

La vita di preghiera e la contemplazione

III. Approfondimento sistematico

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

Alla luce della Bibbia, siamo arrivati alla conclusione semplice ma ambiziosa (dell'ambizione di Dio per noi) che la preghiera cristiana consiste in un dialogo con Dio, vissuto trinitariamente. Di conseguenza, nella sua natura si possono distinguere le due caratteristiche seguenti: 1) È un dialogo con Dio, non un esercizio di egotismo; 2) Ha una struttura trinitaria: è pneumatologica, cristologica e filiale.

1. La preghiera come dialogo

Affermare che la preghiera è un dialogo con Dio non è una evidenza, e per di più già studiata nella parte biblica? Rimane pure da approfondire, perché l'esperienza vissuta della preghiera lascia sovente un dubbio: ci fu veramente un dialogo? Sarebbero forse da evitare qui almeno due scogli: da una parte lo scoglio del discorso sentimentale e un po' vuoto o pubblicitario sul dialogo, che porterà le anime alla disillusione se non ascoltano sempre con chiarezza la voce divina; dall'altra parte lo scoglio del patetismo sull'orazione come desolazione e abbandono. Vale dunque la pena cerca di articolare ulteriormente la riflessione sulla preghiera come dialogo. Lo si farà con due esempi che sembrano culturalmente interessanti oggi.

- (1) Resistere alla tentazione di pregare soltanto per sé, di voler cioè ridurvi Iddio alla categoria di strumento del proprio benessere spirituale

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

Si deve allora capire che "più importante è il Tu, perché è da Dio che prende inizio la nostra preghiera [...]. Nella preghiera, dunque, il vero protagonista è Dio [...]. Noi cominciamo a pregare con l'impressione che sia una nostra iniziativa. Invece è sempre un'iniziativa di Dio in noi". Il principiante deve imparare a non concentrarsi su di sé, a scoprirsi come protagonista di un scambio con Dio che rivela la nostra dignità. "Questa iniziativa ci restituisce alla nostra vera umanità, ci restituisce alla nostra particolare dignità"¹.

Ma la costruzione di una preghiera teocentrica e non egocentrica non è soltanto una necessità per chi comincia ad orare, perché è sempre in agguato la tentazione di ridurre Dio a ciò che è buono per me, tentazione che è, secondo la grande filosofa tedesca Hannah Arendt (†1975),

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

“l’ultima e forse la più pericolosa tappa dell’ateismo”²: nel caso concreto dell’orazione, sarebbe la tentazione di ridurre Dio ad essere il fornitore più o meno deludente – secondo il *mio* giudizio, come se fossi *io* il giudice della preghiera – delle mie consolazioni spirituali. La preghiera non è *per me*, non è “la mia preghiera”, dalla quale esco con rabbia se qualcuno mi interrompe: ma cosa avrò interrotto se mi adiro? Orare dovrebbe essere sempre dire a Dio come Samuele: “Parla, Signore, perché il tuo servo ti ascolta” (1 S 3,9). La riconoscenza del primato divino ci aiuterà a riscoprire, come disse il trappista svizzero Père Jérôme (Jean Kiefer, †1985), “la tattica costante di Dio, che è di disorientare l’attesa umana”³.

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

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

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

“Avrei dovuto, Madre diletta, parlarle del ritiro che precedette la mia professione; invece di portarmi consolazioni, l’aridità più assoluta e quasi l’abbandono furono la mia sorte. Gesù dormiva come sempre nella mia piccola navicella; ah, mi rendo ben conto che raramente le anime lo lasciano dormire tranquillamente in se stesse! Gesù è così stanco di darsi sempre da fare e di prendere l’iniziativa che si affretta ad approfittare del riposo che Gli offro; non si sveglierà certo prima del mio grande ritiro dell’eternità, ma invece

² Hannah ARENDT, *Une réponse à Eric Voegelin*, in *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, Gallimard, Paris 2002, p. 972.

³ Père Jérôme [Jean Kiefer] o.c.s.o., *Thèses cisterciennes*: « La tactique constante de Dieu, qui est de dérouter l’attente humaine » citato in Dom Samuel o.c.s.o., *De tout cœur. Sur l’avenir chrétien de notre temps*, Ad Solem, Paris 2011, p. 168.

di rattristarmi ciò mi fa un piacere immenso. Sono veramente lontana dall'essere una santa, solo questo ne è già la prova; invece di rallegrarmi per la mia aridità, dovrei attribuirle al mio poco fervore e fedeltà, dovrei sentirmi desolata perché dormo (da 7 anni) durante le mie orazioni e i miei *ringraziamenti*, ebbene, non sono desolata... penso che i *bambini piccoli* piacciono ai loro genitori quando dormono come quando sono svegli; penso che per fare delle operazioni, i medici addormentano i malati. Infine penso che «il Signore vede la nostra fragilità, e si ricorda che noi siamo solo polvere» (Santa Teresa di Lisieux, Ms A, 75v.)

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

(2) Non confondere preghiera e poesia

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

Il poeta ha certamente qualcosa del profeta, nella sua capacità a vedere oltre, a lasciarsi guidare attraverso il cosmo fino all'aldilà del cosmo, a decifrare le realtà naturali per scoprirvi il segno di altre dimensioni. Come scrisse il poeta Charles Baudelaire (†1867): «La Natura è un tempio ove pilastri viventi lasciano sfuggire a tratti confuse parole; l'uomo vi attraversa foreste di simboli, che l'osservano con sguardi familiari»⁴. Il cosmo mostra all'uomo i simboli di altre realtà, simboli che il poeta interpreta per sé e per gli altri, in una funzione quasi sacerdotale e mistica⁵. William Blake (†1827) scrive così: «Vedere il mondo in un granello di sabbia, e un paradiso in un fiore selvaggio, tenere nel palmo della mano l'infinito, e l'eternità in un'ora»⁶.

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

Alles Vergängliche	Tutto l'Effimero
Ist nur ein Gleichnis;	è solo un simbolo.
Das Unzulängliche,	L'Inattuabile
Hier wird's Ereignis;	si compie qua.
Das Unbeschreibliche,	Qui, l'Ineffabile
Hier ist's getan;	è Realtà.
Das Ewig-Weibliche	Ci trae, superno,
Zieht uns hinan.	Verso l'Empireo Femineo eterno ⁷ .

Tutto ciò che è effimero, cioè tutta la materialità, la tangibilità di quaggiù, è anche simbolo di realtà superiori, una porta aperta a chi lo vuole per entrare in un nuovo regno.

Sguardo poetica e contemplazione in questo senso somigliano, ma non si identificano, come vuole la tentazione modernista per la quale «il temperamento mistico» sarebbe «questa disposi-

⁴ Charles BAUDELAIRE, *Correspondances*: « La nature est un temple où de vivants piliers/ Laisseront parfois sortir de confuses paroles./ L'homme y passe à travers des forêts de symboles/ Qui l'observent avec des regards familiers » (*Les Fleurs du Mal*, IV).

⁵ Cfr. Stanislas FUMET, *Arthur Rimbaud mystique contrarié*, Éditions du Félin, Paris 2005.

zione *naturale* che porta alcune anime a cogliere *direttamente*, amorosamente, come in un improvviso abbraccio, il carattere spirituale nascosto sotto apparenze sensibili, l'uno nel molteplice, l'ordine nella confusione, l'eterno in ciò che passa e il divino nel creato"⁸. Ciò che interroga in una tale frase sarebbero soprattutto l'aggettivo *naturale* e l'avverbio *direttamente*: lo sguardo della preghiera è soprannaturale, è un dono di Dio, ed è mediato, attraverso i sacramenti, la Chiesa, e in una parola, attraverso l'identificazione con Cristo. Se guardo un gruppo di alberi, il poeta mi può aiutare a vederli come mani tese in preghiera verso il cielo; se vedo un granello di sabbia, William Blake mi incoraggia a intuirlo come parte del tutto cosmico. È questo atteggiamento che aveva ad esempio san Francesco di Sales (†1622): entrare in un giardino gli faceva considerare la nostra anima come un giardino da purificare ed ornare affinché vi passeggi Cristo; vedere una fontana lo portava a pensare alla fedeltà all'acqua divina, e a moltiplicare spontaneamente i paragoni biblici⁹. Come disse Papa Francesco: "L'universo si sviluppa in Dio, che lo riempie tutto. Quindi c'è un mistero da contemplare in una foglia, in un sentiero, nella rugia-da, nel volto di un povero" (Enc. *Laudato si* (24 maggio 2015), n. 233). Ma per alzarsi così, dall'emozione che questa rivelazione estetica ci procura, sino all'elevazione dell'anima verso Dio, sarà necessaria, imprescindibile, l'effusione dello Spirito, il dono di Dio. "Nessuno può dire: «Gesù è Signore!», se non sotto l'azione dello Spirito Santo" (1 Co 12,3). La poesia sarà stato forse un aiuto, un primo gradino, ma per arrivare alla vera preghiera, e dunque al dialogo, deve entrare in scena l'alterità divina. Si capisce così che "le cose limitate del mondo [non sono] realmente divine, ma [...] il mistico sperimenta l'intimo legame che c'è tra Dio e tutti gli esseri, e così «sente che Dio è per lui tutte le cose»"¹⁰. Se ammira la grandezza di una montagna, non può separare questo da Dio, e percepisce che tale ammirazione interiore che egli vive deve depositarsi nel Signore" (Enc. *Laudato si*, n. 234).

La vera mistica cristiana è dunque un dono divino e ciò la distingue essenzialmente dalle mistiche non-cristiane: ella "non procede da un movimento di ascensione della creatura ma essenzialmente da un movimento di discesa dello Spirito creatore. [...] È in questo contrasto dei due movimenti di ascensione e di discesa che bisogna vedere la differenza tra la saggezza del Tibet o del Gange e la saggezza del Giordano"¹¹.

Inoltre, come ama sottolineare san Giovanni della Croce, l'ascensione verso Dio richiede sempre distacco, povertà di spirito, nei confronti di tutto ciò che non è Dio. Il credente dovrà dunque non trasformare la poesia in un idolo che lo allontani dall'unico e vero Dio. "Tutta la bellezza delle creature, paragonata a quella infinita di Dio, è infima bruttezza, come afferma Salomone nel libro dei Proverbi: *Fallax gratia, et vana est pulchritudo*: «Fallace è la grazia e vana la

⁶ "To see a world in a grain of sand, And a heaven in a wild flower, Hold Infinity in the palm of your hand, And Eternity in an hour": *Auguries of Innocence*.

⁷ Traduzione di Vincenzo ERRANTE, Sansoni, Firenze 1942.

⁸ Henri BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de Religion jusqu'à nos jours*, t. I: *La conquête mystique*, Bloud et Gay, Paris 1925, p. 518: «Tempérament mystique, [...] cette disposition *naturelle* qui porte certaines âmes à saisir *directement*, amoureusement, par une sorte d'étreinte soudaine, le spirituel caché sous les apparences sensibles, l'un dans le multiple, l'ordre dans la confusion, l'éternel dans ce qui passe et le divin dans le créé. »

La sottolineatura di due parole è mia.

⁹ «Quand on le menait dans un jardin: 'Quand celui de notre âme sera-t-il semé de fleurs et de fruits, dressé, nettoyé, poli, quand sera-t-il clos et fermé à tout ce qui déplaît au jardinier céleste, à celui qui apparut sous cette forme à Madeleine!'. À la vue des fontaines: 'Quand aurons nous dans nos cœurs des sources d'eaux vives rejaillissantes à la vie éternelle, jusques à quand quitterons-nous la source de vie pour nous creuser des citernes mal enduites, ô quand puiserons-nous à souhait dans les fontaines du Sauveur, quand bénirons-nous le Seigneur Dieu des sources d'Israël!'»: in Jean-Pierre CAMUS, *Esprit de saint François de Sales*, Éd. Jean-Irénée DEPÉRY, Gaume, Paris 1840, tome I, p. 303.

¹⁰ San Giovanni della Croce, *Cantico spirituale*, XIV-XV,5.

¹¹ Jacques MARITAIN, *Scienza e saggezza* (1935), Borla, Roma 1980, pp. 64-65.

bellezza» (Pro 31,30). [...] Gli appetiti non mortificati arrivano a tanto: uccidono la vita di Dio nell'anima. [...] Fino a quando le passioni non sono assopite per mezzo della mortificazione della sensibilità, e la stessa sensibilità non è lasciata in pace da quelle, in modo da non fare alcuna guerra allo spirito, l'anima non può giungere alla vera libertà né godere l'unione con il suo Amato" (*Salita del monte Carmelo*, lib. 1, cap. 4, n. 4; cap. 10, n. 3, cap. 15, n. 2).

2. Pregare la Trinità nella Trinità

Il carattere trinitario della preghiera dei figli di Dio si vedrà dal punto di vista pneumatologico e dal punto di vista cristologico: in Cristo e nello Spirito, ci rivolgiamo al Padre.

a) Carattere pneumatologico della preghiera

Il riferimento allo Spirito nella preghiera non è un riferimento etereo, ad una forza divina indistinta. Lo Spirito Santo è lo Spirito di Gesù, che ci introduce non in una dimensione mistica indeterminata ma nella vita della Trinità. La preghiera cristiana è infatti un dono che "può essere concesso solo 'in Cristo attraverso lo Spirito Santo' e non attraverso le proprie forze, astraendo dalla sua Rivelazione", come osserva la Lettera *Orationis formas* della Congregazione per la Dottrina della Fede (15 ottobre 1989, n. 20).

San Paolo chiede ai cristiani di pregare nello Spirito: "Pregate incessantemente con ogni sorta di preghiera e supplica *nello Spirito*" (Ef 6,18). Con queste parole, l'Apostolo insegna che ogni preghiera cristiana deve essere ispirata, guidata e resa efficace dallo Spirito Santo¹². Per questo motivo, Giovanni Paolo II afferma che secondo Paolo lo Spirito Santo è l'iniziatore della preghiera cristiana, anzitutto perché "*sprona alla preghiera. È lui che genera il bisogno e il desiderio di ottemperare a quel 'Vegliate e pregate' raccomandato da Cristo*"¹³, attraverso le sue ispirazioni e mozioni interiori nell'orante.

Inoltre, lo Spirito Santo è l'anima della preghiera con un'azione ancora più intima e descritta in un passo fondamentale della Lettera ai Romani: "Lo Spirito viene in aiuto alla nostra debolezza, perché nemmeno sappiamo che cosa sia conveniente domandare, ma lo Spirito stesso intercede con insistenza per noi, con gemiti inesprimibili" (Rm 8,26). Perciò abbiamo bisogno di un "interprete" sicuro di quello che è bene per noi, di una guida interiore che ci scopra l'orizzonte immenso delle nostre povertà e dei desideri sconfinati che palpitano dentro il nostro cuore¹⁴. A prima vista sembrerebbe che nella frase paolina ciò che non è alla portata della nostra conoscenza è l'oggetto della nostra preghiera, le cose da domandare, ma il servo di Dio Marie-Joseph Lagrange o.p. (†1938), fondatore della Scuola Biblica di Gerusalemme, osserva che dal contesto immediatamente precedente Paolo mostra che noi sappiamo cosa dobbiamo domandare: la nostra salvezza e quella del mondo (cfr. Rm 8,18-25). Perciò Lagrange traduce Rm 8,26 modificando leggermente il senso grammaticale del testo: "Noi non sappiamo *come* domandare". Piuttosto che l'oggetto da domandare, dunque, ne sarebbe ignorato il modo¹⁵.

Lo Spirito Santo assicura che la preghiera del cristiano sia conforme alla volontà di Dio, perché la bontà dei nostri desideri non può essere da noi conosciuta che mediante lo Spirito: "Lo Spirito scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio. Chi conosce i segreti dell'uomo se non lo spirito dell'uomo che è in lui? Così anche i segreti di Dio nessuno li ha mai potuti conoscere se non lo Spirito di Dio" (1 Co 2,9-11). Solo lo Spirito Santo ci conduce verso la preghiera autentica facen-

¹² Cfr. Andrew T. LINCOLN, *Ephesians*, (Word Biblical Commentary 42) Word Books, Dallas TX 1990, p. 452.

¹³ San Giovanni Paolo II, *Allocuzione* (17 aprile 1991), n. 4.

¹⁴ Cfr. Settimio CIPRIANI, *La preghiera nel Nuovo Testamento*, O.R., Milano 1979, p. 273.

¹⁵ Cfr. Marie-Joseph LAGRANGE o.p., *L'Épître aux Romains*, Gabalda, Paris 1950, p. 211.

doci rivolgere a Dio le domande giuste. “Siamo alla radice più intima e profonda della preghiera – insegna San Giovanni Paolo II –, Paolo ce la addita e ci fa dunque comprendere che lo Spirito Santo *non soltanto ci sprona alla preghiera, ma Egli stesso prega in noi!*”¹⁶. Per l’Apostolo è dunque evidente che se vogliamo pregare come conviene dobbiamo entrare in comunione con lo Spirito Santo, affinché il Paraclito parli in noi, con noi, per noi. In questo senso, “lo stesso Spirito che pregava in Gesù prega adesso nei cristiani, i quali alla più alta, sicura ed espressiva preghiera, sono mossi dallo Spirito che di essi si impadronisce, e questa preghiera è nello stesso tempo sua e nostra, in una misteriosa e stupenda simbiosi”¹⁷.

Proprio perché è lui lo Spirito della preghiera, l’anima vera del suo movimento, deve essere supplicato. “Come non pregare lui stesso? Ecco perché la Chiesa ci invita a implorare ogni giorno lo Spirito Santo, soprattutto all’inizio e al termine di qualsiasi azione importante”¹⁸. Cristo ci avverte: “Se voi [...] che siete cattivi, sapete dare cose buone ai vostri figli, quanto più il Padre vostro del cielo darà lo Spirito Santo a quelli che glielo chiedono!” (Lc 11,13).

Questo unico Spirito, perché ci porta sempre all’identificazione col Figlio e a riportare tutto al Padre, dà la sua unità alla molteplicità della preghiera umana. Lo Spirito Santo “è il Maestro interiore della preghiera cristiana [...]. È l’artefice della tradizione vivente della preghiera. Indubbiamente, vi sono tanti cammini di preghiera quanti sono coloro che pregano, ma è lo stesso Spirito che agisce in tutti e con tutti”¹⁹.

b) Carattere cristocentrico della preghiera

(1) La preghiera ha un movimento trinitario e dunque cristocentrico

La preghiera è trinitaria e dunque cristocentrica, perché la Trinità si manifesta in noi per identificarci al Verbo incarnato²⁰. S. Paolo ne fu specialmente consapevole, lui il cui insegnamento sulla preghiera viene illuminato dalla sua esperienza spirituale: “Il grande apostolo dei gentili Paolo non soltanto era mosso appassionatamente dalle idee che predicava, ma il movimento stesso delle sue idee si può comprendere in buona parte solo in base alla sua esperienza intima, personale”²¹. L’esperienza spirituale che nutre la vita di preghiera di san Paolo inizia sulla via di Damasco. Quest’incontro con la Persona di Cristo animò la vita, la preghiera e la catechesi di Paolo, e gli permise di scoprire poco a poco, con l’aiuto di Dio rispecchiato nelle sue lettere ispirate, la logica trinitaria della preghiera.

Proprio perché è lo Spirito del Figlio che prega in noi, la nostra preghiera è filiale. “La comprensione paolina della preghiera pone l’accento soprattutto sulla relazione dei credenti con Dio come Padre e sull’accesso personale a lui. Questo privilegio è un aspetto dell’*adozione* dei cristiani a figli di Dio”²².

Si manifesta su questa tema nel Nuovo Testamento una “stupefacente familiarità che spiega solamente la novità della condizione cristiana”²³ che esprime Paolo: “Tutti voi siete figli di Dio mediante la fede in Cristo Gesù, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo vi siete rivestiti di Cristo. Non c’è Giudeo né Greco; non c’è schiavo né libero; non c’è maschio e femmina, perché

¹⁶ San Giovanni Paolo II, *Allocuzione* (17 aprile 1991), n. 5.

¹⁷ Salvatore GAROFALO, *La preghiera nella Bibbia*, in *La preghiera. Bibbia, teologia, esperienze storiche*, Éd. Ermanno ANCILLI, vol. 1, Città Nuova, Roma 1988, p. 60.

¹⁸ CCE, n. n. 2670.

¹⁹ IBIDEM, n. 2672.

²⁰ Cfr. Leo SCHEFFCZYK, *Dios uno y trino*, Fax, Madrid 1973, p. 135.

²¹ Rudolf SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*, Paoline, Roma 1981, p. 243.

²² W. Bingham HUNTER, *Preghiera*, in *Dizionario di San Paolo e delle sue lettere*, Éd. Gerald F. HAWTHORNE-Ralph C. MARTIN-Daniel G. REID, Cinisello Balsamo 1999, p. 1210.

²³ Pierre GRELOT, *Prière. La prière dans la Bible*, DSp 12 (1986) col. 2217-2247, qui 2235.

tutti voi siete uno in Cristo Gesù” (Ga 3,26-28). È infatti in quanto il cristiano è identificato col Figlio che si apre a una nuova relazione col Padre: “La relazione al Padre, tradotta nell’atto della preghiera, si realizza dunque a partire da un ‘luogo’ determinato, che è lo stesso Cristo”²⁴.

In Cristo siamo figli grazie allo Spirito. San Paolo insegna che la preghiera cristiana è essenzialmente filiale in quanto lo Spirito del Padre e del Figlio fa scoprire all’uomo spirituale il mistero della sua condizione di figlio di Dio e lo sollecita a rivolgersi a Dio come Padre, secondo la Lettera ai Romani: “E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto uno spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo: “*Abbà, Padre!*” Lo Spirito stesso attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio” (Rom 8,15-16).

Con il termine *Abbà*, Gesù esprimeva nella preghiera la sua comunione di natura con il Padre, e san Paolo insegna, secondo Giovanni Paolo II, che “in qualche modo, *lo Spirito Santo trasferisce nei nostri cuori la preghiera del Figlio*, che rivolge quel grido al Padre”²⁵. Come scrive giustamente Stanislas Lyonnet (†1986): “In realtà la nostra preghiera è quella di Gesù in noi indirizzandosi al suo Padre nello Spirito”²⁶. Lo Spirito Santo sollecita la comunità dei fedeli ad orare come orava Gesù, e cioè filialmente.

Nella Lettera ai Galati, san Paolo scrive che è lo stesso Spirito Santo a gridare in noi: “E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: *Abbà, Padre!*” (Ga 4,6). In questo modo l’Apostolo insegna che la preghiera filiale è al tempo stesso dello Spirito Santo e del nostro spirito, ma unificata in un solo atto, per cui si può dire sia che lo Spirito grida in noi, sia che noi gridiamo nello Spirito. In questo senso, spiega Jean Galot (†2008), “nel grido *Abbà!* si trovano strettamente uniti il nostro grido e quello dello Spirito, al punto da costituire una duplice testimonianza. Lo Spirito Santo non ci fa soltanto gridare; per il fatto che Lui abita in noi e agisce in noi, fa pervenire il suo grido al Padre attraverso il nostro. Si capisce subito il valore superiore che prende il grido *Abbà!*, e come la nostra testimonianza di filiazione divina è rafforzata da quella dello Spirito divino”²⁷.

Secondo Adalbert Hamman (†2000), la preghiera come risposta del cristiano alla rivelazione della paternità divina è nel contempo confessione di fede e ringraziamento: “Ci troviamo qui nel cuore della preghiera paolina e nel nocciolo dei problemi che essa suscita. Il termine aramaico *Abbà*, conservato dalla comunità cristiana, come attesta la *Prima Lettera di san Pietro*: ‘E se pregando chiamate Padre colui che senza riguardi personali giudica ciascuno secondo le sue opere [...]’ (1 Pt 1,17), risale a Cristo stesso, che lo adopera nel momento della sua più profonda angoscia nel Getsemani (Mc 14,36) [...]. Questo termine esprime la novità rivoluzionaria della filiazione dei cristiani, rivelata dal Figlio, per il fatto che Dio era il Padre di nostro Signore Gesù Cristo. In Paolo la preghiera *Abbà, Padre*, esprime la sua esperienza della Chiesa. Con i cristiani, essa è la confessione di fede della comunità messianica [...]. Cosa significa questa paternità di Dio? Nell’affermare che Dio è Padre, Paolo enuncia una verità di fede. L’uso di questo titolo, in particolare nella preghiera, gli dà il suo valore esistenziale di fede in atto [...]. In definitiva, la confessione della paternità di Dio che si esprime nell’*Abbà, Padre*, non è semplicemente l’espressione di un sentimento, di una emozione religiosa, bensì la consapevolezza della salvezza tramite la quale abbiamo accesso al Padre [...]. Questa preghiera esprime il ringraziamento per la rivelazione accordata, che finisce la schiavitù e comincia l’era della filiazione e l’inserimento progressivo in una economia di speranza, ove lo Spirito di Cristo è già operante nella esistenza dei figli di Dio. L’*Abbà, Padre*, è un grido di ringraziamento e di speranza”²⁸.

