dichiarative o formule esplicite di domanda. Questi enunciati possono essere sia orali che scritti. Nella Liturgia delle Ore le due forme convergono appartenendo alla stessa *performance* rituale perché portano in sé l'intenzione fondamentale di essere celebrati. Pregare come atto linguistico-comportamentale, finalizzato a modificare uno stato di cose/soggetti o/e influenzare uno o più soggetti, conosce varie tipologie, la preghiera come azione/ascolto, comando, esortazione, supplica, invocazione, implorazione e ringraziamento. Esso conosce ancora più variegata modalità di natura relazionale, petitiva, offertiva, constativa, questionativa, devotiva, invocativa, sottomettitiva, estatica, ringraziativa, affettiva, confessionale, impegnativa; modalità oggettuale, teofanica, iconica, topica, mediatica; modalità comportamentale, scritta, orale, gestuale, figurata, collettiva, soggettiva; modalità testuale, prosa, poesia, testi cantati o musicali, testi costituiti da atti, riti e gesti; modalità semiotica (ontologico, gnoseologico, psicologico, sensico)⁴⁵. Differenti aree esperienziali conducono alla strutturazione delle forme liturgiche della Liturgia delle Ore. Nell'entrare in relazione con il Mistero di Cristo che si compie in queste azioni linguistiche, la molteplicità delle esperienze si congiunge in una totalità ordinata, in un tempo e in un linguaggio che possiede un senso profondo per l'esistenza dell'uomo. L'unità della preghiera, come infine si vedrà, è raccolta nella condizione fiduciale in quanto le parole della preghiera sono efficaci perché sono credute.

Pregare come gesto e presenza

La preghiera si presenta sotto forma di comportamenti e atti (verbali e non verbali) che assumono la forma di invocazione, sottomissione,

45. Cf. M. L. BIANCA, *Richiedere e pregare*, 136-137.

richiesta o lode. In generale, pregare è compiere un atto perlocutorio – modificare uno stato di cose sia del destinatario che dell'orante. Tuttavia, pregare sottende l'espressività vocale ovvero “gestualità vocale” che fa parte dal rivolgimento orante. L'effetto è ottenuto dalla forza dell'intonazione della voce e dell'articolazione udibile. La preghiera in quanto *habitus*, la forma di azione e di comportamento, implica la postura corporea e i gesti che sono coinvolti nel movimento dell'espressività vocale. In questo la parola fa parte dei processi simbolici corporei. Il corpo compie e condivide lo stesso significato che esprime la parola: un rivolgersi all'altro con l'effetto trasformante. La parola rituale si nutre della presenza esprimendosi nel gesto e nell'azione. Pregare è un dire originario integrante la totalità dell'uomo e capace di porlo all'interno della totalità dell'evento. Per questo l'atto rituale della preghiera è qualitativamente “totale”⁴⁶. L'atto orante è atteggiamento rituale capace di coinvolgere l'interezza della persona sotto il profilo corporeo, spirituale, emotivo e relazionale. La preghiera è una forma di vita che si istituisce come un tutto integro. Non come mera somma di singoli aspetti, ma come totalità. Contrariamente alla posizione riduttiva di Kant secondo il quale l'incarnazione della preghiera nel linguaggio non risulta necessaria, perché ciò che conta è il desiderio della preghiera, il suo “spirito”, la preghiera si realizza solo grazie al suo accadimento verbale che nel rito trova il suo pieno compimento. La preghiera ha bisogno di essere significata e comunicata attraverso un certo linguaggio, attraverso i codici, le formule e le parole rituali. I riferimenti qualificanti sopra indicati, raccomandano che la Liturgia delle Ore, intesa come *azione rituale*, viene riletta nell'analisi fenomenologica della forma della pratica orante. L'identità della preghiera emerge soprattutto nel compimento della celebrazione che ne determina la qualità e il coinvolgimento dell'uomo alla verità teologica. La pratica della preghiera oraria porta alla luce le forme dell'esperienza

46. La qualità totale della preghiera emerge nello stesso sito rituale della parola: «L'atto orante è sintetico e integrale anche riguardo alla sua capacità di coinvolgere tutte le dimensioni dell'umano. *L'attuazione della preghiera presuppone la messa in movimento di tutte le forze dello spirito nella doppia direzione della trascendenza e dell'immanenza*. Una scorsa al salterio è sufficiente a ricordare come sia il corpo stesso a pregare sia attraverso la bocca, sia nella brutalità delle singole ossa e come la preghiera non escluda alcun tipo di linguaggio: sussurro, mormorio, meditazione, pianto, lacrime, riflessione, lamento, grido, silenzio, protesta, riso, confidenza, ammirazione, stupore, esultanza, ringraziamento, invettiva, ecc» (M. DAMONTE, *Homo orans. Antropologia della preghiera*, Verona 2014, 64).

del tempo e della parola e allo stesso momento scopre come il tempo e la parola interpreta e insieme determina il senso di tali esperienze. Il linguaggio fa emergere le forme radicali dell'esperienza umana e le iscrive nella relazione teologale della preghiera ecclesiale. Tale valenza pratica e dinamica qualifica la parola liturgica in termini relazionali, identificandone lo specifico valore simbolico nel quale si incontra l'iniziativa di Dio e l'azione dell'uomo.

