



Fogli
Campostrini

Vol. 5 - Anno 2013 - Numero 1

ISSN: 2240-7863

Verona, 30/09/2013

Pregare: riflessioni filosofiche su un'esperienza umana

A cura di:

Marco Damonte



Contributi di:

Marco Damonte Introduzione – La preghiera nella filosofia italiana del terzo millennio: bilancio e prospettive	Pag. 4
Letterio Mauro La preghiera nella storia del pensiero: costanti e differenze	Pag. 26
Domenico Venturelli Interrogazione filosofica e preghiera	Pag. 38
Simone Zucchelli Il concetto di "preghiera" nella Stella della redenzione di Franz Rosenzweig	Pag. 57
Damiano Bondi Pregare con le mani	Pag. 69
Paolo Vignola Religione 2.0. Legame e partecipazione	Pag. 78
Mario Micheletti Il concetto di "preghiera" e il concetto di "Dio"	Pag.95
Mariano Bianca Aspetti semiotico-strutturali di alcune forme di preghiera in ambito sacro-religioso	Pag.105
Marina Sbisà La preghiera come atto illocutorio	Pag.125
Gianfranco Bonola Pregare il Buddha? Dalla venerazione per l'illuminato all'invocazione dei Buddha soccorrevoli	Pag.146
Alberto Pelissero Il rapporto tra preghiera e meditazione nel mondo indiano	Pag.166
Roberta Aluffi La normatività nel pregare islamico	Pag.177
Giuseppe Momigliano Tefillah, la preghiera ebraica	Pag.185

Marco Gozzi In laude confitentis est praedicatio, in cantico amantis affectio: la preghiera raddoppiata del gregoriano	Pag.212
Adalberto Mainardi Ecumenismo e preghiera	Pag.237
Angela Tagliafico Cercare e trovare Dio in ogni cosa	Pag.259
Guidalberto Bormolini Nutrire il cuore. Educare alla preghiera i giovani e i lontani dalla fede	Pag.268
Daniela Turato «Erano perseveranti nelle preghiere» (AT 2, 42). L'esperienza di una comunità monastica	Pag.280

INTRODUZIONE - LA PREGHIERA NELLA FILOSOFIA ITALIANA DEL TERZO MILLENNIO: BILANCIO E PROSPETTIVE

Marco Damonte

La preghiera è uno tra i fenomeni religiosi più comuni e diffusi e, per questa ragione, non pochi filosofi ne hanno fatto oggetto di riflessione. Oggi, nelle società multiculturali e multireligiose, approfondire il tema della preghiera diventa particolarmente urgente, perché offre la possibilità di comprendere le reali esigenze dei fedeli delle diverse religioni, ma soprattutto perché aiuta a comprendere la direzione che si intende dare, ammesso che lo si desideri, alla propria spiritualità. Questa esigenza di chiarezza e di sistematicità non può prescindere dal contributo della riflessione filosofica la quale, sola, è capace di fornire gli strumenti critici, le chiavi di lettura, le categorie concettuali, le prospettive teoretiche e, non ultimo, un sano distacco nel segno dell'oggettività, ovvero ciò che è indispensabile per un discorso organico, seppur mai definitivo, sulla preghiera.

Quando agli inizi del 2011 il Centro Studi del Fenomeno Religioso ha proposto la sua prima *call for projects*, raccomandando che le proposte vertessero su «l'attualità di un fenomeno che tocca direttamente e problematicamente la vita dell'uomo contemporaneo» e proponessero «un approfondimento filosofico che possa poi mostrare nei suoi risultati ultimi conseguenze pratiche e indirizzi applicativi», ha presentato come esempio di possibile progetto di ricerca il tema della "preghiera". Più che un mero esempio, tale tema è andato configurandosi come l'esemplare di una «tematica particolarmente attuale per la vita religiosa dell'uomo contemporaneo» e, in quanto tale, davvero meritevole di approfondimento. In questa accezione, quantomeno, l'ha inteso il sottoscritto nella stesura del suo progetto di ricerca biennale, scelto poi dal comitato scientifico del Centro Studi, e proprio in questa accezione è stato il perno intorno a cui sono ruotati i tre incontri seminariali organizzati a Verona nella sede della Fondazione, il cui materiale viene parzialmente raccolto in questo numero monografico di *Fogli Campostrini*.

La progettazione di tali incontri e, in particolare, la selezione degli inviti, non poteva prescindere da una ricognizione della bibliografia italiana degli ultimi decenni sulla filosofia della preghiera. Senza cedere a campanilismi di sorta, ma proprio per venire incontro

all'esigenza del Centro Studi del Fenomeno Religioso di farsi luogo di confronto e di riferimento per gli studiosi di filosofia della religione e, più in generale, per gli studi religionistici a partire dall'ambito nazionale, i partecipanti sono tutti docenti italiani. Per questa ragione ritengo opportuno presentare questo numero di *Fogli Campostrini* attraverso uno spoglio delle principali opere di filosofia della preghiera apparse in Italia, concentrandomi poi sulle pubblicazioni uscite in questo scorcio iniziale del III millennio. Il saggio, la cui pubblicazione prevista entro la fine del 2013 concluderà il mio progetto di ricerca, avrà per titolo *Homo orans. Antropologia della preghiera* e, nella sua proposta che ritengo dotata di una qualche originalità, vuole interloquire anzitutto con gli studi di seguito presentati.

1. Quattro pilastri per la filosofia italiana della preghiera

Nel panorama filosofico il tema della preghiera non è mai venuto meno, ma raramente è stato trattato in maniera autonoma e compiuta. Nel secolo scorso, la diffusione di quelle che più o meno spregiativamente vengono etichettate come "filosofie del genitivo", ha confermato questa tendenza. Il contesto italiano non fa eccezione. È comunque possibile identificare quattro volumi che hanno contribuito in maniera determinante a questo tema e che hanno suscitato interesse, promuovendo linee originali ed interessanti di riflessione. In ordine cronologico, ma non solo, come mostrerò, troviamo i tre volumi curati da Renato Boccassino¹. Nel primo, la preghiera è stata analizzata nella storia delle religioni, a partire da quelle arcaiche e ormai scomparse, fino a quelle più recenti. Nel secondo volume, che ha per sottotitolo *La preghiera nella psicologia religiosa*, vengono prese in considerazione le religioni misteriche, l'Islam, il mondo tibetano, quello protestante e quello del cristianesimo orientale, per poi soffermarsi su alcuni maestri della preghiera, quali i padri latini, i fondatori degli ordini mendicanti, i mistici del Cinquecento, Erasmo, il fondatore dei Maristi e dei Comboniani. Infine, il terzo volume esamina la preghiera nella letteratura, nelle scienze delle religioni, con particolare riferimento a sociologia, psicologia e antropologia, e nella filosofia delle religioni, indugiando sul pensiero moderno, su Pascal e su Rosmini. Per quanto i contenuti dell'opera di Boccassino possano apparire eterogenei, essi hanno avuto il merito di chiarire lo *status quaestionis* circa gli studi sulla preghiera, di proporre un taglio interdisciplinare e di affrancare l'approfondimento della preghiera dagli studi teologici e confessionali. La preghiera è stata così considerata un "fenomeno" oggetto di scienze e metodologie diverse che può e deve essere

¹ Cfr. *La preghiera*, a cura di R. Boccassino, 3 voll., Ancora, Milano - Coletti, Roma 1967.

problematizzato a posteriori². L'interesse per la preghiera è così diventato più vasto rispetto alle esigenze dei moralisti e dei maestri di vita spirituale, soggetti che, di fatto, hanno avuto il monopolio sul tema. Per quanto molti dei loro contributi siano assolutamente validi ancora oggi in virtù di una sensibilità antropologica, psicologica e filosofica, difficilmente il loro tipo di approccio, pur imprescindibile, poteva risultare esaustivo già a metà del secolo scorso e, in misura ancora minore possono farlo oggi, epoca nella quale la domanda principale non concerne il "come" pregare, ma il "perché" farlo e, addirittura, il perché farlo "a livello individuale", più che come membri di una confessione religiosa.

Poco più di dieci anni dopo uscirono gli atti del secondo Convegno di Filosofia della Religione in Italia promosso dal *Centro Internazionale di Filosofia della Religione* sotto la guida di Albino Babolin. Il titolo recita espressamente *Preghiera e filosofia della religione*³. Scorrendo l'indice si evince come i diversi contributi presentino criticamente il tema della preghiera in una molteplicità di autori che coprono gran parte della storia del pensiero, con una prevalenza data a Ottocento e Novecento: Abraham Joshua Heschel (Albino Babolin), Pierre Teilhard de Chardin (Agostino Cantoni), Hermann Cohen (Pietro De Vitiis), Aleskej Stepanovič Chomiakov (Angela Dioletta Siclari), François Fénelon (Francesca Guerrera Brezzi), Benjamin Whichcote (Mario Micheletti), il *Cumnon Group* agli inizi del Novecento a Oxford (Silvio Morigi), Immanuel Kant (Umberto Regina), Romano Guardini (Giuliano Riva), Joseph Segond (Fabio Rossi), Jacques Ellul (Massimo Rubboli), Henri Bremond (Armando Savignano) e Gregorio di Nissa (Alberto Siclari). L'indice però trae in inganno, qualora si ritenga che i saggi presentino medaglioni staccati e costituiscano una serie di piccole monografie indipendenti. La consultazione attenta dell'indice analitico, assai ricco, lascia trasparire temi trasversali di fondo, ma più direttamente è l'introduzione a fornire la chiave di lettura degli atti, costituendo, di fatto, il contributo più originale dell'intero lavoro, senza con ciò nulla togliere all'originalità dei singoli contributi. Anzitutto va notata la dedica della miscellanea a Bonaventura Rescigno, professore ordinario di Tisiologia e Malattie dell'Apparato Respiratorio all'Università di Parma e Rettore della medesima, morto prematuramente nel 1975. Tale dedica non è solo di circostanza, dovuta al fatto che il Rettore Rescigno appoggiò l'Istituto di Scienze Religiose voluto da Babolin a Parma, ma assume il significato profondo di una testimonianza di preghiera da parte di un medico, uomo di scienza. Nella presentazione vera e propria, Babolin sottolinea la continuità del tema proposto con l'argomento trattato nel primo Convegno di Filosofia della Religione in Italia, dove emerse la convinzione che non è possibile attribuire alla Filosofia della Religione un metodo proprio, tale da assicurare la specificità e

² Un tentativo in questa direzione, muovendo dall'osservazione che il comunismo non era riuscito a sradicare la dimensione religiosa, era stato precedentemente fatto da A. Poggi, *La preghiera dell'uomo*, Bocca, Milano 1944.

³ Cfr. *Preghiera e filosofia della religione*, a cura di A. Babolin, Benucci, Perugia 1978.

l'autonomia scientifica di questa disciplina senza riconoscere la radicale autonomia e peculiarità dell'atto religioso su cui si fonda. Un generico riferimento all'"esperienza religiosa" è considerato insufficiente, mentre la preghiera sembra adatta allo scopo. Essa, in quanto atto religioso specifico, è radicata nella struttura stessa dell'uomo e quindi si configura come atto eminentemente antropologico che investe tutta la persona ed è al contempo orientato verso la trascendenza. Così Babolin:

L'argomento, come si vede, è particolarmente adatto a mettere in luce certe difficoltà attinenti alla Filosofia della Religione in quanto disciplina autonoma, che, se si pone in un atteggiamento di distacco critico, con la pretesa di *neutralità*, di fronte al suo oggetto, si espone al rilievo di essere incapace di fornire un'*adeguata* comprensione di quell'oggetto, e se rinuncia a quella pretesa, rischia di trasformarsi o in apologetica oppure in critica preconcepita. La presenza di presupposizioni, tuttavia, non contrasta necessariamente con una prospettiva critica, quando quelle stesse presupposizioni siano rese esplicite e siano fatte oggetto di chiarificazione e discussioni critiche. Il discorso sulla preghiera investe, così, anche il problema della natura della Filosofia della Religione come disciplina filosofica autonoma.

Il problema è considerato, in questi saggi, non in una prospettiva teologia o apologetica, ma in una chiave rigorosamente storico-critica. Lo scopo di tali saggi è di verificare, attraverso l'esame di alcune rilevanti posizioni speculative, specialmente nell'ambito moderno-contemporaneo, i diversi atteggiamenti filosofici che sono stati assunti di fronte al fenomeno della preghiera, e quindi di approfondire, per il tramite di una accurata analisi storica, la concezione di quel fenomeno, mirando nel contempo ad una precisazione, sul piano metodologico, della natura e dell'oggetto della filosofia della religione⁴.

La preghiera si configura come lo specifico della religione e, in quanto tale, come peculiarità umana. Essa è una possibile chiave ermeneutica per apprezzare la mutazione delle forme dialettiche di un singolo autore o di un'intera epoca, in quanto ha ripercussioni nell'ontologia dell'umano, cioè nella struttura metafisica, desiderante e psicologica della persona.

L'anno successivo uscì la prima edizione della corposa monografia di Cornelio Fabro⁵ con lo scopo di analizzare la concezione della preghiera nel mondo moderno, cioè in un mondo sempre più autonomo rispetto al cristianesimo, fino alla professione di ateismo. L'arco temporale considerato da Fabro è ampio e va dall'umanesimo di Marsilio Ficino fino alla fenomenologia di Max Scheler e a Karl Jaspers, passando per l'illuminismo, il pietismo, il deismo, il sensismo, l'idealismo, la negazione e la ripresa del tema della preghiera nei

⁴ *Ibid.*, pp. 7-8.

⁵ Cfr. C. Fabro, *La preghiera nel pensiero moderno*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1979. La seconda edizione, rivista ed ampliata, è del 1983, presso il medesimo editore.

posthegeliani (annoverando tra di essi anche Ludwig Feuerbach, Arthur Schopenhauer e Friedrich Nietzsche) e nel neokantismo. L'opera di Fabro non solo completa saggi precedenti compilati a mo' di antologie⁶, ma soprattutto, attraverso tesi storiche, propone la rilevanza teoretica di una filosofia della preghiera. Ne riporto i tratti salienti traendoli dall'*epilogus brevis* posto in calce al libro:

La preghiera, nell'area culturale ch'è la civiltà dell'Europa cristiana, è l'atteggiamento più profondo e misterioso: è un rivolgersi di persona a Persona [...]. Così la preghiera se da una parte si è dileguata nello sviluppo del pensiero moderno in proporzione della sopraffazione crescente che il Collettivo, ideologico e politico, esercita sul singolo, dall'altra parte la preghiera resta campata in aria ed un gesto, più che atto, puramente formale se non è percorsa dai fremiti del timore e della speranza che scuotono la vita di ognuno. Così solo la preghiera teologica, quella rivolta a Dio e a Cristo, raccoglie in sé, oltre i concetti e gli stressi aspetti, tutta l'intensità della vita interiore e l'uomo religioso riesce ad unificare in essa tutti i piani di vita della coscienza in uno slancio ch'è insieme uno e molteplice come la tensione della libertà che la fonda, come l'aspirazione dell'amore che la spinge [...]. Allora come la preghiera che si limitasse alla sola impetrazione sarebbe imperfetta e dev'essere preceduta dal fondamento ch'è il riconoscimento del primato metafisico di Dio: anche la preghiera che si limita al momento contemplativo estetico invocativo, è monca e tronca e finisce per svaporare o nella speculazione astratta o nelle torbide immaginazioni del vitalismo cosmico [...]. Si può convenire che il problema filosofico della preghiera è irto di scogli e quasi trascende l'intenzionalità ch'è propria della riflessione filosofica e qui le difficoltà vengono da ogni parte, come si è accennato a più riprese. La difficoltà metodologica principale è che la filosofia si attua come momento teoretico e attinge l'universale, mentre la preghiera esprime la situazione pratica più umile e ad un tempo più ferma e più risolutiva dell'uomo di fronte a Dio [...]. Vive in ogni uomo una nostalgia ed una inquieta aspirazione di verità e di purezza che lo spinge oltre il tempo e la morte, che lo tormenta in ogni suo pensare ed agire ed operare. Così anche lo "*immewäherndes Gebet*" del filosofo moderno può incontrarsi con la *oratio perennis* di Clemente Alessandrino e di Origene, ricordata nel motto all'inizio, quella che raccoglie l'anima nel suo fondo e la fortifica nell'aspirazione suprema per trasformare la nostalgia di distanza del bene in un conforto di presenza ch'è l'*Amen* finale della preghiera.

Non solo quindi la preghiera nella filosofia, ma anche la filosofia nella preghiera: filosofia nella preghiera e preghiera nella filosofia in un movimento alterno, orizzontale e verticale, nell'oscillazione della libertà sopra i flutti della storia e i conflitti dell'anima⁷.

⁶ Cfr. *La preghiera dei filosofi. Note storico-fenomenologiche*, a cura di F.S. Pignagoli, Esperienze, Fossano 1969.

⁷ *La preghiera nel pensiero moderno cit.*, pp. 443-448.

Il riferimento implicito a certo esistenzialismo, il rifarsi ad una nozione fondamentalmente cristiana di preghiera e un qualche cedimento all'esigenzialismo non rendono certo datata quest'opera. Il nesso intrinseco che essa riconosce tra il filosofare e il pregare, la necessità di una metafisica, il riferimento imprescindibile all'antropologia filosofica costituiscono altrettante lezioni fondamentali per chiunque voglia occuparsi di filosofia della preghiera. Tanto fondamentali, quanto passate sotto silenzio: del libro di Fabro non si trova traccia alcuna nella letteratura successiva, se non in un paio di note di circostanza.

Un'altra decina di anni è il tempo che gli studiosi di filosofia della preghiera hanno dovuto attendere per la pubblicazione di un saggio di analogo valore, curato questa volta da Giovanni Moretto⁸. Le parole preghiera e filosofia vengono accostate quasi provocatoriamente:

i due termini, e i due concetti soggiacenti, provocano più che certezze interrogativi, per noi sicuramente urgenti. Riteniamo che chiunque abbia veramente a cuore il destino etico-religioso dell'umanità nel momento storico che ci è dato di vivere debba compiere ogni sforzo per dare un significato non solo alla esistenza propria, ma debba pure scendere in profondità e in autenticità per individuare e intendere nel valore proprio quanto ci circonda nel mondo reale, e nel mondo delle idee e del pensiero. Il libro «Preghiera e filosofia» intende prestare attenzione ai segni del tempo nel tentativo di conseguire una propria non effimera attualità⁹.

Il «momento storico che ci è dato di vivere» era, allora, come anche oggi, quello di una secolarizzazione e di una laicizzazione che svuota le chiese, che vede la crisi della liturgia, ma che è filosoficamente interessante in quanto lascia trasparire le conseguenze dello scetticismo, del nichilismo e del relativismo della cultura europea ed occidentale. Ancora, la preghiera approcciata dalle diverse scienze, rischiava, allora come oggi, di cedere a riduzionismi di sorta. Lo studio della preghiera cessa in questa raccolta di essere strategico in ordine alla costituzione autonoma di una filosofia della religione, ma rimane centrale in quanto rileva o, meglio, deve rilevare criticamente, uno spazio autonomo della coscienza. Non a caso il volume è dedicato al filosofo Alberto Caracciolo per il quale, per la prima volta in Italia, venne costituita a Genova nel 1961 la Cattedra di Filosofia della Religione. Caracciolo, pur non aderendo a nessuna religione storica, è sempre stato convinto, nella sua meditazione filosofico-religiosa, che la religione inverte la propria autonomia rispetto alle altre strutture o dimensioni della coscienza umana precisamente in virtù della preghiera e dell'invocazione. Con queste parole Moretto presenta l'opera:

⁸ *Preghiera e filosofia*, a cura di G. Moretto, Morcelliana, Brescia 1991.

⁹ *Ibid.*, p. 7.

Dedicare una raccolta di saggi al tema della preghiera significa tra l'altro accedere alla suggestione provocata dall'accostamento di *preghiera* e *umanità*. Si sa, il pregare è un fatto umano, universalmente umano. Lo attestano le numerose ricerche d'impostazione fenomenologica, storica, sociologica e psicologica che gli sono state dedicate. La bibliografia in materia è sterminata. Perché allora questo volume? Può esso ambire a una propria originalità e a una non effimera attualità? Crediamo di sì. Il profilo che lo caratterizza, anche nei saggi più specificamente teologici, è intenzionalmente "filosofico". L'universalità del pregare, che qui s'intende studiare e attestare, non è infatti il risultato di una constatazione fenomenologica, non si fonda sul mero calcolo statistico. Essa è piuttosto l'acquisizione di un'indagine che, serbando sempre carattere filosofico, mette in luce nella coscienza di ogni uomo che viene in questo mondo una struttura religiosa, un modo di essere "orante" inalienabile. Naturalmente per essere filosofica la ricerca sulla preghiera non deve, né può, rinchiudersi in un mondo rarefatto di astrazioni e di concetti. Al suo vivente interrogare è pur sempre presente la storia millenaria della vita religiosa dell'umanità, che però, per onorare la propria natura, essa investe delle domande: qual è la condizione di possibilità di tutta questa vita religiosa, fatta di supremi abbandoni e luminose ispirazioni, ma anche di tenaci rivolte e ripugnanti superstizioni? Una simile vita si afferma come evasione dall'impegno etico o non piuttosto come suo insostituibile fondamento? E la filosofia che l'indaga criticamente come dimensione costitutiva dell'esistenza una, senza intenti apologetici o edificanti, deve necessariamente definirsi razionalistica, antropocentrica, soggettivistica? L'umanità del pregare estenua la propria universalità nella mera evocazione di situazioni emotive comuni a tutti gli uomini, di bisogni umani fin troppo umani, o non la conferma piuttosto nel suo carattere di "dono", nel suo aver a che fare con qualcosa di più che umano?¹⁰

Le risposte a questi e ad altri interrogativi di tal fatta, sono affidate a un nutrito gruppo di studiosi italiani e tedeschi che prendono le mosse da quella che verrà definita "filosofia continentale". Gerhard Ebeling mette in luce le contraddizioni che rendono difficile determinare l'essenza della preghiera; Hans Küng problematizza il rapporto tra tipo di preghiera e concezione implicita di Dio; Italo Mancini evidenzia i rapporti di fatto e di diritto tra la filosofia e la preghiera; Giovanni Moretto segna le affinità tra la legge che presiede al pregare e quella che favorisce il pensare; Domenico Venturelli tratta del rapporto della preghiera con l'etica; Richard Schaeffler sottolinea il significato trascendentale degli aspetti grammaticali e pragmatici del linguaggio tipico della preghiera; Pietro De Vitiis indugia sul tema del silenzio e Gerardo Cunico su quello del messianismo politico. Alla filosofia dialogica (Franz Rosenzweig e Emmanuel Lévinas) sono dedicati i saggi di Bernhard Casper e quello di Francesco Paolo Ciglia, mentre Roberto Garaventa si sofferma sulla preghiera nell'epoca dello scetticismo attraverso l'esempio di Wilhelm Weischedel. Infine Karl Josef Kuschel si chiede, partendo dall'analisi di un dipinto

¹⁰ *Ibid.*, pp. 9-10.

di Manet se l'uomo moderno sia ancora capace di inginocchiarsi e, se sì, in quali termini, mentre Francesco Camera analizza il rapporto tra poesia e preghiera in Paul Celan. L'eterogeneità degli autori presi in esame e la molteplicità dei temi affrontati segnerà l'agenda italiana della filosofia della preghiera, sia in ordine alle questioni più spinose da trattare e da approfondire, sia per quanto riguarda i testi da tradurre, ma andrà a scapito di una visione sintetica capace di ordinare le diverse sollecitazioni. Così la filosofia della preghiera italiana varca la soglia del terzo millennio.

2. Il XXI secolo

Il clima culturale con cui si apre il terzo millennio caratterizza la filosofia della preghiera sotto il segno dell'ambiguità. Da una parte, il ruolo che le religioni vengono ad assumere nella sfera pubblica, rende la preghiera un tema attuale e interessante, ma, allo stesso tempo, ne sottolinea il carattere identitario e perciò conflittuale, anziché quello di una specificità capace di dialogare. Gli studi sulla preghiera, anche in Italia, si moltiplicano e si fanno molto specifici, ma corrono per questa stessa ragione il rischio di ridurre la preghiera ad uno dei suoi aspetti. Non sempre la filosofia, frammentata nel suo metodo e nei suoi interessi, pare costituire un argine adeguato. Ma procediamo con ordine, seguendo un criterio prevalentemente cronologico.

Le esigenze imposte da una società sempre più multiculturale, soprattutto per effetto dell'immigrazione da paesi islamici, ha fatto sì che la prima pubblicazione circa la preghiera nell'anno 2000 riguardasse il mondo musulmano, con le sue specificità che esigono risposte concrete¹¹.

Nel 2002 per i tipi dell'editrice Cittadella di Assisi esce la seconda edizione della traduzione di un libro di Paul Beauchamp¹², dove la preghiera dei Salmi viene presentata in modo da poter risultare fruibile al di là della ristretta cerchia dei religiosi "di professione". Da recita dell'Ufficio, i Salmi diventano una preghiera "dell'umanità e "per" l'umanità. I Salmi vengono recuperati nella loro radice originaria, quale quella della vita dell'uomo alle prese con il problema del senso. I Salmi diventano così la grammatica della preghiera biblica e, nel tematizzare le diverse esperienze delle persone, dalla gioia alla frustrazione, attraverso una suggestiva varietà di registri linguistici, compreso quello corporeo, insegnano tanto a pregare, quanto a vivere nell'accezione più piena del termine. Destinatario del volume è

¹¹ R. Aluffi, *Tempo, lavoro e culto nei paesi musulmani*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 2000.

¹² Cfr. P. Beauchamp, *Salmi notte e giorno*, Cittadella, Assisi 2002²; ed. originale: *Psaumes nuit et jour*, Seuil, Paris 1980.

«quella parte di umanità che è presente in ogni lettore»¹³, ancor prima del cristiano desideroso, per la medesima via, di approfondire la propria fede.

L'anno successivo è la volta della traduzione in italiano del testo di Bernhard Casper *Evento e preghiera*, introdotto in modo puntuale e analitico dal curatore Stefano Bancalari. L'importanza di questa monografia consiste nel ribadire che «la parola *religione* si fa concreta nell'accadimento della preghiera»¹⁴, ma soprattutto la sua originalità consiste nel metodo adottato per lo studio della preghiera, ovvero quello solo apparentemente ossimorico di una "fenomenologia ermeneutica", e nella prospettiva assunta, cioè l'analisi della preghiera dal punto di vista di una coscienza che si afferma priva di trascendenza, quale quella prevalente nell'uomo contemporaneo. Diversi tecnicismi rendono ostica la lettura del libro, la cui tesi centrale è che il pregare "temporalizza l'esistenza" perché dà senso agli eventi, incide sulla libertà, crea rapporti interpersonali e permette la celebrazione della festa assumendo il positivo della quotidianità. La preghiera considerata quale linguaggio religioso per eccellenza, può purtroppo diventare patologica e sfociare nell'idolatria, mentre oggi potrebbe avere il compito di promuovere il dialogo tra le religioni. Questa la chiusa del libro:

Nell'evento dell'accadimento religioso gli uomini, nel loro temporalizzarsi, dicono ogni volta qualcosa di se *stessi* e di Dio, o del *divino*, o del senza nome, a partire dalla cui chiamata essi vivono – e del *mondo*, che per essi, al di là di ogni possibile esperienza oggettualizzante, si chiude sempre nel suo senso come questo o quello. Così, il lasciarsi coinvolgere in questo evento apre ogni volta il *cammino* che gli uomini *percorrono*, verso la rovina o verso la salvezza¹⁵.

Lo stesso autore ha inoltre curato la voce "Preghiera" nell'*Enciclopedia filosofica* edita nel 2006 presso la Bompiani, dove sintetizza in maniera esemplare la sua posizione:

In quanto originario dell'uomo, la preghiera non può essere compresa categorialmente, ma è resa accessibile solo in un'ermeneutica dell'esserci umano, il quale è mortale ed è assegnato a se stesso. Se non la si vuole considerare come un gioco linguistico esplicabile in termini psicologici scientifico-causali, e che però, si rivela alla fine illusorio, né la si vuole vedere come "illusione superstiziosa", secondo la prospettiva di una filosofia trascendentale chiusa in se stessa [...] allora sarà necessario prendere le mosse dalle sue *condizioni di possibilità* e dunque dall'irriducibilità dell'esserci umano fattizio, assegnato a se stesso e aperto al futuro, compreso come un essere-nel-mondo che si

¹³ *Ibid.*, p. 4.

¹⁴ B. Casper, *Evento e preghiera. Per un'ermeneutica dell'accadimento religioso*, CEDAM, Padova 2003; ed. originale: *Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiöses Geschehens*, Karl Alber, Freiburg im Breisgau 1998, p. 29.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 152-153.

realizza temporalmente nell'accadimento di una responsabilità nei confronti dell'altro. Infine, sarà necessario considerare come costitutiva della preghiera una insuperabile *differenza* tra la libertà che si realizza nel modo della mortalità e l'infinita pienezza della libertà divina, che entra in gioco in ogni accadimento della storia umana, in quanto questa è aperta al futuro. Soltanto questa storicità è il campo sul quale la preghiera conquista la propria razionalità e sensatezza. La preghiera può dunque esser compresa solo come momento della *temporalizzazione* dell'esserci umano¹⁶.

La sede di pubblicazione rende questa voce quasi normativa; purtroppo essa ha il difetto di presentare una posizione ben specifica circa la filosofia della preghiera che, come abbiamo visto, non è l'unica e dunque non dovrebbe essere assolutizzata, né utilizzata come chiave ermeneutica per leggere tutte le altre prospettive, come pretende lo stesso Casper quando, con scarso senso storico, interpreta la definizione tomista di preghiera "*oratio est proprie religionis actus*" come «accadimento fondamentale della relazione religiosa»¹⁷.

Si noti, per inciso, che, nel periodo temporale considerato, nei vari dizionari dedicati a singoli autori o a specifici temi, la voce "Preghiera" compare spesso e risulta curata in modo adeguato: si pensi al dizionario enciclopedico su Agostino¹⁸ e su Origene¹⁹. Più inaspettata la voce "Preghiera" nel *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede* che tratta i diversi approcci delle scienze empiriche nei confronti del fenomeno della preghiera e conclude con le testimonianze di preghiera di alcuni uomini di scienza, avallando una concezione unitaria della vita intellettuale²⁰.

Verso la metà del primo decennio del nuovo millennio, precisamente nel 2006, Mariano Bianca, allora docente di Filosofia della Mente e di Filosofia della Scienza presso l'Università di Siena, ha pubblicato una monografia in cui ha presentato una teoria generale della richiesta e della preghiera. Così conclude il suo lavoro:

¹⁶ B. Casper, voce "Preghiera", in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, vol. IX, pp. 8912-8913. Il lettore italiano era già al corrente della posizione di Casper anche grazie a Id., "*Analogia temporum et orationis*", in *Pensare l'essere. Percorsi di una nuova razionalità*, a cura di V. Melchiorre, Marietti, Genova 1989, pp. 87-105.

¹⁷ "Preghiera", in *Enciclopedia filosofica cit.*, p. 8912.

¹⁸ Cfr. P.F. Beatrice, voce "Preghiera del Signore, la", in *Agostino. Dizionario enciclopedico*, a cura di A. Fitzgerald, Città Nuova, Roma 2007; ed. originale: *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, Eerdmans, Grand Rapids 1999, pp. 1157-1161.

¹⁹ Cfr. L. Perrone, voce "Preghiera", in *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, a cura di A. Monaci Castagno, Città Nuova, Roma 2000, pp. 1157-1161. Sempre su Origene cfr. L. Perrone, "Le dinamiche dell'orante secondo Origene: la preghiera come ascesi, colloquio e conoscenza di Dio", in *Origene maestro di vita spirituale*, a cura di L.F. Pizzolato & M. Rizzi, Vita e Pensiero, Milano 2001, e *Il dono e la sua ombra. Ricerche sul ΠΕΡΙ ΕΥΧΗΣ di Origene. Atti del I Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su "Origene e la Tradizione Alessandrina"*, a cura di F. Cocchini, Istitutum Patristicum Augustinianum, Roma 1997.

²⁰ Cfr. A. Strumia, voce "Preghiera", in *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede*, a cura di G. Tanzella Nitti & A. Strumia, Urbaniana University Press-Città Nuova, Roma 2002, vol. I, pp. 1112-1123.

In questo saggio è stata presentata una teoria generale della richiesta che non ha inteso in alcun modo completare questo tema, ma solo indicare qualche elemento essenziale di un'analisi che potrà essere sviluppata relativamente a molti aspetti delle relazioni umane. L'analisi che è stata formulata è fondata su una concezione teorica secondo cui la richiesta è la modalità fondamentale delle relazioni umane: in altri termini, gli uomini interagiscono tra loro al fine di formularsi reciproche richieste che stabiliscono i modi in cui si costituiscono le relazioni umane. In tal senso, anche ogni forma di organizzazione sociale si presenta come un insieme di "norme" il cui scopo è quello di regolamentare le tipologie delle richieste ammissibili, il modo in cui formularle e la loro relativa soddisfazione, o meglio, la massimizzazione di tali processi, inclusa la portata di esaudimento delle differenti richieste [...].

La seconda parte del saggio ha esaminato una forma particolare di richiesta: la preghiera sia in ambito profano sia in quello sacro-religioso. Quest'ultima presenta aspetti che la rendono una forma specifica di richiesta che, come è noto, è molto diffusa entro le relazioni umane e che, rispetto ad altre forme petitive, può avere in molti casi maggiori possibilità di esaudimento anche in base al suo maggiore coinvolgimento di tecniche persuasive rispetto ad altre forme petitive²¹.

La proposta di Bianca è originale per diversi motivi. Anzitutto la metodologia impiegata che mutua i suoi strumenti dalla filosofia della mente, dalla teoria dell'argomentazione, dalla filosofia del linguaggio e dalla pragmatica linguistica, applicati con acribia ai testi dei Salmi e delle orazioni della tradizione cattolica. A livello concettuale la preghiera religiosa viene considerata come un caso particolare di richiesta e dunque assume un valore antropologico fondamentale, tanto da essere definita come «una condizione di rivolgimento verso l'altro»²². Lo studio della preghiera si basa pertanto sulla stessa struttura relazionale dell'essere umano che permette, addirittura auspica, una profonda analogia tra la richiesta intra-umana e il rapporto con il divino. La posizione propria della filosofia moderna della preghiera viene scalzata, quasi ribaltata: il rischio è qui, piuttosto, quello di perdere la specificità della preghiera religiosa e di ricondurre la preghiera alla sua dimensione petitiva, quella avversata in ogni modo da Kant. Tenendo conto del valore performativo della preghiera, ogni formula di orazione rivela un modo di concepire l'orante e un modo di concepire la divinità. Pur non prendendo posizione circa l'esistenza dell'Essere superiore a cui ci si rivolge nella preghiera, cioè non scendendo sul piano ontologico, né su quello metafisico, Bianca offre una molteplicità di tipologie e di schemi

²¹ M.L. Bianca, *Richiedere e pregare*, Franco Angeli, Milano 2006, p. 142.

²² *Ibid.*, p. 101.

di preghiera utili a superare diverse dicotomie a cominciare da quella, alquanto perniciosa per la filosofia della preghiera, tra domanda e lode²³.

Un'altra dicotomia con cui spesso la filosofia della preghiera si è trovata a fare i conti, senza riuscirvi fino in fondo, è quella tra azione e contemplazione. Questo tema è stato affrontato, facendo ricorso alla categoria di "responsabilità", da Adriano Fabris in un denso articolo del 2007. Prendendo le mosse dal "Padre nostro", contestualizzato all'interno del *Qaddish* ebraico, e utilizzando testi di Franz Rosenzweig ed Emmanuel Levinas per mettere a fuoco il problema dell'antropomorfismo nell'atto orante, Fabris afferma:

L'uomo religioso, che prega come gli ha insegnato a fare il suo «Signore», prega ben sapendo di non avere potere sul tutto. È questa l'origine della sua apertura a un'alterità religiosa. E tuttavia, insieme, prega sapendo di dover collaborare a che la «volontà» di Dio sia fatta «come in cielo così in terra». Dunque egli sa di essere responsabile della realizzazione di questa "volontà". Di più: sa che è la "volontà" di Dio, e non la sua, ciò che deve contribuire a realizzare. E sa anche che questo compito non lo sgrava affatto, ma lo carica di una responsabilità che trascende la sua stessa capacità di controllare le conseguenze delle proprie azioni. È questa l'insopportabile responsabilità del pregare.

Ma proprio di fronte a una tale situazione l'uomo religioso è posto davanti a due tentazioni. Ha la tentazione, anzitutto, di caricare l'alterità divina del controllo che a lui manca, e di sperare d'incidere in via mediata su ciò che nel mondo gli è impossibile dominare immediatamente [...].

La seconda tentazione è invece quella di rinunciare alla propria responsabilità e di affidarsi interamente a Dio nella forma della sottomissione²⁴.

Il 2007 può essere considerato un anno particolarmente ricco dal punto di vista che qui interessa. Esso infatti ha visto la pubblicazione di un'enciclopedia interamente dedicata alla preghiera e di una monografia sulla preghiera in Levinas. Questa seconda è opera di Fabio Rossi e ha il merito di affrontare l'argomento con grande competenza storica, inserendo le riflessioni di Levinas nel contesto del giudaismo lituano e identificando le fonti del suo pensiero a riguardo. Lo studio della concezione levinassiana della preghiera prelude, attraverso un uso critico della letteratura secondaria, all'indagine circa la possibilità di considerare Levinas un filosofo della religione in senso stretto e circa i termini corretti con cui farlo²⁵.

²³ A partire da un piano teologico, questo specifico tema era stato proposto in AA.VV., "Preghiera di domanda e di ringraziamento", *Concilium* 1990.

²⁴ A. Fabris, "Fiat voluntas tua", *Il pensiero. Rivista di Filosofia*, 46, 2007, p. 41.

²⁵ Cfr. F. Rossi, *Il problema filosofico della preghiera in Emmanuel Lévinas*, Franco Angeli, Milano 2007.

Enciclopedia della preghiera è il titolo di una corposa pubblicazione della Libreria Editrice Vaticana che sfiora le 1500 pagine²⁶. Nelle oltre 100 voci curate da poco meno di 90 studiosi, viene passata in rassegna la preghiera nella Bibbia, nella teologia, nella patristica, nella storia del cristianesimo, nella sua espressione nelle diverse aree geografiche, nella sua presentazione da parte delle diverse scuole monastiche, nella pastorale, nelle confessioni cristiane, nelle principali religioni mondiali e nelle scienze umane. Opera monumentale e meritoria, redatta secondo criteri di rigida scientificità, ma con i limiti di un approccio enciclopedico e di un taglio confessionale. La voce "Preghiera cristiana e filosofia" è curata da Paola Ricci Sindoni, già autrice di una monografia sul rapporto tra preghiera e mistica in Adrienne von Speyr²⁷. I contenuti essenziali di questa voce sono ripresi, ampliati, approfonditi e integrati, in un articolo del 2010, nel quale l'autrice prende come prototipo di filosofo della preghiera il profeta Giona. Assodato che la preghiera costituisce la struttura fondamentale di ogni esperienza religiosa e che la preghiera di richiesta è quella che ha dato il maggior filo da torcere ai filosofi, due sono gli aspetti più importanti che la Ricci Sindoni rileva e introduce nel dibattito. Il primo concerne il rapporto tra preghiera e comprensione di Dio:

La paradossale asimmetria, che la relazione di preghiera instaura, ha continuato a sollecitare la domanda filosofica, alla ricerca di un rapporto equilibrato tra possibilità di esaurimento della preghiera e fiducia nella provvidenza, tra sensatezza della domanda e prescienza divina.

La preghiera, insomma, sembra essere la cifra delle contraddizioni che si addensano sulla comprensione di Dio, dal momento che se ne problematizza l'onniscienza, l'onnipotenza, ritenendo però necessario che possa udire i bisogni degli uomini e ricordargli le sue promesse²⁸.

Il secondo riguarda il profondo nesso tra filosofia e preghiera attraverso l'antropologia:

Il pensiero filosofico, quando è seriamente disposto a delucidare le categorie esistenziali alla luce di una irriducibile matrice ontologica o metafisica, può disporsi come revisione critica dei molteplici aspetti dell'esperienza religiosa. Non potrà, in tal senso, non riconoscere come, accanto alle forme esasperate del diffondersi inautentico della preghiera, debba essere posto in luce il suo nucleo originario, costitutivo di

²⁶ Territorialmente ci spostiamo dall'Italia alla Città del Vaticano, ma la lingua di pubblicazione della LEV, prevalentemente in italiano, suggerisce di inserire le sue pubblicazioni nel presente studio; faccio così mia la posizione di E. Berti, "La metafisica oggi in Europa", in *I filosofi e l'Europa*. Atti del XXXVI congresso nazionale di filosofia della Società Filosofica Italiana. Verona, 26-29 aprile 2007, a cura di R. Pozzo & M. Sgarbi, Mimesis, Milano-Udine 2009, p. 26.

²⁷ Cfr. P. Ricci Sindoni, *La preghiera è mondo. Adrienne von Speyr*, LEV, Città del Vaticano 2003.

²⁸ P. Ricci Sindoni, "Pensare l'esperienza religiosa: filosofia e preghiera", in *Pensare l'esperienza religiosa*, a cura di A. Ales Bello & O. Grassi, Mimesis, Milano-Udine 2010, p. 68.

quell'attitudine umana disposta a rapportarsi con un "oltre" che assume lo statuto di una relazione personale, con cui è possibile stabilire un contatto vitale.

Lungi dal dover riproporre la statica contrapposizione tra sapere e fede, la filosofia, così come la preghiera si sanno debitrice di convinzioni radicali che non annullano la coscienza critica, ma anzi esaltano la loro vocazione, diversa, certo, ma intenzionata da entrambe a chiarificare l'autenticità della condizione umana.

Fronteggiando il supremo pericolo dell'inutilità del proprio essere, il credente prega – così certifica la filosofia – per accogliere con serietà i limiti costitutivi del suo stare al mondo e per osare la possibilità reale di rapportarsi con fiducia ad un Infinito personale che lo riconosce come persona.

La preghiera, inoltre, si fa "devota" (nel senso hegeliano del termine) quando spinge il pensiero a osare senza complessi le strade difficili che lo conducono alla ricerca della verità, ben consapevole che questa si dà anche coniugando amore per l'assoluto e forte disciplina morale.

Non solo, dunque, la preghiera nella filosofia, ma anche la filosofia nella preghiera, nel senso che una loro implicazione presuppone che possano coesistere ricerca dell'universale (propria del pensiero) ed esperienza individuale (caratteristica della preghiera). Ed ancora possa attivare un movimento di pensiero e di amore in cui debbano convivere gli spazi orizzontali della storia e quelli verticali della trascendenza, mediante cui poter ridire con le parole di Edith Stein: «La mia ansia di verità era una continua preghiera»²⁹.

Ancora del 2007 è un numero monografico dedicato alla preghiera del mensile *Luoghi dell'Infinito*. La sede divulgativa della pubblicazione non deve trarre in inganno: l'editoriale di Erri De Luca, nel presentare i diversi articoli, lascia trasparire un disegno preciso alla base della raccolta³⁰. Lo scopo è quello di presentare la preghiera quale "discorso a Dio" attraverso un ampio articolo di Gianfranco Ravasi, capace di muoversi dal testo biblico alla filosofia mistica di Abraham Heschel passando per Cleante, Meister Eckhart, Søren Kierkegaard, Ludwig Wittgenstein, Martin Heidegger e Yves Congar, corredato dalle significative e talvolta impressionanti, comunque sempre eloquenti, fotografie di Andrea Pistoiesi³¹. Il successivo articolo di Timothy Verdon sul valore e la funzione dell'arte e quello di Julien Ries sulle testimonianze della preghiera nelle incisioni rupestri approfondiscono il valore antropologico della preghiera. Le incisioni che raffigurano mani in atteggiamento di preghiera di Safet Zec a corredo delle poesie di Clemente Rebora, Ada Merini, Enzo Fabiani, Divo Barsotti e Boris Pasternak corroborano ancora la tesi portante che si ritrova anche nelle icone, come afferma Olivier Clément nell'ultimo saggio.

²⁹ *Ibid.*, p. 75.

³⁰ *Parole al cielo. L'arte di pregare*, numero monografico di *Luoghi dell'Infinito*, aprile 2007.

³¹ Cfr. A. Pistoiesi, *Io credo. Gesti della fede*, Mondadori, Milano 2006.

Nel 2009 il cardinal Carlo Maria Martini ha pubblicato le sue personali meditazioni sulla preghiera³², richiamando anche gli interventi tenuti presso la VII Cattedra dei non credenti, tenutasi a Milano nel 1993 e intitolata significativamente *La preghiera di chi non crede*³³.

Su una linea non dissimile, il 2010 ha visto la quinta edizione del noto libro di Enzo Bianchi, priore di Bose, *Perché pregare, come pregare*³⁴. In questo testo l'autore presenta gli ostacoli che la cultura contemporanea oppone alla preghiera e propone una modalità orante che sia espressione autentica del desiderio di amare e di essere amati. Benché egli attinga prevalentemente dalla tradizione cristiana, non mancano acute osservazioni filosofiche e una ripresa dei temi patristici, dei racconti biblici e della sensibilità liturgica, ripresa promossa nell'alveo del Concilio Ecumenico Vaticano II.

La necessità di approfondire il tema della preghiera è sentita anche dal magistero cattolico, tant'è che lo stesso papa Benedetto XVI ne ha fatto l'oggetto della quarta – che sarà l'ultima – serie delle sue catechesi durante le Udienze Generali del mercoledì, dal 4 maggio 2011 fino al 3 ottobre 2012³⁵. Le prime dieci catechesi hanno avuto come oggetto l'«uomo in preghiera», con lo scopo dichiarato dell'urgenza di imparare l'arte della preghiera. Prima di presentare modelli di preghiera e tipi di oranti tratti dal racconto biblico, il Pontefice ricorda che l'uomo di tutti i tempi prega perché non può fare a meno di chiedersi quale sia il senso dell'esistenza³⁶, richiamando non solo la definizione di Tommaso per cui la preghiera è «*espressione del desiderio che l'uomo ha di Dio*», ma anche l'aforisma di Wittgenstein secondo cui *pregare significa sentire che il senso del mondo è fuori del mondo*³⁷.

In ordine di tempo l'ultima pubblicazione italiana sulla filosofia della preghiera è un articolo dal sapore polemico dell'architetto e antropologo Franco La Cecla che, sulla scorta dell'antropologo francese Marcel Mauss³⁸, propone di «*riscrivere oggi un progetto di antropologia della preghiera che abbia come fine quello di accostarsi con umiltà a una manifestazione prettamente umana che si ritrova in quasi ogni geografia*»³⁹. Nel breve spazio di poche pagine, La Cecla sottolinea come la preghiera debba essere studiata

³² Cfr. C.M. Martini, *Qualcosa di così personale. Meditazioni sulla preghiera*, Mondadori, Milano 2009.

³³ Cfr. *La preghiera di chi non crede. VII Cattedra dei non credenti*, a cura di C.M. Martini, Mondadori, Milano 1994.

³⁴ Cfr. E. Bianchi, *Perché pregare, come pregare*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010⁵. Dello stesso autore *Il corvo di Elia. Una introduzione alla preghiera*, Gribaudi, Torino 1981⁷; *La preghiera. Fatica di ogni giorno*, Piemme, Roma 1983 (con B. Baroffio) e *Il libro delle preghiere*, Einaudi, Torino 1997.

³⁵ Cfr. Benedetto XVI, *Udienze generali* del mercoledì, dal 4 maggio 2011 al 3 ottobre 2012, da <http://www.vatican.va>.

³⁶ *Ibid.*, 4 maggio 2011.

³⁷ *Ibid.*, 11 maggio 2011.

³⁸ Cfr. M. Mauss, *La preghiera e i riti orali*, Morcelliana, Brescia 1997; ed. originale: *La prière et les rites oraux*, 1909.

³⁹ F. La Cecla, «Antropologia della preghiera», *Vita e Pensiero*, 96, 2013, p. 118.

avendo ben presenti le sue caratteristiche peculiari, rinvenibili a un'attenta osservazione fenomenica: la preghiera è un'azione, è collettiva, è una produzione culturale, è a rischio di feticizzazione e spesso è un incarico che le società demandano ad alcuni.

Seppur non siano propriamente testi di filosofia della preghiera, ritengo importante richiamare una nutrita serie di testi che hanno presentato la preghiera in rapporto all'arte. A cavallo tra esegesi agostiniana, filosofia e musica, si colloca l'intervento sul canto orante, in particolare lo *jubilus*, di Benedetta Selene Zorzi⁴⁰. Più corposa la letteratura sul rapporto tra arti figurative e preghiera. Mi riferisco al saggio di Timothy Verdon⁴¹ e alla trilogia di Roberto Mastacchi circa le rappresentazioni del Padre Nostro nelle stampe⁴² e la raffigurazione del Simbolo apostolico nell'arte italiana⁴³ ed europea⁴⁴. Da questi testi si evince il rapporto stretto e biunivoco tra la preghiera e l'arte, ma, più in generale, la cultura; la necessità di una formazione alla preghiera e il carattere di *performance* proprio dell'atto orante, come confermano sia l'iconografia della preghiera che concerne persone assortite in preghiera, sia quella che riguarda testi di orazioni.

Giugno 2013 rappresenta il termine che mi sono dato nella raccolta del materiale esposto: coscientemente taccio sui lavori in corso di stampa che usciranno entro la fine del 2013 e che vedranno esplicitato il rapporto tra preghiera e cinema (Edoardo Viganò), approfondito l'approccio sociologico alla preghiera (Giuseppe Giordan) e tematizzata la struttura relazionale della preghiera sull'esempio del Padre Nostro (Monica Rimoldi). Oltre a *Homo orans. Antropologia della preghiera*, il lavoro che il sottoscritto ha condotto sotto gli auspici della Fondazione Campostrini e che uscirà per i tipi dell'omonima casa editrice.

3. Criticità, esigenze e prospettive

È possibile tentare un bilancio al termine di questa carrellata? Ritengo di sì, se non altro perché ho la presunzione di averlo fatto nel proporre il mio progetto di ricerca sulla filosofia della preghiera. Tutti i lavori che ho presentato, anche perché piuttosto settoriali e dunque scritti da studiosi esperti, presentano caratteri di indubbia originalità, come ho messo in evidenza. La questione non riveste il valore di ciascuno di essi, che,

⁴⁰ Cfr. B.S. Zorzi, "Autonomia della musica e mistica cristiana. Lo *jubilus* in Agostino d'Ippona", *Reportata. Passato e presente della teologia*, 2003.

⁴¹ Cfr. T. Verdon, *Arte della preghiera*, LEV, Città del Vaticano 2010.

⁴² R. Mastacchi, *Pater noster. La raffigurazione della Preghiera del Signore nelle stampe*, Cantagalli, Siena 2012.

⁴³ R. Mastacchi, *Il Credo nell'arte cristiana italiana*, Cantagalli, Siena 2007.

⁴⁴ R. Mastacchi & R. Knapinski, *CREDO. La raffigurazione del Simbolo apostolico nell'Arte europea*, Cantagalli, Siena 2011.

singularmente assunto, si presenta come opera esemplare. Il problema piuttosto sta nella specificità dei singoli contributi, che fanno fatica ad essere letti in una chiave unitaria. Si potrebbe affermare che la filosofia italiana della preghiera si presenta frammentaria, pur nel senso alto dell'espressione. Ogni frammento è un "tutto nel frammento", ma l'esigenza è quella di una visione sintetica, capace di dare il giusto risalto a ciascun aspetto. Si tratta, per così dire, di comporre un mosaico di cui si hanno le tessere, ma non una compiuta trama nella quale inserirle. Rilevo le seguenti criticità a cui far fronte.

In primo luogo la forte esigenza di difendere la specificità e l'irriducibilità della preghiera sembra talvolta rasentare l'incommensurabilità dell'atto orante rispetto agli altri atti propriamente umani. Urge pertanto connettere la preghiera con le diverse dimensioni antropologiche, quali la libertà, il linguaggio, la socialità, il tempo e la conoscenza.

Un altro aspetto a cui prestare attenzione è la pregiudiziale anti-metafisica e anti-ontologica, come se affrontare il problema della preghiera attraverso gli strumenti offerti da queste discipline fosse impossibile e dannoso *a priori*. Lo sforzo, piuttosto, è quello di evitare sì quell'onto-teologia giustamente attaccata da Heidegger, ma al contempo recuperare quelle categorie metafisiche, ontologiche e, perché no, quelle offerte dalla teologia naturale⁴⁵ e razionale⁴⁶, le quali consentono la flessibilità necessaria a fondare e dare spessore teoretico a una filosofia della preghiera senza snaturare l'esperienza del pregare stesso.

Una terza nota riguarda una qualche condivisione circa l'obiettivo che una filosofia della preghiera dovrebbe porsi. Se da un lato essa non può deporre le armi, con o senza onore, di fronte alle scienze sociali, dall'altro non può neppure riproporre il vecchio schema di matrice illuminista di una preghiera naturale che prescinde dalle concretizzazioni nelle diverse religioni positive. Detto in altri termini, la filosofia della preghiera deve scegliere se indugiare nella ricerca di un'essenza dell'atto orante da imporre con la "sola ragione", oppure se mettersi al servizio, attraverso tutta la critica di cui è capace, delle diverse espressioni di preghiera, senza remore nel caso si trovi a denunciarne le derive feticistiche, superstiziose o antropomorfe, dunque senza esimersi dall'offrire veri e propri criteri normativi.

Un ulteriore scoglio che la filosofia della preghiera deve affrontare è la scelta tra l'indugiare tra le dicotomie in cui si muove dalla sua nascita formale in epoca moderna, oppure l'approfondire le nuove prospettive che riescono a superare le dicotomie stesse. Tra quelle affrontate nella letteratura esaminata ricordo vicinanza e distanza di Dio, passività e autonomia, ascesi e mistica, silenzio e parola, solitudine e comunione di vita, persona e liturgia, spontaneità e formule, lode e supplica, richiesta e ringraziamento, preghiera e azione.

⁴⁵ Cfr. M. Damonte, *Una nuova teologia naturale. La proposta degli epistemologi riformati e dei tomisti wittgensteiniani*, Carocci, Roma 2011.

⁴⁶ Cfr. M. Micheletti, *La teologia razionale nella filosofia analitica*, Carocci, Roma 2010.

Sorta in seno alla filosofia della religione, la filosofia della preghiera non può oggi esimersi dal riconoscere il suo valore nell'ambito dell'antropologia filosofica e neppure può prescindere dal confrontarsi con la filosofia del linguaggio⁴⁷. Questa affermazione non contraddice, bensì conferma e rafforza, quella precedente circa la rilevanza della metafisica e dell'ontologia. L'antropologia filosofica infatti può essere intesa come lo studio delle strutture ontologiche dell'umano o, con altra espressione, la metafisica può essere intesa come una metafisica della mente. Così Maria Adelaide Raschini interpreta il pensiero di Michele Federico Sica che, possiamo ricordare, fu maestro di Alberto Caracciolo:

Quando si dice però che in Sica il discorso primario è quello antropologico, ciò non significa uno "scarto" dell'ontologia o della sua "derivazione" dall'antropologia: l'antropologia, anzi, è da intendersi come quella forma di sapere che, proprio perché accentrata sul nucleo tematico dell'uomo come unità di esistenza e di pensiero, già include in sé, sinteticamente, la prima determinazione di quella legge dialettica che l'ontologia sviluppa internamente a sé come legge di tutto ciò che è [...] ⁴⁸.

Ritengo che il valore antropologico della preghiera renda plausibile addirittura un'"apologia" dell'atto orante e che consenta di stabilire un'analogia tra la preghiera rivolta agli altri esseri umani e quella rivolta a Dio all'insegna delle categorie di "relazione" e di "responsabilità", categorie che possono forse ricondursi all'intenzionalità costitutiva di ogni persona⁴⁹.

Se le puntualizzazioni sopra esposte hanno una loro validità, resta comunque da interrogarsi sul come prospettare una filosofia della preghiera. Due mi paiono le esigenze che sono emerse. La prima riguarda la scelta della metodologia. Non si tratta di trovare un nuovo metodo dal sapore sincretistico, ma piuttosto di comporre tra loro i diversi approcci, là dove è possibile, e riconoscere con franchezza i limiti di ciascuno, là dove risulta impossibile integrarli. La seconda esigenza tiene conto del successo ottenuto attraverso lo studio della storia della filosofia della preghiera. L'attenzione antropologica e la perennità del pregare convergono nel suggerire l'importanza di indagare la formulazione di una filosofia della preghiera nel corso della storia della filosofia. Gli autori contemporanei ne sono consapevoli, però i rimandi strategici e talvolta occasionali da loro suggeriti andrebbero adeguatamente contestualizzati e maggiormente apprezzati alla luce

⁴⁷ Cfr. H. Ott, *La preghiera linguaggio dell'uomo*, Marietti, Casale 1991 (si tratta del cap. XII del libro *Il Dio personale*, Marietti, Casale 1983, ed. originale: *Wirklichkeit und Glaube II. Der persönliche Gott*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen-Zürich 1969).

⁴⁸ M.A. Raschini, *La dialettica dell'integralità*, Marsilio, Venezia 2000, p. 103.

⁴⁹ Cfr. M. Damonte, *Wittgenstein, Tommaso e la cura dell'intenzionalità*, MEF, Firenze 2009.

del principio di ricorsività⁵⁰. Questo criterio storiografico permetterebbe di valorizzare il contributo storico circa la teoresi sulla preghiera alla luce delle esigenze contemporanee, esigenze che, come abbiamo visto, si presentano come riproposizioni di questioni ricorrenti, ma affrontate con piglio diverso e, dunque, stimolante e soprattutto con un interessante valore prospettico.

La stesura del mio saggio (*Homo orans. Antropologia della preghiera*)⁵¹ sulla preghiera verrà guidata proprio dal tentativo di riprendere le sollecitazioni sopra richiamate nella speranza di una loro rilevanza in ordine al fornire una piattaforma di discussione per chi desidera occuparsi di filosofia della preghiera e anche per chi si trova ad affrontare il tema della preghiera nelle dinamiche della nostra società. Comincerò con il constatare l'attualità del gesto della preghiera che, proprio perché attuale e perenne, conosce aspre critiche. Proporrò dunque di considerare la preghiera non un mero oggetto, bensì un atto dal carattere sintetico e integrale che si iscrive nella natura umana e, in particolare, nel rapporto dialogico che costituisce la persona in virtù del suo essere intenzionale. La persona, conscia del suo squilibrio ontologico, iscrive nella sua dinamica orante il linguaggio, la libertà, la socialità, il tempo e la conoscenza, il che rende la preghiera un atto esistenzialmente rilevante, ancorché implicito, per il quale è opportuna una "apologetica". Banco di prova della mia proposta sarà il rapporto tra fede e preghiera, il valore performativo dell'orazione, la concezione di preghiera continua come sacrificio e il nesso tra azione e preghiera. Il mio saggio sarà poi discusso in una serie di diciannove interviste con i partecipanti ai seminari veronesi.

Le medesime sollecitazioni sono però anche quelle che mi hanno guidato nel selezionare gli studiosi da invitare ai tre incontri presso la sede della Fondazione Campostrini a Verona. I loro interventi, il cui valore è indipendente dalla bontà della mia proposta che hanno di fatto accettato di problematizzare, meritavano di essere raccolti in maniera autonoma e per questo si è pensato di pubblicarli in questo numero di *Fogli Campostrini*. Ho scelto di riportarli secondo un criterio che polarizza la rilevanza dell'esperienza. Dai primi articoli, pensati come una presentazione oggettiva del fenomeno della preghiera, si passa a contributi che valgono anche come testimonianze di vita orante: anche lo stile, come si avrà modo di apprezzare, risente di questa impostazione. Non si tratta di opporre una maggiore oggettività dei primi ad una esclusiva soggettività dei secondi, ma di apprezzare un'esperienza, quella della preghiera, che è valorizzata sia perché passata al vaglio della riflessione, sia perché concretamente e attualmente vissuta. Letterio Mauro apre la rassegna con un articolo su "La preghiera nella storia del pensiero: costanti e

⁵⁰ Cfr. M. Damonte, "Un contributo alla storiografia della filosofia analitica", in *Analisi. Annuario della Società Italiana di Filosofia Analitica 2011*, a cura di R. Davies, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 331-342.

⁵¹ Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2013, in corso di stampa.

differenze", scegliendo tre autori significativi e rappresentativi di un atteggiamento orante: Agostino, autore che riflette attraverso gli strumenti resi disponibili dalla filosofia greca sulla preghiera tipica del cristianesimo e che, alla luce di questa, torna sulle categorie della filosofia incidendo sulla loro comprensione; Thomas More, autore emblematico della preghiera nel momento della tribolazione; ed infine Simone Weil, a testimonianza di come sia possibile e di come si connoti una preghiera nell'epoca dell'incertezza. In "Interrogazione filosofica e preghiera" Domenico Venturelli riprende la critica filosofica alla preghiera di petizione, fattasi sempre più cogente nella storia del pensiero, per poi sottolineare l'analogia tra il pregare e il filosofare, meglio tra l'invocazione religiosa e la domanda metafisica "perché l'essere di ciò che è, piuttosto che il nulla?", in quanto entrambe caratterizzate da un'esigenza soterica. I successivi tre scritti riguardano il Novecento. Simone Zucchelli propone una lettura de "Il concetto di 'preghiera' nella *Stella della redenzione* di Franz Rosenzweig", affrontando nello specifico il tema della libertà che la preghiera rende più radicale, tanto da arrivare a *tentare Dio*. Un'altra dicotomia, quella tra azione e preghiera, viene focalizzata attraverso alcuni autori riconducibili al personalismo e soprattutto attraverso Jacques Ellul, da Damiano Bondi in "Pregare con le mani". Quanto le nuove forme di socialità, artificialmente costituite attraverso la tecnologia dei *media 2.0*, possano chiarire o alterare la concezione stessa del legame religioso è domanda a cui cerca di rispondere Paolo Vignola in "Religione 2.0. Legame e partecipazione", dove emerge la necessità di de-costruire la de-costruzione di Jacques Derrida. Mario Micheletti presenta la filosofia della preghiera in una prospettiva analitica, il che è un inedito nel panorama italiano. Sin dal titolo, "Il concetto di 'preghiera' e il concetto di 'Dio'", si comprende come nel mondo anglosassone la riflessione sulla preghiera diventa l'occasione per chiarire la nozione della "divinità" e viceversa. L'istanza antropologica e quella teologica, meglio quella propria di una teologia razionale, vengono considerate inscindibili.

I successivi due articoli trattano il tema della preghiera dal punto di vista della filosofia della mente, della teoria dell'argomentazione e della filosofia del linguaggio. Mariano Bianca in "Aspetti semiotico-strutturali di alcune forme di preghiera in ambito sacro-religioso" offre al lettore un aggiornamento dei suoi studi sulla preghiera come atto petitivo, persuasorio e parapersuasorio. Marina Sbisà si avvale invece dell'apparato analitico e metodologico fornito dalla teoria degli atti linguistici e in particolare di una versione austiniana di tale teoria per analizzare lo specifico della preghiera cristiana ne "La preghiera come atto illocutorio". Interessante notare come in entrambi i contributi la teoria della preghiera non venga proposta *a priori*, ma sia formulata a partire da precisi rimandi testuali.

Il problema della commensurabilità è il filo rosso implicito che lega i successivi quattro articoli circa la preghiera nelle diverse tradizioni religiose. Gianfranco Bonola nel suo articolato intervento "Pregare il Buddha? Dalla venerazione per l'illuminato all'invocazione

dei Buddha soccorrevoli” analizza diacronicamente il rapporto tra buddismo e preghiera e propone, in appendice, formule di preghiera attualmente in uso in importanti centri del buddismo italiano. Ad Alberto Pelissero il compito di approfondire “Il rapporto tra preghiera e meditazione nel mondo indiano” con la doppia difficoltà di chiarire alcuni aspetti della religiosità indiana e di focalizzare il rapporto tra preghiera e meditazione, un rapporto altamente problematico già nella nostra tradizione. Del vasto tema della preghiera nel mondo islamico, a Roberta Aluffi si è chiesto di concentrarsi su “La normatività nel pregare islamico”, con lo scopo di chiarire i nessi tra la formalità legalistica e la spiritualità personale, senza tacere le delicate questioni che si vengono a creare per gli immigrati. Il rav. Giuseppe Momigliano si è occupato di “*Tefillah*, la preghiera ebraica”, soffermandosi su alcuni nodi centrali del pregare in questa tradizione religiosa, sia in prospettiva storica, sia nella prassi contemporanea.

Concludono la rassegna i contributi che riguardano la preghiera in ambito cristiano, volutamente riguardanti ambiti specifici. Il primo, tutto da leggere, ma anche da vedere e da ascoltare grazie a numerosi link multimediali, ha per titolo “*In laude confitentis est praedicatio, in cantico amantis affectio*: la preghiera raddoppiata del gregoriano” e concerne la musica sacra. Marco Gozzi recupera alcune idee di fondo sulla musica nella preghiera liturgica per evidenziare le specificità del linguaggio musicale, notando come la crisi musicale è al contempo religiosa e antropologica. Nel secondo saggio di questa sezione Adalberto Mainardi, monaco della comunità di Bose, si sofferma invece sul rapporto tra “Ecumenismo e preghiera”, presentando le possibilità e i limiti di una preghiera ecumenica, nelle diverse possibili accezioni del termine. Angela Tagliafico in “Cercare e trovare Dio in ogni cosa” riporta invece l’esperienza orante che caratterizza i mistici, specie i carmelitani spagnoli. Certamente meno note, se non del tutto inedite, le testimonianze di Guidalberto Bormolini in “Nutrire il cuore. Educare alla preghiera i giovani e i lontani dalla fede” e di Daniela Turato in “«Erano perseveranti nelle preghiere» (AT 2,42) L’esperienza di una comunità monastica”. In entrambi i casi si tratta di comunità recentemente istituite. La prima fa capo ai “Ricostruttori nella preghiera” che si pongono come scopo esplicito quello di avvicinare i giovani alla preghiera proponendo loro tecniche tipiche della spiritualità orientale, valorizzate alla luce della rivelazione cristiana. La seconda riguarda invece la “Piccola famiglia della Risurrezione” che, facendo propria la regola scritta da don Giuseppe Dossetti, coniuga la preghiera con l’assistenza ai malati.

Il presente saggio è tratto dal vol. 5 - dell'anno 2013 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

LA PREGHIERA NELLA STORIA DEL PENSIERO: COSTANTI E DIFFERENZE

Letterio Mauro

1. Ad onta del titolo dato al mio intervento, non privo di una buona dose di *hybris*, non ho certo la pretesa di censire, neppure per linee di tendenza, le diverse posizioni emerse nella storia del pensiero sul tema della preghiera; mi propongo piuttosto di mostrare come, nella sua vicenda storica, la riflessione filosofica evidenzia riguardo a questo tema appunto costanti e differenze, anche all'interno di una medesima tradizione, in questo caso di quella *latu sensu* cristiana, sulla quale in particolare mi soffermerò attraverso il riferimento a tre autori: Agostino, Thomas More, Simone Weil.

Credo sia necessario in primo luogo richiamare alcune considerazioni di carattere generale riguardanti il tema della preghiera nella storia del pensiero. Se è vero che molti filosofi hanno pregato e, talora, persino composto preghiere (basti pensare a More¹ e a Blaise Pascal²), è anche vero che il pensiero filosofico si è occupato della preghiera soprattutto in quanto essa è l'accadimento fondamentale della relazione religiosa (Tommaso d'Aquino afferma espressamente che «*oratio est proprie religionis actus*»³) e l'agire religioso appartiene alla *humana conditio*. Anzi, proprio perché la relazione religiosa coinvolge, accanto alla realtà umana, quella divina, la riflessione filosofica ha preso posizione anche circa il modo di intendere quest'ultima (a cui l'atto umano della preghiera appunto si rivolge), sottolineando, sin dai suoi inizi, l'esigenza di purificare adeguatamente la rappresentazione che si ha del divino, un'esigenza che si è tradotta talora nella radicale critica delle credenze religiose popolari⁴, talora in una puntuale polemica nei confronti dei

¹ Cfr. T. More, *Pregiere e lettere dalla torre*, Osanna, Venosa 2000.

² Cfr. B. Pascal, "Preghiera per chiedere a Dio di fare buon uso delle malattie", in Id., *Vita di Gesù Cristo e altri scritti spirituali*, Piemme, Casale Monferrato 1996, pp. 97-110.

³ *Summa Theologiae*, II-II, q.83, a.3.

⁴ Cfr., ad esempio, Eraclito, DK 22, B 5 e, più in generale, le considerazioni svolte da Socrate nell'*Eutifrone* di Platone.

ritualismi della religiosità tradizionale o dell'immagine deformata (in senso moralmente negativo) di esso⁵.

Ma vi è di più. Ancora una volta sin dai suoi inizi⁶, la riflessione filosofica si è in alcuni casi configurata essa stessa come preghiera, ad esempio in Socrate, la cui preghiera a Pan al termine del *Fedro* costituisce, come ha mostrato Konrad Gaiser⁷, non una mera appendice letteraria ma la sintesi delle linee essenziali del dialogo, del quale riassume emblematicamente il messaggio di fondo: «O caro Pan, e voi altri dèi che siete in questo luogo! Concedetemi di diventare bello di dentro, e che tutte le cose che ho di fuori siano in accordo con quelle che ho dentro! Che possa considerare ricco il sapiente, e che possa avere una quantità di oro quanta nessun altro potrebbe prendersi e portarsi via, se non il temperante! Abbiamo bisogno ancora di altro, o Fedro? Per me, io ho pregato nella giusta misura» (*Fedro*, 274 b4-c8).

In questa preghiera si esprime (come sempre nella preghiera) la verità dell'essere umano che, da un lato, sperimenta debolezza e indigenza (e proprio per questo si rivolge, chiedendo aiuto, al dio), dall'altro, è dotato di straordinaria dignità, in quanto capace di entrare in comunione con lui. Più in particolare, da essa e da quanto circa la preghiera di Socrate ci è attestato soprattutto da Senofonte (secondo il quale egli «pregava gli dei che gli concedessero semplicemente il bene, convinto che essi sappiano perfettamente ciò che è bene»⁸) sembra emergere un tratto destinato a caratterizzare stabilmente la preghiera umana, ossia il fatto che essa, anche quando si orienta verso richieste più elevate rispetto ai benefici materiali (la vera beatitudine, i massimi valori spirituali, gli autentici beni), delineando in tal modo un più profondo rapporto col divino, esprime la condizione di indigenza di colui che la eleva ed è quindi, molto spesso, preghiera di petizione. Per restare ancora nella prospettiva del pensiero antico, basti richiamare al riguardo l'esempio di Marco Aurelio; pur riaffermando il potere del saggio su molte cose, egli sottolinea infatti con forza l'esigenza di richiedere l'aiuto divino anche in tali cose, stabilendo in questo modo attraverso la preghiera una cooperazione fruttuosa tra azione divina e azione umana: «perché nella tua preghiera non domandi loro [agli dèi] che ti concedano di non temere alcuna di tali cose, di non desiderare alcuna di tali altre piuttosto che domandar loro che non facciano succedere una tal cosa, o ne facciano succedere un'altra? [...] chi ti ha detto, del resto, che gli dèi non collaborino anche per farci conseguire le cose che sono in nostro potere? Comincia dunque a pregarli per queste; e poi vedrai. Il tale prega così:

⁵ Cfr. Senofane, DK 21, B 11-12 e quanto suggerisce ancora Platone in *Repubblica*, I, 329a1-332d7 (relativamente al comportamento religioso di Cefalo) e II-III (relativamente alla rappresentazione degli dèi fornita dai poeti e in particolare da Esiodo e Omero).

⁶ Cfr. É. Des Places, "La prière des philosophes grecs", *Gregorianum*, 41, 1960, pp. 253-272.

⁷ Cfr. K. Gaiser, *L'oro della sapienza. Sulla preghiera del filosofo a conclusione del "Fedro" di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1990.

⁸ Cfr. Senofonte, *Memorabili*, 1, 3, 2.

"Possa io giacere con quella donna!". Tu invece prega in quest'altro modo: "Possa io non desiderare più di giacere con quella donna!". Il tale: "Possa io essere liberato da questo male!". Tu invece: "Possa io non aver bisogno di esserne liberato!". Il tale: "Possa io non perdere il mio figlioletto!". Tu invece: "Possa io non temere di perderlo!"»⁹.

2. I testi biblici, di cui in particolare la tradizione di pensiero cristiana si alimenta, a partire da quelli veterotestamentari presentano la preghiera innanzi tutto come dialogo con un Dio che crea, si rivela e parla all'uomo, quindi propriamente come risposta umana (sia personale sia comunitaria) all'iniziativa divina. Tale risposta si manifesta, prima che con le parole, con la "disposizione del cuore", ovvero con comportamenti conseguenti verso Dio (fede e speranza nelle sue promesse, amore e timore verso di lui, obbedienza alla sua volontà) e verso gli altri uomini (atteggiamenti di giustizia e misericordia, rettitudine morale e della condotta)¹⁰. Certo, le parole sono necessarie (anche se non vanno inutilmente moltiplicate; Qo 5,1; Sir 7,14), almeno per fissare il pensiero; tuttavia, ciò che soprattutto conta nella preghiera (anche perché Dio scruta e conosce il cuore e i pensieri dell'uomo, Sal 139) sono le disposizioni interiori (cfr. Is 1,10-14, 58,1-11, Sal 50), in mancanza delle quali Dio volge lontano i suoi occhi, senza ascoltarla (Is 1,15). Da ultimo, pur variando secondo le circostanze e le situazioni, essa esprime innanzi tutto le risonanze provocate nell'uomo sia dalla gloria e dalla grandezza di Dio sia dalla sua bontà, misericordia, compassione, ma anche le sue necessità relativamente alla salute, ai beni materiali, al perdono per i peccati.

Per quanto riguarda più in particolare i testi neotestamentari, va ricordato il ruolo che vi svolge Gesù come esempio, mediatore, ma anche maestro di preghiera; egli infatti dà istruzioni sul come pregare (pur senza entrare nello specifico delle diverse forme di essa, che successivamente la tradizione cristiana fisserà in quattro: supplica, preghiera, intercessione, rendimento di grazia; 1Tm 2,1), raccomandando soprattutto di farlo con perseveranza (Lc 11,5-8; 18,1-8), senza farsi vedere diversamente dagli «ipocriti» (Mt 6,5; Mc 12,39), evitando di moltiplicare o ripetere le parole contrariamente ai «pagani», quasi che esse avessero un valore "magico", tale da assicurare la loro sicura efficacia, anche perché Dio conosce già ciò di cui l'uomo ha bisogno (Mt 6,7-8, 6-32). Egli invita infine alla preghiera di penitenza e sottolinea la sicura efficacia di quella di petizione (Mt 7,7-8, 7,9-10; Lc 11,9-10, 11,11-12) in particolare di quella direttamente insegnata da lui (Mt 6,9-13, Lc 11,1-4).

⁹ *Ricordi*, IX, 40, trad. di C. Mazzantini, Chiantore, Torino 1948, p. 276 (con lievi modifiche).

¹⁰ Per una informazione generale su questo argomento si veda P. Grelot, voce "La prière dans la Bible", in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, XII/2, Beauchesne, Paris 1986, pp. 2217-2247. Cfr. anche al riguardo M. Nédoncelle, *Prière humaine, prière divine. Notes phénoménologiques*, Desclée de Brouwer, Bruges 1962.

Su queste basi gli autori cristiani, almeno a partire da Agostino, hanno elaborato una riflessione organica sull'oggetto e sulle modalità della preghiera; la sua "Lettera 130", scritta poco dopo il 411 e indirizzata alla nobile vedova Anicia Proba Faltonia in risposta alla richiesta di quest'ultima di scriverle «qualcosa sul modo di pregare Dio»¹¹, costituisce infatti una sorta di piccolo trattato sull'argomento. Due punti sono da lui messi in chiaro sin dall'inizio: la preghiera nasce dallo stato di indigenza spirituale dell'uomo («Nelle tenebre di questa vita nella quale siamo come esuli lontani da Dio [...] l'anima del cristiano deve considerarsi come abbandonata al fine di evitare che cessi di pregare [...] ricordati che sei desolata, al fine di perseverare notte e giorno nella preghiera») e ha come oggetto proprio per questo la condizione di pienezza a cui ogni uomo aspira, ossia la vita beata: «prega (per ottenere) la vita beata. La desiderano tutti [...]. Che altro dunque conviene chiedere nelle preghiere se non quel bene che bramano tanto i cattivi che i buoni, ma al quale arrivano solo i buoni?».

Certo, anche la preghiera di petizione per sé e per gli altri riguardo ai beni mondani (salute, ricchezze, onori) è legittima, tuttavia «non mirando a questi beni in sé e per sé, ma per un altro bene che ne consegue»¹²; è dunque attraverso la preghiera stessa che l'uomo apprende ciò che è conveniente domandare, «l'unica vera vita e la sola beata: cioè il poter contemplare, immortali per l'eternità e incorruttibili nel corpo e nello spirito, le delizie di Dio». Questa è la sola cosa che ogni uomo «chiede con certezza e sicurezza (*certus et securus petit*), né teme [...] gli possa nuocere quando l'abbia ricevuta» ed è la sola per cui è lecito elevare preghiere «per noi, per i nostri cari, per gli estranei e per gli stessi nemici»¹³. Con ciò Agostino ribadisce, oltre alla centralità della richiesta della "vita beata", il valore intersoggettivo della preghiera, che si manifesta appunto nella intercessione per gli altri e soprattutto per i nemici e che diviene in tal modo germe di novità rispetto alle concezioni antiche di essa.

Nel suo discorso Agostino riprende in particolare, approfondendoli, alcuni aspetti della prospettiva biblica sulla preghiera, riguardo sia a Cristo, ribadendo il suo ruolo di mediatore e maestro di essa, sia all'esigenza di non confidare nell'abbondanza delle parole, quasi che Dio non conosca già quanto stiamo per chiedergli: «Per l'acquisto di questa vita beata la vera Vita beata in persona c'insegnò a pregare, ma non con molte parole, come se ci esaudisse di più quanto più siamo loquaci, dal momento che la nostra preghiera è rivolta a Colui che conosce, come dice il Signore medesimo, ciò che ci è necessario prima che glielo chiediamo». Fine della preghiera deve essere quindi l'esercitare il nostro desiderio, così da divenire capaci di accogliere quanto Dio si prepara a darci; ciò avviene appunto quando si prega «con desiderio continuo (*continuato desiderio*)

¹¹ Agostino, "Lettera 130", in Id., *Le lettere*, II (124-184/A), Città Nuova, Roma 1971, pp. 72-109 (la citazione è tratta da "Lettera 130", 1,1, p. 73).

¹² Ibid., 2,5-6,12, pp. 79-85.

¹³ Ibid., 11,21-14,27, pp. 95-103.

sgorgato dalla fede, speranza e carità». È bene pertanto pregare a lungo, ma ciò non equivale a moltiplicare le parole, quanto piuttosto a stimolare e a rendere durevole e intenso il desiderio (*aliud est sermo multus, aliud diuturnus affectus*)¹⁴.

In breve: se le parole sono necessarie per l'uomo, al fine di richiamare alla sua mente e ponderare ciò che domanda, non lo sono per Dio, nel senso che non possono costituire un mezzo per suggerirgli qualcosa o piegarlo ai nostri voleri. Con esse, inoltre, l'uomo non esprime niente più di «quanto è racchiuso nella preghiera insegnataci dal Signore (*in ista dominica oratione*)», per cui nella preghiera «ci è permesso domandare le medesime cose con altri termini, ma non domandare [...] cose diverse (*liberum est aliis atque aliis verbis, eadem tamen in orando dicere; sed non debet esse liberum alia dicere*)». Il *Pater*, insegnatoci da Gesù, compendia dunque tutte le possibili invocazioni dell'uomo a Dio; ciò conferma non soltanto il duplice ruolo di Cristo, maestro e mediatore, dato che è appunto per suo tramite che Dio Padre si è fatto conoscere all'umanità e ha fatto conoscere come pregarlo, ma anche la natura "dialogica" della preghiera, che è risposta a Dio, che per primo ha parlato e si è reso conoscibile.

Agostino non fornisce in questo testo una definizione formale di preghiera. Qui tuttavia è utile richiamare quelle, a lui successive e destinate a notevole fortuna nel pensiero cristiano, di Cassiodoro (*oratio dicitur quasi oris ratio*¹⁵) e di Isidoro di Siviglia (*orare dicere est*¹⁶), che sottolineano entrambe significativamente lo stretto rapporto che intercorre tra l'*oratio* e la parola, il discorso, il linguaggio; e quella di Giovanni di Damasco – «La preghiera è un'ascesa della mente a Dio, o una richiesta a Dio delle cose convenienti (*oratio est ascensus intellectus ad Deum, vel petitio decentium a Deo*)»¹⁷ – che se nella sua seconda parte pone l'accento sulla centralità dell'aspetto della petizione, estendendola a tutto l'ambito di ciò che non è sconveniente domandare a Dio (escludendo dunque da essa solo l'indecenza e includendovi per contro sia la verità eterna sia il banale quotidiano), nella sua prima parte invece mette a fuoco non meno significativamente l'essenza del pregare come ascesa della mente. Si tratta di un aspetto nel quale il filosofo riscontra la stessa modalità del suo lavoro e che può consentire perciò di vedere la preghiera come ultima cadenza del filosofare, autentico "salto" in quello spazio teologico intravisto (ma non posseduto) dalla filosofia¹⁸.

¹⁴ Ibid., 8,15-10,19, pp. 89-95.

¹⁵ Cassiodoro, *Expositio in Ps.38*, 13 (PL 70, 285).

¹⁶ Isidoro di Siviglia, *Etymologiae*, X, 196.

¹⁷ Giovanni Damasceno, *La fede ortodossa*, III, 24, Città Nuova, Roma 1998, p. 234.

¹⁸ Cfr. I. Mancini, "Filosofia e preghiera", in *Pregghiera e filosofia*, a cura di G. Moretto, Morcelliana, Brescia 1991, pp. 75-116.

3. Come osserva Tommaso d'Aquino, tra le cose (tutte compendiate nella *Oratio Dominica*) che possono essere convenientemente (*recte*) desiderate epperò anche convenientemente (*recte*) chieste a Dio vi è anche l'essere liberati dai mali della vita presente, che impediscono che essa basti a se stessa (*sufficientia*)¹⁹. Il tema del come pregare riguardo appunto a questi mali, ovvero del che cosa domandare a Dio nel tempo della tribolazione è al centro di *A Dialogue of Comfort in Tribulation*²⁰, scritto da Thomas More tra il 1534 e il 1535 durante la sua detenzione nella Torre di Londra. Composta da tre dialoghi, che hanno come interlocutori immaginari Antonio e Vincenzo, rispettivamente zio e nipote, l'opera è ambientata in Ungheria negli anni 1527-1528, all'indomani cioè della sconfitta di Mohács (1526) e nell'imminenza dell'invasione da parte dell'esercito di Solimano il Magnifico (1529).

More riconosce che, riguardo alle prove che più comunemente affliggono l'uomo, è possibile trovare appoggio già nella saggezza pagana; riconosce anche però che, dinanzi a malattia, povertà, scoraggiamento, tentazione, dubbi in materia di fede, una "risposta" può venire soltanto dalla piena fiducia in Dio, la cui consolazione ci raggiunge tramite le parole della Scrittura. È perciò legittimo domandare a Dio di essere liberati dai mali terreni, avendo appunto la ferma fiducia che, nella sua misericordia, ci darà la forza necessaria a sopportarli, dato che Egli conosce e vuole il nostro bene più e meglio di noi. In ogni caso, non si deve pretendere con le parole che pronunziamo di imporgli, per così dire, la nostra volontà, anzi, proprio perché l'uomo non sa veramente se e in che misura i mali materiali da cui è afflitto siano realmente tali, la preghiera di petizione per esserne liberati, pur legittima, non può mai essere così precisa come quella volta a ottenere i beni spirituali. Proprio per questo il fine della preghiera non può essere quello di indurre Dio a mutare ciò che ha deciso di compiere a nostro riguardo, ma semmai di ottenere ciò che ha deciso di compiere tramite le nostre preghiere, ossia renderci capaci di ricevere i suoi doni: «Essendo molti i generi di tribolazione, alcune tribolazioni si può pregar Dio di toglierle, sentendo consolazione nella fiducia che Dio lo farà. Perciò contro la fame, la malattia, e le ferite corporali, contro la perdita del corpo e dell'anima, è permesso di pregare spesso la bontà di Dio, per sé o per i propri amici [...]. Ma non possiamo pregare sempre perché ci venga tolto ogni genere di tentazione. Se uno infatti dovesse pregare in ogni malattia per riavere la salute, quando si sentirà contento di morire per congiungersi a Dio? [...] Ma per tutte le [...] cose che abbiamo ricordate sopra, e che danno luogo a ogni genere di tribolazione, non ci è permesso mai di esprimere preghiere così definite, ma dobbiamo accompagnarle con una condizione, esplicita od implicita: vale a dire, che se Dio vede che il contrario è meglio per noi, abbandoniamo tutto alla sua volontà, e invece di pregarlo di toglierci il dolore, lo preghiamo di volerci mandare, per sua bontà, o il

¹⁹ *Summa Theologiae*, II-II, q.83, a.9.

²⁰ Tommaso Moro, *Dialogo del conforto nelle tribolazioni*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011 (le citazioni saranno tratte da questa edizione).

conforto spirituale, per accettarlo con letizia, oppure almeno la forza di sopportarlo con pazienza. Se ci ostiniamo a non voler essere consolati se non quando ci vien tolta la tribolazione, allora siamo noi a decretare a Dio che non vogliamo che egli ci tratti meglio di quello che noi gli comandiamo, benché egli lo voglia, oppure affermiamo di essere in grado di stabilire meglio di lui ciò che è meglio per noi»²¹. Si tratta di tesi che More applica anche a se stesso nella situazione di grave pericolo in cui si trova. Scrivendo nel 1534 alla figlia Margaret Roper, egli osserva infatti: «Mi affido tutto alla sola bontà di Dio, e così pienamente che – ti assicuro, Margaret, in fede mia – io non ho mai pregato Dio di tirarmi fuori di qui né di scamparmi dalla morte, ma ho sempre rimesso tutto ciò alla Sua sola volontà, come a colui che vede ciò che è più conveniente per me meglio di me stesso»²².

La vicenda drammatica che i due interlocutori di *A Dialogue* vivono (sullo sfondo, come si è detto, della imminente invasione turca e della possibilità, quindi, della prigionia e della morte) e in cui si rispecchia quella non meno drammatica vissuta in quel periodo da More, diviene occasione per ripercorrere, con una finissima analisi antropologica e psicologica, le diverse prove a cui l'umanità è frequentemente sottoposta. Senza affatto sminuire o banalizzare la potente sfida del male e senza rifugiarsi in facili consolazioni, ma al tempo stesso ben consapevole dell'umana debolezza, More individua il senso ultimo del contrapporsi dell'uomo al negativo che costantemente lo minaccia «non tanto nell'illusione di vincere definitivamente il dolore che si accompagnerà sempre alla vicenda umana, ma nel resistere alla tentazione di cedere al compromesso con il male, mantenendosi fedeli alla propria coscienza e al bene da essa intravisto»²³. Così, se egli ribadisce che «non v'è preghiera fatta nel piacere tanto valida ed efficace quanto quella fatta nella tribolazione»²⁴, sa anche come l'uomo sia sempre pronto a cercare «scappatoie quando la vita sembra metter[lo] con le spalle al muro»²⁵. Perciò nel momento della prova è giusto, come si è detto, chiedere a Dio di essere liberati da essa, nella sicura fiducia che Egli ci ascolterà e ci darà il suo aiuto, anche se questo non si tradurrà sempre e comunque nella pura e semplice eliminazione del male da cui siamo assaliti in questa vita: «Poniamo in lui [Cristo] la nostra ferma speranza, e saremo sicurissimi di non venire ingannati. Così, o avremo ciò che abbiamo sperato, o qualcosa di meglio al suo posto. Poiché Dio non sempre vuol concederci proprio la cosa per la quale preghiamo e che speriamo di ottenere. Perciò [...] in ogni cosa, tranne che nella preghiera per il cielo, la nostra

²¹ *Ibid.*, I, 6, pp. 79-80.

²² Tommaso Moro, *Lettere*, Morcelliana, Brescia 1987, p. 236.

²³ M. Nicoletti, "Il conforto della coscienza", Introduzione a *Dialogo del conforto cit.*, p. 50.

²⁴ *Dialogo del conforto cit.*, I, 19, p. 131.

²⁵ *Il conforto della coscienza cit.*, p. 50.

preghiera e la nostra speranza non possono mai essere precise, anche se ciò che si chiede è cosa lecita»²⁶.

Lo sforzo di rendere sempre più puri i contenuti della preghiera e di svincolarli, per quanto possibile, da ogni riferimento ai beni mondani o legati alla propria persona, chiedendo a Dio l'aiuto di considerare questi un nulla, così da considerare un nulla anche la loro perdita, a tutto vantaggio di quelli spirituali, appare con chiarezza anche dalle parole della "Godly Meditation", la intensa e toccante preghiera in forma di salmo scritta di pugno da More (con ogni probabilità proprio nel periodo della sua detenzione nella Torre di Londra) a margine delle pagine del suo *Libro d'ore*: «Dammi la grazia, Signore buono, di considerare il mondo come un nulla; di stabilire su di te il mio spirito e di non dipendere dal soffio della bocca degli uomini [...] di spogliarmi totalmente a poco a poco del mondo, e di liberare il mio spirito da tutti i suoi affari [...] di ritrarmi dagli svaghi non necessari; dalla potenza del mondo, dagli amici, dalla libertà, dalla vita, da tutto, di considerare davvero un nulla questa perdita per la vittoria di Cristo [...]»²⁷.

Per concludere. Nel delineare i caratteri della preghiera, in particolare di quella di petizione, nel momento della prova, More ne ribadisce senz'altro la legittimità in ordine alla richiesta di liberazione dal male materiale. È anche vero però che egli insiste con particolare forza sulla necessità che la preghiera umana non pretenda di "vincolare" l'agire divino e sia, piuttosto, fiduciosamente aperta all'azione liberante che Dio comunque dispiega sempre a favore di chi crede in Lui anche quando in apparenza lascia inascoltata la richiesta dell'uomo di essere liberato dal male fisico o materiale che incombe.

4. Alla luce del contesto agnostico in cui è stata allevata si sarebbe tentati di tradurre il particolare rapporto di Simone Weil con la preghiera nella formula "pregare nel tempo dell'incertezza". In realtà, se è vero che la dimensione della preghiera le è rimasta per lungo tempo pressoché estranea, è anche vero che nel 1942, un anno prima della morte, arriverà a scrivere: «Non ho bisogno di alcuna speranza o promessa per credere che Dio è ricco di misericordia. Conosco questa ricchezza con la certezza dell'esperienza, per averla toccata con mano»²⁸. È assai probabile che con queste parole la Weil alluda soprattutto ai tre "contatti" col Dio incarnato nel Cristo, in cui è culminato il suo avvicinamento al cattolicesimo (a cui peraltro, come è noto, non aderirà mai formalmente) e che l'hanno convinta in modo "sovrannaturale" ma "reale" della sua esistenza e le hanno consentito inoltre di fare, per dir così, la scoperta proprio della preghiera. Nel primo, assistendo in un povero villaggio portoghese di pescatori, nell'estate del 1935, a una processione in cui le

²⁶ *Dialogo del conforto cit.*, III, Introduzione, p. 263.

²⁷ T. More, "Godly Meditation", in *Thomas More's Prayer Book*, Yale University Press, New Haven-London 1969, pp. 204-205 (traduzione mia).

²⁸ S. Weil, "Ultimi pensieri", in Id., *Attesa di Dio*, Rusconi, Milano 1972, p. 51.

loro mogli «cantavano canti senza dubbio molto antichi, di una tristezza straziante», ha avuto improvvisamente «la certezza che il cristianesimo è per eccellenza la religione degli schiavi, che gli schiavi non possono non aderirvi, ed io con loro»; nel secondo, avvenuto nel 1937, nella piccola cappella romanica di Santa Maria degli Angeli ad Assisi «in cui san Francesco ha pregato tanto spesso, qualcosa più forte di me mi ha costretta, per la prima volta in vita mia, a inginocchiarmi»; all'origine infine del terzo c'è l'incontro a Solesmes, durante la Settimana santa del 1938, con un giovane cattolico inglese che le fa conoscere i poeti metafisici, in seguito al quale impara a memoria la poesia *Love* di George Herbert e si esercita a recitarla ripetutamente con la massima attenzione. Ella osserva al riguardo: «credevo di recitarla soltanto come una bella poesia, mentre, a mia insaputa, quella recitazione aveva la virtù di una preghiera. Fu proprio mentre la stavo recitando che Cristo [...] è disceso e mi ha presa»²⁹.

La scoperta della preghiera si accompagna dunque nella Weil a una personale esperienza di Cristo. Questo nesso si affermerà sempre più nella sua vita anche grazie alla traduzione in greco, da lei approntata qualche anno dopo, del *Pater*, preghiera che, scrive, «contiene tutte le richieste possibili: non si può concepire una preghiera che non sia già contenuta in questa. Essa sta alla preghiera come Cristo all'umanità»³⁰ (si tratta di un rilievo già avanzato, come si è visto, da Agostino – e da molti altri dopo di lui – e con cui viene ribadita anche implicitamente la legittimità della preghiera di petizione). Questa traduzione, infatti, sarà per lei all'origine di una specie di "esercizio spirituale", la recita attenta e quotidiana appunto del *Pater*, grazie alla quale sembra avere goduto non solo di vere e proprie esperienze di carattere mistico, ma anche di un incontro più autentico e unitivo col Cristo: «Fino al settembre scorso non mi era mai capitato in vita mia di pregare, neppure una volta, almeno nel senso letterale della parola. Mai avevo rivolto la parola a Dio, né a voce alta né mentalmente. Mai avevo pronunciato una preghiera liturgica. Mi era capitato talvolta di recitare la *Salve Regina*, ma soltanto come una bella poesia. L'estate scorsa [...] avevo fatto [...] una traduzione letterale del *Padre nostro* in greco. [...] Da allora mi sono imposta, come unica pratica, di recitarlo ogni mattina con attenzione totale. Se mentre lo recito la mia attenzione si svia o si assopisce, anche solo un poco, ricomincio daccapo sino a quando non arrivo a un'attenzione assolutamente pura. [...] Il potere di questa pratica è straordinario. [...] Talora già la prime parole rapiscono il pensiero dal mio corpo e lo trasportano in un luogo fuori dello spazio, dove non esiste né prospettiva né punto di vista. Lo spazio si apre. L'infinità dello spazio ordinario della percezione viene sostituita da un'infinità alla seconda e talvolta alla terza potenza. Nello stesso tempo, questa infinità dell'infinità si riempie, in tutte le sue parti, di silenzio, ma di un silenzio che non è assenza di suono bensì l'oggetto di una sensazione positiva, più positiva di quella di un suono. [...] Talvolta anche, mentre recito il *Padre*

²⁹ S. Weil, "Autobiografia spirituale", in *Ibid.*, pp. 28-30.

³⁰ S. Weil, "A proposito del *Pater*", in *Ibid.*, pp. 183-194, p. 194.

nostro oppure in altri momenti, Cristo è presente in persona, ma con una presenza infinitamente più reale, più toccante, più chiara, più colma d'amore della prima volta in cui mi ha presa»³¹.

Questo intenso sforzo di approfondimento religioso, a cui si accompagna in filosofia una non meno ardente ricerca della verità, è anche all'origine per la Weil di un nuovo modo di vedere il mondo, ovvero dell'acquisizione di una particolare sensibilità per la sua bellezza vista come peculiare espressione di Dio; senza nulla cancellare di ciò che ella ne aveva in precedenza afferrato, tale sensibilità vi conferisce una dimensione nuova, quella, per dir così, di sacramento: «La bellezza del creato è il sorriso di tenerezza che Cristo rivolge a noi tramite la materia. Egli è realmente presente nella bellezza dell'universo. L'amore per questa bellezza deriva da Dio che è disceso nella nostra anima e ritorna a Dio che è presente nell'universo. Anch'esso è quindi simile a un sacramento»³². Componente essenziale della preghiera diviene dunque per lei, in questa nuova prospettiva, l'attenzione alla presenza di Dio nel cuore della materia o, per meglio dire, il senso autentico del pregare viene da lei individuato nel destare appunto l'attenzione per le realtà del mondo così da vederle nella loro dimensione di "specchi" capaci di rivelare Dio. Si tratta di una sorta di "esercizio spirituale" (nel senso dato a questa espressione da Pierre Hadot³³) al tempo stesso filosofico e religioso, grazie al quale l'uomo diviene capace, oltre che di acquisire uno sguardo in grado di afferrare la bellezza del mondo, di «distaccarsi dalla propria falsa divinità, negare se stess[o], rinunciare ad immaginare di essere il centro del creato, riconoscere che tutti i punti del mondo sono altrettanti centri allo stesso titolo e che il vero centro sta fuori del mondo», pervenendo così all'amore «per l'ordine del creato, oppure – che è poi lo stesso – [...] per la bellezza del creato»³⁴.