²⁴ IBIDEM, col. 2235.

²⁵ San Giovanni Paolo II, *Allocuzione* (1 luglio 1987), n. 2.

²⁶ Stanislas LYONNET s.j., *La preghiera negli scritti di Paolo*, in *La preghiera nella Bibbia. Storia, struttura e pratica dell’esperienza religiosa*, Éd. Giuseppe DE GENNARO, Edizioni Dehoniane, Napoli 1983, p. 353.

²⁷ Jean GALOT s.j., *La prière, intimité filiale*, Desclée de Brouwer, Bruges 1965, p. 227.

²⁸ Adalbert HAMMAN o.f.m., *La prière: I. Le Nouveau Testament*, Desclée et Cie, Tournai 1958, pp. 267-270.

Questa preghiera nel Verbo viene espressa nella Bibbia come preghiera nel nome di Cristo. Il Redentore ci ha insegnato il segreto dell'efficacia della preghiera: "In verità, in verità vi dico: se chiederete qualche cosa al Padre nel mio nome, egli ve la darà. Finora non avete chiesto nulla nel mio nome" (Gv 16,23s). Perciò, Gesù Cristo è l'unica via della preghiera:

"Per la preghiera cristiana non c'è altra via che Cristo. La nostra preghiera, sia essa comunitaria o personale, vocale o interiore, giunge al Padre soltanto se preghiamo 'nel Nome' di Gesù. Quindi, la santa Umanità di Gesù è la via mediante la quale lo Spirito Santo ci insegna a pregare Dio nostro Padre"²⁹.

Da tutte le parole che ci indirizza il Padre, la principale, il loro *analogatum princeps*, quella che illumina tutte le altre, è il Verbo divino: "Dio, che molte volte e in diversi modi nei tempi antichi aveva parlato ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio" (Eb 1,1-2). In verità, il Padre ridice ad ogni uomo: "Questi è il Figlio mio, l'amato: ascoltatelo!" (Mc 9,7).

E allo stesso tempo, è il Figlio che il Padre ascolta quando si china verso di noi, la nostra preghiera è accettabile davanti al Padre soltanto se compiuta nel Figlio. La tradizione spirituale cattolica ce ne avverte con intensità. Origene (†253 ca.) scrive così: "Il Figlio di Dio [...] prega per quelli che pregano, intercede per quelli che intercedono; ma non pregherà come per i suoi familiari, per coloro che non pregano costantemente per mezzo suo; non sarà avvocato presso Dio, come per i suoi familiari, per coloro che non obbediscono al suo comando: *Bisogna sempre pregare e mai venire a meno* (Lc 18,1)"³⁰. E più di un millennio dopo, Blaise Pascal (†1662) non esita ad affermare: "Le nostre preghiere [...] sono abominevoli davanti a Dio, se non sono le preghiere [...] di Gesù Cristo"³¹.

L'originalità della preghiera cristiana nei confronti di quella delle altre religioni sta proprio in questo suo carattere cristocentrico:

"Tale comunione di vita è sempre possibile, perché, mediante il Battesimo, siamo diventati un medesimo essere con Cristo. La preghiera è cristiana in quanto è comunione con Cristo [...]. Le sue dimensioni sono quelle dell'Amore di Cristo"³².

- (2) Questo cristocentrismo non scompare mai, non è da superare come se fosse caratteristico di una fase principiante della preghiera

Gli effetti più devastanti per la preghiera cristiana provengono dalla considerazione della Santissima Umanità di Cristo come una realtà da superare, della quale si potrebbe fare a meno nelle fasi superiori dell'orazione. Questo costituisce uno dei sintomi per diagnosticare una forma erronea di preghiera. Come scrisse la Congregazione per la Dottrina della Fede in un famoso e illuminante documento, parlando di metodi di orazione pseudo-orientali (nel senso dell'Oriente non cristiano):

"Queste forme erronee, dovunque sorgano, possono essere diagnosticate in maniera molto semplice. La meditazione cristiana cerca di cogliere nelle opere salvifiche di Dio in Cristo, Verbo incarnato, e nel dono del suo Spirito la profondità divina, che vi si rive-

²⁹ CCE, n. 2664. A questo riguardo scrive san Josemaría Escrivá: "Per avvicinarsi a Dio dobbiamo intraprendere la via giusta, che è la santissima Umanità di Cristo" (*Amici di Dio*, n. 299).

³⁰ Origene, *Sulla preghiera*, 10, 2.

³¹ « Nos prières et nos vertus sont abominables devant Dieu si elles ne sont les prières et les vertus de Jésus-Christ » : Blaise PASCAL, *Pensées*, Éd. BRUNSCHVIG, n. 668.

³² CCE, n. 2565.

la sempre attraverso la dimensione umano terrena. Invece, in simili metodi di meditazione, anche quando si prende lo spunto da parole e opere di Gesù, si cerca di prescindere il più possibile da ciò che è terreno, sensibile e concettualmente limitato, per salire o immergersi nella sfera del divino, che in quanto tale non è né terrestre, né sensibile, né concettualizzabile”³³.

Per alcuni infatti, gli stati più evoluti della preghiera sarebbero così fortemente eterei da allontanarsi da tutto ciò che è terreno, in una tentazione *spiritualizzante* che finisce per considerare l’Umanità di Cristo come un ostacolo al progresso interiore. In questa concezione, i primi passi dell’orante passerebbero certamente per la mediazione dell’Umanità e specialmente il ricorso al Vangelo, la considerazione della vita terrena del Verbo incarnato; ma all’anima perfetta sarebbe riservata una preghiera “pura”, senza mediazione, senza Cristo.

Orbene, la preghiera cristiana non è questione di tecniche, ma di amare Dio, e l’amore di Dio “è una realtà della quale non ci si può ‘impossessare’ con nessun metodo o tecnica; anzi, dobbiamo aver sempre lo sguardo fisso in Gesù”³⁴. Quest’amore divino ci viene dato, non è sotto il nostro dominio: “Noi amiamo perché egli ci ha amati per primo” (1 Gv 4,19). La preghiera cristiana non è un metodo, è la vita di Cristo in noi, Cristo che prega in noi.

Questa imprescindibilità di Gesù, anche nella preghiera delle persone più sante e più avanzate, è stata molto bene espressa da santa Teresa d’Avila (†1582) nel *Castello interiore*, la sua “opera più celebre e più profonda”³⁵.

Nella settima e ultima dimora, la santa esprime la presenza dello stesso Cristo nell’anima in grazia. Al centro del castello, al centro cioè dell’anima, risplende il mistero dell’Umanità del Verbo incarnato. Teresa descrive questa presenza come una “visione immaginaria della Santa Umanità” (*Castello interiore*, Dimore VII, cap. 2), cioè come una visione per mezzo di una immagine interiore. La stessa Teresa ricevette più di una volta il dono di queste visioni della Santa Umanità³⁶. Ecco la visione dell’Umanità, descritta in queste settime dimore, all’apice dell’unione con Dio:

“Veniamo ora a parlare del divino e spirituale matrimonio, nonostante che tale eccelsa grazia non trovi in questa vita il suo perfetto compimento perché, potendoci ancora allontanare da Dio, perderemmo subito un bene così prezioso. La prima volta in cui Sua Maestà concede questa grazia, si compiace di mostrarsi all’anima mediante una visione immaginaria della sua sacratissima Umanità, affinché se ne renda ben conto e non ignori di ricevere tale dono divino. Ad altre persone forse si mostrerà in una forma diversa, ma a questa, di cui parliamo [cioè, la stessa santa], il Signore apparve, quando aveva appena fatto la comunione, in un aspetto di grande splendore, bellezza e maestà, come dopo la sua risurrezione. Le disse che era ormai tempo che ella si assumesse, quali suoi propri, gli interessi di lui e che egli si sarebbe preso cura di ciò che la riguardava, aggiungendo altre parole che sono più da sentire che da riferire”.

La santa si riferisce qui alla grazia del 18 Novembre 1572, ricevuta dopo la ricezione della Sacra Comunione dalle mani di san Giovanni della Croce³⁷. Questa insistenza di Teresa sull’Umanità di Cristo rispecchia da una parte la sua esperienza e dall’altra la sua preoccupazione di elevarsi contro le opinioni degli *Alumbrados*. Essi, nelle loro proposizioni condannate dall’Inquisizione

³³ Congregazione per la Dottrina della fede, Lettera *Orationis formas*, n. 11.

³⁴ IBIDEM, n. 31.

³⁵ Antonio SICARI o.c.d., *Nel ‘Castello interiore’ di Santa Teresa d’Avila*, Jaca Book, Milano 2006, p. 70.

³⁶ Vi fa allusione nelle sue *Relazioni*, nella *Vita* (c. 28-29) e già prima nel *Castello* (Dimore VI, cap. 9).

³⁷ Cfr. *Relazioni*, n. 29.

di Toledo il 25 settembre 1525³⁸ insegnavano di fatto tra l'altro la necessità di rigettare ogni pensiero nella preghiera, anche sull'Umanità di Cristo, per permettere così un totale abbandono tra le mani divine³⁹.

(3) Il doppio movimento cristocentrico della preghiera

La preghiera segue il mistero dell'economia trinitaria, nell'*exitus* verso il mondo per salvarlo, e nel *reditus* per riportare tutto verso il Padre:

“Se la preghiera del cristiano deve inserirsi nel movimento trinitario di Dio, il suo contenuto essenziale dovrà necessariamente essere anche determinato dalla duplice direzione di tale movimento: nello Spirito Santo il Figlio viene nel mondo per riconciliarlo con il Padre attraverso le sue opere e le sue sofferenze; d'altra parte, nello stesso movimento e nel medesimo Spirito, il Figlio incarnato ritorna al Padre, compiendo la sua volontà mediante la passione e la risurrezione”⁴⁰.

Si ritrova qui applicata all'orazione l'intuizione di S. Ireneo di Lione (†post 202) sulle due mani del Padre (il Figlio e lo Spirito)⁴¹, con le quali fa ritornare a sé tutta la storia e tutto il cosmo. Questo doppio movimento dell'economia in Cristo e nello Spirito permette di superare la dicotomia classicamente proposta da Friedrich Heiler (†1967), tedesco ex-cattolico, diventato vescovo luterano. La preghiera umana svolgendosi infatti in Cristo, come preghiera di un altro Cristo nella storia, supera una alternativa come quella di Heiler, per il quale ci sono fenomenologicamente due tipi di preghiera. Un primo tipo mistico, nel quale la preghiera è “il rivolgersi dell'anima, liberata dal mondo e dalle proprie passioni, a Dio considerato come valore supremo e unico”⁴². E un secondo tipo profetico, dove si “manifestano un antagonismo contrastante, una tensione drammatica, una forza dualistica. Timore e speranza, angustia e fiducia, dubbio e fede stanno in lotta tra di loro”⁴³.

Ma la preghiera in Cristo è una preghiera d'unione, *mistica*, di che tende a poter dire: “Non sono più io che vivo, ma è Cristo che vive in me” (Ga 2,20). Allo stesso tempo, è una preghiera *profetica* perché l'identificazione con Cristo passa sempre per la croce, per la ricerca della salvezza universale attraverso la via regale del mistero pasquale, per una vita vissuta in mezzo agli uomini e alle loro difficoltà, che il cristiano cerca di risolvere come un altro Cristo, per servire i suoi fratelli, inginocchiato davanti a loro, seguendo l'esempio del Verbo incarnato lavando i piedi dei suoi Apostoli come un schiavo.

(4) Carattere filiale della preghiera

La conseguenza essenziale del carattere cristocentrico della preghiera cristiana è che nel Figlio è una preghiera filiale.

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* insegna che il nucleo più profondo della preghiera cristiana sta nell'essere “una relazione viva e personale con il Dio vivo e vero. Tale relazione è la preghiera”⁴⁴. Questa relazione viva e personale è la corrispondenza umana all'invito che Dio ci rivolge a entrare in comunione con Lui nel Figlio:

³⁸ Decreto di condanna ripreso in Antonio MÁRQUEZ, *Los alumbrados: orígenes y filosofía (1525-1559)*, Taurus, Madrid 1972, pp. 273-283.

³⁹ Cfr. IBIDEM, p. 276.

⁴⁰ Congregazione per la Dottrina della Fede, Lettera *Orationis formas*, n. 7.

⁴¹ Cfr. S. Ireneo di Lione, *Adversus haereses*, IV,7,4: PG 7,992-993; V,1,3: PG 7,1123; V,6,1: PG 7,1137; V,28,4: PG 7,1200.

⁴² Friedrich HEILER, *Das Gebet: eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, E. Reinhardt, München 1923⁵, p. 486.

⁴³ IBIDEM, p. 486.

⁴⁴ CCE, n. 2558.

“Nella Nuova Alleanza la preghiera è la relazione vivente dei figli di Dio con il loro Padre infinitamente buono, con il Figlio suo Gesù Cristo e con lo Spirito Santo [...]. La vita di preghiera consiste quindi nell’essere abitualmente alla presenza di Dio tre volte Santo e in comunione con Lui”⁴⁵.

La preghiera diventa così una manifestazione esistenziale del mistero dell’unione fra la Trinità Santissima e la persona umana.

L’essenza di tale “relazione-comunione” risiede nell’amore di Dio; soltanto l’amore è la sorgente della preghiera:

“La preghiera [...] tutto attinge all’Amore con cui siamo stati amati in Cristo e che ci concede di rispondervi amando come Lui ci ha amati. L’Amore è la sorgente della preghiera; chi vi attinge, tocca il culmine della preghiera”⁴⁶.

Nell’insegnarci il Padre nostro, Gesù Cristo ci chiede di rivolgerci a Dio come Padre, e proprio in ciò sta la novità della preghiera cristiana nella pienezza dei tempi:

“La preghiera filiale, che il Padre aspettava dai suoi figli, viene finalmente vissuta dallo stesso Figlio unigenito nella sua Umanità, con e per gli uomini”⁴⁷.

3. Necessità della preghiera cristiana: la chiamata universale alla preghiera

(1) L’insegnamento sulla chiamata universale alla preghiera

La preghiera non è una opzione per la vita spirituale, bensì una necessità primaria, come afferma il *Catechismo della Chiesa Cattolica*:

“Pregare è una necessità vitale. La prova contraria non è meno convincente: se non ci lasciamo guidare dallo Spirito, ricadiamo sotto la schiavitù del peccato. Come può lo Spirito Santo essere la “nostra vita”, se il nostro cuore è lontano da Lui? *Niente vale quanto la preghiera; essa rende possibile ciò che è impossibile, facile ciò che è difficile. È impossibile che cada in peccato l’uomo che prega* (S. Giovanni Crisostomo, *Sermones de Anna*, 4, 5: PG 54,666). *Chi prega, certamente si salva; chi non prega, certamente si dannava* (Sant’Alfonso de’ Liguori, *Del gran mezzo della preghiera*)”⁴⁸.

Per tale motivo, lo stesso Catechismo ha coniato l’espressione “chiamata universale alla preghiera”, all’interno del titolo del capitolo primo della quarta parte del Catechismo (dedicata alla preghiera): *La Rivelazione della preghiera. La chiamata universale alla preghiera*. Quest’espressione è legata ad un’altra più conosciuta: “Universale vocazione alla santità nella Chiesa”, titolo del capitolo quinto della Costituzione dogmatica *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II. Sembra quindi che il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nel riecheggiare gli insegnamenti dell’ultimo Concilio ecumenico, abbia voluto mettere in luce la necessità della preghiera affinché tutti potessero raggiungere la santità cristiana.

La tradizione spirituale ha spesso insistito sulla necessità della preghiera per vivere la vita soprannaturale, a volte con espressioni energiche. Ad esempio, Tertulliano che si esclama: “Sareb-

⁴⁵ IBIDEM, n. 2565.

⁴⁶ IBIDEM, n. 2658.

⁴⁷ IBIDEM, n. 2599.

⁴⁸ IBIDEM, n. 2744.

be davvero temerario trascorrere un'intera giornata senza pregare"⁴⁹. E santa Teresa d'Avila scrisse: "Le anime senza orazione sono come un corpo storpiato o paralitico che ha mani e piedi, ma non li può muovere"⁵⁰. E dal canto suo, san Francesco di Sales predicava in un sermone: "Solo le bestie non pregano, e così quelli che non pregano, vi rassomigliano"⁵¹. In un punto breve di meditazione, san Josemaría osserva: "Cattolico, senza orazione?... È come un soldato senza armi" (*Solco*, n. 453).

Santa Teresa d'Avila esprimeva il suo convincimento che tutti sono chiamati alla preghiera, anche mediante l'immagine dell'acqua viva promessa dal Signore: "Pensate che il Signore invita tutti. Egli è Verità e la sua parola non è da mettersi in dubbio. Se il suo invito non fosse generale, non chiamerebbe tutti; e quand'anche chiamasse tutti non direbbe: 'Io vi darò da bere' (Gv 22,2). In tal caso direbbe: 'Venite tutti, ché non avrete nulla da perdere, e io darò da bere a chi vorrò'. Ma siccome non pose alcun limite e disse 'Tutti', tengo per certo che, non fermandoci noi per la via, arriveremo a bere di quell'acqua viva. – Il Signore che la promette ci dia grazia, per Quegli che è, di cercarla come si deve!"⁵².

(2) Perché insistere sulla chiamata universale alla preghiera?

L'insistenza della Chiesa, magistero e santi, su questa chiamata universale, è necessaria per confrontare la ricorrente tentazione di riservare la vita di preghiera ad una piccola elite.

Questa tentazione è stata sovente illustrata da movimenti ereticali, spesso nati in periodi di crisi ecclesiale e che davanti alla decadenza dei cristiani, finiscono per pensare la perfezione, la salvezza e dunque i suoi mezzi, tra i quali la preghiera, come riservati a pochi eletti⁵³. I gianse-nisti delle prime generazioni ad esempio, ebbero il progetto di partire per l'America e di fondarvi una colonia di 'puri'⁵⁴; la loro lettura della storia era che la Chiesa si allontanerebbe sempre di più dal suo primitivo splendore, mentre un nucleo sempre più piccolo – che includerebbe i giansenisti – alimenterebbe il fuoco sacro della santità e della preghiera⁵⁵.

Orbene la vita di preghiera e di contemplazione è aperta a tutti, perché a tutti la Chiesa, come madre e maestra, elargisce i mezzi della perfezione che ricevette da Dio e che solo lui può dare, centralmente lo stesso Cristo nella sacra Eucaristia. Anzi, per san Giovanni della Croce, nei tempi di crisi, Dio elargisce distribuisce i suoi doni con ancora più generosità: "Il Signore ha sempre rivelato agli uomini i tesori della sua sapienza e del suo spirito; ma ora li manifesta maggiormente perché la malizia scopre ogni giorno di più il suo volto" (*Detti di luce e amore*, Trascrizione dell'autografo di Andújar, n. 1).

La santità che Dio aspetta da tutti i suoi figli, in tutte le vocazioni, non è possibile senza preghiera. Anche per questo, Jacques Maritain criticò Jean Baruzi, che voleva annoverare S. Giovanni della Croce tra i propugnatori di una specie di distacco neoplatonico eroico e elitario:

⁴⁹ "Quam autem temerarium est aut diem sine oratione transigere": *De oratione*, XI, 3: CCSL 1,264,14-15, trad. it., *La preghiera*, Éd. Pier Angelo GRAMAGLIA, Paoline, Roma 1984, p. 199.

⁵⁰ *Castello interiore o mansioni. Prime mansioni*, 1, 6, in S. Teresa di Gesù, *Opere*, Postulazione generale O.C.D., Roma 1985³, p. 764.

⁵¹ *Œuvres de Saint François de Sales, Évêque et Prince de Genève et Docteur de l'Église. Édition complète*, Annecy 1892-1964, vol. 9, p. 62.

⁵² S. Teresa di Gesù, *Cammino di perfezione* (manoscritto di Valladolid), 19, 5, in *Opere*, p. 630.

⁵³ Un'altra tematica sarebbe la proposta di dare la priorità alla vita interiore e alla formazione cristiana, alla difesa della propria fede e famiglia, priorità capita come esigendo un certo ripiego su comunità omogenee da qui ripartire apostolicamente. Cfr. Rod DREHER, *L'opzione Benedetto. Una strategia per i cristiani in un mondo post-cristiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2018.

⁵⁴ Cfr. Charles-Augustin de SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, t. IV, p. 374, citato in Ronald A. KNOX, *Enthusiasm. A Chapter in the History of Religion, with Special Reference to the XVII and XVIII Centuries*, Clarendon Press, Oxford 1950, p. 206.

⁵⁵ Cfr. Antoine ARNAULD, *De la fréquente communion, Préface*, citato in KNOX, *Enthusiasm*, p. 208: la Chiesa « dégénérera toujours peu à peu de sa première pureté, à mesure qu'elle avancera vers la fin du monde. »

Maritain ritrovava piuttosto nel Dottore mistico la consapevolezza cattolica tradizionale, secondo la quale la Chiesa con i sacramenti elargisce tutti i mezzi necessari alla preghiera⁵⁶.

Una seconda osservazione può essere interessante, perché illustra una tentazione più nascosta e forse più insidiosa: quella di riservare la preghiera *vera* a pochi, non, come i giansenisti, rigettando la massa dei cristiani verso la dannazione, ma confinandoli in una certa mediocrità.

È ciò che illustra ad esempio un eccellente autore spirituale, che gode ancora di una certa popolarità – meritata – nei paesi anglofoni, il gesuita Alban Goodier, un tempo arcivescovo di Bombay (†1939).

Goodier intende commentare la *Nona annotazione* posta da sant'Ignazio di Loyola all'inizio degli Esercizi. Per capirla, vale la pena ricordare che la prima settimana degli Esercizi è articolata sulla presa di coscienza da una parte che tutto deve essere centrato su Dio e dall'altra parte sulla presenza del peccato in noi, col conseguente rischio dell'inferno, doppia presa di coscienza tesa verso la conversione dell'orante. La seconda settimana presenta Gesù come re (include la famosa meditazione delle due bandiere o i due stendardi) che chiama gli uomini alla battaglia contro il demonio; lo scopo è lì di portare l'esercitando verso l'elezione del suo stato nella Chiesa. Alludendo a queste due settimane, la *Nona annotazione* osserva allora: "si deve tener presente che, quando l'esercitante che sta facendo gli esercizi della prima settimana non è esperto nella vita spirituale, può essere tentato in modo grossolano e palese, per esempio provando diverse difficoltà a progredire nel servizio di Dio nostro Signore, come disagio, rispetto umano, ansia per l'onore mondano, e così via. In questo caso chi propone gli esercizi non gli spieghi le regole sui diversi spiriti proprie della seconda settimana; infatti, come gli possono giovare le regole della prima settimana, così lo disorienterebbero quelle della seconda, trattandosi di materia troppo difficile ed elevata perché possa capirla". Il testo del santo non è intrinsecamente elitistico, ma è stato ricevuto in questo senso da una parte dell'eredità ignaziana. Mons. Goodier ne conclude ad esempio che se, in teoria, tutte le anime sono chiamate ai più alti stati di preghiera, di fatti pochi li raggiungono, non per colpa loro, non per mancanza di impegno, ma perché vi sono, secondo lui, due tipi di anime, alcune chiamate a questa preghiera alta, le altre no (concede, per dire la verità, che si possa passare da una categoria all'altra)⁵⁷.

Poggiandoci sulla tradizione ecclesiale e specialmente sulla sintesi che ne propongono il concilio Vaticano II e il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, cercheremo qui di render conto della possibilità vera, non teorica, della preghiera per tutti.

B) Gli atti fondamentali della preghiera cristiana: l'adorazione; la domanda; l'intercessione; il ringraziamento; la lode⁵⁸

Per descrivere gli atti fondamentali della preghiera cristiana, non esiste una unica criteriologia. La prima epistola a Timoteo (in 1 Tim 2,1) enumera ad esempio quattro vocaboli: la domanda (δεήσεις, *deēsis*), l'invocazione (προσευχή, *proseuchē*), la supplica (ἐντεύξεις, *enteuxeis*), e il ren-

⁵⁶ Cfr. Jacques MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir* (1932), in *Œuvres complètes*, vol. IV, Éditions Universitaires-Éditions Saint-Paul, Paris-Fribourg 1983, pp. 883-886. Di Baruzi su Giovanni della Croce, cfr. ad esempio: *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Alcan, Paris 1931, pp. 439-445.