5.2. *Il carattere evenemenziale del linguaggio rituale*

La preghiera rituale è azione che accade nelle parole. La preghiera è innanzitutto evento donato nella parola. Nella lingua latina significativamente il termine *oratio* significa sia il discorso che la preghiera. La preghiera liturgica è intrinsecamente un accadere discorsivo nel quale l'uomo si esprime e nel quale si accede alla trascendenza dell'evento cristologico. Come prima cosa bisogna mettere in luce la tesi del carattere evenemenziale del linguaggio e successivamente la sua struttura ermeneutica. Bisogna infine far emergere come ambedue siano ugualmente compresenti e costituiscono propriamente un unico insieme strutturale a cui si configura la relazione fiduciale dell'uomo. Partendo dalla considerazione antropologica di M. Mauss, la pratica di pregare è un atto rituale – *rito orale* – perché partecipa nello stesso momento alla natura del rito e alla natura del mito, alla sfera comportamentale e a quella cognitiva⁴⁷. È dalla preghiera infatti che sono nati i primi gesti rituali, i primi movimenti vocali. L'attenzione al linguaggio diventa fondamentale ai fini di comprendere la preghiera umana: sia perché esso rivela l'essenza della preghiera sia perché rivela l'essenza dell'uomo. Siamo di nuovo in presenza di una completezza di fondo che deve essere assunta e esplicita interamente nell'orizzonte della considerazione dell'attuazione reciproca tra la ritualità della preghiera e l'umanità dell'uomo. Se a proposito di tema del linguaggio oggi disponiamo di una riflessione acquisita su cui la ricerca liturgica ha già trovato una convergenza e che rimane il punto costante da cui partire, possiamo certamente sviluppare l'impianto teorico in direzione di un'analisi della forma pratica del soggetto cre-

47. Cf. M. MAUSS, *La preghiera e i riti orali*, Brescia 1997.

dente⁴⁸. La celebrazione rituale infatti raccorda il soggetto, la relazione ad Altro/altri e la qualità linguistica dell'esperienza di fede. La parola non è la figura estrinseca su cui il soggetto si esprime, ma la forma nella quale accade l'apertura dell'uomo al Mistero. In questo contesto, la singolarità della parola liturgica impone l'irriducibilità dell'atto orante al suo momento concettuale e richiede, invece, la fenomenologia complessiva della relazione credente con Dio nella forma pratica della preghiera oraria. Tale momento pratico della forma del linguaggio come matrice delle forme fondamentali del senso fa sì che l'accesso al vero "spirito" della preghiera sia indissociabile dalla pratica performativa della parola e cioè dalle componenti rituali della parola messi in gioco dal processo rituale. La legge fondamentale del rito è infatti la sua essenza pragmatica per cui esso appartiene all'ordine pratico (*urgia*) anche per quanto riguarda il linguaggio verbale. Ciò che viene detto è presente nella parola. In questo modo si evidenzia l'efficacia performativa che si pone come dimensione originaria della parola che raccoglie nel suo avvenire colui che agisce e si lascia coinvolgere da essa. La preghiera è un evento complesso, articolato nei livelli multipli e collegato con l'orante in modo essenziale. La rilevanza antropologica del momento liturgico risulta indispensabile, perché è l'uomo il destinatario dell'azione divina. E questo proprio in ragione della specificità della Rivelazione cristologica che si rende presente per il riconoscimento credente. I testi e i tempi della preghiera oraria sono attraversati da una profonda tensione di apertura all'orizzonte storico-salvifico. In questo senso, la preghiera è un'arena esistenziale nella quale si gioca la natura e il senso dell'uomo che viene alla luce proprio nella parola. Nell'esperienza liturgica, infatti, l'esistenza dell'uomo credente si colloca nell'orizzonte dell'evento e si lascia interpretare da esso. Pregare significa esporsi all'evento e ritrovare in esso "tutta la sua vita"⁴⁹. La natura dell'uomo permette che egli viva come linguaggio e questa determinazione ontologica dell'essere umano costituisce l'elemento di particolare rilievo nella considerazione del linguaggio

48. Cf. A.N. TERRIN, *Leiturgia. Dimensione fenomenologica e aspetti semiotici*, Brescia 1988; A.N. TERRIN, *Il Rito. Antropologia e fenomenologia della ritualità*, Brescia 1999; L. GIRARDI, *Conferma le parole della nostra fede. Il linguaggio della celebrazione*, Roma 1998.

49. Cf. GUARDINI, *Lo spirito della Liturgia*, 36.

rituale⁵⁰. Se nel linguaggio l'uomo vive i legami esistenziali, bisogna riconoscere che la parola si istituisce piuttosto come gesto, azione o modo di avvenire e su questo si può configurare il piano semantico. La parola appartiene infatti non solo alla comunicazione dei significati, ma più radicalmente al regime di manifestazione del senso per cui l'azione con cui l'uomo si comunica e il processo con cui l'identità dell'uomo rimandano a una costitutiva unità. Proprio all'interno della preghiera si osserva la mediazione linguistica dell'uomo. Il versante linguistico è un campo privilegiato per evidenziare la radicalità umana del pregare, l'espressione e lo specchio dell'umanità dell'uomo. In realtà, sottolinea M. Leone,

la particolare pratica semiotica designata con il termine "preghiera" contiene caratteristiche che sono essenziali al fine di comprendere l'essenza umana, e in particolare la relazione umana con il senso e il linguaggio⁵¹.

La preghiera rituale ritmata nel tempo, tuttavia, non può essere considerata solo sullo sfondo di un atto linguistico, perché è una forma peculiare di espressione riflessiva della memoria rituale. Il carattere evenemenziale fa sì che la preghiera rituale pur strutturandosi attraverso gli atti linguistici, si propone come una forma narrativa che dispiega l'esistenza dell'uomo all'interno del ciclo degli eventi salvifici celebrati come pure all'interno del ritmo esistenziale della vita.