Di questo amore per la bellezza del creato la Weil trova importanti tracce, oltre che nel pensiero greco antico, in tutte le tradizioni religiose autentiche: in Cina come in India, in quella ebraica (in particolare nei Salmi e nei libri sapienziali), nei Vangeli (benché meno numerose), e ancora in quella cristiana, medievale (in particolare in Francesco d'Assisi) e non (Giovanni della Croce). Tuttavia, proprio riguardo a quest'ultima, fatte le opportune eccezioni, osserva: «l'amore per la bellezza del creato è quasi assente. È strano e difficilmente comprensibile; una grave lacuna. Con quale diritto il cristianesimo si dice cattolico se l'universo stesso gli è estraneo?»³⁵. Eppure, guardando alla cultura occidentale della sua epoca, le sembra che l'amore per la bellezza del creato sia quasi la

³¹ S. Weil, "Autobiografia spirituale cit.", pp. 33-35.

³² S. Weil, "Forme dell'amore implicito di Dio", in *Attesa di Dio cit.*, p. 131.

³³ Cfr., al riguardo, tra gli altri: P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 1988; Id., *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino 1998; Id., *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlere e Arnold I. Davidson*, Einaudi, Torino 2008.

³⁴ S. Weil, "Forme dell'amore implicito di Dio", in *Attesa di Dio cit.*, p. 126.

³⁵ Ibid., p. 127.

sola via, «in genere la via più comune, più facile e naturale», a Dio, dato che le altre due, l'amore del prossimo e l'autentico rispetto delle pratiche religiose, «sono rar[e] anche tra coloro che si accostano ad esse con assiduità, e quasi inesistenti fra gli altri»³⁶.

Segnata dall'amore incondizionato di Cristo e dalla sua teologia della croce, ma anche dalla propria singolare vocazione, di chi cioè sta «già sulla porta» della Chiesa, anche se «ciò non vuol dire che [...] sia sul punto di entrare»³⁷, Simone Weil ha portato nella dimensione della preghiera tutta l'intensità, ma anche tutta la radicalità, di cui la sua anima era capace. È indicativo di ciò il fatto che proprio a riguardo delle richieste che vengono avanzate nel *Pater*, in particolare delle due concernenti rispettivamente la santificazione del nome di Dio e l'attuazione della sua volontà, osservi significativamente che con esse chiediamo ciò che è già realtà e «chiedere ciò che è, ciò che è in maniera reale, infallibile, eterna, del tutto indipendente dalla nostra domanda, è la domanda perfetta»³⁸. In tal modo, come sopra si è rilevato, ella ribadisce che, anche quando chiede ciò che già è, la preghiera umana si configura comunque come preghiera di petizione proprio a motivo della condizione di radicale impotenza e indigenza dell'uomo, al quale, come osservava già Paolo nella *Seconda Lettera ai Corinzi* (12,9-10), affermando di volersi vantare delle proprie debolezze e difficoltà, e ripeterà in qualche modo la stessa Weil con la sua dottrina della "de-creazione", si addice soprattutto il rinunciare volontariamente alla tentazione della propria capacità e potenza (e tale sarebbe il ritenere di poter non chiedere nulla), per lasciare che Dio prenda il posto del vuoto così ottenuto.

³⁶ Ibid., p. 128.

³⁷ S. Weil, "Lettera a Gustave Thibon", in *Attesa di Dio cit.*, p. 218.

³⁸ S. Weil, "A proposito del *Pater* cit.", p. 184.

Il presente saggio è tratto dal vol. 5 - dell'anno 2013 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

INTERROGAZIONE FILOSOFICA E PREGHIERA

Domenico Venturelli

Quando Marco Damonte, presentandomi il suo articolato progetto di ricerca sul tema della preghiera, mi ha coinvolto nel Seminario di Studio veronese, mi sono sentito risospinto indietro nel tempo, a più di venti anni fa, al momento in cui Giovanni Moretto volle dedicare al nostro maestro Alberto Caracciolo, che era da poco mancato, un volume a più voci, intitolato appunto *Preghiera e Filosofia*, pubblicato a Brescia, dalla Morcelliana, nel 1991. Provai in quella circostanza a fermare di getto qualche osservazione sul tema e ne venne fuori un breve saggio – “Etica e Preghiera. Linee per una ricerca filosofica” – che raccolsi più tardi, benché non ne fossi del tutto contento, nel mio libro *Etica e tempo* (1999).

Da allora non sono più tornato a riflettere su questo specifico tema. Non che mi abbia trattenuto il timore dell'inattualità che forse lo accompagna anche oggi. Semplicemente è accaduto che io non vi abbia più pensato e che solo ora, grazie alla sollecitazione di un giovane studioso, mi si presenti l'occasione di riprendere le fila di quel discorso, con l'idea di rivedere un poco quanto scrissi allora.

1. Prima di ogni altra considerazione che la riguardi e ne rilevi la difficoltà, o la crisi in età moderna, la preghiera, questa peculiare modalità del discorso alla quale la filosofia non resta mai indifferente, attesta con la sua realtà che l'uomo è un essere religioso e, tra quanti ne vediamo attorno a noi, l'essere religioso per eccellenza. Non dico il solo essere religioso, perché tengo in qualche conto l'affermazione più poetica che filosofica che “ogni creatura prega”, non solo gli uccelli del cielo ma perfino le fiere nelle selve; o l'altra, che considera l'intero universo come se da esso si levasse una sola grande orazione di lode e, insieme, di attesa. L'apostolo Paolo lo vede infatti «fino a questo momento» tutto «in gemiti e in doglie» (Rom 8,22), bisognoso cioè di redenzione.

Ma per quanto non escluda che tutti o alcuni tra gli animali siano dotati di un analogo del senso religioso, l'uomo, per l'esperienza e la coscienza che ha del bene e del male, della gioia e del dolore, della grazia e del peccato, del tempo e dell'eternità, è l'essere religioso per eccellenza e senza dubbio la religiosità, in quanto modo peculiare del suo sentire e della sua coscienza, convalida la propria autonomia rispetto ad altre forme di vita

spirituale precisamente grazie alla preghiera, la cui forma essenziale è forse l'invocazione, sebbene questa possa comportare «l'aspirazione a morire come se stessa in un approdo contemplativo che ne rappresenti l'appagamento»¹.

Non sarò allora lontano dal vero se ritengo plausibile che la vita religiosa graviti fondamentalmente attorno alla preghiera – sia che questa si esprima nei particolari atti linguistici del lamento o della lode, della domanda o del ringraziamento², sia che rimanga inespressa e che il *pregare senza interruzione*, cui siamo invitati dall'apostolo³, si identifichi con lo stato d'animo devoto che può accompagnare ogni nostra azione, se almeno siamo consapevoli di dipendere, in ogni circostanza della vita, da una Realtà che infinitamente ci trascende.

Friedrich Schleiermacher, il filosofo romantico che ha riconosciuto nella religione una provincia autonoma nel regno dello spirito, distinta dall'etica e dalla metafisica, ha posto perciò la fonte della religiosità nel sentimento dell'assoluta dipendenza – purché la celebre espressione della *Dottrina della fede* (1821-1822) non denoti il rapporto servile che suscita il feroce sarcasmo di Hegel: «in tal caso il miglior cristiano sarebbe il cane...»⁴. Per Schleiermacher, che già nei *Discorsi sulla religione* (1799) considera termini compatibili e non contrapposti l'azione dell'Universo sull'individuo (che lo costituisce come passività e recettività) e la spontaneità creatrice dell'individuo (la sua libertà), solo mediante la relativa libertà dell'individuo potrebbe infatti comparire, in quest'ultimo, la concomitante coscienza della sua dipendenza assoluta, ossia di una relazione con Dio qualitativamente diversa da ogni rapporto che lo lega al finito⁵.

¹ A. Caracciolo, *Studi jaspersiani*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2006, p. 72. L'attingimento contemplativo dell'Origine è stato a lungo il fine comune al misticismo della preghiera e all'esercizio del filosofare, come mostrano il platonismo e il neoplatonismo ma anche, per esempio, Spinoza. Già questo è un indizio significativo della profonda solidarietà delle due sfere, implicante la religiosità del filosofare da un lato, il raccoglimento anche meditativo del pregare dall'altro. Quale che sia la via per pervenirvi, l'attingimento dell'Origine, in quanto visione non formulabile in concetti del Senso pieno del reale, pare in certo modo liberare dalla sofferenza e dal male e costituire già un'attuazione di vita beata.

² Secondo le principali distinzioni richiamate da B. Casper, *Das Ereignis des Betens*, Karl Alber, Freiburg im Breisgau-München 1998, pp. 87-95.

³ «Siate sempre allegri, senza mai smettere di pregare, rendendo grazie di ogni cosa» (1Tess 5,17).

⁴ Il duro giudizio si legge nella "Prefazione" hegeliana (1822) allo scritto di H. Hinrichs, *Die Religion im inneren Verhältnis zur Wissenschaft*, trad. di S. Sorrentino, Guida, Napoli 1975.

⁵ Segnalo, per questo plesso problematico, due importanti contributi: G. Moretto, "Attualità di Schleiermacher", in Id., *Ispirazione e libertà. Saggi su Schleiermacher*, Morano, Napoli 1986, in particolare pp. 63-73, e G. Scholz, "Religione come dipendenza. La genesi di un concetto fondamentale della filosofia della religione", in *Etica, Religione e Storia. Studi in memoria di G. Moretto*, il Melangolo, Genova 2007, pp. 93-114. È notevole che Schleiermacher esprima nei suoi primi saggi, e ancora nella predica giovanile "Die Kraft des Gebetes" (1801), una decisa riserva proprio nei confronti del concetto di dipendenza: «Chi, nel pensare a Dio, evochi al sommo grado il sentimento della dipendenza, pensa certo a tutt'altro che a Lui e in costui manca del tutto lo spirito del Cristianesimo». Il sentimento dell'assoluta dipendenza (*schlechthinnige Abhängigkeit*), nel quale egli individuerà la fonte della religione, tanto esclude la libertà assoluta dell'uomo quanto implica la sua

In seguito Rudolf Otto introdurrà un'espressione più aderente all'esperienza religiosa effettiva, parlerà di un sentimento creaturale che implica l'incontro col numinoso e che segue come un'ombra «al momento dello "sgomento"»⁶. È comunque sorprendente che Schleiermacher, al quale risale la celebre formula per la quale «essere religioso e pregare sono un'unica e medesima cosa»⁷, non presenti la preghiera, non almeno nei celebri *Discorsi*, come il cuore o il centro dell'esperienza religiosa⁸. È invece un suo attento lettore, un critico acuto della religione e un campione dell'ateismo come Ludwig Feuerbach a segnalare nella sua opera più famosa, *L'essenza del Cristianesimo* (1841), che «l'essenza più profonda della religione» si palesa nel suo «atto più semplice», cioè nella preghiera: «la preghiera piena di sofferenza, la preghiera dell'amore sconcolato, espressione della potenza del proprio cuore che scaraventa l'uomo a terra, la preghiera che nasce nella disperazione e finisce nella beatitudine»⁹.

Evidentemente Feuerbach intende correggere Schleiermacher, se osserva che «il punto di vista più superficiale riguardo alla preghiera» è di considerarla «solo un'espressione del sentimento di dipendenza»; ma la rettifica è tale da non poter essere del tutto estranea al pietista e romantico Schleiermacher, se l'argomentazione prosegue dicendo: «Senza

libertà relativa se, secondo l'enunciato del §4 della *Glaubenslehre*, «senza alcun sentimento di libertà non sarebbe possibile un sentimento della dipendenza assoluta»; F. Schleiermacher, *La dottrina della fede*, trad. di S. Sorrentino, Paideia, Brescia 1981, I, p. 160.

⁶ «Secondo Schleiermacher il sentimento religioso sarebbe in primo luogo un auto-sentimento immediato, un sentimento di peculiare determinatezza del mio io e precisamente della mia dipendenza. Soltanto mediante una deduzione, in quanto cioè io posso immaginare una Causa al di fuori di me, si può stabilire, secondo Schleiermacher, l'incontro col divino. Questo però è assolutamente contrario al dato di fatto. Il sentimento di essere creatura è un soggettivo momento concomitante ed effetto di un altro momento sentimentale, che esso segue come un'ombra (vale a dire il momento dello "sgomento") il quale, senza dubbio, si riferisce primariamente e direttamente ad un soggetto fuori dell'io. Ma proprio questo è il numinoso»: R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, G.H. Beck, München 1963 (1917¹, testo modificato e ampliato nell'ed. del 1936); trad. di E. Buonaiuti, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano 1966, p. 21. Per il confronto con Schleiermacher cfr. anche p. 29.

⁷ F. Schleiermacher, "Die Kraft des Gebetes" (1801), in Id., *Kleine Schriften und Predigten. 1800-1820*, Berlin 1970, I, p. 167.

⁸ Giovanni Moretto, al quale mi affido, osserva che il termine "*Gebet*" compare nelle *Reden* solo due volte e che la preghiera non vi è mai presentata come l'*essenza della religione*. L'atteggiamento religioso, in quanto intuizione dell'Universo e sentimento dell'Infinito, si risolverebbe piuttosto, nelle *Reden*, nel *sacro silenzio della contemplazione*: G. Moretto, "Legge del pregare e legge del pensare", in Id., *Giustificazione e interrogazione. Giobbe nella filosofia*, Guida, Napoli 1991, p. 179. Giova però notare che la contemplazione è considerata, nella mistica, il grado sommo della preghiera.

⁹ L. Feuerbach, *L'essenza del Cristianesimo* (1841), Feltrinelli, Milano 1994, p. 136 (dal cap. XIII: "L'onnipotenza del sentimento, ossia il mistero della preghiera").

dubbio essa esprime un simile sentimento, ma è la dipendenza dell'uomo dal suo cuore, dal suo sentimento [...]»¹⁰.

Il presupposto della critica feuerbachiana è che l'essere umano, nella preghiera, scinda se stesso in due essenze, un io e un Tu, uniti tuttavia dal vincolo dell'amore, un io finito e un Tu infinito che lo ami e che possa in tutto esaudirlo:

Il figlio che chiede qualche cosa al padre – egli scrive – non si rivolge a lui come a un essere staccato da sé [...], ma a lui come e in quanto lo sa determinato dal sentimento paterno, dall'amore verso il proprio figlio. La preghiera del figlio non è che l'espressione del potere che il figlio esercita sul padre – se è lecito usare qui il termine "potere", dal momento che questo potere del figlio non è altro che quello dello stesso sentimento paterno¹¹.

Ne scaturisce la bella formula della preghiera come "imperativo dell'amore" (*Imperativ der Liebe*), infinitamente più potente dell'imperativo "dispotico", perché «l'amore non comanda»¹², ma solo accenna sommamente i suoi desideri nella certezza di essere esaudito. L'unilaterale riduzione della preghiera alla dimensione dell'umano, troppo umano e la conseguente opzione ateistica implicano nondimeno osservazioni psicologicamente assai fini e anche religiosamente rilevanti – nel senso almeno di mostrare che Feuerbach ha intensamente vissuto, nella relazione io-tu vista alla luce dell'insopprimibile esigenza umana d'amore, il mistero inerente alla religione del cuore¹³.

Ora, si condivida o no l'assunto principale de *L'essenza del cristianesimo* – la critica della religione in quanto illusione e proiezione antropomorfa, la riduzione della teologia ad antropologia –, certo è che anche nel lettore più favorevolmente disposto è grande la tentazione di opporre Feuerbach a Feuerbach e di indicare quanto in lui non si concilia col suo integrale umanesimo. Segnalando di continuo che tra il desiderio e il potere dell'uomo

¹⁰ *Ibid.*, p. 138. Si ricordi, in prospettiva teistica, Blaise Pascal: «C'est le coeur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi: Dieu sensible au coeur, non à la raison»: *Pensées*, 481, in *Oeuvres complètes*, ed. J. Chevalier, Paris 1954, p. 1222.

¹¹ *L'essenza del Cristianesimo cit.*, p. 139.

¹² *Ibid.*, pp. 138-139.

¹³ Giova qui ricordare che altro è *l'essenza del Cristianesimo* con la correlativa risoluzione dell'essenza divina nell'umana, altro *l'essenza della religione*, che porta a riferire innanzitutto il sentimento della dipendenza al rapporto dell'uomo con la natura che lo precede e condiziona, benché l'uomo possa anche incantare la natura, animarla e farne un simbolo della propria essenza. Per la dipendenza dalla natura vedi i primi paragrafi dello scritto *L'essenza della religione* (1845), in particolare il §2: «Il sentimento di dipendenza dell'uomo è il fondamento della religione; l'oggetto di questo sentimento di dipendenza, ciò da cui l'uomo dipende e si sente dipendente, non è però altro, originariamente, che la natura [...]»: L. Feuerbach, *L'essenza della religione*, a cura di C. Ascheri & C. Cesa, Laterza, Bari 1969, p. 39. Sul rapporto Feuerbach-Schleiermacher e sulla differenza dei rispettivi metodi: P. Berger, *L'imperativo eretico*, Elledici, Torino 1987, pp. 129-143; cfr. anche F. Tomasoni, "L'incontro di Feuerbach con Schleiermacher", in Id. *F.D.E. Schleiermacher*, Morcelliana, Brescia 1990, pp. 441-447.

lo iato è incolmabile, essendo il desiderio infinito e il potere finito, proprio Feuerbach mostra infatti, *volens nolens*, l'impossibilità di surrogare le attese della fede con le possibilità della cultura, l'impossibilità di sostituire l'invocazione e il suo contenuto profondo con l'azione e le possibilità realizzative di questa. Lo constatava Alberto Caracciolo nelle dense pagine dello scritto "Dio e spazio religioso in Feuerbach", dove, dopo aver evocato con qualche consenso un giudizio di Hans Ehrenberg condiviso da Karl Barth – «Feuerbach è, come fedele figlio del suo secolo, un "*Nichtkenner des Todes*" e un "*Verkenner des Bösen*"»¹⁴ –, quasi preso da una perplessità, aggiungeva che Feuerbach lettore di Lutero, però, non è così comune "figlio del secolo" da ignorare una distinzione che vale da sola a cancellare la tinta ottimistica, la patina dolciastra del suo umanesimo ateo: «la distinzione tra mali redimibili per buona volontà d'uomo, con i quali hanno da fare le opere, e male irredimibile per virtù d'uomo, con il quale ha da fare la fede»¹⁵.

2. È la distinzione appena evocata di *mala in mundo* e *malum mundi* a consentire alla riflessione filosofica l'accesso all'essenza profonda dell'invocazione religiosa, in quanto non sia espressione dell'alienazione umana (Feuerbach), ma rivelazione genuina della struttura religiosa della coscienza (Caracciolo). Ne viene che l'invocazione può sì collegarsi a una fede o a una confessione particolare, ma solo perché essa è, in primo luogo, una modalità costitutiva dell'esistenza umana in quanto tale. Perciò non sembra assurdo dire, in questa prospettiva, che ogni uomo a suo modo prega, anche l'ateo, anche chi, come Friedrich Nietzsche, si fa un obbligo morale – poiché l'opzione ateistica gli sembra la sola consentita alla sua sincerità – di non pregare più.

Non è meno evidente, in quest'ottica, che l'invocazione non può identificarsi con la richiesta o l'attesa dall'Altro (Dio personale o Potenza impersonale) di ciò che rifiutiamo per ignavia di chiedere alla nostra coscienza, alla nostra fantasia e al nostro impegno. La preghiera, a meno di ostinarsi nel suo rifiuto, potrebbe infatti sorgere nella sua autenticità solo al limite del nostro agire moralmente impegnato, solo dove le forze umane non bastano, «dove il mondo trasformato per l'impegno morale in κόσμος in significato greco-umanistico, appare κόσμος nel significato neotestamentario del termine»¹⁶. D'altra parte, esperire e confessare il limite del nostro potere, che termina in ogni istante dovunque, non autorizza affatto una qualunque preghiera, ma solo dischiude il piano dal quale può sorgere l'invocazione vera, che attesta il suo carattere comunitario, la sua estensione

¹⁴ A. Caracciolo, "Dio e spazio religioso in Feuerbach", in Id., *Nichilismo ed etica*, il Melangolo, Genova 1983, p. 141.

¹⁵ Ibid., p. 168. Caracciolo pensa ad un passo di Lutero richiamato da Feuerbach nella silloge di *Merkwürdige Äusserungen Luthers nebst Glossen* del 1844, passo "memorabile" per la luce che getta sulla distinzione *mala in mundo/malum mundi*.

¹⁶ A. Caracciolo, *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, il Melangolo, Genova 2000², p. 193.

cosmica e la sua apertura metafisica nel momento in cui rinviene il suo significato integrale. Utile o inutile, necessaria o superflua, folle o sensata – più probabilmente folle e sensata – l'invocazione è possibile solo perché la Trascendenza è; solo perché noi, gli invocanti, gli oranti, i supplici, siamo costituiti nella sua apertura. Il piano dal quale la preghiera si leva, nelle forme tra loro intimamente connesse del lamento o della lode¹⁷, non può essere che quello della nostra finitudine, miseria, difetto e tuttavia l'invocazione è già un uscire dalle bassure dell'inferno, è già un'elevazione, un consegnarci alle altezze.

Attende animam meam et audi clamantem de profundo [...] ¹⁸.

De profundis clamavi ad te, Domine, Domine exaudi vocem meam. [...] Clamavit de profundo Ionas, de ventre ceti. Erat non solum sub fluctibus, verum etiam in visceribus belluae; nec tamen illud corpus et illi fluctus intercluserunt orationem ne perveniret ad Deum. [...] Quisque se in profundo intellexerit, clamat, gemit, suspirat, donec de profundo eruatur [...] ¹⁹.

Sempre dal ventre della balena, dagli abissi oceanici del dolore, dal fondo della caverna dove l'anima non si sa come è caduta, dall'essere gettati in questa vita mortale sale a Dio la preghiera, ponticello o grido che copre ultrasiderali distanze. La nostra costitutiva mancanza ci dispone a pregare e tuttavia una preghiera sincera non può esprimere una particolare domanda – di una discendenza nella sterilità, della pioggia nella siccità, della guarigione nella malattia, della calma del mare nella tempesta, della pace nella guerra... – senza essere insieme invocazione cosmica e globale che intercede, come Abramo per Sodoma²⁰, a nome dei giusti e degli ingiusti, chiedendo la liberazione non solo da questo o da quel male, ma dalla struttura di male inerente al mondo come tale.

Sembrerebbe così, in un contesto universalistico, che la preghiera possa domandare senza pervertirsi, se almeno il desiderio umano potesse esentarsi dall'egoismo o se almeno l'egoismo non dovesse essere sempre perversimento morale. Sembrerebbe di poter concludere che la preghiera è espressione di un'esigenza personale, comunitaria e cosmica di una vita qualitativamente altra, redenta dalla sofferenza, dal male strutturale e dalla "morte". E sembrerebbe che l'uomo, per essere relazione con Dio, non possa chiedere in preghiera che una sola cosa che è tutto: che sia possibile l'umanamente

¹⁷ Dopo Auschwitz la coscienza religiosa del lamento «come una espressione fondamentale dell'essere storico dell'uomo» risulta enormemente acuita. Lo ha osservato, tra gli altri, Bernhard Casper, il quale anche ha accennato al «posto di primo piano» che, a partire dalle ricerche di Claus Westermann, spetta, «nell'elaborazione esegetica e teologica di ciò che significa pregare», all'interna connessione del lamento con la lode: *Das Ereignis des Betens cit.*, pp. 87-88.

¹⁸ Agostino, *Confessioni*, XI,2.

¹⁹ Agostino, *Enarratio* sul *Salmo CXXIX*, 1, in *Corpus Christianorum. Series Latina XL, Aurelii Augustini Opera*, Pars X, 3, p. 1889.

²⁰ Gen 18,23-27.

impossibile, che non ci sia più un solo male da redimere, una sola sofferenza da lenire, che non ci sia più la "morte".

È un grande paradosso: quanto più l'uomo, consapevole di essere niente, polvere e cenere, si esprime nella forma della pietà, non della tracotanza, tanto più confessa la sua insopprimibile esigenza di assoluto e di eterno, tanto più desidera l'umanamente impossibile, l'assoluto bene, la luce senza ombra, la vita senza morte, non il tempo ma l'eternità. Per un certo aspetto Feuerbach non ha torto di pensare che «l'onnipotenza a cui l'uomo si rivolge nella preghiera non è altro che l'onnipotenza della bontà che, per la salvezza dell'uomo, rende possibile anche l'impossibile», o di segnalare, nella sua opera più riuscita, che «la frase "c'è un Dio" significa unicamente che "non deve esserci alcun male"»²¹. E può essere che ateismo e teismo, senza che venga mai meno la loro opposizione, in questo concordino. L'enunciato di Feuerbach, infatti, è in qualche modo implicato nel pensiero confidente di Søren Kierkegaard: «perché si possa pregare – egli dice – bisogna che ci sia un Dio, un io e – la possibilità, ovvero un io e la possibilità nel senso pregnante del termine, perché Dio è che tutto è possibile e che tutto è possibile, è Dio»²².

3. Deve essere un motivo grave e profondo ad avere indotto i filosofi, fino dal sorgere della filosofia sul suolo greco, a esercitarsi criticamente sulla cosiddetta preghiera di petizione. Desiderare, domandare, pregare: esistono tra questi termini legami sottili, rapporti tenaci che, se consentono di comprendere la genesi del discorso orante in quanto nasce da un'iniziale, costitutiva mancanza, danno insieme adito al dubbio della purezza di una qualunque preghiera, privata o pubblica, declamata ad alta voce nel corso del culto divino o pronunciata solo nel segreto. Pregare è in certo modo desiderare e l'estensione del desiderio è infinita ed è possibile desiderare cose diverse, con cuore più o meno puro: il desiderio, sotto un certo profilo, confina col peccato. Non costringono dunque proprio questi rapporti a un ironico distacco? Il filosofare è anche critica e ironia e il pregare una forma così peculiare di discorso (nella lingua latina *oratio* significa sia discorso che preghiera²³), una forma così peculiare di dialogo (di monologo in veste di dialogo per chi

²¹ La prima citazione è da *L'essenza del Cristianesimo cit.*, p. 139, la seconda dalla *Teogonia secondo le fonti dell'antichità classica, ebraica e cristiana*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 206.

²² S. Kierkegaard (Anti-Climacus), *La malattia mortale*, in Id., *Opere*, Sansoni, Firenze 1972, p. 640.

²³ La preghiera – anche se viene dal silenzio e sfocia nella contemplazione – è una forma peculiare di *discorso*: il discorso che il bimbo impara per primo, confinante col poetico senza essere, propriamente, poesia. In quanto *discorso*, proferito o no, la preghiera implica, quali che ne siano i contenuti, una struttura *dialogica* e, in quanto discorso *religioso*, una preliminare apertura alla *trascendenza*, a questa o quella divinità e, nell'esperienza religiosa dei figli di Abramo, all'unico Tu divino. Sul nesso preghiera-poesia, anzi sulla sostanziale identità tra linguaggio religioso e poetico, ha insistito Henri Bremond, *Prière et Poésie*, Alcan, Paris 1926; trad. di W. Rupolo, *Pregghiera e poesia*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2010.

pensa la preghiera secondo l'arte sublime dello sdoppiamento), da provocare da sé il gusto della riflessione, l'esercizio della critica.

Si capisce anzi molto bene, osservando qualcuno o immaginando noi stessi nell'atto di pregare – le mani giunte, le ginocchia piegate, l'espressione compunta del volto, le labbra appena mosse, gli occhi levati al cielo o rivolti a terra, o quale che sia la postura dell'orante, per esempio l'essere prosternato al suolo – perché la preghiera sia per il filosofo, tanto più in veste di psicologo, un tema invitante di riflessione e di critica, una sfida da non dismettere mai. D'altra parte, proprio riflessione e ironia costituiscono la filosofia, se così si può dire, a custode della preghiera vera, della quale il filosofare risveglia lo spirito solo se svolge la sua funzione di antidoto alla superstizione.

Potremmo subito richiamare in quest'ottica, sia o no di Platone, il breve dialogo socratico *Alcibiade secondo*, che si svolge per intero attorno al tema della preghiera e – poiché gli uomini ignorano per la loro dissennatezza che cosa sia meglio per loro – del suo possibile danno. Sorretto dalla convinzione socratica che la virtù umana è conoscenza e che il male si fa per ignoranza, sicché, per pregare assennatamente, bisognerebbe prima esaurire l'inesauribile compito dell'autoconoscenza, il dialogo è un brillante esempio dell'illuminismo greco e della famosa ironia socratica, che può notoriamente esercitarsi su ogni cosa e non disdegna in questa circostanza di prendere a tema l'atto del pregare, per mostrarne i risvolti di insensatezza.

Dunque, non ti pare che ci voglia molta precauzione affinché non si chiedano in preghiera, senza accorgersene, grandi mali ritenendoli dei beni, e gli dei in quel momento si trovino in tale disposizione da concedere ciò che appunto ci si trovi a pregare? (138 b).

In definitiva, per scongiurare il rischio al quale si espone Edipo, occorrerebbe dilazionare la preghiera fino a «dissipare dall'anima la nube che ora vi grava» (150 d-e), o almeno la preghiera stessa dovrebbe vuotarsi di qualsiasi contenuto, configurarsi in modo puramente formale, com'è quella dell'ignoto poeta lodato, per una volta, da Socrate:

Zeus, Re, ciò che è bene daccelo Tu
sia che lo chiediamo o no in preghiera,
ma ciò che è male allontanalo,
anche se lo chiediamo in preghiera (143 a).

La bontà della preghiera vera consisterebbe quindi nel rendersi quasi superflua²⁴, nel ridursi a formule prudenti e discrete, come consiglia l'oracolo d'Ammone agli Ateniesi (149

²⁴ *Formale* è, probabilmente, anche l'*intenzione*, il *nucleo essenziale* della sempre citata preghiera socratica, a conclusione del *Fedro*: «Amico Pan, e quanto altri siete gli dèi di questo luogo, concedetemi di divenire bello interiormente; quanto poi all'esteriore sia in amicizia con quanto è interiore»: *Fedro*, 279 b.

b) poco prima che l'ironia di Socrate, scoprendo il significato morale della critica, evapori nella seria conclusione:

sarebbe terribile che gli dèi guardassero ai nostri doni e sacrifici, ma non all'anima, se uno è pio e giusto (149 d).

Così poco, nonostante il demone dell'eros e dell'ironia, Socrate era il corruttore della gioventù! Così poco meritava l'accusa di empietà! D'altra parte, che cosa ha fatto in tutta la sua vita il grande ironista se non interrogare prima degli altri se stesso per capire se, come filosofo, non fosse indovino e profeta? Socrate – un dono di dio alla città²⁵, un profeta filosofico come solo poteva nascere in Grecia – non fa che mostrare ai suoi Ateniesi che l'esercizio del filosofare e il modo di vita filosofico sono a tal punto intrisi di religiosità da includere – non dico da risolvere – il pregare nell'atto del pensare. Il consapevole insipiente testimonia ancora davanti ai suoi giudici che religiosità e libertà dello spirito si conciliano, in lui, sulla base della domanda e dell'esame filosofici. E quasi non c'era ancora mai stato niente di simile...

4. Il Socrate platonico è un tale connubio di scepsti e religiosità quale si ripresenta sempre, all'occorrenza, nella lunga storia della filosofia europea: sintomo e presagio della funzione catartica del filosofare rispetto all'atto del pregare e, anche in questo, un modello. Non sorprende allora se, dopo oltre due millenni, la critica illuministica alla lettera della preghiera non si discosta molto, in Kant, dall'orientamento socratico. Ovviamente ciò non esclude, ma implica che il discorso kantiano s'appoggi, in modo diretto, all'insegnamento del santo Maestro del Vangelo:

Non chiunque mi dice «Signore! Signore!» entrerà nel regno dei cieli, ma chi fa la volontà del Padre mio, che è nei cieli (Mt 5,37 e 7,21).

Al seguito del monito di Gesù, *La religione entro i limiti della semplice ragione* ci colloca subito, riguardo alla lettera della preghiera, nel mezzo di una critica severa del fariseismo: nel migliore dei casi la preghiera potrebbe essere un mezzo, del quale non tutti avvertono la necessità, per destare la purezza della disposizione morale, non un dovere; ma come mezzo di grazia è un'illusione superstiziosa, un feticismo. Il filosofo ne denuncia quindi la contiguità all'ipocrisia e al fanatismo e non esclude che vi si intrometta un ramo di consapevole o inconsapevole follia, come suggerirebbe l'imbarazzo di chi, essendo solo, fosse sorpreso nell'atto di parlare a qualcuno²⁶. D'altra parte egli oppone alla lettera lo

²⁵ *Apologia*, 30 d, 31 a.

²⁶ Cfr. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 303, nota. Per i giudizi di Kant sulla preghiera cfr., oltre la famosa lettera a Johan Caspar Lavater del 28 aprile 1775 e il successivo *Briefentwurf*,

spirito della preghiera insito nell'agire morale e lo collega alla coscienza del nostro niente per un verso, della nostra dignità e della nostra altezza per l'altro. Il senso del divino è mediato in lui dal sentimento del sublime, che, evocato dagli spettacoli grandiosi della potenza della natura (sublime dinamico) o risvegliato dall'idea dell'infinito (sublime matematico), ha la sua vera origine esclusivamente nell'esperienza morale. In definitiva sono la condotta e il compito morale, in quanto urtano nell'impossibilità di perfezionare il loro *telos*, a guidare l'uomo kantiano al pensiero di Dio e a fargli presagire quale meraviglia delle meraviglie sarebbe il compimento dell'ordinamento morale del mondo²⁷. Lo spirito della preghiera sorge dunque in lui dalla prassi morale, poiché solo chi collabora all'opera della creazione divina riconoscendosi insieme potente, per l'attestazione della legge morale che l'impegna, e impotente, per la radicalità del male, può realmente aprirsi allo spirito di preghiera²⁸. Il pericolo della sola lettera della preghiera, invece, è di dimenticare che «tutto ciò che, eccettuata la buona condotta, l'uomo crede di poter fare

soprattutto i luoghi di *Die Religion cit.*, B 302-308 e di *Der Streit der Fakultäten*, AA, Bd. VII, pp. 54-56. Vanno ricordate anche le pagine della *Vorlesung Kants über Ethik*, pubblicata da P. Menzer, Berlin 1924 (trad. di A. Guerra, Laterza, Roma-Bari 1984, pp. 114-120) e quelle del breve saggio *Vom Gebet*, AA, Bd XIX, pp. 637-638. Sul tema forniscono compiute indicazioni J. Bohatec, *Religionsphilosophie Kants*, Olms, Hildesheim 1966, pp. 570-582, e U. Regina, "La preghiera e l'autonomia della morale in Kant", *Filosofia*, 1976, pp. 193-222.

²⁷ La conclusione della seconda *Critica*, con le immagini del *cielo stellato* in una notte serena e di una *vastità sconfinata di mondi su mondi e sistemi di sistemi*, è il luogo più celebre in cui si afferma la relazione della morale kantiana col *sentimento del sublime* (*Gefühl des Erhabenen*). E si sa che cosa il filosofo vuol mostrare: se l'uomo è nulla come creatura tra altre creature, il suo valore si eleva infinitamente sopra la natura per la presenza in lui della *legge santa*, per l'assolutezza dell'ordine morale. In seguito il riconoscimento della *maestà* e della *sapienza* divina che si rivelano nel filo d'erba e nella volta del cielo, nell'infinitamente piccolo e nell'incalcolabilmente grande, non ha mai soltanto il potere «di porre l'animo in quello stato d'animo (*Stimmung*) che è capace, per così dire, di annientare l'uomo ai suoi propri occhi e che è chiamato adorazione (*Anbetung*)», ma, collegandosi al pensiero della destinazione morale e religiosa dell'uomo, eleva l'anima al punto che «le parole, fossero pure quelle della regale preghiera di David (che poco sapeva di tutte queste meraviglie) devono piuttosto scomparire come *flatus vocis*, perché il sentimento che deriva dall'intuizione della *mano di Dio* è indicibile»: I. Kant, *Die Religion cit.*, B 307. Presentando le analogie fra il *numinoso* e il concetto kantiano *sublime* Rudolf Otto ha segnalato che la nozione stessa del sublime rimane inanalizzabile: «ha in sé qualcosa di misterioso: e questo lo riavvicina al numinoso. In secondo luogo, si può osservare che anche nel sublime traspare quel caratteristico duplice momento di qualcosa che, colpendo lo spirito, respinge e attrae [...]. Pertanto la nozione del sublime appare veramente legata da una somiglianza a quella del numinoso, ed è tale da provocarla e da esserne provocata, mentre ciascuna delle due tende naturalmente a trapassare nell'altra»: *Il sacro cit.*, p. 54; cfr. anche pp. 143-144.

²⁸ Il *Padre nostro* sarebbe l'orazione esemplare proprio perché la sua formula, esprimendo benissimo lo *spirito della preghiera*, la renderebbe superflua: «il Maestro dell'Evangelo – dice Kant – ha espresso stupendamente lo spirito della preghiera in una formula che permette di fare a meno di ogni preghiera, quindi anche di se stessa (in quanto lettera della preghiera)». In altri termini: presupposto e fine della preghiera di Gesù sarebbe solo il costante e fattivo proposito di una buona condotta, il desiderio dell'associazione morale dell'uomo al progetto di Dio, associazione che implica, con l'operosa apertura all'avvento del Regno, una totale accettazione filiale (nemmeno l'umile richiesta del pane di un giorno sarebbe domanda egoistica): I. Kant, *Die Religion cit.*, B 304, nota.

per rendersi gradito a Dio non è che demenza religiosa e falso culto divino (*Religionswahn und Afterdienst Gottes*)»²⁹.

Ma anche in Kant, pensatore più socratico che platonico, la critica filosofica della preghiera implica che il filosofare sia già tutto permeato di religiosità. La sua prospettiva non terminerebbe altrimenti nel concetto di una fede dalla fonte della ragion pura pratica, di una fede religiosa pura (*reiner Religionsglaube*) della quale non solo il libro di Giobbe, ma l'*Apologia di Socrate* e il *Fedone* sono a mio avviso documenti tra i più significativi. Ciò non significa che la postulazione filosofica, in quanto nasce da un'esigenza inerente alla ragione morale, sia sinonimo di invocazione religiosa. Vuole dire piuttosto che c'è un'implicanza religiosa del filosofare e che un'analogia molto profonda lega tra loro i due ambiti distinti, della filosofia e della religione.

5. La tendenza dichiaratamente anti-socratica non impedisce, ma consente a Nietzsche di comprendere il ruolo di Socrate e l'importanza della svolta legata al suo nome anche e soprattutto quando, nell'aforisma de *Il viandante e la sua ombra* intitolato "Missionari divini", egli osserva, basandosi sull'*Apologia*, che Socrate ha escogitato «uno dei più sottili compromessi (*einer der feinsten Kompromisse*) fra religiosità e libertà dello spirito che siano mai stati ideati» e che mai si possano ideare³⁰. Del resto, Nietzsche è sempre vicinissimo a Socrate e forse nella critica della preghiera è più vicino di Kant all'ironia socratica se, nella sua ebrietà, Nietzsche scherza con essa fino alla disincantata irrisione:

Solo a due condizioni il pregare – questo costume non ancora del tutto estinto di tempi più antichi – avrebbe un senso: dovrebbe essere possibile persuadere o dissuadere la divinità, e l'orante dovrebbe egli stesso sapere nel modo migliore di che cosa ha bisogno, che cosa sia davvero desiderabile per lui³¹.

Poiché nessuna delle due condizioni richieste potrebbe essere soddisfatta, la preghiera gli sembra sotto molti riguardi insensata: o perché la divinità è creazione fantastica e frutto d'illusione umana; o perché, se non lo è, pensare di persuaderla con quel mezzo è una vana superstizione, potendo essere conforme alla natura divina di essere affatto incurante di cose troppo umane; o perché, se la Provvidenza subentra alle divinità di Epicuro, non si concilia col pensiero della Provvidenza la preghiera, che sarebbe allora non solo superflua, ma anche blasfema. Di qui l'irriverenza e lo scherno:

²⁹ I. Kant, *Die Religion cit.*, B 261; cfr. anche B 264-265.

³⁰ *Umano, troppo umano*, II, *Il viandante e la sua ombra*, n. 72. La nostra perplessità si lega, caso mai, alla perentorietà della conclusione di Nietzsche: «Adesso – egli pensa – non abbiamo più bisogno neanche di questo compromesso».

³¹ Dall'aforisma "Das Gebet", in *Il viandante e la sua ombra*, n. 74.

Un esplicito comando "non devi pregare" avrebbe indotto i cristiani a rinnegare il cristianesimo per noia. Nel precetto cristiano *ora et labora*, l'*ora* tiene insomma il luogo del piacere³².

Tralasciamo l'intelligente malignità che assimila la preghiera al passatempo, allo scaccia-noia del cristiano. Alla fine, qualunque cosa un uomo creda degli dèi, di Dio, della Provvidenza o del Fato, la preghiera sembrerebbe venata d'assurdo sia per quanto s'è detto, sia perché Nietzsche ritiene, come Socrate, che l'uomo non sappia affatto per che cosa sia bene pregare³³. Le sue argomentazioni non sono originali, nel loro razionalismo illuministico sono ineccepibili e tuttavia anguste quanto l'intelletto stesso. Nondimeno non mancano in lui le tracce dello spirito della preghiera, impresse durevolmente nell'animo, visibili anche quando la fede in Dio è ormai spenta. Lo attesta, per esempio, il breve aforisma di *Umano, troppo umano* intitolato "Des Tages erster Gedanke":

Il mezzo migliore per iniziare bene ogni giorno è pensare, svegliandosi, se non si possa, quest'oggi, procurare una gioia per lo meno ad un uomo. Se ciò potesse valere in sostituzione dell'abitudine religiosa della preghiera, questo mutamento si risolverebbe in un beneficio per il nostro prossimo³⁴.

La forma condizionale del brano insinua qui un dubbio sull'effettiva possibilità di surrogare la preghiera, assimilata per lo più a una forma di ozio, con questa o quella forma d'attività. In altri contesti il gioco delle prospettive non esclude la possibilità che "l'istinto religioso" dell'uomo – la sua religiosità potremmo dire – non sia affatto destinato ad affievolirsi in futuro e talora la stessa preghiera, scevra da ogni domanda, vista come un costante disporsi all'avvento di Dio, denota la superiore nobiltà della vita religiosa trascorsa a paragone della volgarità del presente, della plebea presunzione della scienza e dell'erudizione moderne³⁵.

³² *Ibid.*

³³ Una volta, *volens nolens*, il suo pensiero trova riscontri perfino letterali nella lezione socratica. Nel punto di volta dell'*Alcibiade secondo* ci imbattiamo in una citazione omerica che – vedi il caso – si trova anche al culmine della seconda Dissertazione della *Genealogia*. Il discorso verte sulla mancanza di senno degli uomini che, spinti dall'oscurità del desiderio, chiedono in preghiera doni che, «una volta addosso, danneggiano più che aiutare. E dopo breve tempo cantano talvolta la ritrattazione deprecando quanto avevano prima invocato», sicché è verosimile che si procurino da sé i mali dei quali incolpano gli dèi; cfr. *Odissea*, I, 32-34. Per l'interpretazione platonico-socratica, cfr. *Alcibiade secondo*, 142 d; per l'interpretazione nietzschiana, cfr. *Per la genealogia della morale*, Seconda dissertazione, §23. Ho abbozzato un paragone in *Etica e tempo cit.*, pp. 197-198.

³⁴ *Umano, troppo umano*, parte IX, n. 589.

³⁵ «Si è mai osservato come per una vita propriamente religiosa (e tanto per il suo prediletto lavoro di auto-osservazione al microscopio, quanto per quella dolce imperturbabilità che si chiama "preghiera" e che rappresenta un costante disporsi all'avvento di Dio") sia necessario l'ozio esteriore, ovvero una condizione

In definitiva, non è per una ostilità pregiudiziale che il figlio del pastore è giunto, nell'arduo e pericoloso *Excelsior!* della *Gaia scienza*, fin dove l'ironia di Socrate e la critica di Kant non osano spingersi: a farsi del rifiuto della preghiera una sorta di imperativo personale, un doloroso obbligo morale:

Non pregherai mai più, non adorerai mai più, non riposerai mai più in una fiducia senza fine – di fermarti davanti a un'ultima sapienza, a un ultimo bene, a un'ultima potenza e di levare i finimenti ai cavalli dei tuoi pensieri, non te lo concedi – non c'è un assiduo custode e un amico per le tue sette solitudini – tu vivi senza la vista dei monti che portano la neve sulla vetta e ardori nel cuore – non c'è per te un remuneratore, uno che ti corregga in ultimo appello – non c'è più una ragione in ciò che accade, un amore in ciò che ti accadrà – non si dischiude più al tuo cuore un asilo di pace, dove solo ci sia da trovare senza più cercare, tu ti difendi di fronte a una qualsiasi ultima pace, tu vuoi l'eterno ritorno di pace e di guerra – uomo della rinuncia, in tutto vuoi tu rinunciare?³⁶

È solo la veracità, l'esigenza di testimoniare quello che ora appare a lui come il vero, a costringere il profondo pensatore religioso all'ateismo e al conseguente rifiuto della preghiera. La desolata risoluzione di non pregare più è anche risposta tremendamente lucida e pacata al grido sconvolto del folle che, accesa la lanterna alla luce del mattino, si precipita al mercato e, tra la derisione generale, cerca Dio invocandolo ancora ad alta voce³⁷. Non è detto tuttavia che la rinuncia di Nietzsche – unita alla domanda che quasi lo trattiene dalla rinuncia stessa: *Mensch der Entsagung, in alledem willst du entsagen?* – debba essere la nostra risposta. Certo, anche il suo *Excelsior!* implica un fondo di sofferenza atroce e ignorarla significherebbe fraintendere il pensiero di Nietzsche: fraintendere l'eterno ritorno, l'*Übermensch*, la volontà di potenza, la trasvalutazione... Ma chi intende resta sbalordito e sgomento. Comprende che Nietzsche, come pensatore ateo, è una potenza creativa e religiosa di primo rango: sta sul piano degli spiriti "liberi", degli spiriti "religiosi" che testimoniano la loro verità a prezzo della follia o della vita. Alla fine,

semioziosa, voglio dire quell'ozio con tranquilla coscienza e connaturato al temperamento, al quale non è del tutto estraneo il senso aristocratico che il lavoro rechi disonore – vale a dire involgarisca l'anima e il corpo? E che, conseguentemente, l'operosità moderna, rumorosa, che impiega bene il suo tempo, fiera di sé, stupidamente fiera di sé, educi e prepari, più di ogni altra cosa, proprio all'"incredulità"? [...]»: *Al di là di bene e male*, n. 58.

³⁶ *La gaia scienza*, n. 285.

³⁷ È stato Martin Heidegger a indicare nell'*uomo folle* «colui che cerca Dio invocandolo ad alta voce» e a chiedere non senza ragione, nella conclusione del saggio *Nietzsches Wort "Gott ist tot"*, se nei passi dell'aforisma 125 della *Gaia scienza* un pensatore non abbia realmente invocato *de profundis*. «Un pensatore ha forse qui realmente invocato *de profundis*? E hanno udito le orecchie del nostro pensiero? O continuano ancora a non udire il grido? Il grido continuerà a non essere udito finché non si incomincerà a pensare»: M. Heidegger, "La sentenza di Nietzsche: 'Dio è morto!'", in Id., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1973, pp. 245-246.

grazie al suo *experimentum crucis*, concludiamo che l'eccesso è umanamente insostenibile e che lo è stato probabilmente anche per lui...

6. È ora di raccogliere le fila di un discorso altrimenti vago e oscillante. La distinzione *malum mundi/mala in mundo* ha permesso di scoprire l'origine esistenziale, il significato universale e la portata cosmica della preghiera vera, di inscrivere nell'orizzonte dell'attesa soterica solo appunto perché, additando l'insufficienza ontologica dell'uomo – l'incapacità non dico di colmare il desiderio, ma di compiere il fine morale –, gli ha dischiuso, con il piano dell'impegno e della prassi, quello ulteriore dell'invocazione e della fede che contempla, sotto il nome di Dio, la possibilità dell'impossibile.

Come domanda la preghiera ha senso sempre e solo se è dell'umanamente impossibile.

La critica filosofica della preghiera, d'altro lato, sospettosa della domanda implicata nel pregare, chiede innanzitutto al singolo di migliorarsi, di sacrificare il proprio egoismo, di esaurire quanto può fare per estirpare in sé la radice del male, per lenire l'altrui sofferenza, perché solo per questa porta stretta un uomo può disporsi a pregare «in spirito e verità» (Gv 4,23). In altri termini, a meno di risolversi in rifiuto della preghiera, la critica filosofica sollecita, volens nolens, a rendere santo l'atto del pregare.

Quasi inavvertitamente ci troviamo così sospinti nel punto dolente in cui la preghiera, in quanto domanda, è problema. A una riflessione filosofica attenta alla debolezza e all'imperfezione costitutiva dell'uomo, per la quale la santità è un ideale, risulta peraltro evidente che le prospettive delineate, lungi dal contraddirsi, si integrano l'un l'altra e che la critica filosofica può essere condizione del comporsi della preghiera in forme più pure, nelle quali essa è sempre personale, ecclesiale e cosmica, anche e specialmente come preghiera del singolo consegnato, come Cristo nell'orto del Getsemani, alla sua solitudine... *Pater mi, si possibile est, transeat a me calix iste* (Mt 26,39).

Senza i caratteri dell'ecclesialità, dell'universalità, della cosmicità, senza previa apertura alla Trascendenza, al Tu assoluto, al Padre celeste, non sarebbe possibile alcuna preghiera del singolo e questa però, per essere santa, non dovrebbe riguardare i propri bisogni, le proprie sofferenze. L'egoismo, osserva Emmanuel Lévinas, non deve intromettersi in questo *servizio del cuore*, attuandosi la vera preghiera nel *dis-inter-esse*, nella rinuncia al *conatus essendi*, nella disposizione al sacrificio, all'olocausto come offerta perfetta di sé per altri.

Elevarsi come si elevano i fumi del sacrificio. Dis-inter-essarsi, liberarsi dall'incondizionale attaccamento all'essere [...]. Pregare: questo significa, per un io, assicurare la salvezza degli altri invece di realizzare la propria salvezza. [...] Come può il particolare parlare dei suoi bisogni egoistici nel pregare e compromettere il puro dis-inter-esse dell'olocausto? [...] Il senso di ogni preghiera si collega esclusivamente al bisogno che ha Dio della

preghiera del giusto per far esistere e santificare ed elevare i mondi. [...] Non ho affatto bisogno di pregare per la mia sofferenza. Dio, prima di ogni domanda, è già con me³⁸.

Sembrava che il singolo non potesse domandare in preghiera se non l'assoluto, il perfetto, il compiuto bene. Certo non solo per sé, ma per tutti. Pregare per la vita eterna, quale ciascuno l'ha forse pregustata una volta, in questa vita mortale, nell'eternità transeunte e mai cercata dell'attimo colmo di senso, promessa e anticipazione della pienezza del Senso, è però forse ancora egoismo, perfino il sistema dell'egoismo universale e cosmico. Oppure nella preghiera è la contrapposizione egoismo-altruismo, la barriera tra l'io e l'altro a non avere più alcun senso? Nella prospettiva lévinasiana, che esalta il primato dell'altro sull'io, la preghiera, «a rigor di termini, non è una domanda, ma un offrirsi»³⁹. L'uomo devoto non domanda nulla in preghiera: si offre al disegno di Dio, che avrebbe bisogno di lui per far esistere i mondi... Ma non permarrà, nella gratuità dell'offerta, l'inapparente per-che dell'offrirsi? Quando la preghiera, per farsi santa, depone l'abito del domandare: *Verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu* (Mt 26,39); quando essa si perfeziona nella santa disposizione a offrire la vita per amore dell'altro; quando un uomo, per non chiedere nemmeno un "perché?", si tappa come Giobbe la bocca – non porta allora in sé la preghiera, più intensa e più acuta perché inespressa, la domanda di salvezza per tutti e per tutto? E può qualcuno non dirci esserne escluso, ma esentarsene?

7. Un problema ulteriore, al quale posso qui solo accennare, è se la riflessione filosofica sulla preghiera non costituisca una sfida non solo per quelli che pregano, ma per la scepse filosofica davanti a se stessa. Riflettere sulla preghiera può significare, per il filosofo, scoprire che l'invocazione religiosa è in certo modo implicata nell'atto del pensare, o almeno scoprire una significativa, profonda analogia tra l'atto del pensare, in quanto si esprime nella fondamentale domanda metafisica "perché l'essere di ciò che è, piuttosto che il nulla?" e l'atto del pregare, in quanto invocazione soterica⁴⁰.

Fatta salva la distinzione tra invocazione religiosa e interrogazione filosofica come ignorare d'altronde, dopo Leibniz, Kant e Schelling, la scaturigine etico-religiosa e

³⁸ E. Lévinas, "Della preghiera senza domanda. Nota su una modalità dell'ebraismo", in *Filosofia, Religione, Nichilismo. Studi in onore di A. Caracciolo*, a cura di G. Moretto & D. Venturelli, Morano, Napoli 1988, pp. 63-64.

³⁹ Id., "Judaïsme et kénose" (1985), in Id., *À l'heure des nations*, Minuit, Paris 1988, p. 147.

⁴⁰ Nel *Padre nostro* l'invocazione *libera nos a malo* (Mt 6,13), è riferita al male morale, alla disposizione al male radicata nell'uomo. Della sofferenza non si parla. Se si suppone che il male morale sia l'origine o la causa della sofferenza, concepita come espiazione del peccato, si aprono problemi enormi, ai quali Gesù risponde talvolta in enigma: «Passando vide un uomo cieco dalla nascita. I suoi discepoli gli domandarono: "Rabbi, chi ha peccato, lui o i suoi genitori, perché egli nascesse cieco?". Rispose Gesù: "Né lui né i suoi genitori hanno peccato, ma ciò accadde perché in lui si manifestassero le opere di Dio"» (Gv 9,1-3).

l'implicanza teologica della domanda fondamentale?⁴¹ E come ignorarne, dopo Martin Heidegger, l'implicanza esistentiva, ultra-nichilistica, ontologica?⁴² I termini dai quali sorgono l'interrogazione filosofica e l'invocazione religiosa sono peraltro i medesimi: il singolo e la Trascendenza, ed è appunto perché il singolo è aperto allo spazio della Trascendenza che il *mondo* non solo non è un assoluto, ma presenta il marchio di un male irredimibile: *mundus totus in maligno positus est* (1Gv 5,19). Sotto un certo profilo parrebbe che niente più della sofferenza e del male vincoli l'uomo alla Trascendenza. Il singolo capace del male e ferito dal male, esposto all'assurdità della sofferenza e alla sua duplice morte, fisica e spirituale, attinge all'ambito dell'iniziale l'esigenza insopprimibile del domandare e formula, traspone, ripete la domanda in tutti i possibili modi della sua esistenza: nell'invocazione religiosa, nell'interrogazione filosofica, nella meditante poesia, nel tentativo della genuina comunicazione... È perciò ipotesi plausibilissima che quanto più un filosofo approfondisce il concetto che egli ha del filosofare, tanto più avverta la vicinanza essenziale e la relazione d'implicanza di filosofia e religione. Basti qui richiamare, per suggerire la forza del legame, l'esigenza platonica di concludere il discorso filosofico-politico sulla giustizia, altrimenti inconcludente, coi miti escatologici dei destini dell'anima dopo la morte o, dopo oltre due millenni di platonismo, l'esigenza della ragione morale kantiana di postulare Dio e l'immortalità in vista della perfezione e del compiuto bene, altrimenti inattuabili. Ma anche la celebre sentenza di Heidegger, che «il domandare è la pietà del pensiero (*die Frömmigkeit des Denkens*)», anche questa sentenza collocata a

⁴¹ Nei *Principes de la Nature et de la Grace* (1714) la domanda fondamentale suona: *Pourquoy il y a plustôt quelque chose que rien?* Di essa Leibniz si serve per formulare, mediante il principio di ragion sufficiente, la cosiddetta prova *cosmologica* dell'esistenza di Dio. Della domanda, che non sorge dal mero intelletto raziocinante, ma dai problemi del *male* e della *teodicea*, Kant ha esplicitato l'origine *pratica* e il legame con la *libertà*. Il nodo della domanda non può essere sciolto dalla logica e dalla metafisica come espressione del teorema *nihil est sine ratione*, ma nel corso dell'esperienza morale, in un cammino illuminato dalla fede di ragione (*Vernunftglaube*). Della domanda Schelling ha evocato nella forma forse più incisiva tutta la drammatica profondità: «Veramente egli, l'uomo, mi spinge alla suprema domanda, piena di disperazione: perché in generale c'è qualcosa? perché non è il nulla?»; vedi la prima lezione (1841) dell'"Introduzione" alla *Filosofia della rivelazione*, a cura di A. Bausola, Zanichelli, Bologna 1972, vol. I, p. 103.

⁴² *Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?* Nella sua originarietà la domanda, che è quasi il filo conduttore del *Denkweg* heideggeriano, scaturisce dalla dimensione ultima dell'*Existenz*, dischiusa previamente a se stessa nella tonalità emotiva dell'angoscia. Esplicitamente la domanda compare, per evocare soltanto due ricorrenze forse più note, nella conclusione della celebre "Prolusione" del 29 luglio 1929 *Was ist Metaphysik?*, e di nuovo nella *Einleitung zu "Was ist Metaphysik?"* (1949); cfr. M. Heidegger, *Wegmarken* (1919-1961), Klostermann, Frankfurt am Main 1976, p. 121 e pp. 376-377; trad. di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 77 e pp. 332-334. Sul profondo divario fra le formulazioni di Leibniz e di Heidegger e sulla radicale differenza tra il nulla di Leibniz (in fondo «un corpo estraneo» al sistema) e il nulla di Heidegger restano illuminanti le pagine di Luigi Pareyson, "La domanda fondamentale: 'perché l'essere piuttosto che il nulla?'" in Id., *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995, pp. 353-372, in particolare pp. 361 e 366-367. Sulla *Grundfrage* nell'itinerario complessivo di Heidegger cfr. il denso e informato volume di R. Morani, *Essere, Fondamento, Abisso. Heidegger e la questione del nulla*, Mimesis, Milano 2010, specialmente capp. II e III.

conclusione dello scritto *La questione della tecnica* (1953), trae il suo significato essenziale solo dall'iniziale vicinanza di religione, poesia e filosofia⁴³.

La filosofia è così molto più di quel che comunemente si pensa, quando, rifiutandone l'apertura infinita, la si riduce a logica o a metodologia dei saperi scientifici o, se va bene, a visione del mondo. Se non conoscenza metafisica, è apertura e interrogazione metafisica e lo sarebbe anche se il filosofo pensasse, com'è oggi meno probabile, di poter attingere nella forma dell'intuizione *ἀρχή*, il Principio o la Causa di tutto ciò che è. Ma anche se il rifiuto kantiano dell'intuizione intellettuale non significasse per tutti un divieto, non potremmo appagarci che per un attimo, nel tempo, della visione intuitiva dell'Origine e della quiete del Sabato eterno; poi, oggi più di ieri, le tracce dell'eccesso del male e la memoria della sofferenza ingiustificabile di tutte le vittime innocenti ci sospingerebbero di nuovo – lo mostra la storia recente della teodicea – in un turbine di interrogativi, non meno filosofici che religiosi. E forse dubiteremmo della nostra visione "beatifica".

L'analogia tra interrogazione filosofica e invocazione religiosa implica peraltro, in quanto analogia, non solo somiglianza, ma anche differenza. Posso esprimerla in termini approssimativi, provvisori e di sicuro soggetti a rettifica. Nella filosofia prevalgono, fino a un certo limite, lo slancio conoscitivo e l'atteggiamento razionale, nella religione l'esigenza soterica e il lato sentimentale. Inoltre nel filosofare, che nel suo fondo è ricerca, non possesso, non accade solo di poter cadere nel dubbio – il quale non è estraneo nemmeno a una fede religiosa sincera (Mc 9,24) –, ma l'esercizio del dubbio è un obbligo e un'esigenza metodica e il dubbio si estende, nonostante Cartesio, non solo all'io che pensa, ma a Dio e alla sua esistenza. Pertanto la prima preghiera filosofica sarebbe che Dio sia⁴⁴ e se dal terreno del dubbio il filosofo volesse formulare una preghiera, questa sarebbe una quasi preghiera, più o meno simile a quella che chiude le Confessioni personali di un pensatore scettico del nostro Novecento:

Se Dio, inteso come perfezione suprema, sintesi di tutti i valori, principio di bene e di amore, esiste, abbia pietà di me, di tutti gli uomini, di tutti gli esseri capaci di soffrire. Qualunque sia la soluzione vera, conserva il suo valore soltanto l'universale pietà⁴⁵.

Il presupposto iniziale dell'esperienza religiosa è invece una relazione col divino o con Dio, una forma d'incontro col *numen*. Ma la religiosità non è già per questo appagamento e

⁴³ «Quanto più ci avviciniamo al pericolo, tanto più chiaramente cominciano a illuminarsi le vie verso ciò che salva, e tanto più noi domandiamo. Poiché il domandare è la pietà (*Frömmigkeit*) del pensiero»: M. Heidegger, "La questione della tecnica" (1953), in Id., *Saggi e Discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 27.

⁴⁴ Potrebbe essere questo il senso del postulato dell'esistenza di Dio in base a un'esigenza della ragion pura pratica.

⁴⁵ A. Levi, *Sceptica*, a cura di A. Ravà, La Nuova Italia, Firenze 1959, p. 182. Sul senso della preghiera in prospettiva scettica cfr. W. Weischedel, "Vom Sinn des Gebets", in Id., *Wirklichkeit und Wirklichkeiten. Aufsätze und Vorträge (1947-1958)*, de Gruyter, Berlin 1960, pp. 152-157.

pace: non è un quietivo o un oppiaceo. Il suo termine, sia pure il Tu divino, non è del tutto comprensibile, si avvolge in un'oscurità che è fonte di inquietudine e l'uomo religioso sta davanti a Lui con fiducia, ma anche «con timore e tremore [*cum metu et tremore*]»⁴⁶. Perciò la preghiera è nel suo fondo invocazione e perfino smarrimento creaturale, angosciato lamento e grido, se nell'atto orante chi prega soffre l'abbandono del suo Dio. Si potrebbe infine pensare che siano la loro analogia e il loro rapporto di implicanza a costringere ogni volta filosofia e religione alla problematicità della loro relazione, che si esprime nella forma di un disaccordo che cerca l'accordo, di una contesa che cerca la composizione. In definitiva, la palaiaV mevn tiò diaforaV filosofiva/ te kaiV poiçtikç/= cui accenna Platone nella *Repubblica* (X, 607 b), diaforaV che tocca, con la poesia, la religione dei Greci, potrebbe servire a questo: da un lato ad avvicinare la religione, che è legata a un nucleo non solo "razionale" e sporge dalla più ampia sfera del sacro, alla razionalità o, meglio, alla responsabilità⁴⁷; dall'altro a rammentare alla filosofia che la ragione ha un limite e non basta a se stessa. Innestate nell'antico dissidio, protese a oltrepassarlo, invocazione religiosa e domanda filosofica si scoprono oggi a volte tanto vicine che i due ambiti, per quanto distinti, tendono sovente a contaminarsi tra loro. Heidegger, Levinas, Jacques Derrida sono forse, sotto questo profilo, degli indici segnaletici e lo erano, a loro modo, anche Kierkegaard e Nietzsche. Ma se all'antica discordia subentrasse, in nome di una più segreta armonia, l'incessante colloquio di poesia, religione, filosofia, potremmo allora concludere che non solo poeti e pensatori, ma anche quelli che pregano e quelli che pensano, oranti e meditanti, «abitano vicini sui più separati dei monti»⁴⁸.

⁴⁶ Dt 2,25, 11,25, Gdt 2,28, 15,2, Sal 55,5, Is 19,16, soprattutto Paolo, 1Cor 2,2-3 e Fil 2,12. L'apostolo non considera timore e tremore come il poeta e nemmeno come il filosofo; non invita a purgarsi di questi affetti per vincere e dominare la nostra debolezza; non mira alla *catarsi* delle passioni. Chiede al contrario ai suoi diletti di tenersi in ogni istante in quegli affetti come nello stato che definisce la loro condizione *creaturale*, il loro esser posti di fronte al mistero di un Dio nascosto.

⁴⁷ È la tesi elaborata, tra gli altri, anche da Jan Patocka nei suoi *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Einaudi, Torino 2008, pp. 111-112.

⁴⁸ Prendo l'efficace espressione da M. Heidegger, "Nachwort zu 'Was ist Metaphysik?'" (1943), in *Wegmarken cit.*, p. 312 (*Segnavia cit.*, p. 266). «Il pensatore dice l'essere. Il poeta nomina il sacro. Come poi, pensati dall'essenza dell'essere, il poetare, il ringraziare e il pensare si richiamino vicendevolmente e siano insieme divisi, rimane qui una questione aperta. Presumibilmente il ringraziare e il poetare scaturiscono in modo diverso dal pensare iniziale di cui essi fruiscono, senza poter essere per sé un pensare» (*Ibid*).

Il presente saggio è tratto dal vol. 5 - dell'anno 2013 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

IL CONCETTO DI “PREGHIERA” NELLA *STELLA DELLA REDENZIONE* DI FRANZ ROSENZWEIG

Simone Zucchelli

Nella parte iniziale dell'introduzione alla terza parte della *Stella della redenzione* così Franz Rosenzweig scrive a proposito della preghiera:

Così davvero nella preghiera confluiscono da entrambe le parti le possibilità della tentazione, sia da parte di Dio sia da quella dell'uomo; la preghiera è tesa tra queste due possibilità; mentre teme la tentazione da parte di Dio, l'uomo sa però di avere in sé la forza di tentare Dio stesso¹.

Lo scopo del presente contributo è quello di commentare questo passo per chiarire la nozione di “preghiera” (*Gebet*) che affiora nell'introduzione alla terza parte della *Stella*, dal titolo emblematico *Sulla possibilità di impetrare (erbeten) il regno*. Si tratta di comprendere: 1) quali sono il senso e la forza della nozione di preghiera; 2) come diviene possibile “tentare Dio” nella preghiera che avviene nel tempo e nel modo giusti. Si vedrà come dall'analisi di questi punti emerga un rapporto tra la “preghiera” e la questione della libertà umana così cruciale da poter dire che la “preghiera” si presenta come il luogo in cui si esprime l'“evento” (*Ereignis*) stesso della libertà umana, dove l'evento, irrompendo improvvisamente con tutta la forza dell'“attimo” (*Augenblick*), è inteso come ciò che apre la dimensione temporale della realtà e diventa il luogo in cui l'uomo orante è chiamato ad agire e a dare la sua testimonianza per la realizzazione del regno di Dio.

1. La preghiera come «richiesta di illuminazione»²

¹ F. Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, a cura di G. Bonola, Marietti, Genova 2000, p. 287.

² *Ibid.*

Nel passo sopra citato la preghiera si presenta nella forma di una costitutiva relazione tra l'uomo e Dio, che si configura come una doppia possibile tentazione, vale a dire, nella possibilità da parte di Dio di tentare l'uomo e nella corrispondente possibilità da parte dell'uomo di tentare Dio. L'uomo orante teme di essere tentato da Dio – «non c'indurre in tentazione» pronunciano, infatti, i cristiani e gli ebrei rivolgendosi a Dio rispettivamente nella preghiera del *Padre nostro* e nella preghiera del mattino –, ma, allo stesso tempo, «sa di avere in sé la forza di tentare Dio»³. La preghiera è, dunque, tesa tra il timore di Dio e la possibilità stessa di «tentare Dio». Il punto teoreticamente cruciale in questa tensione per cogliere il senso e la forza della preghiera ruota attorno alla stessa possibilità dell'uomo di «tentare Dio». Che cosa significa per l'uomo «tentare Dio»? O meglio, come può l'uomo pensare di «avere in sé la forza di tentare Dio»? Rosenzweig risponde che «tentare Dio» diviene possibilità reale nel momento in cui la preghiera istituisce il rapporto dell'«atto d'amore con la vita mutevole del mondo»⁴. Ciò significa che la preghiera non è solo un dire che invoca Dio, ma è anche qualcosa che implica il coinvolgimento della sfera dell'agire umano e della sua dimensione vitale e, quindi, rinvia, nell'ottica rosenzweighiana, all'evento della redenzione. Essa non rimane chiusa nella relazione tra uomo e Dio, ma estende tale relazione al mondo. Così l'uomo orante non si separa dal mondo, ma vive la sua relazione con Dio dentro la storia e dentro il mondo; egli non rimane fuori dal tempo, ma dentro il tempo «tenta» Dio, forzando, per certi versi, la venuta del Regno di Dio. Emerge quindi un rapporto tra preghiera, «atto d'amore» e redenzione. Come si articola tale rapporto?

Per rispondere a questo interrogativo è necessario chiarire preliminarmente i tratti essenziali del rapporto tra redenzione e «atto d'amore». Nel terzo ed ultimo libro della seconda parte della *Stella* Rosenzweig si sofferma proprio sul rapporto tra l'uomo ed il mondo, che si realizza nell'evento della redenzione. All'evento della creazione in quanto atto già sempre compiuto di Dio che costituisce il mondo, a quello della rivelazione come amore sempre rinnovato di Dio, cui corrisponde la fede dell'uomo, si affianca l'evento della redenzione, inteso come la serie di azioni, compiute nell'istante e avulse da ogni scopo determinato, con cui l'uomo, che ha accolto l'amore divino, si apre al prossimo ed al mondo.

Il rapporto di fede tra uomo e Dio corre il rischio di far rimanere l'uomo stesso chiuso al mondo, come nel caso dell'esperienza mistica. Questa chiusura può essere evitata grazie ad un movimento di *Umkehrung*, vale a dire, a un'inversione interiore che trasforma l'essere dell'uomo chiuso in se stesso in una forza sempre nuova ad ogni istante che pare «scaturire dal suo stesso intimo con tutto l'impeto della volontà indirizzata»⁵. Tale forza coincide con l'amore dell'uomo verso il prossimo, con quell'amore, cioè, che, senza

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 287.

⁵ *Ibid.*, p. 230.

precludere la possibilità della libertà umana, viene comandato da Dio, in quanto «l'amore verso Dio deve esprimersi nell'amore del prossimo»⁶. Esso è in altri termini il comandamento dell'«atto d'amore» con cui «l'anima, ormai dichiarata adulta, lascia la casa paterna dell'amore divino ed esce a percorrere il mondo»⁷.

Ma chi è il prossimo verso cui tende l'amore dell'uomo? Per Rosenzweig il prossimo è colui che occupa il posto più vicino ad ognuno di noi nel mondo, è l'altro (*plesios*) che, in questo istante, qui ed ora, è posto proprio davanti a noi. In pratica, il prossimo «è solo il rappresentante, egli non viene amato per se stesso, per i suoi begli occhi, bensì soltanto perché si trova proprio qui, perché è proprio il mio prossimo»⁸. È, in altre parole, il mondo che, nel contesto della redenzione, si presenta non più come creatura, ma come possibilità che può realizzarsi e compiersi nella sua creaturalità. Infatti «solo nella redenzione [...] il suo "esser-creato" può porsi a fondamento del suo "rivelare" se stesso come creatura, avvenuto nella creazione»⁹. Nella redenzione, quindi, si realizza l'essenza del mondo, che non è stabilita e fissata una volta per tutte come nel caso di Dio e dell'uomo, ma è perenne divenire, è «qualcosa che viene, anzi un venire. È ciò che deve venire. È il regno»¹⁰. Attraverso l'«atto d'amore» dell'uomo, il mondo completa la sua creazione, muta l'abbondanza dei fenomeni in qualcosa di configurato e stabile, viene, cioè, vivificato. Esso perde, perciò, il suo carattere di cosa, divenendo il luogo non più astratto in cui il prossimo acquista una concreta vitalità. Per questo il regno, il sovramondo, «è sempre nell'atto di venire»¹¹, è una conquista progressiva, in divenire. Ma, proprio perché è una conquista progressiva, il regno è già presente, eternamente presente. Nell'evento della redenzione si scopre così la presenza dell'eterno, poiché il regno non è «ancora una volta per tutte. Eternamente viene»¹². E l'«eternità non è un tempo infinitamente lungo, bensì un domani che potrebbe altrettanto bene essere oggi. Eternità è un futuro che, senza cessare di essere futuro, è tuttavia presente»¹³. L'«atto d'amore» dell'uomo, liberato dall'amore stesso di Dio e quindi di per sé libero, contribuisce, pertanto, alla costruzione del futuro regno di Dio già a partire dall'oggi.

Come si inserisce la preghiera in un contesto così determinato? In altri termini, come si connota la preghiera rispetto all'«atto d'amore»? Prendendo spunto dal versetto 4 del Salmo 13, la risposta di Rosenzweig si costruisce attorno alla distinzione tra occhi e mani, vista e tatto. «Guarda, rispondimi, Signore, mio Dio», recita il Salmo, «conserva la luce ai miei occhi». Gli occhi hanno bisogno della luce per poter svolgere la propria funzione;

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 221.

⁸ *Ibid.*, p. 234.

⁹ *Ibid.*, p. 235.

¹⁰ *Ibid.*, p. 236.

¹¹ *Ibid.*, p. 241.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

senza la luce, invece, essi rimangono ciechi, al buio. Il binomio occhi/luce che emerge è posto proprio sotto la signoria di Dio, poiché è da Dio che proviene la luce, ed è a lui che ci dobbiamo rivolgere – come fa il salmista – affinché conservi la luce ai nostri occhi. Nelle parole del salmista viene riassunta la forza propria della preghiera: essa si pone infatti come «richiesta di illuminazione (*es ist Bitte um Erleuchtung*)»¹⁴. L'orante chiede a Dio di illuminare i propri occhi, al fine di poter indirizzare la sua vita e la sue azioni – il suo "atto d'amore" – nell'orizzonte del regno eterno di Dio. Mentre, infatti, l'"atto d'amore" rimane legato al tatto – esso non ha un fine determinato, ma è visto come la mano che si muove a caso alla ricerca del prossimo –, la preghiera oltrepassa l'orizzonte tattile dell'atto e lo proietta verso il prossimo attraverso la vista e gli occhi. E mentre l'"atto d'amore" è cieco, fa solo quello che è prossimo e ciò che gli sembra essere il prossimo, la preghiera istituisce nella sua illuminazione un ordine umano del mondo, in cui ciò che è prossimo non è tralasciato, ma viene collocato, inserito, nella più ampia prospettiva di un ordine divino del mondo – «essa pone», scrive Rosenzweig, «l'istante, ed in esso l'atto appena compiuto e la volontà appena risoltasi [...] nella luce del volto di Dio»¹⁵. L'ordine umano del mondo istituito dalla preghiera non è in contraddizione con l'ordine divino del mondo, poiché la preghiera pone l'"atto d'amore" dentro il venire graduale del regno di Dio; essa pone l'istante in cui si compie l'atto, il suo passato prossimo e il suo futuro prossimo nell'orizzonte dell'eternità. Attraverso la preghiera, cioè, nel tempo si può accelerare la venuta del regno, o meglio, l'eternità può irrompere nel tempo.

Nell'ottica rosenzweighiana la preghiera è, dunque, *una richiesta di illuminazione*. Essa si presenta prima di tutto nella forma di una *petitio*, è un rivolgersi a Dio in forma di domanda che chiede la sua "illuminazione", la sua grazia. Ma questa richiesta è anche e soprattutto qualcosa che va oltre la sfera del dire; essa diventa un richiedere che diventa azione esplicantesi in un modo e con effetti particolari, poiché nella preghiera viene realmente anticipata e vissuta la prossima venuta del regno di Dio¹⁶. La richiesta della grazia dell'uomo orante chiama in causa l'uomo nella sua interezza, entra nella sua vita e indirizza la sua azione fino a farla divenire parte integrante della venuta del regno eterno. Essa pone l'uomo, la sua vita ed il suo agire "nella luce del volto di Dio" e, solo in questa ottica, si può dire che il tempo in cui l'uomo vive ed agisce si appresta a ricevere l'eterno. Nell'atto del pregare si mette pertanto in atto un rapporto particolare con il tempo che, anticipando l'eternità all'"oggi", permette di trarre nel presente il futuro escatologico e di ricondurre paradossalmente l'eterno nell'istante. Il rapporto tra la preghiera ed il tempo qui messo in evidenza ci permette di chiarire il rapporto tra la preghiera ed il suo

¹⁴ *Ibid.*, p. 287.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Il rapporto tra dire ed azione nel concetto di "preghiera" nella *Stella della redenzione* è ben delineato in A. Fabris, *Linguaggio della Rivelazione. Filosofia e teologia nel pensiero di Franz Rosenzweig*, Marietti, Genova 1990, p. 73.

esaudimento. Quando la preghiera viene esaudita? Quali sono i presupposti per l'esaudimento della preghiera? Mentre Dio ha bisogno del tempo solo in quanto redentore del mondo e dell'uomo, «e non già perché occorra a lui, ma perché sono il mondo e l'uomo ad averne bisogno»¹⁷, l'uomo e il mondo vivono necessariamente ed inevitabilmente nel tempo. Da qui consegue che mentre per Dio, in quanto l'unico eterno, il futuro non è anticipazione, per l'uomo ed il mondo il futuro è afferrabile solo in quanto esso viene tratto anticipatamente nel (dentro il) presente, si accelera, cioè, la venuta del regno di Dio. Così si può dire che la preghiera è sempre esaudita solo nel momento in cui essa fa irrompere l'eternità nel tempo, e, di conseguenza, il tempo dell'azione – in particolare, il tempo dell'azione rituale e del gesto liturgico – perde il suo carattere contingente e, santificandosi, si trasfigura in un'anticipazione dell'eterno regno di Dio, del mondo futuro che è già presente nella nostra vita. «Il raggio di luce», scrive Rosenzweig, «che essa [la preghiera] getta nell'oscurità del futuro e che nei suoi estremi bagliori raggiunge sempre la più remota distanza, nel luogo del suo primo impatto, e cioè nel più prossimo punto che il raggio di luce illumina all'orante, precorra l'amore, venga da questo superato e distanziato, oppure tenga il passo stesso dell'amore»¹⁸. Il "raggio di luce" che si estende dalla preghiera collega la mèta più lontana al suo punto di impatto più prossimo: solo in questo caso la preghiera viene immediatamente esaudita, poiché in essa non si antepone il lontano al prossimo, ma, al contrario, il "non-ancora" del futuro viene anticipato – e, per certi versi, accelerato – nel "già" del presente.

Si fa qui strada l'idea della preghiera che avviene nel giusto momento. Che cosa significa pregare nel momento opportuno? Come di prega nel modo giusto e nel tempo opportuno?

2. La preghiera dell'incredulo e della comunità credente

La preghiera è caratterizzata, come ogni altra iniziativa umana, da una costitutiva tensione, legata alla possibilità di "tentare Dio", di comprendere, cioè, quanto, al momento opportuno, è lecito chiedere. Da qui, secondo Rosenzweig, deriva il rischio di confondere il desiderio che essa esprime con il volere di Dio, vale a dire, di intromettersi tirannicamente nel corso del mondo, voluto da Dio, con l'arbitrio delle proprie pretese. L'uomo, da questo punto di vista, «vorrebbe far venire il regno dei cieli con violenza prima del tempo stabilito, ma il regno dei cieli non si lascia far violenza, esso cresce»¹⁹. La preghiera illumina senza dubbio l'uomo, ma tale illuminazione porta ad anteporre (preferire) il successivo al prossimo, poiché colui che prega, essendo «collocato nel preciso

¹⁷ *La Stella della Redenzione cit.*, p. 293.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 292.

punto di vista/posizione (*Stand-punkt*) della sua personalità»²⁰, confonde la meta lontana indicata dall'illuminazione con «il primo piano di una prospettiva del tutto personale»²¹. I «*tyrannos*»²², cui l'autore si rivolge ironicamente proprio all'inizio dell'introduzione della terza parte della *Stella*, sono perciò quei mistici e visionari che, tentando di forzare *magicamente* la venuta del regno di Dio, non la accelerano, bensì la ritardano. «Il loro anticipare, il loro personale preferire/anteporre il successivo al prossimo», infatti, «non produce alcun servizio pionieristico a vantaggio dei posteri, poiché rimane privo di effetto»²³. Ciò significa che «il campo che il visionario ha prematuramente seminato non porta alcun frutto; solo quando sarà venuto il suo tempo (ed il tempo verrà anche per quel campo) sarà fecondo»²⁴.

In questa ottica, la preghiera pronunciata nel tempo giusto non ha bisogno di alcun contenuto particolare. Se infatti la preghiera è compiuta nel tempo opportuno, ogni suo contenuto è, secondo Rosenzweig, già immediatamente esaudito. Ciò che apparentemente ha un contenuto errato o peccaminoso, vale a dire, «la preghiera egoistica»²⁵ – come, ad esempio, quella per la morte dell'altro –, non è errata per il suo contenuto – in quanto Dio, ancora prima che l'uomo glielo chieda, gli elargisce ciò che gli serve per vivere e ciò che desidera –, ma per il fatto di essere considerata non ancora esaudita. Il peccatore prega, quindi, «fuori tempo»²⁶, resta indietro al passo dell'amore, ritarda la venuta del regno di Dio, poiché «il fascio del riflettore (la preghiera) ha colpito troppo da vicino, e cioè ancora entro il cerchio del suo "essere proprio", invece di cogliere ciò che per il sé non è più il suo "essere proprio", ma è solo "come" il suo "essere proprio", "come" lui stesso, *il prossimo*»²⁷.

Sia la preghiera del visionario e del mistico, sia quella del peccatore ritardano, dunque, ambedue, la venuta del regno di Dio: la prima cercando di forzarne la venuta, di fare in modo che esso venga prima del tempo; la seconda, all'opposto, escludendosi «da sé dall'abbondanza dell'amore che l'attimo del tempo favorevole si attende e di cui ha bisogno»²⁸. In questo modo, secondo il pensatore di Kassel, «solo la preghiera elevata nel tempo opportuno non ritarderà la venuta del regno. Ma come viene elevata questa preghiera? E ci sarebbe soltanto un non-ritardare? Il visionario avrebbe completamente

²⁰ *Ibid.*, p. 290.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, p. 285.

²³ *Ibid.*, p. 292.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, p. 295.

²⁷ *Ibid.* (corsivo mio).

²⁸ *Ibid.*

torto? Non vi sarebbe davvero alcuna possibilità, non solo di non-ritardare, ma di accelerare davvero la venuta del regno? [...] Non pregano in noi anche altre voci?»²⁹.

La riflessione di Rosenzweig prende in esame la preghiera dell'incredulo e la preghiera comunitaria. Dalla preghiera solitaria dell'incredulo che prega per il proprio destino si passa alla preghiera del credente che si compie nella preghiera della comunità. In altri termini, dalla dimensione individuale della preghiera si passa a quella comunitaria.

La preghiera dell'incredulo si riflette nelle parole di Goethe: «fai che l'opera giornaliera delle mie mani, o alta fortuna, io possa portarla a termine»³⁰. In esse si stabilisce un legame tra il singolo ed il proprio destino, e tra il destino dell'individuo ed il destino del mondo, il tempo della creazione. L'individuo, infatti, offrendo le sue richieste «nel santuario del [...] destino individuale»³¹, «non chiede di conservare il suo "essere proprio", è ben disposto a riversarsi all'esterno, ad allargare all'eternità il suo angusto esserci»³². Ciò significa che l'uomo, riconoscendosi parte indivisibile di un mondo ricco di parti, considera il suo destino come un'«ora»³³ entro il più ampio destino del mondo. Deriva, quindi, che la preghiera per il proprio destino è sempre esaudita, poiché «nel momento in cui viene pronunciata, essa s'intreccia col destino del mondo e non fallisce il proprio bersaglio, non è mai prematura, né troppo matura»³⁴; essa non è più, pertanto, un'inutile forzatura del regno di Dio, ma si configura, anche se soltanto nei limiti dell'illuminazione personale, al modo ed al tempo opportuno.

«All'esatta temporalità della pura vita, che è sempre esattamente nel punto giusto del tempo e giunge sempre al momento opportuno, non troppo presto e non troppo tardi, deve», però, «aggiungersi una forza di accelerazione»³⁵ in grado di far irrompere realmente l'eternità nel tempo. «L'eternità cioè deve essere accelerata, deve sempre poter venire già "oggi"; solo così essa è eternità»³⁶. Quale è allora la preghiera che ha la forza necessaria per riportare l'eternità nel tempo? Come, quando e dove essa si pronuncia? La questione che qui si apre riguarda la preghiera del credente. Essa, contrapponendosi all'invocazione del visionario, che forza tirannicamente la venuta del regno, e completando quella dell'incredulo, che può tutt'al più intravedere il futuro escatologico con gli occhi della speranza, deve, secondo Rosenzweig, raggiungere «ciò che la preghiera dell'incredulo non vuole e quella del visionario non sa ottenere: accelerare il futuro, fare dell'eternità ciò che è più vicino, l'oggi»³⁷. Questo è possibile solo se l'istante individuale si

²⁹ *Ibid.*, p. 296.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, p. 297.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, pp. 297-298.

³⁵ *Ibid.*, pp. 309-310.

³⁶ *Ibid.*, p. 310.

³⁷ *Ibid.*

dilata al di là di sé, si trasforma in tempo comunitario – ecco il punto decisivo – e diviene un trascorrere ciclico, ripetuto, quale si verifica nell'“ora” – vale a dire, nell'attimo che sta, nel *nunc stans* –, diventa concreto nella pratica cultuale, e si vive nell'anno liturgico – scandito dall'alternarsi del ciclo di festa e delle settimane. La preghiera del credente, andando oltre la preghiera dell'incredulo, “avviene”, o meglio, si realizza, «nel seno della comunità che crede»³⁸. La comunità diviene allora il luogo in cui è possibile realizzare autenticamente l'incontro con Dio, poiché in essa «il faro della preghiera illumina a ciascuno solo ciò che illumina per tutti: solo il più lontano, il regno»³⁹. Infatti, nella preghiera comunitaria il regno eterno di Dio diviene ciò che è prossimo, ciò che è più vicino. «Così», continua il pensatore ebreo, «additando all'amore l'eterno come il più vicino e liberando in tal modo per l'eterno l'irresistibile forza dell'amore del prossimo, essa [la preghiera comunitaria] impone con la sua forza la venuta redentrice dell'eterno nel tempo»⁴⁰. Ciò si esprime in una preghiera comunitaria, che «non è rivolta al proprio destino bensì direttamente all'eterno: che egli promuova non l'opera delle mie, o delle tue, o delle sue mani, ma delle nostre “mani”, e non affinché “io la porti a compimento” ma Lui»⁴¹. Il “noi” prende il posto dell'“io” e si rivolge non al proprio destino, ma direttamente a Dio: questa è la preghiera compiuta, la preghiera che non può non essere esaudita, l'invito che Dio deve accettare.

Se quindi nella preghiera comunitaria è possibile anticipare, realizzandolo nell'istante della vita concreta, l'eterno regno di Dio, la liturgia diviene l'ambito in cui si esprime tale anticipazione. Essa non conosce certamente l'av-venire, il regno eterno di Dio, ma attraverso le sue figure – che si concretizzano negli atti rituali e cultuali – l'anticipa. Le figure liturgiche, infatti, «sono la luce, nella quale noi contempliamo la luce, silenziosa anticipazione di un mondo che splende nel silenzio del futuro»⁴². In altri termini, esse, trasformando in “oggi” una realtà a venire, sono i rappresentanti visibili di quella luce eterna che si diffonde dal regno di Dio – e che, nel sistema filosofico del “nuovo pensiero”, trova espressione nell'immagine della *Stella*. Ciò comporta che esse siano dispensate dal linguaggio, vadano oltre l'ambito linguistico. «La luce», scrive infatti il pensatore ebreo, «non parla, splende»⁴³, poiché essa «non si dona, non si esterna come il linguaggio quando si esprime, bensì è visibile pur rimanendo interamente presso di sé»⁴⁴. Il silenzio a cui qui si fa implicitamente riferimento è «il silenzio del comprendere giunto a compiutezza»⁴⁵, il silenzio che si afferma tra uomini, che, parlando la stessa lingua, si

³⁸ *Ibid.*, p. 314.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.* (corsivo mio).

⁴¹ *Ibid.*, p. 315.

⁴² *Ibid.*, p. 316.

⁴³ *Ibid.*, p. 317.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

intendono solo con uno sguardo e con un gesto – il gesto liturgico, appunto. «Da ciò deriva che il punto più alto della liturgia non è la parola comune, ma il gesto comune»⁴⁶. L'espressione più alta della liturgia si ha, quindi, in qualcosa che travalica il linguaggio, in qualcosa che sembra sospendere per sempre l'ambito linguistico: è il gesto liturgico che si compie comunitariamente. Nel silenzio del gesto liturgico vengono anticipate, infatti, «quelle labbra pure che ai popoli divisi dalle loro lingue sono profeticamente promesse per quel giorno»⁴⁷, si precorre, cioè, «il giorno universale del Signore» (Zc 14,9) che annulla ogni parola profana. In esso l'incredulo e il credente uniscono la loro preghiera, diventando parte effettiva della stessa comunità.

Nella preghiera comunitaria si realizza, dunque, quel rapporto con l'eterno a cui mirano tanto l'incredulo quanto il credente. Tuttavia, la preghiera comunitaria non supera, bensì «*completa* la preghiera dell'incredulo, che deve sempre necessariamente essere preghiera del singolo»⁴⁸. Mentre infatti l'incredulo, pregando per il proprio destino, si apre al destino del mondo, la comunità dei credenti realizza ciò che l'incredulo chiede, cioè il compimento dell'opera delle sue mani, perché, rivolgendosi direttamente a Dio, essa «afferma con forte presa l'eterno facendolo penetrare nell'attimo, così che il singolo frammento di vita, divenuto totalmente vivente in questo attimo nella preghiera incredula, riceve in dono la scintilla, discesa dall'alto, dell'eterna luce, che rimane in esso come seme di vita eterna»⁴⁹. Tra l'incredulo ed il credente, il pagano e l'uomo religioso, si afferma, pertanto, un rapporto che non va inteso come una sintesi nel senso di unificazione, ma come un comune tendere alla stessa verità divina. Quest'ultima, infatti, «vuole essere implorata con entrambe le mani»⁵⁰, dalla preghiera dell'incredulo e da quella del credente.

3. Preghiera e libertà

A questo punto credo sia opportuno riprendere il passo citato all'inizio del contributo perché, se da lì sono partito per descrivere il senso, la forza e i modi della preghiera che emergono nell'introduzione alla terza parte della *Stella*, a quel passo devo tornare per mettere in evidenza il rapporto tra la preghiera e la questione della libertà umana. Nel linguaggio rosenzweighiano la preghiera è, come si è visto nelle pagine precedenti, "un raggio di luce", è "richiesta di illuminazione". Tale luce, però, si manifesta solo a partire dalla tensione insita nella preghiera tra la possibilità da parte di Dio di tentare l'uomo e

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, p. 314.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 315.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 318.

quella corrispondente ed opposta dell'uomo di tentare Dio. In questa tensione pare esplicitarsi la questione della libertà umana.

Nella preghiera l'uomo «sa», infatti, «di avere in sé la forza di tentare Dio». Ciò significa che l'uomo sa di essere libero di "tentare Dio"; più precisamente, che egli ha nel "tentare Dio" la possibilità – solo e soltanto la possibilità – della sua libertà. Nell'«avere in sé la forza di tentare Dio» c'è, quindi, la possibilità della libertà umana, nella forza di "tentare Dio" si annuncia la libertà che l'uomo possiede. Ma tale libertà è necessariamente condizionata dalla possibilità opposta che Dio tenti l'uomo. Il presupposto necessario della libertà dell'uomo sta appunto nella possibilità della tentazione dell'uomo da parte di Dio. «L'uomo dunque deve sapere di essere talvolta tentato in nome della sua libertà»⁵¹. Dio, in qualche modo, deve tentare l'uomo proprio per far sì che sia pienamente libero; «Egli (Dio) deve nascondergli la sua signoria [...] egli deve rendere difficile, anzi impossibile che l'uomo la veda, così che questi abbia l'occasione di credere e confidare in lui per davvero, cioè in libertà»⁵². Quello che qui si pone è il problema del male e del silenzio di Dio come condizione della libertà umana. Solo il silenzio di Dio è la condizione del rischio e della libertà dell'uomo. Solo se Dio tenta l'uomo, l'uomo può – ha, cioè, la possibilità di – essere veramente libero, può vivere quella *difficile liberté*⁵³ che nel silenzio deve creare la parola, senza nulla che la sostenga. La libertà dell'uomo è, per certi versi, l'altra faccia del silenzio di Dio, nel senso che l'uomo, proprio perché posto di fronte al silenzio di Dio, deve imparare a credere alla sua libertà. Da ciò deriva che la libertà umana passa inevitabilmente da Dio: non c'è libertà, secondo Rosenzweig, che qui pare confrontarsi con il dramma dell'uomo moderno, del suo umanesimo ateo, laddove non c'è Dio, non si è liberi se non impariamo a credere liberamente a Dio.

L'uomo "sa", allora, "di avere in sé la forza di tentare Dio", poiché egli crede in Dio anche di fronte al suo silenzio e alle "prove" che si presentano nel corso della sua esistenza. Egli è libero di credere in Dio ed in questa libertà ha la forza di "tentare Dio", fino al punto di contribuire concretamente alla realizzazione del regno di Dio. Che cosa implica tale contributo? Ciò richiede l'impegno dell'uomo a rendere vera *con* e *nella* sua vita la "missione" che Dio gli affida, appropriandosene con il suo "è vero". Tale impegno si concretizza in un fare della fede che si presenta nella forma dell'azione di adempimento del precetto (*mitzwa*), o in quella del sacrificio della propria vita, oppure, infine, in quella dell'impegno della vita di tutto un popolo. Si tratta di un fare che, diventando testimonianza, è il "prezzo" su cui viene valutata la libertà stessa.

In questa ottica, si può dire che la preghiera che avviene nel tempo e nel modo giusti si presenta come il luogo in cui si esprime l'«evento» della libertà umana, poiché, come è già

⁵¹ *Ibid.*, p. 286.

⁵² *Ibid.*

⁵³ L'espressione, che rappresenta bene l'idea di Rosenzweig, è ripresa dal titolo del primo libro di scritti giudaici di E. Lévinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Michel, Paris 1976.

stato più volte sottolineato, la preghiera è tesa tra la possibilità della tentazione dell'uomo da parte di Dio e la possibilità della tentazione di Dio da parte dell'uomo, vale a dire, tra le due possibilità attorno a cui Rosenzweig fa emergere la libertà dell'uomo. Attraverso questa tensione costitutiva della preghiera la libertà dell'uomo si fa "evento", cioè, diventa un «accadere sorto dall'attimo»⁵⁴, si fa accadere che apre la dimensione temporale della realtà, si fa *essere che accade storicamente*. E in questo aprirsi alla dimensione temporale l'uomo libero si scopre di fronte all'altro – in quanto, nella prospettiva del "nuovo pensiero", "il bisogno dell'altro" corrisponde proprio al «prendere sul serio il tempo»⁵⁵ –, va oltre l'individualità chiusa in se stessa e si trasforma in «testimonianza di una rivelazione avvenuta»⁵⁶ davanti a Dio e davanti al mondo, anticipando (accelerando) in questo modo nel tempo l'eterno regno di Dio.

⁵⁴ *La Stella della Redenzione cit.*, p. 170.

⁵⁵ F. Rosenzweig, "Il nuovo pensiero", in Id., *La scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, Città Nuova, Roma 1991, p. 271.

⁵⁶ *La stella della redenzione cit.*, p. 172.

Il presente saggio è tratto dal vol. 5 - dell'anno 2013 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

PREGARE CON LE MANI

Damiano Bondi

Dopo la morte, un uomo si presentò davanti al Signore. Con molta fierezza gli mostrò le mani: «Signore, guarda come sono pulite le mie mani!». Il Signore gli sorrise, ma con un velo di tristezza, e disse: «È vero, ma sono anche vuote»¹.

Questo racconto di Bruno Ferrero ben illustra un atteggiamento diffuso nella concezione odierna del cristianesimo, di cui la svalutazione diffusa della preghiera è prova significativa. Il cristianesimo, in quest'ottica, non consisterebbe affatto in una "piatta" adorazione del cuore, bensì spingerebbe primariamente il credente a impegnarsi e compromettersi con la società, a sapersi "sporcare le mani", unica condizione per poterle riempire di doni che il Signore gradirà più di qualsiasi preghiera. Ancora di più, le *vere* preghiere non sarebbero quelle che il bambino recita in ginocchio in camera sua, o che sua madre sillaba in chiesa, bensì quelle che gli innumerevoli operatori di pace *compiono* con le proprie mani.

Tuttavia, una simile concezione solleva almeno due obiezioni: da un punto di vista puramente concettuale, si chiamano preghiere quelle che preghiere non sono, bensì opere di carità (per importanti che siano ai fini della salvezza). Da un punto di vista sociologico, poi, questa moderna "presa di coscienza" della necessità di superare e soppiantare la preghiera classica potrebbe essere interpretata come nient'altro che un ritorno al paganesimo arcaico. È stato Jacques Ellul ad aver notato il problema in tutta la sua portata:

Le nostre mani, pensiamo, dovrebbero essere piene di offerte, di regali, di voti, di buone azioni, affinché Dio guardi alle nostre preghiere. Se mai le nostre mani fossero vuote di doni e di sacrifici, eccoci convinti che Dio non ci guarderebbe. Così spesso siamo tentati di spiegare il non-esaudimento delle nostre preghiere dicendoci: «Non avevo fatto abbastanza. Non avevo meriti. Non avevo offerte». Strana concezione di Dio, che, come

¹ B. Ferrero, *Cerchi nell'acqua*, ElleDiCi, Torino 1994.

gli dèi pagani, pensiamo sia interessato ai nostri regali! [...] Dio nella preghiera domanda un *soggetto* libero che si dona, noi invece preferiamo portargli degli *oggetti*, che gli offriamo per renderlo gentile e comprensivo².