⁵⁷ Cfr. Alban GOODIER s.j., *St. Ignatius Loyola and Prayer as seen in the Book of Spiritual Exercises*, Burns Oates & Washbourne, London 1940, p. 109: "Thus St. Ignatius suggests that distinction between souls, which is confirmed by the experience of everyone who has had to deal with them, however much, in theory, it may be true that all souls are alike called to the highest states of prayer. In matter of fact very few arrive there, and most of the rest fail through no fault of their own. There are two classes of souls, and they may be distinguished by two classes of temptations; classes not so distinct that a soul may not pass from one class to the other".

⁵⁸ Cfr. Paul-Pierre PHILIPPE o.p., *La vita di preghiera. Saggio di teologia spirituale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, pp. 110-134. .

dimento di grazie (εὐχαριστία, *eucharistia*), un elenco che riprende tra l'altro Origene (*Sulla preghiera*, 14,2-5).

Queste liste di diversi tipi di preghiera vengono in generale proposti come un invito a variare secondo le circostanze. S. Afraate il savio persiano (†ca. 346) spiega ad esempio che nel pericolo, possiamo ricorrere alla domanda, nell'abbondanza di beni al rendimento di grazie, nella gioia alla lode⁵⁹.

Si seguirà qui semplicemente la nomenclatura del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, che enumera cinque dimensioni essenziali⁶⁰: la benedizione e l'adorazione; la domanda; l'intercessione; il ringraziamento; la lode, vedendole tutte riassunte, perfettamente espresse nella Santa Messa, la preghiera di Dio a Dio stesso, del Figlio al Padre nello Spirito: "L'Eucaristia contiene ed esprime tutte le forme di preghiera" (CCE, n. 2643); "la Messa è preghiera, anzi, è la preghiera per eccellenza, la più alta, la più sublime, e nello stesso tempo la più *concreta*" (Francesco, *Udienza*, 15 novembre 2017).

1. La benedizione e l'adorazione⁶¹

(1) L'adorazione del Creatore

L'adorazione è un atto religioso fondamentale dell'essere umano dinanzi a Dio, il riconoscimento della propria indigenza e dipendenza nei confronti del Creatore. L'adorazione manifesta quindi la presa di coscienza da parte dell'uomo della sua condizione creaturale. Si ricordi la visione dell'Apocalisse in cui i ventiquattro vegliardi – santi o figure angeliche, comunque creature⁶² – offrono le loro corone a chi è seduto sul trono, si prostrano e, inchinandosi, gli dicono: "Tu sei degno, o Signore e Dio nostro, di ricevere la gloria, l'onore e la potenza, perché tu hai creato tutte le cose, e per la tua volontà furono create e sussistono" (Ap 4,11).

"L'adorazione è la disposizione fondamentale dell'uomo che si riconosce creatura davanti al suo Creatore. Essa esalta la grandezza del Signore che ci ha creati (cfr. Sal 95,1-6) e l'onnipotenza del Salvatore che ci libera dal male. È la prosternazione dello spirito davanti al 'Re della gloria' (Sal 24,9.10) e il silenzio rispettoso al cospetto del Dio 'sempre più grande di noi' (cfr. Sant'Agostino, *Enarratio in Psalmos*, 62, 16). L'adorazione del Dio tre volte santo e sommamente amabile ci colma di umiltà e dà sicurezza alle nostre suppliche" (CCE, n. 2628).

L'adorazione come sottomissione dovrebbe essere interna e esterna (con genuflessioni, prostrazioni, inclinazioni di capo, ecc.), a causa della nostra duplice natura intellettuale e sensitiva: i "segni esterni di umiltà sono fatti per eccitare il nostro affetto a sottomettersi a Dio, essendo a noi connaturale raggiungere le realtà intelligibili attraverso quelle sensibili" (*S.Th.*, II-II, q. 84, a. 2 in co.). Così l'Antico Testamento quando descrive il sommo sacerdote Simone il Giusto (†ca. 195 a.C.) officiando nel Tempio: "Tutto il popolo insieme si prosternava con la faccia a terra per adorare il Signore, Dio onnipotente e altissimo" (Sir 50,17). È così veramente adorante il pubbli-

⁵⁹ Cfr. *Demonstrationes*, 4, n. 17: SC 349,317.

⁶⁰ CCE, parte IV, sezione I, capitolo I, articolo 3.

⁶¹ Sulla benedizione, non si riprende qui ciò che fu detto nella parte biblica sulla *berakah*.

⁶² Citando alcuni studiosi: per Roberto OSCULATI, *Apocalisse*, IITL, Milano 2008, p. 30, sarebbero i "rappresentanti ideali di un'umanità ormai giunta alla sede del divino"; per Eduard LOHSE, *L'Apocalisse di Giovanni*, Paideia, Brescia 1974, p. 73 (che menziona e non condivide l'opinione che vede in loro "uomini perfetti passati alla beatitudine celeste"), sarebbero "figure angeliche".

Per Adela YARBRO COLLINS, *Apocalisse*, in *Nuovo Grande Commentario Biblico*, Éd. Raymond E. BROWN p.s.s. et alii, Queriniana, Brescia 2002², 63:30, p. 1315, "simbolizzano l'ordine cosmico e il suo governo".

cano della parabola di Cristo sui due uomini che salgono al tempio a pregare: il fariseo si contempla sé stesso, si ‘adora’ si potrebbe dire; il “pubblicano invece, fermatosi a distanza, non osava nemmeno alzare gli occhi al cielo, ma si batteva il petto dicendo: O Dio, abbi pietà di me peccatore” (Lc 18,13).

La riconoscenza della nostra dipendenza non è umiliante, è la liberante constatazione della verità del nostro essere e dei suoi limiti; in questo senso, è segno di maturità anche psicologica, analogamente al bambino che scopre di non essere il centro del mondo, di dipendere da altri che non sono i suoi schiavi. Non è umiliante anche perché la confessione del nostro limite ci permette di superarlo, entrando nella preghiera in una logica di collaborazione con Dio, grazie alla quale raggiungiamo obiettivi vietati alla nostra piccolezza ma aperti ai figli di Dio.

Adorare significa riconoscere Dio come colui che è “tutto” e dinanzi al quale la creatura è “nulla”. Non un “nulla” nel senso assoluto, ontologico, perché se così fosse non sarebbe capace di adorare, la sua adorazione non avrebbe alcun peso davanti a Dio, allorché l’adorazione dei suoi figli è cosa graditissima agli occhi di Dio.

(2) Adorazione e oblazione

L’esempio della scuola francese di spiritualità ci può aiutare a pensare l’adorazione, specialmente questa riconoscenza del “nulla” della creatura. Di un modo molto positivo, e se non originale intrinsecamente, almeno geniale nella formulazione, la scuola francese vede nel Verbo incarnato il compimento perfetto dell’adorazione:

“Da tutta l’eternità c’era un Dio infinitamente adorabile, ma non c’era un adoratore infinito; c’era un Dio degno di essere infinitamente amato e servito, ma non c’era alcun uomo né servo infinito atto a rendere un servizio e un amore infiniti. Tu sei ora, o Gesù, quell’adoratore, quell’uomo, quel servo infinito [...] per soddisfare pienamente questo dovere e per rendere questo divino omaggio. Tu sei quest’uomo amante, adorante e servente la suprema maestà come è degna di essere amata, servita e onorata”⁶³.

⁶³ Pierre de BÉRULLE (†1629), *Discours de l’État et des grandeurs de Jésus*, II, 13, in *Œuvres complètes*, vol. 7, Éd. Michel DUPUY et alii, Cerf, Paris 1996, p. 123 : « De toute éternité, il y avait bien un Dieu infiniment adorable mais il n’y avait pas encore un adorateur infini ; il y avait bien un Dieu digne d’être infiniment aimé et servi, mais il n’y avait aucun homme ni serviteur infini, propre à rendre un service et un amour infini. Vous êtes maintenant, ô Jésus, cet adorateur, cet homme, ce serviteur infini [...] pour satisfaire pleinement à ce devoir et pour rendre ce divin hommage. Vous êtes cet homme aimant, adorant et servant la majesté suprême comme elle est digne d’être aimée, servie et honorée. »



Il cardinale Pierre de Bérulle, opera di Philippe de Champaigne (†1674), conservato nella Chiesa di San Sulpizio (Parigi)

Questa adorazione del Verbo incarnato continua in Cristo nei cristiani, che devono nutrire, davanti alla divina maestà, l'ambizione di sacrificare tutto per la gloria di Dio. È ciò che illustra una celebre visione concessa a Charles de Condren (†1641), successore di Bérulle alla direzione dell'Oratorio di Francia, quando aveva dodici anni: "Si trovò ad un tratto con l'anima avvolta in una luce mirabile, nella cui chiarezza la divina Maestà gli parve così immensa ed infinita, che gli sembrò non essere che questo puro essere che potesse sussistere, e che tutto l'universo dovesse venire distrutto a sua gloria"⁶⁴.

Come osserva uno specialista della scuola francese, la prima conseguenza vitale di questa visione fu di insufflare nel giovane Condren un atteggiamento esistenziale sacerdotale, di oblazione universale in unione con l'unico sacrificio di Cristo: "In questa visione, in questo amore della bellezza del sacrificio di Gesù Cristo, Dio donò a Carlo due disposizioni assai differenti, ma dalle quali una predominava sull'altra. La prima, una stima incomparabile del sacerdozio, con un forte senso della sua propria indegnità di esservi elevato; e la seconda fu una chiara luce, mediante la quale conobbe con evidenza che Dio voleva fargli la grazia di diventare sacerdote.

⁶⁴ Citato in Raymond DEVILLE p.s.s., *La scuola francese di spiritualità*, Paoline, Cinisello Balsamo 1990, p. 58.

« La divine majesté lui parut si immense et si infinie qu'il lui sembla n'y avoir que ce pur être qui dût subsister, et que l'univers tout entier devait être détruit à sa gloire. [...] Il se donna de tout son cœur à Dieu, pour être réduit au néant en son honneur, et pour ne vivre jamais qu'en cette disposition. Alors il connut que tout ce monde devait être brûlé pour les péchés des hommes, que [...] [Dieu] chérissait uniquement les âmes qui sacrifiaient l'état présent à sa sainteté et à sa justice. [...] Il se sentit si vivement attiré à ce genre de vie, qui est une parfaite mort aux choses présentes, et qui n'adhère qu'à Jésus-Christ. Et la force de cette divine lumière fit un si puissant effet sur lui qu'il eût souhaité d'être immolé à l'heure même devant la Majesté qui remplissait son esprit. [...] Car, comme il était dans l'abîme de son néant devant la divine sainteté et dans un ardent désir d'être sacrifié à sa gloire, il lui vint une joie particulière de voir que le Fils de Dieu fut toujours hostie à son Père. [...] Il connut que le sacrifice de Jésus-Christ était l'accomplissement du zèle de tous ceux qui souhaitaient eux-mêmes d'être immolés » : Denis AMELETE, *La vie du Père Charles de Condren, second supérieur général de la Congrégation de l'Oratoire de Jésus*, Paris 1643, t. I, pp. 41-46, citato in Henri BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. III, *L'École Française*, Bloud et Gay, Paris 1925, p. 342. Cfr. anche Jean GALY, *Le sacrifice dans l'École française de spiritualité*, Nouvelles Éditions Latines, Paris 1951.

Sentiva allora una voce potente che gli disse nella sua intelligenza: *Io voglio che tu sia sacerdote e che mi serva nella mia Chiesa*. Quella voce spirituale, più forte e convincente di una parola umana che avesse colpito i suoi orecchi lo inondò di tanta dolcezza e amore al sacerdozio e alla Chiesa, che la sua umiltà, per quanto fosse assai grande, fu sommersa dall'abbondanza della gioia e vinta dall'efficacia manifesta dalla volontà di Dio. Egli si prostra sull'istante a terra e si offre a Dio con tanta risolutezza di obbedire al suo disegno che, dopo di allora, non ha mai conosciuto esitazioni⁶⁵. A partire da questa visione di Condren e specialmente nella sua vita come presbitero e come oratoriano figlio spirituale di Bérulle, "la sua posizione è nella logica del dono, dell'offerta, dell'abbandono e dell'accoglienza"⁶⁶.

Si ritrovano qui lo spirito del Nuovo Testamento, specialmente dell'epistola agli Ebrei. Per mezzo di Cristo offriamo a Dio continuamente il sacrificio di lode (Eb 13,15) presentato sulla croce al Padre una volta per sempre (Eb 9,12): allora, "sacrificio e preghiera si uniscono perché il sacrificio di Gesù non fu altro che il compimento della volontà del Padre"⁶⁷.

Questo atteggiamento autenticamente cristiano prende pure in alcuni momenti, sotto la piuma di Condren, alcune colorazioni negative, nelle quali sembra che il più degno (e forse l'unico) sa-



ciffo di adorazione sia quello dell'annientamento dell'uomo. L'augusta maestà divina meriterebbe l'olocausto dell'uomo. L'oblazione umana a Dio diventa soltanto olocausto, cioè distruzione della vittima, e soltanto la distruzione di Cristo sulla croce sarebbe degna dell'assoluta perfezione divina⁶⁸. Tra gli *stati* di Cristo, secondo l'espressione della scuola francese per descrivere i misteri del Verbo incarnato nella loro valenza soteriologica e nella loro potenziale imitabilità, Condren considera soprattutto lo stato di vittima⁶⁹.

In una tale preferenza per l'adorazione come distruzione sacrificale, risiede senza dubbio una augusta grandezza; ma rinchiude anche una potenziale pericolosità, sia teologica che psicologica. Teologicamente, non si deve mai dimenticare che l'unico Dio da adorare è anche Padre tenero e misericordioso⁷⁰; psicologicamente, l'unilateralità della chiamata alla distruzione può creare anime ossesse della propria negatività davanti a Dio⁷¹. Una spiritualità vittimale può essere abitata patologicamente.

⁶⁵ DEVILLE, *La scuola francese di spiritualità*, p. 58.

⁶⁶ Luigi MEZZADRI c.m., *Adorazione, sacrificio e missione. Le dimensioni del presbiterato nella Scuola Francese del '600*, *Communio* 150 (1996) 32-46 qui 42.

⁶⁷ GRELOT, *Prière. La prière dans la Bible*, 2237.

⁶⁸ Cfr. Yves KRUMENACKER, *L'école française de spiritualité. Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*, Cerf, Paris 1999, pp. 266-267: « Un néant ne peut honorer l'être que par son anéantissement, par le néant même. L'adoration va donc consister en un sacrifice, conçu comme une destruction. Cependant, l'abîme entre l'homme et Dieu est tel qu'un sacrifice fait par l'homme ne peut atteindre Dieu; d'autre part, à cause du péché, tous les actes humains sont viciés, opposés à Dieu. C'est pourquoi l'Incarnation est nécessaire. Jésus-Christ [...] ne vient dans le monde que pour s'anéantir. »

⁶⁹ Come scrive il biografo di Condren: « Sa plus vive grâce, et celle qui marque davantage la voie par laquelle Dieu s'appliquait son âme très pure, c'était celle du sacrifice, c'était l'amour de la sainteté et pureté de Dieu, c'était le désir de son propre anéantissement, pour glorifier ces divines perfections, c'était l'esprit de mort à la vie d'Adam et à son monde, c'était la religion continuelle, et la société avec Jésus-Christ hostie »: Denis AMELOTTE, *La vie du père Charles de Condren*, Paris 1643, t. I, pp. 43-44, in KRUMENACKER, *L'école française de spiritualité*, p. 267.

Queste brevi considerazioni, senza dubbio sbrigative e leggermente caricaturali – Condren è soprattutto un eminente scrittore spirituale – hanno come scopo di aiutare a pensare l'adorazione come venerazione di un Padre, non come cieca sottomissione irrazionale e senza affetto.

(3) L'adorazione, porta per fuggire dall'egoismo spirituale

Così capita, l'adorazione autentica è una delle porte – forse la principale – da aprire per aiutare le anime abituate alla preghiera a fuggire dal carcere dell'egoismo spirituale. Pregare può infatti diventare in alcuni casi l'occasione di *accarezzare* i propri problemi nella presenza di Dio, di ruminare piamente le proprie frustrazioni o preoccupazioni, di rinchiudersi nella cella di un egoismo tanto più pericoloso che nascosto all'anima, perché pensa semplicemente di stare pregando. Vivere e ricordare agli altri la grande e liberatrice legge dell'adorazione aiuterà efficacemente a fuggire da quest'inganno. Il centro è sempre Dio, non l'io. I credenti imparano così tutta la loro vita a scoprire ciò che si nasconde “nelle tenebre, ciascuno nella stanza recondita del proprio idolo” (Ez 8,12).

(4) Adorazione e filiazione

La riconoscenza del nostro nulla si realizza in dialogo con Dio, ed è in dialogo con l'onnipotenza paterna del Creatore che l'uomo scopre che deve esclusivamente a Dio tutto ciò che effettivamente è e fa, in quanto la creatura non soltanto nel suo essere, ma anche in ogni sua attività, dipende esclusivamente da Dio; senza di Lui è nulla e nulla può fare. È così dialogicamente che santa Caterina da Siena sentì dire dal Signore: “Sai figliuola, chi sei tu e chi sono io? Se saprai queste due cose, sarai beata. Tu sei quella che non è; io, invece, Colui che sono”⁷².

Nella consapevolezza vissuta della filiazione divina, l'adorazione è nello stesso movimento sottomissione al Creatore e amore per Dio. Allo stesso tempo che lo adora prostrato, il cristiano ama Iddio con tenerezza. È ciò che spiega Benedetto XVI, commentando che il cristiano deve vivere allo stesso tempo la *proskynesis* (προσκύνησις) greca e l'*adoratio* latina. Il papa emerito sottolineava

“la differente accezione che la parola ‘adorazione’ ha in greco e in latino. La parola greca suona *proskynesis*. Essa significa il gesto della sottomissione, il riconoscimento di Dio come nostra vera misura, la cui norma accettiamo di seguire. Significa che libertà non vuol dire godersi la vita, ritenersi assolutamente autonomi, ma orientarsi secondo la misura della verità e del bene, per diventare in tal modo noi stessi veri e buoni. Questo gesto è necessario, anche se la nostra brama di libertà in un primo momento resiste a questa prospettiva. [...] La parola latina è *ad-oratio*: contatto bocca a bocca, bacio, abbraccio e quindi in fondo amore. La sottomissione diventa unione, perché colui al quale ci sottomettiamo è Amore. Così ‘sottomissione’ acquista un senso, perché non ci impone cose estranee, ma ci libera in funzione della più intima verità del nostro essere”⁷³.

È specialmente nell'Eucaristia che si realizza perfettamente l'unione di adorazione come sottomissione davanti alla maestà divina e come unione d'amore filiale in Cristo.

⁷⁰ « Le rappel incessant de notre néant et surtout cette gloire hautaine que Dieu trouve à ce qu'on lui présente son Fils mort sont des traits qui font mal » : Émile MERSCH s.j., *Le corps mystique du Christ. Étude de théologie historique*, Desclée de Brouwer-Édition Universelle, Paris-Bruxelles 1936², t. II, p. 327.

⁷¹ Cfr. Giuseppe MANZONI, *Victimale (spiritualité)*, DSp 16 (1994), col. 531-545; Laurent TOUZE, *Espiritualidad victimal y conciencia del sacerdocio común (1850-1950)*, in *El caminar histórico de la santidad cristiana. De los inicios de la época contemporaneo hasta el Concilio Vaticano II. XXIV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Ed. Josep-Ignasi SARANYANA, Santiago CASAS et alii, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2004, pp. 613-620.

⁷² Beato Raimondo da Capua, *Vita di santa Caterina da Siena (Legenda Maior)*, lib. I, cap. X, Cantagalli, Siena 1998, p. 105.

⁷³ Benedetto XVI, *Omelia* (21 agosto 2005), Spianata di Marienfeld (Colonia).

2. La domanda o petizione o impetrazione

(1) Alcune idee criticabili che si oppongono alla preghiera di domanda

Alcuni presentano l'impetrazione come una preghiera *impura*, una specie di stadio inferiore dell'orazione. Secondo l'abbé Henri Bremond (†1933) ad esempio, "il mendicante puro non prega", perché l'atteggiamento fondamentale sarebbe l'adorazione, non la richiesta; si dovrebbe adorare ciecamente, gratuitamente, e non chiedere niente⁷⁴.

Nello stesso senso, una posizione come quella dell'antropologo Marcel Mauss (†1950) fa pensare ma non convince, quando afferma che la preghiera veramente *moderna* sarebbe quella protestante, individuale e spiritualizzata, pura. La preghiera nelle religioni tenderebbe storicamente a spiritualizzarsi ed individualizzarsi. Il protestantesimo sarebbe per Mauss l'illustrazione compiuta di questo movimento: il culto vi diventa soltanto preghiera individuale, non vi è più l'impetrazione di favori, come la salute o il successo delle raccolte, che Mauss vedrebbe come una fase primitiva dell'orazione⁷⁵.

Per altri ancora, la preghiera di domanda sarebbe paganizzante, sarebbe soltanto un rumore di parole ripetute meccanicamente per sottomettere la divinità al mio volere. Non si deve senz'altro ridurre la preghiera pagana al *do ut des*, ma alcune espressioni della mitologia greca ad esempio presentano il rapporto con gli dèi come un accordo prudente con una potenza superiore che rischia di essere pericolosa per l'uomo se non viene resa propizia dall'orazione⁷⁶. Nell'*Iliade*, per chi le rispetta, le dee preghiere riparano le distruzioni dell'errore: "Le Preghiere sono figlie del gran Zeus che dal pianto fatte rugose e losche con incerto passo vanno dietro all'Errore. Questa nocente Dea è vigorosa di piè; essa le precorre, e percorrendo la terra tutta offende gli umani. Le Preghiere vanno dopo, e degli offesi hanno cura. Chi rispettoso riceve queste Dee, ne va colmo di beni ed esaudito; chi pertinace le respinge indietro, ne sperimenta lo sdegno"⁷⁷.

Nell'esposizione delle nostre richieste a Dio, i critici della preghiera di domanda vogliono riconoscere l'atteggiamento rigettato dallo stesso Cristo prima di rivelare il *Pater*: "Pregando, non sprecate parole come i pagani: essi credono di venire ascoltati a forza di parole. Non siate dunque come loro, perché il Padre vostro sa di quali cose avete bisogno prima ancora che gliele chiediate" (Mt 6,7). Cristo avrebbe così criticato la preghiera di domanda, chiedere sarebbe tendenzialmente abbassare Dio al nostro livello, volerlo obbligare a un dialogo da mercato delle pulci, come se fosse un nostro uguale col quale mercanteggiare. Questa critica mi sembra specialmente interessante, perché rischiamo di fatto di installare i nostri piccoli idoli al posto del vero Dio, di ridurre il Signore alle nostre povere concezioni antropomorfe sulla divinità con la quale ci si potrebbe arrangiare.

Queste critiche non andrebbero contestate, mi sembra, unicamente con la pure opportuna constatazione che Cristo di fatto ci incoraggia a chiedere (ci dice: "chiedete e vi sarà dato, cercate e troverete, bussate e vi sarà aperto" (Lc 11,9); ci affida il *Pater noster*, composto di domande). L'impetrazione è certamente voluta da Dio, ma se vissuta come una autentica forma d'adorazione, nella confessione della maestà divina e l'adesione sincera ai suoi disegni, riconoscendo la verità di Dio e non adattandola alle nostre necessità.

⁷⁴ *La métaphysique des saints*, in *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. VII, Jérôme Millon, Grenoble 2006, p. 38.

⁷⁵ Cfr. Marcel MAUSS, *La prière*, Félix Alcan Éditeur, Paris 1909, pp. 3-175.

⁷⁶ Non si dovrebbe nemmeno ridurre la preghiera pagana ad una semplice ripetizione vuota di parole. Cfr. Philippe BERNARD, *Les latins de la liturgie (Antiquité tardive et Moyen Âge). Vingt-cinq années de recherches (1978-2002)*, Bulletin Du Cange 60 (2002) 77-170, qui 137-140.

⁷⁷ OMERO, *Iliade*, IX, 496-512.

In questo senso, anche qui l'adorazione apre la porta alla preghiera autentica. L'uomo impetra grazie da Dio non perché lo concepisca come un *amichetto* suo uguale, ma perché è consapevole dell'infinita perfezione e della paterna bontà del Signore, datore di ogni bene.

La chiamata all'adorazione nell'impetrazione non è l'unico modo di rispondere a queste critiche. Una altra via di risposta sarebbe una constatazione: l'uomo deve chiedere, perché è povero, e sa che potrà essere esaudito, perché è figlio di Dio.