La preghiera è una pratica comunicativa basata su un atto linguistico in cui i due soggetti instaurano un dialogo. Tuttavia l'atto di preghiera è molto di più: un pronunciamento della soggettività che di fronte alla Rivelazione di Dio si affida a Cristo. Per questo motivo, le passioni, la tensione, il corpo le emozioni partecipano in profondità all'atto della preghiera e la rendono una pratica eccedente ovvero un evento in cui l'uomo stesso viene posto in gioco. Ciò a cui è destinata la preghiera rituale non è semplice funzione comunicativa ma l'efficacia simbolica che si propone nell'umanità dell'uomo come fattore di trasformazione, attestazione e motivazione. Il regime simbolico dell'azione

50. La *Praenotanda* riconosce questo fondamento della natura orante dell'uomo: «Poiché l'uomo viene interamente da Dio, deve riconoscere e professare questa sovranità del suo Creatore. e quanto gli uomini di sentimenti religiosi, vissuti in ogni tempo, hanno effettivamente fatto con la preghiera» (n. 8).

51. M. LEONE, «Preghiera: tradizione e invenzione», 445.

rituale e le sue componenti (il luogo, il tempo, gli oggetti, i soggetti, il linguaggio, i gesti e le posizioni del corpo) trasferiscono l'uomo su un altro piano esistenziale e lo introduce all'esperienza della grazia. Con queste caratteristiche la preghiera si presenta come azione totale che offre un'integrazione radicale del soggetto nel suo riferimento all'evento⁵². La celebrazione oraria non è riducibile all'espressione categoriale del soggetto né si riduce alla rappresentazione oggettivistica, bensì si articola come evento nel quale Dio si comunica all'umanità attuando la stessa umanità conseguendo così la propria intenzionalità. La preghiera esiste per acconsentire l'accordarsi dell'evento di Dio con la storia dell'uomo. Pregando la Liturgia delle Ore l'uomo incontra il dispiegarsi della rivelazione divina che sempre assume la fisionomia concreta dell'evento della vita. Partecipando a tale evento nella forma rituale, l'uomo si lascia condurre da una dinamica inclusiva che vincola la verità di Dio e il gesto fiducioso dell'uomo. Dio è colui che parla a partire da se stesso, prende l'iniziativa della parola e l'uomo è colui che accoglie questa parola, si lascia condurre da essa⁵³. Questa logica di coinvolgimento dell'uomo nell'evento rivela la vera natura della celebrazione rituale: mentre media l'accesso alla trascendenza dell'evento, illumina il soggetto credente. La struttura ermeneutica del linguaggio rituale consiste nel far apparire questo orizzonte della Rivelazione che giunge nel momento attuale e lo introduce nella sua continuità. Ciò che è compiuto nella *historia salutis* è per la salvezza dell'uomo, nel compimento della Parola. La preghiera e le azioni salvifiche costituiscono un'unità inscindibile (cf. *Praenotanda*, n. 4) Il principio della parola che si fa azione e la storia riguarda primariamente la Sacra Scrittura che in gran parte costituisce la preghiera rituale della Chiesa:

Soprattutto la preghiera dei salmi, che senza interruzione accompagna e proclama l'azione di Dio nella storia della salvezza, deve essere compresa con rinnovato amore dal popolo di Dio [...] Questa più estesa lettura della Sacra Bibbia [...] farà sì che venga continuamente ricordata la storia della

52. Questa singolare unità della preghiera si esprime nella sonorità orante della Chiesa nella quale risuona la voce di Cristo: «Il Signore nostro Gesù Cristo Figlio di Dio, che prega per noi, prega in noi ed è pregato da noi. Prega per noi come nostro sacerdote, prega in noi come nostro capo, è pregato da noi come nostro Dio. Riconosciamo dunque in lui le nostre voci e le sue voci in noi» (*Praenotanda*, n. 7).

53. Cf. G. LAFONT, *Dio, il tempo e l'essere*, Casale Monferrato 1992, 197.

salvezza e annunciata con grande efficacia la sua continuazione nella vita degli uomini. (*Laudis canticum*, n 8)

Qui è dunque la parola di Dio che parla e fa abitare l'uomo nell'azione nella quale viene attuata. Tuttavia, l'attuazione dell'evento non è la semplice riproduzione del passato, bensì l'attuazione attestata nell'esperienza e riconosciuto nella sua singolarità e assolutezza. Chi prega entra in un legame esistenziale con l'evento in cui Dio si rivela in Cristo e contemporaneamente riscopre se stesso compreso dall'evento. La preghiera è il legame che ha la sua forma di istituzione a attuazione nella parola. In primo piano, dunque, non sono i contenuti delle parole ma l'atto della mediazione della storia della salvezza che accade nell'evento linguistico della preghiera. «Mentre dunque recitiamo l'Ufficio, dobbiamo riconoscere l'eco delle nostre voci in quelle di Cristo e quelle di Cristo in noi» (*Laudis canticum*, n. 8). L'efficacia performativa in questo modo evidenzia il carattere della preghiera oraria che mentre pone in presenza la storia della salvezza, implica il soggetto e lo pone all'interno dell'ordine simbolico evocato. Praticare la preghiera rituale è inteso non puramente come una ripetizione esteriore, ma come un'esperienza coinvolgente che ispira l'esistenza dell'uomo e lo riconduce alla storia di Dio. Il nucleo di questa struttura fondamentale della preghiera rituale consiste nella partecipazione all'evento che si attua ritualmente e attuandosi configura l'identità credente⁵⁴. Celebrare la preghiera oraria deve essere compresa come la forma dell'identità credente. In essa, infatti, si riscopre la sussistenza tra l'evento e la storia del soggetto. E ciò che la preghiera rituale afferma è una partecipazione al darsi dell'evento in una forma del tempo, del gesto e della parola. Su questa linea, è comprensibile perché il discorso sul linguaggio debba chiarire il rapporto che sussiste tra il partecipare e il credere e perché debba essere rimessa in luce