Le nostre opere dunque sarebbero compiute non in spirito d'obbedienza e di carità, ma come sacrifici a Dio, perché Egli si plachi oppure ci accordi come ricompensa quella di esaudire i nostri desideri. La domanda di Ellul è semplice e diretta: quale Dio stiamo "pregando" in tal modo? Il Dio cristiano o un vecchio e sempre nuovo Dio pagano? Sembra insomma che queste nostre "opere" e "preghiere" siano come formule magiche o riti propiziatori volti a ingraziarci la divinità, oppure, in senso moderno, tecniche da esercitare o gettoni da pagare perché si accenda quello che Ellul chiama il «telefono del Cielo»³, centralino del Dio a cui fare i nostri ordini: "Oh Dio, fa' che... fa' che... fa' che...". Così, invero, trasformiamo Dio in un *fa-cchino*, come provocatoriamente ammonisce Elmar Salmann⁴.

Se poi, come accade, i nostri desideri (nonostante tutte le buone opere) non vengono esauditi, se cioè Dio si rivela non essere un facchino da pagare o da corrompere (magari a discapito degli altri suoi clienti), si può giungere facilmente a dubitare della sua esistenza, oppure a decretare inutile ogni preghiera di petizione: Kant ha fatto entrambe le cose. Anzi, egli ha connesso strettamente la prima alla seconda, stabilendo che il dubbio sull'esistenza di Dio sia favorevole al raggiungimento della perfezione morale, la quale si basa sull'assunto per cui «tutto ciò che l'uomo crede di poter fare *oltre alla condotta buona* per poter piacere a Dio, è una pura illusione religiosa ed un cattivo servizio reso a Dio»⁵ (ammesso che Egli esista non soltanto come postulato della ragion pratica). Se l'uomo dubita dell'esistenza di Dio, egli allora abbandonerà la velleità di pensare di poter agire su di Lui attraverso preghiere di petizione, e si concentrerà invece su quello che è l'autentico "spirito di preghiera": l'agire su di sé per conformarsi alla legge morale. Solo l'autonomo agire morale *può* piacere a Dio: «da ciò segue anche che colui che ha fatto grandi progressi nel bene cessa di pregare»⁶. Dunque per Kant, come efficacemente nota Umberto Regina, «a Dio si arriva tanto più vicino quanto *meno direttamente* a lui ci si

² J. Ellul, *L'impossible prière*, Le Centurion, Paris 1977, p. 16; prima ed.: *Prayer and Modern Man*, Seabury Press, New York 1970.

³ *Ibid.*, p. 18.

⁴ Il pregnante gioco di parole è stato proposto da Salmann in occasione del suo intervento al convegno nazionale "La Trinità", svoltosi all'Università di Roma-Tor Vergata dal 26 al 28 maggio 2011.

⁵ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Vorländer, Meiner, Hamburg 1961, p. 191; ed. Originale: 1794, pp. 260-261.

⁶ I. Kant, *Vom Gebet*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. XIX, Berlin-Leipzig 1934, p. 638.

rivolge»⁷. La legge morale, in tal modo, diventa l'unica autentica *mediazione* tra l'uomo e Dio, sorta di Chiesa Universale cui tutti gli uomini sono chiamati razionalmente ad aderire agendo in conformità ai suoi dettami assolutistici. Ora, se questo tratto può apparire in linea con una forma di pensiero autenticamente protestante, giacché la mediazione istituzionale ecclesiastica viene ivi abolita in nome di un sacerdozio "morale" universale, la soteriologia kantiana appare invece molto più problematica da collocare nella geografia confessionale della "Cristianità". Essa è peraltro centrale per definire la tematica della preghiera. Come è noto, in Kant vi è un netto rifiuto della teologia della Grazia: l'*unico* mezzo che *certamente* abbiamo per poter sperare di piacere a Dio è la condotta buona, perché essa deriva *autonomamente* dalla certezza dell'assolutezza della Legge morale, e non invece dal dubbio che segna irrimediabilmente la dimensione religiosa. Per Kant, in definitiva, non ci si salva né soltanto con la fede, né con la fede e con le opere; bensì, originalmente, ci si *può* salvare *soltanto* con le opere. Soltanto "a mani piene". Ecco che allora, parallelamente all'affermazione del primato della *prassi*, la preghiera viene relegata nell'ambito dello "spirito". Lungi dall'essere un atto, essa diviene nient'altro che un accento interiore che accompagna il retto agire: è così che Kant rilegge il *sine intermissione* di Paolo. Anche la preghiera finisce per essere un *als ob*: l'uomo morale agisce come se pregasse, in "spirito di preghiera".

Il problema inizialmente sollevato, quello di un possibile cripto-paganesimo soggiacente ad ogni dissoluzione della preghiera nell'etica sociale, sembra qui venire eluso mediante il concetto di autonomia della morale: le "buone azioni" non devono essere compiute come offerte "sacrificiali" per meritarsi l'esaudimento delle proprie richieste, giacché anzi, in tutta coscienza, *dobbiamo* dubitare che esista un Dio che possa esaudirle; esse invece *devono* essere compiute per se stesse, *solo per il dovere*. A ben guardare, tuttavia, l'idea di un Dio "calcolatore" riemerge surrettiziamente anche in Kant: non è forse vero che soltanto l'uomo morale ha il *diritto* di sperare nella realizzazione *sub specie aeternitatis* della propria felicità, attraverso i postulati pratici dell'immortalità e dell'esistenza di Dio, che fungono come condizioni necessarie allo stesso esercizio del bene? È come se l'uomo, per poter pervenire ad una condotta pienamente conforme alla Legge, non potesse accontentarsi di questo mondo come orizzonte ultimo del proprio agire, bensì avesse bisogno di sperare di vedere riconosciuti i propri meriti in un aldilà finalmente libero dai limiti della finitudine terrena, e così capace di dar adito ad una piena felicità.

Il fatto che tale Dio "morale" venga presentato secondo la qualifica cristiana del Sommo Bene non deve esimerci dal chiederci, con Ellul, se Egli in realtà non assomigli più ad un dio pagano: lo stesso Kant, del resto, rifiutando la teologia della *Grazia*, sembra suggerire l'idea che Dio non agisca *gratis*, ma chieda un prezzo per le proprie concessioni; ovvero che il Sommo Bene "sommi i beni", richieda delle offerte, delle mani piene di doni.

⁷ U. Regina, "La preghiera in Immanuel Kant", in *Pregiera e filosofia della religione*, a cura di A. Babolin, Benucci, Perugia 1978, p. 336.

In definitiva, pretendere di ridurre la preghiera alla morale pratica, l'orazione all'azione, significa per un cristiano abdicare alla propria fede per un credo umanistico, che qualora si scoprisse religioso si confesserebbe pagano. L'accento umanistico è oggi prevalente, e forse così prevalente che ha finito per estromettere del tutto la problematica religiosa: l'uomo basta a se stesso, può giungere autonomamente al bene, dunque non ha bisogno di chiedere niente e anzi deve ininterrottamente *fare*. Dovremmo notare che tale visione è veramente poco rassicurante: inchiodato di fronte alla responsabilità assoluta delle proprie azioni, l'uomo ha il pieno merito dei propri successi, ma parimenti non può, in coscienza, incolpare altri se non se stesso dei propri fallimenti. L'esito di una simile prospettiva è presto tracciato: dovremo negare risolutamente Dio, così non avremo più nessuno che ci appelli e giudichi dall'alto, più nessuno a cui dover rispondere delle nostre azioni se non altri uomini come noi, contro cui sarà sempre possibile far valere l'argomento del "siete voi che sbagliate, non io". Questo è ciò che ha fatto Jean-Paul Sartre: la sua teoria della «responsabilità assoluta», che si configura come la «coscienza [per ogni uomo] di essere l'autore incontestabile di un evento o di un oggetto»⁸, schiva il dramma del confronto con l'alterità. Come scrive Emmanuel Mounier, infatti, «quella di Sartre è una teoria della responsabilità assoluta in cui non sono responsabile di niente»⁹, giacché il *pour soi* sartriano non è chiamato a rendere conto di niente a nessuno. E Denis de Rougemont, sulla stessa linea, rileva che «Sartre non prende la parola "responsabile" nel senso autentico e letterale di "capace di rispondere" (dei suoi atti e pensieri davanti a Dio o davanti agli uomini), ma unicamente nel senso di "capace di decidere" di ciò che si è e di ciò che si sarà»¹⁰.

La preghiera, in questo senso, è al contempo più "umiliante" e più rassicurante: ci induce certo a riconoscere che il merito dei nostri successi non è unicamente nostro, ma ci indica anche che noi non siamo *interamente* responsabili del risultato delle nostre azioni. Tale risultato è in parte indipendente dalla nostra volontà; anzi il pieno buon esito delle nostre opere necessita *sempre* o della presenza di alcune condizioni favorevoli che noi non siamo in grado di determinare direttamente, oppure dell'assenza di alcune condizioni sfavorevoli che noi non siamo in grado né di prevenire né tantomeno di stabilire con precisione: questa presa di coscienza della relativa impotenza dell'Io può dunque assumere, nel vissuto religioso, la forma dell'*invocazione* di un aiuto trascendente. A noi sono richiesti la bontà dell'intenzione e il massimo dell'impegno, non di più: perciò la preghiera di

⁸ J.-P. Sarte, *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris 1943; trad. di G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 2008, p. 629.

⁹ E. Mounier, *Introduction aux existentialismes*, Gallimard, Paris 1947; trad. di A. Lamacchia, *Gli esistenzialismi*, Ecumenica, Bari 1981, pp. 139-142.

¹⁰ D. de Rougemont, *The Christian Opportunity*, Holt, Rinehart & Wiston, New York 1963; trad. delle suore del Monastero russo di Uspenski, *L'opportunità cristiana*, Paoline, Alba 1966, p. 18.

invocazione libera dall'«ansia da prestazione». Nel Vangelo è lo stesso Gesù che, senza complimenti, ci dice che ognuno di noi non è che un «servo inutile»¹¹: ciò peraltro significa, come commenta Joseph Ratzinger, che «a noi sarà chiesto conto dell'impegno, e non dei risultati»¹². O ancora, come sottolinea de Rougemont, che «la più grande libertà di *azione* è promessa a colui che non porta alcun rispetto del risultato *in sé*»¹³.

Potremmo dire che, come la fede per essere autentica deve saper prescindere dai miracoli (altrimenti non è *fede*)¹⁴, così la preghiera autentica deve saper prescindere dai risultati. Di più, essa deve trascendere ogni risultato: nella sua massima forma, nella preghiera non si tratta di *chiedere* a un Dio che dà, bensì di *dare* come Dio *dà*, senza pretendere niente; di darsi al Dio che *si dà* a noi. Prima di insegnare il Padre Nostro, Gesù ammonisce i discepoli di «non sprecare le parole come i pagani, che credono di venire ascoltati a forza di parole»¹⁵; e la stessa preghiera «che Gesù ci ha insegnato» pare essere, come dice Ellul, «la preghiera «anti-consumatoria»¹⁶ (*anticonsommatoire*) per eccellenza. Essa è centrata sui bisogni di Dio e non sui nostri. Essa ci chiede di considerare che Dio ha bisogno che il suo nome sia santificato dalla creazione intera, che la sua volontà sia volontariamente obbedita, amata, compiuta dall'uomo»¹⁷. Andando ancora più a fondo, e forse meno parzialmente, nell'analisi del *Pater*, dovremmo anzitutto riconoscere che la seconda parte dell'orazione è una petizione pura («dacci», «rimettici», «liberaci»), ma che la prima parte, soprattutto, presenta una significativa peculiarità: i verbi che esprimono ciò che per Ellul sarebbero i bisogni di Dio, che l'uomo dovrebbe soddisfare, sono espressi in forma passiva e impersonale («sia santificato», «venga», «sia fatta»), quasi a dire che anche quando l'uomo può fare qualcosa per Dio ha bisogno dell'intervento di Dio, di essere uno strumento dell'*azione* di Dio, di uniformare la propria volontà alla Sua. La richiesta vera e propria ha come condizione preliminare questo dono totale, questa offerta del soggetto (e non di un oggetto) a un altro Soggetto. Il Dio cristiano non può essere assimilato a un dio pagano, perché Egli non si accontenta di «sacrifici o olocausti»: Egli,

¹¹ Lc 17,10.

¹² «La ricerca paziente di Ratzinger», *Corriere della Sera*, 20 aprile 2009.

¹³ D. de Rougemont, *Politique de la Personne*, Editions «Je Sers», Paris 1934, p. 99.

¹⁴ Al di là del classico richiamo al «Beati coloro che, pur non avendo visto, crederanno» (Gv 20,29), mi pare ancora più significativo, a questo proposito, l'episodio evangelico della resurrezione di Lazzaro (Gv 11). In quest'occasione, Gesù prima di compiere il miracolo si accerta che la fede di Marta in Lui sia salda: è come se non volesse che tale fede venisse compromessa *dalla stessa realizzazione del miracolo*, che ne avrebbe potuto snaturare l'essenza. Gesù resuscita Lazzaro non per rafforzare la fede di Marta, ma perché «si commuove profondamente» quando l'altra sorella, Maria, si dispera ai suoi piedi invocandone l'aiuto.

¹⁵ Cfr. Mt 6,7.

¹⁶ Il termine utilizzato da Ellul è «anticonsommatoire»: in questa sede preferisco tradurlo con «anti-consumatoria», termine dall'accento maggiormente teologico (in riferimento alla dottrina della consummatio), anziché con il più precipuo «anti-consumistico», come giustamente fa, in questo stesso volume, Paolo Vignola, interessato ad enucleare le venature socio-politiche del pensiero elluliano.

¹⁷ *L'impossible prière cit.*, p. 155.

come recitano i Salmi, vuole uno «spirito contrito» e un «cuore puro», Egli chiede il tutto dell'uomo, la persona nella sua interezza¹⁸. «La preghiera è un atto che impegna tutta la persona»¹⁹, afferma perentoriamente Ellul.

A questo punto, però, se è vero che la preghiera è un atto di tutta la persona, dovremmo anche considerarne un'altra deriva estremistica, ovvero la preghiera soltanto mentale. Potremmo chiamarla, seguendo una suggestione di John Newman, "preghiera di Maria", mentre la "preghiera di Marta" sarebbe quella che si dissolve nel "servizio attivo", e che abbiamo considerato finora²⁰. Il riferimento è ovviamente all'episodio evangelico di Lc 10,38-42, in cui Gesù, ospite in casa delle due sorelle di Betania, afferma di preferire l'atteggiamento "contemplativo" di Maria a quello "servizievole" di Marta: «Marta, Marta, tu ti affanni e ti agiti per molte cose, ma di una sola cosa c'è bisogno. Maria ha scelto la parte migliore, che non le sarà tolta». Dovremmo dunque concludere che il servizio più gradito a Dio è la contemplazione pura? Non penso, giacché c'è una differenza fondamentale tra la nostra condizione e quella di Maria di Betania. È Gesù stesso a dircelo nel vangelo di Giovanni, in un episodio quasi identico, nelle dinamiche, a quello appena riportato: poco prima di entrare a Gerusalemme, Gesù è invitato a cena ancora una volta a casa di Marta e Maria; Marta serve a tavola, Maria invece prende un profumo assai prezioso, ne cosparge i piedi di Gesù e infine li asciuga con i suoi capelli; allora Giuda, secondo una mentalità contemporanea a noi del tutto comprensibile, protesta: «Perché non si è venduto questo profumo e non si è dato il ricavato ai poveri?»; la risposta di Gesù, in questo caso, è lapidaria e sconcertante: «Lasciala fare! I poveri li avrete sempre con voi, ma non sempre avrete me». Ecco la differenza fondamentale: Maria aveva ancora con sé Gesù, noi non l'abbiamo più. Non ci è più possibile servire direttamente il Dio incarnato, ovvero unificare *in un solo gesto* adorazione e servizio di Dio, come fa Maria ungendo i piedi del Cristo. Nella nostra condizione, allora, l'amore cristiano, per essere completo, deve "sdoppiarsi", secondo le stesse parole di Gesù: «Amerai il signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente. Questo è il grande e primo comandamento. Il secondo poi è simile a quello: amerai il prossimo tuo

¹⁸ Cfr. Sal 50 (51).

¹⁹ *L'impossible prière cit.*, p. 7.

²⁰ Cfr. J.H. Newman, *Parochial and plain Sermons*, III, Christian Classics Inc., Westminster 1996, pp. 318-334; trad. di G. Velocci, "La parte migliore di Maria", in *Sulla preghiera*, Jaca Book, Milano 1995, pp. 123-135. C'è un tratto che accomuna chi, come Kant, sostiene che la preghiera debba dissolversi nell'azione morale, e chi, seguendo Giovanni Damasceno o Agostino, concepisce la preghiera come qualcosa di essenzialmente "mentale" (essa è *ascensus mentis in Deum* per il primo e *mentis ad Deum affectuosa intentio* per il secondo): in entrambe queste tendenze, al loro limite, la preghiera finisce per essere qualcosa di incessante, ma non è più un atto in se stessa, bensì si risolve o in un'inclinazione morale, o in un puro pensiero. Se si agisce bene, qualsiasi cosa si faccia si "prega"; se si tiene sempre in mente Dio, qualsiasi cosa si faccia si "prega". (Cfr. Giovanni Damasceno, *De fide orthodoxa*, III, c.24, P.G., XCCV, 1090; Agostino, *Serm. IX*, n.3). Tuttavia, come ammonisce Newman, «se supponiamo che la religione sia un tema di riflessione uguale per tutte le ore del giorno, allora non lo sarà per nessuna» (*Parochial and plain Sermons cit.*, I, pp. 244-256; trad. it.: p. 95).

come te stesso. Da questi due comandamenti dipendono tutta la Legge i Profeti»²¹. Certo, questi due comandamenti si ritrovano anche nell'Antico Testamento²², ma Gesù aggiunge un rilievo fondamentale: essi sono *simili tra loro*, ed è la stessa vicenda cristica a renderli simili. In Gesù Dio stesso si fa *prossimo*, e dopo Cristo questa somiglianza fondamentale tra i due amori non è più sopprimibile: l'amore per il prossimo si esplica anche attraverso l'amore per Dio, giacché affidarsi a Dio per tutto ciò che non dipende soltanto da noi significa fare *tutto il possibile* per pervenire al bene anche altrui; e viceversa, l'amore per Dio si esplica anche attraverso l'amore per il prossimo, giacché, non avendo più Gesù con noi come uomo, siamo chiamati a riconoscere in ogni uomo un'incarnazione dell'amore divino. Ecco dunque comparire la regola escatologica: «tutto ciò che avete fatto a uno solo di questi miei fratelli, l'avete fatto a me»²³.

La preghiera dunque, potremmo dire, sta tra Marta e Maria: è il servizio di Dio capace di svuotarsi di ogni "risultato" che non sia l'anima rinnovata dall'amore e presentata a Dio nella sua nudità, "a mani vuote".

Penso, seguendo ancora Ellul, che veramente un'immagine pregnante dell'essenza della preghiera sia il celebre disegno di Dürer del 1508, intitolato proprio *Mani in preghiera*.

La didascalia che apporrei a questa immagine è un versetto paolino: «Voglio dunque che in ogni luogo gli uomini preghino, alzando al cielo *mani pure*»²⁴. Ora, "mani pure" non significa mani che non si sono mai "sporcate" con niente, che non hanno mai agito nel mondo. Ellul rileva giustamente, infatti, che le mani disegnate da Dürer sono «due mani da lavoro, forti e dense, muscolose.



Quest'uomo non è un malato, un impotente, che avrebbe bisogno della preghiera per compensare le proprie deficienze umane. È un uomo nella pienezza del termine»²⁵. Al

²¹ Cfr. Mt 22,37-40.

²² Cfr. Dt 6,5 e Lv 19,18.

²³ Mt 25,40.

²⁴ 1Tm 2,8.

²⁵ *L'impossible prière cit.*, p. 13.

contempo, però, queste due mani forti e virili «sono giunte con un'estrema leggerezza. Si appoggiano appena l'una all'altra all'estremità della dita e dei palmi»²⁶. Così, «la *purezza* lineare del gesto ci rinvia alla *purezza* profonda della fede. È un uomo intero che è là, in una fede intera»²⁷. La fede è come lo spazio vuoto che si crea dalla congiuntura di quelle mani tese: parafrasando Paul Celan, per cui la preghiera sono «due bocche piene di silenzio»²⁸, potremmo dire che la preghiera, in questo caso, sono *due mani piene di niente*. E sono piene di niente perché l'unico dono che possono portare a Dio sono *esse stesse*: la preghiera, così, è veramente un'*azione* e un'*invocazione* al tempo stesso. È un'*azione* perché in essa l'uomo dona a Dio il proprio tempo, il proprio corpo, la propria mente, il proprio lavoro, il proprio servizio, il proprio linguaggio, in una parola la propria *persona*. E al contempo è un'*invocazione* perché in essa l'uomo si abbandona alla volontà di Dio, sapendo di poter incarnare l'amore divino soltanto se primariamente Dio incarna il suo amore in lui, colma lo spazio vuoto delle sue aspirazioni, penetra in profondità nelle pieghe *uniche* delle sue mani, e infine le prende nelle sue.

Vorrei concludere riscrivendo il racconto con cui ho iniziato, secondo il percorso che ho tentato di tracciare:

Dopo la morte, un uomo si presentò davanti al Signore. Con molta fierezza gli mostrò le mani: «Signore, guarda come sono piene di doni le mie mani!» Il Signore gli sorrise, ma con un velo di tristezza, e disse: «È vero, ma così non riesco a stringerle».

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, p. 14. Invero, oggi sappiamo a chi probabilmente appartengono quelle *mani in preghiera*: si tratta di uno dei fratelli di Dürer, Albert, che da piccolo aveva dimostrato, al pari del fratello, di possedere notevoli doti artistiche. Pare che il padre però non potesse permettersi di pagar loro gli studi presso l'Accademia di Norimberga: i due decisero allora che prima avrebbe studiato uno a spese dell'altro, e poi viceversa. Per decidere chi per primo sarebbe andato a Norimberga, tirarono a sorte: questa premiò Albrecht, che divenne celeberrimo, mentre Albert dovette lavorare in miniera per mantenere il fratello. Quando Albrecht propose ad Albert di invertire i ruoli, giacché egli ormai poteva ben permettersi di pagargli gli studi, era ormai troppo tardi: le mani di Albert non erano più adatte a maneggiare con perizia il pennello. Dunque Albrecht volle rendere omaggio al sacrificio di Albert disegnandone le mani "da miniera" in atteggiamento "da preghiera": nell'opera di Dürer perciò possiamo vedere (coscientemente) espressa un'orazione in cui a Dio non viene presentato niente se non la propria stessa persona forgiata dall'amore. In questo caso si tratta del servizio d'amore fraterno cui Albert si era prestato con tutto se stesso, sacrificandovi le proprie doti e la propria giovinezza.

²⁸ Citato da P.R. Sindoni, *Filosofia e preghiera mistica nel Novecento*, Dehoniane, Bologna 2001 (1997¹), p. 74.

Il presente saggio è tratto dal vol. 5 - dell'anno 2013 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

RELIGIONE 2.0

Legame e partecipazione

Paolo Vignola

Questo scritto, la cui funzione acquista pieno significato se inserita all'interno del progetto più generale di osservazione del rapporto tra le innovazioni tecnologiche e la trasformazione della soggettività, incomincia con l'ambizione di tentare una sorta di decostruzione di un tema sviluppato da Jacques Derrida nell'ultimo periodo del suo percorso filosofico. Provare a decostruire un tema derridiano è sempre un progetto a dir poco ambizioso, visto che Derrida ha non solo coniato, ma esercitato *quotidianamente* la decostruzione come metodo e pratica filosofici. Non si tratta, tuttavia, del tentativo tanto alessandrino quanto titanico di *decostruire la decostruzione*, intesa appunto come metodo generale, bensì di individuare una certa leggerezza nell'analisi che Derrida ha condotto relativamente al rapporto tra la religione cristiana e l'utilizzo che essa, nei primissimi anni del terzo millennio, ha fatto dei media. Tale leggerezza risiede nell'aver focalizzato l'attenzione unicamente sul fenomeno televisivo, tralasciando l'argomento sicuramente più difficile da trattare, ma anche più stimolante nell'ottica derridiana dell'*a-venire*, ossia il web e le sue continue innovazioni.

Secondo Derrida, la chiesa cristiana avrebbe utilizzato i media televisivi con una disinvoltura, una capacità comunicativa e, in sostanza, un'efficacia di gran lunga superiori a quelle delle altre religioni, al punto di dover parlare di *mondialatinizzazione* dello spazio religioso attraverso la mediatizzazione della religione. In altre parole, Derrida ha voluto evidenziare l'egemonia della religione cristiana, e in particolare cattolica, nell'utilizzo della televisione. Ora, per chiarire meglio la questione, risulta opportuno citare il passaggio da decostruire:

Una questione che mi pongo disarmato al cospetto del fenomeno odierno della mondializzazione televisiva, della mediatizzazione mondializzata della religione di oggi. Perché questa mediatizzazione è essenzialmente cristiana e non ebraica, islamica, buddhista, etc.? Vi sono ovviamente fenomeni di mediatizzazione per ogni religione, ma c'è un elemento del tutto singolare nella potenza e nella struttura della mediatizzazione

cristiana, in quello che ho suggerito di chiamare "mondialatinizzazione". Qui il fenomeno religioso si mediatizza non solo sotto forma di informazione, di pedagogia o di predica e di discorso. [...] Con la televisualizzazione cristiana, mondiale in quanto cristiana, ci ritroviamo davanti a un fenomeno del tutto singolare, che mette in relazione il futuro dei media, la storia dello sviluppo mondiale dei media, dal punto di vista religioso, con la storia della presenza reale nell'era della messa e dell'atto religioso¹.

Attraverso la presa in considerazione della mediatizzazione cristiana, il filosofo della decostruzione ha voluto puntare il dito su di un aspetto eminentemente filosofico, che ha fatto la fortuna dei suoi primi testi, tra cui *La voce e il fenomeno*, *Della grammatologia*, *La farmacia di Platone* e il famosissimo saggio *La différance*. Il problema in questione è quello della "metafisica della presenza" che, volendo descriverlo in maniera estremamente sintetica, sarebbe la tradizione di pensiero che pensa l'essere secondo il modello della semplice presenza dell'ente. Per comprendere come agisce la metafisica della presenza, l'esempio privilegiato da Derrida è quello relativo alla scrittura, pensata sin da Platone – e fino a Ferdinand De Saussure ed Edmund Husserl – come supplemento del *Logos* e della *phoné*, ossia mero supporto esterno per la rappresentazione e comunicazione di un contenuto che sarebbe già presente nell'intimità del pensiero, mentre nell'ottica derridiana essa è in realtà condizione della costituzione del senso e del pensare. In altri termini, l'iscrizione in una traccia sensibile – vale a dire la possibilità della scrittura in generale – è ciò che permette l'iterazione del senso, assicurando così la possibilità della significazione. Rimuovere, rifiutare o *dimenticare* la necessità strutturale, e non semplicemente empirica, dell'iscrizione del significato in una traccia come condizione della presenza del senso sarebbe allora, precisamente, la caratteristica essenziale della metafisica della presenza.

Ora, l'obiettivo del presente lavoro non è saggiare la validità teorica dell'impianto filosofico generale di Derrida, bensì mostrare di fronte a quale problematica tecnologica, molto più complessa della ormai nota televisualizzazione, si siano ritrovati i fenomeni religiosi. La problematica tecnologica, come anticipato, è quella relativa al web, le cui potenzialità sono ancora in gran parte da scoprire, poiché tanto le sue condizioni di esercizio quanto la diversità dell'utenza continuano a modificarne e ad aggiornarne lo statuto; è proprio questa caratteristica di continuo aggiornamento e di imprevedibile trasformazione a caratterizzare l'*a-venire* derridiano, in quanto tensione verso un futuro che sfugge ad ogni progetto e a qualsiasi previsione.

1. Religione e cyberspazio

¹ J. Derrida, "Surtout pas des journalistes!", *Cahiers de l'Herne. Derrida*, 83, Paris 2005; trad. di T. Lo Porto, *Soprattutto niente giornalisti!*, Castelvechi, Roma 2006, pp. 9-11.

Restringendo, per così dire, l'analisi ai fenomeni religiosi, e parlandone al plurale, si vuole evidenziare un aspetto che non coinvolge solo la religione cattolica, né la più vasta cristianità, né le altre religioni istituzionali, bensì lo spirito, o meglio la tensione religiosa nel senso più generale. Volendo operare una sorta di sincretismo tra fede e laicità, così come questi due elementi emergono dai filosofi e dai teorici che hanno scrupolosamente preso in considerazione il problema del cyberspazio, questo "senso più generale" della tensione religiosa si afferma tramite il bisogno del sacro e il desiderio del legame. Per descrivere questo fenomeno, questa forza deterritorializzante che il cyberspazio è in grado di sprigionare nei confronti dello spazio fisico, Derrick de Kerckhove è forse il teorico al tempo stesso più preparato e più immaginifico:

Il rinnovato bisogno del sacro si ritrova in Rete non solo e non tanto attraverso la proliferazione di nuovi culti religiosi, di predicatori elettronici o tramite l'attualizzazione online di forme più o meno tradizionali di religione, bensì attraverso l'elevazione spirituale di oggetti, di pratiche o immagini di per sé effimeri e ludici; di cose che non hanno a che vedere con l'incorporeo delle religioni ma con la carne viva della cultura, con il corpo sociale nelle sue pulsioni più profonde. Sorgono così tante piccole "chiese", a basso tasso di istituzionalizzazione ma ad alta densità simbolica ed emotiva, altrettante auree in cui si coagulano comunità nascenti, elaborano sfere pubbliche non statali e mettono in gioco i processi di identificazione multipla che contraddistinguono la personalità postmoderna².

La prospettiva di de Kerckhove, almeno nel suo carattere generale, è suffragata dagli studi dei più influenti sociologi contemporanei, da Manuel Castells a Zygmunt Bauman³. Dunque, piuttosto che ad una mondializzazione dello spazio mediatico, si assiste a un fenomeno di deterritorializzazione generalizzata della comunicazione, ossia di decentramento e di scomposizione dei tradizionali rapporti comunicativi: si passa dai *mass-media*, vettori della comunicazione uno-molti, ai *new media*, nei quali gli utenti sono al tempo stesso mittenti e destinatari della comunicazione, potenzialmente a livello globale. Questo fenomeno deterritorializza lo spazio mediatico e decostruisce perciò il discorso derridiano: almeno a livello comunicativo e mediatico, non è più la mondializzazione a subire gli effetti del cristianesimo romano, ma è la "latinità", così come qualsiasi altra realtà etnica, religiosa e culturale, a dover fare i conti con un nuovo assetto mondiale della comunicazione.

² D. De Kerckhove & V. Susca, *Transpolitica. Nuovi rapporti di potere e di sapere*, Apogeo, Milano 2008, p. 56.

³ Cfr. M. Castells, *The Rise of the Network Society, The Information Age: Economy, Society and Culture*, Vol. I., Blackwell, Cambridge 1996; Id., *Internet Galaxy*, Oxford University Press, Oxford 2001; Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge 2000.

Se questa è la realtà tecnologica e sociale con cui tutte le religioni devono misurarsi nel XXI secolo, non si può certo dire che la religione cristiana si sia sottratta al gioco, quanto mai serio, della presenza in rete. In particolare, per Benedetto XVI «lo sviluppo delle nuove tecnologie e, nella sua dimensione complessiva, tutto il mondo digitale rappresentano una grande risorsa per l'umanità nel suo insieme e per l'uomo nella singolarità del suo essere e uno stimolo per il confronto e il dialogo»⁴. Le parole del Papa, pronunciate nel 2010, in occasione del messaggio per la *XLIV giornata mondiale delle comunicazioni sociali*, sono sicuramente eloquenti al riguardo e meritano di essere citate più in esteso:

I moderni mezzi di comunicazione sono entrati da tempo a far parte degli strumenti ordinari, attraverso i quali le comunità ecclesiali si esprimono, entrando in contatto con il proprio territorio ed instaurando, molto spesso, forme di dialogo a più vasto raggio, ma la loro recente e pervasiva diffusione e il loro notevole influsso ne rendono sempre più importante ed utile l'uso nel ministero sacerdotale. [...] La diffusa multimedialità e la variegata "tastiera di funzioni" della medesima comunicazione possono comportare il rischio di un'utilizzazione dettata principalmente dalla mera esigenza di rendersi presente, e di considerare erroneamente il *web* solo come uno spazio da occupare. Ai Presbiteri, invece, è richiesta la capacità di essere presenti nel mondo digitale nella costante fedeltà al messaggio evangelico, per esercitare il proprio ruolo di animatori di comunità che si esprimono ormai, sempre più spesso, attraverso le tante "voci" scaturite dal mondo digitale, ed annunciare il Vangelo avvalendosi, accanto agli strumenti tradizionali, dell'apporto di quella nuova generazione di audiovisivi (foto, video, animazioni, *blog*, siti *web*), che rappresentano inedite occasioni di dialogo e utili mezzi anche per l'evangelizzazione e la catechesi⁵.

Avremo occasione di ritornare sul messaggio del Pontefice, data anche la precisione dei termini tecnici che il suo discorso esibisce, ma ora risulta opportuno mantenersi su di un piano cronologico sincronizzato sul periodo storico – la metà del primo decennio del 2000 – nel quale Derrida ha espresso le proprie considerazioni sul rapporto tra religione cristiana e media televisivi. A questo proposito, vasta è la letteratura sociologica che ha affrontato il rapporto tra cristianesimo e Internet, in una fase per così dire intermedia del processo di digitalizzazione delle relazioni sociali – per intenderci agli albori o nella fase ancora embrionale del cosiddetto web 2.0, ossia della dimensione realmente interattiva e partecipativa di Internet.

⁴ Benedetto XVI, "Messaggio del Santo Padre per la XLIV giornata mondiale delle comunicazioni sociali: Il sacerdote e la pastorale nel mondo digitale: i nuovi media al servizio della Parola", da http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/communications/documents/hf_benxvi_mes_20100124_44th-world-communications-day_it.html.

⁵ Ibid.

Dato che l'intento di questo lavoro non è sociologico bensì, come anticipato in guisa d'esergo, informato da un'ambizione filosofica, può essere sufficiente riferirsi a un saggio di Marco Menicocci, che ha il pregio di sintetizzare in modo efficace le tendenze del messaggio religioso all'epoca della sua riproducibilità digitale – per "detournare" l'intitolazione del famoso saggio di Walter Benjamin. In particolare, il primo aspetto interessante de *La rete delle religioni* riguarda le forme e le soggettività che animano queste tendenze. Interessante poiché incomincia a scuotere il discorso derridiano nel preciso momento storico in cui quest'ultimo viene pronunciato:

Che la religione si diffonda su internet non può certo destare meraviglia: da sempre infatti le chiese hanno usato le innovazioni tecnologiche per diffondere i loro messaggi. Meraviglia, semmai, il fatto che le chiese tradizionali si siano accorte delle possibilità di internet con un certo ritardo e anche con qualche preoccupazione. Lo sviluppo di tematiche religiose è infatti stato in gran parte spontaneo, dal basso, su iniziativa dei singoli utenti, e senza alcun piano preordinato di occupazione del cyberspazio da parte delle chiese⁶.

Con l'avvento di Internet, piuttosto che ad una mondializzazione, si è dunque assistito a una spontaneizzazione e a una ri-singularizzazione del dialogo religioso, dell'ecumenismo e del comunitarismo religiosi. Seguendo Menicocci e la grande mole di studi ai quali fa riferimento⁷, a muovere i singoli utenti sono state essenzialmente l'esigenza dell'informazione⁸ e la necessità della condivisione. Strategicamente

⁶ M. Menicocci, "La rete delle religioni", *Storia del Mondo*, 33, marzo 2005, da <http://www.storiadelmondo.com/33/menicocci.religioni.pdf>.

⁷ Cfr. in particolare J. Baker, *Christian Cyberspace Companion, a Guide to Internet and Christian On-Line Resources*, Baker Books, Grand Rapids 1997; *Religion on the Internet*, a cura di J. Hadden & D. Cowan, JAI-Elsevier Science, London-New York 2000; S. O'Leary, "Religion in the Digital Age", *Online Journalism Review*, 7/1/2002, da <http://ojr.usc.edu/content/story.cfm?request=348>; cfr. inoltre i *Proceedings of the International Conference "The Spiritual Supermarket, Religious Pluralism in the 21st Century"*, a cura dell'Inform e del Cesnur, London, 19-22 aprile 2001, disponibili on line da www.cesnur.org.

⁸ «Le informazioni possono avere un carattere pratico e riferirsi a istituti, organizzazioni, archivi. Internet può essere usata per trovare chiese, informarsi su orari o contattare personale religioso (sacerdoti, pastori...); per informarsi sull'organizzazione interna delle chiese (o di singoli ordini religiosi) e dei movimenti; per reperire documenti teologici o spirituali, omelie, testi sacri. Accanto a informazioni di questo tipo vi sono poi informazioni più strettamente religiose e spirituali. Nozioni teologiche e morali, miti, elementi dottrinali e contenuti religiosi delle più disparate religioni sono tutti a portata di mouse, con un'abbondanza di materiale religioso on line che consente ogni sorta di personale lettura spirituale *high tech*: apologetica, informazioni sul catechismo, testimonianze, preghiere, orientamenti morali... e tutto questo senza limiti di confini dottrinali stabiliti dalle chiese istituzionali. Molti, in sostanza, utilizzano internet per nutrire lo spirito in modo interattivo secondo i bisogni e le tendenze personali. Analogamente internet può essere utilizzata per studiare, rivolgendosi, ad esempio, ai moltissimi siti biblici specializzati o alle sempre più diffuse biblioteche on line», "La rete delle religioni cit.".

interessante è per noi soffermarci sull'esigenza di condividere con altri il messaggio e il senso religiosi, dal momento che «*mailing list, chat, club, newsgroup* e tutte le opportunità interattive offerte dalla rete sono utilizzate per discutere, polemizzare, scambiare opinioni, pareri e testimonianze ma anche per pregare insieme e tenersi in contatto»⁹. È questo il punto d'avvio dello spirito del web 2.0 e, al tempo stesso, la soglia di trasformazione del rapporto religioso, non solo tra i singoli fedeli, ma anche tra il fedele e l'istituzione religiosa, forse anche tra il fedele e la religione.

Prima di focalizzare l'attenzione su quella che è già stata definita "religione 2.0"¹⁰, è bene tenere presente che una delle conseguenze relative alla partecipazione, alla condivisione e alla cooperazione che contraddistinguono il nuovo utilizzo del web – il web 2.0, appunto – è il consolidarsi di comunità virtuali, con la conseguenza che la comunità fisica, locale, cessa di essere il principale punto di riferimento. Le comunità virtuali sono formate da gruppi di persone con gli stessi interessi e modi di pensare che si costituiscono nel cyberspazio; in tal modo, individui che hanno posizioni di minoranza nelle loro località di appartenenza possono far parte attivamente, grazie al web, di una comunità di carattere internazionale. Internet rappresenta, in questo senso, una forma conveniente e strategica di interazione, considerando anche il fatto che non esiste una opposizione di principio tra il modello della comunità fisica e quello della comunità virtuale, ma semmai una funzione di articolazione e, in alcuni casi, di supplenza. Le comunità virtuali non necessariamente sottraggono importanza a quelle fisiche, né sostituiscono la comunicazione tradizionale basata su contatti fisici, ma vanno ad aggiungersi a quelle reali come una ulteriore possibilità. Le conoscenze nel cyberspazio possono cioè trasformarsi in incontri reali; l'esperienza della comunità virtuale non cancella quella della comunità reale: si rafforzano reciprocamente.

La domanda che ormai da un decennio assilla e ossessiona il dibattito sociologico, riverberando tra l'altro sulla filosofia e la politica, è se le comunità virtuali siano delle autentiche comunità. Questo interrogativo non solo non poteva evitare di raggiungere anche la dimensione religiosa, ma può trovare in essa una risposta chiarificatrice ed esemplare, dal momento che la comunità religiosa mette in gioco pressoché tutti gli aspetti della vita dei singoli che ne fanno parte. Menicocci sembra individuare con grande semplicità, ma al tempo stesso con formidabile efficacia, il punto della questione. Il suo

⁹ Ibid.

¹⁰ Cfr. innanzitutto S. Bocchini, P. Cabri, Paolo Masini & L. Paolini, *Religione 2.0*, EDB, Bologna 2011. Inoltre esiste un sito dall'omonimo nome, così recensito dal sito www.siticattolici.it: «"Religione 2.0" è un blog gestito da un insegnante di religione di Livorno che crede nella possibilità di far interagire le nuove tecnologie con la didattica della religione a scuola e, volendo, anche con il catechismo. Il contenuto del sito, infatti, è ricco di attività, mappe, *tutorial*, video e materiali che possono essere di aiuto a tutti gli "irc", gli insegnanti di religione cattolica. L'aggiornamento del blog è quotidiano, anche con notizie relative all'insegnamento della religione nelle scuole e altre *news* a carattere religioso».

ragionamento si sviluppa a partire dal fatto che determinate comunità virtuali possono dar luogo a forme di solidarietà. Si tratta perciò di comunità a tutti gli effetti?

Sono queste comunità virtuali assimilabili a quelle del mondo reale? Determinante ai fini di stabilire se quelle religiose virtuali siano o meno autentiche comunità, è la dimensione del vissuto: se i partecipanti sperimentano un sentimento di comunità on line allora una comunità esiste. E sotto questo aspetto sembrano esserci pochi dubbi. Una comunità religiosa virtuale [...] è scelta liberamente, è una associazione libera (destrutturata: si va e viene a piacere) che ha come nucleo una dimensione religiosa condivisa da tutti i partecipanti; è basata su una rete e non su uno spazio geografico. Da questa interazione religiosa i singoli possono ottenere quella spinta spirituale e religiosa nella loro vita che sentono sia necessaria per il mondo moderno. Una comunità virtuale può rafforzare la fede spirituale e la religione consentendo uno spazio pubblico per esplorazioni spirituali personali. [Le comunità virtuali] possono assumere la forma di gruppi di discussione di temi teologici o morali, di scambio di esperienze e testimonianze, di gruppi di studio, di preghiera o di altro ancora. Sempre più diffuso è l'uso di utilizzare, tra membri di una stessa comunità, l'invio di email per sollecitare altri membri a pregare. Mediante queste preghiere i partecipanti utilizzano internet per svolgere una comunicazione nella quale l'elemento emotivo e simpatico era prevalente. Tutto ciò evidenzia che internet, a dispetto del fatto di esser stata creata per favorire la trasmissione di dati scientifici, può essere efficacemente usata per lo scambio di emozioni e impressioni emotive. Proprio questa dimensione emotiva evidente nelle comunità virtuali religiose consente di ritenere che si tratti di effettive comunità, con legami non accidentali tra i membri, e non solo di aggregati casuali di utenti¹¹.

Ritornando al messaggio di Benedetto XVI, le trasformazioni indicate poco sopra non coinvolgono solo il rapporto tra il fedele e la religione, ma anche quelle tra i sacerdoti e i fedeli, tra i sacerdoti e le comunità religiose. Così, l'articolazione che, nella sfera sociologica, riguardava la comunità fisica e quella virtuale nelle parole di Benedetto XVI si manifesta anche tra il sacerdote e la comunità virtuale, dal momento che quest'ultimo è chiamato ad annunciare il vangelo nel cyberspazio, quindi ben al di là dei confini della presenza fisica e in un senso molto diverso rispetto alla monodirezionalità della scrittura stampata o dei media televisivi. Richard Thieme, un giornalista esperto in questioni religiose, a pochi anni dalla comparsa di Internet, ha prefigurato questo ruolo del sacerdote. Infatti, secondo Thieme dopo quella orale, quella scritta e quella delle immagini, quella digitale sarebbe la quarta età nella comunicazione religiosa¹². Inutile dire, da questo punto di vista, che le conseguenze dell'approdo alla quarta tappa comporteranno inevitabili variazioni nella struttura religiosa, nei modi di apprendimento e

¹¹ "La rete delle religioni cit."

¹² R. Thieme, "The Future Shape of Religious Structures", *CMC Magazine*, 4, 3, marzo 1997, da <http://december.com/cmc/mag/1997/mar/last.html>.

nella costruzione delle esperienze religiose. Ed ecco allora le parole del Pontefice a quasi quindici anni di distanza dalle considerazioni di Thieme:

Il mondo digitale, ponendo a disposizione mezzi che consentono una capacità di espressione pressoché illimitata, apre notevoli prospettive ed attualizzazioni all'esortazione paolina: «Guai a me se non annuncio il Vangelo!» (1Cor 9,16). Con la loro diffusione, pertanto, la responsabilità dell'annuncio non solo aumenta, ma si fa più impellente e reclama un impegno più motivato ed efficace. Al riguardo, il Sacerdote viene a trovarsi come all'inizio di una "storia nuova", perché, quanto più le moderne tecnologie creeranno relazioni sempre più intense e il mondo digitale amplierà i suoi confini, tanto più egli sarà chiamato a occuparsene pastoralmente, moltiplicando il proprio impegno, per porre i media al servizio della Parola. [...] Compito di chi, da consacrato, opera nei media è quello di spianare la strada a nuovi incontri, assicurando sempre la qualità del contatto umano e l'attenzione alle persone e ai loro veri bisogni spirituali; offrendo agli uomini che vivono questo nostro tempo "digitale" i segni necessari per riconoscere il Signore; donando l'opportunità di educarsi all'attesa e alla speranza e di accostarsi alla Parola di Dio, che salva e favorisce lo sviluppo umano integrale. Questa potrà così *prendere il largo* tra gli innumerevoli crocevia creati dal fitto intreccio delle autostrade che solcano il *cyberspazio* e affermare il diritto di cittadinanza di Dio in ogni epoca, affinché, attraverso le nuove forme di comunicazione, Egli possa avanzare lungo le vie delle città e fermarsi davanti alle soglie delle case e dei cuori. [...] Come il profeta Isaia arrivò a immaginare una casa di preghiera per tutti i popoli (cfr. Is 56,7), è forse possibile ipotizzare che il *web* possa fare spazio – come il "cortile dei gentili" del Tempio di Gerusalemme – anche a coloro per i quali Dio è ancora uno sconosciuto?

Se il cyberspazio abbia le carte in regola per essere eletto a "spazio sacro", o perlomeno a spazio al cui interno possa esistere un luogo sacro, non ci è possibile comprenderlo con chiarezza da questa citazione, anche se il richiamo a Isaia e al "cortile dei gentili" sembrano lasciare la porta aperta a tale considerazione. Comunque, anche se non è prudente affermare che lo sia *de iure*, per Menicocci il cyberspazio è *de facto* divenuto uno spazio sacro:

Prima di internet un individuo attivo religiosamente poteva attendere alle sue pratiche rituali e partecipare ai servizi religiosi comunitari unicamente in uno spazio fisico designato: una chiesa, una sinagoga, e così via. Oggi, invece, almeno in alcuni casi, è possibile rivolgersi ad internet per le medesime attività e svolgere azioni comunitarie di carattere rituale in uno spazio sacro puramente virtuale, costituendo così uno spazio sacro nella dimensione del digitale. Un fenomeno del tutto nuovo è perciò costituito dall'utilizzo del collegamento internet per svolgere attività religiose rituali in tempo reale tra persone distanti fisicamente e spazialmente. Sono quelli che è possibile definire riti on line: riti che utilizzano il cyberspazio come spazio sacro.

Certo, attribuire la sacralità – anche solo per via mimetica – a un luogo di tutti e di nessuno, virtuale e immateriale, non è così semplice come sembra far intendere Menicocci¹³, ma la questione non può nemmeno appartenere alla sociologia che, in casi come questi, si limita a registrare delle tendenze sulla base di dati empirici. Si tratta di una questione innanzitutto teologica (il sacro) e filosofica (lo spazio, il virtuale), di enorme spessore, che tra l'altro non è possibile affrontare in questo lavoro. Essa ci offre però lo spunto per osservare la tecnologia come un ottimo aggregatore di discorsi e di prospettive filosofiche, teologiche e sociologiche, ed è attraverso questa rete che possiamo cogliere l'attualità della prospettiva di Jacques Ellul, uno dei pensatori più originali e provocanti del protestantesimo francese novecentesco, sul rapporto tra società tecnologica e preghiera. Cogliere l'attualità di un testo dei primi anni Settanta del Novecento significa però saper anche allentare i bulloni giusti, quelli che impedirebbero di leggere non solo i rischi ma anche le potenzialità del presente – e, da questo punto di vista, cogliere l'attualità significa precisamente "decostruire". Ecco allora la seconda operazione di decostruzione che questo lavoro tenta di portare a termine.

2. Jacques Ellul e la preghiera nell'epoca della sua riproducibilità tecnica

¹³ Menicocci si riferisce, tra le altre, alla diocesi cattolica virtuale di Partenia (www.partenia.fr) «che organizza preghiere on line in modo interattivo e informa secondo il modello comunicativo uno-molti, gli immigrati clandestini (con un eccesso di ottimismo sulla possibilità di questi immigrati di accedere a internet) sui loro diritti. La distinzione, in altre parole, non riguarda i contenuti religiosi, il tipo di religione, ma l'uso che viene fatto della rete: se per comunicare dall'alto secondo il metodo tradizionale o se per sviluppare un dialogo orizzontale». In ambito protestante, più vicino a una possibilità effettiva di sacralizzazione del cyberspazio, Menicocci porta due esempi: la St John Internet Church (www.religionnet.com), «una chiesa indipendente che opera unicamente on line, possono già svolgere una comunione on line utilizzando solo un modem e una tastiera» e un sito che si dichiara aderente alla comunità delle Chiese Anglicane (www.theconfessor.co.uk), presso il quale è possibile confessarsi attraverso internet: «Al penitente che raggiunge il sito è offerta una serie di schermate e di commenti, oltre a uno spazio ove digitare i suoi peccati (ma vi è anche la possibilità di ricorrere ad una confessione standard che non necessita di digitare nulla sulla tastiera), a seguito della quale ottiene una breve ammonizione e poi una assoluzione. L'intero processo si svolge senza alcun contatto, neanche virtuale, con un'altra persona. Nessuno è on line per colloquiare con il penitente e tutto è affidato ad un software che, in effetti, costituisce poco più dell'occasione per svolgere un monologo. Si tratta di un vero rito? La questione è irrilevante se posta in termini classificatori. È chiaro che si tratta di una attività che si pone fuori dalla tradizione della confessione cattolica. Tuttavia non è poi così lontana dalla concezione protestante di un rapporto personale e diretto con Dio senza la necessità della mediazione di operatori rituali. In questo caso il computer, e internet, divengono semplicemente degli ausili che potrebbero essere definiti alla moda, che nulla aggiungono e nulla tolgono al rapporto con Dio. In quest'ottica internet e *The Confessor* costituiscono per il penitente lo spunto per riflettere sulla propria dimensione spirituale: un modo, devono aver pensato gli ideatori, per far incontrare Dio anche sulle strade telematiche», M. Menicocci, "La rete delle religioni cit.".

Il testo dal quale estrarrò alcune considerazioni è *L'impossible prière*, del 1971, nel quale la società tecnologica e secolarizzata, con la sua costante ricerca di efficienza nell'orizzonte del progresso, e con l'onnipresente mito della razionalità, è il referente principale del discorso di Ellul. Questo tipo di confronto determina anche il taglio dell'opera – un taglio patentemente sociologico – sia per quanto riguarda il linguaggio che il metodo di analisi ed elaborazione delle tesi elluliane.

Il focus dell'opera è, appunto, la preghiera – la sua presenza, il suo ruolo e l'ipotesi della sua assenza – nella società industriale e sempre più tecnologica della seconda metà del Novecento. Obiettivo di Ellul è allora evidenziare le modalità e i processi attraverso cui la società abbia determinato la "nuova situazione umana", giungendo così a condizionare il modo di pregare, fino a creare le condizioni per la scomparsa dell'autentica preghiera. Tale autenticità risiederebbe nel carattere anti-intenzionale della preghiera o, per dirlo con Emmanuel Lévinas, asimmetrico, in cui è l'ascolto dell'Altro a determinare il senso e il valore dell'atto di colui che prega. Ma proprio a partire dalla presa d'atto di tale situazione risiede lo slancio per così dire "più che sociologico" di Ellul, che indica la via per una *renaissance* della preghiera nella società a lui contemporanea.

Seguendo i passi di una teologia negativa, Ellul dà avvio alla sua analisi ponendo in principio ciò che la «preghiera non è» – a dispetto delle immagini e delle attualizzazioni caratteristiche dell'epoca: non è il "telefono del cielo" – ecco l'anti-intenzionalità – e più in generale non è, e non dovrebbe essere «assolutamente un mezzo tecnico» né «un mezzo di conformazione sociale». La preghiera non sembra nemmeno essere un mezzo pedagogico autocorrettivo «per agire su se stesso e per obbligarsi ad essere quali Dio s'aspetta che siamo»¹⁴. La preghiera non è un mezzo perché è innanzitutto un atto di Dio che ascolta e che riceve. Ma la teologia di Ellul, a ben vedere, si emancipa subito dalle connotazioni della negatività, dato che nella sua prospettiva la preghiera è un miracolo reso possibile da una «libera decisione di Dio»¹⁵. La preghiera autentica è, allora, impegno e rinuncia. Impegno nei confronti di Dio e rinuncia a qualsiasi funzione di utilità privatistica o materiale – ecco l'asimmetria lévinassiana.

Ora, questa presa di posizione critica nei confronti del "mezzo", finalizzata a una lievitazione squisitamente teologica del ruolo e del dominio della preghiera, è uno dei due elementi che vorrei provare a decostruire, spostando il discorso dall'argomento teologico a quello etico-politico nei confronti della tecnologia ma, prima di fare ciò, ritengo sia importante sintetizzare l'intera prospettiva elluliana a riguardo. Punto di partenza della sintomatologia elluliana riguardante la salute della preghiera, ossia le condizioni della sua autenticità, è lo statuto del fedele nella società del secondo Novecento. Il credente appare impotente nella tragica situazione dettata dal silenzio di Dio, di un Dio muto e

¹⁴ J. Ellul, *L'impossible prière*, Le Centurion, Paris 1971, p. 33.

¹⁵ *Ibid.*, p. 18.

apparentemente assente. Il venir meno della voce divina, dettato in modo egemonico dal brusio tecnologico del secolo, conduce Ellul a considerare la preghiera in quanto vittima principale di tale crisi, vissuta più o meno consapevolmente da ogni credente.

Dimostrando un potenziale di attualità encomiabile, fin dai suoi primi scritti Ellul ha sottolineato l'importanza fondamentale della tecnica per quanto concerne la modificazione e la trasformazione dei valori sociali – dalle relazioni umane ai modi di pensare individuali e collettivi. In questo senso, Ellul ha riconosciuto come la tecnica sia riuscita a pervadere anche la sfera spirituale. Corretto, nella sua ottica, sembra allora parlare della tecnica come di una forza indipendente rispetto al sistema economico-politico nel quale essa agisce. Corretto però fino a che Ellul non denuncerà il divenire consumistico della preghiera, mostrando almeno implicitamente l'insufficienza di un determinismo tecnologico che pretenda isolare la tecnica dai suoi necessari rapporti con l'economia e con la politica.

Ellul descrive la scomoda posizione della preghiera, stretta tra il "rumore delle macchine" e "le luci dei negozi", e questa scomodità non può che condurre a una perdita di terreno, a un effettivo venir meno della pratica della preghiera. Di fronte a questo fenomeno, la teologia sembrerebbe non avere argomenti: «la ricerca teologica ci fornisce delle eccellenti definizioni della preghiera, può dirci cos'è, ci illumina sul significato della rivelazione nei riguardi della preghiera e sul posto che essa occupa in questa rivelazione; può descriverci con esattezza cosa fa l'uomo quando prega; ma non serve proprio a nulla quando l'uomo non prega. [...] Di fronte all'uomo che non prega, la teologia perde i suoi diritti»¹⁶. Per Ellul, dunque, non ha senso parlare della preghiera come realtà a sé stante, esistenza autonoma, se vengono a mancare le persone che pregano: «Dovremmo comprendere che la preghiera non ha alcuna esistenza propria, non è un oggetto con una realtà percettibile e constatabile: non vi è mai niente altro al di fuori di uomini che pregano. Questa è la sola realtà»¹⁷.

Ciò che più mi interessa di questa prospettiva sociologica, è che Ellul analizza la secolarizzazione nata dall'*Aufklärung* come una forma di mascheramento delle nuove forme di religiosità o di sacralità politica o ideologica, delle quali l'uomo contemporaneo è il più delle volte inconsapevole. Tra la secolarizzazione illuministica e questo ritorno di fiamma sotto forma di ideologia, va individuata la tecnica come soggetto ambivalente della storia: da un lato prodotto della secolarizzazione, dall'altro lato agente di una sorta di reincanto del mondo, di un mondo parzialmente risacralizzato – attraverso altri parametri, ovviamente.

Non si può allora non registrare l'affinità, almeno sul piano astratto dell'analisi critica, di questa prospettiva con la tesi di Theodor Adorno e Max Horkheimer relativa alla dialettica dell'Illuminismo, per cui la veglia incessante della ragione avrebbe partorito mostri sociali,

¹⁶ *Ibid.*, p. 61.

¹⁷ *Ibid.*, p. 62.

culturali e politici degni del più buio medioevo. L'industrializzazione della cultura, come esito della dialettica illuministica, si appaia perciò con il divenire consumistico della preghiera, e questi due aspetti della società post-bellica contribuiscono a determinare un'epoca contrassegnata dal "ribasso del valore spirito", così come era stata presagita da Paul Valéry verso la metà degli anni Trenta.

Da un punto di vista sicuramente più religioso rispetto a Valéry o ai teorici francofortesi, Ellul descrive l'epoca in questione come il tempo della "derelizione", e anche in questo caso l'attualità della fotografia elluliana è sorprendente, se si pensa alle definizioni offerte da uno dei più quotati filosofi francesi contemporanei, Bernard Stiegler, che ha recentemente dipinto questo primo decennio del nuovo secolo con le espressioni di "regno dell'ignoranza" e di "bêtise sistemica"¹⁸. Inoltre, non è soltanto l'operazione di denuncia a rendere Ellul attuale *à l'age* del digitale, bensì anche l'animosità della sua proposta – se solo saremo in grado di decostruirla senza che ci cada tutto l'impianto addosso.

La preghiera nel tempo della "derelizione" necessita uno sforzo etico – prima ancora che teologico – di concentrazione delle risorse sociali, relazionali, affettive, nell'obiettivo di contrastare il senso consumistico che progressivamente si impadronisce dell'esistenza umana. Ellul invoca, in tal senso, una vigilanza solerte, al fine di evitare che anche la preghiera diventi "consumistica", nel senso di una mera richiesta di beni di consumo superflui e comunque richiesti a un Dio ridotto letteralmente ad "agente di soddisfazione" di bisogni generati dal sistema produttivo della società contemporanea.

L'ideologia della società dei consumi può cioè condurre al consumismo spirituale, la cui condizione di possibilità materiale è data dal concetto giuridico di proprietà privata che rischia di indurre un senso di possesso individuale ed esclusivo nei confronti della Fede e dello Spirito Santo.

3. Critica della ragione (e della fede) consumistica

La vigilanza che Ellul propone si confonde allora con un'autentica lotta spirituale in grado di proporre il modello di una preghiera anticonsumistica¹⁹. Per comprendere in che direzione possa muoversi questa resistenza al consumismo, resistenza che si pone su di un piano per così dire immateriale – quello delle relazioni tra le persone e, quando parliamo di preghiera, tra il singolo e Dio – dobbiamo però dotarci di una definizione *generale* del consumo e *aggiornata* all'epoca digitale.

In questo senso, Stiegler ha saputo mostrare come non si possa pensare a un'equazione *de jure* tra *milieu* tecnologico e logica del consumo, anche se, di fatto, questo si palesa davanti ai nostri occhi. Un *milieu* è per definizione un ambiente e un mezzo di relazione,

¹⁸ Cfr. B. Stiegler, *La télécratie contre la démocratie*, Flammarion, Paris 2006.

¹⁹ Cfr. J. Ellul, *L'impossible prière cit.*, pp. 152-154.

un supporto in grado di connettere elementi diversi, di congiungere soggetti e di permettere ad essi di svolgere determinate azioni. Ogni epoca della storia, così come ogni religione, ha avuto il proprio *milieu* tecnologico: basti pensare al rapporto tra la religione ebraica e l'Antico Testamento, che si inserisce all'interno del *milieu* tecnologico centrato sulla scrittura e su un certo tipo di comunicazioni stradali, marittime, relazionali. Un altro esempio è quello relativo al rapporto tra la stampa, i commerci e il protestantesimo, che si inserisce all'interno di un nuovo *milieu* tecnologico. Passando da un *milieu* tecnologico all'altro, si è giunti alla società della seconda metà del Novecento descritta da Ellul, in cui il rapporto tra la religione cristiana e le tecnologie diviene al quanto problematico.

Ora, Ellul individua negli effetti del *milieu* tecnologico l'alienazione del soggetto contemporaneo, ma quando parla di alienazione non lo fa in termini marxiani. Per Ellul, l'alienazione e la reificazione dell'uomo non sono la conseguenza del rapporto di produzione capitalistico, bensì, heideggerianamente, l'effetto collaterale della Tecnica, intesa come un insieme di dispositivi in gran parte autopoietici che, progressivamente, giunge a condizionare quasi ogni aspetto dell'esistenza. La posizione di Ellul, però, non può che lasciare perplessi dal momento che è proprio l'autore de *L'impossible prière* a denunciare il divenire consumistico della preghiera e, in generale, dei modi di esistenza. Ecco perciò il secondo elemento da decostruire. Volendo allora spingere questo versante dell'analisi elluliana fino alle estreme conseguenze e fino ai giorni nostri, potremmo affermare che l'alienazione dell'uomo vada sì ricercata negli effetti del *milieu* tecnologico, ma questi ultimi debbano essere visti come la conseguenza del rapporto e della logica di consumo che ne ha plasmato i connotati.

Detto altrimenti, il problema del *milieu* tecnologico attuale, così come di quello denunciato da Ellul, non risiede tanto nell'ipertrofia degli strumenti tecnologici, quanto nella logica di utilizzo degli stessi. Questo si rende chiaro oggi, dato che la funzione della maggior parte di questi strumenti sarebbe innanzitutto comunicativa, relazionale, ed è facile individuare una delle loro maggiori potenzialità nell'aumento di condivisione dei saperi, delle informazioni e delle emozioni – in favore di un potenziamento della cosiddetta "intelligenza collettiva". A dispetto di queste considerazioni, invece, quello che si può osservare è precisamente un venir meno delle condivisioni, della coesione sociale, delle solide capacità relazionali, parallelamente a una pulsione consumistica incessante e progressiva, a un narcisismo relazionale generalizzato e a un individualismo raccapricciante. Per Stiegler, il consumo è innanzitutto questo: de-socializzazione delle risorse, nel senso che quando si consuma un prodotto, lo si consuma per se stessi, senza condividere le sue proprietà con altri; divisione, generatrice di miseria, tra chi possiede e chi non possiede; distruzione delle potenzialità neghentrope, dunque potenzianti e arricchenti, che accompagnano uno strumento tecnologico (in altri termini, utilizzando un oggetto tecnologico unicamente per fini narcisistici o individualisti, si consegna tale

strumento e il sapere ad esso connaturato o veicolato all'entropia, ossia allo spreco di possibilità di utilizzo sociale e rigenerante di questo stesso strumento)²⁰.

In sostanza, seguendo Stiegler, le tecnologie digitali non possono essere comprese a prescindere dalla loro dimensione commerciale e, appunto, consumistica. La logica del consumo, sintetizzata poco sopra, applicata agli strumenti tecnologici, dalla televisione al web, dai Pc ai tablet, dagli smartphone a facebook, genera effetti di omogeneizzazione, proletarizzazione e individualizzazione che conducono, se seguiamo Stiegler, ad una «misera simbolica» generalizzata, ossia a una riduzione delle capacità cognitive e affettive come effetto della «perdita di partecipazione alla produzione di simboli, designanti tanto i frutti della vita intellettuale (concetti, idee, teoremi, saperi) quanto quelli della vita sensibile (arti, saper-fare, costumi)»²¹.

A tal proposito, per Pietro Barcellona, che ha lavorato molto sul rapporto tra innovazioni tecnologiche e religione come questione relativa al "legame sociale", siamo ormai di fronte ad un fenomeno di forte indebolimento di quella coesione sociale che fornisce alle società un orizzonte di senso condiviso; il rischio, per i soggetti contemporanei, è altissimo, poiché «in assenza di un contesto di senso, le soggettività individuali sono fragilissime, e restano in balia di un'altalena di emozioni che rischia di devastarle»²². Ecco dunque il problema della «socializzazione asociale», fenomeno di polarizzazione "schizofrenica" tra l'esigenza di socializzazione, che si esaurisce nel consum(ism)o, e l'esperienza complessivamente sempre più asociale, in cui «la connessione monetaria, come nuova figura della sintesi sociale, è resa possibile dal fallimento della connessione del sapere»²³.

Ora, se non si vuole dare la colpa di questa rarefazione della coesione sociale al *milieu* tecnologico in quanto tale, e se si vogliono individuare risorse e potenzialità della "preghiera anticonsumistica" à *l'age numerique*, è necessario cogliere l'elemento tossico che si è introdotto e che ha plasmato l'attuale *milieu* tecnologico. Se seguiamo Stiegler, questo elemento è il marketing, inteso come insieme di dispositivi e di strategie atti a sfruttare, in termini commerciali e di accumulazione economico-finanziaria, l'attenzione e il desiderio – ossia "i tempi di cervello disponibili" – di tutti i soggetti che utilizzano le tecnologie mediatiche, dagli utenti passivi della televisione a quelli attivi del web 2.0 e del *cloud computing*²⁴.

Ancora con Stiegler, possiamo affermare che, dalla mancanza di partecipazione dell'individuo nella trasformazione del proprio ambiente sociale e simbolico, si generi una

²⁰ Cfr. B. Stiegler, *Réenchanter le monde. La valeur-esprit contre le populisme industrielle*, Flammarion, Paris 2006.

²¹ B. Stiegler, *De la misère symbolique 1. L'époque hyperindustrielle*, Galilée, Paris 2004, p. 33.

²² P. Barcellona, *Il suicidio dell'Europa. Dalla coscienza infelice all'edonismo cognitivo*, Dedalo, Bari 2005, p. 169.

²³ *Ibid.*, p. 165.

²⁴ B. Stiegler, "Du temps-carbone au temps-lumière", in Id., *Pour en finir avec la décroissance*, Flammarion, Paris 2008, pp. 35-36.

dissociazione interna allo stesso *milieu*, vale a dire una rarefazione e un impoverimento delle relazioni tra i soggetti. Quando consideriamo il complesso e pressoché inestricabile intreccio tra socialità e consumo, tra le potenzialità dell'intelligenza collettiva e le miserie dei nuovi individualismi, vediamo anche che le nuove tecnologie della comunicazione sono oggi davanti all'alternativa tra diventare in tutto e per tutto meri strumenti del marketing o, invece, favorire nuove logiche di partecipazione, contribuzione e condivisione. Per Stiegler si tratta dell'alternativa tra le tecnologie del consumo e le tecnologie dello spirito, intendendo con "tecnologie dello spirito" l'utilizzo – ma anche l'invenzione – degli strumenti tecnologici al fine di sviluppare le facoltà cognitive, relazionali e riflessive in nome della neghentropia, ossia della socialità e della trasmissione dei saperi. Perché le tecnologie possano farsi vettori dello spirito (ossia dell'intelligenza collettiva, relazionale e affettiva) è necessario appropriarsi delle nuove tecnologie che permettono un utilizzo contributivo (web 2.0, 3.0 e social networks in particolare), per superare così il consumo «dissociante» in vista di una logica di condivisione e partecipazione che sappia nuovamente associare i soggetti.

In questo senso la preghiera, come modalità di relazione e di ri-cognizione dell'esistente, può e deve essere un mezzo, nel senso di un agente di trasformazione, volto a disintossicare il *milieu* tecnologico. La preghiera, allora, può essere un mezzo comunicativo nel senso più nobile, sociologicamente parlando, che Marshall McLuhan ha dato al medium in quanto vettore di un messaggio: «il messaggio di un medium o di una tecnologia è nel mutamento di proporzioni, di ritmo o di schemi che introduce nei rapporti umani»²⁵. Tale mutamento può essere in grado di disintossicare il *milieu* tecnologico e quindi i rapporti umani. Ecco perché, se dal discorso teologico passiamo a quello etico politico, la preghiera può essere definita come un mezzo, senza rischiare di venir catturata dalla logica del consumo, ma anzi facendosi uno dei principali agenti di contrasto di tale logica.

Sulla base di queste considerazioni, e allargando la riflessione dalla preghiera alla religione in generale, potremmo rileggere tanto le parole di Benedetto XVI quanto lo studio di Menicocci – e tramite quest'ultimo anche i lavori di molti altri sociologi che in questi anni hanno contribuito a descrivere il versante digitale della cristianità nel suo intrecciarsi con la dimensione religiosa del web. Apparirebbe chiaro il ruolo sociale della religione che, riprendendo il discorso di Pietro Barcellona, deve offrirsi quale agente concreto del legame sociale – quindi intergenerazionale e interculturale – sfruttando non solo il web ma ogni forma di tecnologia a disposizione. Questo *legame*, ormai i tempi sono maturi per

²⁵ M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano 1997, p. 16.

affermarlo – poiché il *milieu* tecnologico lo consente –, per essere efficace può fondarsi unicamente su di una reale *partecipazione* dei singoli soggetti al disegno delle collettività del futuro. Quindi se il legame è efficace nel socializzare e la partecipazione è reale, effettiva, nella costruzione di tale legame, la religione 2.0 può dirsi in atto – e sempre pronta ad essere *updated*, aggiornata.

Il compito di creare e curare il legame sociale, in realtà, per essere condotto nello spirito del web 2.0, quindi partecipativo e pluralistico, dovrebbe prevedere anche altri agenti oltre alla religione – solo per citarne alcuni: l'istruzione pubblica, il mondo dell'informazione (il fenomeno dell'*e-journalism*, d'altronde, sta dando buoni frutti), l'Università e, ovviamente, la filosofia.

Il presente saggio è tratto dal vol. 5 - dell'anno 2013 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

IL CONCETTO DI “PREGHIERA” E IL CONCETTO DI “DIO”

Mario Micheletti

C'è un chiaro legame tra il concetto di “preghiera” e il concetto di “Dio”. Non a caso, nel volume che è all'origine di gran parte delle discussioni recenti, *The Concept of Prayer* (1965), D.Z. Phillips denuncia come superstiziose tutte quelle forme di preghiera di petizione che presuppongono un concetto *naturalistico* di Dio, o una concezione *antropomorfica* di Dio: Dio concepito come un esistente fra esistenti, agente fra agenti, un Dio che si lascia strumentalmente influenzare, modificare dalla preghiera¹. Non è casuale del resto che molte delle critiche rivolte a Phillips riguardino a loro volta principalmente la grammatica di “Dio” che è sottesa al suo discorso, che sembra negare l'antropomorfismo a patto di rendere evanescente la realtà divina, Dio essendo “reale” solo nella pratica linguistica (io non sono completamente d'accordo con questo tipo di lettura dell'opera di Phillips, ma certamente l'*ambiguità* del suo linguaggio favorisce questo tipo di critiche²). In un saggio importante per la filosofia della preghiera, William Alston del resto afferma persuasivamente che le condizioni di possibilità del *dialogo* fra uomo e Dio, che è una componente essenziale della vita spirituale cristiana più sviluppata, pongono vincoli significativi alla nostra concezione di Dio, e si propone conseguentemente di indagare come dev'essere Dio se il dialogo fra Dio e l'uomo dev'essere possibile, soprattutto considerando l'onniscienza di Dio e la sua intemporalità³. Anche le posizioni che insistono sulla circostanza che l'efficacia della preghiera consiste nella differenza che stabilisce nella persona che prega o in una sorta di terapia spirituale, se non hanno presupposizioni ateistiche, suppongono un concetto di “Dio”, in base al quale non ha senso oppure è una forma di antropomorfismo o di superstizione attribuire a Dio la capacità di rispondere in qualche modo alle richieste umane o modificare uno stato di cose *a causa della preghiera*.

¹ Cfr. D.Z. Phillips, *The Concept of Prayer*, Routledge & Kegan Paul, London 1965, pp. 37, 45 sgg., 58, 83, 94-95, 112, 158-159.

² Cfr. M. Micheletti, *Filosofia analitica della religione. Un'introduzione storica*, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 79-91, 115-124.

³ Cfr. W.P. Alston, “Divine-Human Dialogue and the Nature of God”, *Faith and Philosophy*, 2, 1985, pp. 5-21; ristampato in W.P. Alston, *Divine Nature and Human Language. Essays in Philosophical Theology*, Cornell University Press, Ithaca-London 1989, pp. 144-161 (in particolare pp. 147 sgg.)

D'altra parte il senso della preghiera di impetrazione consiste appunto, secondo Harriet Harris, nell'ottenere con la preghiera quelle cose che Dio concede *a causa della preghiera* e che sembrano comportare un reale cambiamento in Dio⁴; un cambiamento sulla cui natura si è molto discusso a partire dalla nota distinzione di Peter Geach fra un cambiamento *reale* e un *Cambridge-change*, e che, stando a certe letture della semplicità divina, come vedremo, non è necessariamente richiesto, almeno nel senso di un cambiamento nel tempo, dalla capacità divina di risposta alla preghiera⁵. Non è casuale neppure che i problemi filosofici che sono stati sollevati nella recente filosofia della religione circa la preghiera riguardino in modo specifico la preghiera di petizione, e non riguardino, se non in misura minore, le forme per così dire più contemplative di preghiera, la preghiera come ascensione a Dio, la preghiera di lode, di adorazione, di ringraziamento, perché l'efficacia della preghiera, nella forma di petizione e di impetrazione, è legata a un concetto di "Dio", che implica che Dio *risponda* alla preghiera, che *intervenga* o *agisca* nel mondo *in virtù della preghiera*: i problemi che nascono sono quelli inerenti alla coerenza o incoerenza della preghiera e delle sue implicazioni con la natura stessa di Dio, con gli attributi divini, in particolare con la perfetta bontà di Dio, la Sua onniscienza e onnipotenza (questo è il punto di partenza del famoso contributo di Eleonore Stump sulla preghiera di petizione⁶), ma anche, più radicalmente, con la Sua semplicità ed eternità (specialmente ove queste implichino gli attributi divini della immutabilità e impassibilità). Vincent Brümmer si chiede quali differenze ci siano fra il chiedere delle cose *a Dio* e il chiederle *ad altre persone* e quali implicazioni abbia questa *differenza* per il modo in cui dobbiamo intendere l'onnipotenza, l'immutabilità e la perfetta bontà di Dio se non vogliamo che l'affermazione di questi attributi divini renda priva di senso la preghiera di petizione⁷. Le implicazioni di questa differenza rinviano ancora una volta alla connessione tra il concetto di "preghiera" e il concetto di "Dio".

Non posso qui evidentemente approfondire l'argomento né indagare su precedenti e fonti. Suggesto soltanto che sarebbe di grande importanza esaminare, in questo contesto, le obiezioni di Kant alla preghiera di petizione come meramente strumentale, come espressione inutile di un desiderio, o solo soggettivamente utile nella misura in cui l'orante

⁴ Cfr. H. Harris, "Prayer", in *The Cambridge Companion to Christian Philosophical Theology*, a cura di C. Taliaferro & C. Meister, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 216-237 (in particolare pp. 217-219).

⁵ Cfr. P. Geach, *God and the Soul*, Routledge & Kegan Paul, London 1969, pp. 98-99; E. Stump, *Aquinas*, Routledge, London-New York 2003, pp. 115 sgg.

⁶ Cfr. E. Stump, "Petitionary Prayer", *American Philosophical Quarterly*, 17, 1979, pp. 81-91, ristampato in *Philosophy of Religion: The Big Questions*, a cura di E. Stump & M.J. Murray, Blackwell, Oxford 1999, pp. 353-365.

⁷ Cfr. V. Brümmer, *What are we doing when we pray? On Prayer and the Nature of Faith*, Ashgate, Aldershot 2008, p. ix.

cerca di agire su se stesso vivificando le sue intenzioni mediante l'idea di "Dio" piuttosto di cercare con l'espressione verbale di influire su Dio, oppure come superstizione e feticismo, nella pretesa che il culto abbia un'efficacia diretta su Dio, specialmente se la pretesa non è accompagnata da impegno morale; sarebbe altresì importante analizzare la distinzione kantiana fra preghiera e spirito di preghiera⁸.

Dando spazio ai problemi nella recente filosofia della religione sollevati a proposito della preghiera di petizione, io suppongo che sullo sfondo vi siano sempre in qualche modo problemi riguardanti il concetto di "Dio" stesso. Quali sono questi problemi? Peter Winch contesta che si possa rendere conto della preghiera di petizione muovendo semplicemente dalla funzione "fare richieste a x", sostituendo "Dio" a "x" e chiedendosi poi che *differenza* introduca la circostanza che Dio abbia caratteristiche diverse dagli altri x. "Fare richieste a x" è davvero una funzione che conserva lo stesso senso sia che si sostituisca "Dio" a x sia che si sostituisca un nome o una descrizione di un essere umano? In che senso è presupposta l'esistenza di Dio? Cessare di vedere un senso qualsiasi nella preghiera è solo un *aspetto* del cessare di credere in Dio o è una sua *conseguenza*? Per Winch c'è una connessione *interna* fra cessare di credere nella realtà di Dio e cessare di vedere un qualsiasi senso nella preghiera⁹. La posizione di Winch è vicina a quella di Phillips, per cui il significato di "preghiera" deve trovarsi soltanto nel contesto religioso, nell'attività stessa del pregare. È una descrizione concettualmente adeguata allora del fenomeno della preghiera la sostanziale identificazione, che Phillips compie, «dell'unica *possibile* forma *non antropomorfa* di preghiera di petizione con la preghiera di confessione in cui si confessa a Dio la forza dei propri desideri e si chiede semplicemente a Dio di poter continuare a vivere nell'*accettazione della volontà divina, qualunque cosa accada*»?¹⁰ La posizione di Phillips è interpretata frequentemente nel senso di una concezione riduzionistica o anti-realistica e non-cognitivistica della preghiera, come se l'efficacia della preghiera si risolvesse tutta nella sua capacità di influire sulla vita spirituale dell'orante. Io insisterei su talune ambiguità di Phillips, che giustificano questo tipo di interpretazione, ma anche sulla facilità con cui gli interpreti scambiano per rifiuto del realismo *tout court* la

⁸ Cfr. I. Kant, *Lezioni di Filosofia della religione*, a cura di C. Esposito, Bibliopolis, Napoli 1988, pp. 264-265; I. Kant, *Lezioni di etica*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 114-120; I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Roma-Bari 1980, pp. 217-219. Cfr. U. Regina, "La preghiera in Immanuel Kant", in *Preghiera e filosofia della religione*, a cura di A. Babolin, Benucci, Perugia 1978, pp. 321-358. Sulla preghiera in Hermann Cohen come via alla moralità e fonte della veracità, cfr. P. De Vitiis, *Filosofia e preghiera in Hermann Cohen*, in *Ibid.*, pp. 109-140. Sulla legittimità e sulle difficoltà di una trattazione filosofica della preghiera, cfr. F. Rossi, *Il problema filosofico della preghiera in Emmanuel Lévinas*, Franco Angeli, Milano 2007, p. 11: «Non c'è dubbio che il tema della preghiera [...] fatta oggetto specifico di un'indagine rigorosamente razionale [...] sia uno degli argomenti più difficili e imbarazzanti per il filosofo e per lo stesso filosofo della religione, al punto da configurarsi ancora oggi, per essi, come una sorta di "terra incognita"».

⁹ Cfr. P. Winch, *Meaning and Religious Language*, in *Reason and Religion*, a cura di S.C. Brown, Cornell University Press, Ithaca-London 1977, pp. 193-221.

¹⁰ *The Concept of Prayer cit.*, pp. 121-122.

critica di talune forme filosofiche di realismo in favore di quello che Phillips chiama «realismo ordinario»¹¹. Giustamente si è osservato che Phillips ha ragione quando contesta nella preghiera di petizione la riduzione di Dio a un mero strumento o mezzo per fini ulteriori e d'altra parte si è rilevato che non *ogni* richiesta di intervento divino significa riduzione di Dio a strumento o mezzo e che il concetto di "intervento divino" non ha *necessariamente* implicazioni superstiziose¹². In effetti, in *The Concept of Prayer* troviamo anche un'osservazione come questa: «È essenziale per il credente asserire che parla a qualcun altro diverso da sé quando prega. La convinzione di parlare a se stessi è la morte della preghiera. La questione che solleva l'affermazione di stare parlando a qualcuno nella preghiera è questa: in che modo il parlare a Dio differisce dal parlare a un altro essere umano?»¹³. Per Phillips come per Winch non sarebbe corretto interpretare tale questione come semplicemente relativa alla sostituzione di "Dio" invece che di un nome o descrizione di un essere umano alla variabile x nella funzione "fare richieste a x". Il parlare a *se stessi* nella preghiera non è allora l'unica alternativa possibile alla *presunta* concezione antropomorfa di Dio considerata sottesa alla preghiera di petizione, anche se in Phillips l'individuazione di *altre* concezioni alternative all'antropomorfismo è ostacolata, a mio avviso, da un'insufficiente riflessione sull'applicazione teologica del concetto di "analogia".

Problemi specifici riguardo alla preghiera di petizione sono stati formulati da Thomas P. Flint. Per che cosa è appropriato pregare? Dovremmo pregare per beni specifici, o solo per quei beni che Dio ritiene meglio concedere? Se è accettabile specificare i beni, possiamo pregare per i beni esterni (materiali o secolari), come la salute e la ricchezza? Se possiamo farlo, è appropriato pregare per tali beni sia per se stessi sia per gli altri? O piuttosto la nostra preghiera dovrebbe essere diretta ai beni interni o spirituali, come lo sviluppo delle virtù, il dono della grazia, la salvezza finale, e simili?¹⁴

Troviamo altre significative formulazioni dei problemi relativi alla preghiera di petizione nel volume di Vincent Brümmer sulla preghiera e la natura della fede. Uno dei primi problemi

¹¹ Cfr. D.Z. Phillips, *Recovering Religious Concepts. Closing Epistemic Divides*, Macmillan, Houndmills-Basingstoke-London 2000, p. 36.

¹² Cfr. W. van Herck, "A Friend of Demea? The Meaning and Importance of Piety", in *D.Z. Phillips' Contemplative Philosophy of Religion. Questions and Responses*, a cura di A.F. Sanders, Ashgate, Aldershot 2007, pp. 125-138. Cfr. D.Z. Phillips, "Philosophy, Piety and Petitionary Prayer. A Reply to Walter van Herck", in *Ibid.*, pp. 139-152.

¹³ *The Concept of Prayer cit.*, p. 41. Su questo punto, cfr. *What are we doing when we pray? cit.*, p. 28.

¹⁴ Cfr. T.P. Flint, "Praying for Things to Have Happened", *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. XXI: *Philosophy of Religion*, a cura di P.A. French, T.E. Uehlin, Jr. & H.K. Wettstein, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1997, pp. 61-82 (in particolare pp. 61-62). Il tema principale del saggio di Flint, tuttavia, è quello indicato dal titolo. Cfr. anche *God and the Soul cit.*, pp. 89-90; K. Timpe, "Prayers for the Past", *Religious Studies*, 41, 2005, pp. 305-322.

che Brümmer individua è il seguente: come decidere se un evento naturale o un'azione umana può contare come una risposta alla preghiera?¹⁵ Vorrei notare che questa è sostanzialmente la stessa questione che Scott Davison considera fondamentale riguardo alla preghiera di petizione: in quali circostanze potrebbe essere vero dire che Dio ha risposto a una preghiera? Che cosa significa "perché" quando diciamo che Dio ha prodotto un evento almeno in parte *perché* la persona lo ha richiesto nella preghiera, considerando che le creature non possono avere un impatto causale diretto su Dio senza mettere in discussione la libertà divina e che in virtù della sua suprema bontà Dio ha di per sé ragioni sufficienti per produrre e concedere cose buone indipendentemente dalla preghiera? Il problema scettico mina o no alla radice, come vuole Davison, i tentativi di dare una giustificazione razionale alla pratica della preghiera di petizione?¹⁶ Altre questioni che Brümmer solleva sono le seguenti: in che senso la preghiera di petizione può essere intesa come un modo di stabilire una relazione personale con Dio? In che senso la preghiera agisce sulla persona che prega? Può la preghiera adeguatamente e senza difficoltà essere concepita come una sorta di attività terapeutica? Se la preghiera è efficace, la sua efficacia è limitata agli effetti psicologici che ha su chi prega? È accettabile l'interpretazione della preghiera come un modo di persuadere Dio a produrre stati di cose che non avrebbe prodotto senza la preghiera di petizione? Le preghiere sono petizioni che avvengano certe cose, o questa concezione presuppone un modo troppo antropomorfo di concepire Dio e il suo modo di rispondere alle nostre preghiere? Che luce può venire dal confronto della preghiera di petizione con le preghiere di penitenza, ringraziamento e lode circa la natura della petizione e il dilemma secondo cui la petizione dev'essere o un modo di influenzare Dio o di modificare la persona stessa che prega? In che modo la visione della preghiera come esercizio della fede, *coram Deo*, connette la preghiera alla moralità e alla vita cristiana?¹⁷

In una prospettiva più direttamente connessa con la teologia razionale e la metafisica del teismo, una difficoltà è costituita dalla nozione di "risposta divina alla preghiera" in relazione all'*eternità* di Dio. Una risposta alla preghiera *sembra* presupporre una *successione temporale*, un coinvolgimento di Dio *nel tempo*: la risposta deve venire *dopo* la preghiera, in quanto si suppone che qualunque cosa si faccia *a causa della preghiera* si può farla solo *dopo* la preghiera stessa. L'efficacia della preghiera di petizione sembra incompatibile inoltre con l'immutabilità divina. Difficoltà per la preghiera di petizione nascono anche dal concetto di semplicità divina: si obietta che un Dio metafisicamente privo di composizione può rispondere a una preghiera solo se ciò che compie *dipende*

¹⁵ Cfr. *What are we doing when we pray?* cit., p. ix.

¹⁶ Cfr. S.A. Davison, "Petitionary Prayer", in *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, a cura di T. Flint & M.C. Rea, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 286-305.

¹⁷ Cfr. *What are we doing when we pray?* cit., pp. ix, 12-15.

almeno in parte da ciò che fanno le creature, ma, se Dio non ha potenzialità, sembra che nulla in Dio possa dipendere da qualcosa che riguardi le creature¹⁸.

A me interessa in questo contesto mettere l'accento sui problemi piuttosto che sulle soluzioni, sulle difficoltà che nascono, come ho suggerito sopra, principalmente dal rapporto fra il modo di concepire la preghiera di petizione e la nostra concezione di Dio. Non vorrei dare tuttavia un'impressione sbagliata, come se nella letteratura filosofica recente non siano state date risposte a tali problemi. Presento qui le proposte filosofiche più significative circa la rilevanza e l'adeguatezza della preghiera di petizione. Una caratteristica comune a queste proposte, mi sembra, è che la preghiera di petizione non è in contrasto col concetto di "Dio" che pone in evidenza in Dio la sua suprema bontà, perché ci sono dei beni che Dio può assicurare *solo* con la petizione. Non si può escludere che alcuni beni, anche fondamentali, siano realizzati attraverso la petizione, grazie alla petizione¹⁹. Nella mia relazione, quindi, dovendo circoscrivere l'argomento, senza trascurare del tutto il problema filosofico relativo al rapporto della preghiera di petizione con l'eternità divina, do rilievo al problema della compatibilità della preghiera con la perfetta bontà di Dio. Ritengo meno importante in particolare il problema della compatibilità con l'onniscienza divina. Il fatto che Dio conosca meglio di noi le nostre necessità non esclude che la preghiera di petizione, ove sia appropriata, costituisca un valore a sé nella relazione personale con Dio, aggiunga un bene significativo che è ragionevole pensare la perfetta bontà di Dio intenda promuovere. Riassumerei così le principali proposte filosofiche sull'argomento in questione:

1) Per superare il dilemma, per il quale o Dio non è perfettamente buono o la preghiera è vana e senza senso, si è suggerito che Dio deve operare attraverso la mediazione della preghiera invece di agire esclusivamente di sua iniziativa, per amore dell'uomo, perché senza la preghiera di petizione non si potrebbe attuare quella vera amicizia che Dio vuole instaurare con gli uomini. La preghiera non è irrilevante. Senza la preghiera la persona umana non avrebbe alcun ruolo, sarebbe schiacciata dalla sovrana bontà e potenza di Dio oppure sarebbe indotta a strumentalizzare servilmente quella fonte di potere. D'altra parte questo tipo di analisi della preghiera di petizione non richiede che Dio accondiscenda a *ogni* preghiera; chiedere a Dio qualcosa non è una ragione sufficiente di per sé perché Dio faccia ciò che è richiesto. Se gli uomini non sempre pregano per tutti i beni per cui potrebbero e dovrebbero pregare, allora in taluni casi Dio non realizzerà certi beni o lo farà ma a spese del bene specifico operato e preservato con la preghiera di petizione (Stump)²⁰. Una variante di questa tesi è quella che mette in evidenza il valore della preghiera di petizione in quanto implica il bene della collaborazione umana, della

¹⁸ Cfr. *Aquinas cit.*, pp. 116, 150, 154.

¹⁹ Cfr. C. Taliaferro, "Prayer", in *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, a cura di C. Meister & P. Copan, Routledge, London-New York 2007, pp. 617-625, in particolare p. 620.

²⁰ Cfr. "Petitionary Prayer cit.", pp. 359 sgg.

partecipazione, in quanto senza un'implicita promessa di collaborazione, di impegno personale nella relazione con Dio, la preghiera di petizione sarebbe una mera richiesta a Dio di porsi al nostro servizio piuttosto che una richiesta di assistenza in un'attività implicante il coinvolgimento personale dell'orante (Smith-Yip)²¹.

2) Per dimostrare che la preghiera è rilevante e Dio risponde alla preghiera bisogna sostenere che ci sono dei beni che Dio vuole assicurare, come l'incremento delle relazioni comunitarie, la liberazione dall'idolatria, la crescita dell'amicizia personale con Dio, beni che può assicurare però solo facendo dipendere la concessione di certi altri beni dal fatto che sono *richiesti*. Ci sono in effetti beni di questo genere e ci sono beni differenti che si possono assicurare con differenti tipi di preghiera, dei quali i più comuni sono le preghiere autodirette (richiesta di beni per se stessi) ed eterodirette (richieste di beni per altri). Il bene eccedente che deriva dalle preghiere eterodirette è relativo in particolare alla coltivazione dell'interdipendenza all'interno della comunità e all'incentivo per il credente a condividere con gli altri le necessità che si manifestano nella comunità stessa. Dalle preghiere autodirette derivano beni eccedenti come la liberazione dall'idolatria, una maggiore comprensione della natura e degli scopi di Dio, e la promozione dell'amicizia fra Dio e la creatura umana (in quanto siamo costretti a riconoscere che Dio è la fonte ultima di tutti i beni di cui godiamo, ad ammettere che siamo bisognosi e dipendiamo da Dio per il soddisfacimento delle nostre necessità, e, se la preghiera è accolta, siamo disposti a manifestare la nostra gratitudine a Dio per la sua grazia). Ciò contribuisce a impedire quelle forme di orgoglio e di autoappagamento che potrebbero manifestarsi se Dio ci concedesse quei beni senza la preghiera di petizione. Anche in questa prospettiva, la petizione non è una condizione sufficiente, e neppure una condizione necessaria per ricevere qualsiasi tipo di beni; ci sono tuttavia delle ragioni, principalmente il tenere lontane le persone dall'idolatria e addestrarle nella conoscenza della volontà divina, per cui Dio in certi casi fa dipendere la concessione di beni dalla petizione. All'obiezione che Dio non può negare beni essenziali anche se non richiesti si può rispondere che non è necessario sostenere che la concessione di beni essenziali dipenda *sempre e in ogni caso* dalla petizione (Murray)²².

²¹ Cfr. N.D. Smith & A.C. Yip, "Partnership with God: a Partial Solution to the Problem of Petitionary Prayer", *Religious Studies*, 46, 2010, pp. 395-410.

²² Cfr. M.J. Murray, "God Responds to Prayer", in *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, a cura di M.L. Peterson & R. VanArragon, Blackwell, Malden-Oxford 2004, pp. 242-255; M.J. Murray & K. Meyers, "Ask and It Will Be Given To You", *Religious Studies*, 30, 1994, pp. 311-330. David Basinger obietta a Murray & Meyers che il credente deve avere basi antecedenti per credere che le sue richieste sono in accordo con la volontà di Dio, con la natura e i valori di Dio, e non apprende ciò dalle risposte alle preghiere, e inoltre che non è ragionevole che un Dio perfettamente buono neghi la concessione di beni fondamentali, senza la preghiera di petizione, solo o primariamente per tenere lontana l'idolatria (Cfr. D. Basinger, "Petitionary Prayer: A Response to Murray and Meyers", *Religious Studies*, 31, 1995, pp. 475-484). Cfr. il tentativo di soluzione del cosiddetto *puzzle of serious petitionary prayer* in Daniel & Frances Howard-Snyder, "The Puzzle

3) Ciò che è in discussione è l'efficacia della *pratica* della preghiera di petizione. Non ha senso accusare di egoismo la preghiera di petizione, perché una preghiera "egoistica" sarebbe teisticamente incoerente, essendo appropriata solo quella preghiera in cui si implora Dio di far sì che il bene richiesto sia compreso nel bene inclusivo che Dio intende realizzare nel mondo. Un problema che nasce in questo contesto è se abbia senso dire che la relazione con Dio, quando è una relazione personale buona, autentica, crei un *obbligo* in Dio: è evidente, comunque, che obblighi di questo genere, deboli o forti che siano, possono essere sovrastati in Dio da altre considerazioni, da altre ragioni. Non rientra nella pratica della preghiera credere che *ogni* preghiera, *ogni* richiesta sia accolta. La preghiera non è una forma di magia (Gellman)²³.

4) Come osserva Eleonore Stump, se la simultaneità fra l'azione eterna e l'azione temporale è una condizione sufficiente per la possibilità di una connessione causale nel caso in cui Dio porti all'esistenza un'entità temporale, essa è parimenti sufficiente per la possibilità del suo agire a causa di una preghiera formulata in un tempo particolare. Un conto è agire in modo tale che l'azione stessa possa essere collocata nel tempo, un conto agire in modo tale che l'*effetto* dell'azione possa essere collocato nel tempo. Anche se le azioni divine non possono essere collocate nel tempo, Dio può produrre effetti nel tempo, a meno che il farlo sia per lui logicamente impossibile. È vero poi che la semplicità divina esclude che Dio possa cambiare nel tempo, ma, almeno nella posizione di Tommaso d'Aquino, ciò non significa escludere che Dio possa rispondere alla preghiera, perché per questa possibilità non si richiede un mutamento di Dio nel tempo né che Dio agisca *dopo* la preghiera, richiedendo soltanto che Dio agisca *a causa di* ciò che fa la creatura (se la creatura avesse fatto qualcosa di diverso, anche Dio avrebbe potuto agire diversamente). Eleonore Stump esemplifica questo punto rilevando che, fra i mondi simili, negli aspetti rilevanti, a quello in cui Dio concede misericordia al pubblicano della parabola che gliela chiede, ma nei quali il pubblicano esiste senza però chiedere misericordia, ci deve esserne almeno uno in cui Dio non concede al pubblicano misericordia, e in cui il motivo per cui Dio non la concede include il fatto che il pubblicano non la chiede²⁴.

Per tornare al punto di partenza, che ne è allora delle tesi di Phillips? In una concezione appropriata di Dio, non si può intendere certamente la preghiera di petizione alla stregua

of Petitionary Prayer", *European Journal for Philosophy of Religion*, 2, 2010, pp. 43-68; a p. 66, l'argomento contestato è formulato così:

1. Either *providing a basic good* is the best God can do or it is not.
2. If it is, your asking won't make any difference to whether he does it.
3. If it is not, your asking won't make any difference to whether he does it.
4. So, your asking won't make any difference to whether God provides it.

²³ Cfr. J.I. Gellman, "In Defense of Petitionary Prayer", in *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. XXI: *Philosophy of Religion* cit., pp. 83-97.