(2) L'uomo chiede perché è povero e sa che potrà essere esaudito, perché è figlio di Dio. L'uomo chiede perché consapevole di non essere autosufficiente, di essere ontologicamente povero: è proprio l'atteggiamento contrario che viviamo quando pecciamo, come se fossimo indipendenti, come si potessimo in verità dire come denuncia l'Apocalisse: "Sono ricco, mi sono arricchito, non ho bisogno di nulla"; quando questo è ciò che ci sussurra la nostra intelligenza ingannandoci, Dio ci ricorda la verità del nostro essere: "Non sai di essere un infelice, un miserabile, un povero, cieco e nudo" (Ap 3,17).

Questa verità non è una pesante umiliazione, una manifestazione di disprezzo divino, è liberatrice, in quanto ci incoraggia a chiedere, a vivere la gioiosa dipendenza filiale dei bambini, che è allo stesso tempo collaborazione matura dei figli adulti, felici di cooperare col loro Padre. Il Dio della Rivelazione non è un essere astratto e impersonale, ma un Padre che ci vuol bene e perciò ci ascolta e ci soccorre.

Il vincolo tra la nostra povertà e la preghiera di domanda ci rimette nel contesto dell'adorazione. Emettiamo richieste perché siamo consapevoli di essere dipendenti da un Dio completamente perfetto e adorabile. "Proprio con la preghiera di domanda noi esprimiamo la coscienza della nostra relazione con Dio: in quanto creature, non siamo noi il nostro principio, né siamo padroni delle avversità, né siamo il nostro ultimo fine" (CCE, n. 2629).

(3) Cosa chiedere?

"Nelle domande esiste una gerarchia" (CCE, n. 2632) come l'abbiamo visto nello studio del *Pater*.

In questo ordine, c'è una prima richiesta che è l'ottenimento di una condizione necessaria della preghiera, il perdono dei peccati. "La domanda del perdono è il primo moto della preghiera di domanda (cfr. il pubblicano: 'abbi pietà di me peccatore': Lc 18,13). [...] La domanda del perdono è l'atto preliminare [...] della preghiera personale" (CCE, n. 2631).

Dopo questa introduzione necessaria, bisogna "prima di tutto, chiedere l'unione con Dio" (*S.Th.*, II-II, q. 83, a. 1, ad 2), nella logica dell'ordine del *Padre nostro* che comincia con una prima parte teocentrica. La prima e più profonda domanda che possiamo fare a Dio, non è infatti chiedere un aiuto concreto, ma la sua grazia. Tale petizione deve essere continua perché in ogni momento ne abbiamo bisogno.

Questa unione con Dio che chiediamo nella preghiera è anche quella definitiva alla quale siamo chiamati in patria. Sant'Agostino stabilisce di fatto come oggetto della preghiera la felicità eterna (*vita beata*). Scrive così:

"Ciò che a proposito si può dire nella maniera più breve è questo: prega per ottenere la felicità eterna. Tutti gli uomini vorrebbero essere felici: anche quelli che vivono in maniera pessima e sregolata, lo fanno perché sono persuasi che appunto vivendo così si potrebbe essere o diventare felici. E allora quale altra cosa è opportuno che tu chieda al Signore nella preghiera se non ciò che tutti desiderano – sia i cattivi che i buoni – ma al quale pervengono solo i buoni?" (Sant'Agostino, *Lettera 130 a Proba*, IV, 9).

"Chiunque chiede al Signore nella preghiera come unica cosa la vita beata e quella sola, prega certamente in maniera sicura e non teme in nessuna maniera che gli possa nuocere quando l'avrà ricevuta [...]. È appunto la vita beata la vita che sola è vera, la vita

che sola è felice, la vita in cui diventati immortali nel corpo e nello spirito godremo contemplando in eterno le gioie del Signore. Tutte le altre cose che si ricercano e si chiedono in maniera conveniente, sono sempre in funzione di questa sola. Chi è riuscito a ottenerla possiede già tutto quello che vuole; né potrà voler possedere altra cosa, dato che ormai tutte le cose che gli convengono le possiede tutte” (IBIDEM, XIV, 27).

Ma alla luce dell'amore divino che è amore paterno, “ogni necessità [può] diventare oggetto di domanda” (CCE, n. 2633). Ciò che si chiede nella preghiera di petizione, non è soltanto un aiuto materiale, giacché tutto quanto facciamo dipende da Dio. Il Signore, infatti, ci ha detto: “Senza di me non potete far nulla” (Gv 15,5).

Tutto può essere oggetto dunque di domanda, ma domandare non richiede sempre parole. L'espressione semplice della nostra fiducia può bastare perché la bontà misericordiosa di Dio Padre ci ascolti. San Bernardo di Chiaravalle (†1153) parla alle sante Maria e Marta, chiedendo loro chiarimenti sul loro atteggiamento con Cristo nel momento della morte di Lazzaro, perché non chiedono esplicitamente la risurrezione del loro fratello. Il santo s'esclama: “Se non avete perso ogni speranza, perché [...] non gli dite: *Risuscitalo?* Se, invece, non ne avete più, perché tormentate inutilmente il Maestro? [...] Mi rispondono: Fingendo di non pregare, preghiamo meglio, e fingendo di non avere speranza, speriamo in modo più sicuro. Mostriamo la nostra fede e le disposizioni del nostro cuore, e colui che non ha bisogno di sentire la nostra voce per sapere cosa pensiamo, le conosce perfettamente. [...] Ora preferiamo aspettare con pazienza quello che vuole fare, piuttosto che di essere indiscrete chiedendogli qualcosa che forse non vuole fare”⁷⁸.

3. L'intercessione

(1) L'intercessione è un tipo di domanda, perfetta in Cristo

“L'intercessione è una preghiera di domanda che ci conforma da vicino alla preghiera di Gesù. È lui l'unico Intercessore presso il Padre” (CCE, n. 2634). Ciò si realizza anche qui nella Santa Messa. Come tutte le forme di preghiera, l'intercessione viene vissuta perfettamente nell'identificazione con Cristo, quando chi prega in noi è l'unico Orante accetto al Padre. Per questo, Papa Francesco ha potuto affermare: “I grandi uomini e donne di Dio sono stati grandi intercessori” (Es. ap. *Evangelii gaudium*, n. 283).

Come sempre nella preghiera, non è che l'intercessione nostra ‘alteri’ i piani divini, ma essa permette piuttosto un coinvolgimento delle nostre piccole forze nella onnipotenza divina: “Il cuore di Dio si commuove per l'intercessione, ma in realtà Egli sempre ci anticipa, e quello che possiamo fare con la nostra intercessione è che la sua potenza, il suo amore e la sua lealtà si manifestino con maggiore chiarezza” (*Evangelii gaudium*, n. 283).

(2) L'intercessione manifesta una dimensione pratica della comunione dei santi

La nostra mutua dipendenza, sociale, all'interno della Chiesa, fa sì che possiamo osare pregare gli uni per gli altri. “L'intercessione cristiana [...] è espressione della comunione dei santi. Nell'intercessione, colui che prega non cerca solo ‘il proprio interesse, ma anche quello degli altri’ (Fil 2,4), fino a pregare per coloro che gli fanno del male (cfr. Stefano che prega per i suoi uccisori, come Gesù: cfr. At 7,60; Lc 23,28; Lc 23,34)” (CCE, n. 2635). Identificati a Cristo, possiamo riempire davanti al Padre una funzione sacerdotale di mediazione. Essa è chiamata ad essere universale: “L'intercessione dei cristiani non conosce frontiere: ‘per tutti gli uomini, [...] per tutti quelli che stanno al potere’ (1 Tm 2,1), per coloro che perseguitano (cfr. Rm 12,14), per la salvezza di coloro che rifiutano il Vangelo (cfr. Rm 10,1)” (CCE, n. 2636).

⁷⁸ San Bernardo, *De gradibus humilitatis*, p. II, cap. XXII, n. 52.

In questo senso, l'intercessione ci permette di fuggire dalla preghiera soltanto 'privata', e di echeggiare i sentimenti di Cristo, il cui Sacro Cuore si apre a tutti gli uomini. Papa Francesco scrive così: "C'è una forma di preghiera che ci stimola particolarmente a spenderci nell'evangelizzazione e ci motiva a cercare il bene degli altri: è l'intercessione. [...] Intercedere non ci separa dalla vera contemplazione, perché la contemplazione che lascia fuori gli altri è un inganno" (*Evangelii gaudium*, n. 281).

La vita monacale rappresenta specialmente nella Chiesa questa funzione d'intercessione. Lo svizzero Padre Jérôme raccontava un aneddoto sentito nei suoi primi anni di vocazione trappista. Una nave medievale che porta alcuni cavalieri normanni dalla Francia all'Inghilterra viene presa in una forte tempesta: i suoi passeggeri prendono paura davanti alla violenza dei flutti, ma ritrovano la speranza ricordandosi che nella stessa ora del loro pericolo, i cistercensi si alzano per recitare il matutino. Padre Jérôme diceva che spesso, pregando durante la notte, immaginava l'umanità su una barca in perdizione, ogni volta salvata dall'ufficio monacale⁷⁹.

Di questo atteggiamento di preghiera – come di tutti – è esempio perfetto Maria in cielo, come riscoprì il Beato Newman (†1890). Già come anglicano, era sicuro che i fedeli quaggiù possono pregare gli uni per gli altri⁸⁰ ma dubitava dell'intercessione dei santi. La capì contemplando la preghiera di Maria oggi per i suoi figli, e finì per sottolineare che solo Maria fa capire il senso della preghiera. Newman presenta così il rifiuto moderno della mediazione mariana come il riflesso di una più generale mancanza di fede nell'orazione⁸¹. Nella Madonna, il Beato sottolinea specialmente l'onnipotenza supplicante, con una preoccupazione apologetica nei confronti del mondo protestante⁸². Il compito di Maria in cielo è di pregare: chi non capisce l'orazione, chi non concepisce la Provvidenza divina come una collaborazione con l'uomo, non può cogliere la specificità del ruolo di Maria. Il mistero dell'onnipotenza di Maria è il mistero dell'onnipotenza della preghiera⁸³.

⁷⁹ Cfr. Anne BERNET, *Père Jérôme. Un moine au croisement des temps*, Cerf, Paris 2016, pp. 207-209.

⁸⁰ "Though the Anglican Newman hesitated about admitting the intercession of the Saints in heaven [note 14: "We do not know, we may not boldly speculate – yet, it may be that Saints departed intercede, unknown to us": *Parochial and Plain Sermons*, vol. II, p. 214], he never had the slightest doubt over the power of the faithful on earth to intercede for one another": Francis FRIEDEL J. s.m., *The Mariology of Cardinal Newman*, Benzinger Brothers, New York-Cincinnati-Chicago 1928, p. 330.

⁸¹ *Letter to Pusey. Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching*, Longmans, Green and Co., London 1898, vol. II, pp. 75-76: "She is the great exemplar of prayer in a generation which emphatically denies the power of prayer *in toto*, which determined that fatal laws governs the universe, that there cannot be any direct communication between earth and heaven, that God cannot visit His own earth and that man cannot influence His providence".

"Protestants frequently object that Catholics exaggerate the power of our Lady. We call her the powerful Virgin, nay, we sometimes speak of her as all-powerful [*Meditations and Devotions* (1953), p. 71]. Yet, as Newman shows, her [337] power is nothing else than the greatest exemplification of the power of prayer, for she has, more than any one else, the prevailing gift of prayer": FRIEDEL, *The Mariology of Cardinal Newman*, pp. 337-338.

⁸² *Letter to Pusey. Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching*, p. 73: "I consider it impossible, then, for those who believe the Church to be one vast body in heaven and on earth, in which every holy creature of God has his place, and which prayer is the life, when once they recognize the sanctity and dignity of the Blessed Virgin, not to perceive immediately, that her office above is one of perpetual intercession for the faithful militant and that our very relation to her must be that of clients to a patron, and that, in the eternal enmity which exists between the Woman and the serpent, while the serpent's strength lies in being the tempter, the weapon of the Second Eve and Mother of God is prayer".

⁸³ "It was unintelligible to Newman that Non-Catholics should be taken aback at the assertions of Catholics on Mary's power. Persons may reject the power of prayer altogether, but why should they scruple at admitting a great exemplification of it? 'We do not introduce a mystery but realize it. The great mystery is that prayer should have influence' (*Sermon Notes of John Henry Cardinal Newman, 1849-1878*, Longmans, Green and Co., London 1914, p. 43)": FRIEDEL, *The Mariology of Cardinal Newman*, p. 339.

"Thus, to say that prayer (and the Blessed Virgin's prayer) is omnipotent is a harsh expression in every-day prose; but if it is explained to mean that there is nothing which prayer may not obtain from God, it is nothing else

4. Il ringraziamento

(1) Gratitudine e umiltà

Uno dei primi passi per il ringraziamento è il riconoscimento umile che non meritiamo i benefici divini. Dei dieci lebbrosi che Cristo incontra e cura, soltanto uno, Samaritano, torna sui suoi passi e si prostra “davanti a Gesù, ai suoi piedi, per ringraziarlo” (Lc 17,16); gli altri nove si saranno rallegrati per una guarigione che permetteva la loro re-inserzione sociale, ma non tornano per ringraziare il Signore, come se il miracolo fosse loro dovuto. In questo senso, la debole presenza della gratitudine nella nostra preghiera denuncia forse una certa narcisistica chiusura, e inversamente, rendere grazie a Dio per i suoi doni ci aiuterà a cogliere la verità del nostro essere, ad essere dunque meno orgogliosi.

(2) Il *corpus paulinum* come scuola di ringraziamento nella preghiera

Lo Spirito Santo, ispirando il *corpus paulinum*, ci ha affidato un vero *vademecum* di ringraziamento, alla scuola del magnanimo e umile San Paolo, le cui lettere sono talmente attraversate dal filo conduttore della gratitudine a Dio, che l’Apostolo è stato qualificato di “predicatore dell’azione di grazie”⁸⁴. Nella prima lettera di lui che possediamo, il più antico testo neotestamentario, la Prima Lettera ai Tessalonicensi (scritta verso il 50-51), il primo sentimento della sua anima che si esprime dopo il saluto iniziale è proprio il ringraziamento espresso a Dio: “Ringraziamo sempre Dio per tutti voi, ricordandovi nelle nostre preghiere, continuamente memori davanti a Dio e Padre nostro del vostro impegno nella fede, della vostra operosità nella carità e della vostra costante speranza nel Signore nostro Gesù Cristo” (1 Ts 1,2-3). Inoltre, quasi tutte le altre lettere paoline cominciano con un ringraziamento, ad esempio la Lettera ai Romani: “Anzitutto rendo grazie al mio Dio per mezzo di Gesù Cristo riguardo a tutti voi, perché la fama della vostra fede si espande in tutto il mondo” (Rm 1,8)⁸⁵. Spesso il ringraziamento ricompare lungo le lettere⁸⁶.

Si è potuto affermare che “Paolo menzionava il rendimento di grazie più spesso di ogni altro autore ellenistico, pagano o cristiano”⁸⁷. Sta di fatto che non c’è autore del Nuovo Testamento che abbia dato al ringraziamento l’importanza che l’Apostolo gli accorda nei suoi scritti, in cui

than the very promise made us in Scripture”: *Letter to Pusey. Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching*, p. 104. Cfr. FRIEDEL, *The Mariology of Cardinal Newman*, p. 339.

“There is a power which avails to alter and subdue this visible world, and to suspend and counteract its laws; that is, the world of Angels and Saints, of Holy Church and her children; and the weapon by which they master its laws is the power of prayer [70]. [...] This is why the Blessed Virgin is called *Powerful* – nay, sometimes, *All-powerful*, because she has, more than any one else, more than all Angels and Saints, this great, prevailing gift of prayer”: *Meditations and Devotions*, Longmans, Green and Company, London-New York-Toronto 1953, pp. 70-71.

FRIEDEL, *The Mariology*, pp. 327-328: “Newman is always preoccupied with finding a solid doctrinal basis for any prerogative or dignity possessed by the Blessed Virgin. The intercessory power of Mary is no exception to the rule. It is founded on the Christian doctrine of prayer, which in its turn rests solidly on the fundamental tenet of the Communion of Saints. This same belief in her intercession is an inference drawn from the invocation of Mary, who is so singularly dear to her divine Son”.

⁸⁴ Ceslas SPICQ o.p., *Théologie morale du Nouveau Testament*, Librairie Lecoffre, Paris 1965, t. 1, p. 136.

⁸⁵ Cfr. anche 2 Ts 1,3; 1 Cor 1,4; Fil 1,3; Fm 4; Col 1,3; Ef 1,16; 1 Tm 1,12; 2 Tm 1,3.

⁸⁶ Ad esempio, in 1 Ts 3,9; 2 Ts 2,13; 1 Cor 15,57; Col 3,15; Ef 5,4.20.

Eccezionalmente, all’inizio della Lettera ai Galati non si trova una preghiera di ringraziamento a causa delle tensioni tra l’Apostolo e le comunità locali; in questo caso la preghiera lascia il posto all’indignazione che induce san Paolo a rivolgersi verso i destinatari con un esordio di biasimo per il loro allontanamento dal suo vangelo (cfr. Gal 1,6-7). A questo riguardo scrive Stanislas Lyonnet: “La Chiesa che ha ricevuto questa lettera, ha dovuto essere un po’ impressionata. Di fatto, nella lettera che è severa, là dove abitualmente c’è ‘ringrazio’, Paolo scrive: ‘sono stupefatto!’ (Gal 1,6)”: LYONNET, *La preghiera negli scritti di Paolo*, p. 334.

⁸⁷ Peter T. O’BRIEN, *Thanksgiving within the Structure of Pauline Theology*, in *Pauline Studies. Essays presented to Professor Frederick Fyvie Bruce on his 70th Birthday*, Éd. Donald A. HAGNER-Murray J. HARRIS, Paternoster Press, Grand Rapids MI 1980, p. 61.

il termine greco *eucharistía*, “ringraziamento”, ricorre 12 volte. Questa è una parola che compare anche nei Vangeli, ma nessuno di essi l’adopera così frequentemente come san Paolo; inoltre, il termine *eucharisteô*, “ringraziare”, ricorre 24 volte; *eucharistós*, “quello che ringrazia”, una volta, e infine *cháris*, “grazia”, come sinonimo di *eucharistía*, 9 volte⁸⁸.

Questi termini sono i più usati da san Paolo per significare la preghiera, più ancora che le stesse parole greche che significano direttamente “pregare” e “preghiera”. Ciò equivale a riconoscere che Paolo non concepisce la preghiera cristiana fuori dalla chiave della gratitudine. In questa linea “la preghiera, specialmente il rendimento di grazie, è una conseguenza logica, naturale e necessaria della comprensione della realtà da parte dell’apostolo”⁸⁹.

(3) Ringraziare Dio per chi è e non soltanto per ciò che fa

Impariamo a ringraziare Dio per chi è e non soltanto per ciò che fa per noi. In questo senso, la preghiera di gratitudine ha anche un senso gratuito di adorazione. Non si ringrazia Dio soltanto perché è datore di ogni bene, ma perché è infinitamente amabile: il ringraziamento non nasce soltanto dalla giustizia, ma soprattutto dall’amore. Come scrive S. Tommaso: “il debito della gratitudine deriva dalla carità. Per questo è senza limiti, *interminabilis*” (*S.Th.*, II-II, q. 106, a. 6, ad 2). E la gratitudine si apre così come un’altra porta per fuggire dall’egotismo spirituale.

(4) Ringraziare anche il Signore per ciò che fa

(a) Ringraziare per i benefici

Il *corpus paulinum* si presenta anche qui come fonte d’ispirazione per una preghiera secondo lo Spirito: Dio vi viene ringraziato per il dono della *cháris*: “Ringrazio continuamente il mio Dio per voi, a motivo della *grazia* di Dio che vi è stata data in Cristo Gesù” (1 Cor 1,4). Perciò, Adalbert Hamman scrive: “Il ringraziamento [...] è la risposta alla parola della grazia e traduce l’atteggiamento fondamentale dell’esistenza cristiana. San Paolo lo chiama l’*Amen* della fede (2 Cor 1,20)”⁹⁰. Per san Paolo, dunque, il ringraziamento è l’atteggiamento di chi ha colto la sua situazione davanti a Dio.

San Paolo ringrazia per la salvezza in genere⁹¹, e più in particolare per l’opera dell’evangelizzazione: “Proprio per questo anche noi ringraziamo Dio continuamente, perché, avendo ricevuto da noi la parola divina della predicazione, l’avete accolta non quale parola di uomini, ma, come è veramente, quale parola di Dio, che opera in voi che credete” (1 Ts 2,13). L’Apostolo ringrazia anche per la fede, la speranza e la carità dei cristiani: “Noi rendiamo continuamente grazie a Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, nelle nostre preghiere per voi, per le notizie ricevute della vostra fede in Cristo Gesù, e della carità che avete verso tutti i santi, in vista della speranza che vi attende nei cieli (Col 1,3-5)”⁹². Altri motivi di ringraziamento sono la sua vocazione all’apostolato⁹³ e lo zelo apostolico dei suoi discepoli, come Tito⁹⁴.

Il ringraziamento attesta l’esperienza spirituale di Paolo, che ringrazia Dio per i frutti della sua missione apostolica. “Come si vede, il motivo fondamentale del ringraziamento di Paolo è sempre collegato al *don*o di Dio, all’annuncio del Vangelo ed ai frutti del suo apostolato [...]. Nessuno meglio di Paolo, che aveva visto fiorire dovunque la sua opera di evangelizzazione come un prodigio di vitalità e di freschezza, si poteva rendere conto che, se Dio non fa *crescere* il seme della parola, a nulla giova il *piantare* o l’*inaffiare*: per lui perciò il ringraziamento era la forma più spontanea ed elementare de riconoscere la *presenza* di Dio nella sua vita e in quella dei cri-

⁸⁸ Si veda al riguardo Paul SCHUBERT, *Form and function of the Pauline Thanksgivings*, Alfred Töpelmann, Berlin 1939.

⁸⁹ HUNTER, *Preghiera*, p. 1207.

⁹⁰ Cfr. HAMMAN, *La prière*, p. 294.

⁹¹ Cfr. Col 1,12; 2 Cor 2,14; 9,15; Rm 6,17.

⁹² Cfr. Rm 1,8; Ef 1,15-16; 1 Ts 1,2; 2 Ts 1,3; Fm 4.

⁹³ Cfr. 2 Cor 2,14; 1 Tm 1,12.

⁹⁴ Cfr. 2 Cor 8,16.

stiani. Solo questa *presenza* poteva spiegare le *meraviglie* di interiore rinnovamento e di grazia, di cui egli, come Apostolo, era continuamente spettatore”⁹⁵.

Ma l’Apostolo ringrazia anche per i beni creati, non soltanto per i beni spirituali. Scrive ad esempio sul cibo: “Chi mangia, mangia per il Signore, dal momento che rende grazie a Dio” (Rm 14 6); “se io con rendimento di grazie partecipo alla mensa, perché dovrei essere biasimato per quello di cui rendo grazie?” (1 Cor 10,30).

(b) *Ringraziare per le contraddizioni*

Vale la pena di ringraziare il Signore per tutti gli avvenimenti che ci sono costosi, perché la nostra fede ci fa vedere in loro una grazia, un beneficio. Certamente, ringraziare di tali fatti non è facile, ma sostenuto dalla fede il nostro ringraziamento si estende a ciò che è penoso, e ciò che è amaro viene trasfigurato, può diventare persino gioioso. In questo senso, san Josemaría Escrivá scrive: “*Ut in gratiarum semper actione maneamus!* Dio mio, grazie, grazie di tutto: delle contrarietà, di ciò che non capisco, di ciò che mi fa soffrire. I colpi sono necessari per togliere il superfluo dal gran blocco di marmo. In questo modo Dio scolpisce nelle anime l’immagine di suo Figlio. Ringrazia il Signore per queste delicatezze” (*Via Crucis*, VI^a Stazione, n. 4).

(5) Ringraziare per tutto

Ringraziare dovrebbe tendere ad essere un atteggiamento costante, perché sappiamo che “tutto concorre al bene di coloro che amano Dio” (Rm 8,28). Perciò, san Paolo scrive anche: “Siate riconoscenti! La parola di Cristo dimori tra voi abbondantemente; ammaestratevi e ammonitevi con ogni sapienza, cantando a Dio di cuore e con gratitudine salmi, inni e cantici spirituali. E tutto quello che fate in parole ed opere, tutto si compia nel nome del Signore Gesù, rendendo per mezzo di lui grazie a Dio Padre” (Col 3,15-17). San Paolo usa il termine greco *eucharistós*, “colui che ringrazia” (Col 3,15), quale sinonimo di cristiano e insegna che si dovrebbe pregare con un ringraziamento continuo: “In ogni cosa rendete grazie; questa è infatti la volontà di Dio in Cristo Gesù verso di voi” (1 Ts 5,18)⁹⁶. Oltre a raccomandarla, san Paolo ha vissuto e dato l’esempio di questa gratitudine, sempre e in ogni eventualità: “Ringrazio continuamente il mio Dio per voi, a motivo della grazia di Dio che vi è stata data in Cristo Gesù” (1 Cor 1,4); “non cesso di rendere grazie per voi, ricordandovi nelle mie preghiere” (Ef 1,16)⁹⁷.