54. Così la *Praenotanda* esplicita il principio cristologico della Liturgia delle Ore e la corrispettiva modalità di partecipazione: «Venendo per rendere gli uomini partecipi della vita di Dio, il Verbo, che procede dal Padre come splendore della sua gloria, "il Sommo Sacerdote della nuova ed eterna alleanza, Cristo Gesù, prendendo la natura umana, introdusse in questa terra d'esilio quell'inno che viene cantato da tutta l'eternità nelle sedi celesti". Da allora, nel cuore di Cristo, la lode di Dio risuona con parole umane di adorazione, propiziazione a intercessione. Tutte queste preghiere, il Capo della nuova umanità e Mediatore tra Dio e gli uomini, le presenta al Padre a nome e per il bene di tutti» (*Praenotanda*, n. 3).

una esperienza “totale” che il rito genera. Il senso teologico della preghiera non è puramente evocato, ma più radicalmente mediato e realizzato attraverso una mediazione antropologica. E con questo è aperta la possibilità di superare l'estrinsecismo moderno tra tempo e soggetto e soggetto e rito, perché qui è la modalità simbolico-rituale a incarnare l'adesione all'evento cristologico e riscoprire che l'uomo nella preghiera possa trovare la sua verità.

5.3. *Liturgia delle Ore come linguaggio di fede*

La preghiera rituale, in realtà, non si può definire come un sistema di significati, quanto piuttosto un insieme di relazioni vissute. Esiste dunque una tensione intrinseca tra azioni e pratiche narrative. Il valore pratico e relazionale supera il problema della distinzione tra spirito di preghiera e preghiera rituale e risana la preghiera come atto trascendente e la sua rilevanza antropologica. Condizione della preghiera è piuttosto che essa attui un legame. Il suo senso principale non è esprimere contenuti e proposizioni ma attuare l'evento nel quale l'uomo si apre al Mistero di Dio rivelato nella storia. La preghiera realizza ciò che attua e dunque colloca l'uomo in uno specifico campo di realtà. La preghiera rituale diventa così un relazionarsi fiducioso e libero nella quale si apre la possibilità esistenziale. La preghiera consegna la persona alla propria verità e identità consentendo di trasformare la concezione di sé e ritrovare la propria esistenza all'interno della narrazione rituale delle opere di Dio. La domanda da cui parte questa tesi riguarda il senso della preghiera, intesa come luogo rituale dell'incontro tra uomo e storia della salvezza. La messa a fuoco di queste implicazioni teologiche e antropologiche conduce a evidenziare la circolarità tra rivelazione di Dio e fede dell'uomo che costituisce il paradigma fondamentale della pratica rituale della preghiera oraria. La connessione tra verità divina e umanità dell'uomo si articola all'interno dell'effettivo dialogo rituale. L'angolazione che viene qui assunta respinge la considerazione che contrappone la realtà del rito sciolta dalla vicenda storica dell'uomo. La preghiera viene collocata all'interno del dinamismo della vicenda dell'umanità, evidenziando l'intrinseca qualità veritativa proprio nel tempo e nella parola, due mediazioni specifiche e determinanti. Questa dimensione integrante che attraversa la totalità dell'esistenza dell'uomo e allo stesso momen-

to la totalità dell'evento cristologico, si rileva per *ritus et praeces* della preghiera oraria della Chiesa. Il linguaggio della preghiera crea un "mondo" nel quale è aperto lo spazio dell'azione divina. Tuttavia, la preghiera oraria è anche il gesto di affidamento nel quale tutta l'esistenza si apre alla contemplazione e adesione alle *opere di Dio*. E questa apertura accade principalmente attraverso i registri rituali del pronunciamento e dell'ascolto rituale convocati in atto di presenza. La preghiera rituale è in realtà la parola che si ascolta mentre si pronuncia: ascolto e pronuncia sono connessi nell'articolazione rituale della parola e nell'esperienza antropologica che ne deriva. Parlare e ascoltare nella Liturgia delle Ore sono una cosa sola. Ed è proprio all'interno di questa dialettica nella quale nasce un profondo *pathos emotivo* che rende possibile una partecipazione piena. La parola liturgica è ancorata in un profondo *pathos* affettivo che ne deriva dalle emozioni che i testi trasmettono: timore e meraviglia, infinito ed eternità, desiderio, speranza, abbandono.