²⁴ Cfr. *Aquinas* cit., pp. 116-117, 136 sgg., 149-154.

di una richiesta rivolta a una persona umana, tanto meno come il tentativo di servirsi *strumentalmente* del potere divino. La conformità alla volontà di Dio, il criterio invocato da Phillips come l'unico adeguato al rapporto con Dio, non è del resto contraddetta dalla richiesta dell'intervento divino, se la concessione del bene richiesto non è rapportata all'influenza o all'impatto causale esercitato dall'orante, ma a criteri per i quali la richiesta non è condizione né necessaria né sufficiente della concessione e non è pensabile che essa sia accolta ove richieda qualcosa che sia in contrasto con il volere divino. D'altra parte la petizione può essere conforme al concetto di Dio come supremamente buono se i beni costituiti dalla liberazione dall'idolatria, dall'incremento della comunione con Dio e dalla promessa di partecipazione e coinvolgimento che la preghiera di petizione implica rientrano essi stessi nel bene inclusivo voluto da Dio e, d'altra parte, quei beni non sarebbero possibili senza la richiesta a Dio. Non c'è ragione, infine, di negare i vantaggi spirituali che derivano a chi prega dalla pratica stessa della preghiera, anche se non c'è ragione di *ridurre* il senso della preghiera di petizione a quei vantaggi (come se la preghiera si risolvesse *interamente* in una sorta di terapia spirituale). In un suo intervento più recente, del resto, lo stesso Phillips ha notato che non necessariamente la preghiera di petizione è da interpretarsi come un tentativo di influenzare la volontà di Dio, perché può essere intesa come un tentativo piuttosto di *partecipare* alla volontà di Dio²⁵. Si tratta tuttavia ancora una volta di un linguaggio ambiguo, se tale partecipazione non è intesa nel senso di un possibile *rapporto*, quale può darsi all'interno di una relazione che è, di certo, assolutamente *sui generis*, perché metafisicamente *asimmetrica* e connessa, come si è visto, con la possibile compatibilità fra semplicità divina e capacità divina di risposta alla preghiera e con la coerenza fra tale risposta e la concezione dell'eternità di Dio. Qui consiste, credo, il nodo centrale della questione, al quale rinviano il richiamo di Alston al *dialogo*, della Stump e di Murray alla *vera amicizia* salvaguardata dalla preghiera anche in un rapporto di *dignitosa dipendenza* per la creatura umana, di Gellman a una *relazione* buona e autentica, di Smith e Yip alla *collaborazione* e al *coinvolgimento*.

²⁵ Cfr. *Philosophy, Piety and Petitionary Prayer cit.*, p. 149.

Il presente saggio è tratto dal vol. 5 - dell'anno 2013 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

ASPETTI SEMIOTICO-STRUTTURALI DI ALCUNE FORME DI PREGHIERA IN AMBITO SACRO-RELIGIOSO

Mariano Bianca

La preghiera in ambito sacro-religioso è una delle forme più rilevanti della mente dell'uomo che si rivolge verso il trascendente, l'oltre e l'invisibile. In questa relazione non mi occupo degli ampi significati umani e metafisici della preghiera, ma limito l'analisi ad alcuni aspetti strutturali e semiotici che la differenziano da ogni altra forma di testo e di atto linguistico e comportamentale.

In questa sede la preghiera, in ambito sacro e profano, è considerata all'interno della *teoria generale della richiesta* come un atto petitivo: un atto che formula e presenta una richiesta anche se non sempre in modo esplicito.

Prima di analizzare l'aspetto petitivo della preghiera è necessario presentare le nozioni fondamentali di una teoria della richiesta. La teoria generale della richiesta si basa sulle seguenti tesi:

- 1) i rapporti umani, di qualunque tipo siano, hanno il carattere di relazioni petitive: relazioni che sono fondate sulla richiesta, sia essa unilaterale, reciproca o collettiva;
- 2) i modi in cui si strutturano le richieste generano sia le microstrutture (coppia, famiglia, per esempio) sia la macrostrutture sociali e intersociali;
- 3) le strutture sociali stabiliscono i modi in cui fare richieste e le eventuali possibilità di esaudirle;
- 4) le relazioni interpersonali e sociali sono relazioni petitive regolate da norme.

1. Le relazioni petitive e gli atti petitivi

La relazione petitiva può essere definita nel modo seguente:

Def1: Una relazione petitiva è una relazione in cui un soggetto A pone una richiesta al soggetto B; A e B possono anche essere costituiti da più soggetti.

Nella relazione/comunicazione petitiva si distinguono due aspetti: A) *atteggiamento petitivo*, B) *atto petitivo*:

A) Atteggiamento petitivo

Def2: Un atteggiamento petitivo è una condizione mentale che dispone a progettare un atto petitivo.

L'atteggiamento petitivo è fondato su determinate motivazioni e condizioni del soggetto riferibili a un suo *stato di mancanza* che lo spinge a formulare richieste al fine di superare tale condizione; in effetti, si richiede qualcosa a qualcuno solo se ci si trova nello stato in cui non si possiede questo qualcosa e ci si adopera per ottenerlo.

Ogni atteggiamento petitivo si fonda su una supposizione petitiva che permette di attivarlo:

Def3: La supposizione petitiva è quella supposizione mentale in cui un soggetto stima o reputa che l'altro, al quale è rivolta la richiesta (l'oggetto della richiesta), sia in grado di comprenderla, accoglierla e poterla esaudire.

B) Atto petitivo

Def4: Un atto petitivo è un atto, linguistico o comportamentale, in cui si formula o si presenta una richiesta anche nella forma di preghiera.

Ogni atto petitivo è la conseguenza dell'attivazione di un atteggiamento petitivo che ne è parte costitutiva.

Gli atti petitivi sono di diverso tipo, hanno differenti contenuti e in questa sede si possono indicare alcune modalità petitive che generano specifici atti: la richiesta di qualcosa, la richiesta di un comportamento o di una azione, la richiesta di modi di pensare, la richiesta dell'accadere di un evento, la richiesta di informazione, la richiesta affettivo-emozionale.

Gli atti petitivi, dei diversi tipi indicati, seguono uno schema di attivazione e di svolgimento delineato nella seguente *flow chart*:



In questo schema le frecce verticali indicano la successione degli stadi del processo e quelle orizzontali le relazioni retroattive tra questi stadi in modo che vi sia un controllo dei diversi passi del processo rispetto a quelli precedenti: per esempio, tra la progettazione della richiesta e le motivazioni.

2. Alcuni aspetti formali della comunicazione e dei processi petitivi

La *comunicazione petitiva* si svolge sempre con riferimento alle relazioni intersoggettive che includono in particolare anche quelle interpersonali e che coinvolgono due o più soggetti.

Dal punto di vista della relazione si possono individuare tre ambiti generali della comunicazione petitiva: *l'ambito di una specifica relazione*, *l'ambito della relazione possibile* e *l'ambito della modificazione della relazione*.

Questi tre ambiti della relazione stabiliscono, per così dire, le "regole" della comunicazione petitiva o meglio determinano la sua dinamica come processo petitivo. Nel primo caso la richiesta avviene all'interno di una relazione istituita, come, per esempio, all'interno di una coppia, di una semplice conoscenza, di un'amicizia, tra un cittadino e le istituzioni pubbliche o ancora tra un impiegato e la dirigenza dell'azienda cui fa parte.

Nel secondo caso, invece, il soggetto X intende formulare una richiesta a un soggetto Y con il quale non ha alcuna relazione; in tal caso l'atteggiamento del richiedere è tale da istituire una possibile relazione tra X ed Y; o, se si vuole, si può affermare che richiedere è una modalità particolare non solo di intessere o continuare relazioni intersoggettive, ma anche di crearne nuove; l'atto del richiedere è esso stesso un atto che stabilisce una relazione. Si tratta di una relazione comunicativa petitiva che può restare tale o che può trasformarsi (cosa che non accade di rado) in una relazione più ampia.

Il terzo caso è quello in cui il proferimento di una richiesta si pone come obiettivo non solo quello di ottenere una soddisfazione della richiesta, ma una modificazione della relazione in cui questa viene proferita e in molti casi la soddisfazione della richiesta appare un atto concreto al fine di modificare la relazione secondo il contenuto della richiesta o, più in generale, in modo consequenziale a tale contenuto.

A questo proposito si può affermare che ogni proferimento di una richiesta da parte di X a un soggetto Y genera in qualche modo una modificazione di Y e della relazione tra X ed Y (anche nel caso in cui Y non era conosciuto in precedenza da X); tuttavia, questa constatazione è ben diversa dal caso che si sta trattando in quanto in esso è presente un intento da parte di X di modificare la relazione con Y e ciò viene attuato attraverso una o più richieste che X rivolge ad Y.

La forma della comunicazione petitiva, che include i tre casi indicati, è formata dai seguenti elementi:

- a) due o più soggetti (personali o no) di cui uno pone una richiesta a un altro;
- b) uno o più argomenti petitivi (argomento o contenuto della richiesta);
- c) un intento petitivo, cioè l'intento di presentare a un soggetto Y una richiesta;
- d) un veicolo di accesso petitivo, cioè il modo specifico con cui viene presentata la richiesta (parole scritte od orali, gesti, comportamenti o altro);
- e) un ascolto petitivo, cioè l'attenzione che un soggetto Y presta alla richiesta formulata da X;
- f) una risposta postpetitiva, cioè quei comportamenti che sono messi in atto sia da X (colui che chiede) sia da Y (colui cui è stata rivolta la richiesta):

- g) un ringraziamento, cioè i comportamenti che sono rivolti al soggetto che ha ascoltato la richiesta e/o si è reso disponibile a esaudirla e che mirano a formulare in qualsiasi modo un ringraziamento da parte di X verso Y (si pensi ancora, come si è già accennato, alle vere e proprie formule di ringraziamento inclusi 'doni' o 'favori': in ambito sacro-religioso si possono ricordare gli *ex-voto* per grazia ricevuta).

Essendo una relazione, anche alla relazione petitiva possono essere assegnati alcuni caratteri formali propri delle relazioni. Si possono distinguere quattro tipi di relazione petitiva.

3. Quattro tipi di relazione petitiva

Chiamiamo "univoca" la relazione petitiva standard, per così dire, cioè quella in cui un soggetto A chiede qualcosa a un soggetto B senza che B chieda qualcosa ad A e il ruolo di B è unicamente quello di ricevente, sia che esaudisca o no la richiesta che gli è stata rivolta da A.

Caratteristica, invece, della dinamica intersoggettiva è quella relazione petitiva che è tipica dei rapporti umani che si protraggono nel tempo in cui i soggetti, in modo quasi contemporaneo o in tempi diversi, si rivolgono reciproche richieste: chiamiamo "reciproca" questo tipo di relazione petitiva. La relazione petitiva reciproca non è solo tipica delle relazioni umane protratte nel tempo, ma anche di relazioni specifiche come le negoziazioni o le contrattazioni di qualunque natura esse siano: economiche, aziendali, commerciali, sociali o politiche.

Un'altra forma di relazione petitiva che è molto diffusa è quella che possiamo chiamare "transitiva": in questa relazione petitiva un soggetto X chiede a un soggetto Y di chiedere a sua volta a un soggetto Z. Questa relazione, ovviamente, è tipica delle intermediazioni o di ogni altra condizione in cui un soggetto si fa portatore delle richieste di un altro, come avviene, per esempio, nel campo legale.

Infine, possiamo individuare un'altra forma di relazione petitiva, che chiamiamo "congiunta", cioè quella in cui due o più soggetti pongono allo stesso soggetto Y una medesima richiesta.

Queste quattro forme di relazione petitiva, *univoca*, *reciproca*, *transitiva* e *congiunta* sono le fondamentali che possono instaurarsi sia singolarmente sia insieme in diverse condizioni generando così anche forme miste di relazioni petitive.

Tenendo presente il modo usuale di catalogare le relazioni (per esempio in matematica), si possono indicare alcuni aspetti formali della relazione petitiva.

Una relazione, in genere, può essere *riflessiva*, come nel caso in cui A è un insieme; la relazione di essere eguale è una relazione riflessiva per cui $A = A$. Una relazione petitiva può essere una relazione riflessiva? Sin ora abbiamo usato il termine neutro di soggetto per riferirci sia a chi pone la richiesta (A) sia a chi la riceve (B) lasciando intendere, anche se non è stato detto, che vale $A \neq B$, cioè A e B sono due soggetti differenti. L'uso del termine "soggetto" è stato utile non solo per riferirci a soggetti personali (persone) o impersonali (divinità o istituzioni), ma perché permette di affermare che la relazione petitiva, che sarà indicata con il segno di interrogazione "?", è una relazione che possiede la proprietà della riflessività; per cui vale la formula " $A ? A$ ". Quindi, un soggetto A può rivolgere una richiesta a se stesso, così come accade in molte condizioni della vita umana: si tratta di una relazione petitiva che per molti versi si distingue dalle usuali relazioni petitive; nel seguito le relazioni petitive saranno quelle relative a due soggetti A e B, con $A \neq B$, ma ciò non esclude la possibilità di riferirle al caso in cui i due soggetti coinvolti siano lo stesso soggetto in carne ed ossa, ma ciò non è rilevante da un punto di vista formale. Quindi:

a) *riflessività*: per RP (relazione petitiva) vale: $A ? A$.

Un'altra proprietà fondamentale delle relazioni è la *simmetria*: le relazioni petitive sono simmetriche? In altri termini, se A chiede a B qualcosa allora B chiede qualcosa ad A? Diversamente da quanto accade per molte relazioni formali, quella petitiva può essere simmetrica e asimmetrica; simmetrica quando alla richiesta da parte di A di qualcosa a B segue la richiesta di B di qualcosa ad A: si tratta di una relazione petitiva reciproca; asimmetrica quando ciò non accade. Vale sia l'uno che l'altro caso per cui una relazione petitiva può essere simmetrica o asimmetrica (ovviamente una specifica relazione petitiva non può essere simmetrica e asimmetrica allo stesso tempo, cioè quando viene instaurata, ma può esserlo in tempi diversi):

b) *simmetria*: per RP vale: $(A ? p B) \Delta (B ? q A)$.

(se A chiede p a B *deriva* che B chiede q ad A), dove $p = q$ o $p \neq q$, e il segno Δ indica la *derivazione praxica* (su questa nozione si veda quanto sarà detto in seguito).

c) *asimmetria*: $(A ? p B) \neg \Delta (B ? q A)$; vale anche: $(A ? p B) \neg \Delta (B ? p A)$.

Anche nel caso della transitività la relazione petitiva può essere sia transitiva sia attransitiva e vale quanto osservato per la simmetria e l'asimmetria. Quindi:

d) *transitività*: $[(A \rightarrow B) \wedge (B \rightarrow C)] \Delta (A \rightarrow C)$; vale anche per $q \neq p$.

e) *atransitività*: $[(A \rightarrow B) \wedge (B \rightarrow C)] \neg \Delta (A \rightarrow C)$; vale anche per $q \neq p$.

A questo punto possiamo a formulare alcune regole fondamentali delle relazioni petitive.

4. Regole delle relazioni petitive

Prima di formulare queste regole è necessario precisare che le connessioni che saranno indicate non sono logiche nel senso specifico della logica matematica, bensì appartengono alla *logica della prassi* o *logica della pratica*. In effetti, non si tratta di legami logico-formali riferiti a proposizioni, bensì di legami tra atti che esprimono contenuti (argomenti petitivi); si tratta di *legami di natura pragmatica* che possono far parte di una "logica della prassi" e che connettono gli atti tra loro e i contenuti degli argomenti delle richieste. Chiamiamo "logica inerente" l'insieme dei legami non logici e le rispettive regole. Per questo, si preferiscono usare i verbi "conseguire" e "derivare" piuttosto di quello logico di "implicare", e in tal senso useremo anche l'espressione "derivazione praxica" indicata con " Δ ". Al posto della nozione di conseguenza logica "se e solo se" useremo l'espressione "conseguenza praxica" che indicheremo con " $\Delta\Delta$ "; per una migliore comprensione della formulazione simbolica affiancheremo in alcuni casi anche quella non simbolica.

Si osservi, ancora, che sebbene tali legami sono istituiti tra atti e non tra proposizioni, è teoricamente possibile trasporre questi legami praxici in legami tra forme proposizionali che esprimono tali atti; in tal caso si devono usare nessi logici ed argomentativi – ma ciò non è oggetto di questo studio.

Le regole praxiche applicabili agli atti di richiesta sono le seguenti:

REGOLA 1: questa regola è quella di fondazione ontologica della relazione di richiesta, per cui se un soggetto A richiede qualcosa a un soggetto B, allora *suppone* la sua esistenza e in particolare lo pone come *ricettore della richiesta*.

1a) $(A \rightarrow p B) \Delta (A \text{ pone l'esistenza di } B)$

Questa regola ontologico-fondativa è rilevante in tutte le relazioni di richiesta e in particolare è importante nelle richieste sotto forma di preghiera in ambito sacro-religioso (richieste oranti); in questo caso risulta evidente che pregare significa in primo luogo

porre o supporre in esistenza il soggetto cui è rivolta la preghiera; si tratta di una *credenza petitiva* (su questo tema si veda il mio: *Richiedere & pregare* – in bibliografia). Il secondo aspetto di questa regola è riferito al fatto che il soggetto cui si intende porre una richiesta è considerato come tale, cioè come ricettore della richiesta che ha come argomento (p).

1b) $(A \text{ ?} p \text{ } B) \Delta$ (che A pone B come ricettore della richiesta che ha come argomento p)

REGOLA 2:

2) $(A \text{ ?} p \text{ } B) \Delta$ (B recepisce p da parte di A)

Da ciò deriva:

REGOLA 3:

3) $(A \text{ ?} p \text{ } B) \Delta$ (B ascolta A)
(da A che chiede p a B deriva praxicamente che B ascolta A).

REGOLA 4:

4a) $(A \text{ ?} p \text{ } B) \Delta \Delta$ (B conosce p)
(in altri termini la richiesta di p da parte di A è adeguata suppositivamente e per credenza se e solo B può intendere il contenuto della richiesta p).

Questa regola è fondata sulla supposizione petitiva e in particolare la *supposizione cognitiva*, cioè quella parte della supposizione che è riferita alla comprensione e alla conoscenza di p da parte di B, la quale deriva dalla supposizione per cui è ritenuto che B possa assolvere la richiesta p; per questo 4a) può essere espressa nel modo seguente:

4b) $[(A \text{ ?} p \text{ } B) \wedge (A \text{ suppone che } B \text{ conosca } p)] \Delta$ (B conosce p)

Questa regola si applica anche ai casi in cui è coinvolta la credenza petitiva, usata come supposizione che in questo caso può essere denominata *supposizione-pseudocognitiva*, perché in senso epistemologico non è una vera e propria cognizione.

REGOLA 5 (cumulatività):

5) $[(A \text{ ?p } C) \wedge (B \text{ ?p } C)] \Delta (A \wedge B \text{ ?p } C)$
dove p è un qualsiasi argomento petitivo

REGOLA 6 (disgiunzione):

6) $(A \wedge B \wedge C \text{ ?p } D) \Delta [(A \text{ ?p } D) \wedge (B \text{ ?p } D) \wedge (C \text{ ?p } D)]$

REGOLA 7 (dissociazione argomentativa, per qualsiasi numero di argomenti petitivi):

7) $(A \text{ ?p} \wedge q \text{ B}) \Delta [(A \text{ ?p } B) \wedge (A \text{ ?q } B)]$

REGOLA 8 (associazione argomentativa):

8) $[(A \text{ ?p } B) \wedge (A \text{ ?q } B) \wedge (A \text{ ?r } B)] \Delta (A \text{ ?p} \wedge q \wedge r \text{ B})$

REGOLA 9 (sommazione argomentativa):

9) $[(A \text{ ?p } C) \wedge (B \text{ ?q } C)] \Delta (A \wedge B \text{ ?p} \wedge q \text{ C})$

REGOLA 10:

10) $(A \text{ ?}\neg p \text{ B}) \Delta (A \neg \text{?p } B)$

REGOLA 11 (implicazione petitiva) (in questo caso l'implicazione è logica tra due argomenti petitivi espressi in forma proposizionale):

11) $[(A \text{ ?p } B) \wedge (p \rightarrow q)] \Delta (A \text{ ?q } B)$
($\rightarrow$ è il segno dell'implicazione logica)

Questa regola è fondamentale nelle relazioni di richiesta per il fatto che da una richiesta RP con argomento p deriva, anche se non è espressa esplicitamente, ogni altra richiesta RP' in cui il suo argomento petitivo deriva logicamente da p.

Questa regola coinvolge l'uso della deduzione che permette di derivare i legami logici tra l'argomento richiesto e i possibili altri argomenti derivabili logicamente. Per tale motivo, questa regola permette di estendere l'uso dei calcoli logici proposizionale e dei predicati alla teoria della richiesta che si sta presentando, limitatamente alla formulazione proposizionale degli argomenti petitivi.

I legami tra gli argomenti di diverse richieste espressi in forma proposizionale possono essere non solo logici, come indicato in 11), ma anche di altra natura, per esempio di tipo argomentativo (seguendo la teoria dell'argomentazione). Per questo possiamo formulare la

REGOLA 12 (derivazione argomentativa):

$$12) [(A \rightarrow p \rightarrow B) \wedge (p \rightarrow q)] \Delta (A \rightarrow q \rightarrow B)$$

(il segno Δ indica la derivazione argomentativa)

REGOLA 13 (eliminazione):

$$13) [(A \rightarrow p \rightarrow B) \wedge (A \rightarrow \neg q \rightarrow B)] \Delta (A \rightarrow p \wedge q \rightarrow B)$$

REGOLA 14 (circolarità):

$$14) [(A \rightarrow p \rightarrow B) \wedge (B \rightarrow p \rightarrow C) \wedge (C \rightarrow p \rightarrow A)] \Delta (A \rightarrow p \rightarrow C)$$

5. Le forme di richiesta orante (preghiera)

Tra le diverse forme di richiesta si può evidenziare quella che chiamiamo "richiesta orante", cioè una richiesta nella forma di preghiera. La richiesta orante può essere definita nel modo seguente:

Def5: Una richiesta orante è una richiesta formulata con l'accompagnamento di atti e atteggiamenti oranti o con una forma orante, cioè nella forma di preghiera con i seguenti caratteri:

- a) un atteggiamento di sottomissione rispetto al ricettore della richiesta;
- b) atti linguistici o gestuali che rendono l'argomento della richiesta più pregnante e con maggiore forza (diverse forme di preghiera);
- c) anticipazione degli atti persuasori prima della formulazione della richiesta (argomento petittivo o contenuto della richiesta);
- d) la richiesta è formulata con forme e argomenti persuasori;
- e) rafforzamento dell'argomento petittivo.

I caratteri indicati della richiesta orante si applicano anche in ambito sacro-religioso; in quest'ultimo le richieste oranti possiedono i seguenti ulteriori caratteri che differenziano le richieste oranti in ambito sacro-religioso da quelle in ambito profano:

- f) il rivolgimento della richiesta non è riferito a un soggetto umano, ma a un Ente, considerato come Ente Supremo;
- g) tale Ente non è fisicamente presente, in senso percettivo, nel processo orante;
- h) nel processo orante sono presenti diverse forme di preghiera o atti oranti;
- i) il processo orante è attuato all'interno di una struttura metafisica propria di una tradizione sacro-religiosa;
- j) la struttura metafisica determina i modi e i contenuti dei processi oranti.

6. Diversi atti oranti o di preghiera in ambito sacro-religioso

In ambito sacro-religioso, si possono rilevare i seguenti tipi di atti oranti.

Atto di preghiera verbale

Questo atto è costituito dal proferimento di parole e testi, come tale è un atto linguistico, e di suoni, voci o rumori e come tale è un atto fatico.

Le forme testuali sono di due tipi: a) normatizzate, cioè sono forme accettate dalla tradizione sacro-religiosa, come le usuali preghiere; b) idiosincratiche, formulate da singoli soggetti; per esempio quelle formulate da grandi mistici come Hildegarde von Bingen.

Atto di preghiera non verbale

Questo atto è costituito da gesti, posture, espressività e comportamenti rivolti all'Ente Supremo (o a Enti intermedi).

In alcuni casi questo atto è accompagnato da un atto verbale, mentre in altri, da un atto mentale di preghiera.

Atto di preghiera manipolativa

Questo atto orante è caratterizzato da manipolazioni di oggetti o cose. Si pensi all'uso del rosario in ambito islamico, alla donazione di offerte, alla deposizione di ex-voto, all'ingerimento di bevande o di cibi come nel caso dell'ostia sacra nella liturgia cattolica della Messa.

Questo atto può essere accompagnato da altri tipi di atti oranti, come quello verbale.

Atto fattuale di preghiera

Questo atto è formato da azioni compiute in uno spazio sacro come le cerimonie e i riti. Si pensi alle abluzioni, alle benedizioni, alle processioni, ai riti come la Messa, o ancora a danze come nel caso dei Dervishi.

Atto mentale di preghiera

Questo atto è costituito da processi mentali senza una loro espressione esterna. Si pensi alla recitazione interiore di preghiere, al rivolgimento mentale "diretto" verso l'Ente Supremo o ancora alla meditazione (diversa dalla meditazione solo mentale).

I diversi tipi di atti oranti possono essere attuati singolarmente o in modo misto o parallelo dando luogo a forme miste di atti oranti in cui possono seguire uno dopo l'altro, o in contemporanea, generando forme complesse di processi di preghiera in cui i diversi atti si sostengono l'un l'altro per generare maggiore forza petittiva orante.

A questo punto si possono precisare i caratteri dell'atto di preghiera.

Pregare è un atto linguistico-comportamentale, non solo di richiesta, con due significati:

a) *dichiarativo*, b) *parapertuasorio*.

a) dichiarativo: formulazione di affermazioni-dichiarazioni riferite al soggetto cui è rivolto l'atto orante;

b) parapertuasorio: pregare significa compiere un atto linguistico-comportamentale mirato a modificare uno stato di cose, a influenzare uno o più soggetti o a generare una modificazione nel mondo con l'intervento del soggetto cui ci si rivolge: l'atto orante è un atto pertuasorio e nel suo aspetto linguistico è un atto perlocutorio.

In particolare, la preghiera è un atto che si può denominare "prestativo" che è così definito:

Def6: Un atto prestativo è un atto di forma performativa con valenza constativa – un atto che esprime performativamente un contenuto constativo.

Ad esempio si canta il *Gloria* o il *Magnificat* (aspetto performativo) per asserire l'esistenza di Dio (aspetto constativo) e si asserisce la sua esistenza cantando il Gloria.

L'atto linguistico prestativo che chiamo "atto parapertuasorio", non manifesta direttamente una forma pertuasoria ma sottende un *intento pertuasorio*.

A questo punto è utile porre una distinzione tra testi a effetto pertuasorio (testi pertuasori standard) e testi a intento pertuasorio.

Testi a effetto pertuasorio

Def7: I testi a effetto pertuasorio sono quei testi, tipici della comunicazione umana, che sono formulati e proferiti da un soggetto con strumenti retorici e

argomentativi per ottenere un diretto e immediato effetto persuasorio su uno o più soggetti (uditore).

Essi sono gli usuali processi persuasori in cui un soggetto A rivolge l'attenzione persuasoria a un soggetto B.

7. Testi a intento persuasorio

Def8: *I testi a intento persuasorio hanno i seguenti caratteri:*

- a) non si constata né si suppone che vi sia attenzione da parte del ricevente;*
- b) non sono mirati direttamente a ottenere una persuasione, né un obiettivo persuasorio;*
- c) l'obiettivo persuasorio può non essere esplicito;*
- d) non sono strutturati in forme persuasive manifeste e standard;*
- e) non esprimono con certezza la realizzazione di un effetto persuasorio;*
- f) esprimono, anche se non esplicitamente, un generale intento persuasorio;*
- g) hanno un elevato effetto autopersuasorio.*

Questi caratteri fanno sì che tali testi a intento persuasorio non siano testi persuasori standard – per questo li denominiamo "testi parapersuasori".

Le diverse forme di preghiera sono testi parapersuasori che sono espressi nei seguenti schemi.

1) Schema di chiamata

Atti proferiti per sollecitare l'attenzione dell'Ente; si tratta di un'invocazione di chiamata, verbale o non verbale:

Esempio: «O Eterno, io t'invoco, deh, vieni a me, t'affretta! Porgi orecchie alla mia voce quando t'invoco» (Salmo 141, Vulgata 140: *Domine, clamavi ad te, exaudi me*).

La struttura di chiamata può anche essere non verbale ed è costituita da atti rituali; per esempio l'accensione di una candela o la presentazione di qualche *offerta*.

2) Schema dichiarativo

Indica la natura dell'Ente (A) e del soggetto orante (B).

A) L'esistenza e i caratteri dell'Ente cui si rivolge l'atto prestativo orante.

Esempio: «Celebrate l'Eterno, perché egli è buono [...]. Celebrate l'Iddio degli dei, [...] Colui che ha fatto i cieli con sapienza [...], Colui che ha steso la terra sopra le acque [...]» (Salmo 136, Vulgata 135: *Confitemini Domino, quoniam bonus, quoniam in aeternum*).

B) Lo stato del soggetto rispetto all'Ente e la sua condizione come premessa per formulare la preghiera,

Esempio: «In riva ai fiumi di Babilonia noi sedevamo; e, sì, piangevamo nel ricordarci di Sion [...]. O Eterno ricordati de' figli di Edom [...]» (Salmo 137, Vulgata 136: *Super flumina Babylonis*).

3) *Schema invocativo*

Con questo schema si invoca la presenza dell'Ente e la compartecipazione alla condizione del soggetto orante.

Esempio: «Giù dall'abisso io t'invoco, o Eterno! Signore, ascolta la mia voce! Siano i tuoi orecchi attenti al grido delle mie supplicazioni» (Salmo 130, Vulgata 129: *De profundis clamavi ad te, Domine*).

4) *Schema del favore e del potere*

In questo schema, che ha un intento parapersuasorio, da un lato si elogiano i caratteri dell'Ente, dall'altro si indica il suo potere.

Con riferimento al favore si possono ricordare le *Laudi*, il *Magnificat* e il *Gloria*.

Esempio: «Beati quelli che sono integri nella loro condotta che procedono secondo la legge dell'Eterno», in cui è rilevante l'espressione "la legge dell'Eterno" (Salmo 119, Vulgata 118: *Beati immaculati in via*).

Per quanto concerne l'assegnazione di potere, tra i molti testi, si possono citare due Salmi:

«[...] O Eterno [...] tu sei infinitamente grande, rivestito di splendore e di maestà» (Salmo 104, Vulgata 103: *Benedice, anima mea, Domino; Domine Deus meus*).

«L'Eterno è re, i popoli tremano; egli è assiso sui Cherubini, la terra vacilla» (Salmo 99, Vulgata 98: *Dominus regnavit irascantur populi*).

5) *Schema della sottomissione o subordinazione*

Questo schema è riferito al rapporto che l'orante intende stabilire con l'Ente cui si rivolge:

Esempio: «Io sono tuo [...] poiché mi studio d'obbedire agli ordini tuoi» (Salmo 119, Vulgata 118: *Beati immaculati in via*).

6) *Schema del perdono, confessione e pentimento (supplica)*

In questo schema si presenta la confessione di colpe o peccati, si dichiara il pentimento e si richiede il perdono. Questo schema spesso è posto all'inizio di un processo orante petitivo:

Esempio: *Atto di dolore* della liturgia Cattolica: «Io ti supplico di tutto cuore: Abbi di me pietà secondo la tua promessa!» (Salmo 119, Vulgata 118: *Beati immaculati in via*).

7) *Schema dell'obiettivo parapersuasorio*

Questo schema è costituito da proposizioni che contengono l'oggetto della preghiera e la natura di questo oggetto genera le forme specifiche della preghiera: invocativa, offertiva, di richiesta, supplicativa, etc.

8) *Schema argomentativo*

Questo schema è costituito da un insieme di proposizioni con il quale è presentato l'obiettivo persuasorio e parapersuasorio (come accade nelle argomentazioni retoriche) e le argomentazioni riferite alla propria condizione e all'oggetto della richiesta (la forza parapersuasoria di presentazione).

9) *Schema di ringraziamento*

Questo schema è costituito da proposizioni che dichiarano un ringraziamento rivolto all'Ente in tre direzioni: a) per aver ascoltato le parole proferite dall'orante; b) per qualcosa che è stato ottenuto (*ex voto*); c) per quello che si potrà ottenere con riferimento a ciò che è stato richiesto.

10) *Schema di commiato*

Costituito da forme proposizionali che riassumono l'attenzione avuta (supposta), la devozione, la raccomandazione per la richiesta presentata.

Come per gli atti oranti questi schemi costitutivi possono assemblarsi in diversi modi generando differenti forme di processi oranti.

In tal senso, per esempio, anche gli schemi di chiamata e di invocazione, che solitamente sono posti all'inizio del processo orante, possono essere formulati anche in una fase successiva o ripetuti all'interno di un processo orante.

Nei diagrammi che seguono è presentata una forma standard (normalizzata) di processo orante petitivo che non tiene conto delle possibili diversità di organizzazione di un processo orante.

A:



B:



Le diverse forme di preghiera, o *nodi oranti*, sono classificabili in base alle seguenti quattro modalità.

Modalità oggettuale, riferita alla presenza del soggetto cui è rivolta la preghiera; si distinguono le seguenti:

- *teofanica* riferita a uno o più Enti Supremi;
- *iconica* di fronte a un oggetto considerato sacro o un'immagine sacra;
- *topica* riferita a luoghi sacri;
- *mediatica* riferita a figure intermedie o intermediarie.

Modalità comportamentale, riferita ai diversi comportamenti che vengono messi in atto: scritta;

- orale;
- gestuale;
- figurata (con l'uso di immagini);
- collettiva;
- soggettiva.

Modalità testuale

Le forme di preghiera considerate dal punto di vista del tipo di testo che è coinvolto danno luogo a forme caratterizzate dalla figura testuale o retorica che è scelta: per esempio testi in prosa, testi in linguaggio poetico, testi cantati o musicali, testi costituiti da atti, riti o gesti.

Modalità semiotica

Questa modalità considera la preghiera in relazione ai diversi significati che essa veicola: i diversi significati che si possono assegnare alla preghiera tra cui si possono segnalare solo alcuni: ontologico, riferito allo stato ontologico dell'Ente cui ci si rivolge; gnoseologico, relativo alla conoscenza dell'Ente, o meglio ai predicati assegnabili a esso; psicologico, relativo alle condizioni del soggetto orante alle influenze su di lui durante la pratica di preghiera; sensico, riferito all'acquisizione di senso della propria esistenza per mezzo dell'attività orante.

Modalità della relazione

Le modalità della relazione tra soggetto orante e soggetto cui è rivolta la preghiera; si distinguono le seguenti relazioni:

- *petitiva* (si presenta una richiesta);
- *offerta* (si presenta un'offerta);
- *constativa* (si constata una predicazione dell'Ente);

- *questionativa* (si presenta una domanda);
- *devotiva* (si manifesta uno stato di devozione);
- *invocativa* (si presenta una invocazione);
- *sottomettitiva* (si manifesta un atto di sottomissione);
- *supplicativa* (si manifesta una supplica);
- *estatica* (si manifesta uno stato di "rapimento" o di "estasi");
- *ringraziativa* (si manifesta un ringraziamento);
- *affettiva* (si manifesta uno stato emotivo o sentimentale);
- *confessionale* (si presenta una confessione);
- *impegnativa* (si presenta una promessa o un impegno).

8. Conclusioni

L'analisi che è stata presentata considera la preghiera all'interno della teoria generale della richiesta di cui in questa sede sono stati indicati solo alcuni aspetti. Come atto petittivo la preghiera in ambito sacro-religioso è considerata come un atto prestativo, per cui la preghiera è un atto con intento persuasorio, denominato "atto parapersuasorio". La preghiera come atto petittivo sottende sempre una richiesta, ma non di rado questa non è espressa bensì implicita, come nei casi delle preghiere di devozione.

La teoria presentata non comprende tutte le forme di preghiera, ma può essere applicata a ognuna di esse. Al contempo, è necessario segnalare che analisi più approfondite e articolate di natura strutturale e semiosica possono rilevare altri aspetti non ancora esaminati. Tra questi il più rilevante è quello riferito alla *relazione tra atti petittivi oranti e stati mentali*, in altri termini, tra le forme semiosiche espresse di preghiera e i relativi contenuti mentali che sono coinvolti nel proferimento delle preghiere. Una tale analisi permette di esaminare la relazione tra la struttura semiosica della preghiera e i processi mentali di formazione dei significati noetici che indico con l'espressione "processi nomiosici". In questa prospettiva, l'analisi strutturale e semiosica è direttamente correlata con l'analisi della dimensione significativa della mente con riferimento agli stati mentali attivati durante i processi oranti.

Bibliografia

- J.L. Austin, *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 1987.
 M. Bianca, "Economia, bisogno, ragione ed esistenza", *Verifiche*, 1976, pp. 483-499.
 M. Bianca, "Condizioni e strutture dei processi teleologici", *Epistemologia*, 1982, pp. 75-92.

- M. Bianca, *La costruzione della scienza*, Franco Angeli, Milano 1984.
- M. Bianca, *Psicologia dell'abbigliamento*, Pontecorboli, Firenze 1993.
- M. Bianca, "La preghiera. Struttura persuasoria e significati in ambito sacro-religioso", *Arkete*, 3, 1999, 1, pp. 5-17.
- M. Bianca, *Fondamenti di etica e bioetica*, Patron, Bologna 2000.
- M. Bianca, "Sacrificio umano e cannibalismo rituale. Riflessioni e motivazioni di una pratica sacra di omicidio intraspecifico", *Arkete*, 2, 2003, 3, pp. 13-29.
- M. Bianca, *Rappresentazioni mentali e conoscenza*, Franco Angeli, Milano 2005.
- M. Bianca, *Richiedere & pregare. Introduzione a una teoria generale della richiesta e della preghiera*, Franco Angeli, Milano 2006.
- C. Bianchi, *Pragmatica del linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- J. Blair & R.H. Johnson (a cura di), *Informal Logic. The first International Symposium*, Edgepress, Pt.Reyes 1980.
- A. Bonomi (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, Bompiani, Milano 1970.
- A. Cattani, *Forme dell'argomentare. Il ragionamento tra logica e retorica*, Edizioni GB, Padova 1994.
- N. Cavazza, *La persuasione*, Il Mulino, Bologna 1996.
- F.H. Eemeren & R. van Grootendorst, *A Systematic Theory of Argumentation. The Pragma-Dialectical Approach*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- S. Galvan (a cura di), *Forme di razionalità pratica*, Franco Angeli, Milano 1992.
- R. Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1987.
- R. Girard, *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1987.
- N. Grana, *Logica Paraconsistente*, Loffredo, Napoli 1983.
- Il Nuovo Testamento*, Società Fides et Amor, Firenze 1917.
- B.S. Lange, *Linguistica pragmatica*, Il Mulino, Bologna 1980.
- S. Levinson, *La pragmatica*, Il Mulino, Bologna 1985.
- C. Perelman & L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione*, Einaudi, Torino 1966.
- P. Piccari, *Teoria dell'argomentazione*, Dipartimento di Studi Storico-sociali e Filosofici, Università di Siena, Facoltà di Lettere e Filosofia (Arezzo), in corso di stampa.
- M.H. Salmon, *Logic and Critical Thinking*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1984.
- J.R. Searle, *Atti linguistici*, Boringhieri, Torino 1976.
- J.R. Searle, *Della intenzionalità*, Bompiani, Milano 1985.
- R.C. Stalnaker, "Pragmatica", in *La struttura logica del linguaggio*, a cura di A. Bonomi, Bompiani, Milano 1970.
- S. Toulmin, *The Uses of Argumentation*, Cambridge University Press, Cambridge 1958.
- S. Trenholm, *Persuasion and social influence*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1989.
- D.N. Walton, *Informal Logic. A Handbook of Critical Argumentation*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- E. Zolla, *I Mistici dell'occidente*, BUR, Milano 1976.

Il presente saggio è tratto dal vol. 5 - dell'anno 2013 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

LA PREGHIERA COME ATTO ILLOCUTORIO

Marina Sbisà

1. Premessa

Che cosa vuol dire "pregare"? Che ci sia un nucleo concettuale duro dietro a questa parola, oppure una serie di riferimenti a pratiche abbastanza eterogenee che rimandano l'una all'altra solo per alcuni aspetti, non starò qui a discutere, almeno non in teoria. Ritengo che questo non sia affatto un problema specifico della preghiera, ma più generale. È infatti in generale che possiamo chiederci che cosa sia e come sia strutturato il significato, e in particolare il significato di un predicato quale è un verbo d'azione. Per il caso di "pregare" come per qualsiasi altro (e, in prospettiva, al fine di possedere della basi per sostenere una teoria piuttosto che l'altra riguardo al significato o ai concetti...), può invece essere utile una partenza più empirica, che prenda in considerazione gli usi che si fanno delle parole chiave riferentisi agli aspetti centrali dei fenomeni da indagare: nel nostro caso, come parliamo della preghiera, che cosa chiameremmo "pregare" e che cosa no, in quali circostanze e con quali effetti preghiamo, e, infine, come preghiamo, quali nostri enunciati o discorsi possono valere come preghiera e a quali condizioni. In questa esplorazione terrò presente il quadro concettuale della teoria degli atti linguistici, le distinzioni fra atto locutorio, illocutorio e perlocutorio, le nozioni di enunciato e di verbo performativo, la nozione di indicatore di forza illocutoria. Si tratta di una terminologia ben nota, diffusa dalla filosofia del linguaggio e dalla pragmatica linguistica, da tempo applicata a numerosi contesti di indagine. Tuttavia, come vedremo, non è banale utilizzarla, anzitutto perché non sono banali le tesi che le danno sostanza, ma anche perché ogni volta che si cerca di utilizzarla in una indagine con aspetti empirici, si viene messi di fronte a problemi di metodo e di contenuto che richiedono ulteriori precisazioni. Così l'indagine su ciò che chiamiamo "pregare" condotta nel quadro della teoria degli atti linguistici (in particolare con riferimento alle originarie proposte di John Langshaw Austin), oltre che portare (come spero) qualche luce sulla pratica o le pratiche di preghiera, indicherà allo stesso tempo linee di arricchimento del quadro concettuale impiegato.

2. "Pregare" come verbo performativo, pregare come atto illocutorio

Una prima osservazione da fare è che "pregare" è un verbo performativo, cioè un verbo che fa quello che dice (in certi usi e a certe condizioni). Altrimenti detto, e sempre restando nell'ambito della teoria austiniana, un verbo performativo è un verbo che può avere un uso performativo della prima persona del presente indicativo attivo, un uso cioè di questa forma verbale che non descrive né riferisce l'azione del parlante, ma contribuisce alla sua esecuzione. Così in "Ti prometto che domani andiamo in gita", "prometto" non descrive né riferisce qualche cosa che il parlante stia facendo indipendentemente dal proferimento di tale parola, ma contribuisce a fare sì che l'enunciato proferito costituisca una promessa (la promessa che il parlante fa all'interlocutore di andare con lui in gita il giorno successivo). Così anche in "Ti prego di lasciarmi in pace", "prego" non descrive né riferisce qualche cosa che il parlante stia facendo indipendentemente dal proferimento della parola, ma contribuisce a fare sì che l'enunciato proferito costituisca una preghiera (in questo caso una preghiera direttiva, una preghiera-richiesta).

Il fatto che "pregare" sia un verbo performativo ci dice però anche qualcos'altro. Ci dice che l'atto di pregare è una azione di un tipo particolare, una azione che si può eseguire in parte o anche solo con mezzi linguistici, cioè proferendo enunciati (in modi e circostanze appropriate). In particolare ci dice che esso è un atto illocutorio: un atto che si esegue "nel dire qualcosa", la cui esecuzione dipende dalla soddisfazione di condizioni convenzionali, e che ha esso stesso un effetto convenzionale. Le azioni eseguite dagli enunciati performativi sono infatti atti illocutori.

2.1. L'atto illocutorio

La discussione intorno alla convenzionalità dell'atto illocutorio ha visto molte prese di posizione fra loro diverse e diversamente motivate; ha visto, a dire il vero, anche un graduale slittamento di ciò che si può intendere per "atto illocutorio". Ritornando però alla prospettiva di Austin, è opportuno ricordare che egli ha distinto tre tipi di effetto che sono connessi agli atti illocutori. Si tratta dell'*effetto di recezione*, che il parlante deve assicurarsi al fine di vedere riconosciuto il compimento dell'atto illocutorio; dell'*effetto convenzionale*, porre in essere in quale è lo scopo della procedura di cui l'enunciato proferito fa parte; e della eventuale *risposta sollecitata*. L'effetto di recezione è un punto di passaggio fondamentale per l'atto illocutorio: non essersi assicurato la recezione può costare al parlante l'efficacia del suo atto; ma esso non è, almeno non è secondo Austin, l'unico effetto che un atto illocutorio debba sempre e comunque ottenere. A volte, se il parlante ha fatto tutto quanto poteva per chiarire la recezione attesa, se l'interlocutore non dà segnali di recezione ma anzi fraintende o cambia discorso, l'atto del parlante può comunque risultare validamente compiuto. E viceversa, una volta assicurata la recezione,

ha luogo l'effetto convenzionale, quell'effetto che caratterizza l'esecuzione valida dell'atto stesso. La risposta che alcuni atti illocutori sollecitano è strettamente connessa al tipo di effetto convenzionale che essi hanno: tipicamente gli atti illocutori che assegnano all'interlocutore un dover fare sollecitano anche come risposta dell'interlocutore il fare in questione.

È perciò opportuno, considerando un qualsiasi atto linguistico in quanto atto illocutorio, domandarsi se c'è e quale è la procedura convenzionale accettata in cui il proferimento dell'enunciato si colloca (quali circostanze sono appropriate all'esecuzione dell'atto, che cosa può contare come esecuzione corretta e completa della procedura) e quale è l'effetto convenzionale caratteristico di quel tipo di atto illocutorio. Si noti che se viene proferito un enunciato tipicamente adatto all'esecuzione di un certo atto illocutorio, vi è una tendenza generale a ritenere tale atto come effettivamente eseguito, perlomeno in assenza di indicazioni specifiche, e ciò comporta l'accettazione implicita del fatto che le circostanze appropriate si danno e che l'esecuzione della procedura è stata sufficientemente corretta e completa. Si tende inoltre, sempre fino a indicazione specifica in contrario (potremmo dire quindi *by default*) ad assumere che oltre che *valida*, l'esecuzione dell'atto illocutorio sia anche *sincera* e con ciò accompagnata, nel parlante, dagli stati interiori che la procedura prevede. In questi modi un proferimento riconoscibile o riconosciuto come esecuzione di un atto illocutorio innesca un intero scenario di presupposti, a sua volta, eventualmente, influente sugli atteggiamenti e sulle azioni dei partecipanti. Ricostruire questo scenario, ricostruire i suoi contenuti in un caso specifico, è parte integrante dell'analisi di un certo enunciato come tale da eseguire un certo atto illocutorio. Così pure, indagare un tipo di atto illocutorio comporta ricostruire il tipo di scenario che vi è associato.

Sia per la riflessione su tipi di atti illocutori che per l'analisi dell'aspetto illocutorio di occorrenze di atti linguistici, è indispensabile, infine, cercare di dare all'effetto convenzionale che l'atto illocutorio pone in essere una descrizione che lo caratterizzi in modo non circolare, cioè senza far ricorso alla definizione del tipo di atto illocutorio in questione. L'approccio da me proposto prevede di descriverli in termini di assegnazioni di potere-dovere-sapere al parlante e al destinatario, o loro cancellazioni. Queste assegnazioni di predicati modali riguardano modalizzazioni del fare che possono essere considerate "deontiche" o avvicinate a modalizzazioni deontiche, in quanto non si tratta di un potere o dovere di fatto (capacità, opportunità, ovvero costrizione), bensì di condizioni o competenze del partecipante che si danno in quanto sono riconosciute da altri partecipanti o, in generale, dal gruppo sociale. Il diritto o l'autorità, ambedue forme di potere deontico, appartengono infatti a un soggetto in quanto gli o le sono attribuiti e riconosciuti. Il sapere si avvicina al potere deontico in quanto contiene anch'esso un elemento di riconoscimento sociale (tanto che possiamo parlare del "sapere degli antichi" anche quando i contenuti di tale "sapere" sono oggi considerati credenze false) e di

autorizzazione a fare affermazioni riguardo a determinati contenuti. Stanti queste caratteristiche delle attribuzioni di predicati modali deontici, si deve ritenere che (conformemente a quanto suggerito da Austin) esse avvengono *by default* in presenza di atti linguistici che le suggeriscono, ma possono essere invalidate nel caso in cui nella situazione vengano riscontrati aspetti anomali. Alla messa in atto di ruoli modali deontici si accompagnano inoltre la presupposizione del darsi di ruoli modali-deontici iniziali appropriati (ad esempio, l'ordine mette in atto una situazione in cui il destinatario riceve un nuovo dover-fare, ma presuppone una situazione in cui il parlante possieda già un poter-fare, nella forma dell'autorità) e l'implicazione della presenza di stati psicologici appropriati, non indispensabile all'efficacia dell'atto illocutorio eseguito, ma comunque necessaria alla sua regolare e cooperativa esecuzione.

2.2. Usi di "pregare" e di suoi derivati

Ecco qui un raggio abbastanza ampio di enunciati mediante i quali possiamo eseguire atti linguistici che possono essere chiamati "preghiera", con alcuni commenti riguardanti le loro differenze e particolarità.

(1) Ti prego di non disturbarmi.

Enunciato performativo esplicito: il parlante esegue quanto dice di eseguire, cioè nel proferire l'enunciato, effettivamente prega il destinatario di non disturbarlo.

(2) Ti prego, smettila.

Qui "ti prego" funziona come glossa esplicita: "smettila" sarebbe una richiesta o un comando, grazie alla glossa viene riqualificato come preghiera e cioè si sottolinea che il benessere del parlante dipende dal destinatario (e dal suo "smetterla").

(3) Prego, si accomodi.

Qui "prego" è una formula di cortesia, ovvero la standardizzazione, in una formula di cortesia, dell'uso di "ti prego" esemplificato dal caso precedente.

(4) Un panino, prego.

Qui "prego" è, piuttosto, indicatore di direttività. "Un panino" da solo non forma un enunciato completo, non contiene un indicatore di forza. Inoltre nel suo formato ellittico dà poco cortesemente per scontato che qualunque cosa detta al banco di un bar sia un ordine (nel senso specifico dell'ordinare qualcosa da mangiare o da bere), che il cliente consideri routine l'essere "servito". Qui "prego" potrebbe essere sostituito da "per favore": una sostituzione funzionale in assenza di equivalenza di contenuto, salvo che per l'assunto che ciò che si "prega" all'interlocutore di fare o di dare, viene fatto o dato non in adempimento di un obbligo, ma appunto come favore.

(5) Grazie! – Prego.

Qui abbiamo un uso idiomatico di "prego" difficilmente riportabile al significato di "pregare" o all'atto illocutorio di preghiera. Di che cosa mai il secondo parlante "prega" il primo? Si tratta di una sorta di rovesciamento della situazione (a fini di cortesia): se il

"grazie" presuppone un favore fatto da B ad A, "prego" indica che è A con il suo comportamento a fare un favore a B.

(6) *"Dàr e pregàr"*

Detto dialettale (a mia conoscenza triestino, ma non ho dati sulla sua eventuale diffusione in area veneta), in cui il parlante denuncia la contraddizione fra la condizione di chi dà (e dunque fa un favore) e quella di chi prega (e dunque si aspetta un favore). La persona che dà, che offre, non dovrebbe infatti anche dover pregare che la sua offerta venga accettata.

(7) Prego, patente e libretto.

Qui abbiamo invece un ordine. "Prego" è ancora indicatore di direttività, ma, in questo contesto, senza alcuna funzione mitigatrice. È chiaro che la pattuglia della Stradale sta dando un ordine.

(8) La prego di restituire il volume alla biblioteca.

Siamo ritornati a un enunciato che ha la forma di enunciato performativo: solo, la formula performativa usata "la prego di..." non esegue ciò che dice, non è costitutiva di vera e propria preghiera, ma piuttosto di un ordine o comando. La formula performativa "la prego", potremmo dire, qui – come forse anche "prego" nell'esempio immediatamente precedente – ha valore eufemistico.

2.3. *Il pregare come atto illocutorio*

Per quanto riguarda la descrizione dell'effetto del pregare come atto illocutorio, possiamo dire – anche in considerazione delle sfumature di senso che emergono dagli esempi sopra proposti – che si tratta di stabilire una relazione in cui:

- a) chi prega acquisisce una legittima aspettativa nei confronti del destinatario (o di qualcosa che cade nella sua sfera di azione);
- b) il destinatario si trova in corrispondenza obbligato a una risposta.

Il pregare del discorso ordinario è certamente un atto illocutorio "esercitivo" del tipo che "esercita influenza" (gli atti esercitivi sono definiti da Austin come costituenti esercizio di autorità o influenza¹). Attribuisce un dover fare sia pure non rigido al destinatario e una legittima aspettativa all'enunciatore. Ha scopo "direttivo", cioè tende a dirigere il comportamento altrui².

La posizione del parlante è dal basso, come nel caso del supplicare (anziché dell'ordinare, o del consigliare): l'abbassarsi e l'avere bisogno, piuttosto che l'autorità, costituiscono quell'"essere in posizione di" che consente l'esecuzione dell'atto, fornendo la base

¹ Cfr. J.L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, Oxford 1975; trad. di C. Villata, *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 1987, pp. 151, 155-157, e M. Sbisà, *Linguaggio, ragione, interazione*, il Mulino, Bologna 1989; 2ª ed. elettronica: <<http://hdl.handle.net/10077/3390>>, EUT, Trieste 2009, cap. 4.

² Cfr. J.R. Searle, "A Classification of Illocutionary Acts", *Language and Society*, 5, 1976, pp. 1-23.

all'*influenza* da esercitare. Giocando un po' con sfumature di significato, potremmo dire che l'"abbassarsi" e l'"avere bisogno" possono conferire al parlante autorevolezza (quindi capacità di essere influente) anziché autorità in senso stretto.

Quanto alla posizione del parlante, si può notare facilmente che preghiera e richiesta sono molto vicine. Gli enunciati:

(9) La prego mi aiuti;

(10) Mi aiuti per favore;

(11) Le chiedo di aiutarmi (per favore);

sono: il primo (9) una preghiera (resa esplicita), il terzo (11) una richiesta (resa esplicita), mentre il secondo (10), privo di formula performativa esplicita, potrebbe essere l'una cosa o l'altra a seconda del tono di voce e delle circostanze o comunque a seconda di come viene fatto valere nell'interazione fra il parlante e l'ascoltatore. Anche "richiedere" è qualcosa che si fa da una posizione di bisogno o mancanza che dà piuttosto autorevolezza che autorità (forse l'autorevolezza, benché aiuti il soddisfacimento della richiesta, non è un necessario componente della procedura ad essa propria). Tuttavia nella richiesta non pare esserci un elemento volontario di abbassamento del parlante: la manifestazione di un bisogno non diventa immediatamente accettazione di *status* inferiore, né reale, né solo esibito. E viceversa questo elemento appare inerente alla preghiera, ed è ciò che rende possibile l'uso eufemistico di "pregare" e quello cortese di "prego".

Gli esempi (9), (10) e (11) mostrano anche come gli enunciati contenenti indicatori di forza illocutoria meno espliciti della formula performativa, come (10), possano essere esplicitati (o, anche senza aperta esplicitazione, compresi) in vari modi, rappresentati qui da (9) e da (11), tanto che – in assenza, come del resto accade nella maggior parte dei casi, di riformulazioni o glosse esplicite – la loro forza può considerarsi stabilizzata soltanto all'interno di una sequenza conversazionale che ne confermi una certa recezione. Gli enunciati performativi espliciti come (9) e (11) consentono invece un'attribuzione di forza più precisa e dettagliata; salvo, come abbiamo visto, gli usi eufemistici, oppure l'ironia o l'iperbole.

Nell'uso eufemistico di "pregare" c'è una connotazione di impersonalità o inevitabilità: in presenza di autorità, per esempio nel caso di un parlante gerarchicamente superiore al destinatario, l'uso del verbo performativo "prego" anziché "ordino" o "comando" suggerisce una sorta di subordinazione del parlante non al destinatario, ma a forze terze, quasi dovesse dare quell'ordine, perché è tenuto a farlo, o perché ha bisogno che venga eseguito. Si noti che l'uso eufemistico del sostantivo "preghiera" è molto meno consueto, o forse non esiste affatto come uso idiomatico.

Alcuni altri assunti che accompagnano l'uso di "pregare", ma anche l'esecuzione di atti illocutori di preghiera non indicati esplicitamente dal verbo performativo, sono i seguenti:

A) Che non si otterrà la cosa o azione richiesta senza pregare di darla o farla, ovvero, prenderne possesso o disporne direttamente se anche fosse possibile risulterebbe scortese (da qui l'uso del "prego" di cortesia).

B) Che l'altro ha la competenza (potere, dovere) per fare ciò che lo si prega di fare (può trattarsi di un poter fare, come nel caso di "Un panino, prego" (dove il barista può fornire il panino o almeno si ritiene che possa farlo), o di "La prego di restituire il volume alla biblioteca" (detto dal bibliotecario, dove è già per regolamento dovere dell'utente restituire il libro alla scadenza del prestito).

C) Che se l'atto di pregare è sincero, il parlante desidera che il destinatario faccia ciò che è pregato di fare (salvo nel caso in cui si prega qualcuno di fare qualcosa perché è proprio compito farlo: non ci sarebbe insincerità se il bibliotecario di (8), soggettivamente, non desiderasse la restituzione del libro).

D) Che se la preghiera viene esaudita, un atteggiamento coerente di risposta da parte del parlante che l'ha fatta comprende la gratitudine, o comunque (in casi di uso eufemistico) una manifestazione di gratitudine.

3. Preghiera religiosa, preghiera cristiana

I due elementi proposti sopra come analisi dell'effetto illocutorio convenzionale del pregare:

a) chi prega acquisisce una legittima aspettativa nei confronti del destinatario (o di qualcosa che cade nella sua sfera di azione);

b) il destinatario si trova in corrispondenza obbligato a una risposta;

trovano riscontro anche nella preghiera religiosa. Nell'adattare le linee generali della procedura del pregare al contesto religioso, tuttavia, ci sono ambiguità da sciogliere e scelte da fare.

Se nella religione il destinatario della preghiera, in quanto appartenente alla sfera del divino, è comunque superiore al parlante in quanto essere umano, qualsiasi richiesta venga formulata si qualifica automaticamente come un atto illocutorio "dal basso". Esso può ciò nonostante essere un "esercitivo" se sono l'avere bisogno, il riconoscere il proprio bisogno e la propria dipendenza, a costituire quell'essere in posizione di che è un ingrediente indispensabile delle procedure di tipo esercitivo, rendendo possibile l'assegnazione di obblighi. Meno chiaro è il senso in cui la preghiera può creare un obbligo per il suo destinatario, e se possa davvero, senza negare le sue premesse, avere un scopo direttivo volto al *far fare*.

Per quanto riguarda la creazione di obblighi per un destinatario che rimane comunque superiore, essa può sembrare paradossale, ma non lo è poi tanto, se si considera che l'obbligo assegnato è correlativo all'autorevolezza del parlante (conseguente al suo stesso

abbassarsi) e non all'autorità, e che comunque si tratta di un obbligo consensualmente accettato (o che si rappresenta come tale), non inteso a ledere la libertà del contraente. L'atto illocutorio infatti può avere il suo effetto convenzionale soltanto attraverso *l'assicurarsi la recezione*, dunque quando c'è accordo fra gli interlocutori, anche solo presunto *by default*; riguardo a come l'atto linguistico del parlante deve essere recepito. Si consideri inoltre che l'assunzione di un obbligo non corrisponde necessariamente a subordinazione: nella promessa lo *status* di chi promette, e con ciò assume un obbligo, può ben rimanere superiore a quello del destinatario nei confronti del quale viene assunto l'obbligo (ad esempio, sappiamo che il Dio ebraico e cristiano promette, anzi, la Sua promessa ha un ruolo centrale nel Suo rapporto con l'umanità).

Per quanto riguarda la direttività, essa va distinta dalla creazione di un obbligo di risposta. C'è differenza fra risposta ed esaudimento. Non ogni preghiera accolta deve essere esaudita, o quanto meno, esaudita alla lettera. E la preghiera è comunque esercitativa se dà a chi prega la legittima aspettativa di essere ascoltato, che della sua preghiera sarà in qualche modo tenuto conto. Quindi in fondo la direttività è un elemento secondario, accessorio, della preghiera religiosa. Ovvero, dipende dal contesto religioso in cui essa è situata. Certo molti pregano la divinità per ottenere qualcosa. Ma a rigore la preghiera cristiana espone un bisogno o un desiderio o un problema, sia pure con gli aspetti di esercitività sopra illustrati, sapendo bene che lo scopo non può essere quello di condizionare il comportamento di Dio. L'uso di "pregare" al posto di "chiedere cortesemente" ovvero quello nettamente eufemistico (al posto di "ordinare") nel discorso ordinario possono essere fuorvianti in questa connessione. La preghiera non può mai essere un comandare a Dio, neppure "cortesemente", e neppure una strategia per persuaderlo a fare certe concessioni piuttosto che altre. Perciò nei Vangeli si polemizza contro chi prega con molte parole come se credesse di poter far bella figura con Dio e con ciò persuaderlo. Ed è invece detto che qualche cosa almeno una preghiera – valida – sempre otterrà, e cioè ciò che è bene per chi prega, un buono spirito, forse lo Spirito stesso di Dio, o la sua Grazia. Certo nella tradizione cattolica si prega, non solo Dio, ma Maria o i Santi, non per lo Spirito o la Grazia, bensì per *una grazia*, un bene particolare (ritenuto tale da chi prega), a volte in cambio di qualcosa (un *voto*, un *ex-voto*). La migrazione della parola "Grazia" dal singolare referenziale al sintagma descrittivo indefinito che ammette il plurale è però significativa tanto di una sorta di distorsione, quanto di una ammissione di continuità che ci riconduce di fatto, a ben guardare, al punto di partenza.

Riguardo all'aspetto direttivo dalla preghiera è forse più interessante notare che la preghiera cristiana si presenta comunque come indispensabile: come è un assunto del pregare quotidiano che non si otterrebbe la cosa o azione richiesta altrimenti, così anche nei Vangeli si sottolinea che lo Spirito, la Grazia, li trova chi li cerca, e chi vuol cercarli deve pregare. Anche se la preghiera cristiana non è necessaria che sia eloquente, né

particolarmente articolata e avveduta, tuttavia deve esserci, essere una realizzazione valida della procedura del pregare, per quanto riguarda la posizione del parlante e gli altri assunti che abbiamo sopra illustrato (nelle versioni specifiche per il contesto religioso in questione).

Si noti, per inciso, che è prevista la preghiera "infelice" (nel senso tecnico della teoria degli atti linguistici), cioè invalida. L'autogiustificazione del Fariseo della parabola rende la sua preghiera invalida, perché la posizione in base a cui prega non è "dal basso" al modo richiesto. La sua non è vera preghiera.

Altri assunti che la preghiera religiosa porta con sé riguardano in modo cruciale il suo destinatario. Questi è concepito come avente uno *status* superiore a quello del parlante e la competenza (potere, dovere) per fare, o far essere, ciò per cui si prega. In particolare, quanto al poter fare, il Dio cristiano è concepito come onnipotente. E insieme, quanto al dover fare, risulta vincolato agli esseri umani, al Popolo, dall'Alleanza, quindi da una promessa o da un insieme di promesse che lo impegnano in partenza a una disponibilità all'ascolto. Naturalmente il modo in cui il Qualcuno o Qualcosa a cui la preghiera si rivolge realizza le caratteristiche previste dalla procedura del pregare può variare. Una divinità potente non è necessariamente onnipotente, né una divinità pur potentissima è necessariamente onnisciente. Ma, a monte di tutto questo, l'assunto principale è che il destinatario della preghiera religiosa, pur non empiricamente visibile (a meno che non lo si creda incorporato in un idolo), è comunque presupposto. Ne deve essere presupposta l'esistenza, o altrimenti dovremmo dire che la preghiera è una forma di *fiction*. Si può pregare infatti, al limite, Qualcuno o Qualcosa che non si conosce, ma non Qualcuno o Qualcosa che non si crede *ci sia*. O di cui si crede di sapere che non c'è. Perciò una preghiera che voglia essere coerente, che non voglia determinare essa stessa la propria "infelicità", deve impegnarsi, esporsi, a riconoscere l'esistenza del proprio destinatario.

Altrimenti, che cosa resta della "preghiera"? Può essere un esercizio volto all'autoperfezionamento, una manifestazione di adesione pubblica a un atteggiamento o a un gruppo, una strategia autopersuasiva (che diventa eteropersuasiva se chi prega recita un testo scritto da altri). Non sono soluzioni compatibili con le linee portanti della nozione di preghiera che traspaiono dai Vangeli e che ho sopra richiamato; chi è cristiano farebbe dunque bene, con tutto il rispetto per le pratiche altrui, a diffidare. C'è inoltre un equivoco riguardo alla possibile "performatività" della preghiera. La preghiera che non accetta di presupporre l'esistenza del proprio destinatario non è "performativa" nel senso della teoria degli atti linguistici, dove performativi sono gli enunciati che eseguono (esplicitamente) atti illocutori felici. Può essere "perlocutoria", cioè avere effetti dell'ordine della perlocuzione (convincimento e autoconvincimento sono effetti psicologici di questo tipo; così pure, ammesso che davvero abbia luogo, l'autoperfezionamento indotto da rituali e meditazioni). E può essere "performativa" nel senso originario, antecedente alla teoria degli atti linguistici e ripreso successivamente da autori ad essa estranei, di *performance*

recitata, azione rituale, capace di generare figure socialmente riconoscibili. La preghiera che non accetta di presupporre l'esistenza del proprio destinatario potrebbe quindi appartenere comunque al vasto ambito antropologico delle pratiche religiose. La mia impressione però è che una preghiera tecnicamente "felice" richieda la presupposizione dell'esistenza del destinatario, sia pure veicolata in modo direttamente referenziale ("Tu", un indicale puro), e cioè una fede nel destinatario non necessariamente comprendente articoli di fede di carattere descrittivo riguardanti le sue proprietà. Anche in ciò sta, a mio avviso, la non identità fra fede e religione.

4. La preghiera da atto a discorso

Non ho avuto finora molto da dire sulle forme linguistiche della preghiera. Ma, come prevedibile dalle linee generali della teoria degli atti linguistici austriaca, gli indicatori che caratterizzano un discorso come preghiera sono molteplici e riguardano tutti gli aspetti della situazione di preghiera. Quando un numero sufficiente degli aspetti della situazione di preghiera vengono richiamati linguisticamente in modo diretto o indiretto, l'enunciato, o il testo, si rendono disponibili come "preghiera" e possono essere così riconosciuti. Come per l'atto di pregare nel discorso ordinario e la maggior parte degli atti illocutori, non è d'obbligo il performativo esplicito "Ti prego", "Ti preghiamo", che tuttavia viene usato o a volte aggiunto come glossa per facilitare comprensione e riconoscibilità, e con ciò la validità ("felicità") stessa dell'atto illocutorio di pregare. Due aspetti specifici della preghiera religiosa sono che essa può avere testi fissi, socialmente riconosciuti come testi di preghiera, non necessariamente performativi in modo esplicito, che il parlante che prega "fa suoi" senza contribuirvi direttamente; e che naturalmente, come ogni rituale, può richiedere gestualità (posture, movimenti) a sostegno di singoli aspetti della procedura o dell'interpretazione specifica che ricevono nel singolo caso. Con queste osservazioni, comunque, impercettibilmente sono passata dalla considerazione dell'atto di pregare in quanto realizzato nel proferimento di un enunciato, alla preghiera come costituita da un testo (comprendente una pluralità di enunciati) e quindi realizzata in un discorso. A questo passaggio, più che agli indicatori di forza specifici dell'atto di pregare eseguito mediante singoli enunciati – che risultano in qualche modo dagli esempi (1)-(8) –, vorrei ora dedicare qualche attenzione.

4.1. Strategie testuali di rafforzamento e complessità della preghiera-discorso

L'inevitabilità del passaggio da preghiera-enunciato a preghiera-discorso, e alcune delle sue ragioni, possono essere meglio comprese se prendiamo in considerazione un aspetto degli atti illocutori che nella tradizione filosofica della teoria degli atti linguistici viene scarsamente

trattato: la possibilità che essi vengano mitigati o rafforzati, cioè che nella loro formulazione linguistica vengano inseriti elementi tali da sottolineare o mettere tra parentesi certi aspetti della procedura in cui consistono o del loro effetto illocutorio, in modo da diminuire o aumentare il loro impatto sui corrispondenti aspetti della relazione fra parlante e destinatario o in generale della figura del parlante nel contesto sociale. La sociolinguistica ha esaminato le operazioni di mitigazione o rafforzamento con molta attenzione, collegandole alla nozione sociologica di "faccia"³ e studiandone le forme linguistiche almeno per alcuni tipi di atto illocutorio come le richieste e le scuse⁴. La teoria filosofica stessa dovrebbe venire a patti con questi fenomeni (cosa nel complesso più facile in una teoria di derivazione austriana⁵).

Ora, un esercitativo-dal-basso con scopo direttivo può essere "rafforzato" in parecchi modi e direzioni:

- a) può essere reso più pressante, se non più efficace, sottolineando il proprio desiderio o bisogno;
- b) può essere anticipato da una lode rivolta al destinatario, che sottolinei il dislivello di potere fra destinatario e parlante; questa può essere anche una strategia persuasiva, poiché, come è stato notato in semiotica⁶, comunicare a qualcuno il suo poter fare è una strategia per indurlo ad esercitarlo;
- c) può essere anticipato anche da una ammissione di responsabilità per errori o scorrettezze, o da un'espressione di rincrescimento, da parte del parlante, che sottolinei e motivi la sua posizione "dal basso", nuovamente con l'effetto di sottolineare il dislivello fra destinatario e parlante;
- d) può essere reso più convincente aggiungendovi l'impegno del parlante di fare a propria volta qualcosa in favore del destinatario o allineato alla sua volontà.

Queste strategie di rafforzamento dell'atto di pregare inducono a espandere la preghiera-enunciato in preghiera-discorso lungo precise linee, corrispondenti aspetti strutturali della procedura di riferimento, che vengono esplicitamente richiamati ed elaborati. In un discorso di preghiera c'è di solito spazio per la preghiera-per-chiedere (il nucleo direttivo della preghiera, con tutte le cautele espresse nel paragrafo precedente!), ma essa è tipicamente accompagnata da altri atti illocutori che la contornano e la precisano come

³ Cfr. E. Goffman, *Interaction Ritual: Essays on Face to Face Behavior*, Garden City, New York 1967; trad. di A. Evangelisti & V. Mortara, *Il rituale dell'interazione*, il Mulino, Bologna 1988, e P. Brown & C.L. Stephen, *Politeness. Some Universals in Language Usage*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.

⁴ Cfr. *Cross-cultural pragmatics: requests and apologies*, a cura di S. Blum-Kulka, J. House & G. Kasper, Ablex, Norwood 1989.

⁵ Cfr. M. Sbisà, "Illocutionary Force and Degrees of Strength in Language Use", *Journal of Pragmatics*, 33, 2001, pp. 1791-1814.

⁶ Cfr. A. Greimas & J. Courtés, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris 1979; trad. di P. Fabbri, *Semiotica: dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, Usher, Firenze 1986, p. 221.

realizzazione della procedura del pregare piuttosto che di qualche altra forma di esercitività o direttività. Così, ad esempio, la volontà di sottolineare il proprio desiderio o bisogno può portare a inserire, in una preghiera-discorso, deprecazioni o lamenti; l'enfaticizzazione dell'auto-abbassamento può essere ottenuta, nel caso di preghiere religiose, con espressioni di pentimento; lo *status* superiore del destinatario e l'intensità del desiderio di ottenere ciò che si prega venga fatto, possono essere sottolineati dalla presenza di lodi e persino di ringraziamenti, anticipati rispetto all'esaudimento; un ulteriore rafforzamento dell'efficacia persuasiva della preghiera può essere dato dall'introduzione di buoni propositi, o dall'aggiunta dell'atto illocutorio di *fare voto*. Questi procedimenti conducono alla formulazione di preghiere-discorso testualmente complesse, in cui in una prospettiva globale l'insieme ha la forza di una preghiera, ma in una prospettiva enunciato per enunciato si devono riconoscere il diverso ruolo e gli indicatori illocutori di ciascuna mossa.

Questa complessità ha varie conseguenze dal punto di vista di un'analisi pragmatico-linguistica della preghiera. A seconda degli altri atti illocutori che contiene e del modo in cui sono collegati all'atto di pregare, una preghiera-discorso pur restando complessivamente un esercitivo-direttivo "dal basso" può, in linea di principio, caratterizzarsi secondo svariati stili esercitivi-direttivi diversi, ad esempio più vicino alla supplica e volto a impietosire, oppure più vicino a una richiesta che faccia conto o su un diritto acquisito o sulla speranza di poter provvedere a un contraccambio, o anche, vicino a una richiesta argomentata, supportata da ragioni che dovrebbero condurre il destinatario a esaudirla, o infine, più lontano dalla direttività esplicitamente esibita e tale da alludere ad essa, mediante lodi e ringraziamenti, solo mediante una strategia persuasiva indiretta. Non voglio affatto suggerire che questa sia una possibile classificazione delle preghiere-discorso: questa potrebbe solo venire da uno studio comparato molto ampio e trasversale rispetto alle religioni, nel corso del quale chissà quante varianti degli assunti e degli aspetti strutturali della procedura di pregare qui evidenziati potrebbero essere scoperte. Vorrei comunque notare che già così abbiamo raggiunto una certa eterogeneità interna alle preghiere-discorso: non tutti gli stili esercitivi-direttivi "dal basso" a cui ho fatto cenno sono infatti equivalenti fra loro, né tutti sono coerenti con uno stile di preghiera cristiano.

Inoltre è opportuno porre attenzione alle relazioni fra le parti di cui si compone una preghiera-discorso: queste relazioni spesso rivelano priorità di contenuto, quindi presupposizioni, oppure legami di pertinenza dipendenti dalla attribuzione e comunicazione di sensi impliciti, quindi implicature. Ai fini di un'analisi pragmatica e testuale di preghiere-discorso è perciò utile non solo l'identificazione delle singole forze illocutorie degli enunciati componenti, ma anche qualche considerazione sui contenuti affermati, indicati, presupposti o implicati. Questa ulteriore amplificazione della preghiera-discorso può rivelare una complessità comunicativa stratificata riguardante sia il parlante

(non è detto che chi prega sia l'autore del testo della preghiera-discorso, anzi molto spesso proprio non è così), sia per quanto riguarda il destinatario (c'è uno e un solo vero destinatario di tutta una preghiera-discorso? Oppure atti linguistici secondari e sensi impliciti al suo interno possono essere diretti a destinatari diversi da quello principale?).

4.2. Alcuni testi cristiano-cattolici tradizionali

Vediamo ora, alla luce delle considerazioni fatte finora, alcuni testi di preghiere cristiano-cattoliche tradizionali. Considereremo la loro complessità testuale (gli atti illocutori in cui si articola il discorso che globalmente conta come preghiera) e il ruolo dei contenuti presupposti o impliciti anziché esplicitamente affermati o (negli atti illocutori non assertivi) indicati. Cominciamo davvero con un classico⁷.

Ave Maria	
Ave, o Maria, piena di Grazia.	Saluto / invocazione ⁸ Lode
Il Signore è con te. Tu sei benedetta fra le donne e benedetto è il frutto del tuo seno, Gesù.	Annuncio / affermazione Annuncio / affermazione, o performativo esplicito (benedizione)? [presupposizione: il figlio di Maria è Gesù]
Santa Maria, Madre di Dio, prega per noi peccatori, adesso e nell'ora della nostra morte.	Invocazione [pres.: Maria è santa] Invocazione [pres.: Maria è madre di Dio; Gesù è Dio] preghiera-richiesta [pres.: siamo peccatori; moriremo]

Questo classico ha una complessità impensata: le parole della sua prima parte (le prime due caselle) hanno un doppio valore, in quanto parole citate dell'Angelo annunciante, e in quanto parole di chi prega facendole proprie nella propria situazione. "Ave" era un saluto; diventa per chi prega, accanto al vocativo "o Maria", parte integrante di una formula di invocazione. "Il Signore è con te" è un annuncio, una rivelazione; diventa un

⁷ "Classico" salvo che per un particolare relativamente recente che la sottoscritta come fedele non ha molto gradito: la sostituzione del prosaico ma realistico "ventre" con l'eufemistico "seno". Pazienza, tuttavia, se la sostanza non cambia.

⁸ Separo con barre le qualifiche di forza alternative che potrebbero essere conferite a determinate porzioni di testo, o fra cui comunque esse oscillano. A volte peraltro si tratta di forze compatibili, che potrebbero anche convivere nello stesso enunciato come sfumature diverse di ciò che fa.

riconoscimento, qualche cosa che viene affermato. Anche la frase successiva era un annuncio, ma da parte di chi prega può essere, oltre che la constatazione di una situazione, anche un performativo esplicito, un atto di benedire qui non di carattere augurale o protettivo, ma strettamente vicino al dire-bene-di, lodare, ringraziare. Lungo tutto il testo ci vengono ricordati presupposti semplici ed essenziali riguardanti contenuti della fede e tradizione cristiana. Si noti, nella penultima riga, l'implicita ammissione di essere peccatori, che si richiama a una delle strategie di rafforzamento dell'atto di pregare che abbiamo evidenziato sopra, quella che sottolinea l'abbassamento" del parlante.

Si potrebbe criticare la scelta di questo esempio come poco rappresentativa in quanto il destinatario della preghiera-discorso è visibilmente non la divinità stessa, ma Maria. Si tratta di preghiera intesa come richiesta di intercessione, preghiera di secondo livello: tuttavia dal punto di vista linguistico e pragmatico-testuale i fenomeni che abbiamo preannunciato nelle parti precedenti di questo saggio sono chiaramente rintracciabili. Come secondo esempio, considereremo l'Atto di dolore", recitare il quale è prassi a conclusione della Confessione. Questa preghiera-discorso è rivolta direttamente a Dio, ma la complessità strutturale dei suoi contenuti evoca, come vedremo, anche un altro asse comunicativo.

Atto di dolore	
Mio Dio, mi pento e mi dolgo con tutto il cuore dei miei peccati	Invocazione del destinatario [presupposizione di esistenza: io ho un Dio] performativo (mi pento) e semi-performativo (mi dolgo con tutto il cuore), ambedue costitutivi di atti comportativi [pres: ho dei peccati]
perché peccando ho meritato i tuoi castighi e molto più perché ho offeso te infinitamente buono e degno di essere amato sopra ogni cosa	[pres.: peccando si meritano i castighi di Dio] [pres.: Dio castiga] [implica: Dio è in posizione di potere] [pres.: Il peccato offende Dio] [pres.: Dio è infinitamente buono, Dio è degno... etc.] [implicito: aver offeso Dio è peggio di meritare castighi]
Propongo con il tuo santo aiuto di non offenderti più e di fuggire le occasioni prossime di peccato. Signore,	performativo esplicito commissivo (propongo) [pres.: ci saranno occasioni prossime di peccato] Invocazione del destinatario

misericordia, perdonami.	supplica preghiera-richiesta
-----------------------------	---------------------------------

Invocazione del destinatario, presupposizione della sua esistenza, atti illocutori comportativi di pentimento e espressione di rincrescimento, il buon proposito vicino alla conclusione, l'accenno a una supplica, sono tutte strategie di rafforzamento della preghiera-richiesta con cui chi prega chiede a Dio di essere perdonato, intessute nella bene organizzata espansione dell'atto di pregare rappresentato da "perdonami" in una preghiera-discorso che si intende venga imparata a memoria. Fin qui tutto bene. Ma pensiamo ora alla fruizione individuale di questo testo. Se chi lo recita si rivolge a Dio, non così faceva chi l'ha scritto, che si è invece rivolto ai penitenti suoi contemporanei e futuri, al fine di insegnare loro il corretto atteggiamento con cui rivolgere la domanda di perdono al Signore. Si consideri la ricchezza di presupposizioni di questo scritto. Da un lato, è corretto che tutte quelle informazioni e idee vengano presupposte, in quanto fanno parte della dottrina o di conoscenze correnti e condivise e chi recita la preghiera può ben darle per scontate; dall'altro lato, perché richiamare tali presupposti esplicitamente, se non perché chi prega potrebbe non averli presenti in modo sufficientemente chiaro? La complessità del testo non si rivolge a Dio, cosa che sarebbe peraltro contraria all'indirizzo evangelico, ma al fedele stesso. Questo tipo di preghiera-discorso, oltre a mettere in atto la procedura illocutoria del pregare, ha cioè anche la funzione pedagogica di indirizzare e sostenere chi lo recita in un corretto atteggiamento riguardo a determinate circostanze di rilevanza religiosa (qui il peccato, il rapporto del peccatore con Dio, la possibilità di essere perdonati).

Si noti che questa osservazione non è ancora una critica, fin tanto che le presupposizioni e gli altri impliciti richiamati sono veramente pertinenti e riportarli alla mente può davvero far parte di un buon percorso di relazione del fedele (che recita la preghiera e con ciò ne accetta forme linguistiche, forza e contenuti) con Dio.

4.2. Preghiere e... buone intenzioni

Infine, mi avventuro su un terreno incerto e infido. Non preghiere collaudate e di antica tradizione, né preghiere estemporanee personali più o meno ispirate (difficili comunque a cogliersi nell'attimo fuggente), bensì preghiere certamente predisposte da qualcuno, in un tempo e luogo non remoti, e diffuse a stampa su fogli per uso pubblico durante le Messe domenicali in lingua italiana dei nostri tempi. Si tratta delle "intenzioni" delle preghiere dei fedeli. Lo stile di queste intenzioni è spesso fluttuante a seconda dell'editore del foglio o forse dello stile personale del compilatore o delle direttive che questi riceve. Gli esempi raccolti sono in linea con mie precedenti osservazioni sul medesimo tipo di materiale e rivelano una serie di criticità non da poco. Quello che si nota è, in pratica, uno sbilanciamento della comunicazione dall'asse parlante-destinatario (Dio), all'asse

estensore del testo-fedeli: dalla messa in atto della procedura del pregare, alla pedagogia implicita riguardo all'analisi di situazioni nel mondo contemporaneo, obiettivi morali, e scale di desiderabilità, condotta mediante presupposizioni persuasive. Le presupposizioni possono infatti avere valore persuasivo quando ciò che è presupposto sono contenuti di carattere valutativo o normativo, ovvero credenze opinabili, e l'adesione ad essi del ricevente del messaggio non è scontata. Poiché rifiutare una presupposizione obbligherebbe a sospendere la comunicazione, la tendenza generale è lasciar correre e adattarsi alle presupposizioni del parlante, anche quando appunto siano tutt'altro che scontate: ciò costituisce una forma di comunicazione altamente suggestiva e poco permeabile alla critica⁹. Nel caso specifico delle "intenzioni" della Preghiera dei fedeli, il parlante è un semplice lettore (l'"animatore" dell'azione nell'analisi di Erving Goffman¹⁰), e a lui o lei stessa, come anche alla comunità che ascolta e risponde assentendo all'"intenzione" proposta, è di fatto richiesto di accettare le presupposizioni e gli altri impliciti inseriti nel testo da chi l'ha predisposto.

Da "Preghiere dei fedeli"	
(A) Signore Gesù, donaci di riconoscerti come Cristo crocifisso e risorto, Dio e salvatore, con la fede che ci viene trasmessa nella Chiesa, noi ti preghiamo.	invocazione e riconoscimento preghiera-richiesta [presupposizione fattiva di "riconoscere": è vero che Gesù è il Cristo crocifisso e risorto, Dio e salvatore] [pres.: la Chiesa ci trasmette la (una) fede] [implicito: la cosa desiderabile per cui pregare non è semplicemente che riconosciamo Cristo, ma che lo riconosciamo con la fede trasmessa dalla Chiesa] glossa performativa
(B) Signore Gesù, donaci la grazia di venire dietro a te ogni giorno, seguendo l'insegnamento del Papa	invocazione e riconoscimento preghiera-richiesta [pres.: venire dietro a Cristo è una grazia] [pres.: il Papa e i vescovi insegnano; seguire il loro

⁹ Cfr. M. Sbisà, *Detto non detto. Le forme della comunicazione implicita*, Laterza, Roma-Bari 2007, 2010², pp. 54-55, 90-91 e Id., "How to read Austin", *Pragmatics*, 17, 2007, pp. 461-472.

¹⁰ Cfr. E. Goffman, *Forms of Talk*, University of Pennsylvania Press, 1981; trad. di F. Orletti, *Forme del parlare*, il Mulino, Bologna 1987.

e dei Vescovi, noi ti preghiamo.	insegnamento è un modo per andare dietro a Cristo] [implicito: la cosa desiderabile/ bene per cui pregare è che noi andiamo dietro a Cristo seguendo l'insegnamento di Papa e Vescovi] glossa performativa
(C) Per i responsabili delle nazioni, perché pongano alla base del loro impegno civile il valore primario della persona umana che Cristo viene a salvare [...]	[pres.: esistono le nazioni, che hanno dei responsabili] preghiera-richiesta (di un far fare) [pres.: i responsabili delle nazioni hanno un loro impegno civile] [pres.: la persona umana (che Cristo viene a salvare) ha valore primario] [implicito: la persona umana ha valore primario in quanto Cristo viene a salvarla] implicito: per un non cristiano, che non pensa che Cristo viene a salvare la persona umana, forse la persona umana non ha valore primario (?)
(D) Perché gli sposi cristiani si aprano generosamente verso la vita, accogliendo l'invito del Creatore a generare i figli alla vita e a educarli alla fede. Preghiamo.	[pres.: esistono sposi cristiani; implicito: ne esistono anche di non cristiani] preghiera-richiesta (di un far fare) [pres.: forse ora gli sposi cristiani non sono aperti "generosamente verso la vita"] [implicito: è desiderabile che essi si aprano in tal modo] [pres.: il Creatore invita a generare i figli alla vita] [implicito: "generare i figli alla vita" non coincide con "educarli alla fede" e forse neppure con "generare figli"] glossa performativa

Nell'esempio (A) sono presupposti alcuni contenuti di fede che l'"intenzione" serve forse a ripassare. Chi prega parla come se non fosse credente, ma volesse diventarlo ricevendo in dono la fede, con i contenuti la cui presupposizione è attivata dal testo dell'intenzione stessa (può essere anche utile, fra l'altro, vedere la fede come qualche cosa sempre da acquisire da zero). Le presupposizioni nell'esempio (B), strutturalmente analogo, sono più banali: niente che vada oltre al buon senso, dal punto di vista di chi già pratica il culto

cristiano cattolico. Tuttavia, quale è esattamente la cosa desiderabile per ottenere la quale si prega? Che ruolo ha esattamente l'inciso, piuttosto lungo, "seguendo l'insegnamento del Papa e dei Vescovi"? È un'aggiunta marginale oziosa o fa parte del contenuto richiesto dalla preghiera-richiesta? Nulla è mai del tutto ozioso nei testi e facilmente si intravede in quell'inciso un indiretto ammonimento ai fedeli contro la religione "fai da te", contro la pretesa di seguire Cristo, ma a modo proprio. Del resto, anche in (A) è implicita una scala di desiderabilità: è certo desiderabile che riconosciamo Cristo, ma ciò per cui preghiamo, che quindi risulta ancor più desiderabile, è qualcosa di più specifico, cioè che lo riconosciamo con la fede trasmessa dalla Chiesa...¹¹

L'esempio (D) esemplifica il linguaggio religioso «della vita», e tralascio qui il problema se "la vita" sia ellissi o eufemismo o indice di ideologia vitalistica e potenziale panteismo. L'intenzione si segnala, come anche (C), come contenente una preghiera-richiesta a Dio non di fare (o dare o concedere) qualcosa, ma di farla fare a degli esseri umani. Si tratta di far fare qualcosa agli «sposi cristiani»: e qui ci si potrebbe domandare, visto che si tratta di una preghiera che non costringe nessuno e non di una disposizione di legge, perché, se si tratta di una cosa buona, dovremmo pregare perché Dio la faccia fare solo a quelli cristiani. Quanto al qualcosa che si chiede a Dio di far fare, è indicato come «aprirsi generosamente verso la vita», e qui sta in agguato l'insinuazione che gli sposi cristiani ora non siano aperti in tal modo (l'atto di aprire presuppone un precedente stato di chiusura). Da ciò è facile saltare alla conclusione che il punto della preghiera-richiesta è che Dio faccia sì che gli sposi cristiani la smettano di fare contraccezione. Più misteriosa è l'informazione presupposta che il Creatore invita a «generare figli alla vita». Ciò è distinto dalla trasmissione della fede, che è menzionata separatamente (quindi "la vita" non è la vita di Dio, la grazia); se però coincidesse con il mettere al mondo figli, non si capirebbe lo scopo dell'aggiunta «alla vita»: infatti chiunque mette al mondo un figlio lo fa per farlo vivere.

Se l'esempio (D) è l'"intenzione" più confusa, quella più complessa dal punto di vista ideologico si trova nell'esempio (C). Qui abbiamo quasi un problema di *parsing*: dobbiamo leggere «il valore primario della persona umana, che Cristo viene a salvare», in cui "che Cristo viene a salvare" è una relativa non restrittiva (che fornisce un'informazione marginale presupposta), oppure «il valore primario de [la persona umana che Cristo viene a salvare]» (dove la relativa contribuisce a determinare il referente della descrizione

¹¹ Su questa linea: mi è capitato anche di leggere intenzioni che chiedono che i sofferenti siano confortati dai cristiani, e simili. Il difetto di tali preghiere è che non sono a sostegno del loro oggetto apparente (ad es. i sofferenti), bensì contengono indirette esortazioni a membri del gruppo, nonché l'implicito assunto della desiderabilità dello svolgimento dell'azione menzionata da parte di questi anziché da parte di estranei. Se fosse infatti solo per i sofferenti (e simili), perché non basterebbe pregare affinché siano confortati (non importa da chi)? E non sarebbe più onesto pregare (ad es.) perché i cristiani confortino i sofferenti?

definita di cui è parte)?¹² In gioco è una sottile differenza fra l'idea che ha valore primario la persona umana punto e basta, e che Cristo ha riconosciuto questo venendo qui come nostro Salvatore, e l'idea che ha valore primario solo la persona umana che Cristo viene a salvare, ovvero, in quanto Cristo viene a salvarla. Come che stiano le cose, però, dal punto di vista sintattico e delle presupposizioni, in ogni caso quell'aggiunta "che Cristo viene a salvare" deve, per trovare una sua pertinenza, suggerire qualcosa. L'impressione generale, per dirla in breve, è che si preghi perché i governi nel rispettare i diritti umani si rifacciano a una concezione cristiana della persona: temo si tratti di una eco delle polemiche su chi ha veramente il *copyright* dei diritti umani. Ma sarebbe questa la cosa per cui pregare, in un mondo in cui i diritti umani, comunque definiti, sono tanto spesso e tanto tragicamente violati? Che cosa si sta veramente insegnando ai fedeli con queste preghiere? E non si è perso di vista l'obiettivo originario?

5. *Commiato*

Forse alla base dell'atto illocutorio di pregare, nonché della preghiera religiosa e cristiana, ci sarà quell'atteggiamento "petitivo" universale e biologicamente fondato su cui insiste Mariano Bianca¹³, ma in un'analisi ispirata alla teoria degli atti linguistici austiniana notiamo altri aspetti. La mera direttività non esaurisce l'analisi del pregare né quotidiano, né religioso, né tantomeno specificamente cristiano. Essa inoltre è questione di scopo perlocutorio più che direttamente di illocuzione. Diversi tipi e modi di attribuzioni di dover fare, e anche certe attribuzioni di poter fare o voler fare, possono essere finalizzate al far fare, ma sono le prime e non quest'ultimo a fare direttamente parte all'atto illocutorio. La medesima direttività, o persino "petitività", può quindi essere ottenuta per vie diverse. Inversamente, bisogna ammettere che ci sono casi di preghiera in cui la direttività ha una funzione marginale e altri aspetti della configurazione del pregare come atto illocutorio risultano più qualificanti.

Dunque usi quotidiani di "pregare" e delle procedure a cui tale verbo fa riferimento, nonché pratiche religiose di preghiera (fra cui qui abbiamo accennato in particolare ad alcune cristiane), possono essere meglio compresi grazie all'apparato analitico e metodologico fornito dalla teoria degli atti linguistici (e in particolare da una versione austiniana di tale teoria). Vediamo effettivamente, e non solo per retorica, reti di somiglianze e differenze. Dal punto di vista di chi fa uso di pratiche di preghiera, queste somiglianze e differenze possono anche servire a comprendere che non tutte le pratiche che si dicono di preghiera e che l'uno o l'altro gruppo sociale accetta come tali sono

¹² In teoria ciò che Cristo viene a salvare potrebbe anche essere "il valore primario della persona umana", non la persona umana stessa, ma tralascio questa ipotesi come troppo astratta e macchinosa.

¹³ Cfr. M. Bianca, *Richiedere & pregare*, Franco Angeli, Milano 2006.

davvero equivalenti. Chi è interessato alla proposta cristiana come proposta di vita, di atteggiamento verso sé, gli altri e il mondo, può trovare qui indicazioni interessanti per una riflessione selettiva, mirata all'essenziale, oltre che strumenti di comprensione, debitamente aperta, ma mai inaccurata, di ciò che cristiano non è, o almeno non è tale specificamente.

Il presente saggio è tratto dal vol. 5 - dell'anno 2013 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

PREGARE IL BUDDHA?

Dalla venerazione per l'illuminato all'invocazione dei Buddha soccorrevoli

Gianfranco Bonola

1. Lex orandi, lex credendi

Si potrebbe sostenere che anche nel caso del buddhismo trova conferma l'idea espressa dall'antico detto "*lex orandi, lex credendi*". A patto, però, che ci si limiti ad applicare tale principio in una forma più generale, che potrei esprimere così: il modo in cui una via spirituale utilizza (o non utilizza) la preghiera ci permette di comprendere il suo profilo globale e i suoi tratti caratteristici. La piccola esplorazione dell'atteggiamento di preghiera all'interno della tradizione buddhista, che mi accingo a proporre (forzatamente a grandi linee), ci permetterà quindi di riflettere sulla natura del buddhismo almeno tanto (e forse più di) quanto ci informa sul fenomeno religioso della preghiera.

È doveroso premettere che se in questa sede uso il termine buddhismo, lo faccio perché sono costretto a servirmi di una generalizzazione di comodo. Si deve però tenere presente che in realtà non esiste un solo buddhismo, ma che nei suoi due millenni e mezzo di storia e nella sua diffusione geografica sull'intero continente asiatico, il buddhismo non solo si è evoluto, trasformato e ramificato, ma ha dato vita a forme dottrinali molto diverse tra di loro. Non potendo dare conto separatamente neppure delle principali tra queste diverse correnti, devo azzardare una sorta di sintesi o di discorso complessivo, e quindi fin dall'inizio mi corre l'obbligo di sottolineare l'inevitabile parzialità di questa presentazione, la quale dipende oltre che dalla pochezza delle mie conoscenze, anche dalla mia personale sensibilità.

In un'esposizione come questa non potrò in alcun modo affrontare la discussione di una questione preliminare (di non piccolo momento), ossia se nel buddhismo la preghiera, anche a livello popolare, possa (o addirittura debba) essere considerata esclusivamente un *upâya*, un utile espediente salvifico, il cui vero scopo non è fare appello alla benignità di un'entità superiore, bensì innalzare la mente del fedele a un livello spirituale più avanzato, o risvegliare le sue interne energie spirituali.

Un problema ermeneutico ulteriore di cui, considerata la sua rilevanza per il tema della preghiera, sarà bene far menzione in premessa è costituito dal fatto che da parte degli studiosi persiste una forte disparità di valutazione circa il profilo dottrinale del buddhismo:

per alcuni non è affatto improprio definire il buddhismo una religione, mentre secondo altri (ai quali mi associo) al buddhismo la qualifica di religione si attaglia solo in parte, e in modo davvero pertinente soltanto per alcuni dei suoi sviluppi storici e dottrinali.

L'itinerario che intendo proporre evidenzia principalmente le due inversioni dialettiche che segnano a mio parere l'evoluzione storica del buddhismo. Il primo movimento implica il rovesciamento del rapporto tradizionale con le divinità e perciò un'uscita dalla sfera religiosa, perché la dottrina del Buddha esautora lo scambio sacrificale e indica nello sforzo ascetico l'esclusivo strumento per raggiungere la liberazione dalla sofferenza. Il secondo momento, caratterizzato dalla elevazione del/dei Buddha a un livello ontologico sovrumano e transcossico, reintroduce invece delle forme religiose devozionali e con esse la preghiera di lode e di petizione indirizzata a più di un tipo di entità superiori e soccorrevoli.