Si può così affermare con S. Teresa di Lisieux (†1897) che “tutto è grazia”⁹⁸, ossia, che tutto è dono di Dio. Così, “ogni avvenimento e ogni necessità può diventare motivo di ringraziamento” (*CCE*, n. 2638). Elencare i motivi che abbiamo per essere grati a Dio, dovrebbe acquisire un ruolo più importante nelle nostre preghiere, fino a rendere grazie a Dio per tutto, riconoscendo la sua benefica sovranità sulle nostre esistenze: “la forma precisa della preghiera è il ringraziamento per il passato, il presente e l’avvenire” (Clemente Alessandrino, †215 ca., *Stromata*, VII,79,2: SC 428,243); “Abituati ad innalzare il cuore a Dio, in rendimento di grazie, molte volte il giorno. Perché ti dà questo e quest’altro. Perché ti hanno disprezzato. Perché non hai ciò di cui hai bisogno o perché lo hai. Perché ha fatto così bella sua Madre, che è anche Madre tua. Perché ha creato il sole e la luna e quell’animale e quella pianta. Perché ha fatto eloquente quell’uomo, e te impacciato nel parlare... Ringrazialo di tutto, perché tutto è buono” (San Josemaría, *Cammino*, n. 268).

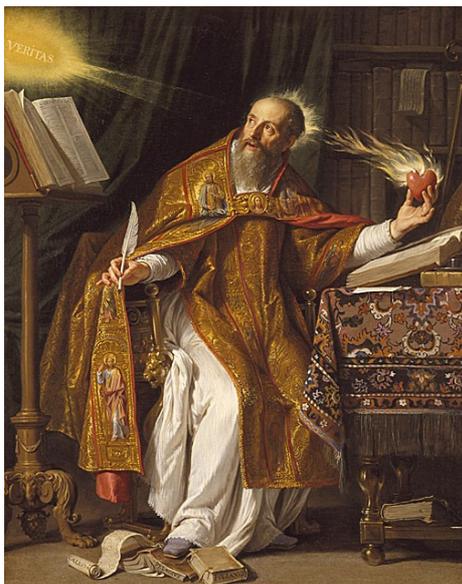
⁹⁵ CIPRIANI, *La preghiera nel Nuovo Testamento*, pp. 262-264.

⁹⁶ Cfr. Col 1,11-12; 2,7.

⁹⁷ Cfr. Rm 1,8; Fil 1,3-4; Col 1,3.

⁹⁸ *Derniers entretiens* (5 juin 1897), in *Œuvres complètes*, Cerf, Paris 1988, p. 1009.

Così il culto essenziale della Chiesa si chiama tra l'altro *Eucaristia*, azione di grazia, e vi diciamo: “È veramente cosa buona e giusta, nostro dovere e fonte di salvezza, rendere grazie sempre e in ogni luogo a te, Signore, Padre santo” (Inizio di molti prefazi), secondo un atteggiamento imparato nel tempio e che vogliamo portare nel mondo profano, per rendere “continuamente grazie per ogni cosa a Dio Padre, nel nome del Signore nostro Gesù Cristo” (Ef 5,20).



5. La lode

La lode è un altro atto fondamentale della preghiera, talmente importante che Sant'Agostino ne disse: “L'opera suprema dell'uomo non è altro che il lodare Dio” (S. Agostino, *Enn. in Psalm. 44,9*)⁹⁹.

(1) Adorazione e lode

Dall'adorazione di Dio, dalla contemplazione della sua infinità maestà, si eleva la lode: esiste un forte legame tra

adorazione e lode.

La lode adorante è presente nella Scrittura, basti pensare alla grandiosa espressione di lode che rivolgono a Dio i cherubini nella visione profetica della vocazione d'Isaia (cfr. Is 6,3), oppure il canto degli angeli la notte di Natale: “Gloria a Dio nel più alto dei cieli e pace in terra agli uomini che egli ama” (Lc 2,14). Nel Vangelo troviamo anche il canto di lode di Maria (cfr. Lc 1,46-55) e quello dell'anziano Zaccaria (cfr. Lc 1,68-79). I quattro testi scritturistici qui citati sono di fatto passati nella liturgia, della Messa per il *Sanctus* e il *Gloria*, delle ore per il *Magnificat* e il *Benedictus*, mettendo parole divinamente ispirate di lode nel cuore e l'intelligenza degli oranti.

(2) La lode per l'infinita perfezione divina

La lode assomiglia anche all'adorazione per la sua bellezza gratuita: si loda Dio per prima per la sua perfezione, la contemplazione dello splendore di Dio fa sì che la riverenza dell'adorazione diventi la gioia della lode. “La lode è la forma di preghiera che più immediatamente riconosce che Dio è Dio! Lo canta per se stesso, gli rende gloria perché EGLI È, a prescindere da ciò che fa” (CCE, n. 2639). Questa gratuità designa nella lode un'altra porta per fuggire dall'egoismo spirituale che si può nascondere nella preghiera: l'orante non si occupa di sé nella presenza di Dio, ma cerca di girarsi completamente verso Dio. Per questa funzione teocentrica della lode, il *Catechismo* ne afferma: “La lode integra le altre forme di preghiera e le porta verso colui che ne è la sorgente e il termine: il ‘solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui’ (1 Co 8,6)” (CCE, n. 2639).

L'oggetto della lode è infatti principalmente Dio, e nella Sacra Scrittura ricorre incessantemente questa forma di preghiera, specialmente nei Salmi (cfr. Sal 148), dei quali S. Tommaso disse: “I salmi esprimono sotto forma di lode tutto ciò che contiene la Scrittura” (*S.Th.*, III, q. 83, a. 4, in co.).

(3) La lode per le opere di Dio

Come fu detto per il ringraziamento, si loda Dio anche per ciò che Egli compì nella storia della salvezza, non unicamente per ciò che Egli è: “È da questa ‘meraviglia’ di tutta l'Economia della salvezza che sale la dossologia, la lode di Dio” (CCE, n. 2641).

⁹⁹ Il ritratto di Sant'Agostino in preghiera, qui riprodotto, è opera di Philippe de Champaigne (†1674), ed è conservato al Los Angeles County Museum of Art (Stati Uniti).

La lode considera infatti il disegno di salvezza nella sua sorgente, che è Dio stesso. L' *Anafora dell'Euclologio di Serapione* (sec. IV) ne dà una illustrazione tipica, che si ritrova analogamente in tutte le liturgie eucaristiche: "Lodiamo te, Padre invisibile, datore d'immortalità. Tu sei la fonte della vita, la fonte della luce, la fonte di ogni grazia e di ogni verità, amico degli uomini e dei poveri; colui che è riconciliato con tutti e tutti attrae a sé con la venuta del tuo Figlio diletto"¹⁰⁰. D'altronde, tutta la liturgia della Chiesa è pervasa dalla preghiera di lode: basti ricordare il grandioso canto del *Te Deum*, spesso egregiamente messo in musica (ad esempio, da Marc-Antoine Charpentier, †1704; Joseph Haydn, †1809; Hector Berlioz, †1869; Anton Bruckner, †1896).

C) *Le forme e l'itinerario della preghiera cristiana*

1. Introduzione

(1) I molti cammini della libertà di Dio e della libertà dell'orante

La vita di preghiera cresce in proporzione alla nostra docile unione con Dio e contribuisce alla crescita di tale unione. Serve da una parte il nostro sforzo ascetico (combattimento spirituale), e dall'altra – e soprattutto! – l'intervento dello Spirito Santo. La vita spirituale è una realtà eminentemente personale, per cui personale è pure il suo itinerario. Si possono trovare alcune costanti nella diversità dei cammini, e tuttavia si possono anche sempre scoprire nuovi cammini validissimi. Ogni fedele risponde al dono di Dio secondo un suo modo unico. In questo senso, la lettera *Orationis formas* afferma che "a una preghiera autenticamente cristiana è essenziale l'incontro di due libertà: quella infinita di Dio con quella finita dell'uomo"¹⁰¹. Queste due libertà hanno mille modi per incontrarsi, i cammini dell'inventività dell'amore e dell'intelligenza, che non sono tipificabili.

Una scuola come quella carmelitana potrebbe dare l'impressione – erronea – di pensare l'itinerario della preghiera come uniforme per tutti, seguendo sempre le stesse tappe.



Nel *Castello interiore* ad esempio, Santa Teresa d'Avila¹⁰² presenta l'anima cristiana come un grande castello, nella cui stanza centrale troneggia Gesù Cristo. Per raggiungerlo, l'anima deve attraversare sette stanze o *dimore* ("moradas") che sono i gradi dell'orazione. Le tre prime dimore illustrano la preghiera attiva o discorsiva. Le quattro seguenti rappresentano gli stati passivi, che conducono all'unione stabile con Cristo. Ma queste stanze o mansioni non devono essere pensate come rigorosamente separate: descrivono "sette fondamentali modalità di amare Dio"¹⁰³; non si deve dunque guardare rigidamente la mappa del castello, a causa della "unicità e irripetibilità della singola anima che sfugge ad ogni schema e ogni classificazione"¹⁰⁴, perché l'amore – di Dio e del cristiano – sono inventivi e creativi.

¹⁰⁰ *Anafora dell'Euclologio di Serapione*, 1, 5, in *Segno di unità. Le più antiche preghiere eucaristiche della Chiesa*, Qiqajon, Magnano 1996, pp. 221s.

¹⁰¹ Congregazione per la Dottrina della Fede, Lettera *Orationis formas*, n. 3.

¹⁰² La statua qui fotografata è la *Transverberazione di Santa Teresa d'Avila* (1647-1652), scultura in marmo e bronzo dorato opera di Gian Lorenzo Bernini (†1680) e conservata nella chiesa romana di Santa Maria della Vittoria.

Dio può infatti scegliere cammini diversi per la preghiera di ciascuno, e l'uomo in base alla sua libertà può rispondere in modi diversi. Deve anzi imparare a cambiare registro nella sua orazione, secondo ciò che suggerisce lo Spirito. Teresa d'Avila incoraggia così le sue figlie spirituali: "Trattate con lui [Gesù Cristo] come con un padre, con un fratello, con un maestro, con uno sposo, a volte in un modo, a volte in un altro, perché egli v'insegnerà che cosa dobbiate fare per contentarlo" (*Cammino di perfezione*, cap. 28, n. 3).

In questa linea leggiamo nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*:

"Il Signore conduce ogni persona secondo strade e modi che a lui piacciono. Ogni fedele, a sua volta, gli risponde secondo la risoluzione del proprio cuore e le espressioni personali della propria preghiera. Tuttavia la tradizione cristiana ha conservato tre espressioni maggiori della vita di preghiera: la preghiera vocale, la meditazione, la preghiera contemplativa. Esse hanno in comune un tratto fondamentale: il raccoglimento del cuore. Tale vigilanza nel custodire la parola e nel rimanere alla presenza di Dio fa di queste tre espressioni dei momenti forti della vita di preghiera"¹⁰⁵.

(2) La porta di tutte le tappe della preghiera: il raccoglimento

È forse questo raccoglimento, necessario in queste tre espressioni della preghiera, che il Signore propone quando ci chiede: "quando tu preghi, entra nella tua camera, chiudi la porta e prega il Padre tuo, che è nel segreto" (Mt 6,6).

Questo vocabolario dell'entrare e della porta chiusa ricorda lo sforzo della pacificazione del cuore, necessario per trovare il Dio nascosto (Is 45,15), e convoca anche altri brani biblici:

- per l'entrata nella camera: la figlia del re che entra (Sal 45,14), l'amata del Cantico introdotto nelle stanze del re (Ct 1,4), come Maria, raggiunta dall'angelo che deve entrare nella sua casa (Lc 1,28); il Padre e il Figlio che vengono al credente e fissano la loro dimora presso di lui (Gv 14,23);

- per la porta: la porta stretta per la quale è difficile passare (Mt 7,13-14); la presenza del Signore che sta alla porta e bussa (Ap 3,20); il Risorto che supera le paure umane ed entra malgrado le porte chiuse (Gv 20,19); Cristo che è lui stesso la porta (Gv 10,7); la porta del cielo aperta davanti al veggente (Ap 4,1; cfr. anche la visione di Giacobbe che finisce con l'esclamazione del patriarca (Gn 28,17): "questa è la porta del cielo"); e anche la Madonna, porta del cielo nelle litanie di Loreto¹⁰⁶.

(3) Tre espressioni maggiori della preghiera che non sono tre tappe successive

Studieremo di seguito questi tre momenti forti della vita di orazione. Ma prima di vedere separatamente le tre espressioni della preghiera, va ricordato sin dall'introduzione di questi paragrafi che non bisogna pensare queste tre forme (la preghiera vocale, la meditazione, la preghiera contemplativa) come tre tappe successive, come un itinerario dove si abbandona un luogo per raggiungerne un altro. Nel caso della preghiera, e per continuare con la metafora del viaggio, si arriva ad una specie di trilocazione: l'orante che contempla non abbandona né la preghiera vocale né la meditazione. Ricordare questa idea è importante, perché chi confonde queste espressioni diverse con delle tappe, potrà subire la tentazione di accelerare volontariamente gli avvenimenti, tralasciando espressioni dell'orazione che considererà a torto come inferiori e tralasciabili. Lungo la storia della spiritualità, alcuni autori hanno creduto o sembrato credere che la vita di preghiera procedrebbe gradualmente, dal grado più basso, ossia la pre-

¹⁰³ SICARI, *Nel 'Castello interiore' di Santa Teresa d'Avila*, p. 80.

¹⁰⁴ IBIDEM, p. 80.

¹⁰⁵ CCE, n. 2699.

¹⁰⁶ Per questa bella raccolta di citazioni, cfr. ANDIA, *La Voie et le voyageur*, pp. 439-441; François CASSINGENA-TRÉVEDY o.s.b., *Pour toi, quand tu pries*, Édition Abbaye de Bellefontaine, Bellefontaine 2003.

ghiera vocale, fino a quello più elevato e cioè la contemplazione, in modo tale che il passaggio da un grado a quello successivo comporterebbe l'abbandono del precedente.

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* presenta invece una visione più dinamica della vita di preghiera, in quanto nel numero appena citato non si parla di gradi, bensì di “tre espressioni maggiori della vita di preghiera” specificando che “hanno in comune un tratto fondamentale: il raccoglimento del cuore”¹⁰⁷, segnalando così che non ci sono barriere tra i diversi modi di pregare. Ogniqualvolta dunque si dirà qui: *evoluzione della preghiera*, o *passaggio di una forma di preghiera all'altra*, *superare una espressione della preghiera*, si dovrà ricordare che la vita di preghiera è un continuum.

2. La preghiera vocale

“Nella sua Regola san Benedetto ha coniato la formula ‘mens nostra concordet voci nostrae’ — il nostro spirito concordi con la nostra voce (Reg. 19,7). Di solito il pensiero precede la parola, cerca e forma la parola. Ma nella preghiera dei Salmi, nella preghiera liturgica in generale, avviene il contrario: la parola, la voce ci precede, e il nostro spirito deve adeguarsi a questa voce. Noi uomini, infatti, non sappiamo da soli ‘che cosa sia conveniente domandare’ (Rm 8,26) — troppo lontani siamo da Dio, troppo misterioso e grande è Lui per noi. E così Dio ci è venuto in aiuto: ci suggerisce Egli stesso le parole di preghiera e ci insegna a pregare”¹⁰⁸. Queste osservazioni di Ratzinger si applicano analogamente al cammino della preghiera vocale, dove le parole ci sono generalmente date. Con preghiera vocale s'intende infatti una preghiera che si esprime esteriormente per mezzo di parole, generalmente ma non sempre prese da una formula prestabilita.

(1) La preghiera vocale: natura, opportunità e modalità

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* insegna che la preghiera vocale è la prima espressione maggiore della vita di preghiera nonché una componente indispensabile della vita cristiana, e aggiunge:

“Ai discepoli, attratti dalla preghiera silenziosa del loro Maestro, questi insegna una preghiera vocale: il ‘Padre nostro’”¹⁰⁹.

La necessità di pregare vocalmente viene spiegata dal *Catechismo della Chiesa Cattolica* in riferimento alla nostra natura spirituale e corporea:

“Il bisogno di associare i sensi alla preghiera interiore risponde ad una esigenza della natura umana. Siamo corpo e spirito, e quindi avvertiamo il bisogno di tradurre esteriormente i nostri sentimenti. Dobbiamo pregare con tutto il nostro essere per dare alla nostra supplica la maggior forza possibile. Questo bisogno risponde anche ad una esigenza divina. Dio cerca adoratori in Spirito e Verità, e, conseguentemente, la preghiera che sale viva dalle profondità dell'anima. Vuole anche l'espressione esteriore che associa il corpo alla preghiera interiore, affinché la preghiera gli renda l'omaggio perfetto di tutto ciò a cui egli ha diritto”¹¹⁰.

¹⁰⁷ CCE, n. 2699.

¹⁰⁸ Joseph RATZINGER-Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007, p. 160.

¹⁰⁹ CCE, n. 2701.

¹¹⁰ IBIDEM, nn. 2702-2703.

Questa natura della preghiera vocale s'iscrive nella logica dell'etimologia di *orazione*, formato su *oratum*, il supino del verbo latino *orare*, termine religioso e giuridico che significa "rivolgere una preghiera" (*orare deos*) e "perorare una causa", avvicinandosi così ad un altro verbo latino, *rogare*. *Orare* era considerato dai Latini come un derivato di *os*, *oris*, la bocca, ma è probabilmente soltanto una etimologia popolare. *Orare* sembra piuttosto appartenere al gruppo dei vocaboli che designano il pronunciare parole solenne, forse apparentato all'armeno *uranam*, io nego, al greco *areisthai*, negare, o all'ittita *ariya*, interrogare l'oracolo¹¹¹.

Nella preghiera vocale dobbiamo rivolgerci a Dio in maniera semplice e fiduciosa, perché a questa preghiera si riferisce l'avvertenza del Signore: "Pregando poi, non sprecate parole come i pagani, i quali credono di venire ascoltati a forza di parole. Non siate dunque come loro, perché il Padre vostro sa di quali cose avete bisogno ancor prima che gliele chiediate" (Mt 6,7-8). L'essenziale dunque è il fervore dell'anima, non tanto la moltiplicazione delle parole:

"Con la sua parola Dio parla all'uomo. E la nostra preghiera prende corpo mediante parole, mentali o vocali. Ma la cosa più importante è la presenza del cuore a colui al quale parliamo nella preghiera. *Che la nostra preghiera sia ascoltata dipende non dalla quantità delle parole, ma dal fervore delle nostre anime* (San Giovanni Crisostomo, *Eclogae ex diversis homiliis*, 2: PG 63,583)"¹¹².

È ciò che conferma l'insegnamento dei santi. Santa Teresa d'Avila insegna che quando si prega vocalmente bisogna rimanere attento a quello che si dice per raggiungere questo fervore:

"Ecco ciò che voglio consigliarvi, e potrei anche dire insegnarvi [...]: il modo di pregare vocalmente, essendo giusto che pregando si sappia quello che si dice [...]. Non bisogna che si dica di noi che parliamo senza sapere quello che diciamo, a meno che non vogliamo essere di quelle persone a cui basta agire per abitudine, paghe soltanto di pronunciare parole [...]. Quando io recito il *Credo*, mi pare ragionevole che mi renda conto e sappia ciò che credo; e quando dico il *Pater noster*, mi sembra che l'amore esiga che io intenda chi sia questo Padre e chi il Maestro che ci ha insegnata tale preghiera"¹¹³.

(2) Esempi di preghiere vocali

Alcune preghiere vocali provengono direttamente da Dio e appartengono alla Rivelazione. I Salmi, ad esempio, sono stati ispirati dallo Spirito Santo per essere una scuola di preghiera. Lo stesso si può affermare delle grandi preghiere contenute nei Vangeli: la salvezza angelica che si raccoglie nella prima parte dell'Ave Maria, il *Magnificat* (Lc 1,46-55), il *Benedictus* (Lc 1,68-79), il *Nunc dimittis* (Lc 2,29-32). Nelle lettere di san Paolo si possono trovare molte preghiere che possiamo utilizzare nella nostra vita e che propone la Liturgia delle Ore. Esiste però una formula di preghiera necessaria per tutti i cristiani: il *Padre Nostro*, che sarà sempre una scuola di preghiera, giacché è stata data dal Signore stesso.

Ad un altro livello, ma in intima connessione con le preghiere bibliche, si trovano le preghiere che la Chiesa ha incluso nella sua liturgia. Molte di esse provengono dalla Chiesa primitiva, come il *Gloria*¹¹⁴ della santa Messa oppure sono più recenti come l'inno *Veni Creator* della So-

¹¹¹ Cfr. *Oraison*, in *Dictionnaire historique de la langue française*, Éd. Alain REY, Robert, Paris 2010.

¹¹² *CCE*, n. 2700.

¹¹³ *Cammino di perfezione*, c. 24, n. 2, in S. Teresa di Gesù, *Opere*, Postulazione generale O.C.D., Roma 1985⁵, p. 649.

¹¹⁴ Forse in uso sin dal primo secolo, cfr. Ferdinand PROBST, *Lehre und Gebet in den drei ersten christlichen Jahrhunderten*, H. Laupp, Tübingen 1871, p. 290

lennità di Pentecoste (IX sec.). È consigliabile usarle nella nostra preghiera individuale e imparare dal loro contenuto.

(3) La preghiera vocale, sempre necessaria

La preghiera vocale va esplicitamente lodata, anche perché è ciclicamente disprezzata da alcuni che vi vedono una forma inferiore di preghiera, da riservare agli spiriti più limitati. Ad esempio il già citato movimento ereticale spagnolo degli *Alumbrados* (XVI sec.) nelle sue proposizioni condannate insegnava la superiorità della preghiera mentale sulla preghiera vocale¹¹⁵. La riflessione ecclesiale attuale sull'orazione mostra piuttosto che la preghiera vocale è sempre necessaria, che non si passa a forme superiori abbandonando definitivamente quelle precedenti, tra l'altro la forma vocale.

L'esperienza dei santi – e quella dei comuni oranti – conferma che non ci sono barriere invalicabili tra i diversi modi di pregare: in qualsiasi momento dedicato alla preghiera possono coesistere le sue suddette tre “espressioni maggiori”.

Ad esempio, secondo santa Teresa d'Avila, la preghiera vocale e la contemplazione possono accordarsi assai bene. Scrive su queste due forme di preghiera:

“A chi non ne abbia esperienza sembra che una cosa non vada bene con l'altra, mentre io so che si conciliano perfettamente. [...] Conosco molte persone le quali, mentre pregano vocalmente [...] sono elevate da Dio, senza che esse sappiano come, a un alto grado di contemplazione. Ne conosco una, ad esempio, che non poté mai praticare se non l'orazione vocale e, attaccata ad essa, realizzava tutto. [...] Una volta venne da me piena d'angoscia perché non sapeva elevarsi alla contemplazione, ma solo pregare vocalmente. Le chiesi cosa recitasse: vidi allora che, fedele al *Pater noster*, arrivava alla pura contemplazione e il Signore la elevava anche fino all'orazione di unione. Del resto, appariva chiaro dalle sue opere che doveva ricevere grazie assai sublimi, perché spendeva santamente la sua vita. Io ne lodai il Signore e invidiai la sua orazione vocale”¹¹⁶.

È interessante osservare che la santa vede nella vita spesa santamente una condizione necessaria per l'accesso alla contemplazione.

Anche il *Catechismo della Chiesa Cattolica* insegna che la preghiera vocale può diventare una forma di preghiera contemplativa:

“La più interiore delle preghiere non saprebbe fare a meno della preghiera vocale. La preghiera diventa interiore nella misura in cui prendiamo coscienza di colui “al quale parliamo” (Santa Teresa di Gesù, *Cammino di perfezione*, 26). Allora la preghiera vocale diventa una prima forma della preghiera contemplativa”¹¹⁷.

(4) L'esempio del rosario, preghiera vocale e contemplativa¹¹⁸

È ciò che illustra specialmente il rosario. Una prima dimensione contemplativa si può vivere con la meditazione della serie dei tre misteri (gaudiosi, dolorosi, gloriosi) nata nelle confraternite italiane del rosario nel XV s.¹¹⁹, alla quale S. Giovanni Paolo II ha aggiunto i misteri di luce¹²⁰. Il santo pontefice – sulla scia di San Paolo VI – spiega sulla meditazione dei misteri: “Il Rosario,

¹¹⁵ Cfr. MÁRQUEZ, *Los alumbrados*, p. 276.