Le emozioni narrano una storia vissuta nella quale l'uomo è soggetto a una azione graziosa di Dio. L'emozione che emerge dalla preghiera oraria è l'indice di una partecipazione circolare e totale. Tali sensazioni si enucleano per stabilire l'apertura all'Altro e altri ma anche di assumere la totalità come piena realizzazione di partecipazione. L'emozione religiosa, tuttavia è incarnata nel *logos* dalla quale il mondo prende forma e forza. In conseguenza, la preghiera, quale forma emozionata del dire, assume un ruolo istitutivo nei confronti dell'esperienza dell'uomo. In essa l'uomo rinnova l'energia della parola creatrice, invoca la grazia, richiede e ringrazia, innalza la sua lode e si apre al Mistero di Dio. Nella Liturgia delle Ore, i Salmi e altri cantici dell'Antico e del Nuovo Testamento «hanno una capacità tale da elevare la mente degli uomini a Dio, da suscitare in essi pii e santi affetti, da aiutarli mirabilmente a render grazie a Dio nelle circostanze prospere, da recare consolazione e fermezza d'animo nelle avversità» (*Praenotanda*, n. 100). Il dramma rituale rigenera la parole e l'evento originale e le imprime nel dramma dell'esistenza. Qui non è semplicemente il significato delle parole che suscita l'emozione ma è la presenza che si esprime attraverso di esse e attraverso il corpo ecclesiale nel quale sono celebrate. La parola rituale allora diventa una

interlocuzione, un dialogo emozionato coinvolgente⁵⁵. Se la preghiera rituale istituisce l'accesso alla trascendenza dell'evento e allo stesso momento pone l'uomo all'interno dell'orizzonte della rivelazione, essa compie il suo andamento non attraverso il "salto" nel trascendente, ma attraverso la mediazione antropologica, quale luogo in cui la rivelazione consegue la propria intenzionalità: aprire all'alterità del dono e rendere tutto l'uomo partecipe dell'evento. In altre parole, la preghiera rituale, mentre attua l'evento, realizza il soggetto: «l'uomo è chi non può essere senza Dio e Dio è chi non vuol essere senza l'uomo»⁵⁶. Questo principio configura la preghiera come evento relazionale nel quale umano e divino non sono separati, ma fin dall'inizio nella ricerca l'uno dell'altro. Per capire approfonditamente questo orizzonte, la sua dinamica e le sue conseguenze è utile ripercorrere la qualità linguistica di relazione che si configura nella celebrazione rituale. Superando l'estrinsecità radicale che separa il piano naturale da quello soprannaturale, l'umano dal divino, rituale dallo spirituale che ha investito la concezione moderna della preghiera, si inaugura un nuovo modello di pensiero che riconosca la preghiera come forma di legame nel quale si attua la verità di Dio e l'umanità dell'uomo⁵⁷. È proprio la parola nella quale l'uomo e Dio attuano la relazionalità fondamentale iscritta sia nella Rivelazione di Dio che nella natura dell'uomo:

L'uomo è chi non può essere (detto) senza Dio e Dio è chi non vuole essere (detto) senza l'uomo. Questo emerge dalle forme pratiche dell'esperienza e in particolare da quella riconosciuta come vincolante per la fede, e cioè l'attestazione scritta della Parola di Dio nella Sacra Scrittura: lì infatti si parte sempre dal rapporto, in qualche modo "già dato", biblicamente infatti l'uomo non è mai pensato senza Dio, ma viceversa, anche Dio non è mai raccontato senza l'uomo».⁵⁸

55. Cf. V. PADIGLIONE, «Preghiera e Buone Maniere: due generi di successo», in *La parola della fede. Forme di espressività religiosa*, ed. V. Padiglione, Bari 1990, 104-105.

56. C. GIULIANI, *La preghiera come luogo di accesso a Dio e all'io*, 22.

57. «Tentare infatti di dire chi sia l'uomo – osserva lucidamente C. Giuliani – prescindendo dalla sua relazione con Dio e tentare di dire chi sia Dio prescindendo dal suo rapporto con l'uomo, oltre che contraddire la prospettiva biblica e dunque risultare infondata, vuol già dire "giocarsi" in partenza la possibilità di una loro ri-unione che risulterà sempre incompiuta, perché già sempre impregnata della matrice dualistica che la origina» (C. GIULIANI, *La preghiera come luogo di accesso a Dio e all'io*, 37).

58. GIULIANI, *La preghiera come luogo di accesso a Dio e all'io*, 43.

Proprio questo principio di dirsi reciprocamente si attua nella celebrazione liturgica della preghiera oraria. Essa è iscritta nelle forme e modi rituali. In essa, il racconto si istituisce attraverso la reciprocità: l'uomo si esprime attraverso la Parola di Dio e Dio si esprime attraverso le parole dell'uomo; entrambi, infatti, si ritrovano in una storia comune che si compie nella celebrazione rituale *qui e ora*. Come emerge dalle considerazioni precedenti, la verità della parola liturgica va ricercata nella forma pratica dell'agire rituale e cioè nella forma in cui l'uomo si scopre coinvolto in una relazione che dona la salvezza. E questo evento, mentre parla di Dio e a Dio scopre l'uomo a se stesso.

L'uomo non può mai dire "Dio" senza dire insieme se stesso, parlando di Dio e a Dio infatti egli non può mai prescindere da sé, dal suo necessario essere implicato con quel Dio di cui e a cui parla⁵⁹.