2. Il quadro fornito da alcuni dati (storici?)

Oggi si è divenuti, giustamente, molto diffidenti circa la figura di un presunto buddhismo *originario*, che sempre più ci appare un'immagine costruita a tavolino dagli studiosi europei, la quale per giunta mostra di essere stata sagomata in troppo evidente antifrasi con l'idea *europea* di religione, così come aveva corso nel XIX secolo. Parecchi studiosi non nascondono le loro perplessità di fronte a questa ricostruzione, che giudicano una stilizzazione troppo "secca" di una via ascetica ideale e perciò poco plausibile da un punto di vista di storia delle religioni. Comunque esiste anche un solido terreno di acquisizioni condivise e nessuno contesta che il buddhismo affondi le sue origini nel periodo vedantino, cioè alla fine di quell'epoca arcaica della spiritualità indiana in cui l'orizzonte religioso è determinato dai testi di una sapienza rivelata, i Veda. A questi scritti sacri è legata un'articolata e complessa prassi sacrificale, nella quale l'efficacia dei sacrifici è condizionata anche dall'esattezza e dalla tempestività delle sacre formule pronunciate nei vari momenti dai sacerdoti, i *brâhmana*. Tali sacrifici sono destinati a un *pantheon* intricato e fluttuante di divinità divise in due fazioni inconciliabili, i *deva* e gli *asura*, di cui i Veda tratteggiano le figure e celebrano le imprese negli inni. Grazie ai sacrifici gli uomini possono raggiungere i loro obiettivi particolari, ma al tempo stesso consolidano le energie che presiedono all'ordine cosmico, reintegrandole. Solo per richiamare questa pervasiva economia sacrificale, ne citerò la classica espressione presente in un testo canonico successivo (Bhagavad Gîtâ III, 11-12 e 14):

Per mezzo di esso [sacrificio, *yajñâ*] voi [uomini] sostentate gli dèi ed essi, gli dèi, vi sostentano; reciprocamente sostentandovi, attingerete il sommo bene.

E gli dèi, appunto, sostenuti dal sacrificio, a voi daranno le gioie [che] desiderate. Colui che gode di questi doni, senza restituirli ad essi, non è che un ladro.

Dal cibo gli esseri hanno l'esistere; dalla pioggia ha origine il cibo; dal sacrificio la pioggia ha l'esistere; e dall'operare il sacrificio nasce.

Accanto a questo versante sacrale e rituale, che configura il proficuo interscambio fra il mondo oltreumano e la dimensione antropica, è però presente fin dalle origini una tendenza spirituale alla rinuncia, per cui gruppi di asceti, *shramana*, si isolano dalle comunità, vivendo ai margini e rifiutando di perseguire la propria realizzazione religiosa in un quadro di compatibilità e coinvolgimento con la dimensione mondana. Risale a codesti gruppi una riflessione critica che si esplica nella tendenza a trasferire la dimensione sacrificale nell'interiorità e a tradurla in pratiche ascetiche. Da tali elaborazioni avrà origine il ripensamento che prende forma nelle antiche Upanishad e genera il clima creativo della stagione vedantina in cui probabilmente, fra V e IV sec. a.C., in una regione dell'area subhimalayana vide la luce il buddhismo. Quest'ultimo si presenta fin da principio come un genere di dottrina transteistico e antisacrificale, che propone agli aderenti, in luogo dei riti, un assiduo controllo ascetico del proprio comportamento, tanto sul piano fisico quanto a livello mentale. Per questo i buddhisti verranno in seguito chiamati *coloro che spengono i fuochi*, con allusione sia ai fuochi sacrificali, sia alle pire funebri.

In questa fase iniziale il Buddha si presenta, ed è percepito, come un essere umano illuminato che insegna una via di liberazione, non diverso da altri insegnanti e perfettamente compreso nella tipologia panindiana del maestro spirituale, il *guru*. I suoi seguaci, i discepoli *bhikshu* (*pāli bhikku*, letteralmente: mendicanti), formano una comunità (*sangha*) di rinuncianti, che segue una regola (*vinaia*) molto esigente, la cosiddetta "via senza casa", che implica tra l'altro: celibato, itineranza, nessuna proprietà (pochissimi oggetti di possesso personale) e il nutrimento ottenuto mediante la questua giornaliera. Il sostentamento di questi monaci mendicanti viene assicurata dai devoti laici mediante offerte; così facendo costoro si procurano dei meriti (*punya*), grazie ai quali potranno aspirare a condizioni migliori nelle future rinascite. Il presupposto culturale, ovvio e intrascendibile, rimane anche per il buddhismo originario la concezione panindiana del *karman* e delle rinascite, concepita in questi termini: attraverso un accumulo di meriti, la rinascita diverrà favorevole alla liberazione (che si ottiene di norma scegliendo di vivere come *bhikshu*), ossia conterrà le premesse che rendono possibile l'abbandono della vita mondana e la scelta ascetica.

Il progresso spirituale e la liberazione sono infatti esclusivamente il risultato della condotta individuale conforme alla dottrina del Buddha, secondo i suoi insegnamenti e grazie a un comportamento impeccabile (acquisito osservando la disciplina, *shīla*, e compiendo azioni meritorie) così da conseguire il risveglio/illuminazione, la *bodhi*. Ne abbiamo autorevole testimonianza in un testo molto antico (Dhammapada XII, 4 e 9):

Ciascuno è rifugio a se stesso, dove si troverà un altro rifugio?
Chi ha ben domato se stesso trova il rifugio, così difficile a trovarsi.

A noi stessi facciamo il male, noi stessi danneggiamo
A noi stessi facciamo il bene, noi stessi purifichiamo:
il puro e il torbido vengono solo da noi, nessuno può purificare un altro.

Fin dai primi passi dell'economia che struttura il rapporto fra monaci e laicato è presente dunque la nozione di merito (*punya*), che sarà di importanza basilare anche successivamente, nello sviluppo del buddhismo in senso culturale. Ma da principio la centralità di *punya* è connessa all'impianto stesso del procedimento salvifico buddhista, che si svolge in un orizzonte di perfetta *autàrkheia* ascetica: non c'è alcuna entità superiore da invocare, nessuna divinità che possa elargire la liberazione, nessun dio a cui rivolgersi con richieste o suppliche, perciò è del tutto inutile implorare il soccorso o la benevolenza degli dèi; in un'impresa di auto-liberazione così concepita l'unico elemento rilevante è il risultato (il peso, la conseguenza) delle pratiche salvifiche ritenute efficaci che ci si sforza di mettere in atto e di perseguire.

Poiché il buddhismo ritiene che all'individuo l'opportunità e la capacità di intraprendere la via di liberazione siano rese possibili dal *karman* di precedenti esistenze meritorie, anche questo chiamare in causa il passato ribadisce il convincimento che il progresso spirituale si ottenga esclusivamente mediante i propri sforzi. Tuttavia, già in epoca molto antica si afferma l'idea che non sono solo la condotta moralmente positiva e l'esercizio delle virtù (generosità, equanimità, compassione, etc.) a produrre meriti, bensì anche pratiche come la diffusione e la spiegazione del *Dharma*, la dottrina buddhista, la recitazione dei *sûtra*, i discorsi del Buddha, e l'esercizio della meditazione, pratiche a cui si dedicano soltanto (o in prevalenza) i monaci. Inoltre si pensa che i meriti acquisiti da individui dalla condotta ineccepibilmente virtuosa vengano perciò stesso potenziati e moltiplicati. Per questa e altre ragioni viene ben presto in uso la denominazione "campo dei meriti" per indicare la persona del monaco. A corollario della virtù della generosità, inoltre, si fa strada la convinzione che i meriti acquisiti possano venire trasferiti ad altri esseri senzienti, *in primis* ai membri defunti della propria famiglia, ma anche ad altri, e in questo modo la vita altruistica del monaco potrà elargire meriti a beneficio dei suoi benefattori laici. Se quindi, da un lato, si afferma il concetto di una redistribuzione dei meriti, nella quale alcuni donano ed altri ricevono, tuttavia fino a questo momento sia i donatori che i fruitori sono esclusivamente degli esseri umani. Siccome la preghiera e il culto hanno la loro ragion d'essere in riferimento a entità sovrumane, dalle quali sollecitare e impetrare benefici o a cui rendere grazie per averli ottenuti, non deve stupire se nel buddhismo delle scuole antiche, dove tale contesto è totalmente assente, non vi sia traccia alcuna né di preghiera né di culto.

3. Venerazione per il maestro e riti comunitari

Poiché nell'orizzonte speculativo dei rinuncianti non esistono entità trascendenti da cui impetrare l'illuminazione e la liberazione dal ciclo delle rinascite, i seguaci delle diverse scuole sviluppano un profondo senso di gratitudine nei confronti del proprio *guru* per il benefico insegnamento da lui impartito, nonché per l'esempio e gli stimoli forniti. Questo si verifica puntualmente anche nel caso del Buddha, in un modo peculiare e legato alla sua figura, e assume la forma di atti che intendono rendergli onore, manifestando lode e venerazione al maestro incomparabile per la sua generosità e la sua dottrina. Ve ne è traccia, tra l'altro, nella qualità degli appellativi che gli vengono rivolti; se alcuni di questi si limitano a precisare la sua figura in riferimento alla stirpe di appartenenza, come *Shâkyamuni*, asceta degli Shâkya, o *Shâkyasimha*, leone degli Shâkya, altri sono invece dei veri e propri titoli onorifici come: "venerato dal mondo", "conoscitore dei mondi", "educatore insuperabile degli uomini", "maestro degli dèi e degli uomini", "liberatore dei mondi", "domatore degli esseri senzienti", "essere supremo". La tradizione successiva, che già si muove nel solco di un processo di esaltazione della sua figura, li codificherà nel numero di dieci, tra cui *Bhagavân*: beato signore; *Arhat*: venerabile; *Sugata*: ben andato; *Samyaksambuddha*: autenticamente e perfettamente illuminato; *Jîna*: vincitore; *Tathâgata*: così andato, e altri. In parallelo si manifesta l'idealizzazione della sua figura fisica; si dirà che il suo corpo era dotato di tutti i contrassegni di eccellenza *lakshana*, codificati in trentadue segni maggiori e ottanta segni minori, come avviene nel caso di un essere supremo, *mahâpurusha*. Questa strategia di vera e propria elevazione del maestro a un livello eccelso, sublime e insieme unico, poteva richiamarsi, sia pure in modo ambiguo, a un antecedente nei *sûtra* antichi. È attestato infatti che a chi glielo chiedeva direttamente, il Buddha aveva sempre negato di essere una divinità, come pure di essere un semplice uomo e, eludendo questa dicotomia, aveva dichiarato di essere invece un *illuminato*. Per alcuni tale affermazione poteva valere come una semplice rivendicazione del fatto che l'illuminazione trascende sia la nascita umana, sia quella divina, le quali sono entrambe comprese fra i destini del *samsâra*, ma per altri implicava ben di più, cioè il riconoscimento che il Buddha è un essere che si colloca in una sfera suprema, al di sopra tanto degli uomini quanto delle divinità.

Come si è detto, quella buddhista è in origine una forma di monachesimo itinerante, che mendica di villaggio in villaggio il proprio sostentamento. Tuttavia la comunità buddhista primitiva è costretta dal clima del subcontinente indiano ad alternare l'itineranza con una parziale residenzialità durante la stagione delle piogge monsoniche, che rendono molto difficoltosi gli spostamenti. Benché la regola antica prescrivesse ai monaci di soggiornare unicamente in ripari di fortuna, da questi prenderanno origine ben presto degli insediamenti monastici stabili, forse resi necessari anche dalla presenza di monaci anziani, per i quali la mobilità era ormai un problema. Ma anche in questa fase ancora fluida, in

cui i veri e propri monasteri sono di là da venire, abbiamo notizia di momenti comunitari in cui si presentano con cadenza fissa delle occasioni para-rituali. Tra le più antiche pratiche collettive dei monaci c'è, ad esempio, l'*uposhadha* (*pāli uposatha*, letteralmente: purificazione dei voti), una riunione quindicinale in cui, davanti al *sangha* riunito, si esamina la propria condotta, accusandosi delle infrazioni della regola. In queste assemblee si recitano coralmente i precetti del *vinaya* e si rinnovano i voti di *pratimoksha* per l'assunzione degli impegni monastici. Si ribadisce coralmente la propria adesione al *sangha*, richiamando la formula del triplice rifugio: *Buddham sharanàm gacchàmi, Dhammam sharanàm gacchàmi, Sangham sharanàm gacchàmi* (prendo rifugio nel Buddha, nel Dharma, nel Sangha), ed è plausibile che fin dall'origine si rendesse omaggio al maestro defunto con canti e prosternazioni.

Inoltre, sia durante i periodi di sedentarietà che di itineranza, i monaci anziani trasmettevano oralmente gli insegnamenti buddhisti ai novizi loro affidati perché li apprendessero a memoria e li assimilassero. Questo si può inferire anche dalla forma letteraria di molti testi antichi, nei quali la dottrina è compendata in versi o in una prosa ricorsiva che ne facilita la memorizzazione. Quindi, ben prima che ciò avvenisse in un contesto ritualizzato, le parole del Buddha articolate nei suoi discorsi venivano ricordate grazie a coloro che le avevano memorizzate e venivano invitati a recitarle alla comunità. Questa fase di trasmissione orale perdura per un cospicuo lasso di tempo prima che si giunga gradualmente, a partire dal I secolo a.C., alla redazione scritta. Ma dal II secolo in poi è ormai fissato il Canone delle scritture buddhiste in lingua *pāli*, per separare i testi che le scuole antiche ritengono autentici dai problematici *sūtra* diffusi dalle conventicole da cui si svilupperà la corrente *mahāyāna*. Che siano recitate pubblicamente, oppure lette individualmente, le parole dei *sūtra* vengono accompagnate da un deferente omaggio al maestro, anche se con la stringata formula: *Namo Tasso, Bhagavato, Arahato, Sammāsambuddhasso* (onore a lui, il Beato, il Venerabile, il Perfetto perfettamente Risvegliato).

4. A piccoli passi verso il religioso: il potere strutturante della devozione

Gli studiosi sono tuttora divisi nell'individuare i fattori decisivi e gli snodi significativi della complessa evoluzione, durata parecchi secoli, che gradualmente portò alla nascita del buddhismo *mahāyāna*. All'interno della congerie dei motivi emergenti e dei temi in discussione si può comunque intravedere una successione di piccoli passi che favorì l'introduzione di atteggiamenti più marcatamente *religiosi* nel buddhismo. Codesti elementi, benché all'inizio poco appariscenti, avranno a lungo andare grandi conseguenze e contribuiranno a trasformare quella che in origine era una via di liberazione ardua,

adatta a pochi individui capaci di scelte radicali, in una religione devozionale di massa, di grande diffusione popolare.

Qualche studioso, particolarmente restio a vedere nel buddhismo delle origini semplicemente una sorta di pragmatica esistenziale elitaria, ha ipotizzato che con queste dinamiche si riattivi un soggiacente fondo di religiosità popolare dalle radici ancestrali, che avrebbe lasciato tracce della sua presenza nel Canone *pāli*. Sarebbe, secondo costoro, attestabile una prossimità, forse un'originaria empatia, del buddhismo verso forme arcaiche di venerazione degli alberi sacri (come il *pīpaḥ*, la *ficus religiosa*, la cui presenza non sarebbe affatto casuale nella storia del Buddha), o una propensione al culto delle divinità ctonie anguiformi (come suggerirebbero gli interventi dei sacri cobra, i *nāga*, nella vicenda personale di Shâkyamuni e nella storia della dottrina buddhista) e, forse in misura ancor maggiore, una devozione accentuata per le spoglie mortali, i resti di cremazione e i tumuli che le contengono.

In effetti, quest'ultimo tratto appare confermato dai testi che narrano con grande rilievo gli eventi susseguenti alla cremazione del Buddha, quando alcuni re e i maggiorenti di importanti città in cui aveva predicato reclamarono per sé i resti lasciati dal rogo, gli *śarīra*, e minacciarono di ricorrere alle armi per aggiudicarseli. Grazie a una mediazione si giungerà infine a una spartizione incruenta, e a ciascuno dei grandi pretendenti verrà assegnata una parte delle ceneri e dei residui combustibili del maestro. In questa variante indiana del culto delle reliquie (qui nella variante esotica dei "residui di cremazione") si avverte comunque all'opera un elemento fortemente dissonante dall'insegnamento dell'Illuminato, benché assai presente nella fenomenologia religiosa, ossia la credenza che nella materia fisica che ha veicolato la santità, o in cui si è insediata una forte carica spirituale, continui a risiedere (al di là di qualsiasi trasformazione essa abbia subito) un potere e/o un'energia sovrumana.

Un motivo su cui i testi ritornano con insistenza è il rammarico per la morte del maestro, per la sua scomparsa da questo modo del condizionamento, che viene deplorata sotto molti aspetti, fino a lasciar ipotizzare una sorta di sindrome collettiva "da abbandono". Per l'evoluzione del buddhismo sarà importante che tale dipartita venga compensata (almeno parzialmente) dai residui materiali del suo corpo, a cui vengono accreditati quindi i poteri superiori che si riconoscevano alla sua figura, in una trasposizione di tipo magico-religioso. Non sarebbe dunque un caso se il primo edificio culturale specificamente buddhista sarà lo *stûpa*, un tumulo-repositorio di reliquie che diviene ben presto meta di pellegrinaggio ed è venerato con un atto di devozione assai elementare e meramente fisico: la circumambulazione in senso orario, la *pradakshinâ*. Il valore simbolico dello *stûpa* si accrescerà con i secoli; se inizialmente è legato al trapasso del Buddha, e in qualche modo viene letto come un sostitutivo del suo corpo fisico (di cui contiene le reliquie), con il passare del tempo espanderà il proprio significato divenendo rappresentativo dell'intero universo, di cui esibisce (in una sorta di sintesi architettonica) le forme fondamentali: la

terra cubica, il cielo sferico, etc. I grandi *stûpa* vengono eretti all'aperto, ma in dimensioni più ridotte sono edificati anche nel punto centrale e onorifico delle grandi sale assembleari, i *caitya-griha*, all'interno delle residenze monastiche, come ci testimoniano i templi rupestri (ad esempio ad Ajanta) che ne riproducono la struttura.

Sono poi i bassorilievi e i dipinti a fornirci qualche immagine delle antiche manifestazioni di devozione: vediamo persone (e talvolta anche spiriti celesti, geni, e persino le divinità hindu) riunite intorno a un grande albero, a uno *stûpa*, a un seggio onorifico, che in piedi, in ginocchio o inchinate, tutte rivolte verso un unico punto, tengono le mani giunte con riverenza all'altezza del cuore, nell'*añjalimudrâ*. Spesso ai rami dell'albero o alla recinzione dello *stûpa* sono appese ghirlande di fiori, o sono sparsi petali davanti al seggio, tuttavia la figura del Buddha non viene mai rappresentata; all'Illuminato che ha trasceso la condizione umana si allude soltanto mediante simboli: il trono vuoto, le impronte dei piedi, la ruota che rappresenta il *Dharma* e così via.

Il rimpianto di non vivere più nell'epoca felice in cui il maestro percorreva le vie di questo mondo, unita alla nostalgia per il suo insegnamento straordinariamente efficace (sentimenti di cui i testi conservano considerevoli tracce) ha prodotto effetti anche sul piano spirituale. Questi stati d'animo innescano probabilmente una fase in cui vengono elaborati, e a poco a poco si diffondono, degli esercizi meditativi di visualizzazione, volti alla "rammemorazione del Buddha", la *buddhânusmriti*, mediante i quali il praticante evoca e attualizza la presenza del maestro che, pur avendo abbandonato il corpo fisico, rimane accessibile e disponibile a insegnare e confortare con il suo corpo puro, *dharmakaya*, che non è soggetto a mutamento, né tanto meno alla corruzione. In altri termini il buddhismo elabora una sorta di esperienza visionaria (o paravisionaria) mediante la quale sarebbe possibile entrare in un rapporto diretto con il maestro defunto e anche in questo modo corrobora "in modo sperimentale" la convinzione di una natura essenzialmente sovramondana del Buddha.

Quelle fin qui menzionate sono solamente alcune piccole tessere all'interno di un quadro molto composito, il cui disegno complessivo delinea quella completa ridefinizione e ricomprensione della figura del Buddha che caratterizzerà la corrente *mahâyâna* e le dottrine da essa dipendenti. In estrema sintesi la si potrebbe definire come l'estrapolazione della figura del Buddha da una dimensione di comune umanità e il suo trasferimento in un orizzonte cosmico.

In questo processo una concezione cosmologica, già presente nel buddhismo antico, viene enfatizzata e valorizzata nel costituirsi delle dottrine del Grande Veicolo sulla molteplicità dei Buddha. Data l'infinita pluralità di universi simultaneamente esistenti "nelle dieci direzioni", e dato l'incessante succedersi degli eoni in ciascuno di essi, il Buddha storico *Shâkyamuni* viene ora percepito soltanto come il predicatore della liberazione per un preciso cosmo in uno dei suoi eoni, dove peraltro è stato preceduto (come pure verrà seguito) da una serie di altri Buddha in altre fasi del medesimo mondo.

In questa nuova prospettiva *Shâkyamuni* viene inoltre concepito come contemporaneo di altri Buddha che stanno svolgendo la loro missione (analoga, anzi, mera replica della sua) in numerosissimi degli innumerevoli universi esistenti. Poiché il numero degli Illuminati è così elevato, ancor maggiore dev'essere quello di quanti, aspirando alla buddhità in questo o in altri eoni, hanno già percorso tutti gli stadi della progressione spirituale e ora attendono solo il momento di manifestarsi come Buddha a pieno titolo e predicare il *Dharma*.

Fa la sua comparsa in questo modo una figura che diverrà centrale nel devozionalismo buddhista *mahâyâna*, un'entità spirituale detta *bodhisattva mahâsattva*, ossia un "grande essere (molto progredito) sulla via dell'illuminazione". Tali entità sovrumane, pur non avendo raggiunto la perfetta buddhità, sono già ora dotate degli immensi poteri connessi al loro grado di altissimo sviluppo spirituale (raggiunto grazie a uno sterminato accumulo di azioni meritorie) e per giunta hanno tutti espresso il voto *mahâyâna* di prodigarsi per l'illuminazione e la liberazione di tutti gli esseri. Infatti nel Grande Veicolo l'antica concezione del trasferimento altruistico dei meriti si trasforma e assume un'importanza decisiva, in quanto diviene la devoluzione di ogni merito alla totalità, nessuno escluso, degli esseri senzienti che errano nei sei "destini" del *samsâra*. Senza quest'orizzonte di solidarietà e di condivisione universale, si potrebbe dire, nel *mahâyâna* non è pensabile la nozione di "merito", anzi risulta inconcepibile il *mahâyâna* stesso.

Oggetto principe della devozione, sia popolare che monastica, saranno quindi alcune grandi figure di Buddha cosmici, come vedremo, e un nutrito gruppo di questi *bodhisattva mahâsattva*, ai cui nomi vengono prevalentemente accostate delle peculiari qualità caratterizzanti. Così, oltre a *Maitreya*, il futuro buddha del nostro universo, *Avalokiteshvara* (in Cina trasformato nella dolce *bodhisattva Qanyin*, *Kannon* per i giapponesi) diverrà il *bodhisattva* eponimo della compassione, *Manjushri* quello della sapienza, *Samantabhadra* sarà il protettore di quanti diffondono il *Dharma*, *Kshitigarbha* si prodigherà nel regno dei defunti, e così via. Ma in generale la loro disponibilità a soccorrere tutti gli esseri senzienti e a devolvere a beneficio universale l'immenso tesoro dei meriti di cui dispongono ne farà i principali destinatari delle richieste dei fedeli, delle loro preghiere e suppliche. Così, dunque, nell'area dottrinale del *mahâyâna* è corretto parlare di vere e proprie preghiere buddhiste, sia rivolte ai Buddha che ai *bodhisattva mahâsattva*, per ottenere ogni genere di aiuto mondano o spirituale, compresa l'assistenza sulla via dell'illuminazione. E come in molte altre tradizioni, alla preghiera di petizione vengono associate anche delle eulogie propiziatorie, che illustrano le qualità benevole, oppure scandiscono con ripetuta declamazione (o semplicemente proclamano) i nomi, o gli appellativi onorifici del Buddha o del *bodhisattva* di volta in volta invocato.

La struttura di un atto devozionale buddhista tipico del *mahâyâna*, divenuto in seguito canonico (e ripreso anche dal buddhismo tantrico), ci viene fornita dal *Gandavyûhasûtra*, il *Sûtra dell'orecchino*, un testo a sé stante poi confluito nell'antico, estesissimo

Avatamsakasûtra, il *Sûtra della preziosa ghirlanda*, la cui traduzione cinese, databile fra il III e il V secolo, è all'origine dell'importante scuola *Hua-yen* (poi *Kegon* in Giappone). Si tratta di una vera e propria preghiera rivolta al *bodhisattva Samantabhadra* e articolata in una sequenza di azioni liturgiche e implorazioni, il cosiddetto "settemplice servizio" che comprende: 1) la prosternazione, 2) il fare grandi offerte, mentali e materiali, 3) la confessione delle proprie mancanze, 4) il gioire dei meriti propri e altrui, 5) la preghiera agli Illuminati affinché continuino a far girare la ruota del *Dharma*, 6) la preghiera affinché non entrino nel *nirvâna* egoistico, 7) il dedicare i meriti acquisiti allo sviluppo del proprio itinerario spirituale per poter giovare a tutti gli esseri. Il praticante quindi prende rifugio nel *Triratna*, i Tre gioielli, genera nel suo animo *bodhicitta*, ossia l'aspirazione all'illuminazione unita alla promessa di raggiungere la buddhità per liberare dalla sofferenza tutti gli esseri, e infine dedica solennemente a questo scopo i meriti delle proprie buone pratiche precedenti e successive.

5. La potenza insita nella parola

Anche in Italia si è diffusa negli ultimi decenni la conoscenza di una modalità di preghiera buddhista, nata nel Giappone del XIII secolo, che dai suoi praticanti (e, grazie a loro, in parte anche dall'opinione pubblica) viene considerata non solo la più eccellente, ma anche la più tipicamente buddhista tra le possibili forme di pratica. Per inquadrare questo fenomeno nell'evoluzione storica del buddhismo è però necessario riallacciarsi a una componente arcaica della dimensione religiosa, il cui apporto appare certo rilevante nel costituirsi di tutta quanta la preghiera buddhista, vale a dire all'antichissima credenza nell'energia del suono e nel potere effettivo delle formule sacre espresse con la parola (che è fortemente attestata nel rituale sacrificale vedico).

Questa concezione si riverbera, in modo diverso ma non così lontano, anche sui *sûtra*, i discorsi che la tradizione ritiene contengano le parole stesse con cui il Buddha ha esposto il *Dharma*, la buona dottrina che conduce alla liberazione di tutti gli esseri dalla sofferenza. Come si è già detto, in una prima fase tali discorsi erano stati memorizzati e venivano fatti apprendere a memoria ai monaci anche perché veicolavano i contenuti dottrinali nella loro forma originaria, ma erano altresì recitati coralmemente in occasioni comunitarie in quanto si attribuiva speciale valore alla ripetizione delle parole che erano state pronunciate dall'Illuminato. Si otteneva in questo modo l'attualizzazione della figura del Buddha docente e si poteva confidare nei molteplici miracolosi effetti (di consolazione, di conversione, di illuminazione, etc.) di cui la sua parola era stata prodiga mentre egli era in vita. Si diffuse perciò l'opinione che questa riproduzione della vibrazione salvifica della dottrina in quanto espressione sonora, essendo a sua volta benefica, producesse meriti per coloro che la effettuano come pure per coloro cui è dedicata.

Tale prassi, attestata nel buddhismo antico, a partire dai primi secoli d.C. entra in sinergia con le esigenze di legittimazione e di autopromozione (allora recenti) dei "nuovi" *sûtra* elaborati dalle correnti *mahâyâna* i quali, come si è detto, venivano respinti dalle scuole antiche che ne negavano l'attendibilità, giudicandoli delle pie invenzioni poetiche. La riconoscibile strategia per contrastare la diffidenza o l'avversione verso tali *sûtra*, di cui ci sono parecchi esempi, consisteva nell'inserire nei loro stessi testi delle affermazioni autopromozionali che illustravano l'enorme messe di meriti prodotta dall'atto leggerli, per intero o in parte, oppure anche limitandosi a singole frasi, e addirittura a singole parole. Grandi meriti venivano inoltre promessi a chi li ascoltasse, li recitasse da solo o in gruppo, li copiasse di propria mano o pagando amanuensi, oppure si accollasse la spesa della moltiplicazione delle copie allo scopo di diffonderli. In questo modo si produsse un forte incremento della sacralità attribuita ai testi, alcuni dei quali divennero oggetto di devozione e venerazione non solo per il loro contenuto, ma in tutti i loro aspetti, anche i più esteriori e materiali.

In un momento ancora successivo si intensifica nel buddhismo la presenza delle correnti tantriche, che portano in primo piano l'utilizzazione rituale di *mantra* e di *dhâranî*, ossia di formule ritenute di un'efficacia operante in senso "magico-religioso", il cui suono (a volte inarticolato e desementizzato, ridotto a giaculatoria, a grido o a semplice esclamazione, *flatus vocis*) avrebbe effetti positivi, ma anche apotropaici, in grado di contrastare le influenze negative, esorcizzare e scacciare gli spiriti avversi, purificare e rendere adeguato lo spazio in cui si deve svolgere la cerimonia o la liturgia buddhista. Si potrebbe sostenere che, per effetto del tantrismo, molti aspetti del buddhismo si tramutano in suono o acquisiscono un equivalente sonoro; certi *mantra* vengono connessi a entità spirituali come i *bodhisattva mahâsattva*, di cui rappresentano le formule di evocazione, capaci di produrre la presenza sulla scena rituale degli esseri spirituali desiderati e invocati, quando non (secondo alcune correnti) costituiscono il loro stesso corrispettivo sul piano sonoro. Del resto anche nel nome stesso di ciascuno dei Buddha e dei *bodhisattva* citati nei *sûtra* viene percepito un concentrato dell'energia salvifica. Lo stesso avviene, più tardi, quando ormai da tempo vengono attribuiti ai *sûtra* poteri miracolosi di ogni genere: esorcistici, purificatori, protettivi, salvifici, etc., anche per il titolo di questi *sûtra*, che viene inteso come il compendio e la sintesi delle energie salvifiche immanenti nel testo. L'esempio più noto di questa identificazione fra contenuto del testo e potenza del risuonare del suo titolo è appunto il *Saddharmapundarikâsûtra*, il Sûtra del Loto del buon Dharma, a cui si alludeva all'inizio di questo paragrafo. L'invocazione di cui si diceva è infatti rivolta al titolo, in lingua giapponese, del Sûtra del Loto, *sûtra* venerabilissimo già per parecchie scuole del *mahâyâna*, come la cinese *Tiantai* (*Tendai* in Giappone), ma indicato dalla scuola giapponese fondata dal monaco Nichiren come il vertice dell'insegnamento e del potere salvifico del buddhismo.

6. Il devozionalismo buddhista e la fede

La più antica, più caratteristica e ancora oggi più diffusa forma di buddhismo incentrata sulla preghiera, o più precisamente sull'invocazione dell'intervento salvifico di un Buddha, o di un *bodhisattva mahāsattva*, è costituita dalle scuole dette della "Terra pura". È infatti in tali scuole che il fare appello a un'entità sovrumana non solo diviene l'elemento centrale della pratica, ma tende a eliminare, dichiarandola ininfluyente, ogni altra componente della pratica tradizionale (moralità, meditazione, opere meritorie, etc.). La designazione con cui lo si indica esprime sinteticamente la credenza che vi sta alla base, ossia la convinzione che nell'universo esistano delle regioni cosmiche, denominate *buddhakshetra* (campi di Buddha), in seguito chiamate "terre pure", su cui un Buddha trascendente esercita direttamente la propria signoria spirituale. Mentre la credenza popolare immagina che un *buddhakshetra* sia un regno celeste, secondo visioni più colte si tratterebbe di un luogo metafisico (oppure secondo altri interpreti, addirittura di un "livello mentale") che sarebbe stato, per così dire, "prodotto" grazie agli sforzi sapienti e compassionevoli con cui un Buddha, quando era ancora un *bodhisattva*, l'ha purificato allo scopo di costituire un ambito protetto dove, una volta divenuto Buddha, poter far progredire gli esseri senzienti fino all'illuminazione. Tali terre vengono dette "pure" perché sono concepite, nell'immaginazione ingenua e popolare, come prive di asperità naturali, senza impurità né escrementi, senza dislivelli e burroni, con il suolo fatto di lapislazzuli, gli alberi coperti di gemme e i fiori fatti di pietre preziose; un mondo di pulizia e lindore generalizzati. Altre loro caratteristiche sono legate al buddhismo, ad esempio il *Dharma* vi è predicato da tutti gli elementi naturali, senza bisogno di parole e *Māra* il tentatore non vi ha alcun potere; sono dunque i luoghi perfetti perché gli esseri possano progredire sul cammino spirituale. Inoltre, ed è un tratto che suggerisce l'origine molto antica del concetto, i Buddha vi dimorano stabilmente senza mai abbandonare i loro fedeli.

La principale fra le Terre pure è quella legata al Buddha cosmico *Amitābha* (Luce infinita) sconosciuto al buddhismo delle scuole antiche, la cui effigie inizia a comparire a partire dal II sec. Il suo *buddhakshetra* è denominato *Sukhāvatī* (Luogo di beatitudine) e, poiché sarebbe situato nella direzione del tramonto, viene altresì designato come la Terra pura d'Occidente o, con analogia molto impropria, come il Paradiso occidentale. Secondo il mito narrato nei *sūtra* di *Amithābha* questo buddha, grazie ai suoi meriti, mentre si trovava ancora nella condizione del *bodhisattva Dharmākara* ha emanato un *buddhakshetra* straordinario, dotato di tutte le eccellenze e le virtù concepibili, a proposito del quale ha emesso una serie dettagliata di voti, facendo dipendere la sua illuminazione dal loro adempimento. Di tutti i suoi voti il più generoso è il diciottesimo, che recita: «Se, quando sarò diventato un buddha, tutti gli esseri viventi delle dieci direzioni dotati di cuore sincero, della fede e del desiderio di rinascere nella mia terra, riusciranno a pensare a me per dieci volte e non vi rinasceranno, non voglio la perfetta illuminazione». Siccome però il

bodhisattva Dharmâkara è ormai divenuto il Buddha *Amitâbha*, sovrano di *Sukhâvatî*, accettando di conseguire la perfetta illuminazione, ciò significa che ha acquisito i poteri per realizzare i suoi voti e quindi la sua promessa è efficace.

Nella fase originaria di questa tradizione, e nei *sûtra* che la generano, vengono indicate le condizioni a cui il fedele deve sottostare per poter fruire dell'apporto soccorrevole di *Amitâbha*, ritenuto un intervento estremamente generoso che tuttavia occorre meritare. Se tali premesse sono state rispettate, quando il fedele giungerà al momento della morte gli si manifesterà il Buddha *Amitâbha* accompagnato dal suo seguito celeste, per accoglierlo e farlo riapparire in *Sukhâvatî* sotto forma di bambino (maschio) seduto su una corolla aperta di loto. Così la solenne discesa di *Amitâbha* dal cielo, attorniato dai *bodhisattva* e dai geni celesti, nell'atto di farsi incontro al suo fedele sul letto di morte diverrà uno dei temi più diffusi nell'iconografia buddhista, soprattutto giapponese, testimoniato da molti dipinti, ricchi di commoventi dettagli e pervasi da un senso di serenità gioiosa.

Sarà però il terzo dei *sûtra* principali di questa corrente, lo *Amitâyurdhyânasûtra* (Sûtra sulla contemplazione della vita infinita), forse di origine più recente e rimasta non localizzata, a contenere l'offerta di aiuto trascendente più generosa, espressamente prevista per quanti sono spiritualmente sprovveduti o travati. Essa prescrive una pratica del tutto elementare, adatta a chiunque e attuabile in qualunque sede e circostanza, in solitudine oppure comunitariamente. Si tratta di recitare, con cuore sincero e piena concentrazione, la formula di omaggio al nome di *Amitâbha*: *Namo 'mitâbhâya buddhâya* (lode al Buddha *Amitâbha*). Questo *sûtra* assicura altresì che l'immensa compassione di questo buddha non esclude nessuno, neppure le persone più abiette e colpevoli, inclusi coloro che hanno commesso i cinque crimini più perversi; sarà sufficiente che ne invocino il nome per dieci volte e i loro misfatti si dissolveranno permettendo loro l'accesso, sia pure in forma penalizzata, a *Sukhâvatî*. E sarà appunto questa prospettiva, che dischiude una speranza anche per i peccatori più incalliti, a segnare la linea di tendenza su cui si muoveranno tutti gli ulteriori sviluppi delle scuole della Terra pura.

Non a caso in Cina, dove questa scuola è presente fin dal IV secolo, ma assume grande importanza a partire dal VII, verranno elaborate interessanti riflessioni circa il concetto di fede, che fino a quest'epoca non aveva mai acquisito un'importanza rilevante all'interno del buddhismo. Presente come una qualità positiva, una virtù fra le altre, la fede non era mai stata il tramite decisivo del rapporto tra i fedeli e il Buddha, mentre nelle scuole della Terra pura sarà proprio questa fede nelle promesse di *Amitâbha* a trovare espressione in atti cultuali a lui indirizzati, come la venerazione, la celebrazione del suo nome, il fare offerte alla sua immagine, ma altresì nel voto continuo di voler rinascere a *Sukhâvatî* e nell'applicazione dei propri meriti al perfezionamento della propria compassione verso tutti gli esseri, rimanendo quindi nel solco della prospettiva globale *mahâyâna*. In Cina inoltre, come ancora di più successivamente in Giappone, la grande diffusione di questa pratica di

invocazione si baserà sulla convinzione che il nostro mondo si trova ormai nell'epoca di finale degenerazione del *Dharma* (cinese: *mofa*, giapponese: *mappô*), nella quale gli sforzi ascetici sono divenuti impraticabili e la salvezza è irraggiungibile con le sole forze del praticante (giapponese: *jiriki*), il quale dovrà invece confidare nelle compassionevoli iniziative e nella forza altrui (giapponese: *tariki*), ossia dei buddha e dei *bodhisattva*.

Appendice I

Un esempio di officiatura buddhista: l' O-Kyo del tempio rinzaï Zenshinji di Scaramuccia (Orvieto), diretto dal Maestro Engaku Taino.

I gesti rituali sono ridotti a: 1) accensione dell'incenso e 2) prosternazioni dell'officiante in più occasioni e dei presenti alla fine.

La recitazione dei testi, eseguita coralmente dai presenti seduti in loto o mezzo-loto, è ritmicamente scandita da colpi battuti su un tamburo di legno, accompagnati a intervalli da colpi su due campane giapponesi, una piccola e una grande.

Si recitano nell'ordine i seguenti testi:

1. *Daihishu*

Dhâranî del grande misericordioso.

«Lode [*Namu*] al triplice tesoro! Lode ad *Avalokiteshvara*, il nobile *bodhisattva mahâsattva* che è il grande misericordioso! OM a colui che oltrepassa tutte le paure! [...]».

[Questa *dhâranî* contiene soprattutto invocazioni, appellativi onorifici, esortazioni, ma anche suoni privi (ora?) di significato ed esclamazioni, in funzione apotropaica ed esorcistica.]

2. *Tei Dai Dempo Busso No Myo Go*

Grande Tradizione dei Nomi dei Buddha e dei Patriarchi.

Il lungo elenco inizia con il Buddha Vipashin, e include anche i sei Buddha antecedenti al Buddha storico Shâkyamuni, dopo il quale i suoi due discepoli diretti Mahâkâshyapa ed Ânanda inaugurano la sequenza dei ventotto maestri indiani, conclusa da Bodhidharma, che apre la lista dei maestri cinesi, seguita dalla lista di quelli giapponesi (riportati con il nome postumo) fino a Taishitsu Mumon (Yamada Mumon rôshi, 1900-1988) che ha trasmesso l'insegnamento al maestro Engaku Taino.

[Durante la recitazione collettiva dei nomi, il maestro presente compie una serie ininterrotta di prosternazioni rituali e i presenti tengono le mani giunte all'altezza del cuore, in *añjalimudrâ*].

La recitazione si conclude con l'invocazione finale:

«Preghiamo tutti i Buddha, i *bodhisattva* delle dieci direzioni, del passato, del presente e del futuro, e la *Mahaprajñâparâmita* affinché in virtù di questo merito (*punya*) che emerge dall'universo, non solo noi, ma tutti gli esseri ottengano parimenti la buddhità».

3. *Se Son Myo So Gu o Kannongyô*

Sûtra di Kannon (*Samantamukha Parivarta*).

Si tratta del XXV Capitolo del *Saddharmapundarikâsûtra*, il Sûtra del Loto (nella traduzione cinese fatta da Kumarajîva e divenuta classica), una parte che in Cina e Giappone ha avuto grande diffusione come *sûtra* a sé stante, con il titolo di *Kannongyô* (Sûtra di Kannon), ed è stata oggetto di profonda venerazione per le virtù salvifiche che le sono state attribuite.

Il capitolo elenca una serie di pericoli e situazioni estreme in cui la *bodhisattva mahâsattva* è pronta a intervenire in soccorso di chi la invoca.

4. *Maka Hannya Haramita Shingyo* (per intero)

Sûtra del cuore della Perfezione di Sapienza.

Si tratta della versione succinta del più breve dei sûtra della *Prajñâparamita*, il quale enuncia in estrema sintesi la dottrina della vacuità, e perciò costituisce il centro "dottrinale" di questo rituale.

5. *Sho Sai Shu*

Dhâranî per l'allontanamento delle sciagure.

Namu samanda...

«Lode a tutti i Buddha! All'insegnamento che non conosce ostacoli! [...]».

Segue una serie di esortazioni accompagnate da *mantra* apotropaici, a cui segue un *Eku*, formula breve di dedizione dei meriti, conclusa dall'invocazione finale riportata al punto 2.

Quindi si recita due volte, intervallata da un *Eku*, la

6. e 7. *Daihishu*

Dhâranî del grande misericordioso.

iterazione di (1) a cui fa seguito, dopo un *Eku*, la

8. *Dai Segaki*

Preghieria per il nutrimento degli spiriti affamati.

Si tratta di un'invocazione a favore dei defunti, un rituale di risarcimento perché destinato anche alla pacificazione degli spiriti inquieti, vaganti, sprovvisti di corpo e non accuditi ritualmente, che venivano percepiti tradizionalmente come presenze fameliche in agguato e piene di rancore per i vivi.

Vi vengono invocati gli innumerevoli Buddha dei tre tempi e delle dieci direzioni, contiene un nutrito elenco di *bodhisattva mahāsattva*, include una articolata *dhâranî*, e si conclude con l'invocazione finale di cui al punto 2., quindi segue un *Eku*.

9. *Budin Sanchin Dhâranî*

Dhâranî della vittoriosa corona del Buddha.

Il testo è interamente composto da invocazioni articolate; si implora soprattutto la purificazione, l'illuminazione, la protezione, la consolazione.

Quindi si ripete il

10. *Sho Sai Shu*

Dhâranî per l'allontanamento delle sciagure.

Esattamente come sopra (5.) a cui segue un *Eku*, quindi:

11. *Emmei Jikku Kannon Gyo*

Sûtra in dieci versi per Kannon prolungatrice di vita:

[Lode a] Kannon!

Lode al Buddha!

Al Buddha siamo collegati

in termini di causa ed effetto.

Dipendendo dal Buddha, dal *Dharma* e dal *Sangha*,

[giunge il *nirvâna*] eterno, sempre beato, indipendente e privo di contaminazioni.

Ogni mattina i nostri pensieri sono per Kannon.

Ogni sera i nostri pensieri sono per Kannon.

Ogni pensiero nasce dalla mente,

ogni pensiero non è separato dalla mente.

12. *Shi Gu Sei Gan*

I quattro grandi voti.

Per quanto innumerevoli siano gli esseri, faccio voto di salvarli.

Per quanto inesauribili siano le passioni, faccio voto di estirparle.

Per quanto incalcolabili siano i *Dharma*, faccio voto di padroneggiarli.

Per quanto incomparabile sia la verità del Buddha, faccio voto di raggiungerla.

La triplice ripetizione di questi quattro voti del *bodhisattva*, tipica del buddhismo *mahâyâna*, chiude il rito: tutti i presenti si alzano e si prosternano per tre volte, *sanpai*.

Appendice II

Dalla tradizione zen *Sôtô*.

Traduzione degli *Eko* e di altre formule del rituale fatta da Guglielmo Dôryu Cappelli del centro Anshin, Roma.

Eko per Hannya Shingyo:

Insieme *Maka hannya haramitta shingyô* abbiamo recitato.

Con gratitudine per gli immensi compassionevoli doni,

i meriti col canto generati umilmente dedichiamo

al grande benefattore e fondatore della dottrina, il Primo Maestro Shâkyamuni Buddha

all'eccelso capostipite Grande Maestro Eihei Dôgen, fondatore della Scuola,

al grande antenato Grande Maestro Keizan Jokin

a tutti i grandi Maestri delle passate generazioni che la fiamma del *Dharma* hanno trasmesso

e agli eterni Tre Tesori nelle Dieci Direzioni.

Inoltre meriti offriamo

ai divini guardiani che questo tempio proteggono

ai *Deva* e ai buoni spiriti del *Dharma* protettori.

Possa il vero *Dharma* fiorire nelle Dieci Direzioni,

possano le nazioni dimorare insieme in armonia,

possano pace e tranquillità regnare in questo *Sangha*,

e possano tutti gli esseri insieme vivere gioiosamente,

questo col mio spirito più elevato invoco.

Eko per Dai Hi Shin Darani

Umilmente i Tre Tesori invochiamo

affinché vogliano guidarci verso il Risveglio.

Insieme *Dai Hi Shin Darani* abbiamo recitato.

I grandi meriti generati dedichiamo:

ai monaci e ai membri del *Sangha* deceduti in questo reame del *Dharma*

(a ...)

possano essi conoscere il riposo e realizzare la buddhità

a coloro che soffrono nel corpo e nello spirito

(a ...)

possano ritrovare pace e sollievo

ai protettori di questo tempio

e agli esseri sensibili tutti

nel regno del *Dharma*.

Possano tutti nella via del Buddha

indistintamente realizzare il perfetto risveglio.

Eko per Kannongyo

Insieme *Myoho Renge Kyo Kanzeon Bosatsu Fumonbon Ge*
e *Shosai myokichijo darani* abbiamo recitato.

I grandi meriti generati

con infinito e profondo rispetto dedichiamo:

al grande benefattore e fondatore della dottrina, il Primo Maestro Shâkyamuni Buddha
all'eccelso capostipite Grande Maestro Eihei Dôgen, fondatore della Scuola,
al grande antenato Grande Maestro Keizan Jokin.

Possano questi meriti il loro risveglio ornare, della Natura di Buddha insuperato frutto.

Inoltre meriti offriamo

ai *Deva* e ai Santi del *Dharma* protettori;

allo spirito indigeno di questo luogo,

agli spiriti che questo tempio proteggono

e alle entità in queste sale esposte.

La pace sulla terra, l'armonia fra i popoli,

la prosperità per i benefattori,

la quiete di questo tempio,

e il sostentamento della comunità

col mio spirito più elevato invoco.

Possano gli esseri sensibili tutti

nel regno del *Dharma*

indistintamente acquisire il perfetto risveglio.

Ji Ho San Shi

(chiusa che si intona dopo ogni *eko*)

Delle Dieci Direzioni, tutti i Buddha, nei Tre Tempi,

Bodhisattva, Mahasattva, Grandi Esseri,

Saggezza oltre Saggezza, Grande *Prajña Paramita*.

Eko per le Tre Cerimonie Commemorative del Buddha (Nascita, Illuminazione, Nirvana)

Il Corpo del *Dharma* che il Puro universo del *Dharma* riempie, né appare né scompare.

Dalla fonte della grande compassione, il Buddha in questo fluttuante mondo si manifesta.

Umilmente la vera compassione del Risvegliato invochiamo affinché il nostro risveglio
nella pratica illumini.

In questo tempio (...) in questo giorno, ogni anno
commemoriamo

(la nascita del nostro Grande Maestro Shakyamuni Buddha)
(Il giorno in cui il nostro Grande Maestro Shakyamuni Buddha il Risveglio ottenne)
(Il giorno in cui il nostro Grande Maestro Shakyamuni Buddha entrò nel Nirvana)
Rispettosamente incenso, lumi, acqua, e cibo abbiamo offerto.
Il *Sangha* si è riunito
e *Maka Hannya Haramitta Shingyô* e... [altri titoli di *sûtra*] ha recitato.
Con infinito e profondo rispetto i meriti dedichiamo
al nostro Grande Maestro Shakyamuni Buddha
con gratitudine per la sua compassionevole gentilezza.
Possa la serena Illuminazione del Buddha per sempre perfettamente sulla nostra pratica
luminosa brillare,
affinché la meravigliosa virtù del Sentiero del Risveglio possiamo realizzare,
e possano gli esseri sensibili tutti
la Via del Buddha completamente percorrere,
questo col mio spirito più elevato invoco.

Eko per Cerimonia funebre

Il merito di questo canto ora offriamo a colui/colei che all'increato ritorna:
(nome) *Koji – Daishi – Joza – Jozani*
Possa egli/ella, mentre le sue spoglie alla terra/al fuoco rendiamo, realizzare il supremo
sentiero

Kaikyô Ge (versi dell'apertura dei *sûtra*)

L'incomparabile, profondo e meraviglioso *Dharma*
così raro da incontrare anche in cento, mille, milioni di *kalpa*,
ora possiamo vederlo e ascoltarlo, accettarlo e mantenerlo.
Della verità del *Tathâgata* si possa ora noi il senso svelare.

Takkesa Ge (lode del *kesa*, l'abito religioso)

Grande abito di liberazione,
campo di meriti al di là di forma e vuoto.
Con fede l'insegnamento del Buddha accogliamo,
tutti gli esseri senzienti salviamo.

Shiguseigan Mon (i quattro voti del *bodhisattva*)

Innumerevoli gli esseri, tutti voto di salvarli.
Inesauribili le brame, tutte voto di estirparle.
Infinito il *Dharma*, tutto voto di apprendere.
Supremo del Buddha il sentiero, voto di realizzarlo.

Il presente saggio è tratto dal vol. 5 - dell'anno 2013 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

IL RAPPORTO TRA PREGHIERA E MEDITAZIONE NEL MONDO INDIANO

Alberto Pelissero

0. Premessa

La preghiera nella spiritualità indiana è un fenomeno complesso, comprendente almeno due aspetti principali, che, seguendo l'impostazione di Mario Piantelli, si potrebbero definire orazione divina e orazione umana, ossia rispettivamente ciò che Dio dice di sé, insegnando come rivolgersi a lui, e ciò che gli uomini dicono di Dio o a Dio, tentando di descriverne le caratteristiche o di chiedergli qualcosa (con ciò generando le due subvarianti della preghiera di lode e della preghiera di petizione)¹. Il primo aspetto si potrebbe considerare egemonico nella tradizione indiana, il secondo subalterno. In tal senso la preghiera indiana sarebbe centrata anzitutto sulla mistica della parola, che si autodefinisce e si autoccelebra in un grandioso sviluppo di pensiero che dalle raccolte vediche giunge fino alle elaborazioni filosofiche e grammaticali della speculazione indiana matura, in un macroperiodo che va *grosso modo* dal 1500 a.C. (inizi del *corpus* vedico) al 1500 d.C. (riflessioni filosofiche mature dell'ambito delle sei scuole classiche della filosofia indiana, i sei *darśana* o "punti di vista"), passando per il contributo fondamentale della filosofia del linguaggio dei grammatici (anzitutto Bhartṛhari, 500 d.C.). Sarebbe però forse potenzialmente riduttivo concepire la preghiera indiana in termini puramente verbali, pur se nobilitata come mistica della parola. Infatti costituisce parte integrante dell'atteggiamento orante anche una componente che gli antropologi definirebbero performativa, e che più modestamente si potrebbe definire pratica, ricordando che quando si parla di hinduismo ci si riferisce assai più a un'ortoprassi che a un'ortodossia: non è tanto importante stabilire in cosa si crede, quanto verificare quanto il proprio

¹ Cfr. M. Piantelli, "Aspetti della preghiera dell'India", in *L'uomo davanti a Dio, La preghiera nelle religioni e nella tradizione cristiana*, a cura di E. Guerriero, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, pp. 34-89, in particolare p. 40. Si veda anche *Le preghiere del mondo, Un'antologia delle più belle invocazioni a Dio, dai popoli privi di scrittura fino ai nostri giorni*, a cura di M. Piantelli, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, in particolare il capitolo III: M. Piantelli, S. Piano, "Il mondo indoiranico", pp. 135-227.

comportamento sia conforme a un modello codificato e riconosciuto, per sapere se si sta dentro o fuori dell'hinduismo. Nel presente contributo si cercherà pertanto: 1) di tracciare le linee di una possibile evoluzione della mistica della parola dal periodo vedico a quello hinduistico (orazione divina); 2) di presentare le principali tipologie di preghiera di lode e di petizione (orazione umana); 3) di sottolineare quanto la preghiera, soprattutto in ambito hinduistico, sia integrata con la pratica meditativa e rituale in una prospettiva di ortoprassi.

1. La mistica della parola

La parola in quanto "voce eterna" (*nityā vāc*, *Rgvedasamhitā* 8,75,6), Dea parola (*vāgdevī*, *Atharvavedasamhitā* 19,9,3), cui sono riconducibili gli stessi dèi ("madre degli dèi, ombelico di ciò che è immortale", *devānām mātā' mṛtasya nābhiḥ*, *Taittirīyabrāhmaṇa* 2,8,8,63), così celebra se stessa in un famoso inno (*Rgvedasamhitā* 10,125)²:

Io con i Rudra, con i Vasu, con gli Āditya, con i Viśvedeva invero procedo. Io sia Mitra sia Varuṇa sostengo, sia Indra sia Agni, ed entrambi gli Ásvin³.

Io sostengo Soma spremuto, Tvaṣṭṛ, Pūṣan e Bhaga. Io dono ricchezza all'oblato accorto, al committente del sacrificio, all'offerente⁴.

Io sovrana, raccoglitrice di beni, intelligente, prima tra quanti sono destinatari del sacrificio. Me che gli dèi distribuirono in vari luoghi, pluridimorante, pluripervadente⁵.

Tramite me mangia cibo colui che discerne, colui che respira, colui che ode quanto viene detto. Senza saperlo in me risiedono. Ascolta, tu che hai udito: degno di fede è ciò che ti enuncio!

Io stessa invero spontaneamente ciò enuncio, propizio agli dèi e agli uomini. Chi desidero io rendo tremendo: sacerdote, veggente, saggio.

Io per Rudra tendo l'arco, affinché l'odiato della parola sacra con il dardo egli colpisca.

Io per la gente faccio la disputa; cielo e terra ho interamente pervaso⁶.

² Salvo diversa indicazione le traduzioni da lingue indiane sono dell'autore. In questa sezione riprendo in parte alcune considerazioni già esposte in A. Pelissero, "Il valore della parola nel mondo vedico, Dalla voce (vāc) agli strumenti per pensare (mantra), dalle samhitā alle upaniṣad", in *Parola e pensiero nell'India*, numero monografico di *Humanitas*, a cura di A. Pelissero, 61, 3, pp. 365-398.

³ I Rudra sono figure apotropaiche che replicano l'unico Rudra, il dio arciere antesignano di Śiva; i Vasu ("buoni") sono un gruppo di otto divinità; gli Āditya (figli di Aditi, "illimitata") sono un gruppo di dodici divinità; i Viśvedeva sono la totalità degli dèi (il nome significa "tutti gli dèi"); le coppie divine sono costituite da Mitra e Varuṇa, Indra e Agni, i gemelli divini Ásvin (deputate rispettivamente all'amicizia e al rispetto dei contratti; alla signoria sugli dèi e al fuoco sacrificale; al patrocinio della medicina).

⁴ Soma è il dio (legato al ciclo lunare) che in forma di pianta (*Sarcostemma viminalis?*, *Asclepias acida?*) viene spremuto per trarne il succo omonimo; Tvaṣṭṛ ("carpentiere") è un demiurgo divino di rango inferiore; Pūṣan è divinità pastorale e guerriera; Bhaga ("parte") è la divinità che distribuisce le sorti.

⁵ Probabile allusione alla pluralità delle lingue contrapposta all'unicità della parola.

Io figlio il Padre in capo a questo [mondo]; dentro le acque, nell'oceano è la mia matrice.
Di là mi ergo ampiamente fino a tutti i mondi; con il vertice [del capo] tocco il cielo⁷.
Io sola come vento soffio, abbracciando i mondi tutti; al di là del cielo, al di là di questa
terra, tale in maestà sono divenuta.

Ma è in un inno vedico criptico (tecnicamente una raccolta di enigmi, *brahmodya: Rgvedasamhitā* 1,164,45) che si manifesta la reale natura, appunto enigmatica e quadripartita, della parola:

La parola si misura in quattro piedi, che i brahmani dotati di intelligenza conoscono. Tre, posti in un luogo nascosto (*guhā*), non si muovono; il quarto è la parola che parlano gli uomini.

La parola appare immediatamente come una realtà non pienamente padroneggiabile dall'uomo, come un universo che la mente umana non riesce a circoscrivere. L'interpretazione della strofe, evocativa ma enigmatica, non è unanime nella tradizione. La rassegna più ampia è quella offerta dall'etimologista Yāska (V secolo a.C., *Nirukta*, 13,9):

Quali sono questi quattro piedi? La spiegazione dei veggenti è che si tratti della sillaba *om* e delle esclamazioni rituali collettivamente note come "enunciazione" [*vyāhṛti: bhūḥ, bhuvah, svar*, che fanno riferimento alla terra, allo spazio atmosferico intermedio e al cielo]; per i grammatici corrisponde al[la distinzione delle parti del discorso in] nome, verbo, preverbo e particella; per i seguaci della dottrina sacrificale [la scuola ritualistica della "prima esegesi", *pūrvamīmāṃsā*, contrapposta alla scuola mistica della "seconda esegesi", *uttaramīmāṃsā*, meglio nota come "fine del *Veda*", *vedānta*] sono le formule vediche [*mantra*, ossia la parte del *Veda* che contiene una strofe di lode, *ṛc*, una formula sacrificale, *yajus*, o una melodia cantata, *sāman*, in quanto contrapposta alla parte speculativa, dai testi sacerdotali, *brāhmaṇa*, in poi], le prescrizioni liturgiche [*kalpa*], i testi sacerdotali [*brāhmaṇa*], il linguaggio quotidiano [*vyāvahārikī*, glossato da Sāyaṇa *ad Rgvedasamhitā* 1,164,45 come quello che si riferisce agli oggetti di uso comune, come nell'espressione ingiuntiva "porta la vacca"]; per gli etimologisti [*nairukta*] sono le strofe di lode, le formule sacrificali, le melodie cantate e il linguaggio quotidiano; per altri è la lingua [*vāc*] dei serpenti, degli uccelli, degli esseri striscianti di piccola taglia e per quarto il linguaggio quotidiano [interpretazione che si può considerare almeno in parte conforme a *Śatapathabrāhmaṇa* 4,1,3,15-16, per cui solo le parole pronunciate dagli uomini sono comprensibili, non quelle articolate da bestiame domestico, uccelli e vermi]; per gli

⁶ La disputa è probabilmente il dibattito (retorico, teologico, filosofico) che vede confrontarsi diverse posizioni, la lingua come strumento di conoscenza dialettica e dialogica.

⁷ "Figliare il padre", ossia generare il proprio progenitore, è un esempio di quella "parentela reversibile" (espressione dovuta a Louis Renou) così caratteristica del mondo vedico (l'altro esempio famoso è quello del macrantropo primordiale Prajāpati, dal cui smembramento, operato dagli dèi, nascono il mondo e gli stessi dèi). Le "acque" sono le acque cosmiche primordiali.

enunciatori del Sé [*ātmapravāda*] ci si riferisce a bestiame domestico, strumenti musicali, animali selvatici [*mṛga*] e al Sé. E a questo proposito un testo sacerdotale [non rintracciato] dice: «Una volta manifestata la parola si divide in quattro parti, tre delle quali dimorano nel trimundio [terra, spazio intermedio e cielo], la quarta tra gli animali domestici; la parola terrestre dimora nel fuoco e nei testi di tipo *ratham̐tara* [nome di alcuni *sāman* e di un tipo di Agni], la parola atmosferica dimora nel vento e nei testi di tipo *vāmadevya* [nome di alcuni *sāman*], la parola celeste dimora nel sole, nel metro "grande" [*br̥hat*] e nel tuono; la [quarta] negli animali domestici; dunque la parola che primeggiò fu posta nei brahmani: per questo i brahmani parlano entrambi i linguaggi, quello degli dèi e quello degli uomini».

Il filosofo del linguaggio Bhartṛhari teorizzerà l'esistenza di tre livelli in ordine ascendente della parola: la parola grossolana o articolata (*vaikharī*) in suoni udibili, associata al soffio vitale (*prāṇa*) e al respiro; la parola mediana (*madhyamā*), sequenziale e mentale, che costituisce la ragion d'essere dell'uso della lingua, dal momento che in sua assenza è impossibile concepire in modo unitario il fenomeno del linguaggio, associata all'intelletto (*buddhi*); e la parola veggente (*paśyanti*), situata al di là dell'uso quotidiano, ancora percepibile dagli *yogin* che riescono ancora a distinguervi la distinzione tra base e suffisso, associata all'intuizione (*pratibhā*). I maestri del cosiddetto sivaismo del Kaśmīr (Somānanda, Utpaladeva, Abhinavagupta, tra IX e XI secolo e.v.), seguiti dai gramatici seriori (Nāgeśa, attivo tra 1670 e 1750) vi aggiungeranno un ulteriore quarto livello, quello della parola suprema (*parā*), in cui la distinzione tra base e suffisso non è più distinguibile, e specificheranno la collocazione di ciascun livello nell'organismo del parlante (rispettivamente l'organo fonatorio, il cuore, l'ombelico e la base del tronco, identificati come i "luoghi nascosti" di cui fa cenno *R̥gvedasamhitā* 1,164,45). In altri passi vedici, la parola era già stata equiparata alle quattro direzioni dello spazio e alla vacca (*dhenu*), il quadrupede per eccellenza (*R̥gvedasamhitā* 8,100,10-11); ai quattro officianti principali, oblatore, cantore, sacrificatore e formulatore (*hotṛ*, *udgātṛ*, *adhvaryu*, *brahmān*, specialisti rispettivamente del *R̥gveda*, del *Sāmaveda*, dello *Yajurveda* e dell'*Atharvaveda*; cfr. *R̥gvedasamhitā* 10,71,11).

Il legame tra parola e vacca, sin qui solo accennato, passa probabilmente attraverso l'intermediazione dell'identificazione della parola con il metro *virāj* ("fulgido"), che spesso (*Atharvavedasamhitā* 8,9,10; 8,10,24; 11,8,30) viene considerato femminile ed equiparato a una vacca. Questa vacca cosmica, identica a *vāc*, genera come vitello il dio Indra (*Atharvavedasamhitā* 8,9); indicata con genere maschile è identificata con la parola, la terra, lo spazio intermedio, il demiurgo Prajāpati (*Atharvavedasamhitā* 9,10,24). I testi sacerdotali (*Śatapathabrāhmaṇa* 8,3,2,13; *Gopathabrāhmaṇa* 1,5,4) identificheranno ulteriormente *virāj* con "splendore", *śrī*, entrambi principi femminili e luminosi, in grado di assicurare nutrimento, dunque candidati ideali per l'equiparazione con la vacca. Nei testi esoterico-iniziatici (*Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 4,2,3), *virāj* appare in figura di *homunculus*

nella pupilla dell'occhio sinistro: è la consorte di Indra. Un'ulteriore possibile chiave dell'identificazione della parola con la vacca sta nel legame tradizionalmente attribuito al termine *gau*, vacca, con la radice *gā*, cantare: la preghiera (parola sacra) viene assimilata alla vacca perché l'onorario (*dakṣiṇā*) di chi la enuncia consiste in una vacca, oppure alternativamente perché la vacca con il suo muggito proclama la stessa parola sacra che gli uomini enunciano con il linguaggio.

Parola (*vāc*) e formula in grado di generare potenza sacra (*brahman*) sono coestensive (*Ṛgvedasamhitā* 10,114,8); il *brahman* è il seggio supremo della parola (*Ṛgvedasamhitā* 1,164,35); talora viene identificato con la parola stessa (*Aitareyabrāhmaṇa* 4,21,1). Ai testi sacerdotali va ricondotta anche la leggenda del *soma* (non solo il succo della pianta divinizzata omonima, ma un vero e proprio liquore d'immortalità, *amṛta*), strappato ai musici celesti da parte degli dèi al prezzo della trasformazione di *vāc* da Dea in donna (*Aitareyabrāhmaṇa* 1,27): in questo contesto la parola, da primitivo principio cosmogonico, viene dapprima divinizzata e successivamente umanizzata. La divinizzazione della parola fa sì che essa venga concepita come in rapporto di supremazia rispetto agli stessi dèi. La medesima parola cui "gli dèi prestano ascolto" (*Ṛgvedasamhitā* 10,98,7) è infatti anche quella alla quale uno di loro, il re degli dèi Indra, deve il loro potere (*Ṛgvedasamhitā* 10,50,4). Il legame di Indra con la parola è rafforzato da un passo yajurvedico (*Taittirīyasamhitā* 5,4,1,1) in cui si narra che, dovendo gli dèi procurarsi un corpo per affrontare gli antidèi, si rivolsero a Indra che fornì loro un corpo (*tanū*) costituito dai *mantra* vedici usati nel sacrificio: a ricordo di quest'episodio, alcuni dei mattoni usati per costruire l'altare sacrificale si chiamano "corpo di Indra" (*indratanū*). Il rapporto tra la parola e gli dèi è comunque complesso, come dimostra in particolare la relazione che lega *vāc* al demiurgo divino Prajāpati: la parola è la compagna del dio, si unisce carnalmente a lui e diviene gravida di tutti gli esseri. Successivamente torna dentro di lui, che era rimasto svuotato di energia (*Yajurvedasamhitā*, recensione *Kāthaka* 12,5). La parola si unisce del pari alla morte (*Bṛhadāranyakopaniṣad* 1,2,1-5) e al sacrificio (*Śatapathabrāhmaṇa* 3,2,1,25). Sembra specialmente significativo il fatto che la parola dopo avere generato prole con Prajāpati debba tornare dentro di lui, obbligata a non distinguersi completamente da lui, a non abbandonarlo mai del tutto, dal momento che ne costituisce la maestà (*Śatapathabrāhmaṇa* 2,2,4,4). Del resto Prajapati è detto "signore della parola" (*Śatapathabrāhmaṇa* 5,1,1,16) e manifesta il proprio potere nominando le cose: «disse terra, e la terra fu» (*Śatapathabrāhmaṇa* 11,1,6,3); «manifestò le acque per mezzo della parola» (*Śatapathabrāhmaṇa* 6,1,1,9); «emise la parola, e la parola emise l'universo» (*Pañcaviṃśabrāhmaṇa* 20,14,2).

2. Preghiera di lode e di petizione

La preghiera di lode si configura in due modalità distinte che però rispondono a un principio analogo. La prima si fonda sulla teonomastica: la celebrazione dei nomi della divinità, che si configura in inni dei mille o dei centotto nomi del dio (*sahasranāmastotra*, *aṣṭāśatanāmastotra*), consente di illuminare con ciascun epiteto un diverso aspetto del divino, in tal modo ponendo rimedio alla sostanziale ineffabilità propria dell'impostazione tendenzialmente apofatica della teologia indiana. Se di Dio non si può correttamente predicare nulla in termini positivi, se l'unico modo coerente di accostare il divino consiste nella riconosciuta impossibilità di nominarlo, perché ogni nome si rivela fallace⁸, non sarà tuttavia inutile passarne in rassegna gli epiteti tradizionali. Ciascuno di essi, per quanto in modo imperfetto e limitato, riuscirà a metterne in luce un certo aspetto. Se ci si passa l'analogia, la gemma sarà tanto più splendente quanto più l'artista riuscirà a ritrarne una per una le diverse faccette, nell'impossibilità di presentarla nelle sue tre dimensioni reali. La seconda modalità si basa non sul principio di variazione ma su quello di iterazione. La ripetizione ritualizzata della recitazione di un singolo nome divino (*nāmajapa*), che si può compiere ad alta voce, a fior di labbra o mentalmente, ha l'effetto per così dire di risciacquare la mente, di sottoporla a un lavacro purificatore, imprimendo incessantemente in essa il medesimo significato salvifico.

Un buon esempio di inno dei centotto nomi della divinità è rappresentato dalla teonomastica del dio dal capo elefantino, il Signore delle schiere [di Śiva], Gaṇeśa, come nell'inno di seguito riportato:

Om. Signore delle schiere, che gioca con le schiere, gran padrone delle schiere, creatore di tutto, il cui volto è tutto, invincibile, vincitore d'ostacoli, vittoria. Bello d'aspetto, dimorante in ogni occhio, seduto sul seggio dell'eroe [postura dello *yoga*], sommo protettore della disciplina ascetica, residente negli astri, maschio, dalle orecchie d'elefante. Dalle membra variopinte, dalla zanna nera, che ha la luna in fronte, dalle quattro mani, splendore di Śiva, il cui corpo è il sacrificio, il Sé di tutti, accresciuto dalle melodie vediche. Parte della dea delle montagne [Pārvātī], ombelico del cielo, residente nel bosco delle liane che esaudiscono ogni desiderio, dall'ombelico profondo, dal ventre imponente, dall'ampio petto, dalle lunghe braccia. Dalle larghe spalle, le cui pieghe del collo ricordano le spirali della conchiglia, dal labbro pendulo, dal naso pendulo, perfettamente pieno in tutte le membra [come la luna piena], ornato di tutti i segni. Portatore d'arco e frecce, armato di tridente, la cui dimora emette splendore, che indossa il rosario di occhi [*rudrākṣa*, "occhio di Rudra", *Elaeocarpus ganitrus* sacro a Śiva], che reca il sigillo della gnosi [il gesto codificato della mano, *mudrā*, con questo nome],

⁸ Questa impostazione è corroborata da passi upanisadici che definiscono il *brahman* come ciò da cui le parole si volgono via senza essere riuscite ad attingerlo, insieme con la mente (*Taittirīya-upaniṣad* 2,4); ciò che non viene espresso dal pensiero, ma mediante il quale il pensiero trova espressione (*Kena-upaniṣad* 1,4-5); entità definibile in senso proprio solo come "non questo, non quello" o "non così, non così" (*neti neti*, *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* 2,3,6).

veicolo di vittoria. Desioso delle desianti, che scherza nei giochi erotici circondato da belle, dall'infallibile perfezione, sostegno, privo di sostegno e di sostenibile. Scuro come loto blu, immacolato come l'orbe lunare, testimone delle azioni, agente delle azioni, conferitore del frutto di azione e inazione. Portatore della ciotola [per la questua], fremito [leggendo *kampa* in luogo di *kalpa*], dalle chiome intrecciate, che indossa la cinta ai fianchi, dal corpo degno di lode, fulvo, eletto nelle tradizioni segrete. Dalla dimora nascosta, residente nell'oceano nascosto, dal seno frontale a forma di orcio, dal ventre a forma di orcio, piena beatitudine, somma beatitudine, ealgitore di ricchezze, sostegno della [terra] che [tutto] sostiene. Enorme, rocca dell'assoluto [*brahman*], proprio dei brahmani, caro a quanti conoscono l'assoluto, che è e sarà, sostegno degli esseri, largitore di fruizioni, magnanimo. Preferibile [a tutti], dio amabile, degno di lode, che ostacola la folgore, creatore di tutto, occhio di tutto, oblazione, fruitore di offerte a dèi e antenati. Autonomo, le cui risoluzioni sono autentiche, che incrementa la prosperità, largitore di gloria, rapitore dell'angoscia, largitore del frutto dei tre stadi [progresso, stabilità, declino; o i tre fini dell'uomo: piacere, profitto, dovere]. Dalle quattro braccia, dalle quattro zanne [*caturdanta*; se si legge *caturchanta*, "dalle quattro interiezioni"], nato nel quarto giorno [della quindicina scura del mese lunare di *bhādra*, tra agosto e settembre], dalle mille teste, maschio, dai mille occhi, dai mille piedi. Il cui aspetto è il piacere, rifugio del piacere, largitore di doni in [ogni] direzione, custode dell'isola [*dvīpa*; se si legge *dvīpa*, "custode degli elefanti"], sommo signore del campo, signore del perdono, che dimora nella dissoluzione, goloso di dolcetti [*ladḍuka*, a lui offerti ritualmente]. Che paralizza la bocca dell'interlocutore nella disputa, purificatore della mente insozzata, glorioso, facile da attingere tramite la devozione, sacrificatore, caro a chi sacrifica. Così invero del dio degli dèi, del sovrano delle schiere, del possessore di intelletto, [l'inno] sostanziato dei cento e in più otto nomi è stato enunciato solennemente; proclamato da me, estratto dai mille nomi, che rapisce la mente. Levatosi nel momento del Demiurgo [*brāhmamuhūrta*, ossia all'alba], rammemorato il dio che è signore delle schiere, reciti con devozione quest'inno: il sovrano delle schiere se ne compiace⁹.

La preghiera di petizione (*prārthanā*) che compare saltuariamente nell'innologia hinduistica deriva dalle pregherie vediche a carattere magico, che comprendevano "arresto" delle forze avverse, "obnubilamento" di un avversario, "attrazione" esercitata nei confronti di un oggetto di amore erotico di cui si voglia coercire la volontà estorcendone il consenso, e addirittura "far morire" i nemici (rispettivamente *stambhana*, *mohana*, *ākarṣaṇa* e *māraṇa*). Si invoca protezione, si richiede sostegno attivo anche inteso come azione violenta contro i nemici, si prega la divinità di acconsentire alle brame anche erotiche dell'orante, intendendo la preghiera come indirizzata a fini quotidiani, con un'attitudine non certo disinteressata. Questo tipo di orazione sottintende un rapporto molto stretto con la divinità, cui non ci si vergogna di chiedere nulla, nella consapevolezza

⁹ Fonte: *Śāktapramodaḥ*, Shri Venkateshvar Press, Bombay 1982, pp. 513 sgg.

che la sua benevolenza sarà in grado di soddisfare ogni richiesta. Nelle sue forme meno egoistiche e interessate tali preghiere si spingono però a propiziare condizioni di benessere di tipo generale, non circoscritte all'orizzonte limitato del singolo soggetto: «Vi sia prosperità per tutti i mondi, le schiere degli esseri siano disposte a giovare agli altri, le colpe attingano la pace, ovunque felici siano le genti»¹⁰.

3. Preghiera non verbale

Il culto vedico, fondato sull'oblazione di sostanze vegetali o animali nel fuoco sacrificale, conteneva già elementi di preghiera, come la formula sacrificale (*yajus*) pronunciata a voce bassa, che accompagna l'offerta indicandone la destinazione a questa o quella divinità; l'esortazione (*praiṣa*), pronunciata ad alta voce; la declamazione (*śāstra*) di versi più o meno lunghi, compiuta da un solo officiante, comprendente ripetizioni e inserzioni della sillaba sacra *om*; le strofe (*ṛc*) di invocazione al dio perché consumi l'offerta (*puro' nuvākyā*) e di consacrazione dell'offerta medesima (*yājyā*); l'enunciazione (*vyāhṛti*) che chiama in causa il trimundio (terra, spazio intermedio, cielo: *bhūr bhuvah svaḥ*; i mondi divengono sette aggiungendo *mahar, janar, tapar, satya*); le melodie cantate (*sāman*). L'atto cultuale in caso di necessità può essere sostituito da un sacrificio mentale interiore, detto oblazione nel fuoco del soffio vitale (*prāṇāgnihotra*), in cui l'interiorità prende il sopravvento sulla prassi rituale.

Ma è nel momento in cui il tantrismo assume la guida del ritualismo sacerdotale, sostituendo la prassi sacrificale con il culto di adorazione (*pūjā*), che la preghiera prende il sopravvento, portando a compimento il processo di interiorizzazione che dalle *saṃhitā* conduce alle *upaniṣad*: ormai il sacrificio è un fatto totalmente interiore, non consiste più nell'offerta di una sostanza nel fuoco del sacrificio, ma è stato sostituito dall'impegno a bruciare entro il fuoco purificatore della gnosi salvifica i residui costituiti dall'ignoranza e dalle predisposizioni mentali negative, conscie e inconscie. Il culto esteriore pertanto verrà riservato alla divinità personale, dotata di qualità (*saguṇa*), ossia a quella forma del divino che si presta alla venerazione e alla devozione, offrendo un sostegno a pratiche che, se Dio si limitasse alla sua forma prima di qualità (*nirguṇa*) non lascerebbero nulla alla volontà tutta umana di trovare una dimensione iconica del culto. I vari tipi di recitazione delle formule meditative (*mantra*) polisillabiche o monosillabiche (i cosiddetti *mantra* seminali, *bījamantra*) e la pratica della ripetizione del nome divino (*japa*) sono i tipi principali di preghiera verbale, ai quali va aggiunta la "ripetizione non recitata" (*ajāpajapa*) del puro e semplice suono costituito dall'alternanza di ispirazione ed

¹⁰ Fonte: *The Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī* by Abhinavagupta, a cura di M. Kaul Shastri, Kashmir Series of Texts and Studies, vol. LX, Srinagar 1938, *Preface*, p. i.

espirazione (*ham-sa, so' ham*) che si compie 21.600 volte spontaneamente nelle ventiquattro ore.

Il processo che porta a compimento la definitiva consacrazione del devoto praticante intento a una meditazione ritualizzata (*upāsana*), realizzando al tempo stesso il monito espresso dalla massima tantrica "nessuno che non sia egli stesso un dio veneri dio" (*nādevo devam ārcayet*), prende il nome di "imposizione" (*nyāsa*) e consiste nell'imporre formule meditative di qualche tipo (formule seminali, formule estese, nomi di divinità o altro) su parti specifiche del corpo, generalmente in ordine progressivo (dall'ultima falange alla prima, dal polso alla spalla) e rispettando la simmetria bilaterale del corpo (braccio destro e braccio sinistro, parte esterna dell'arto e parte interna dell'arto e simili), con l'aiuto della punta di un dito a seguire la traccia e accompagnando il gesto con la ripetizione mentale della formula appropriata. Pratica preliminare alla meditazione vera e propria (*dhyāna*) che avrà luogo solo a imposizione avvenuta, il *nyāsa* consente al praticante di ricevere in sé la divinità che diverrà oggetto di contemplazione, e corrisponde quindi funzionalmente alla "installazione del respiro" (*prāṇapraṭiṣṭhā*), la cerimonia mediante la quale nell'immagine cultuale viene installato il soffio vitale che trasforma il semplice pezzo di pietra o di legno nel corpo vivente della divinità, l'icona che potrà essere venerata. Vi sono diversi tipi di imposizione, quella detta "a sei membra" (*ṣaḍaṅganyāsa*) in cui si collocano le dita su sei parti del corpo (cuore, capo, sommità del cranio, torace, i due occhi fisici e il terzo occhio interiore nello spazio tra le sopracciglia, mani); quella "manuale" (*karanyāsa*) che utilizza le cinque dita, il palmo e il dorso della mano destra; quella "delle madri" (*māṭṛkānyāsa*) che dapprima colloca i fonemi del sillabario sanscrito nelle sei sfere del corpo secondo un ordine prestabilito (imposizione interna), poi mediante l'imposizione della mano su punti predeterminati del corpo e la pronuncia della "madre" (o "matrice") corrispondente porta a compimento la cosiddetta imposizione esterna.

Altri tipi di preghiera non verbale utilizzano i gesti codificati delle mani, i cosiddetti "sigilli" (*mudrā*), in cui la posizione delle dita dà luogo a un lessico abbastanza articolato, un linguaggio gestuale utilizzato anche nella danza e nel dibattito filosofico. Ma è nell'atto centrale del culto templare, che sostituisce in epoca hinduistica il precedente culto sacrificale vedico, che si esplica al massimo grado la componente gestuale della preghiera non verbale. Tale atto prende il nome generico di "venerazione" (*pūjā*) e consiste nella successione di sedici "servizi" (*upacāra*) che sono modellati sul rito di accoglienza dell'ospite che si presenti in una casa giungendo da un lungo cammino che lo ha condotto fino alla dimora in cui viene finalmente accolto, ospite-divinità a cui vengono offerti successivamente: 1) "invito" o "benvenuto" (*āvāhana, svāgata*), 2) "seggio" (*āsana*) per accomodarsi, 3) "acqua per [il lavacro dei] piedi" (*pādya*), 4) "[acqua] degna" (*arghya*), acqua profumata per detergere il viso, 5) "acqua da sorseggiare" (e poi sputare per risciacquare la bocca impolverata dal cammino, *ācamana*), 6) "bagno" (*snāna*), 7) "veste"

(*vastra*) pulita per sostituire i vestiti insozzati dal viaggio, 8) "cordone" sacerdotale (*yajñopavīta*), 9) "unguento odoroso" (*gandha*), 10) "fiori" (*puṣpa*), 11) "fumo" (ossia incenso, *dhūpa*), 12) "lume" (*dīpa*), 13) "pasto rituale" (*naivedya*, *upahāra*), 14) "prostrazione" (*namaskāra*), 15) "circumambulazione" (*pradakṣiṇa*), 16) "commiato" (*visarjana*, *udvāsana*).

Infine la "meditazione" (*dhyāna*), che ha lo scopo di "fare esistere" (*bhāvanā*) in una visione interiore chiara e precisa la divinità contemplata, è una pratica totalmente interiorizzata, e prevede che il praticante offra alla divinità come seggio il proprio cuore, come oblazione il pensiero, come pediluvio e acqua per sciacquarsi la bocca il liquore di immortalità (*amṛta*) che stilla dal loto dai mille petali (*sahasrārapadma*, situato nella sutura occipitale), come incenso il soffio vitale, come luce il fuoco digestivo interiore, come fiori gli otto fiori mentali (non violenza, controllo dei sensi, compassione, sensibilità, pazienza, non irascibilità, meditazione, conoscenza). Si porta così a compimento quel processo di progressiva interiorizzazione del rito che viene celebrato in molti passi upanisadici, uno dei quali può costituire il suggello di questo contributo:

Il soggetto conoscente è l'oblato, la conoscenza è il fuoco sacrificale, l'oggetto della conoscenza è l'oblazione. La meditazione centrata sull'identità esistente tra conoscente, conoscenza e oggetto conosciuto poi è la venerazione resa alla sacra ruota delle energie (*Bhāvanopaniṣad* 15-16).

Il presente saggio è tratto dal vol. 5 - dell'anno 2013 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

LA NORMATIVITÀ NEL PREGARE ISLAMICO

Roberta Aluffi

1. La preghiera tra legge e spiritualità

Nella preghiera, *salāt*¹, l'islam coniuga alla dimensione spirituale un'importante dimensione legale. La preghiera costituisce infatti il principale atto di adesione e obbedienza alla Legge sacra. Nelle parole di al-Ghazālī², essa «è il pilastro della religione e le cinghia della certezza, la prima delle opere buone e la migliore delle opere pie»³.

È difficile esagerare la rilevanza legale della preghiera. I giuristi musulmani (*fuqahā*) trattano della preghiera canonica in apertura dei loro trattati. Le prescrizioni ad essa relative, insieme a quelle che regolano le materie collegate della purità rituale e dell'invito alla preghiera, occupano più della metà delle pagine complessivamente dedicate alle *'ibādāt*, gli obblighi rituali, compiendo i quali il fedele rende servizio al suo Signore. Le *'ibādāt* sono unanimemente riconosciute come il nucleo stabile e immutabile del *fiqh*, mentre le altre prescrizioni, relative ai rapporti tra gli uomini (*mu'āmalāt*), sono considerate più permeabili al cambiamento storico.

L'islam è costruito su cinque pilastri (*arkān al-islām*): oltre alla preghiera rituale (*salāt*), la testimonianza di fede (*šahāda*), il digiuno del mese di *ramadān*, il pellegrinaggio (*haġġ*) e l'elemosina rituale (*zakāt*). Si tratta degli atti che i credenti hanno l'obbligo di compiere regolarmente. La preghiera collega e cementa gli altri pilastri. La testimonianza di fede fa parte delle formule ripetute durante la preghiera; il mese del digiuno e il pellegrinaggio si chiudono con due grandi preghiere comunitarie; il Corano associa ripetutamente la *zakāt* e la *salāt*: «attendete alla Preghiera e fate l'Elemosina» (Corano, IV, 77)⁴.

¹ Accanto alla preghiera canonica, della quale sola tratta questo contributo, l'islam considera meritorio per il musulmano recitare la preghiera intima e libera del cuore (*du'ā*), nel momento che preferisce.

² al-Ghazālī (1058-1111) fu un grande e originale pensatore, teologo, giurista, che seppe conciliare la spiritualità sufica con la struttura legale.

³ al-Ghazālī, *Il ravvivamento delle scienze religiose*, a cura di L. Vecchia Vaglieri & R. Rubinacci, UTET, Torino 1970, p. 102.

⁴ Il Corano è citato nella traduzione di A. Bausani, Sansoni, Firenze 1978.

La *salāt* è un obbligo per il musulmano, pubere e sano di mente (*mukallaḥ*). Ogni giorno, il musulmano prega cinque volte, ad ore annunciate dall'appello alla preghiera (*adān*): all'alba, a mezzogiorno, al pomeriggio, al tramonto e alla notte. L'orante deve essere in stato di purità rituale (*tahāra*). Le impurità vengono rimosse grazie a un'abluzione rituale, le cui modalità differiscono a seconda dell'importanza dell'impurità.

La preghiera va compiuta in direzione di La Mecca. Essa si apre con il *takbīr*, la proclamazione che "Dio è il più grande", a cui segue la recitazione di due capitoli del Corano: la sura *Aprante* (*Fātiḥa*) e un'altra sura, a scelta dall'orante. Quindi l'orante esegue una serie di movimenti: un inchino, dopo il quale torna eretto, una prosternazione, una seduta e una nuova prosternazione. La successione di tali formule e gesti compone un'unità di misura della preghiera, detta *rak'a*. Ognuna delle cinque preghiere quotidiane è composta da un numero fisso di *rak'a*. Compiuto il numero prescritto di *rak'a*, il fedele termina la preghiera con la formula di saluto (*taslīm*).

Gesti e formule, disciplinati nel dettaglio, costituiscono l'aspetto esteriore della preghiera. Essi cementano la comunità, la rendono visibile, ne definiscono i confini. Nelle parole di al-Ghazālī,

Si fa della preghiera l'elemento fondante della religione, se ne fa segno di distinzione tra miscredenza e islam, le si dà priorità sul pellegrinaggio e gli altri atti culturali, se ne punisce l'omissione persino con la morte!⁵

Tuttavia gesti e formule non sono sufficienti:

Non ritengo che la preghiera abbia tutta questa importanza in virtù dei gesti esteriori, a meno che non si aggiunga ad essi lo scopo del colloquio intimo con Dio⁶.

L'orante deve partecipare ai gesti rituali con l'adesione del cuore:

⁵ al-Ghazālī, *Il ravvivamento delle scienze religiose cit.*, pp. 204-205. Il riferimento alla pena di morte per l'omissione della preghiera è iperbolico. Chi non partecipa alla preghiera in moschea può piuttosto essere oggetto di *hisba*, l'obbligo fatto a ogni musulmano di "ordinare il bene e vietare il male". In alcuni paesi la *hisba* è esercitata da corpi di polizia religiosa. In Arabia Saudita, ad esempio, è un'apposita Commissione per la Promozione della Virtù e la Prevenzione del vizio ad essere incaricata di mantenere nella società la pratica dei riti religiosi, in particolare operando per la pronta osservanza «delle preghiere collettive in moschea, del digiuno di ramadan e di tutti i simboli visibili della religione». Trascurare l'obbligo della preghiera canonica non comporta di per sé apostasia, la quale costituisce per il *fiqh* un reato punibile nei casi più gravi con la morte. Soltanto negare l'esistenza dell'obbligo di pregare implica l'abbandono dell'islam.

⁶ al-Ghazālī, *Il ravvivamento delle scienze religiose cit.*, p. 205.

Valori intimi con cui si perfeziona la preghiera sono: presenza del cuore, comprensione, celebrazione, timore reverenziale, speranza, vergogna⁷.

Gli stessi giuristi sono convinti che la semplice esecuzione del rituale esteriore non sia sufficiente per assicurare la validità della preghiera. Chiedono infatti all'orante la *niyya*, l'intenzione, di cui danno peraltro una definizione estremamente formale: si tratta di «un'espressione esplicita dell'atto da compiere, come, per esempio: "Io intendo ora compiere la preghiera del mattino"»⁸. Per la validità della preghiera, è sufficiente che l'intenzione sia formulata al momento del *takbīr*. La *niyya* è dunque trattata come un atto che si aggiunge agli altri atti che formano la preghiera, con la differenza che potrebbe non essere osservabile dall'esterno. Essa può infatti essere formulata in modo udibile o anche solo mentalmente.

Ma la partecipazione spirituale al rito di cui parla al-Ghazālī è assai più esigente che la *niyya* dei giuristi:

La presenza del cuore è lo spirito della preghiera [...]. Quanta gente c'è che pur muovendosi è più morta che viva! [...] La preghiera di colui che non si cura di Dio per tutta la durata di essa, fatta eccezione per il *takbīr*, è simile a una persona viva senza movimento⁹.

La perfezione della preghiera supera infatti la sua validità giuridica:

Potresti obiettarci: «Se giudichi la preghiera invalida, avendo posto come condizione della sua validità la presenza del cuore, ti metti in contrasto con i giuristi i quali sono tutti d'accordo a non esigere la presenza del cuore [se non al momento del *takbīr*]». Orbene, sappi che i giuristi [...] non spaccano i cuori, non si interessano alla Via dell'Aldilà, ma basano le norme esteriori della religione sugli atti esteriori delle membra, essendo l'esteriorità delle azioni sufficiente per l'applicazione della pena di morte o del castigo del sovrano¹⁰.

2. La preghiera tra dimensione individuale e comunitaria

⁷ *Ibid.*, p. 102. Il termine tradotto con "presenza del cuore" è l'arabo *niyya*.

⁸ A. Bausani, *L'Islam*, Garzanti, Milano 1987, p. 40.

⁹ al-Ghazālī, *Il ravvivamento delle scienze religiose cit.*, p. 206.

¹⁰ *Ibid.*, p. 205.

La preghiera canonica è un obbligo personale del fedele, la sua esecuzione è personale. L'orante è solo di fronte a Dio e gli si rivolge attraverso formule che sono tutte espresse, tranne la *Fātiha* e poche altre formule, al singolare.

La preghiera, prima tra i diversi riti, nutre e mantiene il rapporto tra il fedele con il Corano, la parola di Dio. Essa offre, nelle parole del teologo tunisino Adnane Mokrani, «un intero programma di inserimento e di radicamento della parola di Dio nell'anima dell'individuo e della comunità»¹¹. Come spiega l'islamologo egiziano Abu Zayd, «il musulmano prega cinque volte al giorno. Due *rak'a* il mattino, quattro a mezzogiorno, quattro il pomeriggio, tre la sera e di nuovo quattro la notte, che complessivamente fanno diciassette. Ogni *rak'a* è costituita dalla sura aprente, la *fatiha*, e da un'altra sura. Il credente ha dunque l'obbligo di recitare almeno due sure per diciassette volte al giorno»¹².

Tra tutti i versetti del Corano, quelli più frequentemente recitati sono dunque i versetti della *Fātiha*, la sura Aprente. In essa la preghiera assume tutte le possibili forme: lode («Sia lode a Dio, clemente misericordioso! Sia lode a Dio, Signore del Creato, il Clemente, il Misericordioso, il Padrone del dì del Giudizio!»), adorazione («Te noi adoriamo»), richiesta («Te invociamo in aiuto: guidaci per la retta via, la via di coloro su cui ha effuso la Tua grazia, la via di coloro coi quali non sei adirato, la via di quelli che non vagolano nell'errore!»).

Il Corano innerva la preghiera e viene «mescolato alla vita dei credenti, è il loro respiro e pane quotidiano, il loro spazio di crescita spirituale». Una presenza viva, che Adnane Mokrani descrive dicendo, con «[...] termini cattolici, che il Corano è l'Eucaristia dei musulmani, il loro mezzo di comunicazione, comunione e unità con Dio. In arabo si dice: "al-Qur'an ma'idat al-rahman", "il Corano è la tavola del Clemente"»¹³.

Gli atti individuali di preghiera si sommano ed è l'intera comunità, resa visibile, a rivolgersi a Dio. La preghiera, anche se individuale, assume una dimensione comunitaria per il semplice fatto che tutti gli oranti, ovunque si trovino, si rivolgono verso l'unica direzione della *qibla*.

Se poi più fedeli pregano insieme in moschea, la natura comunitaria della preghiera è ancora più immediatamente percepibile. È vero che l'obbligo di pregare è personale ed è soddisfatto quando il fedele prega da solo; è tuttavia desiderabile che lo faccia insieme ad altri. La preghiera comunitaria in moschea è infatti di regola un *fard kifāya*, un obbligo che deve essere adempiuto da un certo numero di musulmani. Ma in alcuni casi, la preghiera

¹¹ A. Mokrani, *Leggere il Corano a Roma*, ICONE, Roma 2012, p., 63.

¹² N.H. Abū Zayd, *Una vita con l'islam*, Il Mulino, Bologna 2004, p. 35.

¹³ A. Mokrani, *Leggere il Corano a Roma cit.*, p. 66.

comunitaria in moschea è addirittura obbligatoria per tutti i fedeli. Così è per la preghiera del mezzogiorno del venerdì.

Il rituale del venerdì prevede che la preghiera sia preceduta dalla *ḥutba*, una pia allocuzione tenuta da un predicatore ai fedeli, nella quale, ancora una volta, è fatto ricorso a versetti coranici. Simili alla preghiera del venerdì, e ugualmente obbligatorie per ogni fedele, sono le preghiere comunitarie delle "due feste" (*ṣalāt al-'aydayn*): la festa dei sacrifici del mese del pellegrinaggio e la festa della rottura del digiuno, alla fine del mese di *ramadān*.

3. La preghiera in Europa

Il numero dei musulmani che vivono in Europa ha conosciuto negli ultimi decenni un incremento notevolissimo, portando in luce alcune questioni relative alla pratica del culto, e più specificamente alla esecuzione della preghiera. Si tratta in gran parte di questioni di natura giuridica, ma non soltanto.

Un primo problema è legato alla geografia e riguarda le regole per la determinazione dei tempi della preghiera, che dipendono dalla posizione del sole: così, ad esempio, il tempo per la preghiera del tramonto va dal tramonto, fino a quando scompare il riverbero rosso del sole; quello della preghiera di mezzogiorno dal momento in cui il sole comincia a declinare a quello in cui le ombre sono lunghe quanto gli oggetti che le proiettano. I tempi dunque variano secondo la latitudine, diventando impossibili da calcolare nelle regioni europee più settentrionali, quando non vi sia né alba, né tramonto e il sole rimanga basso sull'orizzonte. Secondo il parere giuridico rilasciato da un esperto saudita, in casi simili si aprono diverse possibilità: seguire il tempo della Mecca, oppure quello della più vicina città in cui sia possibile il calcolo, o ancora fissare un orario da mantenere tutto l'anno¹⁴.

Vi è poi il problema di conciliare i tempi della preghiera con quelli del lavoro, attraverso l'adozione, se necessario, di normative adeguate. Una prima questione riguarda la preghiera del venerdì. Pare del tutto conforme alla concezione islamica del venerdì come giorno dedicato al culto comunitario, la richiesta dei musulmani in Europa di pieno riconoscimento del diritto ad allontanarsi dal lavoro per partecipare alla preghiera congregazionale nei luoghi di culto islamici. La richiesta di riconoscimento del venerdì come giorno di riposo settimanale non corrisponde invece alle concezioni religiose islamiche, che non prevede un giorno di astensione dalle attività consuete. Essa rispecchia piuttosto le soluzioni adottate dal diritto di molti stati musulmani. Tali soluzioni risultano della diffusione a livello mondiali degli standard internazionali in materia di lavoro, che impongono il riposo settimanale obbligatorio e suggeriscono di farlo coincidere con i giorni

¹⁴ A. Younis, "Ramadan in the Farthest North", *Saudi Aramco World*, 63, 2012, pp. 24-31.

di riposo già previsti dalle tradizioni o dagli usi locali. In stati a maggioranza è quindi ragionevole, ma non imposto da una prescrizione religiosa, fissare il riposo settimanale di venerdì.

Quanto alle cinque preghiere quotidiane, esse non richiedono più di dieci/quindici minuti l'una. Nei paesi a maggioranza musulmana, le soste per la preghiera non entrano a far parte del tempo di lavoro effettivo, al pari della pausa per il pasto. L'esecuzione delle preghiere non dovrebbe porre problemi neppure in Europa, anche tenendo conto che, in caso di necessità, il diritto islamico ammette la possibilità di riunire due preghiere, e in particolare quella del mezzogiorno a quella del pomeriggio, e quella del tramonto a quella della notte. È da considerare tuttavia se, dato che la preghiera dev'essere preceduta dall'abluzione rituale, non si rendano necessari interventi per garantirne un dignitoso esercizio, nel rispetto della diritto riservatezza.

Una questione scottante è infine quella della costruzione delle moschee. A livello dei principi, è indiscusso che la disponibilità di un edificio di culto fa parte integrante della libertà religiosa¹⁵ e del suo effettivo godimento¹⁶. Resta tuttavia difficile, particolarmente in Italia, costruire una moschea o ottenere il mutamento di destinazione di un edificio esistente.

4. La preghiera e le donne

Particolari prescrizioni regolano la partecipazione delle donne alla preghiera. La preghiera è un obbligo per la donna, come per qualsiasi altro fedele. Non è però obbligatoria, ma soltanto raccomandata, la sua partecipazione alla preghiera comunitaria in moschea, dove uno spazio apposito viene riservato alle donne. Nella pratica, in molti paesi la presenza femminile nelle moschee è infrequente.