¹¹⁶ *Cammino di perfezione*, c. 30, n. 7.

¹¹⁷ CCE, n. 2704.

¹¹⁸ Cfr. André DUVAL o.p., *Rosaire*, DSp 13 (1988) 937-980.

¹¹⁹ Cfr. ciò che spiega l'editore di San Josemaría Escrivá, *Santo Rosario. Edición crítico-histórica*, Éd. Pedro RODRÍGUEZ, Rialp, Madrid 2010, p. 72.

¹²⁰ Cfr. S. Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Rosarium Virginis Mariae* (16 ottobre 2002), nn. 19-21.

proprio a partire dall'esperienza di Maria, è una preghiera spiccatamente contemplativa. Privato di questa dimensione, ne uscirebbe snaturato, come sottolineava Paolo VI: 'Senza contemplazione, il Rosario è corpo senza anima, e la sua recita rischia di divenire meccanica ripetizione di formule [...]. Per sua natura la recita del Rosario esige un ritmo tranquillo e quasi un indugio pensoso, che favoriscano nell'orante la meditazione dei misteri della vita del Signore, visti attraverso il Cuore di Coeli che al Signore fu più vicina, e ne dischiudano le insondabili ricchezze' (Esort. ap. *Marialis cultus*, 2 febbraio 1974, n. 47)¹²¹.

Ma non sono soltanto i misteri che portano alla contemplazione, le stesse preghiere recitate vi contribuiscono pure. La prima parte dell'*Ave Maria* combina le parole dell'angelo all'Annunciazione (Lc 1,28) con quelle di S. Elisabetta durante la Visitazione (Lc 1,42). Il nome di Gesù fu aggiunto da papa Urbano IV (†1264) nel 1263, nella cornice dello sviluppo della devozione al nome del Signore, in un primo tempo promossa dai certosini, e poi dai francescani (esempio di San Bernardino da Siena, †1444). La seconda parte, "Sancta Maria, ecc." ha la sua origine in Eudes de Sully, vescovo di Parigi (†1208), o nei certosini, tra il XIII e il XIV¹²². Durante molto tempo, questa seconda parte era diversa, vi erano ad esempio diverse formule cominciando con: "Maria, madre di grazia, madre di misericordia, ecc." La recita del *Pater* all'inizio di ogni decina viene attribuita a Heinrich Eger von Kalkar, certosino di Colonia (†1408).

Come osserva Louis Bouyer, se si presenta il "rosario come miglior cammino verso la contemplazione"¹²³, è da una parte a causa del contenuto di *Pater*, *Ave Maria* e *Gloria*, e dall'altra perché vi chiediamo "la grazia di diventare ciò che contempliamo, di essere introdotti nel mistero di Gesù"¹²⁴.

I santi confermano questo doppio insegnamento contemplativo, sulle preghiere recitate e sui misteri. San Josemaría Escrivá scrive ad esempio: "Ma nel Rosario... diciamo sempre le stesse cose! – Le stesse cose? Non si dicono sempre le stesse cose coloro che si amano?... Non sarà che il tuo Rosario risulta monotono perché, invece di pronunciare parole come un uomo, stai lì assente, ed emetti suoni senza senso, perché il tuo pensiero è lontano da Dio? – E poi, guarda: prima di ogni decina, si indica il mistero da *contemplare*. Tu... hai *contemplato* almeno una volta questi misteri?"¹²⁵.

Il rosario è così una preghiera amorosa, come lo indica il suo stesso nome, vincolato alla volontà di onorare affettuosamente la Madonna. Il nome, medievale, del rosario, è associato all'idea di Maria come 'rosa' ('rosarium': giardino di rose, rosaio). I nomi sia in francese, *chapelet*, in fiammingo, *hodekin*, in tedesco, *Rosenkranz*, fanno originariamente riferimento ad un piccolo cappello composto di fiori, e offerto a una persona amata¹²⁶.

3. La preghiera mentale

La preghiera mentale è quella che si fa con la mente, senza bisogno di proferire esteriormente parole. La si suol chiamare "meditazione", parola che proviene dal latino "meditari": esercitarsi, in un primo tempo fisicamente, poi intellettualmente¹²⁷; o curare¹²⁸. Indicherebbe l'idea di leg-

¹²¹ IBIDEM, n. 12. Cfr. anche i numeri 5, 14, 26, 28.

¹²² Cfr. *Santo Rosario*, Ed. critico-histórica, p. 68.

¹²³ Louis BOUYER, *Méditation contemplative*, CLD, Chambray-lès-Tours 1982, p. 163.

¹²⁴ IBIDEM, p. 170.

¹²⁵ S. Josemaría Escrivá, *Santo Rosario: Al lettore*, Ares, Milano 1988⁵.

¹²⁶ Cfr. *Santo Rosario*, Ed. critico-histórica, p. 69.

¹²⁷ Cfr. Charles LEBAGUE, *Dictionnaire latin-français*, Librairie classique d'Eugène Belin, Paris 1881, p. 758, dal greco μελετάω *meletao*: studiare, praticare, mettere in pratica; Alfred ERNOUT-Alfred MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris 2001⁴, révisée par Jacques ANDRÉ, pp. 392-393.

¹²⁸ Cfr. Félix GAFFIOT, *Dictionnaire latin-français*, Hachette, Paris 1934, p. 958: frequentativo di *medeor*, curare, che dà anche *medicus*.

gere ad alta voce, come si faceva tradizionalmente nel mondo antico¹²⁹. Quindi, la meditazione cristiana è l'esercizio pratico, l'apprendimento, lo sforzo per assimilare e interiorizzare innanzitutto la parola di Dio.

La meditazione è una preghiera riflessiva o discorsiva, che cerca di superare la diversità e la dispersione dei sensi spirituali. Il *Catechismo* insegna che la meditazione "è soprattutto una ricerca. Lo spirito cerca di comprendere il perché e il come della vita cristiana, per aderire e rispondere a ciò che il Signore chiede. Ci vuole un'attenzione difficile da disciplinare"¹³⁰.

Questa preghiera è particolarmente vincolata all'esercizio dell'intelligenza, per capire la verità di Dio e la sua volontà sull'orante. Di conseguenza, l'oggetto proprio della meditazione è essenzialmente vincolato alla Sacra Scrittura, e soprattutto alla persona e alla vita di Cristo, in chi il Padre ha rivelato sé stesso e la sua volontà sugli uomini, cioè che siano altri Cristi nell'unico Cristo. Proprio per questo il libro di meditazione per eccellenza è la Sacra Scrittura stessa, e specialmente il Nuovo Testamento. In questo senso, il *Catechismo della Chiesa Cattolica insegna*: "Abitualmente ci si aiuta con qualche libro, e ai cristiani non mancano: la Sacra Scrittura, particolarmente il Vangelo, le sante icone, i testi liturgici del giorno o del tempo, gli scritti dei Padri della vita spirituale, le opere di spiritualità, il grande libro della creazione e quello della storia, la pagina dell'«Oggi» di Dio"¹³¹.

L'approfondimento delle verità divine tramite la meditazione non è un mero compito dell'intelletto. Nella meditazione è tutta la persona, con tutte le sue potenze, i suoi sentimenti, il suo cuore, che cerca di stabilire con Cristo un rapporto di amicizia, fino a giungere all'unione con Lui. In questo modo, il pensiero diventa preghiera: "La meditazione mette in azione il pensiero, l'immaginazione, l'emozione e il desiderio. Questa mobilitazione è necessaria per approfondire le convinzioni di fede, suscitare la conversione del cuore e rafforzare la volontà di seguire Cristo [...]. Questa forma di riflessione orante ha un grande valore, ma la preghiera cristiana deve tendere più lontano: alla conoscenza d'amore del Signore Gesù, all'unione con lui"¹³².

La meditazione non è una forma di studio, bensì una delle espressioni principali della vita di preghiera e di conseguenza cerca, non tanto di aprirsi alla conoscenza dei dati della fede e alla loro mutua connessione, quanto di assimilarli e trasformarli in vita quotidiana: "Meditare quanto si legge porta ad appropriarsene, confrontandolo con se stessi. Qui si apre un altro libro: quello della vita. Si passa dai pensieri alla realtà. A misura dell'umiltà e della fede che si ha, vi si scoprono i moti che agitano il cuore e li si può discernere. Si tratta di fare la verità per venire alla Luce: *Signore, che cosa vuoi che io faccia?*"¹³³.

4. La preghiera contemplativa

a) Cosa è la contemplazione?

(1) La contemplazione è un modo di vedere Dio e tutta la realtà in Lui

Dall'etimologia e dai diversi significati della parola "contemplazione", si desume che questa realtà è stata capita in ambito cristiano sin dai primi secoli come *uno sguardo* su Dio e le realtà divine. In effetti, il termine *contemplatio* proviene dalle parole latine *cum* e *templum*, dove *templum* sta a significare lo spazio quadrato delimitato dall'augurio nel cielo o sul suolo, dove rac-

¹²⁹ Cfr. BOUYER, *Introduction*, p. 55. Da lì la meraviglia di sant'Agostino vedendo sant'Ambrogio leggere senza muovere le labbra (*Confessioni*, lib. VI, 3.3).

¹³⁰ CCE, n. 2705.

¹³¹ IBIDEM, n. 2705.

¹³² IBIDEM, n. 2708.

¹³³ IBIDEM, n. 2706.

coglie i presagi divini (a partire ad esempio dei movimenti degli uccelli nel cielo), e poi per estensione, l'edificio sacro del tempio da dove l'augurio guarda i segni; esiste in questo senso un certo parallelismo di *contemplare* con *considerare* che viene da *sidus*, stella, e che può significare: leggere i segni divini nelle stelle (Cicerone parla così di *sidera natalicia*, per designare nel linguaggio dell'astrologia gli astri in quanto influiscono sul destino umano)¹³⁴.

Il vocabolo latino *contemplari* fu adoperato dai primi scrittori cristiani latini per tradurre il verbo greco θεάομαι, *theáomai*, il cui significato è quello di vedere qualcosa, ma con attenzione e ammirazione, soffermando lo sguardo su ciò che si vede, come si può guardare uno spettacolo che è interessante per il suo valore estetico. Un termine attuale imparentato con questo vocabolo greco è il sostantivo θέατρον, "teatro", luogo in cui si può proprio *contemplare* uno spettacolo (At 19,29.31; 1 Co 4,9). Θεάομαι è della famiglia del sostantivo θεωρία *theoria*, contemplazione¹³⁵.

In questa linea, il *Catechismo della Chiesa Cattolica* insegna che la contemplazione è uno sguardo di fede:

"La preghiera contemplativa è sguardo di fede fissato su Gesù. "Io lo guardo ed egli mi guarda" diceva al tempo del suo santo curato, il contadino d'Ars in preghiera davanti al Tabernacolo. Questa attenzione a lui è rinuncia all'io. Il suo sguardo purifica il cuore. La luce dello sguardo di Gesù illumina gli occhi del nostro cuore; ci insegna a vedere tutto nella luce della sua verità e della sua compassione per tutti gli uomini"¹³⁶.

Lo sguardo di fede su Gesù diviene contemplazione grazie alla crescita nell'amore per Lui. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* dice che essa è un intimo rapporto di amicizia con quel Dio da cui ci si sa amati (S. Teresa di Gesù), e continua dicendo:

"La preghiera contemplativa cerca 'l'amore dell'anima mia' (Ct 1,7; cf Ct 3,1-4). È Gesù e, in lui, il Padre. Egli è cercato, perché il desiderio è sempre l'inizio dell'amore, ed è cercato nella fede pura, quella fede che ci fa nascere da lui e vivere in lui"¹³⁷.

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* insegna inoltre che la preghiera contemplativa è conseguenza dell'amore che lo Spirito Santo infonde nel cuore:

"La preghiera contemplativa è la preghiera del figlio di Dio, del peccatore perdonato che si apre ad accogliere l'amore con cui è amato e che vuole corrispondervi amando ancora di più (cf. Lc 7,36-50; 19,1-10). Ma egli sa che l'amore con cui risponde è quello che lo Spirito effonde nel suo cuore; infatti, tutto è grazia da parte di Dio"¹³⁸.

La preghiera contemplativa è dunque uno sguardo non soltanto di fede, ma anche d'amore, come mostra san Francesco di Sales in questa definizione di contemplazione: "La contemplazione non è altro che un'amorosa, semplice e costante attenzione dello spirito alle cose divine"¹³⁹. San Giovanni della Croce chiama la contemplazione "silenzioso amore"¹⁴⁰.

¹³⁴ Cfr. ERNOUT-MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, révisée par ANDRÉ, pp. 623-624: *sidus*; 680-681: *templum*.

¹³⁵ Cfr. Geoffrey William Hugo LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1961, pp. 648-649.

¹³⁶ CCE, n. 2715.

¹³⁷ IBIDEM, n. 2709.

¹³⁸ IBIDEM, n. 2712.

¹³⁹ S. Francesco di Sales, *Trattato dell'amor di Dio*, lib. 6, c. 3.

¹⁴⁰ Cfr. CCE, n. 2717.

Nello sguardo contemplativo infatti agiscono sempre all'unisono la fede e l'amore, per produrre un atto unico e semplicissimo. Ed è proprio questo che insegna il Dottore mistico:

“La contemplazione è scienza d'amore la quale è notizia amorosa infusa da Dio che simultaneamente illumina e innamora l'anima, e da un grado all'altro la conduce fino a Dio, suo Creatore, perché solamente l'amore è quello che unisce e congiunge l'anima con Dio”¹⁴¹.

“Nella contemplazione di cui stiamo parlando, durante la quale Dio infonde qualche cosa nell'anima, non vi è bisogno di nessuna notizia chiara né di nessun atto dell'intelletto, poiché Dio in un solo atto le comunica luce e amore, cioè notizie soprannaturali amoroze che possiamo paragonare a luce calda che riscalda, poiché, oltre a risplendere, innamora”¹⁴².

- (2) Nella contemplazione, si impara a vedere come Cristo e in Cristo, nell'amore dello Spirito, per portare tutto al Padre

Questo sguardo si raggiunge nella misura nella quale l'orante si lascia trasformare dall'identificazione con Cristo e lascia Cristo guardare in lui. Come chiedeva san Josemaría: “che veda con i tuoi occhi, Cristo mio, Gesù dell'anima mia!”¹⁴³. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* insegna così:

“La preghiera contemplativa è l'abbandono umile e povero all'amorosa volontà del Padre in unione sempre più profonda con il Figlio suo diletto”¹⁴⁴.

La contemplazione viene dalla vita di Cristo in noi. Allo stesso tempo, nella preghiera contemplativa si rafforza la presenza di Cristo nei cuori dei cristiani:

“La preghiera contemplativa è anche il *tempo forte* per eccellenza della preghiera. Durante la preghiera contemplativa, il Padre ci rafforza potentemente con il suo Spirito nell'uomo interiore, perché Cristo abiti per la fede nei nostri cuori e noi veniamo radicati e fondati nella carità”¹⁴⁵.

Nella preghiera contemplativa, dunque, si raggiunge una profonda unione con Cristo – e in Cristo, con la Santissima Trinità – che nel linguaggio spirituale viene chiamata “unione mistica”. Il *Catechismo* precisa:

“Il progresso spirituale tende all'unione sempre più intima con Cristo. Questa unione si chiama ‘mistica’, perché partecipa al mistero di Cristo mediante i sacramenti ‘i santi misteri’ e, in lui, al mistero della Santissima Trinità. Dio ci chiama tutti a questa intima unione con lui, anche se soltanto ad alcuni sono concesse grazie speciali o segni straordinari di questa vita mistica, allo scopo di rendere manifesto il dono gratuito fatto a tutti”¹⁴⁶.

¹⁴¹ S. Giovanni della Croce, *Notte oscura*, lib. 2, 18, 5 (*Opere*, p. 462).

¹⁴² IDEM, *Fiamma viva d'amore*, B, strofa 3, 49 (*Opere*, pp. 802s).

¹⁴³ 19 marzo 1975 (AGP, P01 1991, p. 1079), citato in Javier ECHEVARRÍA, *Lettera pastorale* (6 ottobre 2004).

¹⁴⁴ CCE, n. 2712.

¹⁴⁵ IBIDEM, n. 2714.

¹⁴⁶ IBIDEM, n. 2014.

Come vediamo, il *Catechismo* insegna che tutti i cristiani sono chiamati a questa unione, mentre grazie e doni speciali sono soltanto per alcuni. Tali doni speciali non sono portatori di una santità maggiore rispetto agli altri, bensì hanno lo scopo di rendere manifesto in alcuni il dono di unione proposto a tutti. Non bisogna confondere l'unione mistica (che è una evoluzione naturale della preghiera) con i fenomeni mistici straordinari (che sono doni particolari).

Nella preghiera contemplativa, è Cristo che ci fa partecipi al suo mistero:

“La preghiera contemplativa è *unione* alla preghiera di Cristo nella misura in cui fa partecipare al suo Mistero. Il Mistero di Cristo è celebrato dalla Chiesa nell'Eucaristia, e lo Spirito Santo lo fa vivere nella preghiera contemplativa, affinché sia manifestato attraverso la carità in atto”¹⁴⁷.

(3) La contemplazione è silenzio, non richiede sempre parole

Nella preghiera contemplativa siamo davanti all'essere amato e lo guardiamo; in essa non c'è sempre un discorso ma può bastare uno sguardo silenzioso: rimanere in silenzio alla presenza di Dio, poiché la sua presenza dice tutto, come insegna il *Catechismo della Chiesa Cattolica*:

“La preghiera contemplativa è *silenzio* [...], o ‘silenzioso amore’ (S. Giovanni della Croce, *Parole di luce e di amore*, 2, 53). Nella contemplazione le parole non sono discorsi, ma come ramoscelli che alimentano il fuoco dell'amore. È in questo silenzio, insopportabile all'uomo ‘esteriore’, che il Padre ci dice il suo Verbo incarnato, sofferente, morto e risorto, e che lo Spirito filiale ci fa partecipare alla preghiera di Gesù”¹⁴⁸.

La contemplazione è silenzio o in essa le parole sono brevi e scarse, come le parole e gli sguardi di due fidanzati. Le parole portano alla conoscenza e all'amore, ma quando la conoscenza e l'amore sono molto profondi, le parole non servono sempre. Clemente alessandrino scrive così: “Dio non si aspetta da noi discorsi prolissi, come quando uno fatica a farsi capire in una lingua straniera; no, in un baleno Dio legge i pensieri di tutti. Il solo pensiero basta per rivelare a Dio ciò che tra noi uomini ha bisogno per esprimersi di rivestirsi di voce e di linguaggio; prima della creazione del mondo Egli già conosceva tutto ciò! È dunque lecito elevare talvolta a Lui una preghiera muta in cui scaturisca dalla anima, profondamente raccolta, solo quella silenziosa parola spirituale che consiste in un'adesione a Dio costante e adamantina” (*Stromata*, 7).

Questo silenzio della contemplazione è risultato di una semplificazione dell'anima. Il *Catechismo* insegna che la contemplazione è la più semplice espressione del mistero della preghiera (CCE, n. 2713). E questo accade perché la contemplazione è concentrazione, è il risultato del raccoglimento del cuore sotto l'azione dello Spirito Santo, come insegna il *Catechismo*:

“L'entrata nella preghiera contemplativa è analoga a quella della Liturgia eucaristica: ‘raccoliere’ il cuore, concentrare tutto il nostro essere sotto l'azione dello Spirito Santo, abitare la dimora del Signore che siamo noi, ridestare la fede per entrare nella Presenza di colui che ci attende, far cadere le nostre maschere e rivolgere il nostro cuore verso il Signore che ci ama, al fine di consegnarci a lui come un'offerta da purificare e da trasformare”¹⁴⁹.

¹⁴⁷ IBIDEM, n. 2718.

¹⁴⁸ IBIDEM, n. 2717.

¹⁴⁹ IBIDEM, n. 2711.

- (4) La contemplazione è ascolto: ci fa entrare in un clima di attiva passività, come colui che ascolta una parola

Insistere tanto sul silenzio della contemplazione non deve far dimenticare che essa è anche *ascolto*, perché Dio vi trasforma l'anima, e l'attira verso il compimento perfetto della sua volontà:

“La preghiera contemplativa è *ascolto* della parola di Dio. Lungi dall'essere passivo, questo ascolto s'identifica con l'obbedienza della fede, incondizionata accoglienza del servo e adesione piena d'amore del figlio. Partecipa al 'sì' del Figlio fattosi Servo e al 'fiat' della sua umile serva”¹⁵⁰.

Lungo la storia della spiritualità, la preghiera contemplativa è stata denominata *contemplazione infusa*. L'aggettivo *infusa* indica non soltanto la sua origine divina, ma soprattutto il fatto di essere un'ulteriore donazione di Dio all'uomo. Si tratta di un rapporto nuovo che Dio inizia. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* usa questo termine di *ascolto* per segnalare il carattere infuso della preghiera contemplativa. In epoche passate molti autori spirituali dicevano che la contemplazione infusa è anche “passiva”, ma il *Catechismo* non ha voluto usare questo termine, forse per evitare il pericolo di confondere *passività* con *inattività*, come nel caso dei quietisti. Tuttavia si può capire in maniera giusta l'esistenza di una “passività non inattiva” nella preghiera contemplativa, perché in questa, sotto una apparenza dell'inattività, l'anima è attiva perché ama.

San Giovanni della Croce ci aiuterà a capire meglio questa “passività non inattiva”.

Il santo insegna senza dubbio che l'accoglienza del dono della contemplazione comporta un atteggiamento passivo nel credente:

“In questo stato Dio è già l'agente e l'anima la paziente; ella si comporta solo come colui che riceve o in cui viene fatto qualche cosa e Dio come colui che dà ed agisce in lei, comunicandole i beni spirituali nella contemplazione, che è notizia e amore divino insieme, cioè notizia amorosa, senza che ella usi dei suoi atti e delle sue riflessioni naturali, giacché ora non può dedicarsi come nel passato”¹⁵¹.

Il *Dottore mistico* chiama questo atteggiamento passivo *attenzione o avvertenza amorosa*:

“L'anima deve allora camminare soltanto con attenzione amorosa a Dio, senza emettere atti particolari, comportandosi passivamente senza porre alcuna diligenza da parte sua, con l'avvertenza amorosa semplice e genuina, come chi apre gli occhi con avvertenza di amore”¹⁵².

Tale atteggiamento proprio perché è amoroso non è mera inattività, bensì “attività passiva” oppure “passività attiva”, che rende agevole l'accettazione del dono della contemplazione. Così lo spiega san Giovanni della Croce:

“All'anima che si trova in tale stato Dio si comunica passivamente, come passivamente la luce si comunica agli occhi aperti di chi non fa altra fatica all'infuori di quella di tenerli in questa posizione. Quando un'anima riceve in tal modo la luce che le viene infusa soprannaturalmente, intende in modo passivo. Tuttavia si afferma che l'anima resta

¹⁵⁰ IBIDEM, n. 2716.

¹⁵¹ *Fiamma viva d'amore* B, Strofa 3, 32 (*Opere*, p. 793)

¹⁵² *Fiamma viva d'amore* B, Strofa 3, 33 (*Opere*, p. 793).

inoperosa, non perché di fatto ella non intenda, ma perché conosce solo ciò che non richiede la sua opera, cioè riceve solo ciò che le viene dato, come accade nelle illuminazioni, illustrazioni o ispirazioni divine, sebbene la volontà in questo stato riceva liberamente questa notizia confusa e generale di Dio”¹⁵³.

L’origine della preghiera contemplativa è sempre l’iniziativa di Dio, che concede un nuovo dono del suo amore, e a questo dono l’anima cerca di corrispondere liberamente, amorosamente. È possibile però respingere tale dono. Senza la corrispondenza libera e filiale della persona mai si arriva alla contemplazione. La libertà è importantissima nella preghiera contemplativa. In definitiva, nella esperienza contemplativa si verifica una certa passività umana, che non significa assenza di operazioni nell’anima, bensì iniziativa divina: il nostro assenso rimane necessario per accogliere il dono, come “incondizionata accoglienza del servo e adesione piena d’amore del figlio” (CCE, n. 2716).

b) L’entrata nella preghiera contemplativa

(1) Come San Giovanni della Croce (†1591) descrive l’entrata nella contemplazione Il Dottore mistico ha finemente analizzato il cammino dell’anima che Dio guida verso la contemplazione, specificando pure: “Non tutti quelli che deliberatamente si consacrano alla vita spirituale vengono da Dio elevati alla contemplazione: forse nemmeno la metà. Perché questo? Solo Dio lo sa. Ne segue che costoro non riescono a staccarsi mai completamente dalle considerazioni e dai ragionamenti; riescono [...] a farlo solo per qualche tempo e di tanto in tanto” (*Notte oscura*, lib. I, cap. 9, n. 9)¹⁵⁴. La contemplazione è per San Giovanni di fatto segnata da questa incapacità a ragionare.