Questo carattere di reciprocità tra umano e divino è ben espresso nei Salmi e nell'uso dei salmi nella Liturgia delle Ore. Essi sono testi di preghiera rivolti a Dio, ma allo stesso momento testi rivelati da Dio,

testi capaci di sondare e di testimoniare le profondità delle più disparate esperienze esistenziali. I Salmi costituiscono pertanto una grammatica della preghiera rituale. Essi sono preghiere umane nella forma di risposta all'appello divino. Dio mette in bocca alle persone le parole per dialogare con lui a partire da ciò che essi sono e da ciò che essi vivono. I Salmi nascono dall'intenzionalità ontologica della natura umana e vengono pregati per promuoverla e fecondarla.⁶⁰

La struttura fondamentale della preghiera oraria, messa in rilievo, ci aiuta a capire meglio la natura della preghiera come linguaggio nel quale l'uomo impegna tutta la sua esistenza e quindi si affida alla verità che gli viene rivelata/donata per *ritus et praeces*. La preghiera è in realtà consustanziale alla fede, intesa qui come uno specifico movimento di esistenza che nel tempo e nella parola assume una configurazione simbolica innestata nell'azione cristologica. L'atto del pregare nelle ore nel suo essere l'atto linguistico pone l'uomo a parlare di Dio ma anche di ritrovare il sé stesso all'interno della preghiera. Il senso della preghiera allora non è né sopraggiunto né separato dal

59. GIULIANI, *La preghiera come luogo di accesso a Dio e all'io*, 48-49.

60. DAMONTE, *Homo orans*, 57.

sensu dell'uomo. L'accesso all'umanità dell'uomo attraverso la verità dell'atto liturgico emerge qui sollecitando l'esigenza del recupero della relazione Dio-uomo sul piano storico e rituale, perché ciò che è offerto nel rito è l'attuazione della verità di Dio e dell'umanità dell'uomo. Tale modo di procedere permette di elaborare un discorso teorico nel quale riemerge l'unità tra l'uomo e il rito nella quale si riapre la considerazione del linguaggio come atto di inclusione nell'evento cristologico. La domanda quindi concerne il linguaggio rituale quale costitutivo nei confronti dell'identità del soggetto. Se il soggetto si costituisce attraverso la parola e non è precostituito rispetto all'azione linguistica, la preghiera ha il valore di evento del soggetto credente.

L'azione linguistica è efficace perché implica il soggetto in un rapporto affidabile. «La preghiera non è mera espressività, né mera costruzione, ma attuazione di quell'abilità linguistica interiorizzata che costituisce la religiosità stessa»⁶¹ Innanzitutto la parola orante riscopre l'uomo come soggetto credente incluso nel piano salvifico di Dio. Invece di assumere un salto in al di là, la preghiera è un accesso alla propria identità umana, l'accesso all'umanità dell'uomo sempre mediata attraverso l'adesione alla verità di Dio rivelata nella storia e celebrata nel rito. Tutto ciò porta, in ultima analisi, alla conclusione che il pregare come atto linguistico efficace è ultimamente ancorato al credere. Innanzitutto, i contenuti proposizionali implicati nell'azione linguistica della preghiera sono creduti per l'efficacia della sua riuscita. Solo attuando l'azione linguistica e aderendo al suo contenuto proposizionale, la preghiera scopre la sua essenza e risulta efficace. L'azione linguistica, grazie al suo contenuto proposizionale, concede un'apertura, uno sguardo sul mondo. La sua verità rimane chiusa a chi non esegue tale azione linguistica. La preghiera rivela il suo segreto solo nella prassi – *in actu exercito*. Il principio di performatività si manifesta costitutivo nell'atto di pregare. La preghiera, in quanto azione linguistica, è una espressione attraverso cui efficientemente sono causati nuovi stati di cose, particolarmente, nuovo stato di soggetto che vede se stesso nella luce dell'evento cristologico. In essa, infatti, si sviluppa una struttura di relazioni all'interno della quale il soggetto trova il suo posto e quindi entra in una correlazione con colui che viene invocato. In questo senso, il soggetto credente viene costituito

61. DAMONTE, *Homo orans*, 55.

attraverso la parola di Dio celebrata nella preghiera rituale. Egli non è preconstituito rispetto all'azione con cui Dio si rivela, ma si costituisce come credente in essa e attraverso di essa. L'avvenire dell'uomo credente è inseparabile dalla parola nella quale Dio si rende presente per l'uomo. Il senso della preghiera rituale allora consiste esattamente nel correlare la parola e la fede istituendo una *forma di vita*. Nell'evento della preghiera, quale forma di vita, il principio fiduciale si manifesta costitutivo. Solo colui che riconosce la verità di tale evento implicato nell'azione linguistica diventa capace di quell'esperienza. I contenuti proposizionali della preghiera hanno bisogno di essere creduti perché diventino i dati della coscienza credente. Le forme linguistiche della preghiera chiedono di essere agite per essere efficaci. Chiedono cioè un credito da parte del soggetto perché si compia questa correlazione tra uomo e Dio. In esse l'uomo intercetta un senso trascendente che chiede di essere creduto e per il quale l'uomo deve decidersi. L'azione liturgica chiama la nostra libertà a decidersi per i contenuti proposizionali, chiama cioè a compiere l'atto di fede, come assenso dell'intelletto che riconosce il valore degli enunciati, l'autorità di chi li propone e della volontà che spinge all'atto.