Per quanto riguarda la preghiera in comune, i giuristi unanimi proibiscono alla donna di coprirsi il viso. È invece più complessa la questione delle donne *imām*. Quando la preghiera è collettiva, è necessario che i fedeli, disposti in file parallele, compiano i movimenti all'unisono: a questo fine, l'*imām*, una sorta di direttore della preghiera, si pone di fronte all'assemblea e guida la preghiera. Quando due o più persone pregano insieme, scelgono che tra loro fungerà da *imām*. La moschea ha solitamente degli impiegati che svolgono tale ruolo, e che il venerdì pronunciano la *ḥutba*. Secondo i giuristi classici, la donna può svolgere il ruolo di *imām* solo se il gruppo che guida è completamente femminile, ciò che può accadere se il luogo della preghiera è diverso dalla moschea.

¹⁵ Cfr. Corte Europea Diritti dell'Uomo, Manoussakis, Grecia, 26 settembre 1995.

¹⁶ Cfr. Corte Costituzionale Italiana, sentenza n. 195/1993.

Nella seconda metà del XX secolo appaiono dei fenomeni nuovi. In Cina sono sorte moschee soltanto per donne, con donne imam. Le donne possono diventare *ahong* (dottori della legge) e questo ha favorito la nascita di leadership musulmane femminili, capaci di gestire comunità di donne¹⁷. A New York, nel 2005, Amina Wadud ha guidato la preghiera del venerdì e pronunciato la *hutba*, di fronte a un'assemblea mista. In quell'occasione, anche il richiamo alla preghiera è stato affidato a una donna.

6. La preghiera e la politica

La preghiera comunitaria del venerdì ha sempre rappresentato un momento con possibili risvolti politici. Un tempo, nelle litanie che precedono la *hutba*, si usava invocare la benedizione sul capo politico: in quella circostanza, la menzione di un nome diverso da quello del regnante era segno dell'avvenuta destituzione, o quanto meno di un incitamento alla ribellione. Anche oggi, in periodi di tensione e di turbolenza, la giornata del venerdì è attesa con apprensione, come giorno di probabili disordini e scontri scatenati dalla folla radunata per la preghiera.

Bibliografia

- N.H. Abū Zayd, *Una vita con l'islam*, Il Mulino, Bologna 2004.
 A. Mokrani, *Leggere il Corano a Roma*, ICONE, Roma 2010.
 J. Hammer, "Gender Justice in a Prayer: American Muslim Women's Exegesis, Authority and Leadership", *Hawwa. Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, 8, 2010, pp. 26-54.
 A. Ventura, "L'islam sunnita nel periodo classico", in *L'islam*, a cura di G. Filoramo, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 121-130.

¹⁷ F. Zannini, *L'islam nel cuore dell'Asia*, Edizioni Lavoro, Roma 2007, p. 125.

Il presente saggio è tratto dal vol. 5 - dell'anno 2013 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

TEFILLAH, LA PREGHIERA EBRAICA

Giuseppe Momigliano

La preghiera, nel suo significato più ampio e generale è attestazione di fede, è anelito di un più forte legame con D.O, è riconoscimento da parte dell'uomo della propria inadeguatezza e dei limiti connessi alla propria stessa natura. Dal punto di vista ebraico, il primo elemento caratterizzante è la concezione monoteistica dell'ebraismo, nella quale D.O è unico destinatario delle preghiere, che costituiscono quindi un legame diretto tra l'uomo e il suo Creatore e non necessitano di intermediari.

Prima ancora di ritrovarla in forma esplicita nella Bibbia, come spontanea espressione del dialogo tra l'uomo e D.O, l'interpretazione rabbinica allude alla preghiera come ad una manifestazione dell'identità umana, senza la quale non potrebbe quasi sussistere la vita in questo mondo: il grande esegeta della Bibbia, Rabbi Shelomo ben Izchaq, noto con l'acronimo "R.Sh.I."¹, commentando il passo della Genesi (Gen 2,5) in cui si narra come, prima dell'apparire dell'uomo sulla terra, non fosse ancora discesa la pioggia, spiega che il Signore attese fino alla comparsa dell'uomo, affinché questi, dando inizio al lavoro della terra e comprendendo il valore della pioggia benefica, ne rendesse omaggio al Creatore con la preghiera. È ancora l'interpretazione rabbinica nel *midrash*² a proporre la preghiera come prima, spontanea espressione di emozioni e sentimenti da parte dell'uomo. Secondo questa narrazione, sarebbe stato infatti Adamo a formulare per la prima volta una preghiera al Signore: dopo essere stato sottoposto per la sua colpa al giudizio divino allo scadere del sesto giorno della creazione, il primo uomo ottenne con l'entrata del giorno del sabato, consacrato da D.O, di essere risparmiato da pena più grave e ne rese grazie all'Eterno con un canto in onore del settimo giorno, le cui parole avrebbero, molto tempo dopo, costituito il nucleo sul quale il re Davide compose il Salmo 92 «Salmo canto per il giorno del Sabato».

¹ Troyes, 1040-1105.

² Cfr. *Yalqut Shim'oni*, cap. 92.

La parola ebraica che nella forma più ampia e comprensiva esprime il valore della preghiera è "*tefillah*". L'interpretazione di questo termine è però tutt'altro che univoca. Infatti la radice, formata dalle lettere "pll", si trova effettivamente più volte nella Bibbia nella forma "*lehitpallel*" col significato di "pregare", ad esempio in Gen 20,17: «Abramo pregò il Signore», tuttavia essa appare in altre forme verbali con accezioni diverse, in particolare nella forma "*pillalt*" assume il significato di "pensare e sperare", come nell'esclamazione con la quale Giacobbe si rivolge al figlio Giuseppe prima di impartirgli le ultime benedizioni: «Non pensavo [= non speravo] di rivedere il tuo viso» (Gen 48,11). Una forma analoga che compare nel libro di Samuele (ISam 2,25) – *filletò* – ha invece il senso di "giudicare": «se un uomo pecca contro il suo prossimo il Signore lo giudicherà». Da queste diverse radici lessicali scaturiscono altrettanti valori della preghiera, che se è innanzitutto invocazione all'Eterno, esprime, tuttavia, al tempo stesso, la consapevolezza che il momento del dialogo con il Signore è altresì un tempo di giudizio: ci poniamo infatti al Suo cospetto, sappiamo di essere sottoposti al Suo vaglio, cerchiamo di sviluppare, attraverso la preghiera, la capacità di introspezione, il senso di responsabilità, la disposizione d'animo per essere in una certa misura noi stessi giudici del nostro operato³.

Una precipua caratteristica della preghiera ebraica è quella di non essere vissuta come circostanza occasionale, legata al sentire del momento, bensì come parte essenziale nella vita quotidiana dell'ebreo che tre volte al giorno si rivolge in preghiera al Signore. Questa concezione, prima ancora di essere recepita come vero e proprio precetto religioso, è sentita come una disposizione spirituale che affonda le radici nelle origini stesse del popolo ebraico, tanto che il *Talmud*, a nome di *R. Yosè ben R. Chaninà*⁴, attribuisce l'origine delle tre preghiere, del mattino, del pomeriggio e della sera, rispettivamente ai patriarchi, Abramo, Isacco e Giacobbe, attraverso il ricorso al raffronto tra alcuni versetti della Genesi relativi a questi personaggi e altri passi biblici che si riferiscono in modo più esplicito alla preghiera. Secondo un'interessante interpretazione, l'affermazione del *Talmud* sull'origine della preghiera può essere letta come emblematica di tre diverse modalità del rapportarsi dell'uomo con il Signore durante la preghiera⁵; per quanto riguarda la preghiera di Abramo, l'interpretazione talmudica coglie il nesso semantico tra i termini "*tefillah*" e "*amidah*", quest'ultimo nel significato di "stare in piedi, disporsi", come ad intendere il momento della preghiera quale disposizione dell'uomo, nella sua dimensione necessariamente limitata eppure espressiva della propria identità personale, di fronte all'entità incomparabile dell'Eterno. Questa idea trova un significativo riflesso in un passo della preghiera *ne'ilah* che conclude il giorno più solenne nel calendario ebraico, lo *Yom Kippur*, il digiuno di espiatione; in quella preghiera è detto fra l'altro: «Tu hai distinto

³ Cfr. S.R. Hirsch, *Horev*, cap. 98.

⁴ Cfr. *Talmud b. berachot 26b*.

⁵ Cfr. A. Steinsaltz, "midreshè tefillah", da [http:// www.hashefa.co.il](http://www.hashefa.co.il), 2013.

l'uomo fin dalla creazione e lo hai giudicato degno di disporsi di fronte a Te». La *distinzione* a cui si riferisce il testo, riguarda la natura dell'uomo creato «ad immagine e somiglianza di D.O», cioè dotato dell'intelletto, del libero arbitrio, della capacità di discernere il bene dal male. In questa prospettiva la possibilità dell'uomo di rivolgersi a D.O in preghiera, oltre ad essere segno della misericordia divina, è anche espressione della dignità e della dimensione unica dell'uomo stesso rispetto a tutto il creato che si manifesta proprio nel momento in cui l'essere umano, con tutte le sue facoltà, si dispone al dialogo con il Signore.

Nello stesso insegnamento talmudico preso in esame, la preghiera del patriarca Isacco viene messa a raffronto con il termine "*sichal*", che significa "conversazione". Questo riferimento ci riporta alla dimensione più intima e dialogica della preghiera; ritroviamo infatti questo vocabolo in due diversi passi dei Salmi che danno voce ad un fermento di sentimenti rivolti in due direzioni, l'una tutta riposta all'interno dell'animo «*im levavi asicha* – medito nel mio cuore» (Sal 77,7), l'altra invece tesa ad indirizzare al Signore le proprie ambascie «*eshpoch lefanav sichi* – riverso davanti a Lui l'espressione del mio affanno» (Sal 142,3). Dal confronto fra questi due passi scaturisce il richiamo alla meditazione interiore, alla capacità di introspezione nei propri sentimenti più profondi quali condizioni necessarie per aprirsi ad una preghiera più sentita e sincera⁶. Tornando nuovamente al passo talmudico da cui abbiamo preso le mosse, troviamo infine per il patriarca Giacobbe il rapporto tra *tefillah* e *peghi'ah*, termine suscettibile di diversi significati che, nel contesto in oggetto, è interpretato con il senso di "supplica", da cui l'immediata rappresentazione della preghiera quale espressione delle nostre sofferte angosce. Esiste però anche un altro significato di questo termine, più aspro, quasi un senso di sfida, come a cogliere nella preghiera la possibilità di dare espressione ai sentimenti di disagio e di intima inquietudine che proviamo talvolta nel nostro rapportarci con il Signore.

Abbiamo visto l'opinione riportata nel *Talmud* che fa risalire l'origine delle preghiere quotidiane, quella del mattino – *shachrit* – quella del pomeriggio – *minchah* – e quella della sera – *arvit* – ai patriarchi; secondo un'altra interpretazione, riportata in funzione dialettica nella stessa fonte talmudica, a nome di R. Yehoshua' ben Levi, le preghiere quotidiane sarebbero invece state istituite in luogo dei sacrifici giornalieri – *qorban tamid* – allorché non fu più possibile adempiere alla presentazione delle offerte sacre che la *Torah* prescrive di recare sull'altare del santuario, secondo tempi e modalità codificate. A questo proposito è da notare che il termine "*qorbanot*" viene interpretato quale derivazione della radice "qrv", che indica "l'essere vicini", come a dire che l'offerta sacrificale è per l'uomo un mezzo attraverso il quale avvicinare la propria anima all'Eterno.

⁶ Cfr. Y. Amital, "Io sono nella preghiera" (ebr.), *Shanah beshanah. Annuario del Rabbinate Centrale d'Israele*, 39, pp. 254-255.

Queste due interpretazioni del *Talmud* sull'origine delle preghiere quotidiane, forse più che corrispondere a vere e proprie ricostruzioni storiche, sembrano piuttosto esprimere emblematicamente due diverse origini e funzioni della preghiera: il richiamo ai patriarchi pare alludere alla preghiera spontanea, individuale, personale, mentre il riferimento ai sacrifici quotidiani, che erano portati sull'altare dai sacerdoti, ma rappresentavano l'offerta di tutto il popolo d'Israele, ci rimanda alla preghiera codificata, espressione dei sentimenti della collettività. Il *Talmud* conclude il confronto tra le due tesi sentenziando che le preghiere furono istituite dai patriarchi, ma i Maestri, quando le hanno codificate, specificatamente nel fissarne i limiti di tempo, hanno fatto riferimento ad alcune norme proprie dei sacrifici. In sostanza, questo passo del *Talmud* ribadisce il concetto per cui la preghiera ebraica tende ad esprimere al tempo stesso il desiderio spontaneo dell'individuo di rivolgere la propria invocazione al Signore ed il valore della preghiera obbligatoria, individuale e collettiva. Le diverse concezioni circa la natura della preghiera trovano un esplicito riscontro nella posizione di due fra le maggiori autorità rabbiniche nel medio evo, Moshe Maimonide⁷ e Moshe Nachmanide⁸. Maimonide, riassumendo l'esposizione del *Talmud*, così sentenzia a proposito dell'obbligo per l'ebreo di disporsi alla preghiera ogni giorno: «La preghiera quotidiana è un precetto affermativo, come è detto "Servirete il Signore vostro D.O" (Es 23,25). Dalla tradizione della Legge Orale sappiamo che questo servizio si attua con la preghiera, poiché è anche detto: «"Vi comando oggi di servirLo con tutto il vostro cuore" (Deut 10,12), hanno spiegato i Maestri "qual è il servizio (a D.O) – 'avodah – che si può svolgere con il cuore? Si tratta della preghiera"»⁹. È importante notare come il termine "avodah", che nel senso più letterale ha il significato di "lavoro", nella terminologia dei testi rabbinici, a partire dalla *mishnah*, indichi anche, come in questo caso, il servizio sacro sull'altare. Il riferimento alla preghiera come ad una forma di 'avodah ha quindi il significato di definirla entro limiti rigorosi, analogamente al servizio sacro, e di intenderla come una manifestazione di pieno e totale riconoscimento e sottomissione all'autorità divina. Nachmanide si oppone a questa interpretazione, sostenendo che il precetto della preghiera non è di origine biblica, ma stabilito dai Maestri. Soprattutto, a differenza di Maimonide, Nachmanide vede nella preghiera, più che un dovere che incombe, «l'espressione della misericordia del Signore, che ascolta e risponde ogniqualvolta ci si rivolge a Lui»¹⁰. Possiamo intendere nelle due diverse interpretazioni di questi maestri circa il valore della preghiera anche differenti modalità di approccio al Signore: la preghiera come *avodah*, cioè "servizio", sviluppa un rapporto con D.O fondato

⁷ Cordova 1135-Fostat (Egitto) 1204, noto con l'acronimo di "Rambam", rabbino, medico e filosofo, primo codificatore sistematico della legge ebraica.

⁸ Gerona (Spagna) 1194-Terra d'Israele 1270, Ramban, studioso del *Talmud* e della mistica ebraica, ritualista di primaria importanza ed esegeta biblico, anch'egli dedito allo studio della medicina.

⁹ Maimonide, *Mishneh Torah, norme sulla tefillah*, 1,1.

¹⁰ Nachmanide, *Obiezioni al Libro dei Precetti di Maimonide*, precetto affermativo n. 5.

sul riconoscimento della Sua autorità – ci si rivolge al Signore in quanto *melekh*, cioè sovrano dell'universo; al contrario, la preghiera come sperimentazione di *khesed*, cioè "misericordia", ci sollecita a percepire l'Eterno come *avinu*, ovvero come "nostro padre", in una dimensione di maggiore intimità¹¹.

Comunque si intenda la funzione della preghiera, essa richiede particolare scrupolo e concentrazione – *kawwanah* – sia per rimuovere pensieri estranei che ci distraggono, sia per comprendere pienamente il valore delle parole che pronunciamo ed introiettarle nel nostro animo, ed ancora per elaborare nel nostro animo l'esperienza spirituale di sentirci al cospetto della Presenza Divina, la *shekhinah*. La preghiera ebraica, in quanto precetto quotidiano, viene liberata dalla funzione meramente utilitaristica, che ne fa avvertire la necessità solo in presenza di particolari evenienze, d'altra parte comporta il rischio di divenire un rituale ripetuto in modo scontato. La coscienza di questo rischio era già ben evidente ai maestri del *Talmud* che hanno messo in guardia affermando «quanto a colui che fa della propria preghiera un adempimento formale, la sua preghiera non verrà considerata quale invocazione [a D.O.]»¹².

In che modo la preghiera possa essere recepita da parte dell'Eterno ed eventualmente esaudita costituisce un argomento complesso e delicato su cui i rabbini si sono ampiamente soffermati, a partire da diversi episodi della Bibbia.

Dalla narrazione biblica risulta innanzitutto in maniera evidente il valore etico della preghiera cioè quello di un'invocazione rivolta al Signore in favore di altri soggetti, talora senza che sussista alcun interesse personale da parte del personaggio che eleva la preghiera. Abramo dialoga insistentemente con il Signore cercando di intercedere per la salvezza delle città di Sodoma e Gomorra¹³, lo stesso patriarca prega il Signore per la guarigione del re Avimelekh¹⁴. Il commento rabbinico si sofferma in particolare sulla consequenzialità che si riscontra nel racconto biblico tra la preghiera di Abramo in favore di Avimelekh, in seguito alla quale è detto che le donne nella casa del re filisteo poterono nuovamente avere figli, e la tanto attesa gravidanza di Sarah, l'ormai anziana moglie del patriarca. Commentando questa particolarità il *midrash*, ripreso da Rashi, evidenzia il valore della preghiera quando questa è rivolta ad invocare il bene del prossimo: «questo ci insegna che chi prega in favore di altri, avendo egli stesso necessità del medesimo beneficio, viene ancor prima esaudito»¹⁵.

¹¹ Cfr. Y. Sharlo, "La preghiera che forma e la preghiera che esprime" (ebr.), *Shanah beshanah. Annuario del Rabbinate Centrale d'Israele*, 39, pp. 303-305.

¹² *Talmud b. Berakhot* 29b.

¹³ Cfr. Gen 18,17-33.

¹⁴ Cfr. Gen 20,17.

¹⁵ *Talmud b. Babà qammà* 92.

La stessa condizione di sterilità si ripresenta più volte nel racconto biblico. Ne soffrono infatti le matriarche Sarah, Rebecca e Rachele ed altre figure femminili della Bibbia, in particolare Anna, futura madre del profeta Samuele. Il testo sacro ci rende quindi partecipi del dolore che tale condizione determina nelle donne che ne soffrono, ma al tempo stesso testimonia la loro fervida invocazione a D.O per conseguire il tanto atteso frutto del ventre. Questo riproporsi di analoghe situazioni di sofferenza viene colto come elemento sintomatico nel procedere della provvidenza divina, al punto che il commento talmudico suggerisce che la sterilità possa essere una prova che il Signore richiede ai giusti per sollecitarne la loro gradita preghiera: «Disse R. Izchaq perché i patriarchi erano sterili? Perché il Santo, Benedetto Egli sia, anela alle preghiere dei giusti»¹⁶. L'espressione è effettivamente assolutamente ardita nel rappresentare un "desiderio" riferito all'Eterno, dal momento che concettualmente Egli stesso è la pienezza di ogni bene, tuttavia si può spiegare l'idea in due direzioni diverse; da un lato, il Signore desidera che gli uomini di più eccelsa levatura, gli *zaddiqim* – "i giusti" – stabiliscano con Lui, nella forma più intensa, il loro legame spirituale; d'altra parte, nel mondo così come è stato creato dal Signore, sono effettivamente necessarie la parola e l'azione dell'uomo per manifestare e proclamare la sovranità dell'Eterno. La preghiera dei giusti è quindi particolarmente desiderata, se così si può dire, dal Signore, in quanto essa può esercitare uno straordinario influsso sull'armonia del creato nelle sue dimensioni materiali e spirituali¹⁷.

Nello stesso passo del *Talmud* preso in esame, R. Izchaq prosegue la sua interpretazione sottolineando ulteriormente lo straordinario valore della preghiera: perché la preghiera dei giusti è paragonata ad un tridente? Come quello sposta il fieno da una parte all'altra, così la preghiera dei giusti è in grado di spostare la sentenza divina dal rigore – *middat haddin* – alla misericordia – *middat harachamim*. Dal punto di vista linguistico l'interpretazione si lega all'inconsueta espressione che il testo sacro utilizza per indicare la disposizione alla preghiera da parte del patriarca Isacco: si tratta di un verbo tratto dalla radice "tr" da cui deriva altresì il sostantivo "ete", che indica il tridente che i contadini usano per smuovere il fieno. Muovendo da questa ambivalenza semantica il commento sviluppa l'ardito paragone; da un punto di vista concettuale questa interpretazione solleva un altro delicato problema di fondo, relativo al valore stesso della preghiera, dal momento che questa sembra presupporre un cambiamento nel pensiero divino, quasi che un determinato bene, che in un primo tempo non era stato assegnato, venga invece concesso in seguito all'invocazione dell'uomo.

L'interpretazione rabbinica legge in modo sostanzialmente diverso il rapporto tra la preghiera e il suo esaudimento da parte dell'Eterno: i beni sono già predisposti per l'uomo, soltanto il Signore attende che l'uomo si rivolga a Lui, Lo ricerchi invocandoLo, per

¹⁶ *Talmud b. Yevamot, 64a.*

¹⁷ Cfr. Z. Hever, "Perché i patriarchi erano sterili?" (ebr.), da <http://www.birkatmoshe.org.il>, 2013.

concedergli quanto era già stato prefissato. In questo senso si può immaginare la preghiera come una chiave in grado di aprire le sorgenti della benedizione che il Signore prepara per l'uomo, purché questi riconosca che il proprio bene dipende dal Creatore. Come spiega il filosofo ebreo medievale Yosef Albo, non si può affermare che vi sia un cambiamento nella decisione dell'Eterno, ma che si compia una trasformazione nella condizione della persona cui è rivolto il giudizio del Signore: «Gli influssi superiori si riversano sull'uomo nella misura che questi si trovi al livello e nella disposizione necessari per riceverli, se l'uomo non si predispone per accogliere questo beneficio, è lui stesso che se ne priva, si può quindi dire che quando viene decretato per una persona un certo bene, viene sentenziato in relazione ad una certa posizione (che l'uomo occupa in quel momento), analogamente quando viene decretato un male, se si modifica quella determinata posizione necessariamente si modifica anche il decreto, in senso positivo o negativo; in questo criterio si può affermare che la preghiera giova a rendere l'orante idoneo a ricevere l'influsso positivo o ad annullare per lui il male che gli era stato decretato»¹⁸.

Il problema circa un possibile cambiamento nei decreti divini è tuttavia maggiormente acuito da alcuni episodi biblici nei quali vediamo come Mosè, in occasione delle colpe più gravi commesse dal popolo d'Israele – l'adorazione del vitello d'oro e il rifiuto di procedere verso la terra promessa – interceda presso l'Eterno per ottenere il perdono o almeno la revoca della sentenza più dura, e come la sua invocazione venga effettivamente accolta dal Signore¹⁹. In questi racconti il testo ci narra esplicitamente che il Signore si dispone alla clemenza facendo seguito alle argomentazioni addotte da Mosè²⁰. In questo caso, come in situazioni simili, è possibile che il Signore formuli in un primo momento la sentenza secondo lo stretto rigore della giustizia, *middat ha-din*, attendendo, quasi lasciando allo *tzaddiq*, il "giusto" di quella generazione, il compito di farsi portavoce, attraverso la preghiera, di quel diverso aspetto di cui la divina giustizia non può non tenere conto, cioè la "misura della misericordia", *middat ha-rachamim*. Possiamo allora considerare in questi episodi che l'Eterno fosse già propenso alla clemenza e che il racconto biblico intenda mettere in evidenza il ruolo dello *tzaddiq* nel dare espressione al necessario equilibrio tra i diversi criteri di giudizio in cui si esplica la giustizia divina²¹. A prescindere dalla problematica teologica, nel sentimento più spontaneo la preghiera non

¹⁸ Y. Albo, *Sefer ha-'iqqarim* – Libro dei principi fondamentali, 4,18.

¹⁹ Cfr. Es 32,11-14, 32,31-35 e Num 14,13-21.

²⁰ Il profeta, secondo l'interpretazione di rav Unnà a nome di rabbi Yochann (*Scemot Rabbà*, cap. 43), propone come attenuante della grave colpa di idolatria la lunga dimora in un paese idolatra quale l'Egitto. Dal testo biblico risultano in modo esplicito sia il richiamo di Mosè all'impressione negativa che gli stessi egiziani avrebbero tratto dall'opera del Signore, qualora liberazione del popolo d'Israele si fosse conclusa con il loro annientamento nel deserto, sia il ricordo dei meriti dei patriarchi e delle promesse loro fatte dal Signore.

²¹ Cfr. I. Jakobson, *Netiv binah*, Sinay, Tel-Aviv 1976, pp. 26-30.

può certo andare disgiunta dalla più intima fiducia che l'invocazione a D.O sia comunque ascoltata e possa venire accolta nella misura che Egli riterrà giusta.

Nel pensiero ebraico viene ampiamente sottolineato il valore della *tefillah* come espressione della più intima dimensione spirituale dell'uomo, al di là quindi di ogni nesso con specifiche richieste. Rabbi Yehudah Levi²² definisce il momento della preghiera come il tempo in cui l'anima si purifica dalle sue scorie (accumulate dalla preghiera precedente). L'anima attende con ansia questo tempo che è *il cuore della vita*, è il suo nutrimento spirituale, necessario come il cibo per il corpo; è il tempo in cui riprende il dialogo con il Signore, nel quale ci riaccostiamo alla spiritualità e ci distacciamo, almeno momentaneamente, dagli affanni della vita materiale cui siamo soggetti quali esseri umani.

Rav A.I. Ha-Kohen Kook²³ ritiene che la preghiera abbia la funzione di dare voce ai sentimenti più puri che sono riposti nel nostro animo, portandoli in superficie, elevandoli e santificandoli nella loro più alta espressione, sì che si può affermare che essa sia «per noi e per il mondo intero un'assoluta necessità e al tempo stesso il piacere più puro»²⁴.

Un'altra caratteristica peculiare della preghiera ebraica è quella di essere innanzitutto preghiera pubblica, di attribuire quindi maggiore importanza all'invocazione rivolta al Signore da parte di una collettività, rispetto a quella di una singola persona. Si ritiene infatti che attraverso la preghiera pubblica si elevi al Signore l'invocazione di ciò che è bene e necessario per la collettività, a differenza del singolo, la cui preghiera può avere una connotazione assolutamente egoistica. Inoltre la preghiera comunitaria rappresenta il legame di tutti gli ebrei con il Signore ed esprime la fiducia che possa disporre l'Eterno a considerare le necessità del popolo d'Israele nel suo complesso, anziché la condizione specifica di ogni singolo ebreo, che può essere personalmente più o meno meritevole di essere esaudito²⁵. L'importanza della comunità in preghiera è evidenziata anche dal fatto che vi sono alcune preghiere e cerimonie particolarmente importanti le quali, per il fatto di esprimere e manifestare la santità del Signore, possono aver luogo soltanto in presenza di un pubblico di almeno dieci uomini – *minian* – che abbiano compiuto la maggiore età religiosa, definita ai tredici anni. Questo gruppo di fedeli viene considerato come una comunità – *'edah* – rappresentante idealmente l'intero popolo d'Israele. Il valore preminente della preghiera pubblica si riflette anche nei testi delle preghiere che sono quasi sempre formulati al plurale, sicché, anche quando prega in forma privata, l'ebreo è sempre idealmente rivolto verso la collettività. La lettura delle preghiere nelle ufficiature

²² 1075-114, rabbino, filosofo, poeta, fra i più importanti esponenti dell'ebraismo medievale in Spagna.

²³ 1865-1935, primo rabbino capo degli ebrei ashkenaziti in terra d'Israele, è stato il più importante ideologo del sionismo religioso.

²⁴ Rav A.Y. Hakohen Kook, *Siddur Olat Reiyah*, p. 50.

²⁵ Cfr. Maimonide, *Mishne Torah, Norme sulla Tefillah*, 8,1.

pubbliche è affidata a persona esperta nel rito che si distingua per comportamento religioso e morale esemplare e che incontri il gradimento dei fedeli. Questi, chiamato con il termine di *shaliach tzibbur* o *chazan*, guida la funzione sacra, ma non è considerato intermediario o propiziatore per l'accoglienza della preghiera stessa.

Per quanto i testi biblici ci trasmettano essenzialmente l'esempio della preghiera spontanea, tuttavia è proprio nella Bibbia, in particolare nel Pentateuco, che troviamo i primi fondamentali testi della preghiera ebraica aventi una funzione liturgica.

Innanzitutto sono da ricordare tre brani del Pentateuco, i primi due tratti dal libro del Deuteronomio (6,5-9, 11,13-21), il terzo da quello dei Numeri (15,37-41) che sono raccolti in un unico testo, la cui lettura, dalle parole iniziali del primo passo *Shemà Israel* – "Ascolta, Israele" – è chiamata *Qeriat Shemà* – "Lettura dello Shemà"²⁶. Questi passi contengono alcuni dei principi fondamentali della *Torah*: nel primo viene solennemente affermata l'unicità di D.O, il comandamento di amarLo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutte le tue forze, di ricordare costantemente le Sue parole, di insegnarle ai figli, di tenerle legate al nostro corpo, sul braccio e sul capo e scriverle sugli stipiti delle nostre abitazioni. Gli ultimi due comandamenti ricordati vengono osservati nelle forme prescritte dalla *Torah shebe'al peh* ossia dalla "Legge Orale"²⁷ registrata nel *Talmud*²⁸. In particolare, il precetto di legare le parole della *Torah* sul braccio e sulla testa viene realizzato inserendo i due primi brani della *qeriat shema'* e altri due passi della *Torah* (Es 13,1-10, 13,11-16), trascritti su piccoli rotoli di pergamena, all'interno di due scatole dette *tefillin* che si legano con apposite fibbie, rispettivamente sul braccio sinistro, rivolta verso il cuore e sul capo, in posizione centrale. È chiara la simbologia legata a questa ritualità: attraverso l'adempimento del precetto dei *tefillin* si manifesta l'impegno a sottomettere la nostra azione e ad indirizzare il nostro cuore e il nostro pensiero nella fedeltà al Signore.

Il comandamento di scrivere le parole della *Torah* sugli stipiti delle nostre case trova attuazione attraverso un piccolo rotolo di pergamena sul quale sono trascritti i due brani del Deuteronomio sopra ricordati, che viene inserito in un contenitore e affisso allo stipite – *mezuzah* – delle porte, dal lato destro rispetto a chi entra.

Nel secondo passo della *qeriat shema'*, appare la promessa del Signore di assicurare benessere e prosperità al popolo d'Israele, se si manterrà fedele a Lui ed ai Suoi comandamenti e la minaccia di desolazione ed esilio dalla terra promessa per la colpa di idolatria.

²⁶ Cfr. Maimonide, *Mishne Torah, Norme sulla Lettura dello Shema'*, 1,2.

²⁷ Secondo la tradizione D.O rivelò a Mosè un insegnamento da trasmettere oralmente, quale parte del patto di alleanza con il popolo d'Israele e quale strumento di comprensione ed interpretazione della *Torah* scritta (cfr. *Talmud b. berachot* 5a).

²⁸ Cfr. *Talmud b. Menachot* 34a, 36a-37b.

Nel terzo brano si contempla il ricordo dell'uscita dall'Egitto e il precetto dello *tzitzit*. Con questo termine viene chiamato il fiocco, formato da diversi fili, annodati e intrecciati seguendo norme stabilite, che la *Torah* prescrive di appendere agli angoli dei vestiti. Si adempie di fatto a questo precetto mediante un manto – *talit* – ai cui quattro angoli sono praticati dei fori attraverso i quali vengono introdotti e appesi i fiocchi. Vi sono due diversi tipi di *talit*, l'uno, di più ampie dimensioni – *talit gadol* – viene avvolto come uno scialle durante la preghiera; l'altro, generalmente più piccolo – *talit qatan* – è invece indossato costantemente al di sotto degli abiti. Il precetto dello *tzitzit* ha una prima spiegazione nelle parole stesse della *Torah*, secondo le quali lo sguardo rivolto verso queste frange rafforza nell'ebreo l'impegno a ricordare ed osservare i comandamenti del Signore. A questo motivo esplicitato nel testo biblico, si sono aggiunti altri significati simbolici, alcuni dei quali scaturiti dal particolare metodo di interpretazione della *Torah* rappresentato dal valore numerico attribuito alle lettere dell'alfabeto ebraico, in modo tale da stabilire corrispondenze tra parole e numeri e viceversa. In questo caso, ad esempio, il numero degli avvolgimenti che si effettuano nella preparazione delle frange corrisponde al valore numerico delle lettere che formano il sacro Nome di D.O, il Tetragramma. La lettura della *geriat shema'* costituisce un dovere religioso per l'ebreo, da compiersi quotidianamente, alla mattina e alla sera, in adempimento dell'espressione "quando ti corichi e quando ti alzi" che compare nel primo e nel secondo brano del testo; essa è pertanto parte essenziale della preghiera del mattino e della sera per tutti i giorni dell'anno. È altresì precetto ammantarsi con il *talit* e legare sul braccio e sulla testa i *tefillin* durante l'orazione della mattina. L'adempimento di questo secondo comandamento è tuttavia sospeso il sabato e nei giorni festivi. Questa esclusione si spiega con il fatto che i *tefillin* sono considerati un segno distintivo dell'identità ebraica – *ot* – e in quanto tali non necessari nei giorni consacrati che distinguono con il loro stesso valore la vita dell'ebreo.

Altro testo che ha un riscontro nella liturgia è quello della benedizione sacerdotale – *birkat kohanim* – che la *Torah*²⁹ prescrive ai discendenti del sacerdote Aronne di rivolgere al popolo d'Israele, accompagnata da una particolare ritualità caratterizzata dal volgere le braccia alzate – *nesiat kappaim* – in atto di benedizione verso i fedeli.

Nel libro dell'Esodo³⁰ e nel Deuteronomio³¹ si trovano alcuni passi che prescrivono il dovere di rievocare il ricordo dell'esodo dall'Egitto. Da questi brani si è sviluppato il testo liturgico e narrativo denominato *haggadah shel Pesach*, su cui si impernia l'importante cerimonia commemorativa che si svolge la prima sera della festa di *Pesach*³², dedicata al ricordo di quell'evento fondamentale per la storia del popolo d'Israele. Questo rituale, per

²⁹ Cfr. Num 6,22-27.

³⁰ Cfr. Es 12,26-27, 13,8 e 13,14.

³¹ Cfr. Deut 6,20 e 26,5-8.

³² Nella diaspora anche la seconda sera.

il particolare svolgimento in cui si segue una precisa sequenza, viene chiamato *seder*, che significa "ordine".

L'obbligo di rendere omaggio al Signore per il cibo di cui ci nutriamo appare in modo esplicito in un versetto del Deuteronomio (8,10): «mangerai e ti sazierai e benedirai il Signore tuo D.O per la buona terra che ti ha donato». Da questo passo, secondo l'interpretazione riportata nel *Talmud*³³ scaturisce il precetto di recitare la preghiera di ringraziamento dopo il pasto – *birkat hamazon* – e per estensione il comandamento di benedire il Signore prima e dopo aver mangiato qualsiasi tipo di cibo.

Fra gli altri libri della Bibbia, di particolare importanza per la preghiera ebraica è il libro dei Salmi di Davide – *tehillim* – che fu dai tempi più antichi fonte di devozione e invocazione al Signore, sia in funzione liturgica, attraverso il canto dei leviti nel santuario di Gerusalemme, sia spontanea e individuale. Ogni giorno il servizio sacro nel Tempio era accompagnato dalla lettura di un particolare salmo – *shir shel yom* – tale scelta³⁴ divenne poi parte integrante delle preghiere quotidiane. Altri salmi detti *di lode* – *hallel* –³⁵, anch'essi inseriti nella liturgia della sinagoga, facevano parte fin dai tempi antichi, del servizio sacro per i giorni festivi. Molti capitoli del libro dei Salmi verranno poi inseriti nella preghiera ebraica, sia in quella quotidiana, che dei giorni festivi e solenni, tuttavia il testo rimarrà nel suo complesso un riferimento spirituale e di ispirazione fortemente sentito per esprimere emozioni e sentimenti al Signore anche in forma estemporanea.

La distruzione del Santuario, con il conseguente venir meno della ritualità dei sacrifici e delle offerte, e la deportazione in Babilonia, determinarono concretamente, per la prima volta, la necessità di dare forma e collocazione a momenti di raccoglimento e di vita religiosa nei quali rinnovare la fedeltà a D.O. Da queste premesse nacque l'istituzione di un luogo di preghiera che in seguito verrà chiamato *Bet Ha-Keneset* ovvero *sinagoga*, e si diffuse la consuetudine, di cui abbiamo visto le più antiche origini, di elevare al Signore la preghiera quotidiana del mattino e del pomeriggio nelle ore corrispondenti a quelle stabilite dalla *Torah* per i sacrifici quotidiani.

In seguito, dopo la ricostruzione del Secondo Santuario e fino a quando esso ebbe a sussistere, la preghiera si affiancò al rituale del Tempio, sia all'interno del Santuario stesso, sia nelle sinagoghe presenti a Gerusalemme e in altre località, in Israele e nelle comunità della diaspora ebraica. La tradizione riportata nel *Talmud*³⁶ attribuisce a Ezra ed

³³ Cfr. *Talmud b. Berakhot* 21a.

³⁴ Cfr. Sal 24, 48, 82, 94, 81, 93 e 92.

³⁵ Cfr. Sal 113-118.

³⁶ Cfr. *Talmud b. berakhot* 33a; *meghillah* 17b.

ai membri della *keneset haghedolah*³⁷ la formulazione dei testi delle orazioni quotidiane, in modo specifico di quella che ne costituisce il nucleo principale ossia la preghiera detta "diciotto benedizioni", in ebraico *shemoneh 'esreh*, così chiamata per il numero delle benedizioni che la compongono, altresì chiamata *'amidah*, che significa "stare in piedi", in quanto va letta stando in posizione eretta, con i piedi uniti, rivolti verso Gerusalemme con la massima concentrazione, nella coscienza di trovarsi al cospetto della Presenza divina, la *Shekhinah*. L'orientamento verso Gerusalemme durante la preghiera viene per la prima volta menzionato dal re Salomone nell'invocazione a D.O, pronunciata in occasione dell'inaugurazione del santuario³⁸, in seguito nel *Talmud*³⁹ si definisce l'obbligo, in maniera tale che ogni ebreo debba rivolgersi in preghiera verso la terra d'Israele, se vive lontano da essa, verso Gerusalemme, se dimora nella terra promessa, verso il luogo ove sorgeva il Santuario, se si trova nella stessa città santa. Le norme relative alla disposizione dei fedeli durante le orazioni, unitamente al mantenimento dell'ebraico quale lingua della preghiera e delle benedizioni, hanno costituito un notevole elemento di coesione spirituale per il popolo d'Israele disperso nella diaspora. L'importanza di mantenere una sostanziale uniformità di espressione nella preghiera fra tutti gli ebrei, viene particolarmente sottolineata da Maimonide, secondo il quale l'elaborazione e la redazione di testi di preghiera vincolanti per tutti gli ebrei, in controtendenza rispetto alla libera espressione dei sentimenti di fede che era lasciata ad ogni ebreo nei tempi più antichi, furono determinati dall'esilio di Babilonia che aveva reso la maggioranza del popolo incapace di esprimere adeguatamente in ebraico i propri sentimenti⁴⁰.

Anche se è difficile presumere che i testi delle preghiere fossero già propriamente redatti nella loro stesura definitiva, possiamo tuttavia concludere che nei primi secoli del Secondo Tempio ne siano stati definiti i contenuti e la loro formulazione, almeno nei termini essenziali, nonché le disposizioni principali ad esse afferenti. Sappiamo in particolare che, sin dalle origini, l'orazione delle *diciotto benedizioni* era suddivisa in tre parti, secondo una concezione di approccio al Signore nella preghiera che sarebbe stata mantenuta come basilare anche nei successivi sviluppi del testo: «le prime tre come lode al Signore, tre conclusive di ringraziamento e dodici benedizioni centrali per richiedere le necessità fondamentali per ogni persona e per la collettività»⁴¹.

³⁷ "Grande Assemblea", con questo nome le fonti talmudiche definiscono un consesso formato da centoventi membri, di cui si ricordano in particolare i nomi di 'Ezra e Nehemiyah che riorganizzarono la vita religiosa e civile nella Giudea al ritorno dall'esilio di Babilonia e che fu attivo nei primi secoli di vita del II Tempio con poteri decisionali in ambito religioso ed amministrativo.

³⁸ Cfr. 1Re 8,48.

³⁹ Cfr. *Berachot*, 30a.

⁴⁰ Cfr. Maimonide, *Mishneh Torah*, norme sulla *tefillah*, 1,1-4.

⁴¹ *Talmud b. berachot* 34a.

Occorre anche tenere presente che fino alla fine dell'epoca dei *tannaim*⁴², in modo analogo a quanto avveniva per gli insegnamenti rabbinici, anche le preghiere non venivano ancora trascritte, non esisteva quindi una versione unica e rimaneva facoltà dello *shaliach tzibbur*, l'incaricato della sinagoga che guidava la funzione religiosa, di introdurre a propria discrezione qualche scelta personale nel testo delle preghiere. In quei tempi i Maestri non solo tolleravano, ma incoraggiavano la possibilità di rinnovare a propria scelta qualche particolare della preghiera, mantenendone i contenuti e la struttura fondamentale, affinché questa non rischiasse di divenire una lettura ripetitiva. In seguito, come si è rilevato, l'impostazione sarebbe mutata per mantenere l'uniformità della preghiera presso comunità ormai disperse e spesso incapaci di esprimere in ebraico i concetti essenziali.

Durante l'epoca dei Maestri del *Talmud*, chiamati *amoraim* – "interpreti" – tra il III e il V secolo d.C., nei due maggiori centri dell'ebraismo, quello di Israele e quello di Babilonia, si sviluppano i corrispondenti riti liturgici: il rito delle comunità babilonesi – *minhag bavel* – e quello dei centri ebraici ancora presenti in terra d'Israele – *minhag eretz Israel*. Il primo di questi due riti finì con il prevalere per la preponderante importanza progressivamente acquisita dalle accademie – *yeshivot* – ivi costituite, in modo analogo a quanto si verificò per il lavoro interpretativo realizzato in quelle accademie – il *Talmud bavli* – che risultò determinante nello sviluppo della normativa ebraica assai più che il testo prodotto dalle *yeshivot* in Israele – *Talmud jerushalmi*.

La prima redazione di un testo liturgico basato sul *minhag bavel*, appartiene alla successiva era dei *Gheonim*⁴³; si tratta del *seder rav Amram Gaon*, così chiamato dal nome del rabbino, vissuto nel IX secolo, che ne fu l'autore e che lo indirizzò agli ebrei in terra iberica, pare alla comunità di Barcellona, dove si stava iniziando una pagina della gloriosa storia dell'ebraismo spagnolo – *sefarad*. Da questo testo si sviluppò direttamente il rito sefardita – *minhag sefardi* – inizialmente fatto proprio dalle comunità ebraiche della penisola iberica. In seguito, con la cacciata degli ebrei dalla Spagna nel 1492, ha accompagnato gli ebrei esuli nei vari paesi dove è proseguita la loro storia, in particolare in Italia, nei paesi del bacino del Mediterraneo, in Olanda e nei Balcani. Dallo stesso *minhag bavel*, caratterizzato anche da qualche traccia del *rito liturgico di eretz Israel*, si svilupparono il *minhag italiano* o *benè romi*, presente quasi solamente in Italia, e il *minhag ashkenaz*, rito tedesco, dal quale è successivamente scaturito quello polacco, che si sono diffusi prevalentemente nelle comunità ebraiche dell'Europa centro-orientale.

⁴² Il termine "*tannā*" (plurale "*tannaim*"), da una radice aramaica che significa "insegnare", indica i Maestri che si dedicarono allo studio, all'interpretazione e all'insegnamento della *Torah* tra il I a.C. e il II d.C., dando il più ampio sviluppo alla legge orale.

⁴³ I *Gheonim* (singolare *Gaon*), "eccellenti", furono interpreti del Talmud e massime autorità religiose nelle accademie in Babilonia tra il VII e l'XI secolo.

Con il termine di *siddur* verranno in seguito designati i testi contenenti le preghiere quotidiane e del Sabato, mentre quelli che raccolgono le orazioni per i giorni festivi e solenni saranno chiamati *machazor*.

La liturgia ebraica si arricchisce, particolarmente nel medioevo, di testi poetici – *piyutim* – destinati soprattutto alle ricorrenze solenni. La composizione di *piyutim* di ispirazione religiosa, fiorita inizialmente dal IV al VI secolo dell'era volgare in terra d'Israele, si estese successivamente con caratteristiche distinte nei vari paesi della diaspora, raggiungendo i più elevati risultati letterari ed espressivi nella poesia ebraica in terra di Spagna tra il X e il XII secolo, attraverso autori come Shelomo Ibn Gabirol, Moshe Ibn Ezra e Jehudah Ha-Levi. Per alcuni secoli anche in Italia, nelle importanti comunità allora presenti nelle regioni meridionali e particolarmente in Puglia e Calabria, si sviluppò una significativa produzione di composizioni poetiche ad uso liturgico⁴⁴.

Ulteriori importanti sviluppi all'ordine delle preghiere ebraiche venne dato dal diffondersi, a partire dal secolo XVI, dell'insegnamento della mistica ebraica – *qabbalah*. Nei testi di preghiere in uso nelle cerchie dei *qabbalisti*, in seguito anche in molte comunità sefardite, entrarono, fra l'altro, complessi testi per lo più in lingua aramaica, attraverso i quali viene premessa alle diverse orazioni la particolare formula di devozione – *kawwanah* – con cui queste preghiere devono essere pronunciate, al fine di adempiere alla funzione che esse rivestono nel pensiero della *qabbalah*. Altre composizioni ed inni, che esaltano in modo esplicito o attraverso varie allusioni il significato allegorico del sabato e delle feste, pur provenendo dalle scuole qabbaliste, furono di fatto adottati in tutte le comunità ebraiche. Ne è un notevole esempio l'inno "Vieni mio amato – *Lekhà Dod!*", composto da Shelomo Halevi Alkabez, dotto qabbalista del XVI secolo, che celebra l'accoglienza del Sabato come la mistica sposa d'Israele.

La diffusione, a partire dalla Polonia, nel XVIII secolo, del movimento dei *Chassidim*⁴⁵, con un forte accento mistico, diede un nuovo impulso al sentimento religioso, sottolineando il valore del servizio divino realizzato con gioia e intenso fervore. In tale contesto ideologico la preghiera venne a svolgere un ruolo molto importante, sia come espressione individuale di sentimenti intimi e spontanei, sia come manifestazione di una forte identità collettiva, di cui la preghiera diviene uno dei momenti salienti, allorquando la comunità dei *Chassidim* si raccoglie attorno alla propria guida spirituale, il *rabbi*, per riceverne ispirazione e modello di vita. Il movimento del *chassidismo*, attingendo alla dottrina mistica della *qabbalah*, finì con l'adottarne parzialmente i testi di preghiere, fu quindi elaborato un formulario di orazioni nel quale elementi particolari *del rito sefardita*, in uso presso i fedeli

⁴⁴ Cfr. voce "Piyut", in *Encyclopedia Judaica*, vol. XIII, Jerusalem 1972, pp. 574-602.

⁴⁵ Il nome deriva dal termine "*chassid*", che significa "pio". La bibliografia è vastissima; per una sintetica presentazione cfr. I. Epstein, *Il giudaismo*, Feltrinelli, Milano 1967, pp. 234-244.

della *qabbalah*, si fusero con altri tipici del *rito askenazita*, già diffuso nell'Europa orientale, originando di fatto un nuovo rituale di preghiera che fu chiamato *sefarad*.

Oltre che dalla diffusione di queste grandi correnti mistiche, lo sviluppo della preghiera ebraica è stato alimentato dalla composizione di preci, suppliche ed inni che nel corso dei secoli hanno dato voce ai sentimenti più struggenti ed hanno consegnato la memoria di eventi spesso tragici, dalle crociate alla *shoà*, raramente di salvezza, che hanno segnato la vita delle comunità ebraiche della diaspora. La storia recente ha dato occasioni per formulare preghiere ed invocazioni attinenti alla nuova realtà dello stato d'Israele.

Venendo ora ad una sintetica analisi dei contenuti delle preghiere, possiamo notare come la preghiera quotidiana del mattino – *shachrit* – sia quella che ha la struttura più complessa, che si può suddividere in quattro parti principali:

A) Benedizioni del mattino – *Birchot hashachar*, l'ebreo dà inizio alla giornata ringraziando il Signore per averlo restituito alla pienezza della vita dopo il sonno notturno e per tutti i benefici materiali e spirituali che da Lui riceve. In questa prima parte della preghiera mattutina trovano espressione anche altri aspetti dell'identità ebraica: si attesta riconoscenza all'Eterno che ha donato la *Torah* al popolo d'Israele e ci si dispone a studiarla per metterne in pratica i Comandamenti. Fanno quindi parte del testo delle orazioni mattutine alcuni brani tratti dalla Bibbia, dalla *mishnah* e da altri testi rabbinici, in modo tale che la preghiera e lo studio della *Torah* – *Talmud Torah* – vengono assunti come due ambiti di azione complementari tra loro, entrambi necessari per stabilire e rinsaldare il legame con il Signore. Altri passi, egualmente tratti dal Pentateuco e dalla *mishnah*, che parlano delle offerte sull'altare e del servizio sacro nel santuario, vengono letti nella prima parte della preghiera del mattino affinché la memoria alimenti la speranza nella ricostruzione del Santuario.

B) Lettura di diversi capitoli dal libro dei Salmi, *Pesukke dezimrà*, introdotti e conclusi da formule di benedizioni che esaltano la gloria divina. Questi testi, per l'intensità di fede che esprimono e per gli accenti poetici con cui tessono le lodi di D.O, ispirano e purificano l'animo dell'orante e costituiscono una sorta di viatico che consente di accedere, nel prosieguo della preghiera, ad una maggiore intimità con il Signore, nella successiva meditazione dello *Shema Israel* e nelle invocazioni della *'amidah*.

C) La lettura dello *Shema'*, come già illustrato. I passi del Pentateuco che formano la *qeriat Shema'* sono introdotti da due benedizioni. Nella prima si esprime la lode a D.O, creatore della luce e dell'oscurità, che presiede alla pace e per la cui benevola volontà si rinnova quotidianamente l'opera del creato; nella seconda si esprime gratitudine all'Eterno per l'amore manifestato verso il popolo d'Israele con il dono della *Torah*, si invoca intelligenza e saggezza per comprendere pienamente l'insegnamento divino, purezza d'animo per osservarlo e farlo conoscere. Dopo la lettura dei tre passi biblici si recita un'ulteriore benedizione incentrata sull'espressione di fede nelle parole divine, che

vengono riconosciute nella loro eternità e assoluta corrispondenza con l'animo ebraico, e viene rievocata la liberazione dalla schiavitù in Egitto come segno dell'onnipotenza divina. D) La preghiera *'amidah* è anche chiamata *Shemone Esrè*, ovvero "(Preghiera delle) Diciotto (Benedizioni)", dal numero delle benedizioni che ne facevano parte nella sua composizione originaria. A queste se ne è successivamente aggiunta una, nella parte centrale delle richieste al Signore, mantenendo la struttura di questa orazione invariata. È probabile che il numero diciotto non sia casuale in quanto in alcuni insegnamenti riportati nel *Talmud*⁴⁶ e nel testo rabbinico del *midrash tanchumā*⁴⁷ vengono suggeriti diversi riferimenti simbolici a questo numero: si ricorda che i patriarchi sono citati diciotto volte nella *Torah*, che diciotto (secondo le conoscenze dell'anatomia umana di cui disponevano i maestri all'epoca) sono le vertebre che permettono al corpo di variare dalla posizione eretta a quella piegata; ancora diciotto sono le citazioni del sacro nome divino nel Salmo 29 che occupa un posto importante nella liturgia. È verosimile che dietro questi accostamenti si celino diversi significati e valori che i maestri intendevano attribuire alla preghiera, l'identificazione di questi significati è in parte congetturale, ma può aprirci interessanti percorsi di comprensione. Ad esempio è possibile che il riferimento alla spina dorsale, che ha la funzione di modulare la posizione del corpo, intenda identificare la preghiera nella duplice espressione di sottomissione a D.O e di dignità dell'uomo; il richiamo ai patriarchi è un modo per ricollegare la preghiera al sentimento condiviso di tutto il popolo d'Israele, simboleggiato dai suoi capostipiti; il rimando al Salmo 29, in cui si tratteggia liricamente la potenza del Signore che domina sulle forze della natura, può richiamarci alla riflessione sul valore della preghiera come occasione per sentirci parte di tutto il creato, elemento dell'universo intero sottoposto alla volontà divina.

Le diciotto benedizioni, come già ricordato, sono suddivise in tre parti: le prime tre come lode al Signore, tre conclusive di ringraziamento e dodici benedizioni centrali per richiedere le necessità fondamentali per ogni persona e per la collettività. Le prime tre benedizioni sono così articolate: 1) *Avot*: si inizia la preghiera ricordando la fede che i patriarchi, Abramo, Isacco e Giacobbe, manifestarono verso D.O, autore assoluto della creazione, e le promesse che Egli fece di recare salvezza e redenzione alla loro discendenza. 2) *Ghevurot*: riconoscimento dell'onnipotenza del Signore e della Sua misericordia, attestazione di fede nella resurrezione – *tehyat hametim*. In questo contesto viene altresì ricordata la discesa della pioggia come segno della provvidenza divina. 3) *Keddushah*: proclamazione della santità di D.O.

Quando la preghiera ha forma pubblica, nell'orazione del mattino e in quella del pomeriggio viene inserita tra la seconda e la terza benedizione una formula di proclamazione della santità divina alla quale i fedeli partecipano con espressioni di

⁴⁶ Cfr. *Berachot*, 29b.

⁴⁷ Cfr. *Parashah vayerà*, 1.

responsorio all'invito del *chazzan*. Rav A.I. Hakoen Kook sottolinea il concetto che la santità è anche il più elevato obiettivo cui è chiamato l'ebreo, una meta che è dato raggiungere solo attraverso un impegno indirizzato verso il perfezionamento spirituale della collettività, ragione per cui questa formula non può essere pronunciata se non in presenza di una comunità.

La seconda parte della *'amidah* contiene tredici benedizioni con altrettante invocazioni a D.O:

- 4) *Da'at*: l'intelligenza e il discernimento.
- 5) *Teshuvah*: la possibilità di maturare un sincero pentimento.
- 6) *Selichah*: il perdono.
- 7) *Gheulah*: la liberazione del popolo d'Israele da tutti i persecutori.
- 8) *Refuah*: salute e guarigione dalle infermità.
- 9) *Birkat hashanim*: prosperità e abbondanza di prodotti della terra. Durante la stagione invernale la benedizione contiene una particolare inserzione con cui si invocano piogge benefiche per il terreno.
- 10) *Kibbutz galuyot*: preghiera per la riunificazione nella Terra Promessa di tutti gli ebrei sparsi nella diaspora.
- 11) *Mishpat*: la giustizia.
- 12) *Birkat haminim*: questa è la benedizione aggiunta; in presenza di delatori e calunniatori della fede ebraica, si rese necessario invocare la protezione divina di fronte al pericolo suscitato da tali comportamenti.
- 13) *Chasidim*: si implora la giusta ricompensa per i giusti e pii e per tutti coloro che operano riponendo la loro fiducia nell'Onnipotente.
- 14) *Binian Yerushalaym*: si invoca il ritorno della presenza divina in Gerusalemme e la ricostruzione definitiva della città.
- 15) *Tzemach David*: auspicio di redenzione con il rifiorire della stirpe di Davide.
- 16) *Shomea tefillah*: si chiede al Signore di ascoltarle le nostre preghiere.

In forma analoga alla parte iniziale della *'amidah*, anche quella conclusiva, espressione di ringraziamento a D.O, comprende tre benedizioni:

- 17) *Avodah*: si prega per il ripristino del servizio sacro nel Santuario ricostruito in Gerusalemme.
- 18) *Odaah*: si ringrazia l'Eterno per tutti i benefici di cui ci gratifica ogni giorno. Quando la preghiera ha forma pubblica, nell'orazione del mattino viene qui inserita la *Birkat kohanim*, benedizione sacerdotale, di cui si è già accennato. In Israele se è presente in Sinagoga un *kohen*, cioè persona che per tradizione familiare è ritenuta discendente della stirpe del sacerdote Aronne, viene da questi impartita la benedizione ai fedeli. Nella diaspora questo rito viene compiuto soltanto nei giorni festivi e solenni, in ogni caso in cui non sia presente un *kohen*, il testo della benedizione viene semplicemente recitato dal *chazan*, senza alcuna particolare cerimonia.

19) *Shalom*: invocazione finale della pace quale bene supremo e comprensivo di ogni benedizione.

L'impostazione della preghiera *'amidah* qui riassunta si riferisce all'orazione quotidiana nei giorni feriali, che si ripresenta anche nella preghiera del pomeriggio e in quella serale, con la differenza, relativa a quest'ultima, di non contemplare la ripetizione ad alta voce nella preghiera pubblica. Nei Sabati, nelle feste e nelle ricorrenze solenni essa subisce invece un cambiamento sostanziale, infatti, mentre rimangono invariati il primo e l'ultimo gruppo di benedizioni, quelle di lode e ringraziamento al Signore; al contrario, tutte le invocazioni per le nostre necessità sono sostituite da un'unica benedizione, la quarta, nella quale viene sviluppato il significato della solennità. Si intende in tal modo evitare che il pensiero, rivolgendosi attraverso la preghiera alle necessità e alle difficoltà che spesso caratterizzano la vita, generi nel nostro animo sentimenti di tristezza e preoccupazioni che non sono confacenti con il carattere dei giorni festivi.

La preghiera *'amidah* dello *shabbat* si distingue ulteriormente, infatti, a differenza di quanto avviene per i giorni feriali, quando, come si è detto, l'orazione delle "diciotto benedizioni" si presenta in maniera identica nelle tre preghiere quotidiane, in occasione dello *shabbat*, la quarta benedizione ha un contenuto che si differenzia in ciascun momento di preghiera: alla sera la benedizione è infatti dedicata al significato del giorno del sabato – *shabbat* – quale conclusione e consacrazione della creazione del mondo; al mattino si ricorda il valore del comandamento del sabato, inciso nelle Tavole del Patto sul Monte Sinay; infine nella preghiera del pomeriggio il testo della *'amidah* si sofferma sul valore del riposo del sabato come allusione all'epoca del Messia. Nei giorni di festa solenne – *yom tov* – la quarta benedizione della *'amidah* presenta una forma identica in tutte le tre preghiere, sviluppando il tema della santità del giorno festivo, con specifici riferimenti alle diverse ricorrenze.

Di Sabato e nei giorni festivi, oltre alle tre orazioni quotidiane, ha luogo un'ulteriore preghiera chiamata *musaf*, dal nome del corrispondente sacrificio aggiunto che la *Torah* prescrive di offrire sull'altare in tali ricorrenze. La struttura della preghiera di *musaf* corrisponde a quella formata da sette benedizioni che si riscontra nella *'amidah* dei giorni festivi, con la quarta benedizione particolarmente dedicata a rievocare il significato del servizio sacro nel Tempio di Gerusalemme.

Come accennato, sia la *'amidah* che il *musaf* possono avere due diverse modalità di espressione: quando vengono recitate in forma privata dalla singola persona sono lette in silenzio, secondo il modello che i Maestri del *Talmud* imparano dalla preghiera con la quale *Channah* invocò dal Signore la grazia della gravidanza (1Sam 1,13), quando invece si dà luogo alla preghiera comunitaria, con la presenza di un *minian*, cioè di dieci uomini, come ricordato, conclusa la prima lettura sottovoce, vengono ripetute ad alta voce dal

chazzan, mentre i fedeli rispondono per ciascuna benedizione con le formule del responsorio *amén* e *baruch Hu, baruch Shemò* – “benedetto sia Egli e benedetto sia il Suo Nome”.

Le ricorrenze considerate feste solenni, che hanno quindi un ampio riscontro nello svolgimento e nel contenuto della preghiera, si possono suddividere in due gruppi principali. I “Giorni severi” – *yamim noraim* –, altresì detti “Giorni del pentimento” – *yemè teshuvah* – corrispondono alla prima decade del mese denominato *tishri*, con cui si apre il calendario ebraico. I due giorni iniziali segnano la solennità del “capodanno ebraico” – *rosh hashanah* –, particolarmente dedicata al ricordo della creazione del mondo e alla celebrazione dell'Eterno quale giudice supremo per tutti gli uomini. In questa ricorrenza la preghiera del *musaf* si presenta come una composizione molto più ampia, fatta di nove benedizioni, in cui le tre centrali, anche attraverso una ricca serie di citazioni bibliche, sviluppano la riflessione intorno a tre principali temi:

- a) *Malchuyot*: il riconoscimento della sovranità di D.O su tutto l'universo, opera della Sua creazione;
- b) *Zichronot*: il giudizio e la sentenza concernenti il destino di tutti gli uomini, dei singoli individui e delle nazioni, che il Signore, cui sono sempre presenti le azioni ed i pensieri di ogni creatura, decreta, secondo la tradizione ebraica, proprio all'inizio di ogni nuovo anno;
- c) *Shofarot*: il significato dello *shofar*, il corno di ariete che la *Torah* prescrive di suonare in questa ricorrenza⁴⁸, interpretato come richiamo alla teofania del Monte Sinai e alla rivelazione della *Torah* e quale simbolo dell'attesa messianica.

L'intenso periodo che caratterizza l'inizio del nuovo anno secondo il calendario ebraico, ha il suo culmine nel *digiuno di espiazione* – *yom hakippurim* – durante il quale le preghiere, sia la *'amidah* che il *musaf*, assumono una forma particolarmente complessa e articolata, attraverso l'inserzione di numerose composizioni liriche chiamate *selichot*, invocazioni di perdono rivolte a D.O che sviluppano i vari temi specifici di questa giornata, in particolare il pentimento, la confessione dei peccati a D.O e il ricorso alla Sua misericordia. La preghiera di *musaf* è dedicata specialmente alla rievocazione, svolta attraverso composizioni poetiche e citazioni bibliche, dei solenni riti espiatori che il sommo sacerdote compiva nel giorno dell'espiazione quando esisteva il santuario.

L'altro ciclo di solennità è costituito dalle feste di *Pesach* – “Pasqua”, *Shavuot* – “Festa delle Settimane”, *Sukkot* – “Festa delle Capanne”, rispettivamente: in ricordo della liberazione del popolo d'Israele dalla schiavitù in Egitto; in ricordo della teofania del monte Sinay, nel corso della quale, secondo il racconto biblico, D.O diede a Mosè le Tavole del Patto con i Dieci Comandamenti e, secondo l'interpretazione rabbinica, gli

⁴⁸ Cfr. Num 29,1.

trasmise la conoscenza dell'intera *Torah*⁴⁹; infine in memoria delle capanne in cui dimorarono i figli d'Israele durante le peregrinazioni nel deserto. Questo gruppo di festività solenni è anche denominato "Tre (feste) di pellegrinaggio" – *shalosh regalim*", in quanto la *Torah* prescrive di recarsi in pellegrinaggio nel luogo del Santuario in occasione di queste ricorrenze⁵⁰. Le preghiere di queste feste celebrano gli eventi in esse ricordati, sia nelle orazioni della *'amidah* e del *musaf*, sia attraverso i *piyutim* che spesso sviluppano i significati più simbolici e allegorici. Ad esempio in occasione della festa di *Shavuoth*, il Patto di fedeltà che impegna Israele nei confronti del Signore, viene cantato come la celebrazione di mistiche nozze. Durante la festa di *Sukkot* si svolgono particolari riti con il serto delle quattro specie di vegetali⁵¹ – *lulav* – formato da rami di palma, mirto e salice e da un frutto del cedro, accompagnati da inni scanditi dall'invocazione di salvezza – *hosha'anà*. Al termine di questa ricorrenza, in occasione della festa della *Torah* – *simchat Torah* – canti e inni accompagnano la cerimonia delle *haqqafot*, nel corso della quale tutti i rotoli della Bibbia conservati nelle sinagoghe vengono portati in festose processioni che si snodano girando più volte tutt'attorno alla *tevah*, la tribuna dalla quale viene letta la *Torah*.

Altre ricorrenze vengono celebrate come giorni segnalati, pur non facendo parte delle festività solenni; conseguentemente anche il loro riscontro nelle preghiere è più limitato. Un primo gruppo, di cui si trova riferimento nella *Torah*⁵², comprende in particolare: il capo-mese – *rosh chodesh* – corrispondente al novilunio; i giorni semifestivi – *chol hamo'ed* – che ricorrono nelle feste di *Pesach* e di *Sukkot*. Per queste ricorrenze la consueta preghiera della *'amidah* dei giorni feriali include nella XVII benedizione una speciale invocazione all'Eterno, affinché si disponga con particolare benevolenza, ricordando in quei giorni con favore il popolo d'Israele, i patriarchi e la città santa di Gerusalemme. Abbiamo poi la festa di *Purim*, in memoria degli eventi narrati nel libro biblico di *Ester*, con la minaccia di sterminio per gli ebrei dell'antico regno di Persia e la loro salvezza, e quella di *Chanukkah*, che ricorda la rivolta ebraica contro il dominio del regno ellenistico della Siria e la riconsacrazione del tempio di Gerusalemme⁵³. La prima ricorrenza viene celebrata nella liturgia attraverso la lettura della *meghillat Ester*, il rotolo recante il libro di Ester in forma di manoscritto analogo a quello della *Torah*; la seconda, della durata di otto giorni, è caratterizzata dall'accensione di lumi in ricordo della riaccensione del candelabro sacro – *menorah* – nel tempio di Gerusalemme, a conclusione della rivolta dei Maccabei. Entrambe queste ricorrenze sono caratterizzate nelle preghiere dall'aggiunta, nella XIX benedizione della *'amidah*, di un testo di ringraziamento – *'al*

⁴⁹ Cfr. *Qohelet rabbà*, 1,10.

⁵⁰ Cfr. Deut 16,16.

⁵¹ Cfr. Lev 23,33-43.

⁵² Cfr. Lev 23,4-8, 23,33-43, e Num 28,11-15.

⁵³ 163 a.C.

hanissim – nel quale si rende omaggio al Signore per i miracoli manifestatisi negli eventi celebrati.

Una parte importante delle preghiere è costituita da un'ampia serie di benedizioni – *berachot* – che caratterizzano la vita dell'ebreo in diverse circostanze, sia di carattere quotidiano, sia in specifiche occasioni nel corso della vita. Esistono diversi tipi di benedizioni:

A) *Birkhot hanehenin*: benedizioni di ringraziamento per il godimento dei beni che il Signore ci mette a disposizione nel creato, esprimono il riconoscimento che a Lui tutto appartiene e da Lui proviene ogni sostanza.

B) *Birkhot ha-mitzvot*: benedizioni per l'adempimento dei comandamenti. In questi casi, al testo già ricordato si aggiungono le parole "*asher kiddeshanu bemitzvotaw wetziwwanu*" – "che ci ha santificato con i Suoi precetti e ci ha comandato", seguito dal riferimento allo specifico precetto che ci si appresta ad eseguire. Queste benedizioni manifestano il significato più profondo di tutti i comandamenti, che hanno il fine di elevare la nostra vita al più alto livello di santità che sia dato all'uomo di raggiungere.

C) *Birkhot hodaah*: benedizioni che esprimono, a seconda dei casi, lode, gratitudine e invocazione al Signore; hanno lo scopo «di ricordarci costantemente D.O, rendendo più profondo il timore, la venerazione che proviamo per Lui»⁵⁴.

Tutte le benedizioni, nelle loro diverse composizioni, sono caratterizzate da una formula iniziale comune, nella quale compare il sacro *Nome del Tetragramma*, che non è concesso pronunciare e che nell'interpretazione rabbinica costituisce la manifestazione della misericordia del Signore e le Sua sovranità sul creato. Troviamo quindi in ogni benedizione le parole "*Barukh Attah, AD.E-lohenu, Melekh Haolam*" – "Benedetto sii Tu, o Signore nostro D.O, Re dell'universo". È interessante notare in questa formula rituale delle benedizioni, con particolare evidenza in quelle di ringraziamento e in quelle che precedono l'adempimento dei comandamenti, come esse inizino con un'espressione dialogica, con la quale ci si rivolge al Signore con il *tu*: "Benedetto Tu, o Signore", per passare poi alla *terza persona* "che ci ha santificato con i Suoi precetti" o "che ha compiuto miracoli". Questa singolare alternanza rappresenta una duplice modalità di approccio verso D.O, che contempla al tempo stesso la confidenza – *Tu* – e la distanza – *Egli*.

Per quanto le fonti del *Talmud* consentano di recitare alcune preghiere in altre lingue⁵⁵, è successivamente prevalsa l'opinione per cui la preghiera in lingua ebraica sia sempre da preferire, per i valori che essa rappresenta, in quanto conforme all'idioma della *Torah* e quindi espressione di continuità e unità ideale del popolo ebraico, e per la difficoltà di rendere in maniera fedele nelle traduzioni le espressioni e i concetti della preghiera

⁵⁴ Rambam, *Mishne Torah – Norme sulle benedizioni*, p. 50.

⁵⁵ Cfr. *Talmud b. sotah*, 32a.

ebraica. L'uso di lingua alternativa è considerato lecito, in via temporanea, solo per chi sia totalmente sprovvisto di cognizioni di lingua ebraica, fermo restando l'obbligo di acquisire le conoscenze necessarie a formulare la preghiera nella sua lingua originale.

La preghiera si esprime non solo con la parola e il pensiero ma anche con il corpo, secondo l'affermazione del Salmo «tutte le mie membra diranno: o Signore, chi è come Te?» (Sal 35,10). Abbiamo visto come la preghiera *'amidah* prenda il nome proprio dal fatto che si recita stando in piedi; oltre a questa disposizione del corpo che deve essere tenuta nel corso di tutta questa preghiera, vi sono altri gesti che accompagnano la stessa orazione in alcuni momenti distinti: in particolare l'inchino, in segno di omaggio al Signore, nella prima e nell'ultima benedizione, ed alcuni passi che si compiono in avanti e all'indietro, immediatamente prima di dare inizio alla preghiera ed alla sua conclusione. Sono tutti atti simbolici tesi ad imprimere nell'orante il senso di massima reverenza e sottomissione all'autorità divina. Molti usano ondulare il corpo con particolare enfasi durante le preghiere, non solo quella della *'amidah*, sentendo di poter esprimere in tal modo maggior fervore e di raggiungere la migliore concentrazione e il distacco da ogni fonte di distrazione. Tuttavia si tratta di comportamenti che non sono stabiliti dalle norme rituali e sono lasciati alla sensibilità di ciascuno. Prima di disporci a rivolgere la nostra parola al Signore dobbiamo curare che il nostro corpo sia pulito e il nostro abbigliamento pudico e rispettoso; durante la preghiera, ovunque essa si svolga, e in ogni caso quando entrano in sinagoga, gli uomini devono avere il capo coperto, quale espressione di rispetto e riconoscimento della sovranità divina.

La preghiera può essere espressa in qualsiasi luogo, purché decoroso, pulito e privo di segni di culto idolatra. Tuttavia, soprattutto in seguito alla distruzione del Santuario – *Bet Ha Mikdash* – di Gerusalemme, si ritiene che essa possa ricevere una maggiore accoglienza da parte del Signore quando viene pronunciata nella Sinagoga, considerata come un piccolo santuario – *Mikdash me'at*⁵⁶. A questo proposito occorre fare alcune osservazioni in merito al rapporto tra l'istituzione della sinagoga e il Santuario di Gerusalemme. Da un lato l'importanza della sinagoga e, conseguentemente, l'onore e il rispetto che le devono essere riservati, derivano innanzitutto dal fatto di essere considerata come luogo sacro, sia pure in misura minore rispetto al santuario di Gerusalemme. Anche nella denominazione di alcune componenti essenziali o comunque molto importanti nella sinagoga si nota un preciso riferimento al santuario: l'armadio sacro, o il vano preposto a custodire i rotoli della *Torah*, è chiamato *aron ha-qodesh*, ove ritroviamo il termine *aron* che già nella Bibbia designava l'arca santa contenente le Tavole del Patto (Es 18,10-16); la tenda che solitamente è disposta lungo i portali *dell'aron ha-qodesh* è chiamata *parokhet*, per analogia con la cortina anch'essa ricordata tra i

⁵⁶ Cfr. Ez 11,15.

paramenti del tabernacolo, ove separava «la parte santa da quella di massima santità» (Es 26,31-33); il lume sacro che deve essere mantenuto acceso nella sinagoga è chiamato *ner tamid*, in modo simile al lume che veniva preservato nella lampada a sette bracci del santuario – la *menorah* – per accendere le altre fiammelle del candelabro (Es 27,20); infine si può ricordare che la tribuna, detta *tevah o bimah*, sulla quale viene disposto il rotolo della *Torah* per la lettura pubblica e dal quale, secondo l'usanza diffusa, vengono anche lette le preghiere, è solitamente collocata al centro della sinagoga, per analogia con la disposizione dell'altare nel santuario. In antitesi a questi aspetti, si deve rilevare che l'insegnamento rabbinico ha sempre ribadito la netta distinzione tra sinagoga e santuario, con il precipuo scopo di mantenere e alimentare nel popolo ebraico la speranza di vedere un giorno riedificato il luogo più santo, allorquando giungerà a compimento l'attesa messianica che rappresenta, come è noto, uno dei principali elementi della fede ebraica. Per questo motivo non solo è proibito nella sinagoga (come in qualsiasi altro luogo) ogni atto di culto che riprenda esplicitamente i sacrifici e le offerte che venivano presentati sull'altare, ma sono di fatto esclusi anche altri riti e comportamenti che erano peculiari del servizio sacro nel Tempio di Gerusalemme. Ad esempio è per lo più vietato l'uso di strumenti musicali durante le preghiere, poiché la musica era elemento caratterizzante nel santuario; analogamente la *menorah*, il candelabro a sette bracci, che pure ritroviamo frequentemente nelle sinagoghe in funzione simbolica, non viene tuttavia mai accesa secondo la procedura che veniva seguita nel santuario. Sempre in relazione alla dignità assolutamente unica riconosciuta al Santuario e al servizio sacro che in esso veniva svolto, occorre ancora ricordare la distinzione del ruolo dei sacerdoti – *kohanim* – la cui particolare condizione di sacralità, come già rilevato, è essenzialmente legata alla discendenza familiare dalla stirpe di Aronne, indicato nel racconto biblico come il primo sacerdote. A seguito della distruzione del santuario, i *kohanim* si trovano nell'impossibilità di svolgere la maggior parte dei numerosi compiti sacri che la *Torah* assegna a loro; fra i pochi rituali tuttora svolti da persone di discendenza sacerdotale, si distinguono la benedizione ai fedeli in sinagoga, già ricordata, e il compito di rendere esenti i primogeniti maschi – *pidyon bechor* – al compimento del trentesimo giorno di vita, da ogni incombenza rispetto ai servizi sacri cui erano anticamente preposti (Num 18,14-16). I rabbini (a meno che non siano essi stessi *kohanim*) non hanno invece alcuna prerogativa o funzione sacerdotale e non sono ritenuti portatori di ruoli mediatori tra i fedeli e il Signore.

Insieme alla preghiera è parte essenziale della liturgia la lettura pubblica della *Torah* – *geriat ha-Torah* – che ha luogo generalmente nella sinagoga, con la indispensabile presenza del *minian*, già menzionata. Questa lettura viene condotta su un rotolo di pergamena – *sefer Torah* – nel quale è trascritto a mano il testo masoretico, rispettando minuziosamente le norme tradizionali. Esso appare quindi nella grafia antica, priva sia

delle vocali che delle suddivisioni in capitoli e versetti, nonché dei segni caratteristici della cantillazione con la quale il *chazan* lo intona; la trascrizione del testo sacro deve essere compiuta da uno scriba – *sofer* – che sia esperto e riconosciuto per religiosità e scrupolosa osservanza dei precetti, con l'utilizzo di apposito inchiostro e strumenti di scrittura. Alla lettura della *Torah* vengono chiamate a partecipare direttamente alcune persone tra i fedeli, in numero variabile da tre a sette, a seconda che sia giorno feriale o festivo o sabato, dando la precedenza a coloro che per tradizione familiare sono ritenuti discendenti delle antiche famiglie dei sacerdoti e dei leviti. Queste persone, ciascuna al proprio turno, accedono alla *tevah* e si dispongono accanto al rotolo seguendone a vista la lettura compiuta dal *chazan*. Tale procedura, che si inizia e si conclude con apposite parole di benedizione rituale, ha di fatto sostituito la lettura estemporanea sul rotolo, che un tempo veniva compiuta da ogni persona chiamata a tale adempimento e che in seguito, a causa di una più limitata padronanza della lingua ebraica, risultava per molti difficilmente realizzabile. La lettura della *Torah* comprende l'intero Pentateuco che, diviso in 54 brani – *parashiyot* – viene letto nelle sinagoghe ogni sabato mattina, sì da venire completato nel corso dell'anno liturgico che, a tal fine, si considera iniziare e concludersi nella ricorrenza di *Simchat Torah*, al termine della *Festa delle Capanne*. Oltre al sabato mattina, la *Torah* viene letta, secondo lo stesso ordine liturgico, ma limitato ad un breve passo, anche al pomeriggio del sabato e nelle mattine del lunedì e del giovedì; questi ultimi anticamente erano giorni di mercato, considerati quindi propizi a raccogliere i fedeli che giungevano nelle città per svolgervi le proprie attività. Anche i giorni solenni, quelli festivi e semifestivi, i capi mese e i digiuni pubblici sono caratterizzati dalla lettura di brani del Pentateuco sul *sefer Torah*, relativamente a squarci del Pentateuco che trattano o comunque sono in relazione con la ricorrenza in oggetto. Oltre ai brani del Pentateuco fanno parte della liturgia del Sabato e dei giorni segnalati e festivi anche le letture bibliche tratte dai libri dei profeti – *haftarot* – scelte tra i passi aventi un nesso con l'argomento trattato nella lettura della *Torah*.

La preghiera è presente in molte altre occasioni nella sfera privata e familiare dell'ebreo e in diverse circostanze della vita. L'inizio della celebrazione del sabato e dei giorni solenni che ha luogo alla vigilia, nell'ora del tramonto, è caratterizzato nelle case ebraiche dal rito, generalmente compiuto dalle donne, dell'accensione di lumi, candele o lampade – *hadlakat nerot* – quale simbolo di serenità e armonia della famiglia. Questo atto di devozione è accompagnato da una benedizione e da una formula di preghiera con cui la donna invoca dal Signore benessere materiale e spirituale e protezione per la propria famiglia. In tutte le solennità ha luogo, prima dell'inizio del pranzo festivo, una cerimonia di consacrazione della festa – *qiddush* – consistente nella lettura di una benedizione che accompagna la mescita del calice colmo di vino, simbolo di gioioso rendimento di grazie al Signore. I pasti festivi, particolarmente quelli sabbatici, oltre alle consuete benedizioni di ringraziamento che precedono e concludono quotidianamente ogni assunzione di cibo,

sono anche accompagnati da canti e inni – *zemirot shabbat* – scelti nel campo dei *piyutim*. In modo analogo a quanto avviene all'inizio del sabato e dei giorni solenni, anche la loro conclusione, nell'ora che vede il comparire in cielo delle prime stelle, viene segnata da una particolare cerimonia – *havdalah* – destinata a celebrare la separazione tra il giorno festivo e quello feriale.

Intense preghiere fanno da corona all'adempimento dei precetti e dei riti che scandiscono il ciclo della vita, sono quindi testi che sottolineano il carattere lieto o triste dell'evento, inserendolo nei principi di fede propri dell'ebraismo.

Il comandamento della circoncisione – *berit milah* – rinnova per il nuovo nato il patto di fedeltà al Signore, nel ricordo del patriarca Abramo cui per primo venne prescritta (Gen 17,9-14). Le benedizioni del rito, insieme a lieti inni, accompagnano l'esecuzione di questo precetto, spesso preceduto la sera precedente da una veglia religiosa – *mishmarah* – scandita da speciali preghiere e letture di testi sacri.

Il compimento dei tredici anni per il ragazzo e dodici per la ragazza, segnano l'età dell'assunzione di responsabilità nella vita religiosa, rispettivamente indicata con il termine di "*bar mizwah*" e "*bat mizwah*". Per i ragazzi una tradizione consolidata ha definito i riti che accompagnano questo momento di passaggio nella vita, in modo particolare l'onore di indossare per la prima volta il *tallit* ed i *tefillin* e di essere chiamati alla lettura della *Torah*, spesso assolvendo essi stessi l'impegno di leggere, sul *sefer Torah* in tutto o in parte, il brano del Pentateuco previsto dal calendario liturgico. Per le ragazze, trattandosi di cerimonia in parte innovativa, non esiste un rituale univoco; in molti casi tuttavia si caratterizza con la lettura di appositi brani di preghiera o di opportuni passi biblici, scelti particolarmente fra i Salmi.

Il matrimonio ebraico che si celebra sotto un caratteristico baldacchino – *chuppah* – è contraddistinto da una serie di atti rituali e benedizioni – *qiddushin* e *sheva berachot* – che sanciscono il formarsi della nuova coppia, sottolineano il valore che essa riveste nel progetto divino della creazione e nella continuità del popolo ebraico, esprimono le preghiere che si volgono all'Eterno perché destini una lieta vita agli sposi, fino a corrispondere alla felicità della redenzione di Gerusalemme. Canti ed inni accompagnano gli sposi in festeggiamenti che durano sette giorni.

Nel momento della malattia speciali preghiere vengono rivolte al Signore: dall'infermo stesso, se ne è in condizioni, dai familiari e da altre persone, in forma privata, accanto al malato, come pure attraverso pubbliche invocazioni di salvezza lette in sinagoga. Il malato può confessare al Signore le proprie colpe, secondo il principio particolare dell'ebraismo per cui la confessione è parte integrante della preghiera, che viene rivolta direttamente all'Eterno, confidando che solo da Lui possa giungere il perdono. Le preghiere accompagnano l'infermo fino al trapasso, sia come estrema invocazione di salvezza, sia come viatico all'anima che si separa dal corpo. I riti funebri, dalla preparazione del

cadavere, purificato e completamente avvolto nel sudario, alla sepoltura, ai diversi periodi di lutto successivi alle esequie – la settimana, il mese e l'anno in ordine decrescente di intensità – sono accompagnati da diverse preghiere che attestano la rassegnazione alla volontà divina e la fiducia che l'anima del defunto possa essere accolta e trovare la pace nel seno della vita eterna. Fra queste preghiere, occupa uno speciale rilievo quella del *qaddish*, un testo in lingua aramaica che è propriamente riconoscimento della santità del Signore e l'espressione di speranza nella realizzazione del Suo Regno su questa terra; oltre all'affermazione dei principi di fede che esso contiene, la recita di questo testo nel corso dell'anno di lutto da parte dei figli e dei parenti stretti del defunto, costituisce un impegno ideale a proseguirne il cammino nella fede e nell'identità ebraica ed esprime la speranza che venga dato un giusto riposo all'anima dello scomparso.

La preghiera, che manifesta nella sua forma più immediata la presa di coscienza da parte dell'uomo dei limiti insiti nella sua stessa natura, diviene, nella sua dimensione più elevata, testimonianza concreta di una tensione incessante della nostra componente spirituale – l'anima – che anela a mantenere il proprio legame con la sorgente divina da cui è scaturita. Per questo è considerata nell'insegnamento degli antichi maestri d'Israele uno dei fondamenti dell'esistenza stessa del mondo: «Simeone il Giusto, uno degli epigoni della Magna Congregazione, era solito dire: "Il mondo si regge per tre cose: per la *Torah*, per il servizio sacro – nel santuario di Gerusalemme quando esso sussiste, in ogni tempo attraverso la preghiera – e per le opere di pietà»⁵⁷.

Bibliografia

- J. Heinemann, *Studies in Jewish Liturgy*, Magnes, Jerusalem 1983.
Machazor (testo liturgico) di Rito Italiano, traduzione e note di M.E. Artom, Fine Art, Jerusalem Prints 2005.
 E. Munk, *Il mondo delle preghiere*, DAC-UCEI, Roma 1992.
Siakh Yitzkhak – Ordine delle Preghiere, traduzione e commenti a cura di S.J. Sierra & Sh. Bekhor, Mamash, Milano 2005.
 Voce "Prayer", in *Encyclopedia Judaica*, vol. XIII, Jerusalem 1972.
 I. Jakobson, *Netiv Binah*, Sinay, Tel Aviv 1976.

⁵⁷ *Mishnah Avot* 1,2.

Il presente saggio è tratto dal vol. 5 - dell'anno 2013 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

IN LAUDE CONFITENTIS EST PRAEDICATIO, IN CANTICO AMANTIS AFFECTIO: LA PREGHIERA RADDOPPIATA DEL GREGORIANO

Marco Gozzi

“Chi canta prega due volte”: non l’ha detto sant’Agostino – come alcuni ritengono –, ma è la parafrasi semplificata di un passo delle *Enarrationes in Psalmos* (72,1) di Agostino, che è stato scelto come titolo di questo contributo e il cui contesto è riportato qui di seguito.

ENARRATIONES IN PSALMOS

*IN PSALMUM 72. Novum Testamentum in
Vetere, eoque temporaneo, absconditum*

COMMENTO AI SALMI

SUL SALMO 72. Il Nuovo Testamento è celato
nel Vecchio

1. *Audite, audite dilectissima viscera corporis Christi, quorum spes Dominus Deus vester est, et non respicitis in vanitates et insanias mendaces; et qui adhuc respicitis, audite ne respiciatis. [...] Quid est: «Defecerunt hymni David, filii Iesse?».*

Hymni laudes sunt Dei cum cantico: hymni cantus sunt continentes laudem Dei. Si sit laus, et non sit Dei, non est hymnus: si sit laus, et Dei laus, et non cantetur, non est hymnus. Oportet ergo ut, si sit hymnus, habeat haec tria: et laudem, et Dei, et canticum. Quid est ergo: «Defecerunt hymni?». Defecerunt laudes quae cantantur in Deum. Molestam rem et quasi luctuosam videtur nuntiare.

Qui enim cantat laudem, non solum laudat, sed etiam hilariter laudat: qui cantat laudem, non solum cantat, sed et amat eum quem cantat. In laude confitentis est praedicatio: in cantico amantis affectio.

1. Ascoltate, ascoltate, dilettissime membra del corpo di Cristo! Voi che riponete la speranza nel Signore vostro Dio e non avete lo sguardo rivolto alle vanità e alle follie ingannevoli del mondo. Quanto poi a voi che ancora le guardate, ascoltate per non guardarle più. [...] Che significano le parole: «Sono finiti gli inni di David, figlio di Iesse?». Gli inni sono lodi a Dio unite al canto; sono poesie aventi per tema la lode di Dio. Se c’è la lode ma non è in onore di Dio, non si ha l’inno. Se c’è lode e la lode è in onore di Dio, ma non la si canta, non si ha ancora l’inno. È necessario dunque, affinché si abbia un inno, che ci siano queste tre cose: la lode, che essa sia lode di Dio e che la si canti. Che significano, dunque, le parole: «Sono finiti gli inni?». Sono finite le lodi che si cantano a Dio. Sembra annunciare una cosa triste e quasi luttuosa. Chi canta una lode, infatti, non soltanto loda, ma loda con letizia. Chi canta una lode, non soltanto canta, ma ama colui che canta. Nella lode c’è la voce esultante di chi elogia, nel

canto c'è l'affetto di colui che ama.

L'affermazione si trova subito dopo il celebre passo che riguarda la definizione del termine "inno". C'è dunque – visto che di linguaggio stiamo parlando – una specificità del linguaggio musicale (qui indicata come «l'affetto di colui che ama», *amantis affectio*), che si somma – nel canto liturgico – alle specificità testuali; ma il punto nevralgico (non toccato qui da Agostino, ma su cui focalizzare subito l'attenzione) è che il canto cristiano liturgico – quello che oggi si chiama "gregoriano" – non è musica nella sua essenza (*substantia*), è principalmente preghiera, parola latina innalzata dal canto.

Perché l'uomo cristiano canta nella liturgia? Il canto è una *amplificatio*, un innalzare la parola da normale, quotidiano mezzo di comunicazione a Parola con la "p" maiuscola, degna di essere ascoltata da Dio, da colui che ci ha fatti e che ci fa in ogni momento. La parola semplicemente detta è inadeguata nella liturgia, ha bisogno di una trasformazione, di una purificazione, di un potenziamento. Ma la musica fa di più: è anche esegesi, ossia interpretazione, scavo nella profondità della Parola, nel suo mistero, nel suo significato essenziale. Ed è bellezza, ossia splendore del vero; il rifulgere, meglio: il risuonare affettivamente persuasivo della verità espressa nelle parole (*amantis affectio*). Questo è il canto liturgico. Poi si può guardare e studiare solo come musica, ma si perde l'essenza.

Nel Medioevo, che è un mondo privo di inquinamento musicale (senza radio, senza tv, senza lettori mp3, senza supermercati e senza telefonini) e che vive di memoria, un mondo nel quale chi studia manda a memoria i libri (perché non può permettersi di comprarli e perché il metodo di studio prevede sempre la memorizzazione), la musica possiede una potenza espressiva ed evocativa assai maggiore di oggi, dove il silenzio non c'è più, dove i rumori e i sottofondi più o meno "musicali" sono diffusissimi e dove si è persa l'abitudine alla memoria. È pure evidente che è mutato anche il modo di praticare e di ascoltare musica e che sono mutate le aspettative di chi ascolta. Quindi non è solo un problema di linguaggio, ma di contesto in cui il linguaggio si situa.

Il cuore dell'uomo medievale (e dico "cuore" nel senso biblico: ragione ed affettività) è ancora capace di stupore e sa afferrare il senso profondo delle cose, dato che guarda la natura e le circostanze come "cose create", quindi come dono e come segno. Per questo la profondità del "gregoriano", la sua *substantia*, era colta pienamente anche dal semplice contadino che partecipava alla Messa, anche se non capiva il latino. Oggi, di quel modo di partecipare all'ascolto non è rimasto quasi nulla.

Il primo esempio che propongo, per recuperare alcune idee di fondo sulla musica nella preghiera liturgica e per evidenziare le specificità del linguaggio musicale, è il canto di comunione *In splendoribus sanctorum*, ossia il breve *communio* della prima Messa di Natale (quella di mezzanotte). Nella Figura 1 è mostrato il canto, con la sua notazione

neumatica sangallese, come appare in una delle più antiche attestazioni pervenute: il manoscritto St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 339, dell'XI secolo¹.

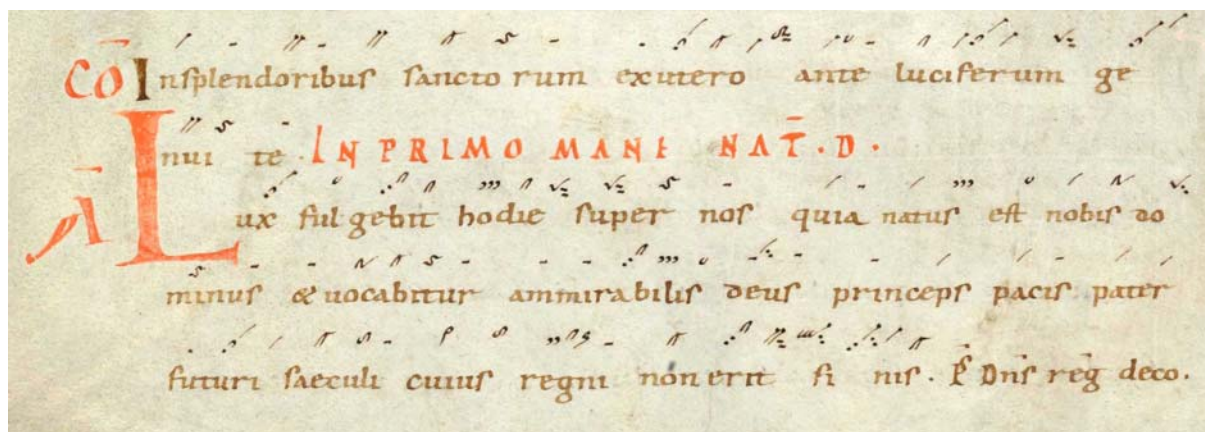


Figura 1. Il *communio* di Natale *In splendoribus sanctorum* nel codice San Gallo 339, seguito dall'introito *Lux fulgebit*.

La Figura 2 mostra invece lo stesso *communio* come appare nel codice Laon, Bibliothèque municipale, ms. 239, del X secolo², in notazione metense.

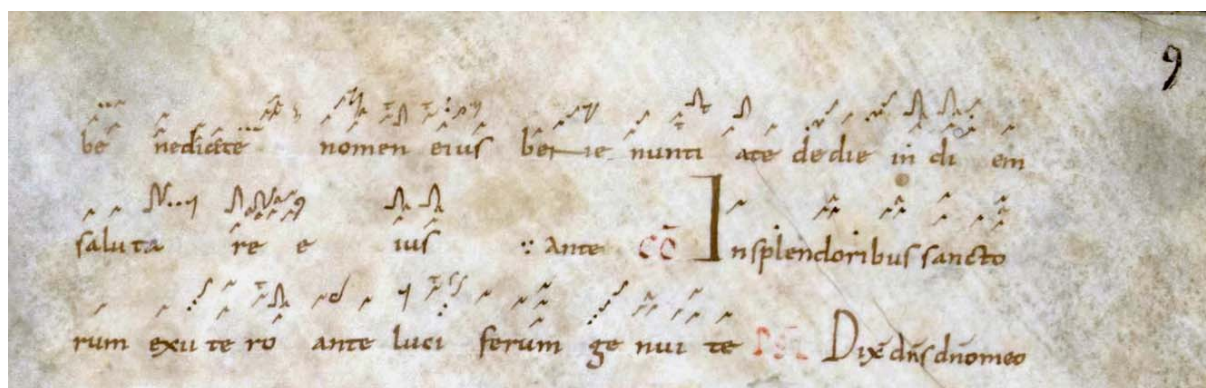


Figura 2. Il *communio* di Natale *In splendoribus sanctorum* nel codice Laon, Bibliothèque municipale, ms. 239, c. 9r.

A questo [link](http://www.e-codices.unifr.ch/fr/csg/0339)³ è accessibile un'esecuzione del brano da parte del gruppo Kantores 96, diretto da Giacomo Baroffio. Sono cinquanta secondi di altissima e profondissima

¹ Visibile integralmente all'indirizzo <http://www.e-codices.unifr.ch/fr/csg/0339>.

² Sfogliabile all'indirizzo http://manuscrit.ville-laon.fr/_app/index.php?type_recherche=cote&choix_secondeire=Ms%20239&tri=

espressività. Il testo è tratto dal salmo 109 *Dixit Dominus Domino meo*, da cui è derivato anche il graduale della stessa Messa. Di cosa parla il salmo 109? È un salmo profetico; parla come un oracolo delle prerogative del Messia: regalità e sacerdozio. Il testo è celebre perché si tratta di un salmo destinato ai vesperi delle domeniche, quindi molto spesso musicato anche in polifonia da grandi compositori (è presente, ad esempio, nel *Vespro della Beata vergine* di Claudio Monteverdi del 1610 o nei *Vesperi solenni per un confessore* di Wolfgang Amadeus Mozart).

La Figura 3 mostra come si trova notato nel *Graduale Triplex* curato dai monaci di Solesmes, in notazione quadrata con sopra i neumi metensi derivati dal codice Laon 239 (Figura 2) e sotto – in rosso – i neumi sangallesi del codice Einsiedeln, Kloster Musikbibliothek, cod. 121. La Figura 4 mostra una trascrizione delle altezze melodiche per chi non sa leggere la notazione quadrata.

Figura 3. Il *communio In splendoribus sanctorum* nel *Graduale Triplex seu Graduale Romanum Pauli PP. VI cura recognitum et rhythmicis signis a Solesmensibus monachis ornatum*, Solesmes, Abbaye Saint-Pierre 1979, p. 44.

Figura 4. Il *communio* di Natale *In splendoribus sanctorum* in trascrizione moderna.

³ http://people.lett.unitn.it/gozzi/01_IN%20SPLENDORIBUS.MP3.

Il versetto del Salmo 109 qui utilizzato (che è in realtà solo il secondo emistichio del terzo versetto del salmo) ha una tradizione difficile e dubbia dal punto di vista della critica del testo. Il testo masoretico (ebraico) ha una lezione totalmente differente. La vulgata ha appunto: «In splendoribus sanctorum, ex utero ante luciferum gènuī te» ("Tra gli splendori dei santi, prima della stella del mattino ti ho generato dal mio seno", oppure, come recita la Bibbia di Gerusalemme, edizione ufficiale della Conferenza Episcopale: "Tra santi splendori, dal seno dell'aurora ti ho generato"). Dunque una profezia contenuta in un salmo trasformata in annuncio cristiano: Gesù è generato (*genitum, non factum*) prima dell'aurora, "natura mirante" (come dice l'*Alma redemptoris*), ossia nello splendore e nello stupore di tutto il creato.