(a) L’incapacità di discorrere con i sensi

Nella meditazione, preghiera riflessiva o discorsiva, l’anima si intrattiene con Dio riflettendo e “discorrendo” con la sua mente sulla realtà del mistero di Dio, delle sue perfezioni, delle sue opere – specialmente della vita di Cristo – alla ricerca di una conoscenza più profonda, più ricca di contenuto dell’amore di Dio e della sua volontà, in vista di una concreta identificazione dell’orante con Cristo. In questo “discorso”, la parola di Dio, fonte privilegiata della nostra meditazione, ci riporta fatti, discorsi, parabole, allegorie, ecc., che dialogano con i nostri vari *sensi*, specialmente interni, come la nostra *immaginazione*.

Le facoltà sensitive sostengono il discorso meditativo, lo facilitano e lo rendono anche gradevole, fonte di soddisfazione, specialmente in chi comincia. I rapporti con Dio sono allora facili, spontanei, ricchi di consolazione.

Orbene, a un certo punto, la situazione può cambiare e la meditazione diventa difficoltosa, sgradevole, come insegna san Giovanni della Croce:

¹⁵³ *Salita del Monte Carmelo*, lib. 2, 15, 2 (*Opere*, p. 128).

¹⁵⁴ A volte ma non sempre, questa non elevazione alla contemplazione può essere dovuta alla mancanza di generosità dell’anima: “Conviene qui soffermarci sulla causa per la quale sono pochi coloro che giungono a un così alto stato di perfezione nell’unione con Dio. È bene sapere che non è perché Dio vuole che vi siano pochi spiriti elevati, poiché anzi vorrebbe che tutti fossero perfetti, bensì perché vi sono pochi vasi che sopportano così alta ed eccelsa opera. Infatti Dio li sottopone a prove minori e li trova deboli –fuggendo essi dalle tribolazioni non volendo sottoporsi alla minima sofferenza e mortificazione–, e così, non trovandoli forti e fedeli in quel poco cui li sottopone per incominciare a sbizzararli e forgiarli, vede che lo saranno ancora meno se sottoposti a maggiori prove e perciò non prosegue nella purificazione e nel sollevarli dalla polvere della terra con la sua opera di mortificazione, per la quale è necessario una maggior costanza e forza di quella che essi mostrano” (*Fiamma viva d’amor (B)*, 2^a strofa, n. 27).

“Il Signore ottenebra questa luce e chiude la porta e la sorgente della dolce acqua spirituale che prima gustavano in Lui ogni volta e per tutto il tempo che volevano [...]. In tal modo Dio le ottenebra a tal punto che esse non sanno più che via prendere con l’immaginazione e con il ragionamento. Infatti non possono come in passato dare un passo nella via della meditazione, poiché il senso interiore è già annegato in questa notte la quale li lascia tanto aridi che essi non trovano alcun gusto nelle cose spirituali e negli esercizi di devozione in cui erano soliti trovare diletto e piacere, ma al contrario vi trovano disgusto e amarezza. Dio invero vedendo che tali anime sono alquanto cresciute, affinché diventino forti ed escano dalla fanciullezza, le allontana dal dolce petto, e, depostele dalle braccia, le avvezza a camminare con le proprie gambe, cosa nella quale esse sentono grande novità perché tutto si è volto loro a rovescio”¹⁵⁵.

L’inizio di questa nuova situazione è caratterizzato dall’*aridità*, dall’*impossibilità di meditare*, anzi da un certo disgusto per la meditazione. È cessata la facilità, insieme con l’attrattiva e il piacere dell’uso delle facoltà sensitive. Ogni tentativo di discorso meditativo riesce inutile.

Qual è il motivo di questo cambiamento nella pedagogia di Dio nel condurre l’anima per le vie dell’orazione? Il motivo è che Dio vuole *purificare* l’anima dalle *imperfezioni* che essa commette, farla crescere. Si leggano i primi sette capitoli del libro di *Notte oscura*, ove sullo schema dei sette vizi capitali – ma notiamo che si tratta di persone dedite alla vita spirituale – san Giovanni della Croce descrive le numerose imperfezioni e i molti limiti di questa fase della vita di preghiera.

(b) *Il pericolo di resistere al superamento della meditazione*

Il Dottore mistico mette in guardia l’anima e i direttori spirituali che la dirigono a non ostacolare questo passaggio alla contemplazione, cercando di ritornare alla meditazione discorsiva e all’uso di immagini sensibili o a forme di devozione sensibile. Specialmente verso i direttori spirituali che cercano di ricondurre queste anime alla meditazione discorsiva, san Giovanni si mostra estremamente severo:

“Molti direttori spirituali arrecano grave danno a numerose anime poiché, non conoscendo le vie e le proprietà dello spirito [...]. Insegnano loro altri modi volgari letti qua e là, adatti solo a principianti e sapendo solo quanto occorre per questi [...], non vogliono permettere loro, anche se il Signore vuole condurvele, di andare oltre quei principii e quelle maniere discorsive e immaginative [...]. Pur essendo un danno più grave di quanto si possa far capire, esso è così comune che si trova appena un maestro spirituale che non lo faccia alle anime le quali Dio incomincia ad accogliere in questo stato di contemplazione. Infatti quante volte, mentre il Signore sta toccando l’anima con qualche unzione molto delicata di notizia amorosa, serena, pacifica, solitaria, molto aliena dal senso e da quanto si può immaginare, talché ella non può né meditare né provare gusto in cosa alcuna celeste o terrestre, né in alcuna notizia (perché Dio la tiene assorta in quell’ozio solitario ed inclinata alla solitudine), viene un direttore spirituale il quale come un fabbro non sa che dare delle martellate e tormentare le potenze e, non sapendo insegnare più di questo e non conoscendo che la meditazione, dirà: *Via, lasciate questo che è un perdere tempo e un’oziosità; cominciate invece a meditare e fare atti, poiché è necessario che voi da parte vostra facciate ciò che dipende da voi; queste altre cose sono illusioni e sciocchezze!*”¹⁵⁶.

¹⁵⁵ *Notte oscura*, lib. 1, 8, 3, in San Giovanni della Croce, *Opere*, versione del Padre Ferdinando di S. Maria o.c.d., Postulazione generale dei Carmelitani scalzi, Roma 1985⁵, pp. 373-374 (d’ora in poi: *Opere*).

¹⁵⁶ *Fiamma viva d’amore* B, Strofa 3, 31 e 43: *Opere*, pp. 792 e 798.

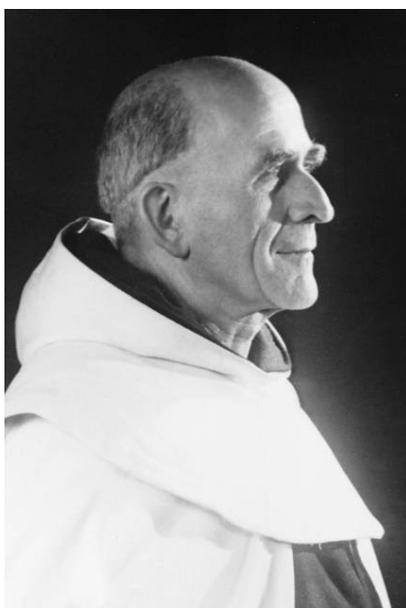
Ecco perché sin dall'inizio della preghiera contemplativa, san Giovanni della Croce raccomanda all'anima la pazienza nel sostenere l'aridità e l'impossibilità di meditare, abbandonandosi all'azione di Dio. Ecco uno dei testi del santo carmelitano a questo riguardo:

“Pertanto quest'anima non deve preoccuparsi se le vengono meno le opere delle potenze, deve anzi essere lieta di perderle presto per ricevere senza esserne disturbata, con maggiore abbondanza pacifica, l'opera della contemplazione infusa che Dio le concede; dia la possibilità di ardere e di infiammarsi nello spirito all'amore che questa contemplazione oscura e segreta porta con sé e le comunica. La contemplazione infatti non è altro che un'infusione segreta, pacifica e amorosa di Dio la quale, se lasciata libera, infiamma l'anima nello spirito di amore, secondo quanto ella fa intendere nel verso: *con ansie, in amori infiammata*¹⁵⁷.”

(2) La partecipazione umana al passaggio verso la contemplazione
La contemplazione è essenzialmente un dono divino, è passiva, ma richiede anche una libera e attiva collaborazione umana.

- (a) *La collaborazione prima del passaggio verso la contemplazione*
i. Il dono di sé per passare da orazione a contemplazione

Il Beato Maria-Eugenio di Gesù Bambino o.c.d. (†1967) ha proposto un'interessante somma mistica dove sintetizza le dottrine di Giovanni della Croce, di Teresa di Lisieux e Teresa d'Avila. Vi insiste specialmente sulla necessità del dono di sé come condizione del passaggio alla contemplazione¹⁵⁸.



Nella *IV Dimora*, santa Teresa d'Avila descrive l'orazione come una dilatazione dell'anima. Per raggiungere questa dilatazione, l'anima è uscita dalla *III Dimora* mediante il dono totale di sé. Uno dei pericoli della vita spirituale è proprio di fermarsi in questa *III Dimora*. Secondo P. Ma-

¹⁵⁷ *Notte oscura*, lib. 1, 10, 6: *Opere*, pp. 381-382.

¹⁵⁸ Cfr. Beato Maria-Eugenio di Gesù Bambino o.c.d., *Voglio vedere Dio*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, pp. 387-401; testo originale francese: *Je veux voir Dieu*, Éditions du Carmel, Venasque 1998⁷.

ria-Eugenio, questa Dimora è caratterizzata dal “trionfo dell’attività ragionevole”, da “una vita di pietà ben organizzata”. L’orazione non vi è altro che una buona “pratica di pietà”, una “meditazione”, e non diventerà il luogo della trasformazione interiore che permettono le dimore seguenti, se non grazie al dono di sé.

Il dono di sé è come la chiave che apre la porta non solo della *IV Dimora*, ma di tutta questa seconda fase che dovrà condurre l’anima alla santità della *VII Dimora*, nella perfetta unione con Dio.

- ii. La notte attiva dei sensi, ‘condizione’ della notte passiva

Il passaggio dalla meditazione alla contemplazione è marcato da ciò che la tradizione carmelitana chiama la notte passiva del senso, notte *passiva* in quanto dono di Dio, *del senso* perché l’anima non riesce più ad usare i suoi sensi come nella meditazione (cfr. san Giovanni della Croce, *Notte oscura*, lib. I, cap. I; santa Teresa d’Avila, *IV Dimora*). Questa notte *passiva* deve essere preceduta, in certo qual senso come sua condizione, dalla cosiddetta notte *attiva* di generosa mortificazione degli appetiti, compiuta per amore di Dio e delle anime¹⁵⁹.

- (b) *La collaborazione dopo il passaggio verso la contemplazione*

- i. Non rinunciare a preparare la preghiera

Bisogna distinguere lo sforzo umile – di chi prepara l’orazione – dalla resistenza alla contemplazione di chi vorrebbe inutilmente e dannosamente tornare alla meditazione. Nel caso di un anima che entra nella contemplazione, “il direttore che esigesse la preparazione dell’orazione non sarebbe forse tra quelli che san Giovanni della Croce colpisce con una così giusta severità [...] perché non comprendono nulla delle vie dello spirito? [...] Abbiamo [...] risposto a questa obiezione facendo notare che il mezzo migliore per meritare la grazia della contemplazione è quello di tenersi umilmente all’ultimo posto, cioè occupare serenamente le facoltà aspettando che Dio stesso ci elevi più in alto”¹⁶⁰. In questo senso, la preparazione della preghiera non è qui dannosa, è cammino di umiltà e abbandono.

- ii. La contemplazione, semplice sguardo amoroso, non scarta la preparazione della preghiera ma incoraggia all’orazione di semplicità

L’incapacità a meditare deve portare l’anima ad una orazione di semplicità: non gli sarà necessario moltiplicare le lunghe letture – cioè, potrà leggere, ma brevemente – eviterà la folla dei pensieri che creerebbe agitazione. “Veglierà per restare semplice, quasi schematica, cercherà un versetto della Sacra Scrittura, un pensiero che la colpisce, lo sguardo su un atteggiamento del Cristo Gesù, [...] tutto ciò che basta a fissare le facoltà, a pacificare l’anima, a occuparla fino a quando al Maestro piacerà elevarla più in alto”¹⁶¹.

- (3) L’inganno possibile

Sin dall’introduzione della materia, abbiamo ricordato che la preghiera è il luogo possibile dell’inganno: “non è facilmente decifrabile e, per lo stesso motivo, può essere soggetta a fraintendimenti e a mistificazioni”¹⁶². Questo fatto – che non deve intimorire davanti all’orazione – si verifica anche in questo passaggio verso la contemplazione.

¹⁵⁹ Cfr. Maria-Eugenio di Gesù Bambino, *Voglio vedere Dio*, pp. 628-646 (*Je suis fille de l’Église*, cap. IV, in *Je veux voir Dieu*).

¹⁶⁰ *IBIDEM*, pp. 661-662.

¹⁶¹ *IBIDEM*.

¹⁶² Benedetto XVI, *Udienza* (11 maggio 2011).

(a) *La notte passiva del senso è distinta dalla depressione*

Santa Teresa d'Avila e san Giovanni della Croce, ove parlano di ciò che chiamano *malinconia*, descrivono alcuni degli effetti di ciò che la medicina contemporanea chiama *depressione*. Tale patologia non è da confondere con la notte mistica, anche perché la confusione rischierebbe di far negligenza le necessarie cure medicali (cfr. *Notte oscura*, lib. I, cap. IX).

(b) *La secchezza abituale della preghiera da non confondere sempre con la notte*

Alcune anime informate dalla tradizione mistica della Chiesa rischiano di giocare all'auto-interprete della propria vicenda interiore, e di confondere ad esempio la normale e abituale secchezza della preghiera con la notte descritta dalla tradizione carmelitana. Come osserva *Orationis formas*: "Per chi si impegna seriamente verranno comunque tempi in cui gli sembrerà di vagare in un deserto e di non 'sentire' nulla di Dio, malgrado tutti i suoi sforzi. Deve sapere che queste prove non vengono risparmiate a nessuno che prenda sul serio la preghiera. Ma egli non deve identificare immediatamente questa esperienza, comune a tutti i cristiani che pregano, con la 'notte oscura' di tipo mistico" (n. 30).

(c) *L'analisi delle proprie emozioni nella preghiera*

Abbiamo appena parlato di coloro che, conoscitori più o meno esperti della tradizione mistica, la vogliono utilizzare per capire il proprio mondo interiore. Quest'atteggiamento può in alcuni casi sboccare sulla vanità spirituale di chi si guarda e si analizza con cura, egoisticamente attento alle variazioni della propria anima e della propria preghiera. Ma allo stesso tempo, capire le proprie emozioni, e saperle dominare, fa sicuramente parte della maturazione psicologica e cristiana di una persona. Una citazione di S. Giovanni Paolo II ci può aiutare qui a pensare. Scrive alla grande psicologa polacca Wanda Póltawska, la sua diretta spirituale che considerava come sua sorella e che attraversava una fase di tipo "passaggio verso la contemplazione"¹⁶³. Karol Wojtyła gli consigliava:



"Penso che per te sarebbe utile la lettura di alcuni brani di san Giovanni della Croce. Serve soprattutto alle donne, che con tanta penetrazione vivono nel mondo del 'sentire', e vivono con sofferenza (come 'notte') la mancanza di questi sentimenti nel rapporto con Dio. Si tratta per loro di una dura prova e di un grande sacrificio. Ma proprio su

questa strada, attraverso una tale 'notte', si consolidano la loro fede e anche la speranza (la fiducia in Dio) e l'amore. Nel periodo delle esperienze infatti, l'anima si attacca di più a quello che vive che a Dio stesso. Si attacca perfino senza accorgersene. Invece la fede, la speranza e la carità ci indirizzano verso Dio stesso e non verso emozioni e sentimenti di Dio"¹⁶⁴.

¹⁶³ Nella fotografia, il Santo pontefice, Wanda Póltawska e suo marito Andrzej.

¹⁶⁴ Karol WOJTYŁA, *Lettera* (1 dicembre 1963) in Wanda PÓLTAWSKA, *Diario di un'amicizia. La famiglia Poltawski e Karol Wojtyła*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, pp. 148-149.

Questi consigli mi sembrano utile per articolare una riflessione sulla contemplazione. L'osservazione del Santo può avere una doppia valenza: da una parte, aiutare sia donne che maschi contemporanei, che tendono a vivere anche loro nel mondo del 'sentire'; dall'altra parte, aiutare tutti a non sopravvalutare questo mondo del sentimento. Cioè, applicato alla preghiera, dare sempre, nella linea del primo comandamento, la priorità all'azione di Dio, alla ricerca della sua misericordiosa volontà, più che all'analisi delle proprie evoluzioni. La preghiera è un dialogo con Dio, non con la nostra psicologia.

c) La contemplazione non è inazione ellenizzante e estetica, non si oppone all'amore evangelico concreto

Una volta descritta la contemplazione e le sue modalità, si può analizzare una critica fattagli da una parte non indifferente della cultura attuale, e che ci rimette davanti alla tentazione egotista alla quale di fatto può soccombere l'orante, specialmente se intende analizzare metodicamente la propria evoluzione: la critica alla contemplazione che si vuol analizzare adesso è quella che vi vede un atteggiamento neo-platonico, inattivo e freddamente cerebrale, che andrebbe contro lo spirito evangelico di carità operosa. Si cercherà di mostrare qui che questa critica non è fondata se si prega veramente.

(1) La contemplazione è veramente evangelica, non è rifiuto dell'azione della carità?

La critica qui evocata è stata la posizione di molti teologi protestanti, che intendevano svelare nella mistica cattolica un indovuto influsso greco. Come scrisse il riformato svizzero Emil Brunner (†1966): "Tra i due bisogna scegliere: o il Vangelo o la contemplazione, [...] o la mistica o la parola"¹⁶⁵. Invocano molti detti del Signore sulla necessaria azione in favore dei bisognosi che sono infatti imperativi: la parabola del Buon Samaritano ad esempio, o, ancora più definitivi, i termini con i quali lo stesso Cristo annuncia l'ultimo giudizio, identificando l'atteggiamento che Dio attende dei suoi discepoli con il servizio dei poveri (cfr. Mt 25,40-46). Di fatto, la contemplazione greca era pensata per un'élite, dedicata alle più alte verità, mentre un popolo di schiavi si dedicava al lavoro e all'economia¹⁶⁶.

Per autori riformati come Albrecht Ritschl (†1889), tra l'altro nella sua *Geschichte des Pietismus*¹⁶⁷; Adolf von Harnack (†1930)¹⁶⁸; Anders Nygren (†1978), in *Eros ed agape: all'agape evangelico, generoso, s'opporrebbe l'eros platonico, che, desiderando Dio, lo ridurrebbe alla condizione di oggetto; ma anche per il cattolico André-Jean Festugière o.p. (†1982), in L'enfant d'Agrigente, la mistica sarebbe una spiritualità estranea alla Bibbia e di origine neo-platonico*¹⁶⁹.

¹⁶⁵ Citato in Henri de LUBAC s.j., *Préface*, in *La mystique et les mystiques*, DDB, Paris 1965, p. 21. Cfr. sull'opposizione protestante alla mistica le pp. 17-21.

¹⁶⁶ Su queste idee, cfr. Jean-Hervé NICOLAS o.p., *Contemplazione e vita contemplativa nel cristianesimo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990, pp. 19-20.

¹⁶⁷ Marcus, Bonn 1880-1886, 3 volumi. Nella sua *Theologie und Metaphysik*, Marcus, Bonn 1887², pp. 27-28, scrive anche: "La mistica è la pratica della metafisica neo-platonica ed è la norma teoretica del preteso godimento mistico di Dio (*die theoretische Norm des präntendierten mystischen Genusses Gottes*). L'essere universale presentato come Dio e col quale il mistico si vuole fondere è un inganno (*ein Erschleichung*)".

¹⁶⁸ Queste teorie di Ritschl ebbero un grande influsso su Adolf von Harnack (†1930), nel suo *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, dove scopre nelle tradizioni latina e orientale il panteismo e una concezione magica dei sacramenti. Cfr. Bernard MCGINN, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, t. I, *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century*, SCM Press, London 1991, pp. 268-269: Harnack presenta come esempi di questo panteismo autodeificante santi come Bernardo di Chiaravalle o Tommaso d'Aquino. Vede in ciò che intende come mistica l'essenza del cattolicesimo, e capisce che non si può essere pienamente 'mistico' senza diventare cattolico.

¹⁶⁹ Cfr. per una critica di queste posizioni: BOUYER, *Mysterion: dal mistero alla mistica*, pp. 210; pp. 306-308. Cfr. anche Walther VÖLKER, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, F. Steiner, Wiesbaden 1968.

Per i critici protestanti, la *mistica* così capita e criticata sarebbe una malattia ellenistica del cattolicesimo, che preferirebbe una contemplazione passiva, un ideale etereo di fusione con la divinità, all'attività caritativa, pratica, incarnata.

- (2) Orbene, la mistica cristiana non è passività a-tematica: è un incontro d'amore con un Dio personale che ci dà la sua vita d'amore

Di queste critiche protestanti, Bouyer commenta: "questo non ha senso, poiché la contemplazione cristiana non è che la visione di fede del mistero dell'*agape* divina che si impadronisce interamente di noi¹⁷⁰". La mistica è apertura ad un mistero che è vita, non passività, e che è una vita concreta, in Cristo, che diventa dunque vita di servizio, come quella del Verbo incarnato, inginocchiato davanti ai suoi apostoli, per servirli come uno schiavo.

Lo pseudo-Dionigi ad esempio, quando parla di mistica, non è neo-platonico (il grande neo-platonico Plotino di fatto non usa mai il vocabolo *mistica*) ma si situa chiaramente nella linea biblico-liturgica di Origene o soprattutto di San Gregorio di Nissa (che è "certamente la sua più vicina e ricca fonte di ispirazione¹⁷¹"). Orbene, "per Dionigi [...] è mistica l'esperienza di ciò che ci rivelano le Scritture comprese nello Spirito che ce le ha donate e di quanto questo Spirito, infine, ci comunica nei sacramenti, soprattutto nell'Eucaristia¹⁷²". La mistica e la contemplazione sono allora una esperienza di tangibilità, non di sentimentalismo vago, e il cristianesimo, non elitario, propone la contemplazione a tutti, includendo i piccoli, chiamati a identificarsi con Cristo e a vivere la sua carità, incarnando la logica dell'Eucaristia nel dono di sé.

5. La contemplazione in mezzo al mondo nel messaggio di san Josemaría Escrivá¹⁷³

a) Introduzione

- (1) È necessario che la contemplazione sia possibile nel mondo se si proclama la chiamata universale alla santità

Jacques (†1973) e Raïssa (†1960) Maritain hanno scritto: "Il grande bisogno del nostro tempo, per quel che riguarda la vita spirituale, è di mettere la contemplazione sulle strade"¹⁷⁴, di articolare cioè proposte concrete sulla contemplazione in mezzo al mondo¹⁷⁵.

¹⁷⁰ IBIDEM, p. 224.

¹⁷¹ IBIDEM, p. 210.

¹⁷² IBIDEM, p. 214.

¹⁷³ Cfr. Manolo BELDA, *Contemplativi in mezzo al mondo*, Romana. Bollettino della Prelatura della Santa Croce e Opus Dei 14 (1998) 326-340; Laurent TOUZE, *La contemplation dans la vie ordinaire. À propos de Josémaría Escrivá*, *Esprit et Vie* 112 (2002) 9-14; José Luis ILLANES, *Contemplación y acción cristiana en el mundo*, in *El cristiano en el mundo. En el centenario del nacimiento del Beato Josémaría Escrivá (1902-2002). Actas del XXIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Éd. José Luis ILLANES et alii, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2003, pp. 391-418; Manolo BELDA, *La contemplazione in mezzo al mondo nella vita e nella dottrina di san Josemaría Escrivá de Balaguer*, in *La contemplazione cristiana: esperienza e dottrina*, Atti del IX Simposio della Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce, Éd. Laurent TOUZE, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007, pp. 151-176; Javier LÓPEZ DÍAZ-Ernst BURKHART, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de san Josemaría*, vol. I, Rialp, Madrid 2010, pp. 296-316.

¹⁷⁴ Jacques et Raïssa MARITAIN, *Liturgie et contemplation*, in *Œuvres complètes*, vol. XIV, Éditions Universitaires-Éditions Saint-Paul, Fribourg-Paris 1993, p. 138.