L'uomo prega ma con questa preghiera non convince né suggerisce qualcosa a Dio ma inaugura un legame di fiducia. La preghiera è affidamento a Dio salvatore e apertura a una possibilità di vita che ritrova il suo senso nel legame con Dio. Questa struttura fiduciale si evidenzia in tutta la sua profondità nel versetto introduttivo a tutta la preghiera liturgica del giorno, l'Invitatorio: «Signore, apri le mie labbra e la mia bocca proclami la tua lode». Chi prega si affida e nel parlare/agire entra in una relazione con Dio adeguata alla trasformazione della vita. Si vede che, dal punto di vista logico, l'atto del pregare è in qualche modo paradossale: si prega affinché Dio apra le labbra già aperte per pronunciare il versetto. Solo se si assume il punto di vista trascendentale, si comprende il senso della preghiera: si affida a Dio di continuare a aprire le labbra degli oranti. Il vero organo della comprensione della preghiera non è dunque la ragione logica, ma la logica di fede. L'atto del pregare compie l'atto di fede cioè l'azione linguistica della preghiera nel suo carattere trascendentale costituisce una soggettività e una oggettività della liturgia⁶². Proprio a partire da

62. Cf. GIULIANI, *La preghiera come luogo di accesso a Dio e all'io*, 171.

questa accordatura si manifesta l'essenza della preghiera come atto di fede.

La configurazione della preghiera nell'atto linguistico sottende non solo la fiducia ma anche che pregare è credere, aderire al contenuto e alla natura del riferimento (evento, persona, verità). La fede non è solo il presupposto ma anche il contenuto della preghiera quindi l'atto umano dell'orazione, dal suo principio, è un agire fiducioso. Tra orante e Dio si crea una struttura dei legami di fiducia. Il soggetto orante non è precostituito rispetto all'azione linguistica della preghiera ma la costruisce e si auto-costruisce in (attraverso) essa. In questo modo la domanda *cosa fa chi prega* rivela *chi è l'orante*. Se l'azione linguistica non può essere pensata *praeter hominem* ma come la sua mediazione fondamentale, allora il suo principio costitutivo – il credere – viene a rivelare l'identità dell'uomo, la sua intima natura fiduciale. A questa identità rinnovata accede il soggetto orante. Nella preghiera rituale egli accede a Dio trascendente solo se accede a se stesso, alla sua natura orante e formata nella fiducialità. Trovare Dio nella preghiera significa trovare se stessi compresi nel disegno di Dio. L'esperienza della preghiera rivela qualcosa di illuminante per l'identità del soggetto: l'uomo è credente secondo la sua natura orante, è un essere fiducioso in quanto *orans*. La fede dunque è una struttura fondante dell'orazione perché non si colloca solo nella preghiera ma più radicalmente nell'umanità dell'uomo, perché attraverso la preghiera l'uomo accede alla verità di sé. Nelle parole del rito si realizza l'agire di Dio e il divenire dell'uomo. La preghiera è una struttura fatta di fede-fiduciale in Cristo, realmente efficace se compiuta attraverso atti totalmente efficaci e l'efficacia di un'azione linguistica orante implica il riconoscimento della verità del suo contenuto proposizionale e della verità dell'orante. Proprio dall'atto del pregare emerge quanto il soggetto sia essenzialmente mediato dal linguaggio e quanto la fede sia il vero organo di conoscenza e di adesione alla verità iscritta nelle forme della celebrazione ecclesiale. *Chi sono* diventa palese attraverso una rappresentazione temporale e narrativa. Chi prega impara a comprendere se stesso nella sua relazione con Dio e su questo si fonda una nuova forma di vita. L'identità dell'uomo è interposta nel legame tra tempo e racconto. Il *chi sono* affiora grazie a una storia raccontata e agli atti linguistici che la compiono. Nella preghiera rituale il *chi sono* si impone per mezzo dell'incontro con la storia e la parola di

Dio. L'orante esprime se stesso all'interno della Parola di Dio e della tradizione orante con Dio e la Chiesa comunicano. In questo percorso delineato si torna al punto nodale del riconoscimento dell'identità del soggetto agente/orante perché la preghiera apre l'accesso a Dio e alla propria umanità. Contrariamente dalla concezione tipicamente moderna della preghiera come salto dal naturale al soprannaturale, la preghiera consiste nel prendere coscienza e nell'accedere, veritativo e illuminante, alla propria umanità. Così una grammatica della preghiera rende comprensibile non solo le azioni linguistiche ma lo stesso soggetto orante⁶³.

6. Conclusione

L'ermeneutica della celebrazione rituale può incontrare e includere l'ermeneutica del soggetto credente? L'appello alla preghiera rituale nell'umanità dell'uomo può riunire due mondi separati in un unico grande contesto esperienziale-rivelativo in cui si gioca la verità di Dio e la verità dell'uomo? Una lettura liturgica dell'esistenza intrinseca a una lettura fenomenologica è ancora possibile? Sono le domande e i compiti che oggi appaiono tanto importanti quanto delicati: importanti perché la liturgia ha urgente bisogno di tradursi in vita e di essere recepita come espressione del vissuto umano; delicati perché la liturgia come "preghiera rituale" è portatrice di una storia e tradizione che non può essere ridotta alle esigenze temporanee, bensì si deve porre a servizio dell'evento di salvezza e guidare dai criteri intrinseci del proprio avvenire. Rinvenire la verità teologica della preghiera attraverso le strutture rituali del tempo e della parola, non come un dato aggiunto, ma come la stessa dimensione dell'umano appare un

63. Si apre così di fronte a un amplissimo riferimento all'interno del quale si può riconoscere la reciprocità tra la verità teologica e l'attuazione del soggetto credente. A tale riguardo A. Bertuletti afferma: «la verità teologica ha un rapporto essenziale con l'attuazione del sé, in cui la fenomenologia riconosce il luogo intrascendibile del pensiero della verità. L'attuazione del sé non può essere superata, poiché è come tale, cioè costitutiva di un'ipseità irriducibile alla verità stessa, che essa è capace di Dio. Dio non può rivelarsi se non realizzando l'a priori della coscienza per cui la risposta dell'uomo determina la verità di Dio che la autorizza» (A. BERTULETTI, «Fenomenologia e teologia», *Teologia* 26 (2001) 339).