Il semplice [ascolto](#)⁴ di questo *communio* (che, fra l'altro, è anche qui, come quasi sempre, esperienza sradicata dall'indispensabile contesto liturgico e privata degli attori del gesto, essendo musica riprodotta) comunica poco all'uomo moderno, abituato a ben altro frastuono espressivo, avvezzo alle orchestre sinfoniche, alle percussioni, ai bassi elettrici, alla musica *metal*. Qui tutto è piccolo, tutto è contenuto perché non deve sfidare il clangore esterno, e perché non è musica, ma preghiera cantata. Se cantiamo queste note senza testo, la melodia non si comprende da sola, non può stare da sola (vedremo come in altri casi invece sì). La melodia gregoriana predilige il grado congiunto e si muove in un ambito ristretto; l'analisi delle cadenze mostra due soli tipi principali di conclusione della frase, una (quella di *utero* e di *luciferum*) è evitata, non conclusiva, rilancia il discorso melodico; l'altra (in corrispondenza della pausa testuale segnalata dalla virgola e alla fine) è invece conclusiva, si ferma sulla nota *finalis* (*fa*).

La melodia presenta alcune caratteristiche del repertorio musicale arcaico quale, ad esempio, la scala pentatonica [*re fa sol la do*], con l'esclusione del *mi* e del *si*. Il canto è costituito dalla semplice ornamentazione di un'unica nota, la *finalis fa*. I diversi incisi del testo sono perfettamente tradotti in incisi musicali coerenti e chiaramente conclusi con cadenze. Gli accenti tonici delle parole sono sempre sottolineati da una culminanza melodica e quanto più una parola è ritenuta significativa, tanto più è importante la sua espansione melodica.

Una cosa si può osservare da subito: la stretta aderenza della melodia alla sintassi del testo (qui osservata attraverso le cadenze, ma vi è una ricchezza di sfumature incredibile anche nel resto del repertorio).

Si deve perciò sottolineare il nesso costitutivo che lega parola e musica in questo tipo di repertorio: la linea melodica non vive autonomamente, è innalzamento, potenziamento, approfondimento (ed anche dunque esegesi) del testo, si muove e respira col testo, segue e potenzia le strutture ritmiche e sintattiche del testo e ne sottolinea le parole

⁴ http://people.lett.unitn.it/gozzi/01_IN%20SPLENDORIBUS.MP3.

semanticamente più importanti. Ma non c'è nulla di sentimentale in tutto questo, non c'è nulla del modo che hanno i nostri ragazzi di ascoltare le canzoni (in cui cercano l'emozione, l'evasione, il sogno). Qui è esattamente il contrario: la musica non traduce e non desidera tradurre in alcun modo gli "affetti" del testo, i sentimenti, è attenta soprattutto alla sintassi e alla grammatica; fa appello alla ragione e allo stupore originario della creatura di fronte alla realtà per come è. La musica lascia al testo la potenza espressiva; non si accolla l'onere dell'espressività (come sarà dalla fine del Cinquecento in poi). Questa idea che la musica, tutta la musica, sia espressione dei sentimenti è una menzogna romantica che purtroppo oggi si insegna anche a scuola.

L'«inventore» di questa melodia (come di tante altre del repertorio gregoriano) l'ha costruita a servizio del testo. Da cosa nasce? Non è una melodia spiegata, che sta in piedi da sola. È un'amplificazione del testo, parola per parola, sintagma per sintagma, fin nelle pieghe più remote.

Ma il legame profondo, che i gregorianisti e i semiologi continuamente ci insegnano, tra testo e intonazione musicale nel repertorio gregoriano più antico (che si giova delle mille sfumature ritmiche, agogiche e dinamiche trasmesse dalle notazioni dei manoscritti del X e XI secolo) cambia sensibilmente quando osserviamo invece altri canti, che pure appartengono a pieno titolo allo stesso repertorio di canto liturgico, ma che possiedono testi metrici e strofici.

I salmi (che rappresentano forse il maggior serbatoio di testi per musica del gregoriano) nella traduzione latina di san Gerolamo sono testi in prosa, non strutturati metricamente e tanto meno organizzati in strofe. Ma nel medioevo hanno una grande fortuna e un enorme utilizzo nella didattica (per studiare la grammatica e la sintassi latina, la teologia, la musica, per fare catechesi e per molte altre cose) due grandi forme del repertorio gregoriano di straordinaria importanza: l'inno e la sequenza. Da queste strutture deriva anche la stragrande maggioranza della produzione poetico musicale non liturgica del medioevo: la *cansò* trobadorica, la *chanson* trovierica, la lauda italiana, la *cantiga* galego-portoghese (*cantiga de amor* e *cantiga de santa Maria*), la produzione di *Minnesänger* e *Meistersinger* e via dicendo.

Il secondo esempio è dunque l'inno *Aeterne rerum conditor* con testo di sant'Ambrogio. Un testo straordinario, che si fornisce qui con la traduzione italiana di Giuseppe Vecchi⁵.

⁵ G. Vecchi, *Poesia Latina medievale*, Guanda, Parma 1952, pp. 2-3, con qualche aggiustamento.

*Aetèrne rerum cònditor,
noctem diemque qui regis
et tèmporum das tèmpora,
ut àllevés fastidium,*

*praeco diei iam sonat,
noctis profundae pèrvigil,
noctùrna lux viàntibus,
a nocte noctem sègregans.*

*Hoc excitatus lùcifer
solvit polum caligine,
hoc omnis errònum chorus
vias nocendi dèserit.*

*Hoc nauta vires còlligit
pontique mitèscunt freta,
hoc, ipse petra Ecclèsiae,
canènte, culpam diluit.
Surgàmus ergo strène,
gallus iacèntes èxcitat
et somnolèntos increpat,
gallus negàntes àrguit.*

*Gallo canente spes redit,
aegris salus refùnditur,
mucro latrònis cònditur,
lapsis fides revèrtitur.*

*Iesu, labèntes rèspice
et nos vivèndo còrrige,
si rèspicis, lapsus cadunt
fletùque culpa sòlvitur.*

*Tu lux refùlge sènsibus
mentisque somnum discute
te nostra vox primum sonet,
et ora solvàmus tibi.*

Artefice eterno dell'universo,
tu che governi la notte e il giorno,
e alterni i tempi coi tempi
per toglierne la noia,

già canta l'araldo del giorno,
sentinella della notte profonda,
luce notturna per i viandanti,
che divide una parte della notte dall'altra.

Al suo canto, svegliandosi, lucifero
libera il cielo dalla tenebra,
e le congreghe degli spiriti mali
lasciano le vie del peccato.

Al suo canto il navigante riprende le forze
e le onde del mare si placano;
anche la "pietra" della Chiesa
lava col canto la sua colpa.
Alziamoci, dunque, intrepidi;
il gallo scuote gli indolenti,
rampogna i sonnolenti,
accusa i rinnegati.

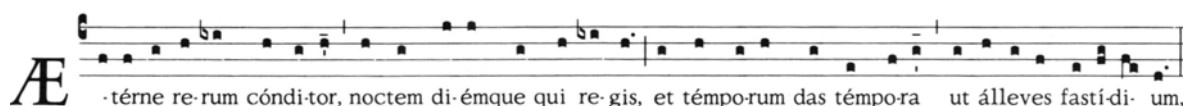
Al suo canto si ravviva la speranza,
la salute ritorna agli ammalati,
l'arma dell'assassino si nasconde,
nei caduti si rinnova la fede.

Gesù, guarda i vacillanti
col tuo sguardo sostienici;
se ti volgi a noi, cadono i peccati,
e col pianto la colpa si dissolve.

Tu, luce, splendi ai sensi,
e scuoti il sonno della mente,
di te risuoni la nostra voce,
per te sciogliamo il labbro.

Ecco l'intonazione musicale della prima strofa, tratta dal *Liber Hymnarius*⁶:

⁶ *Liber hymnarius cum invitatoriis & aliquibus responsoriis*, Solesmes, Abbaye Saint-Pierre 1983.



La Figura 5 mostra la prima strofa dell'inno come compare nel Salterio-Innario arborense, il manoscritto P. XIII della cattedrale di Oristano⁷.



Figura 5. La prima strofa dell'inno *Aeterne rerum conditor* come compare nel codice Oristano, Archivietto della Cattedrale, ms. P. XIII (sec. XV).

L'[ascolto](#)⁸ dell'inno, eseguito dal gruppo vocale *Laurence Feininger* secondo la versione del codice di Oristano, evidenzia la grande distanza di questo tipo di linguaggio rispetto a quello che abbiamo incontrato nel canto di comunione *In splendoribus sanctorum*.

È chiaro che in questo caso siamo di fronte ad un rapporto profondamente diverso fra parola e musica. Il testo è metrico (basato sulla metrica quantitativa classica, non su quella accentuativa), suddiviso in strofe di quattro versi, ciascuno di otto sillabe. La melodia qui non è più modellata sulla sintassi e sugli accenti del testo, poiché è strofica (si

⁷ Cfr. *Die ac nocte: i codici liturgici di Oristano dal Giudicato d'Arborea all'età spagnola (secoli XI-XVII)*, a cura di G. Mele, AM & D, Cagliari 2009, p. 38.

⁸ <http://people.lett.unitn.it/gozzi/Aeterne%20rerum%20Oristano.mp3>.

ripete nove volte su un testo sempre diverso), perciò funziona per frasi-verso, ossia il musicista inventa delle piccole frasi melodiche da adattare a ciascun verso: otto sillabe corrispondono solitamente a otto note. Ciò che interessa è una melodia plastica, che quasi sempre si muove per grado congiunto, che ha una sua direzione ben definita, una curva melodica logica che sta in rapporto con le frasi melodiche precedenti e seguenti.

È la misura dei versi del testo che suggerisce la struttura ritmica; nel caso di un metro prevalentemente giambico come questo (ossia formato da una alternanza di brevi e lunghe, che nella diversa sensibilità accentuativa nata cinque secoli più tardi significa alternanza di sillabe toniche e atone: si pensi a *Stabat mater dolorosa / iuxta crucem lacrimosa*, che è quello del nostro ottonario a base trocaica, il contrario del ritmo giambico di *Aeterne rerum conditor*) la melodia si dipana con una scansione regolare del *tactus* (fatto di levare e battere) ad ogni coppia di sillabe. C'è chi dice che sin dai tempi di Ambrogio gli inni erano cantate effettivamente con alternanza di note brevi e note lunghe, ossia nella forma che ci è tramandata dal Salterio-Innario arborense di Figura 5, la cui notazione mensurale mostra una chiara alternanza di *semibreves* e *breves*.

È chiaro che in questo modo ritmo musicale e ritmo testuale vivono una simbiosi perfetta e in una simmetria regolata che crea frasi regolari, ciascuna con tre accenti isocroni. È un modo di concepire le frasi melodiche, ordinato e simmetrico, che si presta anche a sottolineature ritmiche molto spinte, come avviene in numerosi CD e in concerti di musica medievale (soprattutto per quanto riguarda i cosiddetti *Carmina burana* o i drammi liturgici, ma normalmente questo non succede per gli inni liturgici).

La concezione "regolare" del ritmo degli inni non ha nulla a che vedere con la cangiante complessità e varietà ritmica di *In splendoribus*. In ogni caso la corretta corrispondenza fra sintassi verbale e musicale è garantita dalla costruzione per frasi-verso: dove finisce il verso finisce anche la frase musicale, ma è anche vero che qui la musica acquista una sua autonomia, non è più serva fedele della parola, ma può essere cantata, facilmente ricordata e anche soltanto suonata a prescindere dal testo. La sua costruzione simmetrica le permette di essere autonoma.

È questo tipo di rapporto testo-musica (largamente diffuso in ambito liturgico negli inni, nei tropi, nelle sequenze e in taluni Uffici ritmici di nuova composizione) che è utilizzato anche nella prima grande esperienza di poesia per musica in ambito profano: la lirica trobadorica.

Una bella melodia, un piacere per il cuore, che serve per ricordare e scolpire le parole, ma che può essere usata per tutte le parole con lo stesso metro, anche italiane!

Qui di seguito si riportano due testi adattabili, con piccoli aggiustamenti, alla melodia di *Aeterne rerum conditor*:

Sperai vicino il lido,

De' miei bollenti spiriti

credei calmato il vento,
ma trasportar mi sento
fra le tempeste ancor.

E, da uno scoglio infido
mentre salvar mi voglio,
urto in un altro scoglio
del primo assai peggior.

(Metastasio, *Demofonte*, atto I, scena IV)

il giovanile ardore
ella temprò col placido
sorriso dell'amor!

Dal dì che disse: «Vivere
io voglio a te fedel»,
dell'universo immemore
io vivo quasi in ciel.

(Francesco Maria Piave, *La Traviata*)

È per questa loro natura musicale (non tanto per i testi extrascritturali e poco controllabili, come sostengono alcuni) che gli inni sono entrati tardi nella liturgia romana (tardo X secolo), e prima solo timidamente – con san Benedetto – negli Uffici monastici.

Ma c'è un terzo stile di canto, importante per la nostra riflessione, che si incontra nel repertorio gregoriano: si tratta delle composizioni altamente melismatiche, ossia quelle ricche di vocalizzi (tutti i Kyrie, gli Alleluia, le *sequelae* medievali degli Alleluia, qualche graduale, qualche *tractus*, qualche offertorio e qualche responsorio). Decine di note su una stessa vocale. Scrive Giacomo Baroffio:

I vocalizzi di questi canti aiutano ad oltrepassare la barriera della razionalità calcolatrice: decine e centinaia di note senza il supporto di un testo fanno scoprire il significato profondo della parola oltre al suo senso quotidiano immediato e tecnico. Sono momenti in cui l'Ineffabile si sente presente e s'avverte l'inadeguatezza totale delle parole a esprimere ciò che nella fede s'intuisce balbettando sole vocali senza alcun senso logico compiuto⁹.

Si ascolti, ad esempio, il [*Kyrie fons bonitatis*](#)¹⁰, il cui testo, per ciascuna delle nove invocazioni (sei nel nuovo rito), è formato da sole cinque o sei sillabe, ma in sostanza da un solo grande vocalizzo sulla "e": *Ky-ri-eeeeeeeeeeeeeeeeeeeeeeee-le-i-son. Chri-steeeeeeeeeeeeeeeeeeeeeeeeeeeeeeeee-le-i-son*.

La melodia è visibile in Figura 6.

⁹ Libretto allegato al CD *Jesu dulcis memoria: canti gregoriani*, Società Cooperativa Editoriale Nuovo Mondo, Milano 2009 (Spirto gentil, 50), p. 5.

¹⁰ <http://www.youtube.com/watch?v=NzjfaBVisgg>.

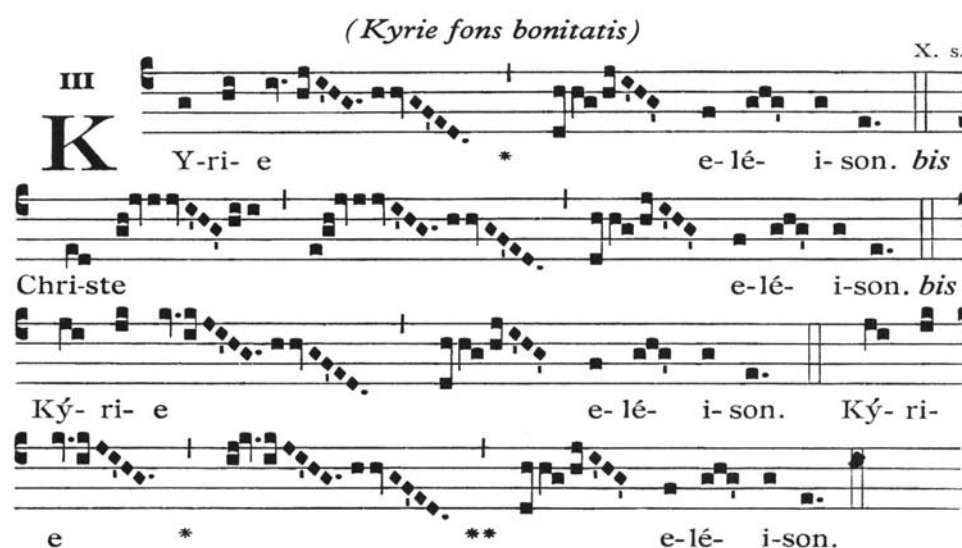


Figura 6. Il Kyrie fons bonitatis dal *Graduale Triplex*.

Su questo stile di canto liturgico ci sono diverse pagine di sant'Agostino, che riguardano quello che Agostino chiama *jubilis*. Si veda, ad esempio, dalle *Enarrationes in Psalmos*, l'*Enarratio secunda, Sermo 1*, che riguarda i versetti 2 e 3 del Salmo 32¹¹:

8. Cantate ei canticum novum.

Exuite vetustatem: nostis canticum novum. Novus homo, Novum Testamentum; novum canticum. Non pertinet novum canticum ad homines veteres: non illud discunt nisi homines novi, renovati per gratiam ex vetustate, et pertinentes iam ad Testamentum novum, quod est regnum coelorum. Ei suspirat omnis amor noster, et cantat canticum novum. Cantet canticum novum, non lingua, sed vita. Cantate ei canticum novum: bene cantate ei. Quaerit unusquisque quomodo cantet Deo. Canta illi, sed noli male. Non vult offendi aures suas. Bene canta, frater. Si alicui bono auditori musico, quando tibi dicitur: Canta ut placeas ei, sine aliqua instructione

8. *Cantate a Lui un cantico nuovo.*

Spogliatevi di quanto è in voi vecchio: avete conosciuto il nuovo canto. Un uomo nuovo, un Nuovo Testamento, un canto nuovo. Il nuovo canto non si addice a uomini vecchi: lo apprendono solo gli uomini nuovi, rinnovati – per mezzo della grazia – da ciò che era vecchio, uomini appartenenti ormai al Nuovo Testamento, che è il Regno dei cieli. Tutto il nostro amore anela ad esso, e canta un canto nuovo. Lo canti però non con le labbra, ma con la vita. *Cantate a Lui un canto nuovo: cantate a Lui con arte.* Ciascuno si domanda come cantare a Dio. Canta a Lui, ma canta bene. Egli non vuole che le sue orecchie siano offese. Canta con arte, fratello. Se, al cospetto di un buon intenditore di musica ti viene detto: canta per piacergli, tu tremi nel cantare, se non hai alcuna preparazione nell'arte musicale, perché non vorresti essere sgradito al musicista;

¹¹ S. Aurelii Augustini, *Opera Omnia, editio latina* PL 36:
http://www.augustinus.it/latino/esposizioni_salmi/index2.htm.

musicae artis cantare trepidas, ne displiceas artifici; quia quod in te imperitus non agnoscit, artifex reprehendit: quis offerat: Deo bene cantare, sic iudicanti de cantore, sic examinanti omnia, sic audienti? Quando potes afferre tam elegans artificium cantandi, ut tam perfectis auribus in nullo displiceas? Ecce veluti modum cantandi dat tibi: noli quaerere verba, quasi explicare possis unde Deus delectatur. In iubilatione canere: hoc est enim bene canere Deo, in iubilatione cantare. Quid est in iubilatione canere? Intellegere, verbis explicare non posse quod canitur corde. Etenim illi qui cantant, sive in messe, sive in vinea, sive in aliquo opere ferventi, cum coeperint in verbis canticorum exsultare laetitia, veluti impleti tanta laetitia, ut eam verbis explicare non possint, avertunt se a syllabis verborum, et eunt in sonum iubilationis. Iubilum sonus quidam est significans cor parturire quod dicere non potest. Et quem decet ista iubiliatio, nisi ineffabilem Deum? Ineffabilis enim est, quem fari non potes: et si eum fari non potes, et tacere non debes, quid restat nisi ut iubiles; ut gaudeat cor sine verbis, et immensa latitudo gaudiorum metas non habeat syllabarum? Bene cantate ei in iubilatione.

infatti ciò che sfugge al profano, viene notato e criticato da un intenditore dell'arte. Ebbene chi osa presentarsi a cantare con arte a Dio, il quale sa ben giudicare il cantore, che esamina con esattezza ogni cosa e che tutto ascolta così bene? Come potresti mostrare un'abilità così perfetta nel canto, da non offendere in nulla orecchie così perfette? Ecco che Egli quasi intona per te il canto: non andare in cerca delle parole, quasi che tu potessi dare forma a un canto per cui Dio si diletta. Canta nel giubilo. Cantare con arte a Dio consiste proprio in questo: cantare nel giubilo. Che cosa significa cantare nel giubilo? Comprendere e non saper spiegare a parole ciò che si canta con il cuore. Coloro infatti che cantano sia durante la mietitura, sia durante la vendemmia, sia durante qualche lavoro intenso, prima avvertono il piacere suscitato dalle parole dei canti, ma, in seguito, quando l'emozione cresce, sentono che non possono più esprimerla a parole e allora si sfogano in sola modulazione di note. Questo canto lo chiamiamo "giubilo". Il giubilo è un certo suono che significa che il cuore vuol dare alla luce ciò che non può essere espresso con le parole. E verso chi è più giusto elevare questo canto di giubilo se non al Dio ineffabile? Ineffabile è infatti ciò che non può essere detto: e se non puoi dirlo, ma neppure puoi tacerlo, che cosa ti rimane se non giubilare? Allora il cuore si aprirà alla gioia, senza servirsi di parole, e la grandezza straordinaria della gioia non conoscerà i limiti delle sillabe. *Cantate a lui con arte nel giubilo.*

«Cantate a lui con arte nel giubilo!». L'esortazione di Agostino vale per tutti se il canto avviene «non con la lingua, ma con la vita», ma per i professionisti – o per coloro che cantano nel servizio liturgico – vale letteralmente; vi sono due condizioni per cantare correttamente: 1) "con arte" (e guardiamo le nostre liturgie!) e 2) "nel giubilo". «Che cosa significa cantare nel giubilo? *Comprendere* e non saper spiegare a parole ciò che si canta col cuore». Comprendere e cantare col cuore.

È un'altro linguaggio, che non si traduce in parole, non si può tradurre in parole. Questa è la musica. E il discorso vale anche per il di più di senso che la musica porta ad un testo con parole ben definite.

La natura tautologica del linguaggio verbale (che al massimo connota, ma non sa parlare di metafisica, come insegna l'ultimo Ludwig Wittgenstein), dove la *substantia* viene solo allusa, è totalmente condivisa dal linguaggio musicale, che non ha un contenuto semantico esprimibile o traducibile a parole, ma possiede solo la grammatica, la sintassi, il "tono".

E chi ha responsabilità educative conosce bene "la natura tautologica del linguaggio verbale", sa bene che servono poco le parole; non sono le parole che si pronunciano oppure le regole che si dettano che fanno crescere, ma è solo se i ragazzi cominciano a "comprendere e cantare col cuore" che qualcosa cambia, non quando seguono i regolamenti. «Con il semaforo giallo non si passa! Te l'ho detto mille volte»: ma il figlio guarda quello che facciamo, non quello che diciamo.

Teodora Campostrini amava ripetere: «Non pronunciate mai nessuna parola che non abbia una sufficiente probabilità di produrre vero bene». Quale che sia la parola, se la persona che la pronuncia sta "cantando con giubilo", quella parola ha una probabilità di produrre vero bene. Conta molto il "tono" con cui la parola è pronunciata, ossia la musica. Se il cuore canta, la parola passa, perché è ricca di fascino.

Lo sposalizio fra i due linguaggi (testuale e musicale) si realizza in tre modi:

- 1) A livello sintattico-strutturale: rispetto delle micro- e macrostrutture poetiche e sintattiche da parte del linguaggio musicale, ossia la traduzione di parole, sintagmi, versi e strofe in incisi, semifrasi, frasi, periodi musicali conclusi da cadenze o da pause più o meno lunghe; se il compositore ha cura di rispettare, ad esempio, l'unità della parola o se invece la spezza con pause, o ancora il grado di attenzione che il musicista possiede nei confronti delle figure metriche.
- 2) A livello ritmico: coincidenza o meno fra accenti del testo e accenti musicali, fra ritmo poetico e ritmo musicale.
- 3) A livello semantico-espressivo: banalizzando – un testo triste è tradotto con una musica lenta e dal timbro cupo, un testo allegro riceve una intonazione sonora, dal ritmo vivace e dal timbro chiaro; ma vi sono altri aspetti che riguardano questo livello, come ad esempio l'enfasi di parole importanti, la ripetizione di parole o frasi, l'uso di cromatismi – o di altri espedienti armonico-timbrico-intervallari – in funzione espressiva, l'uso di una melodia sillabica o melismatica – i melismi oscurano la comprensibilità del testo –, l'uso di convenzioni "retoriche", etc. Questo terzo livello sembra non interessare l'uomo medievale e coinvolge pochissimo il canto cristiano liturgico, probabilmente perché considera che il testo sia perfettamente capace in se stesso di veicolare il senso compiuto e gli affetti, la musica deve solo esserne strumento amplificatore (si legga a questo proposito l'episodio di Casella nel secondo canto del Purgatorio dantesco).

Nel vocalizzo esteso il rapporto tra testo e musica apparentemente salta: il testo è messo fra parentesi, dorme, o viceversa, secondo la profonda lettura di Agostino, viene svelato

in profondità: ciò che il solo testo non sa e non può dire lo dice la musica, perché non si sa «spiegare a parole ciò che si canta col cuore».

Ecco un altro esempio, nell'Offertorio *Iubilate Deo universa terra*¹² (originariamente destinato alla Messa della seconda domenica dopo l'Epifania, spostato oggi alla quinta domenica dopo Pasqua, Figura 7).

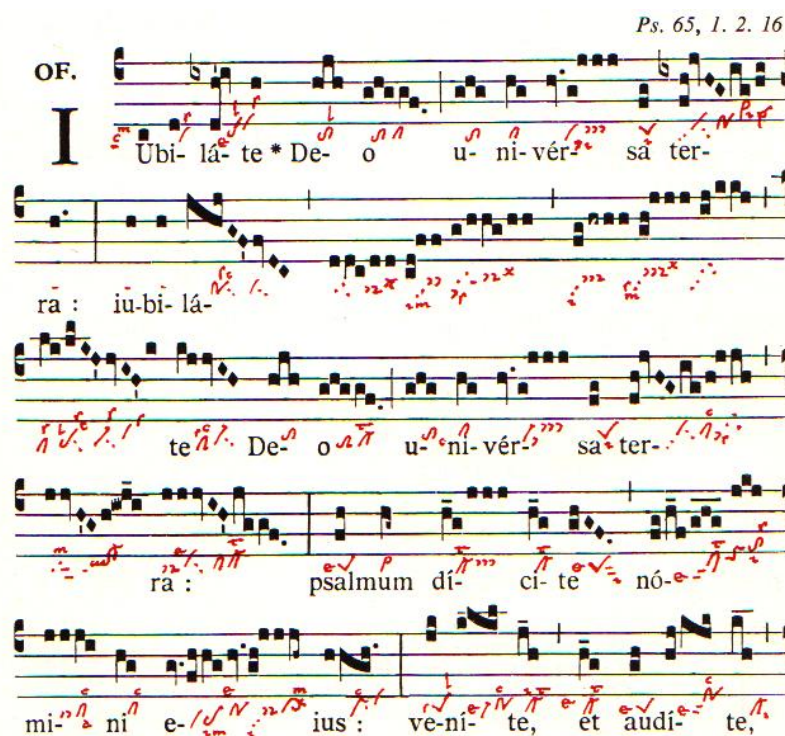


Figura 7. Inizio dell'offertorio *Iubilate Deo* dal *Graduale Triplex*.

Traggo l'esempio da un articolo di Benedetta Selene Zorzi intitolato "[Autonomia della musica e mistica cristiana. Lo iubilus in Agostino d'Ippona](#)"¹³ che apre il primo numero (2003) della rivista on-line *Reportata* e nel quale si trovano altri riferimenti a passi delle *Enarrationes* che parlano dello *Iubilus*.

Non commento il tipo di esecuzione. Mi sembra che i neumi degli antichi manoscritti suggeriscano una maggiore vispezza e celerità (se si vuole fare quel tipo di operazione): gli strofici – ad esempio – dovrebbero essere assai veloci, ma comunque nessuno oggi li esegue così. Questo modo di cantare il gregoriano, nato agli inizi del secolo scorso, ha soppiantato altri modi molto diversi e altri repertori di canto liturgico (come il "canto

¹² <http://mondodomani.org/reportata/zorzi01d.mp3>.

¹³ <http://mondodomani.org/reportata/zorzi01.htm>.

fratto")¹⁴. Sappiamo che nel medioevo (dal XIII secolo almeno sino al Seicento) il canto aveva perso le sue sfumature ritmiche e si cantava a note dal valore uguale. Non considero questa una decadenza: finché il canto è vivo è percepito come proprio da ciascuna comunità, ed è tramandato oralmente da maestro ad allievo con grande rispetto, devozione e cura.

In ogni caso si osservi la posizione dei melismi, non solo sulla sillaba tonica "la" di "iubilare", ma anche su entrambe le sillabe di "terra".

Si è visto come lo stile melismatico sia proprio di quasi tutti i Kyrie del repertorio gregoriano, nella forma non tropata: ogni invocazione dopo le prime due sillabe (*Ky-ri-* oppure *Chri-ste-*) è un grande vocalizzo sulle vocale "e", concluso da altre due sillabe: *lei-son*. Ma qualche studioso ritiene che alcuni di questi pezzi siano nati nella forma tropata, ossia con un testo sillabico fra il *Kyrie* (o il *Christe*) iniziale e l'*eleison* finale. Molti di questi tropi sono stati reintrodotti nella liturgia (parlata e nelle lingue volgari) dopo il Concilio Vaticano II. La Figura 8 mostra un *Kyrie fons bonitatis* da un codice di Bressanone (Taisten) monodico con il tropo di tre invocazioni scritto per esteso.



¹⁴ Su cui si vedano almeno *Il canto fratto: l'altro gregoriano. Atti del convegno internazionale di studi, Parma-Arezzo, 3-6 dicembre 2003*, a cura di M. Gozzi & F. Luisi, Torre d'Orfeo, Roma 2005, e *Cantus fractus italiano: un'antologia*, a cura di M. Gozzi, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 2012 (Musica mensurabilis, Band 4).

Figura 8. Il *Kyrie fons bonitatis* con tropo testuale da un *Graduale* di Bressanone del sec. XV.

C'è poi qualche manoscritto che tramanda lo stesso Kyrie con la doppia tropatura (assai usuale sino al Trecento) del testo aggiunto e dell'amplificazione polifonica, come ad esempio il codice Innsbruck, Universitätsbibliothek, Ms. 457¹⁵. L'intero Kyrie può essere dunque così ricostruito: [ascolto](#)¹⁶. Alcune invocazioni sono arricchite dalla polifonia semplice e ogni espansione melodica vocalizzata diventa canto sillabico, riassorbendo lo *iubilus* nella rassicurante forma del linguaggio verbale amplificato dal canto. Eccone il testo con traduzione (in grassetto sono indicati i versetti in polifonia semplice):

1a. Kyrie, fons bonitatis, Pater ingenite a quo bona cuncta procedunt, eleison.

1b. *Kyrie, qui pati natum mundi pro crimine, ipsum ut salvaret, misisti, eleison.*

1c. *Kyrie, qui septiformis dans dona pneumatis, a quo caelum, terra replentur, eleison.*

2a. *Christe hodie, caeli compos regiae, melos gloriae cui semper astans pro munere angelorum decantat apex, eleison.*

2b. Christe, unice Dei Patris genite, quem de Virgine nasciturum mundo mirifice sancti predixerunt prophetae, eleison.

2c. *Christe, caelitus assis nostris precibus, pronis mentibus quem in terris devote colimus, ad te pie Iesu clamamus, eleison.*

3a. *Kyrie, Spiritus alme, cohaerens Patri natoque, unius usiae consistendo, flans ab utroque, eleison.*

3b. *Kyrie, qui baptizato in Iordanis unda Christo, effulgens specie columbina apparuisti, eleison.*

1a. Signore, fonte di bontà, Padre non generato, da cui deriva tutto ciò che è buono, abbi pietà.

1b. Signore, tu che hai mandato alla passione tuo figlio in riscatto dei peccati del mondo, perché lo conducesse a salvezza, abbi pietà.

1c. Signore, tu che concedi i sette doni dello Spirito, da cui cielo e terra vengono riempiti, abbi pietà.

2a. Cristo santo, signore della reggia celeste, le schiere angeliche, sempre alla presenza della tua divinità, ti innalzano il loro canto di gloria: abbi pietà.

2b. Cristo, Figlio unigenito di Dio Padre, che i santi profeti predissero nascituro da una vergine per la meraviglia del mondo, abbi pietà.

2c. Cristo, dal cielo sii propizio verso le nostre preghiere, con i cuori rivolti a te, te sulla terra veneriamo devotamente, a te buon Gesù ci rivolgiamo a gran voce: abbi pietà.

3a. Signore, Spirito che dai la vita, unito al padre e al Figlio, costituito di una sola sostanza, il tuo soffio trae origine da entrambi: abbi pietà.

3b. Signore, tu che al battesimo di Gesù Cristo nell'acqua del Giordano sei apparso splendente

¹⁵ Cfr. M. Gozzi, "Le polifonie semplici del Codex 457 di Innsbruck e la loro edizione critica e pratica", in *Polifonie semplici. Atti del convegno internazionale di studi, Arezzo, 28-30 dicembre 2001*, a cura di F. Facchin, Fondazione Guido d'Arezzo, Arezzo 2003 (Quaderni di Polifonie, 1), pp. 65-108.

¹⁶ <http://people.lett.unitn.it/gozzi/ANAGNI/02-Kyrie%20fons%20bonitatis.mp3>.

3c. Kyrie, ignis divine, pectora nostra succende, ut digne pariter decantare possimus semper, eleison.

sotto forma di colomba, abbi pietà.

3c. Signore, fuoco divino, infiamma i nostri cuori, affinché, al pari degni, possiamo sempre annunciare: abbi pietà.

Questo tipo di attitudine a riempire i melismi, difficili da ricordare per i cantori e difficili da concertare (quando non sono affidati ad un solista), sta alla base della nascita di un'importante forma liturgico-musicale: la sequenza.

Il più antico riferimento che tratta esplicitamente dell'infanzia della sequenza si trova in un'opera di Notker Balbulus, monaco del monastero svizzero di San Gallo, vissuto fra l'840 e il 912. Nella prefazione al suo *Liber hymnorum* (una raccolta di testi di Sequenze, un Prosario, diremmo noi; si noti l'uso del termine *hymnus* in senso generico) Notker racconta come nella sua giovinezza ebbe l'idea di aggiungere dei testi ai lunghi melismi come aiuto alla memoria, ispirato da un monaco proveniente da Jumièges (Francia Nord-Ovest), che era fuggito dal suo monastero attaccato e depredato dai Vichinghi:

Quand'ero ancor giovinetto, le melodie lunghissime, affidate alla sola memoria musicale, troppo spesso sfuggivano dalla mia mente malferma; allora cominciai a rimuginare tra me e me come poter tenere uniti e coordinati quei suoni entro la memoria. Frattanto avvenne che un prete di Jumièges, poco innanzi devastata dai Normanni, arrivò da noi recando seco un Antifonario nel quale si trovavano alcuni versi intonati sulle melodie dei giubili alleluiatici [*aliqui versus ad sequentias erant modulati*]; ma quei versi erano troppo difettosi, cosicché, se mi rallegrai nel vederli, mi disgustai nell'intenderli. Tuttavia, ad imitazione di quelli, presi a scrivere la poesia *Laudes Deo concinat* ("Lodi a Dio canti l'universo intero") e poi l'altra: "Il serpente mal consigliere di Adamo". Mostratili al mio maestro Istone, questi, congratulandosi per il tentativo e indulgendo alla mia imperizia, lodò ciò che gli era piaciuto e s'interessò a correggere il resto, prescrivendo: «Ogni movimento della linea melodica, ossia ogni singola nota, deve avere una singola sillaba». Ciò udito, corressi con sicurezza tutto il testo appositizio che veniva sotto le note della sillaba "ia" di *Alleluia*; ciò che veniva invece sulle sillabe "le" e "lu" mi riuscì impossibile adattare; mentre poi m'accorsi che era cosa facilissima, come dimostrano le poesie "Il Signore sul monte Sinai" e "Madre". Così ammaestrato dettai tosto correntemente *Psallat ecclesia, mater illibata* ("Canti la Chiesa, madre illibata"). Avendo sottoposto tali poesie al mio maestro Marcello, egli, lietissimo, le collocò assieme ai libri di coro, inserendole, or l'una or l'altra, nelle esecuzioni dei vari cantori. E mi disse anche di raccoglierle in un volumetto¹⁷.

A parte le numerose ambiguità presenti nel racconto di Notker, si tratta di un'importante testimonianza che indica come luogo d'origine per la forma il nord della Francia e una data di nascita attorno alla metà del secolo IX (850 ca.), ma le prime testimonianze musicali che noi abbiamo non collimano perfettamente con questa ipotesi di nascita della

¹⁷ Notker Balbulus, dal *Proemium* del *Liber Hymnorum* (ca. 880-884).

sequenza: alcune sequenze fra le più antiche non mostrano alcun rapporto con melodie appartenenti agli Alleluia della messa.

Il rapporto tra testo e musica che si è osservato nel canto di comunione *In splendoribus sanctorum* è qui totalmente ribaltato: si parte da un lungo melisma senza testo (un puro *iubilus*), e si giunge ad un testo in prosa che si modella magnificamente sulla struttura sintattico-musicale, nel rispetto attento e scrupoloso delle forme neumatiche (i neumi di due suoni sono tradotti con parole di due sillabe, quelli di tre note con tre sillabe e così via) e dell'andamento melodico.

Il tutto è spiegato da Notker come banale espediente di aiuto alla memoria, ma rappresentò invece l'inizio di un genere che ebbe una straordinaria fortuna – soprattutto in alcuni Paesi – fino al Cinquecento, quando la commissione che approntò il Messale di Pio V del 1570 decise di seguire l'uso italiano, dove ormai la tradizione delle sequenze si era ormai spenta, e mantenne solo i quattro testi ancora diffusi (*Victimae paschali*, *Veni sancte Spiritus*, *Lauda Syon* e *Dies irae*), sottraendo alla viva prassi liturgica di moltissime diocesi cattoliche un inestimabile tesoro di bellezza e di fede.

Nel medioevo e fino ai primi anni del Novecento il cosiddetto "gregoriano" ebbe una veste sonora molto diversa da quella che ci è trasmessa dalle incisioni o dai concerti dei gruppi specializzati e anche da quella praticata nei pochi conventi e monasteri che ancora attuano il canto della Messa e delle ore liturgiche in latino. La normalità nelle cattedrali e nelle collegiate di tutta europa era la polifonia semplice: la melodia "gregoriana" scritta sui libri di coro era *secundata*, ossia accompagnata da una seconda voce nota contro nota che ne amplificava la bellezza melodica¹⁸.

Di questa diffusissima prassi parla la celebre bolla *Docta sanctorum* di papa Giovanni XXII (1324 ca.) nella sua ultima parte:

Per hoc autem non intendimus prohibere, quin interdum diebus festis praecipue, sive solennibus in missis et praefatis divinis officiis aliquae consonantiae quae melodiam sapiunt, puta octavae, quintae, quartae et huiusmodi supra cantum ecclesiasticum simplicem proferantur, sic tamen, ut ipsius cantus integritas illibata permaneat, et nihil ex hoc de bene morata musica immutetur, maxime quum huiusmodi consonantiae auditum demulceant,

Con ciò non intendiamo proibire, soprattutto nelle feste e nelle solennità, durante le Messe e gli Uffici divini, l'esecuzione di consonanze che rendano gustosa la melodia, come le ottave, le quinte, le quarte e simili, cantate sopra il semplice canto ecclesiastico, in modo tale che l'integrità del canto resti illibata e nulla si muti della musica tradizionale, tanto più che tali consonanze sembra carezzino l'orecchio, provochino la devozione e non permettano il

¹⁸ Sulla questione si veda M. Gozzi, "La nuova immagine del canto cristiano liturgico. Elementi ritmici, polifonia semplice e contesti rituali nella storia del cosiddetto gregoriano", in *Papsttum und Kirchenmusik vom Mittelalter bis zu Benedikt XVI.: Positionen – Entwicklungen – Kontexte*, a cura di K. Pietschmann, Bärenreiter, Kassel 2012 (Analecta musicologica, 47), pp. 81-94.

devotionem provocent, et psallentium Deo torpore alle anime di coloro che cantano a Dio.
animos torpere non sinant. Scritto e promulgato ad Avignone, nel nono
Actum et datum Avinionis, Pontificatus Nostri anno del nostro pontificato [1324-1325].
anno IX.

La prassi della polifonia semplice, ormai affrontata da diversi studi¹⁹, è stata chiamata dapprima "*cantus planus binatim*", poi "*polifonia primitiva*". La conclusione a cui si giunge leggendo le rubriche dei Libri Ordinari di molte chiese europee dal Duecento in poi è che il cosiddetto gregoriano, soprattutto nelle celebrazioni solenni, non fosse eseguito monodicamente, ossia ad una sola voce, bensì fosse "secundato" ossia cantato a due voci, a valori uguali o secondo la consuetudine ritmica del luogo. La prassi risale probabilmente già al VII secolo. La voce aggiunta non è percepita come elemento che stravolge la composizione originaria (ossia che la trasforma in una diversa categoria concettuale: la polifonia, nettamente distinta dalla monodia), ma come semplice *amplificatio*, ossia ornamento, accrescimento, aumento espressivo della voce originaria, che è esattamente ciò che fa la musica nei confronti della parola, come si è detto.

Un esempio di polifonia semplice è già stato fornito nel *Kyrie fons bonitatis* del codice di Innsbruck. Essendo una prassi normale, legata alla memoria e spesso affidata all'estemporanea abilità dei cantori chiamati "biscantini" o "discantini", la polifonia semplice raramente è messa per iscritto. Uno degli esempi tramandati è il Gloria trecentesco del codice Gubbio, Archivio di Stato, San Domenico, Ms. O (Figura 9), che è possibile ascoltare a questo link: [Gloria](http://people.lett.unitn.it/gozzi/13-Gloria%20v%20Gubbio.mp3)²⁰ nell'esecuzione del gruppo vocale Laurence Feininger.

¹⁹ Si vedano almeno G. Cattin, "*Secundare e succinere. Polifonia a Padova e Pistoia nel Duecento*", *Musica e Storia*, 3, 1995, pp. 41-120; *Un millennio di polifonia liturgica tra oralità e scrittura*, a cura di G. Cattin & F.A. Gallo, Fondazione Levi-il Mulino, Venezia-Bologna 2002 (Quaderni di *Musica e storia*, 3); *Le polifonie primitive in Friuli e in Europa*, a cura di C. Corsi & P. Petrobelli, Torre d'Orfeo, Roma 1989; *Polifonie semplici cit.*

²⁰ <http://people.lett.unitn.it/gozzi/13-Gloria%20v%20Gubbio.mp3>.



Figura 9. Il *Gloria* in polifonia semplice dal codice Gubbio, Archivio di Stato, San Domenico, Ms. O (sec. XIV).

L'ascolto ci porta all'ultimo tema di questa riflessione, che riguarda l'"interpretazione" del canto gregoriano. Secondo una vecchia immagine storiografica, presente ancora in tutti i manuali, il gregoriano ha conosciuto molto presto una "decadenza" (di cui farebbe parte anche il Gloria appena considerato, essendo scritto in notazione proporzionale e a due voci) e avrebbe visto finalmente una "restaurazione" ad opera dei monaci di Solesmes che, attraverso i loro studi sui manoscritti del X e XI secolo e attraverso le loro esecuzioni basate su quegli studi, avrebbero riportato il canto alla sua purezza originaria, alla sua "autenticità".

La realtà è che finché il canto liturgico in latino è stato vissuto come patrimonio vivo delle comunità ha continuato a rifiorire e a generare nuove forme e nuove melodie, senza alcuna decadenza o perdita profonda di significato. Dove è un'operazione intellettuale, o solo esecutiva (concerti), o di studio (corsi universitari), non ha più nulla della sua sostanza.

L'esperienza viva del canto in una comunità orante salva molto più dell'autenticità del "gregoriano" di qualsiasi esecuzione basata su studi semiologici. Se c'è solo la preoccupazione di interpretare, di cantare bene, non c'è più la preghiera e non c'è più la

sostanza; magari c'è la musica, ma il resto è andato. Viceversa se uno crede di pregare e il suo canto non ha la minima dignità esecutiva (è calante o stonato, sfora rispetto al coro, non va a tempo, ha un'emissione diversa dagli altri) distrugge tutto, veicola solo la sua inettitudine e un'ottusa presunzione. Il cantore, come il lettore, è investito di un ministero grande. Se non ha gli strumenti, è meglio il silenzio. Paradossalmente il canto del professionista che non sa quello che canta, ma canta bene, può trasmettere all'ascoltatore un'esperienza piena di preghiera, perché è salvata la bellezza. Viceversa la zelante fedele di 85 anni che intona al microfono alla fine della Messa con voce tremolante un improbabile *Salve regina*, non fa un grande servizio alla preghiera, pur con tutta la sua buona volontà. Ma dipende – anche in questo caso – dalla persona che sta di fronte a queste espressioni di preghiera.

La potenza espressiva che noi desideriamo e cerchiamo normalmente nel canto non appartiene al mondo gregoriano. Propongo qui un solo esempio per documentare questa affermazione, e mi servo del responsorio *Libera me domine* per l'Ufficio dei defunti e per le esequie (Figura 10).



Figura 10. Inizio del responsorio *Libera me, Domine* dal *Graduale Romanum* del 1908.

Eccone il testo completo con traduzione italiana:

<i>Libera me, Domine, de morte æterna, in die illa tremenda, quando coeli movendi sunt et terra; dum veneris iudicare sæculum per ignem. Tremens factus sum ego et timeo, dum discussio venerit atque ventura ira, quando</i>	Liberami, o Signore, dalla morte eterna, in quel giorno tremendo quando la terra e il cielo si muoveranno, quando verrai a giudicare il mondo con il fuoco. Sono tremante e pieno di timore, in considerazione del giudizio che verrà quando la
--	--

*coeli movendi sunt et terra. Dies illa, dies iræ, terra e il cielo si muoveranno. Quel giorno è un
calamitatis et miseriæ, dies magna et amara giorno di ira, di calamità e miseria, un giorno
valde; dum veneris iudicare sæculum per molto triste, quando tu verrai a giudicare il
ignem. Requiem æternam dona eis, Domine: et mondo con il fuoco. Dona loro l'eterno riposo,
lux perpetua luceat eis. Signore: li illumini la luce perpetua.*

È un testo di vigorosa eloquenza, molto evocativo, che l'[intonazione gregoriana](#)²¹ si limita ad assecondare sintatticamente, senza sovrapporre in alcun modo una propria espressività. Viceversa, se ascoltiamo ad esempio un'[intonazione popolare](#)²² novecentesca dello stesso testo, eseguita da *I Cantori di Verméil*, ci accorgiamo di quanto l'eloquenza della parola sia amplificata nel senso di una potente aggiunta di energia affettiva e di espressività musicale trascinante. Sono due modi di pregare molto diversi, l'uno antico e quasi dimenticato, l'altro moderno e che rischia di far prevalere l'emozione su tutte le altre componenti della preghiera, di modo che può accadere che – pregando così – ci si possa affezionare unicamente alla suggestività del gesto dimenticando di stare di fronte alla magnificenza di Dio.

Dal Seicento all'Ottocento, soprattutto in ambito francescano, si compongono interi Kyriali (raccolte di Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus e Agnus) nello stile del canto fratto, talvolta anche a due o tre voci. Il ciclo è di solito derivato dal materiale melodico e ritmico del Credo. Nel repertorio sacro entrano così stilemi propri della musica vocale e strumentale dell'epoca (progressioni, salti di ottava, impianto tonale, alterazioni cromatiche, ornamentazioni virtuosistiche, etc.), ma entra soprattutto la semplicità melodica e di gusto "popolare". La musica sacra anche monodica cerca di "aggiornarsi", di essere al passo con i tempi, di dilettere oltre che di aiutare a pregare. Uno di questi esempi si può ascoltare qui: [Kyrie "La Regina"](#)²³, derivato da un codice settecentesco della Biblioteca di San Bernardino dei Francescani di Trento.

È evidente come questa melodia risponda ad una concezione di linguaggio molto diversa rispetto a quella del *Kyrie fons bonitatis* ricordato sopra (Figura 6). Questo modo di cantare – diffusissimo – fu di fatto cancellato dalle chiese con la "restaurazione" gregoriana, agli inizi del Novecento. Ma un uomo moderno può piangere all'ascolto di un Kyrie così, mentre difficilmente si commuoverà per un *Kyrie fons bonitatis* eseguito "autenticamente".

La recita dei salmi sui toni salmodici (semplici melodie formulari con una *intonatio*, una corda di recita e una cadenza finale per ogni versetto) ha dato forma per secoli alla parte più cospicua dell'Ufficio liturgico, celebrato in tutti i monasteri e conventi del mondo.

²¹ <http://people.lett.unitn.it/gozzi/Libera%20me%20Domine%20%28gruppo%20Feininger%29.mp3>.

²² <http://people.lett.unitn.it/gozzi/Libera%20me%20Domine%20%28Cantori%20di%20Vermeil%29.mp3>.

²³ <http://people.lett.unitn.it/gozzi/Kyrie%20La%20Regina.mp3>.

Quell'esperienza quotidiana e di *routine* ha permesso a milioni di religiosi di ruminare la parola sacra e di interiorizzarla. Questo è quel gregoriano che non si "interpreta", ma si vive, si respira. Il gregoriano dei dischi, dei concerti, delle radio è sradicato dal suo ambiente naturale. Il "gregoriano autentico" esiste solo dove ci sono persone che pregano; il resto è musica.

Qualche esempio? Si provi ad ascoltare un qualsiasi disco di polifonia rinascimentale o barocca dove è prevista l'intonazione del Gloria o del Credo da parte del sacerdote. Quell'intonazione è solitamente affidata ad un cantante professionista, che "interpreta" l'attacco del sacerdote. L'intonazione del sacerdote quale funzione ha? Quella di introdurre autorevolmente la preghiera, quella di dare il *la* al canto, di suggerire l'atteggiamento giusto, l'inflessione giusta, la sfumatura giusta, pertinente alla festa che si sta celebrando. Se è uno sfoggio solistico, un "sentite come sono bravo a cantare", non ci siamo. Lo stesso avviene nelle intonazioni dei salmi, ad esempio, o dei versetti del Magnificat in moltissime incisioni discografiche. Se l'*incipit* riservato al sacerdote è interpretato, cosa resta della sostanza e della parola? Nulla. Resta l'interprete e il suo ingombro scenico, anche se non lo vediamo; il contrario di quello che richiede la liturgia al sacerdote o al mansionario.

Non serve interpretare il "gregoriano"; non è musica e non si tratta di un solista. Ma anche se fosse un solista (ci sono molti canti del repertorio liturgico che richiedono l'intervento di un solista, ad esempio i Graduali, gli Alleluia, i Tratti, i Responsori), l'atteggiamento dovrebbe essere diverso.

Il solista, nell'esperienza liturgica, non è una prima donna. Non è il più bravo del coro, è un delegato; perché c'è un tempo per cantare insieme e un tempo per ascoltare, un tempo per domandare e un tempo per rispondere, un tempo per cantare insieme e un tempo per ruminare la parola in contemplazione, un tempo per intonare cose agili e senza ritmo (quindi impossibili da cantare insieme) e un tempo per dire cose omoritmicamente, tutti insieme: l'uomo medievale vive ancora come realtà la potenza unificante dell'ascolto comunitario, della comune meraviglia, della comune commozione per una profondità negata alla sola parola. La bellezza, per esprimersi compiutamente, ha bisogno di competenza e di unità della persona; non c'è bisogno di dieci anni di studio del canto, ma c'è bisogno dell'io in azione; non c'è bisogno del cantante professionista, ma di un'espressione dignitosa e degna della preghiera nel canto che rifugga dalla banalità e dall'improvvisazione estemporanee; c'è bisogno di un lavoro e di una educazione; il solista si incarica di questo compito essenziale: cantare per gli altri e con gli altri, dare voce allo splendore della bellezza a nome di tutti, per poi rituffarsi nell'insieme comunitario.

E allora cosa servono lo studio, la semiologia, l'analisi su questi repertori? Per avere una maggiore consapevolezza di ciò che si sta facendo. Per pregare meglio. Per vivere quell'esperienza di canto nella pienezza. Mi lascio colpire e commuovere da ciò che scopro nello studio, da questo arricchimento della parola. Era un repertorio che era imparato per

imitazione, sin dall'infanzia e ripetuto rispettando anche le minime inflessioni trasmesse dal maestro. Non c'è nulla da interpretare, basta seguire vivendo la pienezza del gesto. Se invece l'atteggiamento è quello del musicista-interprete si farà attenzione a leggere, a far giuste le note, a non calare, a seguire minutamente le indicazioni neumatiche, e ci si preoccuperà di andare insieme agli altri solo con la tecnica (le vocali scure e omogenee, le consonanti ben rilevate, nulla di mensuralmente proporzionale). Certamente si farà musica, magari anche pulitissima e raffinata, ma non si tratta di canto liturgico. Perché non c'è la preghiera.

Senza bellezza (e dunque senza un lavoro) non c'è dignità nella celebrazione e il balbettio della preghiera diventa squallido e di una banalità insopportabile. Purtroppo siamo sempre più abituati nelle celebrazioni liturgiche (soprattutto in Italia) a questo squallore musicale, a questa sciatteria, a questo cattivo gusto. A questa rassegnazione.

Non è solo una crisi musicale, ma anche religiosa e antropologica. Riscoprire la bellezza, la profondità e l'ampiezza di linguaggi di un repertorio come quello del canto liturgico, che è rimasto vivo per più di un millennio, può aiutare a cominciare a ricostruire sulle macerie di una gloriosa tradizione.

Il presente saggio è tratto dal vol. 5 - dell'anno 2013 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

ECUMENISMO E PREGHIERA*

Adalberto Mainardi

1. La preghiera ecumenica, una pietra d'inciampo?

In occasione del centenario della celebrazione della Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani (1908-2008), che coincideva anche con il quarantennale della sua preparazione congiunta da parte del Consiglio ecumenico delle chiese di Ginevra (CEC) e del Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, il cardinale Walter Kasper parlava di un *cambiamento e di uno spostamento* («a change and a shift») *nell'ecumenismo*, un *punto di svolta* («a turning point») per il movimento ecumenico, che avrebbe dovuto rinnovare la sua originaria ispirazione spirituale, per superare la crisi cui sembra oggi esposto dopo l'esaurirsi dell'entusiasmo iniziale. Occorre ritornare con convinzione a un ecumenismo spirituale.

Il termine di *ecumenismo spirituale*, che riprende una definizione del Concilio Vaticano II (*Unitatis redintegratio*, 8), non vuole indicare un ripiego rispetto ai molti vicoli ciechi in cui nell'ultimo decennio si è trovato il dialogo teologico tra le chiese. Al contrario, individua nella preghiera il necessario radicamento della ricerca teologica in vista dell'unità. Il processo stesso del raggiungimento del *consensus* ecumenico richiede una particolare empatia tra i soggetti del dialogo, una comprensione dell'altra tradizione cristiana dal suo interno, che solo l'apertura del cuore e della mente alla preghiera dello Spirito rende possibile nella verità¹. L'ecumenismo spirituale è dunque una spiritualità della preghiera, che ha il suo fondamento nella preghiera stessa di Cristo che chiede al Padre l'unità dei credenti in lui (Gv 17,20-21)².

Questa consapevolezza, dichiarata da un autorevole esponente della Chiesa cattolica, trova corrispondenza nella convinzione, espressa all'interno della commissione Fede e Costituzione, che «la preghiera comune e il culto siano stati e siano la risorsa più

¹ Cfr. W. Kasper, "The Week of Prayer for Christian Unity: Origin and Continuing Inspiration of the Ecumenical Movement", *Centro Pro Unione*, 73, 2008, pp. 15-20, p. 17; dello stesso autore si vedano anche *Vie dell'unità. Prospettive per l'ecumenismo*, Queriniana, Brescia 2006 (*Giornale di teologia*, 316); Id., *L'ecumenismo spirituale. Linee-guida per la sua attuazione*, Città Nuova, Roma 2006.

² Cfr. "The week of Prayer cit.", p. 19.

profonda per il movimento ecumenico»³. E tuttavia proprio la preghiera comune tra cristiani appartenenti a confessioni diverse sembra essere divenuta soprattutto un luogo di contestazione, in cui emergono molti nodi irrisolti del cammino ecumenico.

Dalla metà degli anni Novanta, una parte delle chiese appartenenti al CEC, in particolare quelle ortodosse, ha espresso un crescente disagio verso alcuni aspetti del culto negli incontri ecumenici, fino a rimettere in questione la possibilità stessa di una preghiera comune. Le radici di questa disaffezione verso la *preghiera per l'unità* sono complesse. Accanto alle ragioni propriamente teologiche, occorre tener conto, da un lato, della difficile transizione democratica in Europa orientale dopo il 1989, dall'altro della crescente secolarizzazione nei paesi dell'emisfero settentrionale, e il corrispondente divario tra chiese più legate alla tradizione e chiese di orientamento più liberale.

La ritrovata libertà religiosa di molte chiese prima represses nei regimi comunisti non si è tradotta in un rinnovato slancio verso l'unità, ma al contrario ha provocato una concorrenza tra le confessioni cristiane che è arrivata non di rado al proselitismo e al conflitto aperto: in una situazione di generale disorientamento ideologico e incertezza, si è cercato rifugio nel consolidamento dell'identità confessionale come preliminare alla stessa identità ecclesiale e cristiana⁴. D'altra parte, nel mondo occidentale la frustrazione delle attese verso la condivisione della mensa eucaristica ha accentuato gli inevitabili momenti d'inerzia, sullo sfondo di una generale crisi del movimento ecumenico: molti hanno potuto ritenere più conveniente adattarsi alle divisioni esistenti che affrontare il rischio di cambiamenti e riforme, che potrebbero minacciare le rispettive identità confessionali⁵.

Peter Bouteneff (Chiesa ortodossa d'America) ha cercato di mettere a fuoco i motivi del disagio ortodosso verso i momenti di preghiera comune negli incontri ecumenici: se le preghiere ortodosse si radicano nella teologia ("noi preghiamo quello che crediamo e viceversa"), le celebrazioni *ecumeniche* o interconfessionali costituiscono di loro natura un'impresa artificiale, consistono nel porre a fianco a fianco preghiere e riti che non sono stati fatti per essere utilizzati insieme. I risultati possono anche essere brillanti, ma permane il rischio di un crogiolo *à la Benetton*, dove noi combiniamo gli elementi in modo arbitrario, felicitandoci dell'accoglienza che facciamo a tutti, della nostra grande apertura di spirito e della nostra postmodernità. L'obiezione si articola sul delicato rapporto tra eucologia ed ecclesiologia:

³ *A Documentary History of Faith and Order*, a cura di G. Gassmann, WCC, Geneva 1995, p. 205.

⁴ Sulla distinzione delle tre identità e la necessità di una corrispondente "conversione" in senso ecumenico, cfr. Gruppo di Dombes, "Per la conversione delle chiese", *Il Regno documenti*, 1990; e anche Id., "Voi dunque pregate così", *Il regno*, 13, 2011, pp. 443-448; 15, 2011, pp. 490-512; 17, 2011, pp. 571-576; 19, 2011, pp. 629-640.

⁵ Cfr. D. Heller, "The Soul of the Ecumenical Movement: the History and Significance of the Week of Prayer for Christian Unity", *The Ecumenical Review*, 3, 1998, pp. 399-404, p. 403.

La preghiera ecumenica ha cominciato a diventare una tradizione in sé, e ora che il CEC ha una tradizione di celebrazioni ecumeniche corre il rischio di comportarsi come una "Chiesa ecumenica", che contraddirebbe totalmente la sensibilità di un gran numero delle tradizioni che lo costituiscono, in particolare quelle ortodosse⁶.

Bouteneff auspica perciò che, anche in un contesto ecumenico, le diverse «celebrazioni confessionali — cui presenziano cristiani di altre chiese — diventino un modo essenziale di "fare posto" alle tradizioni dell'altro, evitando le ambiguità delle celebrazioni "interconfessionali"»⁷.

La preghiera non è neutrale rispetto alla tradizione teologica e spirituale di cui è parte. La massima della chiesa antica, che collocava in una corretta prassi liturgica (cioè di preghiera) l'esatta confessione di fede (*Legem credendi lex statuat supplicandi*⁸), resta il presupposto ermeneutico che orienta la precomprensione che ogni tradizione cristiana ha della propria preghiera. Tuttavia la tradizione di quelle chiese, come la cattolica e l'ortodossa, che lega strettamente liturgia e teologia, non deve essere irrigidita: la loro stessa storia attesta una pluralità di pratiche liturgiche⁹. Gli ortodossi fanno del resto valere alcune distinzioni: la preghiera non è una celebrazione con connotazioni sacramentali; la preghiera comune non è riservata al prete, può essere accostata alla preghiera dei catecumeni, che partecipano alla liturgia della Parola senza essere ancora accolti nella liturgia eucaristica.

Altri osservatori hanno tuttavia fatto notare — e lo stesso Bouteneff ha riconosciuto — che una celebrazione confessionale, in occasione di un incontro ecumenico, può essere altrettanto artificiale di una «celebrazione ecumenica»¹⁰. Alcune chiese protestanti non dovranno utilizzare il linguaggio inclusivo per Dio, né affidare la presidenza a delle donne (per riguardo a cattolici e ortodossi); a loro volta cattolici e ortodossi rinunceranno alle intercessioni dei santi e a venerare le icone per non urtare la sensibilità protestante. «Siamo condannati allora a una liturgia senza sapore?», è la paradossale conclusione¹¹.

⁶ P. Bouteneff, "Quelle prière pour le mouvement œcuménique, confessionnelle ou interconfessionnelle?", *Service orthodoxe de presse*, 269, 2002, pp. 23-25; cfr. Id., "One Person's Struggle", in *How should we pray Together in Future? The Special Commission on Orthodox Participation in the WCC is preparing its Final Report (part 3)*, 17 maggio 2002, <http://www.oikoumene.org/en/news/news-management/eng/a/browse/220/article/1634/how-should-we-pray-togeth.html> (ultimo accesso 30 ottobre 2012).

⁷ "Quelle prière cit.", p. 24.

⁸ Cfr. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di H. Denzinger, Herder, Freiburg im Breisgau 1976, n. 139.

⁹ Cfr. P. Meyendorff, "Ecumenical Prayer. An Orthodox Perspective", *The Ecumenical Review*, 54, 2002, pp. 28-32.

¹⁰ E. Grace, "Worship in the Context of the WCC. The Tradition of 'Ecumenical Worship' in Light of the Recent Orthodox Critique", *The Ecumenical Review*, 54, 2002, pp. 3-27, p. 23.

¹¹ Cfr. B. Chenu, "Prière œcuménique, prière impossible?", *La Croix*, juillet 2002.

In realtà, ha osservato Bruno Chenu, i cristiani pregano insieme perché il cammino ecumenico del secolo scorso ha permesso loro di scoprire di essere già uniti negli «elementi fondamentali di ogni preghiera comune: la glorificazione del Dio Trinità, il *Padre nostro*, la lettura del vangelo, la confessione di fede, la preghiera d'intercessione, con l'accompagnamento di gesti simbolici che possano parlare a tutti. E se noi preghiamo insieme, è perché riconosciamo il grado di unità già esistente tra di noi, sulla base del battesimo»¹². Anche un teologo ortodosso come Paul Meyendorff ha fatto notare che «se gli ortodossi possono vedere in altri cristiani qualcosa di essenzialmente vero, buono e bello, se possono riconoscere la validità del loro battesimo, allora un certo grado di unità già esiste»: quando dunque «dei cristiani separati si riuniscono, non dovrebbero forse esprimere quel grado di unità, per quanto parziale, che già esiste tra loro?»¹³.

I temi di questo dibattito hanno avuto un approfondimento organico in seno al Consiglio ecumenico delle chiese. L'ottava Assemblea mondiale del CEC (Harare 1998), raccogliendo il disagio espresso dalle chiese ortodosse, ha istituito una Commissione specifica, copresieduta dal metropolita Chrysostomos di Efeso (Patriarcato ecumenico di Costantinopoli), e dal vescovo Rolf Koppe (Chiesa evangelica in Germania), con il mandato di studiare e analizzare l'intero spettro di questioni concernenti la partecipazione ortodossa al CEC e di fare proposte sui necessari cambiamenti nella struttura, nello stile e nell'*ethos* del Consiglio. La commissione ha presentato il suo rapporto finale nel 2002 e le sue raccomandazioni sono state messe in pratica nell'assemblea mondiale di Porto Alegre nel 2006¹⁴.

La preghiera e il culto sono emersi come uno dei punti centrali nel corso del complesso *iter* di lavoro della commissione, accanto a problemi d'ordine ecclesiologico e di ordinamento (la natura dell'appartenenza al CEC, la revisione del processo decisionale), ed etico sociale (come affrontare insieme le nuove sfide in campo morale, per esempio nella bioetica). Le pratiche liturgiche negli incontri ecumenici non sono un aspetto marginale. L'impossibilità d'incontrarsi «liberamente e gioiosamente come figli di Dio per pregare dinanzi al volto del Padre di tutti», scrive il vescovo Rolf Koppe, «è e rimane una ferita aperta nel Corpo di Cristo»¹⁵. Gli ortodossi ritengono che la pratica di preghiera del CEC contenga elementi incompatibili con la tradizione apostolica, in particolare: a) l'uso del linguaggio inclusivo con riferimento a Dio (per esempio, invece di *Padre, Figlio e Spirito Santo*, si utilizzano *Creatore, Redentore, Santificatore*); b) preghiere guidate da

¹² Ibid., p. 35.

¹³ "Ecumenical Prayer cit.", p. 31.

¹⁴ Cfr. <http://www.oikoumene.org/fileadmin/files/wccassembly/documents/english/pb-03-specialcommission.pdf> (ultimo accesso 30 ottobre 2012). I lavori della commissione sono esaminati nell'articolo citato di Eden Grace, "Worship in the Context of the WCC"; lo stesso numero 54 dell'*Ecumenical Review* raccoglie i contributi di Meyendorff, "Ecumenical Prayer"; C. Scouteris, "Common Prayer", pp. 33-37; Metropolitan Bishop of Damiette, "Common Prayer in WCC Meetings", p. 38.

¹⁵ *How should we pray cit.*, 17 maggio 2002.

ministri donna; c) la presenza di elementi sincretistici. Inoltre non c'è unanimità tra gli stessi ortodossi sulla questione se i canoni che interdicono la preghiera con gli eretici e gli scismatici (canone apostolico 45 e canone di Laodicea 33), siano applicabili e in che misura alla situazione attuale¹⁶. Il problema fondamentale resta tuttavia che nella visione ortodossa la preghiera è organicamente legata alla vita sacramentale e spirituale della chiesa, mentre la *preghiera ecumenica* non è ancorata a un corpo ecclesiale definito (un'obiezione chiaramente espressa dal vescovo Vasilios Karayiannis di Trimitus nell'incontro della III sottocommissione a Creta nel 2000)¹⁷.

Nel suo *Rapporto finale* la Commissione speciale ha proposto di distinguere chiaramente tra preghiera comune *confessionale* e *interconfessionale* negli incontri del CEC, per evitare ambiguità di natura ecclesiologica. Valorizzando la preghiera comune interconfessionale come opportunità di celebrare insieme attingendo al patrimonio di una varietà di tradizioni, radicata nell'esperienza passata della comunità ecumenica e nei doni delle chiese membro le une alle altre, il *Rapporto* specifica che questa preghiera «non pretende di essere il culto di una specifica chiesa membro né di nessun tipo di chiesa ibrida o super-chiesa» (§42), e raccomanda che l'utilizzo di linguaggio, simboli e immagini non siano offensivi della sensibilità teologica o ecclesiale delle chiese membro (§43). Lo stesso rapporto, constatando la grande varietà nella disciplina eucaristica delle diverse chiese, e l'impossibilità di una tavola eucaristica comune, raccomanda che la chiesa che ospita l'eucarestia sia chiaramente identificabile.

Il lavoro della commissione ha fatto emergere alcune domande essenziali: che cosa significa la preghiera comune di cristiani divisi? Qual è la forma di preghiera appropriata per una *comunità ecumenica*? Se non c'è chiesa senza preghiera, in che misura la realtà di una ormai sessantennale tradizione di preghiera ecumenica adombra la presenza dell'*Ecclesia Una Sancta* nell'assemblea orante? Che cosa è esattamente una *tradizione liturgica viva*?

Prima di approfondire queste domande, ripercorreremo brevemente le tappe importanti della recente storia della *preghiera ecumenica*. Occorre tuttavia distinguere almeno quattro livelli semantici di tale espressione:

1. La preghiera di domanda per l'unità dei cristiani.
2. La preghiera d'intercessione gli uni per gli altri.
3. La partecipazione dei cristiani alla preghiera gli uni degli altri (a questo livello si collocano i punti dottrinali controversi che impediscono una piena adesione, per esempio l'intercessione dei santi, la preghiera a Maria, ovvero la presidenza di ministri donna).
4. La preghiera interconfessionale comune (nelle sue diverse forme).

¹⁶ Cfr. E. Grace, "Worship in the Context of the WCC cit.", p. 17.

¹⁷ Ibid.

2. Linee di evoluzione storica

Le quattro diverse accezioni di preghiera ecumenica che abbiamo schematizzato si sono variamente intrecciate nella storia della *Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani*. Come notava il cosiddetto *Rapporto di Ditchingham* (1994), «la preghiera per l'unità è una preconditione per ogni lavoro ecumenico. La settimana di preghiera per l'unità cristiana ha compiuto questo grande servizio»¹⁸. Una sia pur schematica ricognizione storica di questa ormai più che centenaria iniziativa di preghiera fornirà anche un punto di osservazione privilegiato di alcuni fondamentali cambiamenti di paradigma teologici in campo ecumenico, collegandoli a un generale movimento di rinnovamento spirituale, trasversale alle diverse confessioni.

Tra i movimenti precursori della preghiera per l'unità possiamo menzionare a metà del XVIII secolo il movimento pentecostale scozzese, con legami con l'America del Nord, che includevano preghiere per e con tutte le chiese. Nel 1820 il reverendo James Haldane Stewart pubblica i suoi *Suggerimenti per l'unione generale dei cristiani e l'effusione dello Spirito* (*Hints for the General Union of Christians for the Outpouring of the Spirit*) in cui una parte è riservata alla preghiera per l'unità cristiana; ma è nel 1840 che il reverendo Ignatius Spencer suggerisce una *Unione di preghiera per l'unità*, un'idea destinata a una grande fortuna nel secolo successivo.

Nel 1867 la prima conferenza anglicana di Lambeth insistette nel Preambolo delle risoluzioni sull'essenziale valore della preghiera per l'unità. A sua volta la chiesa cattolica romana, sotto il pontificato di Leone XIII (1878-1903), riscopre una rinnovata attenzione verso quelli che erano definiti *i dissidenti fratelli*, sia orientali sia protestanti: con il breve *Provvida Matris* (5 maggio 1895), il pontefice invita tutti i cattolici a una novena di preghiera prima della Pentecoste, per l'unione degli animi all'interno della chiesa, e per la riconciliazione dei fratelli dissidenti, affinché sentano medesimamente «in se stessi quello che è in Cristo Gesù (Fil 2,5), partecipando un giorno alla stessa fede e speranza, stretti da dolcissimi vincoli di perfetta carità»¹⁹.

¹⁸ "So We Believe, So We Pray: Towards Koinonia in Worship, Appendix II. The Week of Prayer", da <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-commissions/faith-and-order-commission/ii-worship-and-baptism/so-we-believe-so-we-pray-towards-koinonia-in-worship-the-ditchingham-letter-and-report/report-of-the-consultation.html> (ultimo accesso 30 ottobre 2012). La *Lettera* e il *Rapporto* di Ditchingham (England, agosto 1994) fanno parte del programma di studio di Fede e Costituzione sul ruolo del culto nella ricerca dell'unità cristiana. Questi testi non sono "dichiarazioni ufficiali" del CEC, di FC o di una delle chiese membro, ma l'esito del lavoro di esperti provenienti da un'ampia varietà di tradizioni cristiane in tutto il mondo (teologi, liturgisti, ministri del culto, musicisti, pastori), convenuti a Ditchingham per approfondire il rapporto tra liturgia e unità cristiana, in uno spazio di confronto e studio, verificando i punti di accordo e le divergenze tra le posizioni delle diverse chiese.

¹⁹ Citato in E.F. Fortino, "La preghiera per l'unità da padre Paul Wattson al concilio Vaticano II e alla collaborazione con il Consiglio ecumenico delle chiese", *Centro Pro Unione*, 70, 2006, pp. 3-10, p. 4.

La teologia sottesa alle aperture di Leone XIII era ancora quella del "ritorno" dei cristiani e delle chiese separate dalla sede apostolica in seno alla chiesa cattolica romana. Il modello dell'unità cristiana come ri-unione alla chiesa cattolica era anche alla base dell'iniziativa di una *Ottava di preghiera per l'unità della chiesa (Church Unity Octave)*, lanciata nel 1908 da un prete episcopaliano americano, Paul Wattson, fondatore con suor Lurana White della Comunità francescana dell'Espiazione (*Atonement*), che l'anno successivo sarebbero stati accolti nella chiesa cattolica, insieme con la nuova fondazione religiosa. Le date scelte da Wattson coincidevano con due feste simboliche del calendario cattolico: dal 18 gennaio, festa della Cattedra di San Pietro, al 25 gennaio, festa della conversione di San Paolo.

L'iniziativa ebbe una vasta adesione in ambito cattolico, prima negli Stati Uniti e poi in Europa, e fu incoraggiata da Pio X, Benedetto XV e Pio XI. Tuttavia, oltre i confini della chiesa di Roma, questa pia pratica era inevitabilmente percepita come «una sorta di crociata per la conversione dei non cattolici»²⁰.

In realtà, l'esigenza di radicare i primi passi verso l'unità nella preghiera era vivamente sentita in tutte le confessioni cristiane. Il patriarca ecumenico Gioacchino III nel 1902 aveva indirizzato una lettera a tutte le chiese ortodosse, chiedendo se non fosse venuto il tempo di cercare «vie inusuali» per ritrovare l'unità con tutti i cristiani, e invitando alla preghiera²¹. «The heart of Edinburgh was not in its speeches but in its periods of prayer» avrebbe scritto John Mott rievocando l'esperienza della prima conferenza missionaria mondiale (1910), che vide nascere il movimento ecumenico²². Nel 1926 Fede e Costituzione incominciava la pubblicazione dei fascicoli con le *Suggestions for an Octave of Prayer for Christian Unity*, iniziativa parallela a quella cattolica. Inoltre non va sottovalutata l'esperienza di preghiera comune nei primi incontri ecumenici internazionali. I delegati alla prima conferenza mondiale di Fede e Costituzione a Losanna (1927) vissero l'evento stesso del raccogliersi in uno dei cristiani divisi, per invocare il perdono delle divisioni e cercare una via di riconciliazione, come un'autentica epifania dello Spirito, il cui significato restava incommensurabile rispetto agli stessi esiti teologici, in fondo modesti, dell'incontro.

«Ci siamo resi conto», diceva nel suo intervento all'assemblea il luterano Fernand Ménégoz, «della nostra profonda unità in Gesù Cristo, il nostro unico Signore. Eravamo una cosa sola in lui e tuttavia non lo sapevamo!». Solo la preghiera consente di vedere questa realtà spirituale, e solo nella preghiera si trovano le risorse per rispondere

²⁰ M. Villain, *Unity: A History and Some Reflections*, Casterman, London 1961, p. 214, citato in F. Bliss & A. Greiler, "Paul Couturier and Maurice Villain: the Week of Prayer for Christian Unity", *One in Christ: a Catholic Ecumenical Review*, 2, 2008, pp. 270-284, p. 275.

²¹ Cfr. *Orthodox Visions of Ecumenism. Statements, Messages and Reports on the Ecumenical Movement 1902-1992*, a cura di G. Limouris, WCC Publications, Geneva 1994, p. 3.

²² Riportato da "The Week of Prayer cit.", p. 15.

concretamente all'appello di Dio: «[...] per ricostruire concretamente il "corpo" di Cristo, finora lacerato, [...] occorre il ricorso a un mezzo fondamentale: la *preghiera*, la *comune intercessione*, in risposta alla luce diffusa esteriormente nella coscienza cristiana dallo Spirito Santo»²³. Con ancora maggior convinzione uno dei protagonisti della prima fase del movimento ecumenico, il vescovo anglicano di Western New York Charles Henry Brent, eletto per acclamazione presidente della Conferenza di Losanna, dichiarava esplicitamente nel sermone inaugurale che «l'obiettivo più importante di questa conferenza si può conseguire pregando insieme. Noi riserviamo alla preghiera molto più tempo di quanto non si faccia abitualmente nelle grandi assemblee [...] l'assemblea plenaria comincia *con* la preghiera, non *dopo* la preghiera [...] dobbiamo metterci [...] a disposizione di Dio, mettere nelle sue mani la nostra mente, il nostro giudizio e il nostro cuore, in modo che possa guidarci come vuole»²⁴.

Nel suo contributo al volume collettivo *La riunificazione cristiana. Il problema ecumenico nella coscienza ortodossa* (1933), che raccoglieva la riflessione dei maggiori teologi ortodossi dell'epoca sul problema dell'unità²⁵, padre Sergej Bulgakov, rettore dell'Istituto Saint-Serge di Parigi, sviluppava la tesi di un'unità reale già esistente tra le chiese, sperimentabile in modo misterioso nella preghiera, nell'ascolto della parola di Dio, nella vita spirituale, nei sacramenti, evocando espressamente la Conferenza di Losanna: «la percezione di una comune esperienza spirituale, di un'unione in Cristo raggiunse un livello di tensione straordinario. Per tutti era chiaro che *stava accadendo qualcosa* al sopra e di là di tutto quanto era stato stabilito nelle relazioni e nelle risoluzioni». Si tratta per Bulgakov di «una sorta di sacramento della vita spirituale, una sorta di comunione spirituale all'unico Cristo molto prima che possa celebrarsi la comunione a un unico calice»²⁶.

Agli occhi del teologo e filosofo russo, il luogo privilegiato per lasciare spazio al ministero dello Spirito, che «soffia dove vuole, e ne senti la voce, ma non sai di dove viene e dove va» (Gv 3,8), è proprio la preghiera, e in particolare la preghiera che già i cristiani possono dire insieme nella loro condizione di discepoli divisi: l'evento della comune

²³ *Enchiridion Oecumenicum VI. Fede e costituzione. Conferenze mondiali 1927-1993*, a cura di S. Rosso & E. Turco, EDB, Bologna 2005, n. 288 (qui e in seguito il numero rimanda al paragrafo progressivo).

²⁴ *Enchiridion Oecumenicum*, VI, 51-52.

²⁵ Cfr. *Christianskoe vossoedinenie. Ekumeničeskaja poblema v pravoslavnom soznanii* (La riunificazione cristiana. Il problema ecumenico nella coscienza ortodossa), Ymca-press, Parigi 1933. Accanto al saggio di Bulgakov, vi comparivano quelli dell'arcivescovo di Eliopoli Gennadio (Costantinopoli), del metropolita di Bucovina Nettario (Cernăuți), di N. Berdjaev (Parigi), A. Kartašev (Parigi), del protopresbitero S. Zankov (Sofia), di A. Alivisatos (Atene) e V.V. Zenkovskij (Parigi).

²⁶ S. Bulgakov, "U kladezja Jakovlja (In. 4,23). O real'nom edinstve razdelennoj cerkvi v vere, molitve i tainstvach", in Id., *Christianskoe vossoedinenie*, trad. di G. Parravicini, "Al pozzo di Giacobbe. L'unità reale della chiesa divisa, nella fede, nella preghiera e nei sacramenti", in Id., *Alle mura di Chersoneso e altri scritti*, La Casa di Matrona, Milano 1998, p. 292.

epiclesi rivela che «tra la Chiesa e le chiese esiste non solo un rapporto di reciproca esclusione, ma anche di reciproca unione»²⁷. Fondamento dogmatico della preghiera ecumenica è la comune glorificazione e invocazione del «Nome di Cristo, in cui per i fedeli è presente la persona stessa di Cristo. "Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro", e veramente tutti i cristiani che invocano nella preghiera il Nome di Cristo diventano già uniti in Cristo, così come a coloro che invocano il Nome della santa Trinità si riferisce la parola della preghiera sacerdotale: "Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola"» (Gv 17,21)²⁸.

La menzione del *Nome di Cristo* è rilevante, perché è al cuore della teologia della preghiera di Gesù, elaborata negli anni venti dai pensatori russi per rispondere alle obiezioni dottrinali sulla pratica della preghiera del cuore degli esicasti contemporanei del Monte Athos: una pratica che proprio in quegli anni veniva conosciuta in Occidente ed era destinata ad avere una grande risonanza tra i cristiani di tutte le confessioni, grazie anche alla fortuna dei *Racconti di un pellegrino russo*²⁹.

Se l'effervescenza del clima ecumenico degli anni '20 (ricordiamo anche le "conversazioni di Malines" tra cattolici e anglicani, animate dal cardinal Mercier e da Lord Halifax), avrebbe incontrato una seria battuta d'arresto — non solo per i cattolici — con l'enciclica *Mortalium animos* di Pio XI (1928), tuttavia non venne meno la spinta all'unità, cui non era estraneo il rinnovamento innescato dai movimenti biblico e liturgico.

Va qui senz'altro ricordata la figura e l'opera del benedettino dom Lambert Beauduin, monaco di Mont César, che a Roma — dove era stato invitato a insegnare liturgia — "scopre" l'Oriente, grazie anche alla conoscenza con altri due giovani monaci (Olivier Rousseau e Lev Gillet) e all'incontro con il metropolita ucraino unito Andrej Szeptycky. Nel piccolo gruppo matura la convinzione che il monachesimo, abbeverato alle stesse fonti, può avere un ruolo importante nella causa della riunificazione delle chiese.

La lettera apostolica *Equidem verba* di Pio XI (1924) è interpretata come un sostanziale *via libera* vaticano per la fondazione di un nuovo *monastero per l'unione*, e Beauduin inizia prima ad Amay (e inseguito a Chevetogne) una vita monastica benedettina con una particolare attenzione alla tradizione bizantina (la preghiera avviene nei due riti) e con una generale apertura ecumenica. Non è anzitutto un centro per preparare la *riunione dei fratelli dissidenti* (secondo uno schema unionista che avrebbe creato molti equivoci), ma un nucleo di vita monastica con un autentico respiro ecumenico:

Siamo realisti: il lavoro presente, alla portata di tutti, ha per fine di operare attraverso un lavoro personale fervente questo riavvicinamento spirituale degli spiriti e dei cuori:

²⁷ Ibid., p. 286.

²⁸ Ibid., p. 289.

²⁹ Ci permettiamo di rimandare in proposito al nostro articolo "La prière du cœur et la redécouverte en Occident de la tradition spirituelle de l'Église d'Orient", *Contacts*, 64/238, 2012, pp. 178-204.

conoscere, comprendere, stimare, amare i nostri Fratelli separati, *pregare con loro* per la concordia delle Sante Chiese³⁰.

La posizione ecumenica, aliena da ogni spirito *uniatista*, avrebbe attratto i sospetti della gerarchia cattolica, che allontanò per un ventennio il fondatore dalla comunità. Tuttavia la rivista *Irénikon* (la traduzione greca del motto benedettino *Pax*, intesa come strumento di riconciliazione) continuò le sue pubblicazioni offrendo un effettivo servizio ecumenico non solo in ambito cattolico. Fu proprio a Chevetogne che all'inizio degli anni Trenta Paul Couturier, un prete lionese sinceramente appassionato alla causa dell'unità, venne a conoscenza degli scritti e delle intuizioni di dom Lambert Beauduin, e ripensò i fondamenti e i fini dell'Ottava di preghiera per l'unità cristiana. Couturier si rese conto che il modo in cui questa preghiera era realizzata non poteva essere altro, per un cattolico, che «un mezzo di proselitismo, di conquista spirituale», come si esprimeva in un articolo apparso sulla *Revue apologetique* nel 1935. Questo articolo avrebbe segnato il punto di partenza di un lungo apostolato dell'unità, destinato a rivoluzionare in profondità l'Ottava di preghiera cattolica, fino a trasformarla in un evento realmente ecumenico.

Per aggirare l'obiezione teologica che poneva un insormontabile *non possumus* nella coscienza del credente che si univa alla preghiera con cristiani che non ne condividevano interamente la fede, Couturier sposta l'accento dalla fondazione dogmatica dell'atto di orazione a quella che definisce *psicologia* dell'orante, e che non è nient'altro che l'interiore obbedienza all'oggettivo appello dello Spirito Santo.

Per evitare che per i cattolici l'Ottava finisse per essere «null'altro che un mezzo di proselitismo, di conquista spirituale», e che fosse perciò avvertita da ortodossi, anglicani o protestanti come «un agguato spirituale», provocando deprecabili malintesi che ne avrebbero compromesso lo spirito ecumenico, occorre insistere sulla *convergenza* di *preghiere indipendenti*, per impetrare con *umiltà*, «l'attuazione dell'Unità *così come* l'ha voluta e domandata Nostro Signore Gesù Cristo»³¹. Occorreva cioè «lavorare senza tregua e con tutta l'anima sotto l'impulso di una santa emulazione aliena da qualsiasi rivalità», per «rendere universale nel proprio gruppo questa grande impresa spirituale»³².

Il punto di attrazione dei fratelli dispersi non sta al centro di una confessione rispetto alle altre, ma nel futuro di Dio, che crea nuovamente nel presente la riconciliazione delle storie divise delle chiese: «Persuadiamoci bene che lo scopo dell'Ottava è un miracolo: bisogna che la nostra fede sia sufficiente e allora il miracolo avverrà (cfr. Mt 18,19)». Couturier stesso riassume così i *tre pilastri* (o il *triangolo*) dell'Ottava:

- 1) un *Confiteor* prolungato nell'umiltà, preghiera e penitenza, *indipendenti* ma *convergenti*;

³⁰ L. Beauduin, «De quoi s'agit-il?», *Irénikon*, 1, 1926, pp. 4-10, p. 9, corsivo nostro.

³¹ *Ecumenismo spirituale cit.*, pp. 78-79, corsivi dell'autore.

³² *Ibid.*

- 2) la necessità dell'ecumenicità di tale convergenza;
- 3) la conservazione integrale dell'indipendenza radicale delle teologie cristiane nonostante questa ecumenicità³³.

L'intuizione di Couturier si tradusse in un fitto scambio a tutti i livelli: con ortodossi (nell'articolo citato è riprodotta la lettera inviatagli dal metropolita ortodosso della diaspora russa Evlogij Georgievskij), anglicani, protestanti. La messa tra parentesi delle divergenze teologiche, tuttavia, non significava un *passare sopra* alle difficoltà (Couturier dedica molta attenzione a un articolo critico di Karl Barth in questo senso), ma cercarne la radice³⁴.

Le successive tappe sono segnate dalla fondamentale svolta rappresentata dal Concilio Vaticano II, non solo per la Chiesa cattolica ma per tutto il movimento ecumenico. Non è un caso del resto che la prima costituzione discussa dai padri conciliari sia stata quella sulla liturgia. Nel 1964 Paolo VI e Atenagora I ripetono insieme a Gerusalemme la preghiera di Gesù «perché tutti siano uno» (Gv 17); il decreto sull'ecumenismo del Concilio Vaticano II afferma che la preghiera è «l'anima del movimento ecumenico» (*Unitatis redintegratio*, 8). Nel 1966 la commissione di Fede e Costituzione del Consiglio ecumenico delle Chiese e il Segretariato (in seguito Pontificio consiglio) per la promozione dell'unità dei cristiani iniziano il lavoro congiunto per la preparazione del materiale per la Settimana di preghiera per l'unità, che viene utilizzato ufficialmente per la prima volta nel 1968.

La storia della Settimana di Preghiera per l'unità, rileva la teologa luterana Dagmar Heller, è un buon esempio di come la pratica stessa della preghiera possa provocare un cambiamento nella comprensione dell'ecumenismo da parte di una chiesa:

L'idea dell'ecumenismo come "ritorno" nella Chiesa cattolica romana e nei circoli anglicani influenzati da quella chiesa ha portato all'introduzione di una preghiera pubblica per l'unità. In pratica questa concezione dell'ecumenismo si è rivelata irrealistica, per cui la natura della Settimana di preghiera è stata modificata. Questa nuova attitudine verso l'ecumenismo ha trovato espressione nel Concilio Vaticano II³⁵.

Mentre si celebrava il concilio, la quarta conferenza mondiale di Fede e Costituzione (Montreal 1963), segnò uno sviluppo decisivo nell'approccio ecumenico alla liturgia, passando dalla comparazione di diversi modelli di culto al convinto «coinvolgimento

³³ Cfr. "Psicologia dell'Ottava di Preghiere dal 18 al 25 gennaio", in *Ecumenismo spirituale cit.*, p. 88 (corsivo nostro).

³⁴ La fondazione del Gruppo di Dombes avrebbe risposto a questa esigenza di approfondimento teologico: cfr. M. Wirz, "Pour la conversion des Églises: le travail du groupe des Dombes", *V^e Colloque œcuménique international "Pénitence, conversion, réconciliation"*, Bose, 2-4 maggio 2008.

³⁵ "The Soul of the Ecumenical Movement cit.", p. 401.

nell'opera dell'unità *nella e attraverso la liturgia*», con un corrispondente cambiamento «nella valutazione del posto del culto stesso»³⁶.

La sezione IV della conferenza di Montreal ("Il culto e l'unicità della Chiesa di Cristo"), riconosce come una delle «benedizioni del movimento ecumenico» la «riscoperta» del culto cristiano, «del duplice aspetto di "servizio" a Dio e al mondo espresso dal termine biblico *leitourgia*, come atto centrale e determinante della vita della chiesa [...] un atto che rappresenta la chiesa una e cattolica» (§106)³⁷. Per questo «la divisione fra le chiese [...] contraddice il vero culto, perché impedisce il pieno svolgimento del comune ministero della riconciliazione cui siamo chiamati in Cristo» (§108)³⁸.

Il culto e la preghiera sono divenuti uno dei temi costanti nell'agenda del CEC. All'Assemblea mondiale di Santiago di Compostela (1993), il direttore di Fede e Costituzione Günther Gassmann ha potuto esprimere la convinzione che «la preghiera comune per l'unità dei cristiani e la riflessione sul significato ecumenico del culto e della spiritualità occupano un posto essenziale in tutti gli sforzi ecumenici», e che una preghiera e un culto comuni siano non soltanto «preliminari dell'iniziativa ecumenica», ma anche «l'espressione e la celebrazione della *koinonia* già realizzata sul cammino della nostra piena comunione»³⁹.

Non si deve tuttavia pensare che questa raggiunta consapevolezza sia semplicemente il risultato di un progresso teorico nella riflessione teologica. Resta invece fondamentale la perseverante e quotidiana preghiera per l'unità di moltissimi cristiani, comunità cristiane e religiose, in particolare là dove cristiani appartenenti a confessioni diverse hanno intrapreso un cammino di vita comune in obbedienza all'evangelo.

L'idea di un *monastero invisibile per l'unità* di Paul Couturier s'ispirava alla realtà di una preghiera per l'unità presente e viva nell'esperienza monastica, che conosceva un tempo di rinnovamento in diverse chiese. In ambito protestante, possiamo qui ricordare la comunità di Taizé, fondata da frère Roger Schutz in Francia⁴⁰, quelle di Grandchamp in Svizzera⁴¹ e di Pomeyrol in Francia; in Germania, in seno alla chiesa luterana, le comunità di Imshausen (fondata da Vera von Trott e Hans Eisenberg), e le Marienschwestern di

³⁶ T. Berger, "Worship in and through Doxology? Reflection on Worship Studies in the Word Council of Churches", *Studia Liturgica*, 16/314, 1987, p. 2, citato in J. Crawford & Th. Best, "Praise the Lord with the Lyre... and the Gamelan? Towards Koinonia in Worship", *The Ecumenical Review*, 46, 1994, pp. 78-96, p. 84.

³⁷ *Enchiridion oecumenicum*, VI, 1976.

³⁸ *Enchiridion oecumenicum*, VI, 1978.

³⁹ *Enchiridion oecumenicum*, VI, 2214.

⁴⁰ Cfr. J.-C. Escaffit & M. Rasiwada, *Histoire de Taizé*, Seuil, Paris 2008; Y. Chiron, *Frère Roger. Le fondateur de Taizé. 1915-2005*, Perrin, Paris 2008 (bibliografia a pp. 405-412). Sul nostro tema, segnaliamo: Bürki-Lanne, *La prière œcuménique*, Taizé 1970.

⁴¹ Cfr. M. De Vries, *Verso una gratuità feconda. L'avventura ecumenica di Grandchamp*, Paoline, Milano 2008.

Darmstadt, nate nel 1948 per iniziativa di madre Basilea (Klara Schlink, 1904–2001) e madre Martyria (Erika Madauss, 1904–1999)⁴².

La comunità monastica di Bose, fondata da Enzo Bianchi nel 1965, ha pubblicato nel 1973 un *Ufficio ecumenico per l'anno liturgico*, più volte rielaborato nelle successive edizioni⁴³. Nella Prefazione alla terza edizione (1993) il priore di Bose avverte che tale ufficio «vuole essere semplicemente una *liturgia delle ore ecumenica*, pregabile cioè da tutti i cristiani appartenenti alle diverse confessioni». Non si tratta di un ufficio *ad hoc*, ma di «una liturgia delle ore organica, completa, tesa nello sforzo di raggiungere la grande tradizione cristiana della chiesa unita»; non una liturgia «fabbricata», ma «un frutto dello sviluppo continuo e inesauribile della preghiera nella vita della chiesa».

La struttura della *Pregiera dei giorni* di Bose è, infatti, chiaramente riconoscibile e si colloca all'interno della tradizione liturgica occidentale, ma le fonti cui attingono le preghiere litaniche e le orazioni appartengono alle diverse chiese, di occidente e di oriente: liturgia cattolica, liturgia bizantina, liturgia armena, copta, caldea, siriana, liturgia riformata, liturgia anglicana. Le orazioni sono tratte dai sacramentari veronese, gelasiano, gregoriano, gallicano, ambrosiano, mozarabico, dal missale romano tridentino e del Vaticano II. Tra le fonti ci sono inoltre i testi elaborati dalla *Commission francophone cistercienne*, dalle chiese riformate della Svizzera romanda e quelli del *Common Worship for the Church of England*. La prefazione ricorda anche i precedenti tentativi di uffici monastici ecumenici: *Le cérémonial des Veilleurs* negli anni '20, l'*Office divin* del movimento *Église et liturgie* negli anni '40, l'*Office de Taizé et de Pomeyrol* negli anni '60. La *Pregiera dei giorni* di Bose non nasconde così di innestarsi in modo creativo nella tradizione liturgica della chiesa indivisa, cercando di rispondere all'esigenza nuova di una preghiera comune di cristiani che mentre condividono quotidianamente una stessa vita di sequela evangelica, appartengono a chiese che ancora non vivono la piena comunione:

Fino al IX secolo le liturgie delle chiese e delle comunità monastiche erano molteplici e diversificate. Era una varietà che nasceva da una profonda libertà e da una creatività non imbrigliata. Tempo di giovinezza della chiesa, di creatività nel lodare e nel pregare Dio. Tempo in cui la cattolicità appariva nell'unità della fede e nella diversità delle espressioni [...].

⁴² Più diffusamente cfr. A. Mainardi, "L'impegno attuale del monachesimo nel movimento ecumenico", in *Il ruolo del monachesimo nell'ecumenismo*, Atti del Simposio Ecumenico Internazionale, Abbazia di Monte Oliveto Maggiore, 30 agosto-1 settembre 2000, a cura di Donato Giordano, Abbazia di Monte Oliveto Maggiore, Siena 2002 (Studia Olivetana, 7), pp. 205-221.

⁴³ *Pregiera dei giorni. Ufficio ecumenico per l'anno liturgico*, a cura della Comunità Monastica di Bose, 1973, 1993⁵, 2011⁶. Cfr. G. Boselli, "La liturgie de Bose: ses principes inspireurs et quelques éléments spécifiques", *Liturgie*, 125, 2004, pp. 103-116.

Sì, noi offriamo alle chiese, con umiltà e amore, questa nostra fatica e questa nostra gioia, questo strumento per una liturgia ecumenica. E chiediamo insistentemente il dono dell'unità visibile per tutte le chiese di Cristo, affinché il mondo creda!

Marána thá! Signore Gesù, vieni presto!⁴⁴

La preghiera di una comunità ecumenica è sempre anche preghiera di intercessione per tutte le chiese e un'invocazione dell'unità. Naturalmente, il punto culminante e la fonte, e insieme la norma che dà forma a ogni preghiera cristiana (ascolto, rendimento di grazie, lode, confessione) è l'eucarestia: e la condivisione della mensa eucaristica è anche il fine cui tende la fatica di una quotidiana preghiera per l'unità. Come scrive il Gruppo di Dombes nel recente documento dedicato al Padre Nostro:

Non sarebbe [...] sufficiente pregare insieme, nemmeno con le parole stesse ricevute dal Signore e potrebbe diventare perfino un tradimento, se l'essere giunti a questa tappa decisiva ci immobilizzasse, soddisfatti del cammino percorso [...]. Come accontentarsi di una tappa, mentre tutto il dinamismo esige che il movimento intrapreso arrivi al suo traguardo? Pregare insieme il *Padre nostro* non può essere un alibi per non andare oltre. Nasce da una logica che troverà compimento soltanto nella comunione a uno stesso corpo eucaristico⁴⁵.