¹⁷⁵ Sul pensiero di Jacques e Raïssa Maritain sulla contemplazione, cfr. tra l'altro Kenneth C. RUSSELL, *Loves in Conflict. Maritain on Marriage and Contemplation*, *Église et Théologie* 7 (1976) 333-340; Thierry-Marie HAENNI o.p., *Contemplazione ed esperienza mistica nell'opera di Jacques Maritain*, in *Il contributo teologico di Jacques Maritain: atti del seminario di studio organizzato dalla sezione italiana dell'Istituto internazionale 'Jacques Maritain', Roma 3-5 dicembre 1982*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1984, pp. 51-74; José Luis ILLANES, *Acción y contemplación en el itinerario intelectual de Jacques y Raïssa Maritain*, in *El caminar histórico de la santidad*

Contro questa possibilità reale, la contemplazione è stata spesso considerata come un fenomeno riservato a chi gode di un ambiente vitale pacificato e si dedica vocazionalmente a pregare, cioè al monaco, sino al punto da fare equivalere questi due termini: “vita contemplativa” e “vita monacale”, in quanto si dava per scontata l’incompatibilità tra azione (o vita attiva) e contemplazione (o vita contemplativa). In effetti, si pensava che la vita nel mondo costituisse un ostacolo insormontabile per diventare contemplativo¹⁷⁶. La spiritualità moderna ha pensato l’attività *apostolica*, cioè un’attività di predicazione, annuncio della parola, catechesi, come aperta alla contemplazione (si penserà al *contemplativus in actione*¹⁷⁷ della tradizione ignaziana), ma non l’attività secolare, ordinaria.

Orbene, se la contemplazione autentica fosse vietata ad alcuni cristiani, la chiamata universale alla santità rimarrebbe una teoria: ai fedeli che vivono nel mondo, sarebbe riservata una santità di secondo ordine, nella quale l’essenza della loro vita secolare resterebbe senza vincolo con la perfezione in Cristo. La preghiera continua che chiede il Nuovo Testamento¹⁷⁸ sarebbe vietata alla maggioranza dei cristiani¹⁷⁹. Come scrisse il Beato Álvaro del Portillo (†1994), fondatore della nostra università: “È veramente possibile trasformare l’intera esistenza, con i suoi conflitti e le sue turbolenze, in un’autentica preghiera? Dobbiamo rispondere decisamente di sì. Altrimenti, sarebbe come ammettere di fatto che la solenne proclamazione della chiamata universale alla santità, da parte del Concilio Vaticano II, non è stata nulla di più che un’affermazione di principio, un ideale teorico, un’aspirazione incapace di tradursi in realtà vissuta dall’immensa maggioranza dei cristiani”¹⁸⁰. Analogamente, Papa Francesco ha scritto: “È urgente recuperare uno spirito *contemplativo*” (Es. ap. *Evangelii gaudium*, n. 264).

Eppure l’idea dell’incapacità della vita secolare di aprirsi alla contemplazione permea ancora oggi molte intuizioni sulla contemplazione; vi si è aggiunta un’altra, apparentemente incompatibile con la prima: la contemplazione nel mondo sarebbe immediata, la stessa attività secolare sarebbe in quanto tale preghiera. Louis Bouyer ha criticato la tendenza, che costatava già prima del Vaticano II, a considerare il lavoro umano come sacro, prima di ogni azione di Cristo o della

cristiana. De los inicios de la época contemporaneo hasta el Concilio Vaticano II. XXIV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Éd. Josep-Ignasi SARANYANA et alii, Eunsa, Pamplona 2004, 437-454; René MOUGEL, *Chemins de la contemplation au cœur des masses : Jacques Maritain et René Voillaume*, Nova et Vetera 79 (2004) 29-47; Laurent TOUZE, *Contemplation sur les chemins et sécularité chez Jacques et Raïssa Maritain*, in *La contemplazione cristiana: esperienza e dottrina*, Atti del IX Simposio della Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce, Éd. IDEM, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007, pp. 445-458.

¹⁷⁶ Alcuni esempi storici che illustrano questo fatto si trovano in José Luis ILLANES, *Mondo e santità*, Ares, Milano 1991, pp. 40-46, e Giambattista TORELLÒ, *La spiritualità dei laici*, Studi Cattolici 45 (1964) 17-25, qui 21s.

¹⁷⁷ Cfr. Antonio QUERALT s.j., «*Contemplativus in actione*», in *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, Éd. Ermanno ANCILLI et alii, vol. II, Città Nuova, Roma 1984, pp. 331-361; José Luis ILLANES, *Teologia della storia e spiritualità*, in *Tempo e spiritualità*, Éd. Manuel RUIZ JURADO s.j., Chirico, Napoli 2001, pp. 228-254.

¹⁷⁸ Cristo insegna “sulla necessità di pregare sempre, senza stancarsi mai” (Lc 18,1); e san Paolo esorta: “pregate ininterrottamente” (1 Tes 5,17).

¹⁷⁹ Sulla preghiera continua, il CCE, n. 2745 insegna: “*Preghiera e vita cristiana sono inseparabili*, perché si tratta del medesimo amore e della medesima abnegazione, che scaturisce dall’amore. [...] ‘Prega incessantemente colui che unisce la preghiera alle opere e le opere alla preghiera. Soltanto così noi possiamo ritenere realizzabile il principio di pregare incessantemente’ (Origene, *De oratione*, 12)”. Il Catechismo si rifà a Origene che offre una soluzione alla possibilità di pregare sempre. Nella teologia patristica troviamo altre proposte, in Clemente Alessandrino, sant’Agostino, san Basilio, Evagrio Pontico, e Giovanni Cassiano. Per una visione d’insieme sulla preghiera continua, cfr. Melchiorre di Santa Maria o.c.d., *L’orazione perenne nella tradizione patristica*, Rivista di Vita Spirituale 15 (1961) 129-159; Fabio GIARDINI o.p., *La preghiera incessante*, Vita Consacrata 29 (1993) 400-423.

¹⁸⁰ Beato Álvaro DEL PORTILLO, *Il lavoro si trasformi in orazione*, in *Il Sabato* (Milano) 7 dicembre 1984. L’articolo è stato inserito in *Rendere amabile la verità. Raccolta di scritti di Mons. Álvaro del Portillo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, pp. 647-651.

Chiesa, come se non esistesse il peccato o la necessità della salvezza. Orbene, l'agire umano non è sacro se non è unito al mistero di Cristo, attraverso l'Eucaristia¹⁸¹.

Questa seconda idea (della contemplazione quasi automatica) è distruttrice quanto la prima della possibilità di una contemplazione sulle strade: la prima la nega teoricamente, ma la seconda la banalizza radicalmente, confondendo la stessa vita quotidiana con la preghiera, sacralizzando la vita ordinaria senza la mediazione della Chiesa, dei sacramenti e specialmente dell'Eucaristia, cioè senza la mediazione di Cristo, senza Dio.

Dobbiamo dunque cercare di pensare la contemplazione nel mondo, senza rinunciare al dato essenziale dell'unica mediazione del Verbo incarnato. A causa del suo vincolo con l'Università, si vedrà qui la proposta di san Josemaría.

(2) Una proposta sulla contemplazione in mezzo al mondo: San Josemaría Escrivá Sin dagli inizi dell'Opus Dei, san Josemaría Escrivá insegnò che i fedeli laici potevano aspirare ad una esistenza contemplativa nella loro vita ordinaria e attraverso di essa: era una novità nell'ambiente teologico-spirituale della prima metà del secolo XX. Poche settimane prima di essere eletto a successore di Pietro, il Cardinale Albino Luciani faceva risaltare questa realtà: "Nel 1941 lo spagnolo Victor García Hoz, dopo la confessione, si sentì dire: 'Dio la chiama per i sentieri della contemplazione'. Rimase stupito. Aveva sempre sentito dire che la "contemplazione" era roba per santi avviati alla vita mistica, vetta raggiungibile solo da pochi eletti, gente per lo più ritirata dal mondo. 'Io, invece, - scrive García Hoz - che in quegli anni ero sposato, già con due o tre figli e con la speranza - poi realizzatasi - di averne altri, dovevo lavorare per portare avanti la famiglia'. Chi era, dunque, quel confessore rivoluzionario, che saltava a piè pari le tradizionali sbarre, additando mete mistiche perfino agli sposati? Era Josemaría Escrivá"¹⁸².

Cercheremo ora di descrivere le caratteristiche della contemplazione in mezzo al mondo secondo gli insegnamenti di san Josemaría. In essi viene chiaramente indicato che la preghiera contemplativa non può limitarsi ad alcuni momenti particolari dedicati espressamente all'orazione personale e liturgica, alla partecipazione alla Santa Messa, ecc., ma dovrebbe abbracciare l'intera giornata sino a diventare orazione continua. Affermava: "Dovunque stiamo, in mezzo al rumore della strada e delle occupazioni umane - in fabbrica, all'università, nelle campagne, in ufficio, in casa - ci ritroviamo in una semplice contemplazione filiale, in costante dialogo con Dio. Perché tutto - persone, cose, lavoro - ci offre l'occasione e il tema per una continua conversazione con il Signore"¹⁸³.

b) Contemplazione nel mondo e filiazione divina

Per Josemaría Escrivá è per la considerazione frequente della paternità di Dio che il cristiano impara a posare uno sguardo contemplativo sulla sua vita. Nel leggere le circostanze anche banali della sua esistenza alla luce della filiazione divina, scopre a poco a poco la grandezza della vita ordinaria.

¹⁸¹ Cfr. Louis BOUYER, *La vie de la liturgie: une critique constructive du Mouvement liturgique*, Cerf, Paris 1956, p. 324. Si deve evitare questa « reconnaissance solennelle d'un caractère sacré qu'on croit déjà inhérent à l'effort humain, préalablement à toute action du Christ ou de l'Église », oppure la « "apothéose" purement païenne des réalités créées ».

Cfr. anche: "Si sono avute e si hanno, così, opinioni che inducono a far credere ai laici che ciò che essi fanno quotidianamente è, *sic et simpliciter*, la 'loro' preghiera e che, quindi, essi non hanno più bisogno di pregare in altro modo": Armando OBERTI, *Contemplativi nelle strade. La preghiera del laico*, in Ermanno ANCILLI o.c.d. et alii, *I laici nella Chiesa e nel mondo*, (Fiamma Viva, 28) Teresianum, Roma 1987, pp. 57-69, qui 62.

¹⁸² Servo di Dio Albino LUCIANI, *Cercare Dio nel lavoro quotidiano*, Il Gazzettino, Venezia (25 luglio 1978).

¹⁸³ Lettera 11 marzo 1940, n. 15 § 2.

E per imparare questa lettura filiale, deve prima guardare Gesù Cristo, Figlio unigenito e primogenito di molti fratelli (Rm 8,29). I misteri della sua vita nascosta - vita ordinaria, sostanzialmente simile a quella di molti uomini e donne di tutte le età - erano già redentori.

“Gesù, che cresce e vive come uno di noi, ci rivela che l’esistenza umana, con le sue situazioni più semplici e più comuni, ha un senso divino. [...] Quei trent’anni di oscurità che costituiscono la maggior parte del tempo che Gesù ha trascorso tra gli uomini sui fratelli, [...] anni oscuri, ma per noi luminosi come la luce del sole: sono, anzi, lo splendore che illumina i nostri giorni, che dà ad essi il loro autentico significato. [...] Per sei lustri Gesù non fu che questo: *fabri filius*, il figlio dell’artigiano. [...] Ed era Dio, e veniva a compiere la Redenzione del genere umano, ad attirare a sé tutte le cose” (*È Gesù che passa*, n. 14).

È questo stato di Cristo che il cristiano che vive nel mondo è particolarmente chiamato ad imitare, mettendo alla disposizione del Salvatore come una nuova umanità ove riprodurre gli atti redentori della vita nascosta. L’opera del Figlio può diventare quella dei figli di adozione. Ciò che Cristo ha perfettamente compiuto nei giorni della sua vita terrestre, lo vuol riprodurre in noi oggi con la nostra libertà, vuole che siamo come una nuova incarnazione sua, che si ripetano in noi i suoi misteri:

“Siamo dei comuni cristiani; lavoriamo in svariate professioni; tutta la nostra attività scorre lungo binari ordinari; tutto si svolge secondo un ritmo abituale, senza sorprese. I giorni sembrano tutti uguali tra di loro, perfino monotoni... Ebbene, questo schema di vita, in apparenza così consueto, ha un valore divino; è qualcosa che riguarda Dio stesso, perché Cristo vuole incarnarsi nelle nostre occupazioni e animare dal di dentro anche le azioni più umili” (*È Gesù che passa*, n. 174).

Se viviamo così, se siamo un altro Cristo, un altro figlio, “ciascuno di noi è Cristo presente fra gli uomini” (*È Gesù che passa*, n. 112), tutta la nostra vita può acquisire un senso apostolico e redentore, ad immagine della vita di Gesù.

Così si può affermare che “senso della filiazione divina e vita contemplativa formano in certo quale senso una unità”¹⁸⁴: si è contemplativo se si capisce che la propria vita può diventare redentrice come quella di Cristo e nell’identificazione col Figlio di Dio e fratello nostro.

È dunque diventando consapevole della paternità di Dio che il cristiano scopre il vero prezzo della sua vita ordinaria. Il Padre si china verso la terra per trovare nuovi figli che come il Verbo incarnato trasfigurino la loro vita in un dialogo salvifico e filiale.

c) Una contemplazione libera, non *automatica*

La sintesi finora elaborata potrebbe dare una falsa impressione, quella di un discorso teorico. Sembra sufficiente *conoscere* la capacità del cristiano di co-redimere l’umanità secondo l’esempio del Figlio di Dio a Nazaret: e la vita ordinaria sarebbe automaticamente trasformata in contemplazione.

Ma questo non è il messaggio di san Josemaría. Se non ha paura di invocare un ‘materialismo cristiano’ (*Colloqui*, n. 115), è consapevole che la contemplazione nelle circostanze professionali e ordinarie richiede sia la grazia divina che lo sforzo umano. Non è l’avvocato di una fiducia

¹⁸⁴ José Luis ILLANES, *La santificación del trabajo*, Palabra, Madrid 2001, pp. 137-138.

cieca nella realtà terrene, che confonderebbe il lavoro tout court e la santità, come se il solo fatto di lavorare significasse sempre una collaborazione salvifica ai piani divini.

Questa convinzione sua si manifesta di due modi: si può contemplare nella vita quotidiana soltanto se si prega abitualmente; e se il lavoro viene cambiato dalla spirito contemplativo.

(1) Le pause di preghiera

Per Josemaría, la trasformazione del lavoro in orazione richiede pause di preghiera, di dedizione esclusiva al Signore, “momenti [che] non sono considerati come una rottura con una precedente attività profana, come se significassero un abbandono del mondo in cui abbiamo vissuto finora per un altro, più divino: sono considerati come momenti più intensi di un atteggiamento permanente”¹⁸⁵. Il santo scrive:

“Raccomandare questa continua unione con Dio, non è forse proporre un ideale tanto sublime da risultare irraggiungibile per la maggior parte dei cristiani? Sì, la meta è davvero alta, ma non inaccessibile. Il sentiero che conduce alla santità, è un sentiero di orazione; e l’orazione deve attecchire nell’anima a poco a poco, come il piccolo seme che col tempo diverrà albero frondoso” (*Amici di Dio*, n. 295).

Per vivere la filiazione divina nel lavoro, si cercherà di immergerci nella preghiera.

Allo stesso tempo, parlando col Signore degli atti banali della propria esistenza, il credente li vede poco a poco sotto lo sguardo divino: operazioni semplici e ripetitive come prendere l’autobus, fare il bucato o praticare uno sport, possono diventare temi di conversazione con Dio, dove il Signore li svela come sono in realtà, al di là di ciò che percepiscono gli occhi umani. Ad esempio, come occasioni di dialogo con Dio o di oblazione corredentrice mediante il sacerdozio comune.

(2) La contemplazione modifica il lavoro

Un altro aspetto della non automaticità della santificazione della vita ordinaria: lavorare come figlio si traduce secondo Josemaría in una *modificazione* del lavoro stesso. Lo sguardo filiale che il cristiano pone sulla sua professione o le sue attività famigliari e sociali non le lascia invariate. “La motivazione soprannaturale non è dunque come un francobollo che si applica dall’esterno allo sforzo dell’uomo e porta la merce, sana o avariata, a destinazione senza neanche sfiorarla, senza incidere sulla sua qualità intrinseca. La contemplazione modifica invece l’azione ogni qual volta questa non fosse all’altezza della dignità personale o di quella superiore dei figli di Dio, o non servisse all’edificazione del Popolo di Dio”¹⁸⁶.

Anche in questo caso, la filiazione divina è la chiave, è lei che “modifica l’azione”: consapevoli che Dio Padre attende la nostra collaborazione filiale all’opera della salvezza attraverso la realizzazione delle nostre attività ordinarie secondo l’esempio di Cristo, avremo fame di lavorare con perfezione, affinché questo contributo sia più efficace, che possa entrare nella corrente dell’oblazione liturgica e amorosa di tutto al Padre.

“Siate convinti che non è difficile trasformare il lavoro in un dialogo di preghiera. Non appena lo si è offerto e si è messo mano all’opera, Dio è già in ascolto, già infonde coraggio. Abbiamo raggiunto lo stile delle anime contemplative, in mezzo al lavoro quotidiano! Perché ci pervade la certezza che Egli ci vede, mentre ci richiede continui superamenti: quel piccolo sacrificio, quel sorriso a un importuno, il cominciare dall’occupazione meno piacevole ma più urgente, la cura dei dettagli di ordine, la perseveranza nel compimento del dovere quando sarebbe così facile interromperlo, il non rimandare a

¹⁸⁵ IBIDEM, p. 128.

¹⁸⁶ Beato Álvaro del PORTILLO, *Le profonde radici di un messaggio*, in san Josemaría ESCRIVÁ, *La Chiesa nostra Madre*, Ares, Milano1993², p. 100.

domani ciò che dobbiamo concludere oggi..., tutto per far piacere a Lui, a Dio nostro Padre! [...] Se ti decidi — senza singolarità, senza abbandonare il mondo, nel bel mezzo delle tue occupazioni abituali — ad avviarti per questi cammini contemplativi, ti sentirai immediatamente amico del Maestro, con il divino incarico di aprire i sentieri divini della terra a tutta l'umanità. Sì: con il tuo concreto lavoro contribuirai ad estendere il regno di Cristo in tutti i continenti” (*Amici di Dio*, n. 67).

d) Cosa significa concretamente contemplare nella vita ordinaria? Scoprire il *quid divinum* delle nostre attività nell'amore

In un'omelia pronunciata nel *campus* dell'Università di Navarra, il fondatore dell'Opus Dei faceva notare che è possibile guardare Dio attraverso le realtà secolari: “Sappiatelo bene: c'è *un qualcosa* di santo, di divino, nascosto nelle situazioni più comuni, qualcosa che tocca a ognuno di voi di scoprire [...]. Realizzate le cose con perfezione, vi ho ricordato, facendo con amore le piccole cose della vostra giornata abituale, scoprendo quel *qualcosa di divino* che è nascosto nei particolari”¹⁸⁷. In uno studio su questa omelia, il teologo Pedro Rodríguez scrive: “L'unità tra la vita di relazione con Dio e vita quotidiana – lavoro, professione, famiglia – non viene dal di fuori, ma si dà nel seno stesso di questa vita d'ogni giorno, perché proprio qui, nella vita ordinaria, ha luogo una ineffabile ‘epifania’ di Dio, particolare e personale per ciascun cristiano: quel qualcosa di santo che ciascuno deve scoprire”¹⁸⁸.

Concretamente, si possono considerare come tre porte per la contemplazione, che si offrono a noi in contemporanea, e possono aprirsi a chi voglia¹⁸⁹. Posso infatti:

1) contemplare mentre lavoro: mi allontano mentalmente e brevemente dal lavoro, ed elevo la mia anima verso Dio¹⁹⁰;

2) contemplare attraverso le attività ordinarie: il contatto, permesso dal lavoro, col cosmo, con la creazione e le sue perfezioni, mi permette come di toccare l'agire divino e questa consapevolezza mi aiuta a contemplare;

3) contemplare nelle stesse attività ordinarie, e questo è forse il punto più originale del messaggio del santo: scopro nella mia attività un riflesso, una conseguenza, una manifestazione dell'amore divino, a causa della vita di Cristo in me. “Riconosciamo Dio non solo nello spettacolo della natura, ma anche nell'esperienza del nostro lavoro, del nostro sforzo” (*È Gesù che passa*, 48). Si è potuto scrivere che si apre qui “una audace via antropologica per accedere a Dio”¹⁹¹: riconosco nel mio lavoro un lavoro di Dio, perché la grazia mi ha cristificato, e perché essa integra le mie povere opere nel piano della redenzione, contribuendo con esse alla salvezza di tutto e di tutti. La mia opera diventa una manifestazione dell'amore divino. “Chi lavora per amore può essere consapevole dell'amore col quale lavora, e lì contemplare Dio, nell'amore che

¹⁸⁷ Omelia *Amare il mondo appassionatamente*, in *Colloqui con Monsignor Escrivá*, nn. 114 e 121. Cfr. anche il n. 116.

¹⁸⁸ Pedro RODRÍGUEZ, *Santità nella vita quotidiana*, Studi Cattolici 36 (1992)723-724 e 726.

¹⁸⁹ Cfr. LÓPEZ DÍAZ-BURKHART, *Vida cotidiana y santidad*, vol. I, pp. 330-334.

¹⁹⁰ “Quelle pratiche ti condurranno, quasi senza che te ne avveda, all'orazione contemplativa. Germoglieranno sempre di più dalla tua anima gli atti di amore, le giaculatorie, gli atti di ringraziamento e di riparazione, le comunioni spirituali. E tutto ciò mentre assolvì i tuoi obblighi: mentre prendi il telefono o sali su un mezzo di trasporto, mentre chiudi o apri una porta, quando passi davanti a una chiesa, quando inizi un nuovo compito, o mentre lo svolgi o quando lo concludi; farai tutto alla presenza di Dio tuo Padre”: *Amici di Dio*, n. 149.

¹⁹¹ José Ignacio MURILLO, *El trabajo como manifestación de Dios*, in *Trabajo y espíritu. Sobre el sentido del trabajo desde las enseñanzas de Josemaría Escrivá en el contexto del pensamiento contemporáneo*, Éd. Jon BOROBIA et alii, Eunsa, Pamplona 2004, p. 146.

il Paraclito depone nel suo cuore”¹⁹². In questo senso, san Josemaría ha potuto scrivere: “il lavoro nasce dall’amore, manifesta l’amore, è ordinato all’amore. [...] Sapendoci posti da Dio sulla terra, amati da Lui ed eredi delle sue promesse, il lavoro diviene preghiera, rendimento di grazie”¹⁹³.

Questa terza forma di contemplazione è anche più definitiva perché la perfezione del risultato non vi è essenziale. Senza dubbio, nello spirito di san Josemaría, come fu ricordato sopra con l’immagine del francobollo, la contemplazione modifica il lavoro, in quanto la nostra consapevolezza della sua valenza liturgica, apostolica e redentrice ci incoraggia ad offrire a Dio le opere le più perfette che ci permetta la nostra natura. Ma allo stesso tempo, la perfezione ultima dell’opera umana viene dall’amore, come nelle opere del Verbo incarnato durante la sua vita terrena. In questo senso, un’opera imperfetta (un esame non superato!) può essere occasione di contemplazione se il suo autore si lascia animare dall’amore di Cristo.

Questo sguardo nuovo sulla nostra esistenza quotidiana che ci permette la grazia dell’identificazione con Cristo opera la riunificazione della nostra vita: non è più divisa tra le attività per Dio (la preghiera, i sacramenti) e le attività ordinarie, tutto viene unito dalla vita d’amore di Cristo in noi. Come scrisse san Josemaría: “La nostra vita è lavorare e pregare e, viceversa, pregare e lavorare. Giunge infatti un momento in cui non si sanno più distinguere questi due concetti, queste due parole, contemplazione e azione che finiscono per indicare la stessa cosa nella mente e nella coscienza”¹⁹⁴. Infatti, “mentre svolgiamo con la massima perfezione possibile, pur con i nostri errori e con i nostri limiti, i compiti propri della nostra condizione e del nostro lavoro, l’anima vorrebbe fuggire. Ci si volge a Dio, come il ferro attirato dalla forza della calamita” (*Amici di Dio*, n. 296).

¹⁹² LÓPEZ DÍAZ-BURKHART, *Vida cotidiana y santidad*, vol. I, pp. 331-332.

¹⁹³ *È Gesù che passa*, n. 48.

¹⁹⁴ Lettera 9 gennaio 1932, n. 14, in Pedro RODRÍGUEZ, *Vocación, trabajo, contemplación*, Eunsa, Pamplona 1987, p. 212.