compito delicato e complesso⁶⁴. La relazione orante è radicata nei dati sorgivi dell'esperienza antropologica. La preghiera è infatti una forma di vita in cui la verità è svelata attraverso la mediazione del tempo e della parola. Il pieno compimento della preghiera è proprio quando essa attua l'uomo nella sua costitutiva apertura a Dio trascendente. Per questo la preghiera rituale, come diceva Guardini, ci rende «sempre più umani», perché sollecita un continuo divenire dell'uomo affermato nella sua esistenza liturgicamente configurata⁶⁵. Per la teologia risulta necessaria un'ermeneutica complementare e complessiva che colga l'uomo nell'atto del pregare e la preghiera nell'umanità dell'uomo. La preghiera allora recupera l'umano, iscrive la dinamica liturgica nell'esistenza. Il guadagno di tale prospettiva è indubbiamente la riconsiderazione della preghiera rituale quale luogo in cui il soggetto può accedere al fondamento originario e pervenire alla sua realtà più propria.

Il rito né relega né ritira l'uomo al di fuori dell'esistenza, perché ciò che esso introduce e configura è il comportamento capace di dischiudere l'attuazione adeguata delle dimensioni originari e profonde dell'esistenza, e pertanto di favorire il modo pertinente per assumere con validità l'esistenza.⁶⁶

Un'esistenza liturgica e una liturgia esistenziale sono il frutto di una restituzione della preghiera nell'umanità dell'uomo. Essa, tuttavia, ha un fondamento cristologico assoluto: «Cristo, infatti, unisce a se tutta l'umanità in modo tale da stabilire un rapporto intimo tra la sua preghiera e la preghiera di tutto il genere umano» (*Praenotanda*, n. 6). La natura orante dell'uomo rivela la sua verità? L'uomo nella preghiera può ritrovare se stesso e divenire credente? Accanto alla sua natura razionale (*homo sapiens*), lavorativa (*homo faber*), l'uomo si può definire *orante* (*homo orans*)? Nel suo discorso nell'udienza generale del 11 maggio 2011, Benedetto XVI ha affermato:

64. Un approccio di tipo teologico-fondamentale che pone in risalto la dimensione dello spazio e del corpo nell'atto liturgico resta un ulteriore compito da svolgere. Tuttavia, una rilettura dell'esserci liturgico corporeo e spaziale è stata offerta da Jean-Yves Lacoste nel suo *Esperienza e Assoluto. Sull'umanità dell'uomo* (Assisi 2004).

65. Cf. R. GUARDINI, *Liturgische Bildung*, in ID., *Liturgie und liturgische Bildung*, Mainz-Paderborn 1992, 28.

66. A. SACCHI, *Fenomenologia e liturgia. Confronto teologico partendo da Michel Henry-Jean-Luc Marion*, Assisi 2011, 189.

Quando parliamo della preghiera come esperienza dell'uomo in quanto tale, dell'*homo orans*, è necessario tenere presente che essa è un atteggiamento interiore, prima che una serie di pratiche e formule, un modo di essere di fronte a Dio prima che il compiere atti di culto o il pronunciare parole. La preghiera ha il suo centro e affonda le sue radici nel più profondo della persona.⁶⁷

La preghiera diventa così la cifra ontologica dell'umano, la cifra attraverso la quale l'uomo nella fede si apre a Dio trascendente, ma anche accede al mistero del sé. Il mistero di Dio e il mistero dell'uomo si rendono presenti nella celebrazione rituale, perché sono fin dall'inizio reciprocamente l'uno alla ricerca dell'altro. Solo colui che crede prega e pregando fa l'esperienza di tale ricerca e solo da tale esperienza la preghiera illumina l'esperienza quotidiana del vivere. Il tempo e la parola sono quelle forme del vivere nel quale l'uomo si raccoglie e decide dinanzi all'apparire del dono di Dio. Il nucleo della preghiera consiste nell'accesso alla trascendenza nella forma di una trasformazione esistenziale del sé. La novità che il rito introduce è la scoperta della trascendenza dell'evento, ma anche l'attuazione veritativa del soggetto. Nella preghiera «l'uomo deve ritrovare tutta la sua vita» – afferma Guardini⁶⁸ – perché il tempo e la parola rituale sono il luogo in cui l'esistenza riceve la forma compiuta dell'esserci e inscena l'eccedenza dell'esistenza nel suo protendersi verso la trascendenza. L'adesione a Dio nell'atto fiducioso della preghiera allora esprime il vero e proprio *habitus* dell'uomo. «L'uomo è chi non può essere (detto) senza Dio e Dio è chi non vuole essere (detto) senza l'uomo»⁶⁹. Pregare è allora un'opera interminabile di dire l'uomo e dire Dio: la costruzione della nostra umanità a partire dalla celebrazione del tempo e della parola, l'opera di fede appunto che coinvolge l'uomo in tutta la sua umanità, annodando i fili di totalità che saranno compiuti solo nella liturgia celeste.

67. BENEDETTO XVI, *Udienza generale*, Piazza San Pietro, Mercoledì, 11 maggio 2011, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110511.html (ultimo accesso 4/4/16).

68. GUARDINI, *Lo spirito della Liturgia*, Brescia 2000, 36.

69. GIULIANI, *La preghiera come luogo di accesso a Dio e all'io*, 43.