3. Prospettive teologiche

Alla vigilia del Concilio Vaticano II, dom Olivier Rousseau, monaco benedettino di Chevetogne, individuava tre motivi che, nonostante ogni condizionamento dogmatico, ci devono far pregare insieme per l'unità»: anzitutto la volontà di Cristo; in secondo luogo la promessa di Cristo a chi prega riunito nel suo nome; infine la forza della preghiera di acquietare le passioni che hanno alimentato le controversie dogmatiche. Per Rousseau una preghiera *comune* di cristiani di diverse confessioni è sempre anche un'*intercessione* per l'unità, in cui Cristo stesso è presente tra i suoi.

L'ecclesiologia di comunione del Concilio Vaticano II (cfr. in particolare *Lumen gentium*, 8 e 15) ha consentito alla chiesa cattolica di impegnarsi pienamente nel cammino ecumenico di riconciliazione con le altre chiese in vista dell'unità, e ha fornito il fondamento ecclesiologico di una preghiera comune per l'unità, parte integrante di un *ecumenismo spirituale*, anima del movimento ecumenico (*Unitatis redintegratio*, 8). Le direttive conciliari sono state riprese nel magistero papale (cfr. le encicliche *Orientale lumen*, *Ut unum sint*, *Tertio Millennio adveniente*) e nel *Direttorio per l'applicazione dei*

⁴⁴ *Preghiera dei giorni cit.*, p. 4.

⁴⁵ Gruppo di Dombes, "Voi dunque pregate così", *Il regno*, 13, 2011, pp. 443-444.

principi e delle norme sull'ecumenismo (1993). In particolare, *Ut unum sint*, 4 mette in stretta relazione la preghiera di Cristo e quella dei credenti in lui (non solo cattolici!), per una comprensione più conforme al vangelo dello stesso ministero del Vescovo di Roma, che costituisce fino ad oggi il principale punto controverso del dialogo ecumenico:

Il Vescovo di Roma in prima persona deve far sua con fervore la preghiera di Cristo per la conversione, che è indispensabile a "Pietro" per poter servire i fratelli. Di cuore chiedo che partecipino a questa preghiera i fedeli della Chiesa cattolica e tutti i cristiani. Insieme a me, tutti preghino per questa conversione.

A livello ecumenico è accresciuta la consapevolezza della stretta interdipendenza tra ricerca del *consensus* teologico e approfondimento della vita liturgica delle diverse chiese⁴⁶. Questo tuttavia non significa elaborare una spiritualità o una preghiera ecumenica *accanto* alla preghiera cristiana quotidiana, ma lasciare che l'ecumenismo giudichi la qualità cristiana della preghiera, e al tempo stesso che la profondità della preghiera discerna e giudichi i passi da compiere nel cammino ecumenico, per rispondere pienamente alla volontà del Signore.

Accanto alle tradizioni delle singole chiese, esiste ormai anche una tradizione di preghiera comune dei cristiani ancora divisi che invocano dal Signore quell'unità che essi stessi si riconoscono incapaci di ritrovare. Proprio per questo, la preghiera interconfessionale non è la preghiera di una *chiesa ecumenica* che ha *già* ritrovato la piena unità. Appartiene alla dimensione del *non ancora*. La tensione tra l'unità che *già* esiste tra i cristiani — e che la preghiera comune permette di discernere con stupore e gratitudine — e il cammino che *ancora* rimane da fare, e per il quale la preghiera impegna l'intelligenza, la volontà, l'operare dei singoli cristiani e delle chiese nel loro insieme, non è prerogativa di una forma specifica di preghiera.

In questa duplice dimensione di rendimento di grazie e di lode per le opere che Dio compie (e l'unità è l'opera che lo Spirito Santo compie), e di supplica e invocazione per il compimento della volontà di Dio *sulla terra* (cioè nelle vite dei credenti), vive da sempre ogni preghiera cristiana.

La pratica stessa di una *preghiera ecumenica*, sia come preghiera interconfessionale negli incontri ecumenici, sia come partecipazione comune alla preghiera delle diverse chiese, sia infine come preghiera quotidiana di comunità di cristiani appartenenti a diverse confessioni, rappresenta una realtà che forse richiede ancora un'adeguata ermeneutica teologica. Le contestazioni alla preghiera comune negli incontri ecumenici e lo sforzo di riflessione teologica comune che ne è seguito in seno al CEC hanno mostrato i complessi problemi ecclesiologici implicati dalla preghiera ecumenica, ma al tempo stesso come i cristiani ancora divisi siano chiamati a comprendere più in profondità il mistero della

⁴⁶ Cfr. per esempio la *Lettera* e il *Rapporto* di Ditchingham "So We Believe, So We Pray", agosto 1994.

preghiera cristiana. Se due o tre pregano insieme nel nome di Cristo, egli è in mezzo a loro (Mt 18,20); se c'è preghiera cristiana, là è presente la chiesa. Questo significa che nella misura in cui è autentica, anche la preghiera interconfessionale adombra la presenza dell'*Ecclesia una, sancta, catholica*.

La preghiera interconfessionale comune può facilmente offrire l'impressione di una certa *teatralità* (Vasilios Karayiannis); ma quale preghiera, anche se radicata in una veneranda tradizione liturgica, è di per sé immune dal rischio dell'ipocrisia (cfr. Gc 2,16-17; 1Gv 3,18)? Il vangelo indica alcune esigenze ineludibili per ogni preghiera cristiana: la sincerità, l'autenticità, la corrispondenza tra il cuore e le labbra, tra il dire e il fare; la preghiera non deve avvenire per farsi vedere (cfr. Mc 12,38-40; Mt 23,5; Lc 20,47); non deve essere autoreferenziale (cfr. Lc 18,10-14), ma preceduta e seguita da un agire a essa conforme (cfr. Mt 5,23-24; Mt 7,21; Lc 6,46-49). Negli Atti degli Apostoli, la preghiera e l'unità nell'amore definiscono la chiesa primitiva, raccolta attorno al pane spezzato: «Erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento degli apostoli e nell'unione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere» (At 2,42).

La preghiera è un atto deliberato dell'orante, ma non appartiene integralmente all'orante. In particolare, la preghiera cristiana è sempre la preghiera di una chiesa (anche quando è preghiera personale), ma al tempo stesso la trascende, perché la preghiera è anzitutto lo spazio in cui l'assemblea convocata dalla Parola di Dio si apre all'ascolto di questa stessa parola. Detto altrimenti: la preghiera cristiana, espressione della fede apostolica incarnata in uno spazio e in una storia, in una tradizione liturgica caratterizzata da uno specifico *ethos* spirituale, trascende sempre il soggetto (individuale o comunitario) che la offre. Proprio perché i confini e la potenza dell'orazione non sono ultimamente determinati da chi prega, non può darsi una preghiera esclusiva. Si tratta di un dinamismo inerente a ogni atto di orazione. La preghiera avviene sulla soglia di apertura esistenziale dell'orante all'Altro, e mentre definisce i confini dell'io che prega (nell'*attenzione* ai propri pensieri, nella *purificazione* del cuore), li modifica incessantemente per oltrepassarli, ponendoli in relazione all'Altro che risponde e chiama. In questa direzione, la fenomenologia ermeneutica della religione colloca nell'"evento" della preghiera l'interpretazione del fenomeno religioso come apertura all'infinitamente Altro che si fa presente⁴⁷.

La problematicità stessa della preghiera interconfessionale acuisce l'evidenza di questo auto-trascendimento inerente all'esperienza della preghiera. Possiamo indicare un'analogia tra la situazione dei cristiani divisi che pregano insieme per l'unità e il circolo ermeneutico che per ogni autentica comprensione postula una precomprensione di cui si deve diventare consapevoli, accettando la radicale temporalità dell'esserci. Anche nella

⁴⁷ Penso alla riflessione di un filosofo come Bernhard Casper (in particolare *Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens*, Karl Alber, Freiburg im Breisgau 1988), che fa riferimento a un ampio spettro di autori, da Edmund Husserl a Martin Heidegger, e soprattutto ai *filosofi del dialogo*: da Martin Buber a Emmanuel Lévinas, da Franz Rosenzweig a Ferdinand Ebner.

preghiera ecumenica è presente un "circolo ermeneutico" che temporalizza l'esperienza ecclesiale e la ordina alla Parusia. La preghiera *per* l'unità non chiede ciò che *ancora* non esiste (in tedesco *beten um*), ma intercede perché si dilati e si compia ciò che *già*, imperfettamente, è presente (in tedesco *beten für*)⁴⁸. Il paradosso e lo scandalo della divisione dei cristiani trovano la loro epifania in una preghiera comune che s'interrompe prima di condividere la stessa mensa eucaristica, sacramento dell'unità; e tuttavia proprio l'evento di una preghiera comune tra cristiani ancora divisi ma riuniti nel nome di Cristo per invocare l'unità, li immette nell'intercessione che Cristo stesso fa al Padre, aprendoli all'accoglienza dello Spirito Santo, che incessantemente porta a compimento l'unità già presente.

La preghiera d'intercessione per l'unità dei cristiani non domanda ciò che non c'è, ma intercede affinché si dilati e si compia ciò che già, imperfettamente, è presente. Nella liturgia armena, dopo che il diacono invita l'assemblea a scambiare il bacio della pace, il popolo risponde: «Il Cristo si è rivelato in mezzo a noi», e il coro conferma: «La chiesa è diventata una sola persona. Il bacio è stato donato come un legame di perfezione. L'inimicizia si è allontanata, l'amore è stato effuso in tutti noi»⁴⁹.

L'unità è essenzialmente un dono dello Spirito, non è il risultato di un compromesso umano. Tuttavia ai cristiani è richiesto predisporre ogni cosa perché lo Spirito Santo possa operare. In questo senso uno strumento essenziale per la testimonianza cristiana è la preghiera: nella preghiera il Signore sempre di nuovo converte il cuore della sua chiesa all'unità. Non è un caso che proprio la preghiera eucaristica, che sta al cuore della Chiesa e ne esprime la sostanza stessa, sia percorsa dall'invocazione allo Spirito Santo che, per la comunione al corpo e al sangue di Cristo, riunisca i credenti in un solo corpo (*Canone romano*).

Il tema del raduno in unità dei figli dispersi, un'azione compiuta solo da Dio e che equivale alla salvezza, percorre tutta la letteratura profetica (cfr. Is 60,4, 66,18-21, Ger 37-38, Ez 34), per ispirare poi la liturgia giudaica e giungere a un testo cristiano come la "protoanafora" della *Didaché* «come questo [pane] spezzato, sparso sulle montagne e riunito è divenuto uno, così sia riunita la tua chiesa dalle estremità della terra nel tuo regno»⁵⁰. Anche Paolo, potremmo dire utilizzando un'espressione anacronistica, «concepisce l'eucaristia come *sacramento di unità*»⁵¹. La stessa intenzione della *Didaché* si ritrova in numerose preghiere eucaristiche antiche:

⁴⁸ Cfr. E. Eichele, "Réflexions sur la Semaine de prière universelle pour l'unité des chrétiens", *Verbum caro*, 82, 1967, pp. 32-57.

⁴⁹ *La divine Liturgie selon le rite de la Sainte Eglise Apostolique Arménienne*, Les Impressions Modernes, Lyon 1977, citato in B. Bürki, "L'unité des églises, intention de prière", *Positions luthériennes: théologie, histoire, spiritualité*, 1-2, 2003, pp. 153-160, p. 154.

⁵⁰ *Segno di unità. Le più antiche eucaristie delle chiese*, a cura dei monaci e delle monache di Bose sotto la direzione di E. Mazza, Qiqiaon, Bose 1996, p. 157.

⁵¹ E. Mazza, "Introduzione. Come nasce la preghiera eucaristica", in *Segno di unità cit.*, p. 97.

Tu, Signore onnipotente, Dio eterno, come ciò che era sparso e poi riunito, è divenuto un solo pane, così raduna la tua chiesa dalle estremità della terra nel tuo regno (*Eucharistia mystica*, 25.3)⁵².

[...] riconciliati con tutti noi e sii propizio, Dio di verità, e come questo pane era sparso sulle montagne e riunito è divenuto uno, così riunisci la tua santa chiesa da ogni popolo, ogni regione, ogni città, ogni villaggio e casa, e rendila una, viva e cattolica [...] (*Anafora dell'Euclologio di Serapione*) (IV secolo).

Fa' cessare la divisione nella tua chiesa [...] accogliaci nel tuo regno [...] e dacci un cuore di unanimità (*Anafora di san Giacomo fratello del Signore*)⁵³.

E anche ora, Signore, ecco questa offerta è presentata [...] per tutta la chiesa santa cattolica, perché abiti in essa la tua quiete e la tua pace [...] e siano allontanati da essa le persecuzioni, i tumulti, le liti, gli scismi e le divisioni; e noi tutti siamo uniti, nella concordia l'uno con l'altro, con cuore puro e con amore perfetto (*Anafora di mar Teodoro di Mopsuestia*)⁵⁴.

Queste poche citazioni sono forse sufficienti a indicare come la liturgia, cuore della testimonianza della Chiesa, sia un «momento di attuazione dell'unità visibile in quanto esperienza di partecipazione all'unico fondamento che si dona a tutti», e come soprattutto essa sia «anticipazione dell'unità visibile, cioè un momento dell'unità veniente»⁵⁵. In questo senso è molto importante che nella Chiesa cattolica, con la riforma liturgica attuata dal Concilio Vaticano II, si sia affrontato il lavoro necessario di eliminare tutte quelle pietre che avrebbero potuto «costituire anche solo l'ombra di un rischio di inciampo o di dispiacere»⁵⁶ lungo il cammino di una ritrovata unità. Come osservava Jean-Marie Tillard, i cambiamenti apportati nella riforma liturgica «non sono stati estranei alle sollecitazioni ecumeniche. I nostri fratelli ortodossi e protestanti, contestando alcune nostre pratiche, hanno obbligato la nostra tradizione a interrogarsi»⁵⁷.

Si può perciò giustamente sostenere che, indipendentemente da qualsiasi ideologia ecumenica, la «liturgia cristiana autentica è in se stessa ecumenica ovvero fonte di unità della Chiesa, in quanto il mistero di Cristo che la liturgia celebra è mistero di comunione.

⁵² *Segno di unità cit.*, p. 159.

⁵³ *Ibid.*, p. 177.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 315.

⁵⁵ G. Bausani, "Presentazione", in *Liturgia ed ecumenismo*, Atti della XXXVI Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia, Monastero di Bose, 25-29 agosto 2008, a cura di G. Boselli, CLV-Edizioni liturgiche, Roma 2009, p. 7.

⁵⁶ A. Bugnini, "Modifications aux oraisons solennelles du Vendredi Saint", *La Documentation catholique*, 1445, 1965, pp. 603-604, citato in G. Boselli, "Introduzione. La liturgia, regola e canone della fede e del dialogo ecumenico", in *Liturgia ed ecumenismo cit.*, p. 12.

⁵⁷ J.-M. Tillard, "La réforme liturgique et le rapprochement des églises", in *Liturgia opera divina e umana. Studi sulla riforma liturgica offerti a Mons. Annibale Bugnini*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 1982, p. 226.

Occorre credere che il mistero celebrato da tutte le Chiese cristiane è la prima ed essenziale fonte di comunione di cui le Chiese oggi dispongono»⁵⁸. Quest'affermazione non nega il malessere crescente nei confronti della cosiddetta *preghiera ecumenica*, ma fornisce forse una chiave per non lasciarsi paralizzare da pur legittime esitazioni. Come faceva notare padre Kondothra M. George, teologo della chiesa ortodossa siriana malankarica e membro della commissione centrale del CEC, la preghiera cristiana è per tutti e in favore di tutti:

Una chiesa che prega "con il sole e la luna e le stelle, con la terra e gli oceani, con gli angeli e gli arcangeli, con i Serafini e i Cherubini" (Liturgia siriana di San Giacomo), può solo pregare in modo inclusivo⁵⁹.

Naturalmente la liturgia non è una dichiarazione d'intenti, ma impegna radicalmente la vita spirituale e teologica del credente e di una chiesa. Per questo la preghiera per l'unità sarebbe ipocrita, se non implicasse un'azione conseguente, sia sul piano teologico, sia sul piano pratico. Emilio Castro, che fu segretario generale del CEC, scrisse lucidamente: «Talvolta sospetto che non mettiamo molta passione nelle nostre preghiere per l'unità cristiana precisamente perché sappiamo quanto la risposta a queste preghiere dipenda da quello che facciamo». Commentando quest'affermazione, Dagmar Heller ha fatto notare come «la preghiera per l'unità sia più difficile di ogni altra, proprio perché è legata all'azione»: è più facile impegnarsi in problemi come la fame nel mondo che affrontare la separazione tra le chiese, «perché il lavoro per l'unità tocca la nostra sostanza teologica e la nostra identità confessionale»⁶⁰.

«Occorre moltiplicare i gesti, le azioni, le manifestazioni di unità», scriveva padre Boris Bobrinskoy, all'indomani del concilio Vaticano II, per «abituarne i cristiani a pregare insieme, a riflettere in un linguaggio comune, a vivere come fratelli» (cfr. 1Gv 3,17). Al cuore di questo movimento d'incontro sta «la preghiera nel segreto del cuore e la preghiera comune», che è sempre «una preghiera nello Spirito Santo», che s'innesta nell'intercessione di Cristo al Padre e «ha il suo luogo nella sinfonia liturgica diretta dal Grande Sacerdote Gesù stesso», integrandosi alle preghiere delle chiese. «Se è autentica e viva, essa implorerà la ricostituzione dell'unità a tutti i livelli: dell'uomo interiore, riconciliato con se stesso, della famiglia, della comunità, della parrocchia, della nazione, dalla grande famiglia universale degli uomini»⁶¹.

⁵⁸ G. Boselli, "Introduzione cit.", p. 16.

⁵⁹ *How should we pray cit.*

⁶⁰ "The Soul of the Ecumenical Movement cit.", p. 402.

⁶¹ B. Bobrinskoy, "Fondements théologiques de la prière commune pour l'unité", *Verbum caro: revue théologique et œcuménique*, 82, 1967, pp. 14-31, pp. 27-28.

Pregare con lo Spirito Santo, ricordava Paul Evdokimov, significa conferire alle parole abituali quel soffio escatologico che conduce *in avanti*, aprendo all'attesa del Regno dei confessori e dei martiri, tenendo viva «la domanda così lancinante del pane veramente *sostanziale*, del pane eucaristico».⁶² Proprio questa tensione escatologica insita nella preghiera eucaristica, secondo il teologo russo, «conduce all'epiclesi ecumenica, essenza della preghiera per l'unità»⁶³.

Ma la preghiera è anche la manifestazione di una mancanza, il luogo di un'assenza. Gesù stesso ha pregato per l'unità, perché essa è un dono, è sempre un *avvento* dello Spirito, non è mai una semplice presenza, una disponibilità anteriore e intangibile al concreto cammino storico delle chiese. La preghiera cristiana stessa non può che essere un'incessante *epiclesi ecumenica*, in cui anche il *mistero della disunione* è ricondotto forse al suo senso ultimo: l'accadere di un'unità più consapevole e profonda, in vista della salvezza del mondo (*perché il mondo creda*).

Enzo Bianchi ha messo giustamente in guardia dal rischio della rassegnazione alla divisione, che può nascondersi dietro «la facciata di un'apparente sottomissione all'azione dello Spirito Santo»: è l'illusione di voler «camminare senza gli altri cristiani [...] accontentandosi di un ecumenismo nutrito di cordialità, di solidarietà, di rispetto reciproco ma privo di una vera ricerca della comunione visibile, quella per la quale ha pregato lo stesso Gesù alla vigilia della sua passione (cfr. Gv 17,11, 17,21-23)»⁶⁴.

La preghiera *ecumenica* è quello che è: preghiera dei cristiani divisi, preghiera del corpo di Cristo diviso. Per questo nessuna occasione di preghiera comune dei cristiani che ancora non vivono la piena comunione può celebrare se stessa, cioè fingere normale la situazione di divisione; essa non potrà che essere invocazione della grazia dell'unità e insieme confessione del peccato della propria divisione: invocazione dell'unità come dono e come perdono. In questa invocazione si può radicare un autentico *agire* ecumenico: «Solo nello spazio dell'invocazione prende figura l'azione possibile» (Alberto Caracciolo)⁶⁵.

Non esiste una spiritualità *ecumenica*, ma una qualità ecumenica essenziale della spiritualità cristiana, che deve sempre tenere conto dell'altro, e tendere all'unità voluta dal Signore. Allo stesso modo, potremmo dire che non esiste una preghiera *ecumenica* in senso proprio, ma un'apertura ecumenica ineludibile di ogni preghiera cristiana. È questa irriducibile apertura ecumenica di ogni preghiera che rivela la dinamica di una verità che si temporalizza: confessare e pregare la verità della fede significa *fare* la verità, cioè impegnarsi concretamente per l'unità.

⁶² P. Evdokimov, "L'Esprit saint et la prière pour l'unité", *Verbum caro*, 55, 1960, pp. 250-264, pp. 259-260.

⁶³ Ibid., p. 260.

⁶⁴ E. Bianchi, "Spiritualità ed ecumenismo", in *Liturgia ed ecumenismo cit.*, pp. 231-239.

⁶⁵ Cit. da G. Moretto, "Legge del pregare e legge del pensare", in *Pregghiera e filosofia*, a cura di Id., Morcelliana, Brescia 1991, p. 121.

Primo protagonista della preghiera cristiana è lo Spirito Santo. Forse proprio l'attuale situazione tra le chiese, dove il dialogo sembra farsi tanto più difficile quanto più si avvicina al fine di una piena unità visibile, richiede un rinnovato ascolto della Parola di Dio, nella sua alterità irriducibile a ogni inculturazione, e un'incessante invocazione dello Spirito Santo, perché ispiri creativamente un rinnovamento delle diverse tradizioni spirituali, teologiche, liturgiche, che consenta alle chiese di riconoscere e accogliere quell'unità che Dio ha donato loro in Cristo, e di *con*-formarsi sempre più alla volontà di Dio, che è la salvezza di tutti gli uomini (1Tim 2,4).

Il presente saggio è tratto dal vol. 5 - dell'anno 2013 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

CERCARE E TROVARE DIO IN OGNI COSA

Angela Tagliafico

1. *L'esperienza mistica*

L'esperienza mistica consiste nella percezione della presenza del divino. In questo consiste la cosiddetta "*presenza-assenza*" della rivelazione di Dio, nel duplice senso del Suo manifestarsi, ma anche del suo celarsi, a Lui infatti, spetta sempre l'iniziativa.

La preghiera comprende pienamente la manifestazione di Dio, rivelato e nascosto. Quando prega l'uomo compie un'azione umanamente impossibile, poiché parla a Qualcuno che non sarà mai oggetto di questo suo atto, in quanto è e rimarrà sempre soggetto, agente e creante.

In tal senso l'esperienza mistica evidenzia, da un lato il bisogno che l'uomo avverte in sé, dell'esperienza di Dio, sempre però riconosciuta come insufficiente, mai come piena; dall'altro sottolinea anche la sua impotenza a sperimentare Dio, che rimane sempre al di là di ciò che può essere raggiunto dall'esperienza e dalla conoscenza umane. E proprio questa incolmabilità prova costantemente l'essere umano nella sua intenzione di recuperare la presenza mancante di Dio.

Questo paradosso rivela l'importanza vitale di un rapporto con Dio che si pone sempre sotto il segno del vissuto, di un'esperienza mancante, perché incapace di essere colmata dal procedimento intellettuale.

La categoria fondante dell'esperienza mistica dunque, è quella della "privazione"; il credente è sempre in privazione di Dio, che non raggiungerà mai, se non in una presenza mancante. Tutto ciò che infatti l'uomo può pensare di Dio o comprendere, non è Dio. Perché se l'uomo potesse intenderlo e comprenderlo pienamente, con i suoi sensi e i suoi pensieri, Dio sarebbe meno dell'uomo. Ed è tale anelito del desiderio infinito che fa sorgere l'esperienza mistica¹.

Possiamo comprendere ormai in quale direzione deve orientarsi un pensiero filosofico rivolto all'esperienza mistica: non tanto nel voler razionalizzare tale esperienza, ma piuttosto nel volerla vedere come qualcosa d'altro, del pensare e del vivere Dio.

¹ P. Tillich, *Il nuovo essere*, Ubaldini, Roma 1967.

Non è l'uomo che cerca Dio ma è Dio che cerca l'uomo e lo invita a un destino dialogico e comunione. Tale dialogo comunione costituisce la preghiera, comprendente l'essere umano proveniente da Dio e posto innanzi a Lui, come a Colui che dona la Sua parola e accetta e ascolta la parola umana. In tal senso essa è vita con Dio, ricca di mistero.

Proprio in questa reciprocità di ascolto si caratterizza il carattere fondamentale della preghiera, la quale essendo dono di Dio non è mai qualcosa che si ferma e rimane presso l'uomo, ma costantemente lo supera, per andare al di là di Lui. Essa infatti, deve essere trasmessa ad altri e in tal senso è sempre sia individuale, che sociale.

La mistica rappresenta la modalità eminente della preghiera, attraverso cui l'uomo rinnova il suo rapporto comunione con Dio, più come esperienza di Dio che non sapere su di Lui. L'esperienza mistica si compone quindi dell'intreccio di due mondi: quello dell'uomo e quello di Dio, mossi dalla dialettica tra misura e dismisura, nel senso che le misure finite del dire umano necessitano di essere raccolte nella dismisura dell'Infinito e nel contempo, che la dismisura di Dio ha bisogno delle misure umane, dal momento che Lui entra nel mondo dell'uomo, così come quest'ultimo aderisce all'invasione della Sua luce.

2. La notte

La mistica quale modalità eminente della preghiera è da sempre attraversata dalla dialettica del velare e del disvelare della rivelazione di Dio, dall'accettazione della lotta e dalla fatica dell'oltre, che segna l'impossibile linea di continuità tra Dio e l'uomo.

Per questo pregare non vuole dire solamente dialogare comunionalmente con Dio, ma ancor più partecipare al silenzio, che appartiene esclusivamente all'essere sempre più di Dio, che dona la nostalgia dell'infinito come una spinta, che è insieme, sofferenza, lotta e tensione che conducono l'uomo a muoversi.

La mistica è quindi un'esperienza diretta di Dio che nulla ha a che fare con il vago sentimentalismo alieno dalla realtà. Piuttosto è apertura permanente all'invisibile attraverso il visibile, a Dio attraverso l'umanità: un modo di essere con Lui che è il Tutto in ogni uomo e il prendere coscienza del Dio uno e trino presente in ogni essere umano, ai confini della conoscenza e del mistero, del relativo e dell'assoluto, dell'azione e della contemplazione.

Se la mistica è la modalità eminente della preghiera, i suoi tratti caratteristici sembrano essere da sempre, quelli terribili della notte, del silenzio, della lotta e della sofferenza, poiché ad essa tanto non può essere estranea la croce quanto, nel contempo, deve ripercorrere la storia di un abisso che è eco del silenzio che si è avuto un giorno tra due abbandoni: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato» (Mt 27,46) e «Padre nelle tue mani consegno il mio spirito» (Lc 23,46).

Tali abbandoni arrestano ogni tipo di riflessione e di conoscenza, che pure in alcune fasi accompagnano la mistica quale modalità eminente della preghiera e questo per permettere all'uomo di sperimentare uno stacco totale con qualsiasi pretesa di comprendere e condurre all'obbedienza perfetta, che nella sua forma attiva comprende la riconsegna, volta a restituire a Dio ciò che gli appartiene, a consegnargli direttamente il risultato di un compito.

Esplicativa a tale proposito è la preghiera formulata da Ignazio di Loyola e posta nella quarta settimana degli *Esercizi spirituali*: «Prendi Signore e ricevi, tutta la mia libertà, la mia memoria, la mia intelligenza e tutta la mia volontà. Tutto ciò che ho e possiedo: Tu me lo hai dato e a Te lo ridono. Tutto è tuo, di tutto disponi secondo la Tua volontà. Dammi solo il Tuo amore e la Tua grazia e questo mi basta»².

Costitutivo della preghiera è infatti, non tanto l'essere esaudita, ma piuttosto l'essere ascoltata in un abbandono a Dio che trascina l'intero contesto del mondo dell'uomo che in esso ritrova la presenza di Dio.

In tal senso la mistica quale modalità eminente della preghiera, implica l'aprirsi dell'uomo al mondo di Dio, accogliendo il Suo sguardo dentro tutte le cose che compongono il mondo umano. Per giungere a questo è necessario il passaggio attraverso la notte, ben descritta da Giovanni della Croce nel suo testo *Salita al Monte Carmelo*, I, 13: «Per giungere a gustare il tutto non cercare gusto in niente. Per giungere alla conoscenza del tutto non cercare di sapere qualche cosa in niente»³.

3. Il mistero e il silenzio

Il mistero non vuole dire verità in cui non c'è niente che si possa capire, ma al contrario verità in cui c'è sempre troppo da capire, troppo da comprendere con i soli strumenti del pensiero, essendo il luogo che è colmato da una Presenza che è oltre la sua possibile comprensibilità razionale, che è illuminato da una luce ineffabile, capace di chiarificare i tratti del percorso, più che l'oggetto in se⁴.

Come possiamo esprimere il mistero se da un lato esso sfugge a ogni presa razionale, intuitiva o immaginativa e dall'altro preme perché sia comunicato?

Inadeguatezza e dinamismo, ferita e benedizione sembrano accompagnare questo percorso, alimentato dall'alterna esigenza dell'interiorizzazione, senza la quale il mistero si perde in formule astratte e dall'esteriorizzazione, senza cui rischia di diventare un viaggio dentro la propria interiorità, meramente soggettivo.

² Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*, ADP, Roma 2004, p. 153.

³ Giovanni della Croce, *Salita al Monte Carmelo*, OCD, Roma 1991, I, 13, p. 112.

⁴ Cfr. C.A. Bernard, *Il Dio dei mistici*, Paoline, Cinisello Balsamo 1996.

La mistica condivide questa difficile condizione con la teologia, visto che è chiamata a rivelare il mistero di Dio. L'autentico discernimento per verificare la serietà dell'approccio al mistero è dato dall'impianto cristologico: il mistero è Cristo. Egli è la rivelazione di Dio che ama, e tutta la rivelazione si compie in Lui.

La mistica quale modalità eminente della preghiera, racchiude in se tutte le scelte, tutti i valori che vengono compresi e assunti nel mistero. Senza questa immersione in Cristo, essa svanisce, rischia di perdersi in vuote astrazioni, in sogni di perfezionismo spirituale e in atteggiamenti soggettivistici che sconfinano in atteggiamenti narcisistici.

Fecondata invece dal mistero, la mistica scopre l'inadeguatezza del suo relazionarsi alla *tenebra luminosa* che è Dio, secondo una significativa espressione di Giovanni della Croce. Il mistero sovrasta sempre la mistica e ne costituisce la sua norma assoluta.

Il mistero aiuta non tanto a familiarizzare con la lingua di Dio, in modo da farne la base per un discorso rivolto a Lui, ma piuttosto aiuta a disporsi con tutto il proprio essere a un ascolto orante, che presuppone certo una comprensione e una risposta, ma anzitutto esige accettazione e riconoscimento.

Se il rapporto tra Dio e l'uomo è dato dal reciproco intreccio di domanda, di riflessione e di risposta, anche il silenzio costituisce una forma e una espressione piena della Parola di Dio: modalità di una presenza, di un legame organico tra la creatura e il Creatore.

Il tacere delle parole umane è la necessaria preparazione alla percezione del mistero di Dio e nel contempo costituisce lo spazio necessario entro il quale lasciar parlare la profondità della Parola divina che nessuna parola umana può esaurire.

Nella mistica dunque, il silenzio è l'ossigeno che riempie i polmoni, il respiro che rende sano il ritmo della comunicazione. Nel silenzio l'anima raggiunge il centro del mistero e tale silenzio è il presupposto di ogni dialogo e di ogni sua continuazione tra Dio e l'uomo sua creatura.

4. La poesia linguaggio della mistica

Il linguaggio della poesia si situa tra l'io e il Tu, frapposti da una distanza che induce i mistici a cantare, soprattutto, l'assenza di Dio, che dice il desiderio di cui l'uomo vive, nel quale l'assenza di Dio non dimostra il nulla del Suo essere, ma il mistero di un essere prossimo in modo inafferrabile.

La poesia si dirige a qualcuno, vuole raggiungere un altro e di questo ha bisogno; ricerca il faccia a faccia attraverso cui chiamare e invocare l'incontro, percependo con dolore il luogo dell'assenza.

Essa costituisce un dialogo che impone l'ordine della comunicazione anche verso il mistero che appare assente, avvolto dalle tenebre e immerso nella fatica di un difficile incontro.

L'essenza della poesia è custodire il mistero dell'assenza di Dio, che l'uomo sperimenta in modo tragico, sopportandola e captandola come qualità essenziale del divino. Egli vive la presenza-assenza di Dio, dove l'esperienza del divino è come un lampo che buca le tenebre.

La mistica quale modalità eminente della preghiera comporta non tanto il parlare di Dio, ma parlare a Dio. Lui è il tu, verbo e sostanza di ogni parola.

La coscienza di ciò fa esplodere la poesia di Edith Stein che diviene preghiera, nel testo *La mistica della croce*. La fiducia di sentirsi al sicuro in Dio, non annulla in Edith il senso della distanza che si insinua dentro la preghiera e che si esprime in domande radicali, a cui nessuna risposta umana può conferire senso.

La preghiera non è mai pacifica relazione al mistero di Dio che chiama, ma domanda incessante, non solo sul destino eterno del mondo, ma anche sul senso di un amore infinito, intravisto e mai interamente posseduto. Scrive in maniera mirabile Edith: «Tu vieni e vai, ma in me lasci un seme che è un pegno di futura gioia, seme nascosto nella carne mortale»⁵.

Pur essendo segnata dal peso e dal limite dell'umana natura, la preghiera si scioglie in canto quando intuisce che in Dio si raccoglie il puro suono di tutte le cose e riesce a dilatarsi verso quell'oltre che segna la grandezza del dono ricevuto.

5. La fonte della mistica quale modalità eminente della preghiera

La fonte della mistica è Dio, essa è un regalo Suo, e non solo dona ciò che si desidera, ma fa desiderare ciò che dona, rende capace di amplificare lo sguardo verso il cielo, inserendosi nel sempre più, il *magis* ignaziano, di Dio⁶.

La mistica modalità eminente della preghiera si può definire come un dialogo in cui continuamente si progetta e si esegue. La fonte originaria della mistica è Dio e Lui nella sua vita trinitaria. Essa sarebbe oscura per noi e anche inaccessibile, se non fosse riflessa nell'incarnazione del Figlio. Solo osservando come il Figlio incarnatosi, vive il suo rapporto con Dio, impariamo a conoscere la vita intradivina.

L'atto del pregare è quindi immersione nella rivelazione incarnata del Figlio e insieme è invito a una conversione, a un passaggio verso l'essenzialità, verso la radicalità, verso la semplicità dell'incontro: verso il proprio centro.

Tale centro esiste già ed è l'intimità dell'uomo, che necessita di essere sempre preparata e disposta nuovamente. Più l'uomo si avvicina a questo centro e più percepisce il fatto che è sempre Dio che ha l'iniziativa, in tal modo la preghiera è sempre all'inizio, giustificata da un carattere di originarietà che vuole un consenso e una obbedienza totali.

⁵ E. Stein, *La mistica della croce*, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982, p. 73.

⁶ Cfr. A. von Speyr, *La preghiera è mondo*, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002.

La mistica modalità eminente della preghiera vuole l'obbedienza, come necessario adeguarsi a una legge interna, data dall'imitazione all'amore di Dio uno e trino. Amore che vuole creatività ma esige l'adesione a un ordine e il rigore di una disciplina, l'obbedienza appunto, capace di rispondere pienamente a tale amore integrale.

La vita di Cristo è stata un susseguirsi di obbedienze al Padre e le stesse parole di Gesù in croce sono nuove fondazioni di obbedienza per gli uomini e totale dono di se. E proprio qui Dio si rivela, mentre lascia un vuoto e in questo vuoto giunge la professione di fede del centurione: «Veramente quest'uomo era Figlio di Dio» (Mc 15,39).

Figura della preghiera obbediente è sicuramente Giovanni della Croce, che percorre il cammino dell'obbedienza nel rigore di una notte assoluta. Senza via di uscita e senza speranza, come un cieco che procede a tastoni con le mani che non incontrano nulla a cui potersi appigliare e con cui orientarsi.

Obbedienza nella persecuzione, nella calunnia, nel dolore, molto vicini alla croce, nella piena accettazione delle tenebre. In questo Giovanni della Croce rimane saldo con la sua fede, nella quale l'obbedienza si cela. La notte della fede è totale e non è possibile scorgere alcun frutto del suo lavoro e della sua sofferenza. Dio necessita proprio di tale obbedienza notturna per fecondare il mondo e la Chiesa.

Sorge un parallelo con la notte attraversata dal teologo luterano Dietrich Bonhoeffer e che egli ha ben descritta nella sua "Preghiera del mattino": «In me c'è buio, ma in Te c'è la luce; io non capisco le Tue vie, ma so che Tu la mia via la conosci. Qualunque cosa rechi questo giorno, Signore il Tuo nome sia lodato»⁷.

6. Il frutto della preghiera

La preghiera secondo la celebre definizione di Teresa d'Avila, riportata nel suo libro della Vita al capitolo 8 è «un rapporto intimo di amicizia, un frequente intrattenersi da solo a solo con Colui che sappiamo ci ama»⁸. A lei pare collegarsi anche Ignazio di Loyola, laddove nella prima settimana degli *Esercizi spirituali*, afferma che la preghiera è «il colloquio che si fa propriamente parlando, così come un amico parla ad un altro amico»⁹.

Dunque, la preghiera è proprio il mezzo specifico per collegare l'uomo verso l'alto, per superare la distanza tra due mondi, per ristabilire quella relazione fruttuosa che il peccato ha rotto ma che la missione salvifica del Figlio ha restaurato.

La mistica vive certo la lacerazione tra cielo e terra e avverte la tensione della distanza tra Dio e l'uomo. Essa si muove sia dalla terra al cielo, sia dal cielo alla terra e questo perché

⁷ D. Bonhoeffer, *Scritti scelti*, Queriniana, Brescia 2008, p. 56.

⁸ Teresa d'Avila, *Opere*, OCD, Roma 1996, p. 48.

⁹ Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali cit.*, p. 69.

Cristo, il Figlio di Dio, ha per sempre riunito i due mondi che ormai non possono più vivere distinti.

Il frutto della preghiera allora, non è dato solo dal suo cammino ascensionale, che da questo mondo sale verso Dio, ma anche dal percorso inverso, che prevede il cammino dal cielo alla terra. Significativa al riguardo è la figura di Teresa di Lisieux, che non ha tanto aspirato a portare la terra nel cielo, quanto il cielo sulla terra, a fare cioè, del cielo, il luogo dell'azione e dell'impegno per la terra¹⁰.

Questa caratteristica della preghiera della quale la mistica è modalità eminente, è quella maggiormente volta a evidenziare il carattere dinamico che punta all'azione e alla missione, quali forme dell'esistenza cristiana.

Sosteneva Teresa di Lisieux nella sua *Storia di un'anima*, al numero 310: «Conto di non stare inattiva in cielo»¹¹. Il frutto della preghiera allora, risiede dove si incontrano due esigenze, creando un dinamismo di vita alimentato dalla doppia azione dei beati dal cielo sulla terra e dei non ancora beati dalla terra al cielo.

Si configura quindi, una nuova forma di santità, come bisogno del mondo, come modo originale di adesione alla missione del Figlio di Dio. Ecco la concezione dinamica della comunione dei santi che lega cielo e terra, già trasfigurata in Cristo redentore e non ancora pienamente realizzata nella storia della Chiesa pellegrinante.

La ragion d'essere dei santi risiede proprio in questo loro "essere maggiormente di Dio", nella permanenza del divenire sempre di più; in questa molla dinamica che li spinge a porsi fuori di se, sempre in avanti.

I santi non sono i migliori, o coloro che raggiungono da soli la perfezione attraverso pratiche ascetiche complicate e percorsi individualistici, ma sono uno schiudersi del mondo di Dio, una forma del soffio dello Spirito Santo e la prova della complementarità di due piani, quello soprannaturale e quello naturale, nella cui orbita ogni uomo è chiamato a vivere.

Il frutto della mistica quale modalità eminente della preghiera quindi, è cogliere la vita stessa del credente, come un'intima correlazione tra il soffio di Dio e il respiro dell'uomo. Non è chiesto infatti all'uomo di ascendere a Dio attraverso particolari esercizi, ma di aprire a Lui lo spazio nel quale il Suo mondo può abitare.

Tale preghiera, quindi, altro non è che lo schiudersi dell'uomo al mondo di Dio, accogliendo il Suo sguardo dentro le cose che compongono il mondo, cercandolo veramente e trovandolo in tutto quello che lo circonda e conseguentemente, amandolo e servendolo in tutto, concretamente più nelle opere che nelle parole.

¹⁰ Cfr. Teresa di Lisieux, *Storia di un'anima*, OCD, Roma 1996, p. 309.

¹¹ *Ibid.*, p. 310.

Bibliografia

- S. Barlone, *Ignazio di Loyola: un mistico in azione*, Città Nuova, Roma 1994.
D. Bonhoeffer, *Fedeltà al mondo*, Queriniana, Brescia 2004.
D. Bonhoeffer, *Scritti scelti*, Queriniana, Brescia 2010.
L. Bouyer, *Figures mystiques féminines*, Cerf, Paris 1989.
W. Choi, *L'incontro in Dio*, Teresianum, Roma 2002.
D. Ferrari di Collesape, *Donarsi del tutto al Tutto*, Teresianum, Roma 2004.
T.H. Green, *Buio nella piazza del mercato*, CVX, Roma 1992.
T.H. Green, *Quando il pozzo si prosciuga*, CVX, Roma 2004.
J. Guitton, *Il genio di Teresa di Lisieux*, SEI, Torino 1995.
W. Jonston, *Mystical theology: the science of Love*, Fount, London 1996.
C. Maffei, *Tre notti. L'esperienza mistica, psicologica e poetica del negativo*, Garzanti, Milano 1992.
F. Pistillo, *Ser unos con El y con el Padre*, Teresianum, Roma 2004.
R. Prado Rovella, *Bellezza ed esperienza mistica*, Monte Carmelo, Burgos 2001.
E. Reynaud, *Giovanni della Croce, riformatore, mistico e poeta di Dio*, Paoline, Milano 2002.
F. Ruiz, *Le vie dello Spirito*, Edizioni dehoniane, Bologna 1999.
T. Spidlik, *Il cammino dello Spirito*, LIPA, Roma 1995.
O. Steggink, *Senza amore tutto è niente*, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999.
E. Stein, *Il mistero della vita interiore*, Queriniana, Brescia 2005.
E. Stein, *Scientia crucis*, OCD, Roma 2011.
A. von Speyr, *Mistica oggettiva*, Jaca Book, Milano 1975.
A. von Speyr, *Esperienza di preghiera*, Jaca Book, Milano 1977.

Il presente saggio è tratto dal vol. 5 - dell'anno 2013 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

NUTRIRE IL CUORE

Educare alla preghiera i giovani e i lontani dalla fede

Guidalberto Bormolini

Diceva Ignazio di Loyola che non è l'abbondanza della scienza che soddisfa l'anima, bensì sentire e gustare interiormente le cose. Spesso proprio le persone più giovani sentono l'urgenza di trovare una scuola di preghiera che insegni a gustare intimamente la vita. Infatti, il grande successo di esperienze giovanili come quella di Taizè, le scuole di preghiera dei francescani, dei camaldolesi, del monastero di Bose e di tante altre realtà ecclesiali dimostrano come, laddove c'è una scuola di preghiera, si trovano molti allievi. Lo conferma ancor più la popolarità, in molte parti d'Italia, delle scuole di preghiera non cristiane: zen, buddismo tibetano, meditazione con tecniche indiane... Anche l'esperienza dei Ricostruttori nella preghiera è sorta per contribuire a soddisfare questa sete.

1. I Ricostruttori nella preghiera

La comunità dei Ricostruttori nasce in modo discreto più di trent'anni fa, in un periodo di profonda crisi religiosa e vocazionale. Il fondatore, padre Gianvittorio Cappelletto, gesuita, intuì che si poteva proporre un percorso spirituale a coloro che, per sfiducia, disillusione o distrazione, avevano abbandonato qualsiasi pratica religiosa. L'incontro provvidenziale con alcuni monaci indiani che praticavano la meditazione lo spinse a cercare, nell'ambito del patrimonio della tradizione cristiana, qualcosa che potesse soddisfare i desideri di tanti giovani attratti dall'Estremo Oriente. La riscoperta dell'esicasmò, più noto come preghiera del cuore, sembrava rispondere a questa mancanza, tanto che numerosi studiosi, tra cui il celebre cardinal Tomáš Špidlík lo definisce una sorta di "yoga cristiano"¹.

La proposta di un "metodo" di preghiera profonda, associata ad uno stile di vita adeguato che la facilitasse, soddisfaceva le aspettative di molti: i primi corsi sulla preghiera del cuore ebbero da subito un notevole riscontro. Ben presto i partecipanti manifestarono

¹ Cfr. T. Špidlík, "La preghiera esicastica", in *La preghiera*, a cura di E. Ancilli, Città Nuova, Roma 1990, Vol. I.

l'esigenza di poter dare continuità a questa esperienza, per cui fu necessario attivare tutti gli strumenti trasmessi dalla tradizione ecclesiale per mantenere vivo e rilanciare l'entusiasmo iniziale: un incontro settimanale, un ritiro mensile, una settimana annuale di esercizi spirituali. Tutto ciò, naturalmente, richiedeva anche uno spazio fisico in cui ritrovarsi a praticare la meditazione profonda ed approfondire i temi ad essa collegati. Da qui la scelta del nome: "Ricostruttori" non solo della propria vita interiore assopita, ma anche di luoghi abbandonati per trasformarli in spazi di preghiera.

Il movimento e la Comunità dei Ricostruttori nella preghiera sono stati eretti canonicamente da Monsignor Giulio Sanguineti, vescovo di La Spezia.

2. Educare alla spiritualità

La proposta si rivelò particolarmente significativa per chi si era allontanato dalla vita religiosa, non ne aveva mai fatto esperienza o semplicemente voleva provare la preghiera del cuore. L'esperienza concreta della preghiera svelò subito quali erano le esigenze delle persone: partecipare alla preghiera anche con il corpo; seguire un "metodo"; associare la preghiera ad uno stile di vita appropriato; curare sofferenza e solitudine; armonizzarsi con la natura; trovare una direzione buona al naturale spirito anticonformista della gioventù; mantenere un afflato universale.

3. Il metodo di preghiera

Prima di cimentarsi in qualsiasi disciplina bisogna apprendere un metodo e fare un lungo tirocinio. Avvicinarsi al mondo profondo e misterioso della preghiera senza conoscere bene un metodo scoraggia molti, e proprio per superare questo ostacolo tutte le grandi scuole tradizionali di spiritualità cristiana hanno elaborato "metodi" di preghiera. Anche le scuole estremo-orientali che si sono diffuse in tutte le grandi città hanno un considerevole successo perché propongono di seguire un metodo. Occorre un insegnamento graduale per rafforzare la volontà di chi vuole fare una seria esperienza di preghiera. Come afferma padre Cappelletto:

Anche l'insegnamento di Gesù nella preghiera è stato progressivo. Ha cominciato con il suo esempio di preghiera assidua e prolungata. Ha quindi insegnato cosa non è preghiera: dire tante parole, domandare ciò che il Padre sa già che ci è necessario, metterci in falsi atteggiamenti. Ha poi insegnato il Padre Nostro, ha esortato a pregare

sempre, a insistere nella preghiera e infine ha portato i discepoli alla grande esperienza del Tabor².

La giusta esigenza di spontaneità e creatività nella personale vita di preghiera trova più facilmente spazio all'interno di un metodo sperimentato. È un'esperienza che si può paragonare all'apprendimento di uno strumento musicale: una volta che si padroneggia la tecnica, allora si possono fare variazioni sul tema. Sono molti i giovani che abbandonano l'esperienza ecclesiale lamentando proprio la mancanza di un insegnamento pratico che favorisca lo stato di preghiera; allora lo vanno a cercare in altre scuole, rischiando una lacerazione interiore per non riuscire a vivere questa esperienza in seno alla tradizione cristiana che li ha generati. La ricerca di un metodo nasce da un'esigenza concreta: l'incapacità di concentrarsi e raccogliersi, in balia di pensieri e distrazioni. L'esicasmo cristiano, tradizione plurisecolare, propone alcuni temi fondamentali che caratterizzano un metodo definito "psicofisico":

- sedersi in solitudine prestando attenzione alla posizione
- il controllo della respirazione
- il metodo di esplorazione interna
- la discesa della mente nelle "viscere" alla ricerca del luogo del cuore
- la recita continua dell'invocazione del nome di Gesù collegata al cuore o al respiro.

I diversi esercizi di respirazione, gli atteggiamenti del corpo, l'attenzione al battito del cuore etc. producono effetti tranquillizzanti e gradualmente possono far raggiungere uno stato di quiete mentale che permette di predisporre alla Grazia. Non c'è dubbio, come affermano molti ed autorevoli studiosi, che l'esicasmo mostra sorprendenti similitudini con la disciplina yoga³. Il cardinal Špidlík arrivava addirittura ad affermare che: «Per molti contemporanei è stata una scoperta venire a sapere che molti degli esercizi yoga erano praticati già parecchi secoli fa dai monaci cristiani»⁴. Le tecniche psicofisiche dell'esicasmo si propongono di *far scendere la mente nel cuore*. Va comunque ricordato che per i padri

² G. Cappelletto, *Alcuni modi elementari e gradualisti della preghiera*, Ricostruire, Torino 1986, p. 9.

³ Cfr. A. Bloom, "Hésychasme: yoga chrétien?", *Cahiers du sud*, 28, 1953, pp. 177-195; J.M. Dechanet, *Yogin du Christ. La voie du silence*, Desclée de Brouwer, Bruges 1956; M. Eliade, *Yoga immortalità e libertà*, BUR, Milano 1982, pp. 71-74; R. Gnoli, "Hesychasm and yoga", *E&W*, 4/3, 1953, pp. 98-100; O. Lacombe, "Sur le yoga 'indien'", *Etudes Carmelitaines*, 10, 1937, p. 170; Y. Leloup, *Cos'è l'esicasmo*, Gribaudi, Torino 1993; J. Meyendorff, *S. Gregorio Palamas e la mistica ortodossa*, Gribaudi, Torino 1976; J. Monchanin, "Yoga et hésychasme", *Axes*, 4, 1969, pp. 13-21; C. Nardi, "Dante esicasta?", *Vivens Homo*, III/2, 1992, pp. 357-383; Id., "Respirare Dio, respirare Cristo", *Rivista di ascetica e mistica*, 3/4, 1992, pp. 304-316; F. Poli, *Yoga ed esicasmo*, EMI, Bologna 1981; T. Špidlík, "La preghiera esicastica", in *La preghiera cit.*; G. Vannucci, *Yoga cristiano*, LEF, Firenze 1978; K. Ware, *La potenza del nome*, Paoline, Cinisello Balsamo 1993; A. Zigmund-Cerbu, "Lumières nouvelles sur le yoga et l'hésychasme", *Contacts*, 26, 1974, pp. 272-289.

⁴ T. Špidlík, *L'arte di purificare il cuore*, Lipa, Roma 2010, p. 66.

esicasti l'efficacia di un metodo non è tanto contenuta nelle tecniche stesse, quanto piuttosto nella presenza luminosa e salvifica di Colui il cui Nome viene invocato.

4. *Il corpo Tempio dello Spirito*

Il mistero dell'Incarnazione ha trasformato i corpi umani in «templi dello Spirito» (1Cor 6,19). Tale posizione è sostenuta anche da alcuni Padri della Chiesa: «Il Verbo si è fatto carne, per riportare la nostra carne sulla via dello Spirito [...] affinché tutta la pasta sia santificata con lui, poiché le primizie erano state santificate in lui»⁵. Gregorio Palamas, teologo bizantino, affermava: «Noi non applichiamo il nome di uomo separatamente all'anima o al corpo, ma ai due insieme, perché l'uomo intero fu creato ad immagine di Dio»⁶.

I giovani, ma non solo, sentono fortemente l'esigenza di partecipare alla preghiera con il corpo, utilizzando il canto, la danza, le posizioni, i gesti, il respiro.

Il bisogno di cantare assieme agli altri caratterizza la preghiera comunitaria. I giovani, come attesta l'esperienza di Taizè, restano per ore incantati dal clima di preghiera che nasce dal canto. La preghiera cantata è un eccellente mezzo di preparazione alla preghiera interiore e predispone al silenzio. Può andare insieme alla danza, come avviene nelle assemblee liturgiche africane, dove i canti e le danze creano mirabilmente l'atmosfera della preghiera. Diceva Cassiano: «Talvolta, mentre cantavo il versetto di un salmo, sono stato nella preghiera di fuoco. Qualche altra volta ancora, è la voce melodiosa di un fratello che ha svegliato le anime dal loro assopimento»⁷. Il canto era ritenuto dai monaci un'imitazione dell'attività angelica⁸.

I monaci esicasti hanno sempre raccomandato, come condizione necessaria, la partecipazione del corpo alla preghiera. Il corpo, in modo consapevole o inconscio, prende parte ai movimenti dell'anima, ai pensieri, ai desideri, ai sentimenti, alle decisioni. Basilio affermava: «Considera come le forze dell'anima influenzano il corpo e come i sentimenti dell'anima dipendono dal corpo»⁹. Origene ha scritto che l'uomo devoto «porta anche nel suo corpo l'immagine delle disposizioni che convengono all'anima durante la preghiera»¹⁰. L'immobilità del corpo, nella preghiera silenziosa, serve a favorire l'immobilità della mente, necessaria per prepararsi all'incontro con Lui. Proporre gesti di preghiera semplici, ripresi

⁵ Gregorio di Nissa, *Contro Eunomio*, PG 45, 637.

⁶ G. Palamas, *Dialoghi dell'anima e del corpo*, PG 150, 1361.

⁷ Cassiano, *Conferenze IX*, 26.

⁸ Cfr. T. Špidlík, *La preghiera secondo la tradizione dell'Oriente cristiano*, Lipa, Roma 2002, pp. 126-7.

⁹ Basilio Magno, *Omelia: Abbi cura di te stesso*, 7.

¹⁰ Origene, *La preghiera*, XXXI, 2.

dalla nostra tradizione o da quella di altri popoli, per favorire una fase più interiore e silenziosa, risponde alle esigenze più profonde dell'essere umano.

Ma anche nell'immobilità della preghiera interiore il corpo partecipa pienamente attraverso il cuore e il respiro. Giovanni Climaco, nel IV secolo, parlava della preghiera unita al respiro, e questo metodo verrà in seguito approfondito e insegnato da diversi autori. L'invito paolino a glorificare Dio nel proprio corpo (1Cor 6, 20) si realizza anche attraverso la preghiera del cuore che collega la recita del Nome al respiro e al battito del cuore: « Il ritmo respiratorio e il ritmo del cuore ci sono stati dati perché il Soffio penetri fino alla fonte del nostro sangue»¹¹.

Il tema del cuore occupa un posto centrale nella mistica, nella religione e nella poesia di tutti i popoli¹²: è ritenuto il centro vitale di ogni attività umana, il principio dell'unità della persona umana e, identificato con l'uomo stesso, indica la sua integrità. Molti autori lo ritengono un "organo dello Spirito", e le Scritture lo definiscono "sede dello Spirito"¹³. Tutto questo viene accentuato in modo molto particolare nella preghiera esicastica, al punto da essere designata proprio come "preghiera del cuore". Di conseguenza il «cuore limpido è la dimora della divinità»¹⁴. L'individuazione del cuore come luogo interiore della preghiera, l'identificazione del cuore come sede dell'intelligenza profonda, risponde quindi all'esigenza giovanile di una partecipazione di tutto l'essere alla preghiera: corpo, sentimenti, emozioni, intelligenza.

Un altro aspetto legato al corpo riguarda le passioni. Chiunque, ma soprattutto i giovani, sperimenta nel corpo l'agitarsi di molte forze vitali, alle quali non è sempre facile dare la giusta direzione. Da qui la reazione moralistica di considerare negativamente il corpo in contrapposizione allo Spirito. Al contrario queste forze vitali, una volta disciplinate, sono una molla per raggiungere la meta finale: l'incontro con l'Assoluto. Le passioni quindi, se ben utilizzate, possono divenire una delle grandi spinte per la crescita spirituale: «Anche le passioni divengono utili agli uomini intelligenti e virtuosi, ogni volta che le utilizzano per acquisire le cose spirituali [...] le passioni diventano buone in ragione del loro uso, per chi sa sottomettere all'obbedienza di Cristo ogni suo pensiero e la sua volontà»¹⁵.

L'integrazione del mondo delle passioni nel mondo della preghiera evita a tanti giovani di essere come foglie al vento, agitati da tempeste che non sanno controllare o, all'opposto, di vivere oppressi da sensi di colpa e frustrazioni in una lotta ritenuta impari. Ma per

¹¹ O. Clément, *Il senso della terra. Il creato nella visione cristiana*, Lipa, Roma 2007, p. 60.

¹² Cfr. B. Vyseslavcev, *Le coeur dans la mystique indienne et chrétienne*, Paris 1929.

¹³ Cfr. L. Rossi, *I filosofi greci padri dell'esicismo*, Leone verde, Torino 2000, p. 178-224; Id., "Il segreto del cuore e la preghiera del cuore", *Rivista di ascetica e mistica*, 4, 2003, pp. 681-686; Id., "Il cuore cosmico nel monachesimo orientale", *La Porta d'Oriente*, 1, 2001, pp. 19-22; T. Špidlík, *La preghiera cit.*, p. 320.

¹⁴ Martyrius Sahdônâ, *Libro della perfezione*, II, 4.

¹⁵ Massimo il Confessore, *A Talassio*, PG 90,317.

riuscire in questo occorre educare ad una seria disciplina, che sarà accettata solo se ben motivata.

5. La preghiera nella vita

Soprattutto i giovani sentono forte l'esigenza di coerenza, di concretizzare nella vita quotidiana i propri ideali. Molti si sentono attratti dalle religioni che propongono la spiritualità collegata ad uno stile di vita globale, che riguarda la dieta, il modo di vestirsi, di comportarsi... Il linguaggio classico utilizza il termine "ascesi", oggi invece si parla di "stili di vita". Occorre avere il coraggio di rinnovare radicalmente sia il linguaggio che le motivazioni se si vuole dialogare col mondo giovanile.

L'escismo considera l'ascesi come una pratica che valorizza il corpo in vista dell'esperienza spirituale, quindi non una penitenza, ma una pratica intelligente che ricorda l'allenamento di un atleta, come indicava già san Paolo (cfr. 1Cor 9,23-26); ecco allora tutte le prescrizioni che riguardano il corpo: lo stile di vita, l'abbigliamento e il regime alimentare¹⁶. Insegnare una sana attenzione al proprio corpo affinché divenga strumento purificato e raffinato in grado di comunicare, con i suoi sintomi, quando e cosa mangiare, quando digiunare, quando vegliare, quando dormire, quanto faticare, quando riposare. Si possono riproporre i temi tipici dell'ascesi cristiana con linguaggio nuovo, per renderli attuali: la dieta vegetariana, la vita sobria, il digiuno suggeriti come pratiche gioiose per un'ecologia spirituale. Infatti dice bene Pavel Florensky, che l'ideale dell'ascesi cristiana non è il disprezzo del mondo, ma la sua gioiosa accettazione, che vuole il mondo più ricco elevandolo a un livello superiore, fino alla pienezza di una vita trasfigurata¹⁷. A questo riguardo è bene ricordare una frase molto forte di Teresa d'Avila, riportata dal cardinal Gianfranco Ravasi: «Oh Signore, liberami dalle sciocche devozioni dei santi dalla faccia triste»¹⁸.

Trattare il proprio corpo con sobrietà non significa indebolirlo o maltrattarlo. Non si tratta di proporre metodi che indeboliscono la salute, quanto piuttosto di collegarsi alle attuali conoscenze scientifiche per capire e riscoprire il valore di certe pratiche tradizionali,

¹⁶ Cfr. L. Rossi, *I filosofi cit.*, pp. 46-132; G. Bormolini, *I vegetariani nelle tradizioni spirituali*, Leone verde, Torino 2000; Id., *La Barba di Aronne. Capelli lunghi e barba nella vita religiosa*, LEF, Firenze 2010; Id., "L'acqua nella vita ascetica. Il lavarsi e le abluzioni fredde nelle tradizioni ascetiche", *Rivista di ascetica e mistica*, 2, 2004, pp. 257-284; Id., "La veglia e la kameonia. L'arte spirituale di affrontare la notte e il dormire", *Rivista di ascetica e mistica*, 2, 2005, pp. 207-236; Id., "Un 'santo calore' nei bagni freddi della tradizione monastica", *Vivens Homo. Rivista di teologia e scienze religiose*, 23/1, 2012, pp. 175-196.

¹⁷ Cfr. N.O. Lossky, *Histoire de la philosophie russe*, Paris 1954, p. 193.

¹⁸ G. Ravasi, "La preghiera respiro dell'anima", in *La preghiera: medicina dell'anima e del corpo*, a cura di A.M.C.I., Paoline, Cinisello Balsamo 2008, p. 44.

spesso ignorate o mal comprese. Lo scopo principale dell'ascesi è quello di favorire la preghiera e l'incontro con Dio. Il fisico deve pertanto essere sostenuto e preparato all'esperienza dell'incontro con Dio: necessita di una dieta che lo alleggerisca e che non appesantisca certi organi, come il fegato e i reni, che hanno tanto peso sull'equilibrio ormonale e del sistema nervoso centrale. La scienza ha confermato la relazione tra sistema endocrino e pulsioni, come si può quindi ignorare ciò che eccita o distende le ghiandole?

Affinché l'esperienza spirituale si consolidi è utile proporre un rinnovamento della vita quotidiana. Si potenziano le facoltà psichiche seguendo gli insegnamenti tradizionali: evitare ogni violenza fisica, morale, verbale; sensibilizzarsi a tutte le forme di vita con gesti di servizio quotidiano; non farsi assorbire da pensieri negativi; vivere nel continuo e fiducioso abbandono alla Divina Provvidenza. Si consiglia anche di arricchirsi quotidianamente con la lettura delle Sacre Scritture e di praticare l'esame di coscienza.

Molto spesso i giovani sentono il bisogno di una disciplina, che cercano nello sport, le arti marziali, la danza, i giochi di ruolo ed esperienze come lo scoutismo. Seguire una disciplina quotidiana, scelta liberamente e non imposta moralisticamente, temprava la loro volontà e li porta a scoprire quelle preziose risorse interiori che permettono di raggiungere le mete ideali. Inoltre modificare le piccole abitudini quotidiane per favorire lo stato di preghiera, soddisfa l'aspirazione di tanti giovani ad una coerenza radicale.

6. La preghiera terapeutica

Oggi l'uomo si sente profondamente minato nella sua sicurezza personale da tutti i punti di vista. La crisi che stiamo vivendo provoca spesso negli individui, anche giovani, uno stato di profonda sofferenza, che si manifesta con l'aumento di patologie depressive. La reazione è una ricerca, a volte esasperata, di terapie naturali, dolci, integrali. Curarsi senza controindicazioni e in modo rispettoso di tutto l'essere è una richiesta giusta e una meta preziosa da raggiungere.

La ricerca della salute è un'esigenza profonda e radicale che va a toccare un aspetto intimo e delicato. Secondo i Padri la malattia è la manifestazione limitata e parziale della "malattia originaria", causata dall'allontanarsi dell'uomo da Dio. Ogni malattia è dunque un episodio di quel male fondamentale e unico, ed è pienamente comprensibile solo se viene collocata nel contesto della malattia primordiale generata dalla perdita dell'intimità con Dio. In ogni patologia non è quindi solo il malanno specifico che va guarito, ma va rivisto il rapporto con il mondo spirituale. Quando la medicina alternativa si limita a sostituire un rimedio dannoso con uno meno nocivo, senza favorire un lavoro di introspezione, allora la guarigione diviene solo un fatto esteriore, che non darà nulla di più. La cura e il processo di guarigione rivelano qualcosa di sacro. Il termine "medicina",

dal latino *medeor*, porre rimedio, è riconducibile alla radice indeuropea “*med*”, riflettere, da cui anche “meditare”; a sua volta il termine “salute” è connesso a “salvezza”¹⁹. La preghiera quindi, pur non sostituendo assolutamente le necessarie terapie, può accompagnare meravigliosamente qualsiasi cura. La recita continua di una giaculatoria, o *mantra*, come è ormai acquisito nel linguaggio comune e giovanile, va ripetuta nel silenzio di tutto se stesso, cosicché la mente possa scendere nel cuore. Non si tratta di ricercare un “vuoto mentale” fine a se stesso, ma il vuoto dei pensieri e delle fantasie lascia spazio all'amore divino che è terapeutico. L'invocazione personale aiuta a percepire l'onnipresenza del Signore, e a mantenere un clima di silenzio adorante. La preghiera potrebbe così predisporre alla grazia redentrice dei sacramenti.

7. La preghiera cosmica

I giovani sentono il bisogno di vivere in maniera intensa e armoniosa il rapporto con la natura. Per molti il contesto più idoneo per praticare la spiritualità è un bosco, una montagna, il mare o un fiume, che favoriscono il raccoglimento molto più dello spazio chiuso delle chiese cittadine. È una scelta fatta anche da tanti santi eremiti, che hanno cercato proprio in quegli ambienti della natura lo spazio per l'incontro con il divino.

La segreta presenza di Cristo nel creato rende la natura una sorta di Sacra Scrittura cosmica. I mistici, contemplando la natura, odono la voce divina e leggono l'universo come un libro: «Questo mondo sensibile è come un libro aperto a tutti e legato da una catena così che vi si possa leggere la sapienza di Dio, qualora lo si desideri»²⁰. Secondo Evagrio, Dio ha posto le creature come una scrittura: «Come, infatti, chi legge una scrittura percepisce attraverso la sua bellezza, [...] la potenza e l'intelligenza della mano e del dito che l'hanno vergata, così chi guarda le creature in modo intelligente percepisce la mano e il dito del loro Creatore»²¹. Olivier Clément, sull'esempio dell'insegnamento patristico, lo definisce il «Libro cosmico della Gloria»²².

I Salmi parlano di un canto cui tutto il creato partecipa: «tutto canta e grida di gioia» (Sal 64,12-14). Era difatti diffusa la convinzione che ogni cosa creata avesse il suo canto²³ e «non è linguaggio e non sono parole di cui non si oda il suono» (Sal 18, 4). Infatti alcuni odono: «la voce dell'intera creazione che annuncia loro, alto e chiaro, il suo Artefice»²⁴.

¹⁹ Cfr. L. Rossi, “La terapia spirituale delle malattie”, *La Porta d'Oriente*, 3, 2000, pp. 26-27.

²⁰ Bernardo, *Sermoni diversi*, IX, 1.

²¹ Evagrio, *Lettera a Melania*, 2.

²² *Il senso della terra cit.*, p. 41.

²³ Cfr. Isacco di Ninive, *Raccolta araba di massime*, 4; Anonimo del V secolo, *Discorso di salvezza a una vergine*, 15; Matilde di Hackeborn, *Libro della grazia spirituale*, III, 7.

²⁴ Massimo il Confessore, *A Talassio cit.*, 51.

Alcuni mistici come Francesco d'Assisi²⁵ e il meno famoso Paolo della Croce²⁶ sapevano intonare il loro canto in risonanza con quello di tutta la natura, entrando in profondo rapporto con tutte le creature. La preghiera perciò può esser proposta in modo pienamente cristiano come uno spazio dove entrare in profonda armonia con le meraviglie del creato.

La preghiera recitata nell'intimo diventa il canto segreto che apre a un dialogo fecondo con la natura. Il pellegrino russo, che ha reso celebre l'uso di un'invocazione continua legata al respiro, la descrive come un canto che risuona in tutte le creature: «Quando io pregavo nel profondo del cuore [...] tutte le cose pregavano e cantavano Dio e la sua gloria»²⁷. È il canto della fede, il canto incessante del Suo Nome che ricuce le lacerazioni dell'uomo e quella tra l'uomo e la natura. La preghiera allora potrebbe essere alla base di una vera e propria ecologia spirituale, fulcro della scelta di "stili di vita" rispettosi della natura. Infatti la preghiera, nella visione della cristianità antica, partecipa alla trasfigurazione del mondo e del cosmo, e ha sempre una forza di trasformazione sociale, cosmica: «Applicato alle persone e alle cose che noi vediamo [...] il Nome di Gesù diventa una chiave che apre il mondo [...]. L'invocazione del Nome di Gesù è un metodo di trasfigurazione dell'universo»²⁸.

8. Universalità della preghiera

Per proporre la preghiera ai giovani bisogna utilizzare un linguaggio aperto, cercando in vari modi di immettere l'esicasmò nella mentalità moderna, servendosi anche di termini propri dell'Oriente ma ormai acquisiti nel linguaggio universale. La *Fides et ratio* propone, giustamente, di far leva sulla «universalità dello spirito umano, le cui esigenze fondamentali si ritrovano identiche nelle culture più diverse»²⁹. E di mantenere una grande apertura al ricco patrimonio spirituale di tutti i popoli:

Il fatto che la missione evangelizzatrice abbia incontrato sulla sua strada per prima la filosofia greca, non costituisce indicazione in alcun modo preclusiva per altri approcci. [...] Il mio pensiero va spontaneamente alle terre d'Oriente, così ricche di tradizioni religiose e filosofiche molto antiche. Tra esse, l'India occupa un posto particolare. Un

²⁵ Cfr. Tommaso da Celano, *Vita Prima*, XXI, 58 e XXIX, 81.

²⁶ Cfr. Paolo della Croce, *Lettere*, a cura di C. Chiari, Curia Generale Passionisti, Roma 1977, vol. I, p. 297; E.G. Trentin, *San Paolo della Croce. Fondatore dei Passionisti*, Curia Generale Passionisti, Verona 1999, p. 191.

²⁷ Anonimo, *Racconti di un pellegrino russo*, Chirico, Napoli 2009, p. 2.

²⁸ Un moine de l'Église d'Orient, *La prière de Jésus*, Éditions de Chevetogne, Chevetogne 1959, pp. 103-105.

²⁹ Giovanni Paolo II, *Fides et Ratio*, 72.

grande slancio spirituale porta il pensiero indiano alla ricerca di un'esperienza che, liberando lo spirito dai condizionamenti del tempo e dello spazio, abbia valore di assoluto. [...] Spetta ai cristiani di oggi, innanzitutto a quelli dell'India, il compito di estrarre da questo ricco patrimonio gli elementi compatibili con la loro fede così che ne derivi un arricchimento del pensiero cristiano. [...] Quanto è qui detto per l'India vale anche per l'eredità delle grandi culture della Cina, del Giappone e degli altri Paesi dell'Asia, come pure delle ricchezze delle culture tradizionali dell'Africa, trasmesse soprattutto per via orale³⁰.

In gran parte del mondo giovanile, soprattutto in un'era di globalizzazione, immersi in quello che, giornalmisticamente, è definito un *melting pot*, non ci sono chiusure verso altre tradizioni, ma piuttosto un grande afflato universalistico. Ancora un'esortazione dell'enciclica papale: «ci si guarderà dal confondere la legittima rivendicazione della specificità e dell'originalità del pensiero indiano con l'idea che una tradizione culturale debba rinchiudersi nella sua differenza ed affermarsi nella sua opposizione alle altre tradizioni, ciò che sarebbe contrario alla natura stessa dello spirito umano»³¹.

È stimolante che il Magistero abbia dato indicazioni preziose che vanno nella direzione già da tempo intrapresa da molte esperienze ecclesiali: «Il dialogo tra cristiani e persone attratte dal New Age sarà più fecondo se terrà conto del fascino di quanto tocca le emozioni e del linguaggio simbolico [...] Forse la misura più semplice, ovvia ed urgente da prendere, quella che potrebbe anche risultare la più efficace, consiste nel trarre il meglio dalle ricchezze del patrimonio spirituale cristiano [...] per aiutare le persone nella loro ricerca spirituale offrendo loro tecniche collaudate ed esperienze di preghiera autentiche»³².

L'esicismo, che Giovanni Paolo II dichiara esser suggerito dagli autori spirituali «con speciale predilezione»³³, pur restando nel pieno alveo ecclesiale, permette di rispondere alle esigenze di un'apertura ecumenica e di dialogo.

9. Superare i propri limiti

Caratteristica di una parte della gioventù è quella di avere un animo anticonformista e ribelle. Purtroppo questo atteggiamento, che se ben incanalato è una forza straordinaria, è oggi meno diffuso che nelle generazioni precedenti: di questi tempi si nota un forte intorpidimento, un'apatia e la mancanza di carica ideale in una larga fetta della gioventù.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² Pontificio Consiglio della cultura e del dialogo interreligioso, *Gesù Cristo portatore dell'acqua viva. Una riflessione cristiana sul "New Age"*, 62.

³³ Giovanni Paolo II, *Angelus*, 3 novembre 1996.

Ma non mancano mai giovani desiderosi di rompere qualsiasi barriera, di avventurarsi in spazi nuovi, di esagerare per il solo gusto di superare qualsiasi limite. Come dice padre Cappelletto:

I giovani hanno dei sogni, cullano delle aspirazioni che sanno di incredibile, in quanto si convincono a sottoporsi a sforzi diuturni per cercare dei risultati a cui non si potrà mai arrivare, in una vita che ha i giorni contati. Una grande voglia di amare e di essere amati li sospinge, attraverso infinite delusioni, ad ancorare il proprio cuore a qualcosa di stabile e di infinito. Hanno tutti una grande sete di infinito. Tanti sognano di potersi collegare con fontane inesauribili³⁴.

Questo sarebbe lo slancio migliore per chi desidera crescere all'Infinito.

Non sono pochi i giovani che spinti da questo ardore sono caduti nelle reti della droga o dell'alcool. Ma la preghiera, per sua natura, è costituita proprio per far superare i limiti umani, perché predispone all'abbraccio con l'Infinito, fa penetrare nella vita infinita.

Sentirsi tutti collegati, percepire di essere legati gli uni agli altri: è una delle prime esperienze della preghiera. Con la preghiera profonda si diventa consapevoli che si migliora quando si comprende di non essere più separati da niente e da nessuno, ma soprattutto da Lui: la Comunione! La vita ci sfida a metterci in comunione con tutto, e ad andare, come diceva Gregorio di Nissa, di inizio in inizio... e gli inizi non avranno mai fine³⁵!

Concludiamo con le belle parole di Søren Kierkegaard: «Giustamente gli antichi dicevano che pregare è respirare. Qui si vede quanto sia sciocco voler parlare di un perché pregare. Perché io respiro? Perché altrimenti morirei; così con la preghiera»³⁶!

³⁴ G. Cappelletto, *Yoga per pregare*, Ricostruire, Torino 2000, p. 19.

³⁵ Cfr. Gregorio di Nissa, *Omelia VIII, Sul Cantico dei Cantici*.

³⁶ S. Kierkegaard, *Diario 1948-1949*, Morcelliana, Brescia 1981, vol. V, n. IX, A 462 (2020), p. 97.

Il presente saggio è tratto dal vol. 5 - dell'anno 2013 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

«ERANO PERSEVERANTI NELLE PREGHIERE» (AT 2,42)

L'esperienza di una comunità monastica

Daniela Turato

Sono una monaca della "Piccola famiglia della Risurrezione", una comunità monastica sorta nella Pentecoste del 1984 a Marango di Caorle, nella Diocesi di Venezia, con la benedizione dell'allora patriarca Marco Cè.

Una famiglia di fratelli e sorelle che accoglie nel suo grembo anche tre persone ferite dalla vita come fratelli più "piccoli", ove la piccolezza designa una categoria evangelica.

Una comunità monastica diocesana che intende lavorare per la costruzione del regno di Dio servendo tutti gli uomini, credenti e non credenti, credenti di diverse confessioni cristiane o di diverse religioni, innanzitutto in un impegno incessante di intercessione, che deve però poi sgorgare in un'offerta quotidiana della propria vita a ciascuno e a tutti nei gesti più umili della carità e nella ricerca della giustizia.

Una comunità che ha scelto di inserirsi nella tradizione "dossettiana", facendo propria la regola scritta da don Giuseppe Dossetti per la sua famiglia monastica, denominata "Piccola Regola" (PR) perché costituita di quindici essenziali punti di vita spirituale che qualunque cristiano, senza essere monaco, può vivere, come anche il calendario liturgico che ritma la lectio biblica quotidiana.

Una comunità monastica che si inserisce nell'alveo della grande tradizione benedettina, punto di riferimento essenziale per il monachesimo occidentale, una tradizione che si riassume nel noto motto di San Benedetto "*ora, lege et labora*" e cioè "prega, studia e lavora".

Così al monaco è richiesto niente di più, di meglio e di diverso di ciò che qualunque cristiano deve e può fare: pregare, studiare e lavorare. Una vita, pertanto, allo stesso tempo "attiva" e "contemplativa", se vogliamo usare le due categorie cui solitamente si ricorre per distinguere le diverse forme di vita religiosa, anche se personalmente non amo il termine "contemplativa" che ha troppo spesso, nell'immaginario collettivo, una semantica di artificiosità, di esoterismo, di sradicamento dal concreto, che poco ha a che fare con il "difficile pregare" nella storia, con la storia e per la storia di cui parlerò a breve. Troppe volte si pensa al contemplativo come a colui che è talmente immerso in Dio da essere percepito come sempre *da un'altra parte* rispetto agli altri, al mondo, alla

quotidianità. E questo è esattamente il contrario di ciò che con la mia comunità intendiamo esprimere nella nostra vocazione.

Posso pensare alla vita della mia comunità monastica come a una vita contemplativa solo nell'accezione che ha dato san Bruno, fondatore dei Certosini, per il quale la contemplazione è un vedere con gli occhi del cuore,

un vedere che penetra perché è fondata sull'amore. Per lui il contemplativo non è uno che sale in cielo in estasi, ma uno che scende nel più profondo di se stesso e lì – nell'inferno che ciascuno porta in sé – scopre la misericordia di Dio¹.

E così, da questi brevi tratti con cui ho delineato la fisionomia della mia famiglia monastica, si evince che la nostra più chiara convinzione è quella di essere, come dicevano i monaci antichi, "semplici laici senza importanza", cristiani tra cristiani, fratelli tra fratelli che cercano solo di vivere il Vangelo, consapevoli dei propri limiti e del proprio peccato.

E dunque io non ho niente da insegnare ad alcuno sulla preghiera e su che cosa sia pregare. L'essere monaca non mi rende per ciò stesso "esperta di preghiera". Imparo anch'io ogni giorno a pregare, perché, come dice padre Jacques Dupont, priore della Certosa di Serra san Bruno, «s'impara a pregare pregando»², così come si impara ad amare amando. E cos'è, del resto, la preghiera, se non un modo attraverso cui abitare ed esprimere una relazione d'amore?

Diceva Thomas Merton che

in termini positivi dobbiamo intendere la vita monastica soprattutto una vita di preghiera [anche se] ogni cristiano è impegnato ad essere, in un certo senso, uomo di preghiera³.

E continuava:

Non vogliamo essere principianti. Ma convinciamoci che non saremo altro che principianti per tutta la vita⁴.

Da principiante, mi metto pertanto ogni giorno alla scuola del Signore, con i miei fratelli e le mie sorelle, cercando di rivivere l'esperienza della prima comunità cristiana: «Erano

¹L. Accattoli, *Solo dinanzi all'Unico*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011, p. 62.

²*Ibid.*, p. 59.

³T. Merton, *Il clima della preghiera monastica*, Garzanti, Milano 1970, p. 23.

⁴*Ibid.*, p. 17.

perseveranti nell'insegnamento degli Apostoli e nella comunione, nello spezzare il pane e nelle preghiere» (At 2,42).

Mi metto ogni giorno alla scuola del Signore, sia da sola che con i miei fratelli e le mie sorelle, innanzitutto volgendo la mente e prestando le mie labbra alle parole della Scrittura Sacra, soprattutto dei Salmi che sono per eccellenza la preghiera del monaco, per imparare a rivolgermi a Dio e cercando di obbedire al comando di Gesù: «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 cosa avete bisogno, prima ancora che gliele chiediate» (Mt 6,7-8).

E da principiante mi accingo, allora, a raccontarvi come viviamo la preghiera nella mia comunità. Come ci sforziamo, senza tuttavia riuscirci, di fare – come diceva Thomas Merton – della nostra vita, perché sia davvero "monastica", «soprattutto una vita di preghiera».

Sembrerà strano, ma la nostra Regola indica come atto orante più puro ed autentico il silenzio:

Il silenzio: è l'unica lode vera e degna, esso stesso puro dono di Dio (PR, 8/23).

Nessuna forma di preghiera è "tanto preghiera" quanto il silenzio, perché il silenzio è lo spazio che ciascuno di noi apre alla presenza di Dio in lui; è il grembo perché Lui possa nascere in noi.

Spesso il silenzio soltanto è capace di esprimere la mia preghiera⁵,

scriveva Teresa di Lisieux. Così la preghiera più che una salita dell'uomo verso Dio, diventa la disponibilità a permettere la discesa di Dio verso l'uomo. Solo il silenzio compie questa "rivoluzione copernicana" che rende l'uomo progressivamente più umile e capace di abbandonarsi a Dio.

Il silenzio ci educa a stare, ovvero a vivere essenzialmente dell'essere presenti a Dio. Questa è, in fondo, la contemplazione. E ci vuole una vita intera – e forse non basta – per imparare a "stare" davanti a Dio, ponendo davanti allo sguardo del nostro cuore Lui e non noi stessi.

E del silenzio, bisogna accettare che spesso sia proprio silenzio: non solo silenzio dell'uomo, ma silenzio di Dio. Silenzio assordante, che non è nemmeno brezza leggera...

⁵Teresa di Lisieux, "Lettera alla signora Guérin", in Id., *Gli scritti*, ECD, Roma 2006, p. 573.

E per rimanere in questa sorta di "passività" che lascia fare a Dio, c'è da dire che noi intendiamo la preghiera innanzitutto come invocazione incessante dello spirito, come un abitare in esso, lasciandoci prevenire in tutto.

Questa è l'indicazione che ci viene anche dall'*incipit* della "Piccola Regola" che riprende la colletta del *post-communionem* della Solennità dell'Epifania:

Col lume celeste, Signore, previenici sempre e dovunque,
perché contempliamo con sguardo puro
ed accogliamo con degno affetto
il Mistero di cui Tu ci hai voluto partecipi.
Per Cristo nostro Signore. Amen.

Il "lume celeste" che invochiamo è proprio la presenza e la guida dello Spirito Santo, vero maestro interiore, perché ci prevenga sempre e dovunque e perché, grazie a Lui, possiamo contemplare ed accogliere il Mistero. Non siamo noi che preghiamo ma, come dice Paolo nella Lettera ai Romani, è lo Spirito che prega in noi: «Lo Spirito viene in aiuto alla nostra debolezza; non sappiamo infatti come pregare in modo conveniente, ma lo Spirito stesso intercede con gemiti inesprimibili» (Rm 8,26).

Diceva a questo proposito don Giuseppe Dossetti:

L'oggetto della preghiera come preghiera di domanda è in ultima istanza sempre uno solo, è la domanda dello Spirito Santo, quella che il Padre – secondo la formale promessa di Cristo – sempre esaudisce (cfr. Lc 11,13) e in cui tutto è incluso: anche le altre possibili forme di preghiera, cioè la preghiera di richiesta di perdono, di espiatione, di intercessione, di ringraziamento, di lode, di adorazione pura: il Signore le suggerirà e le darà secondo il suo beneplacito, ma sempre nello Spirito Santo, perché «solo lo Spirito scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio» (1Cor 2,10)⁶.

E dunque la nostra è una preghiera che vuole essere soprattutto semplice, che non cerca particolari modalità e forme espressive e che trova il suo luogo di elezione nella divina liturgia intesa come celebrazione della Messa e della Liturgia delle ore, quest'ultima vissuta «come una cosa sola con la Messa» (PR, 9/24). La liturgia è il luogo ove la comunità sperimenta più profondamente il suo essere chiamata a vivere con «un cuore solo e un'anima soli» (At 4,32), ove verifica il suo essere davvero un gruppo di uomini e di donne vocati alla comunione fra di loro e con tutti.

⁶G. Dossetti, "L'esperienza religiosa. Testimonianza di un monaco", in Id., *La parola e il silenzio*, Paoline, Milano 2005, p. 145.

La liturgia è lo spazio del gratuito che ci insegna la gratuità del nostro essere, anche come monaci, e della nostra preghiera.

Non cerchiamo nella celebrazione liturgica qualche utilità. Oserei quasi dire che la nostra liturgia non serve a niente. Un poco come la vita del monaco. È per questo che tendiamo ad identificare la nostra vita con la liturgia. A essere liturgia per tutti, a nome di tutti⁷.

Inoltre, come dice padre Jacques Dupont, si trova

nella liturgia una dimensione ecclesiale concreta, nel senso che non si tratta di qualcosa che faccio io, ma che mi è dato. Nella preghiera personale posso scegliere il momento, il modo di pormi, decido molto in modo autonomo. Nei momenti liturgici, invece, non mi è consentito di fare delle scelte personali, devo accogliere quello che mi viene offerto dalla Chiesa. Ritengo che questa ricettività costituisca un elemento importante per avere – dalla Chiesa – una base su cui fondarmi, un aiuto per non disperdermi. Così la liturgia dà forma alla mia preghiera personale, le fornisce un argine, una misura. [...C'è] una fiducia che si basa sul fatto che la liturgia ci precede, non è fatta da noi. Siamo piuttosto noi che ci inseriamo in essa. [...] Mi metto nella barca della Chiesa, nel fiume della sua preghiera che scorre e che mi trascina con la sua corrente. L'importante è rimanere nella barca, non scendere, e lasciare che il fiume scorra, da qualche parte mi porterà⁸.

La preghiera liturgica, questo salire sulla barca della Chiesa lasciandoci trasportare da essa, scandisce tutta la nostra giornata: dalla celebrazione delle Lodi e dell'eucaristia al mattino presto, alle preghiere di Sesta, di Nona – al venerdì e alla domenica – e dei Vespri, alla Compieta della sera.

Parola di Dio ed Eucaristia rappresentano i due primati nella nostra vita di preghiera. Dice ancora la nostra Regola:

La preghiera: in ogni forma e per ogni momento della giornata può essere solo o preparazione o prolungamento dell'Eucaristia, quindi non nostra, ma di Gesù e della Chiesa in noi (PR, 9/24).

Ecco ancora questa passività: tutta la nostra vita di preghiera tende all'Eucaristia e riparte da essa e, proprio per questo, è una vita che riceviamo, da Gesù e dalla Chiesa. Quindi non qualcosa che facciamo noi, ma che ci fa. L'Eucaristia è il cuore della vita spirituale a partire dalla quale viene irrorato, nutrito tutto il resto. Scrive Thomas Merton:

⁷L. Accattoli, *Solo dinanzi all'Unico cit.*, p. 67.

⁸*Ibid.*, pp. 69-70.

È soprattutto nella Messa, centro della liturgia, che scopriamo Cristo stesso e noi in Lui. La Messa [...] è il nocciolo della vita monastica perché in essa la comunità e tutte le persone che vi prendono parte si uniscono a Cristo sommo sacerdote nel profondo mistero del suo grande atto di redenzione. [...] Ad ogni Messa la nuova vita dello Spirito, la vita dei figli di Dio, è rinnovata in noi [...]. Soprattutto nella Comunione ci uniamo sacramentalmente al Salvatore risorto e glorificato, principio della nostra vita nello Spirito, e ci uniamo più strettamente gli uni agli altri nello Spirito di Cristo, perché per mezzo della Comunione cresciamo nell'amore. È nella Messa e nella liturgia che siamo monaci nel senso più vero e più alto perché allora viviamo più completamente in Cristo, trovando Colui che siamo venuti a cercare⁹.

Nell'Eucaristia noi troviamo tutto:

tutta la creazione, tutto l'uomo, tutta la storia, tutta la grazia e la redenzione: tutto Dio, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo (PR, 2/17).

Ecco cosa significa per noi una preghiera nella storia, con la storia e per la storia: una preghiera eucaristica capace di abbracciare tutti e tutto, così come intende fare pure la nostra preghiera di intercessione.

E di nuovo la tensione alla passività, al lasciarci fare da Dio, la sperimentiamo nell'ascolto della parola di Dio che avviene nell'Ufficio delle letture, fatto personalmente (tutta la Scrittura, da Genesi ad Apocalisse, giorno dopo giorno), nelle ore di preghiera comune e in due ore di *lectio divina* personale che viene fatta da tutti sulla stessa pericope, secondo un calendario prestabilito atto a leggere ogni libro della Scrittura, sia dell'Antico che del Nuovo Testamento, per intero, in lettura continua. Il frutto spirituale di questa *lectio* viene poi condiviso nella *collatio* che viene fatta durante la celebrazione eucaristica, al posto dell'omelia. Essa diventa così, come dice la Regola,

il vincolo costante di unità e di pace dell'intera comunità (PR, 9/24).

La comunità, dunque, come la Chiesa, nasce e si rigenera ogni giorno dall'Eucaristia e dall'ascolto della Parola di Dio.

Dopo tutto questo, se mi si chiedesse: cos'è, per te, la preghiera? Risponderei che la preghiera è fatica. Ce lo ricordano i Padri del deserto, che di preghiera se ne intendevano.

⁹T. Merton, *Il monaco*, La locusta, Vicenza 1964, pp. 45-46.

Barsanufio di Gaza parla della preghiera incessante come della «fatica del cuore»¹⁰. E lo conferma anche abba Agatone:

Chiesero ad abba Agatone: «Padre, quale virtù nella vita spirituale richiede maggior fatica?». Rispose: «Perdonatemi, penso che non vi sia fatica simile al pregare Dio. Sempre, quando l'uomo vuole pregare, i nemici cercano di impedirglielo; sanno infatti che da nulla sono ostacolati quanto dal fatto che uno preghi Dio. Qualsiasi cosa poi l'uomo intraprenda, se persevera in essa, trova pace, ma la preghiera esige lotta fino all'ultimo respiro»¹¹.

Essere monaci significa sperimentare spesso l'aridità nella preghiera, così come la noia, il disgusto, l'accidia. Dice don Giuseppe Dossetti:

Cos'è la preghiera? È un dialogo con chi non si vede. Il dialogo con l'invisibile non è conforme alla natura. Desta inevitabilmente la noia, l'accidia, la stanchezza. Quando il Signore ha detto: «Bisogna pregare senza stancarsi», ha colto l'acme del discorso [n.d.a.: perché a pregare ci si stanca!]. La preghiera non è solo noia, accidia, ma – prolungata – è veramente morte, anticipo della morte, in positivo e in negativo. Che cosa sarà la nostra morte? Sarà entrata nell'invisibile, sarà rapporto con un volto che non abbiamo mai visto, quando lo vedremo. Sarà un dialogo con Lui. Sarà abbandono a Lui. E la preghiera anticipa la nostra morte in positivo e in negativo, facendoci sentire tutto il peso e la innaturalità della morte e facendoci predisporre alla gioia conseguente. [...] Per queste ragioni la preghiera, pur affermata in linea di principio, è così poco vissuta¹².

Si può arrivare perfino a vivere momenti drammatici di ateismo, in cui non si sa più con chi si sta comunicando e se si sta comunicando qualcosa. Semplicemente, si decide di stare.

E, forse, questo è l'unico e il più grande atto di fede: parlare con qualcuno che nemmeno sai più se ci sia.

Nell'esperienza della preghiera è inevitabile arrivare prima o poi a sperimentare la lotta.

La lotta per riuscire a rimanere in preghiera, per riuscire a credere ancora alla sua efficacia, a stare comunque in relazione. La preghiera è rischiosa, come rischiosa è ogni relazione autentica: scombina, non lascia uguali a se stessi, rimette in gioco, mette in discussione, distruttura.

¹⁰Barsanufio di Gaza, "Lettera. 266", in *Spiritualità dei Padri del deserto. Lettere di Barsanufio e Giovanni di Gaza*, a cura di M.T. Lovato, Città Nuova, Roma 1980, p. 209.

¹¹Alf, "Agatone 9", in *Detti editi e inediti dei Padri del deserto*, a cura di S. Chialà & L. Cremaschi, Qiqajon, Magnano 2002, p. 160.

¹²G. Dossetti, *Tra eremo e passione civile. Conversazioni*, In dialogo Cooperativa culturale, Milano 2006, pp. 23-24.

E, come ogni lotta, come la lotta di Giacobbe con l'angelo al capitolo 32 della Genesi, lascia una ferita di cui rimarrà sempre il segno. La vera preghiera non lascia mai l'uomo così come era prima.

Il monaco – scrive Thomas Merton – essendo vero uomo di preghiera che affronta la prova della propria vocazione in tutta la sua profondità, è appunto per questo esposto alla paura esistenziale. Sperimenta in se stesso il vuoto, la mancanza di autenticità, la ricerca di fedeltà, lo "smarrimento" dell'uomo moderno, ma in modo diverso e più profondo di come fa l'uomo nel mondo di oggi, che da questa sconcertante immagine di sé e del suo mondo trae un'esperienza di fastidio e di disorientamento spirituale. Il monaco affronta questa sua umanità e quella del suo mondo nel punto più profondo e più centrale in cui il vuoto sembra sfociare nella nera disperazione. Il monaco affronta questa grave possibilità e la respinge, come l'uomo di Camus affronta l'"assurdo" e lo trascende con la sua libertà. La scelta della disperazione assoluta si trasforma in vera e propria speranza grazie alla pura e umile supplica della preghiera monastica. Il monaco scorge il male, e vi scopre la speranza del bene. Dall'oscurità viene la luce. Dalla morte, la vita. Dall'abisso giunge, inesplicabilmente, il misterioso dono dello Spirito mandato da Dio a rinnovare tutte le cose, a trasformare il mondo creato e redento, a ristabilire tutte le cose in Cristo¹³.

E, dunque, la preghiera non è innanzitutto rivolgersi a Dio per chiedere qualcosa, ma lasciarsi "sconvolgere" da Lui. La preghiera a volte converte Dio (pensiamo a Mosè, a Davide), ma più spesso converte noi. La conversione è macerazione difficile. Per cui è difficile pregare.

E qui può venirci incontro proprio l'affidamento alla liturgia. Scrive don Giuseppe Dossetti:

La liturgia e la parola di Dio non sono un ostacolo alla preghiera, ma sono normalmente, anzi, il più potente ausilio all'infermità della nostra natura nella preghiera. Tutti sappiamo e sperimentiamo che la preghiera è un impegno durissimo. È inutile dire che la preghiera è una cosa bella, gioiosa, facile, entusiasmante perché non è vero, non è assolutamente vero. È tanto poco vero che quelli che pregano sono pochissimi e pregano poco anche quando dovrebbero pregare. [...] Tutti coloro che hanno un pochino tentato sanno che è cosa molto difficile, che bisogna pagarla cara, che bisogna pagarla con una grande purificazione, con un grande sforzo [...]. Non dobbiamo raccontare alla gente che la preghiera è facile, che ci sono modi facili di preghiera; i modi facili di preghiera non esistono, possono esistere dei momenti facilitati in maniera eccezionale da una bontà divina che ci vuole un tantino allentare, ma normalmente non è così. Se fosse così le chiese sarebbero piene, la gente non farebbe altro che stare con la testa fra le mani e non si occuperebbe di mille altre cose. [...] La parola di Dio e la liturgia che è la sua proclamazione e ricezione nell'assemblea, è normalmente la stampella più naturale e più

¹³ *Il clima della preghiera monastica cit.*, p. 30.

ovvia, predisposta dalla provvidenza divina alla nostra debolezza. [...] Sia per i principianti, per i quali la preghiera liturgica è la stampella più naturale, più ovvia e più consentanea al piano di Dio, sia per coloro che credono di avere già una vita interiore avanzata e molto personalizzata, la liturgia rettamente intesa è il trampolino di lancio anche per la contemplazione più alta. [...] Questi mezzi facilitano di molto la preghiera, pur essendo sempre mezzi che poi richiedono all'ultimo momento uno sforzo, un'opzione, un buttare il cuore al di là delle linee senza di che non si incontra nessuno¹⁴.

In questo "difficile pregare" o si fugge o si decide di stare. Semplicemente stare. E lì è già tutto. Lì è finalmente preghiera, come si dice affermassero i Padri del deserto:

Dice il Salmo: «Quando era amareggiato il mio cuore e i miei reni trafitti dal dolore, io ero insensato e non capivo, stavo davanti a te come una bestia» [cfr. Sal 73,22]. Questo sono io. Io sto davanti a Dio come una bestia. Ma sto.

¹⁴G. Dossetti, *Per una "Chiesa eucaristica"*, Il Mulino, Bologna 2002, pp. 71-72.

Il presente saggio è tratto dal vol. 5 - dell'anno 2013 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.