



Monza, 23 ottobre 2012

Prof. Giuseppe Angelini

"SIA SANTIFICATO IL TUO NOME": LA PAROLA DELLA PREGHIERA, PER CONFESSARE E INVOCARE

Il ciclo senza fine dell'idea e dell'azione,
L'invenzione infinita, l'esperimento infinito,
Portano conoscenza del moto, non dell'immobilità;
Conoscenza del linguaggio, ma non del silenzio;
Conoscenza delle parole, e ignoranza del Verbo.
Tutta la nostra conoscenza ci porta più vicini alla nostra ignoranza,
Tutta la nostra ignoranza ci porta più vicino alla morte.
Ma più vicino alla morte non più vicini a DIO.
Dov'è la Vita che abbiamo perduto vivendo?
Dov'è la saggezza che abbiamo perduto conoscendo?
Dov'è la conoscenza che abbiamo perduto nell'informazione?
I cicli del Cielo in venti secoli
Ci portano più lontani da DIO e più vicini alla Polvere.

T. S. ELIOT, *Opere 1939-1962*, a cura di R. Sanesi, Milano 1993, p. 221 (lievemente corretta)

"La parola, le parole, il silenzio": il titolo generale scelto per il ciclo di incontri di quest'anno segnala un rischio ricorrente della vita religiosa; così io interpreto. Il rischio è che le molte parole erodano, paradossalmente, lo spazio de *la Parola* al singolare, invece di dare ad essa espressione. *La Parola* al singolare ovviamente è quella di Dio, quella che sta all'origine di tutte le cose (*in principio era il Verbo*), mediante la quale soltanto tutte le cose sono state fatte.

L'idea che la via privilegiata per conoscere Dio sia il silenzio piuttosto che la parola, le molte parole, conosce un grande favore ai nostri giorni; un favore addirittura sospetto.

Il silenzio quale via privilegiata della relazione religiosa ha conosciuto i suoi fan, per la verità, e non soltanto ai nostri giorni. Oggi però l'apologia del silenzio, e dunque la religione del silenzio piuttosto che della Parola ha motivi differenziali che la raccomandano. Occorre verificarli, perché quell'apologia minaccia di togliere al cristianesimo la terra sotto i piedi. La religione mistica si sostituisce alla fede nella Parola fatta carne.

Che la Parola al singolare, per essere udita, abbia bisogno di silenzio, di uno sfondo di silenzio, è noto da sempre alla coscienza cristiana. La fede ha bisogno di

parole per essere professata; e tuttavia le parole della confessione debbono cimentarsi sempre da capo con il silenzio; debbono – per così dire – esorcizzare il silenzio, che sempre da capo ci minaccia. Ora le parole che esorcizzano il silenzio sono per eccellenza quelle della preghiera. Appunto di tali parole dobbiamo occuparci questa sera.

Cerco di illustrare in maniera sintetica il senso della formula appena suggerita ricorrendo a un'antica antifona della liturgia natalizia. Mi pare che suggerisca in maniera efficace la qualità del nesso tra Parola e silenzio. Si tratta di un introito, previsto per la domenica in mezzo all'Ottava di Natale; la cito in latino:

*Dum medium silentium tenerent omnia,
et nox in suo cursu medium iter haberet,
omnipotens sermo tuus, Domine,
de caelis a regalibus sedibus venit.*

Il testo è tratto dal libro della *Sapienza* (18, 14s) e si può tradurre pressappoco così:

Mentre tutte le cose mantenevano il silenzio
e la notte era a metà del suo corso,
la tua parola onnipotente, Signore,
è scesa dal cielo, dalla sua sede regale».

La liturgia riferisce queste parole al mistero di Natale,

e dunque all'incarnazione del Verbo; la Parola al singolare si fa carne e nasce come bambino. Di *mistero* si tratta; e tuttavia anche di evento concreto, che si produce in maniera sensibile sulla terra. Il Figlio di Maria è nato di notte, a metà della notte; il luogo era appartato, lontano dall'*albergo* – in realtà un camping, una caravanserraglio; in quel luogo appartato tutte le cose apparivano avvolte dal silenzio. Il primo vagito del bambino dovette apparire come una sorprendente interruzione del silenzio della notte; come interruzione temeraria (che ci fa infatti un bambino inerme di notte in quel luogo aperto e solitario?), e insieme interruzione grata.

Il momento del parto di Maria, quello in cui il bambino viene alla luce (davvero alla luce?), non coincide con il momento preciso dell'*incarnazione*, ovviamente. Non è in quel preciso momento che il Verbo eterno di Dio interrompe il silenzio della terra, deserta e vuota. E tuttavia il parto dovette apparire come una rivelazione: soltanto allora il mistero della sua concezione divenne manifesto. Prima era segreto.

Così appare fino ad oggi il Natale; ogni volta che i cristiani lo celebrano, esso appare sempre da capo come una rivelazione. Il parto della Vergine, celebrato dalla liturgia, appare il documento puntuale di un mistero da lungo tempo preparato. Dio esce dal silenzio. L'evento è preparato non da nove mesi soltanto, ma da sempre, da tutta la storia dei figli di Abramo, e addirittura dei figli di Adamo.

Che il parto si produca nella notte, che intorno tutto sia nel silenzio, che gli stessi protagonisti Maria e Giuseppe non abbiano parole per riempire il silenzio, sono circostanze che concorrono all'eloquenza della notte santa. Mentre il silenzio avvolgeva tutte le cose, esse apparivano quasi timorose che lo strepito di voci umane potesse impedire la discesa sulla terra della Parola eterna.

Poi il silenzio fu rotto, dal vagito del bambino. In seguito arrivarono anche i pastori; e prima ancora arrivarono gli angeli. Istruiti dagli angeli i pastori andarono alla mangiatoia lieti e festosi, anche loquaci. *Dopo averlo visto, riferirono ciò che del bambino era stato detto loro.*

Secondo ogni verosimiglianza, anche la Madre allora gioì; fu grata ai pastori per avere interrotto il silenzio di quella notte. Più ancora, fu grata agli angeli, che con il loro canto in cielo avevano interrotto il silenzio imbarazzante della notte.

E tuttavia tutto tornò poi in fretta nel silenzio. I pastori *se ne tornarono, glorificando e lodando Dio per tutto quello che avevano udito e visto, com'era stato detto loro.* Maria da parte sua, rimasta sola, *serbava tutte queste cose meditandole nel suo cuore.*

L'immagine della Madre in meditazione, molto cara alla pietà cristiana, prima ancora descritta con grande cura da Luca, è un'icona eloquente del rapporto prolungato tra il silenzio, le parole e la Parola. La verità, soltanto annunciata dalle parole degli angeli e dei pastori, accennata in maniera decisamente brachilogica, per essere compresa esige d'esser fatta oggetto di meditazione prolungata.

Possono le parole dire la verità? La verità – s'intende – della Parola che risuona nel silenzio? Possono le molte parole dare figura definita e sempre accessibile alla verità rimasta per secoli nascosta? Possono fare

questo le parole dei pastori, quelle stesse degli angeli? Possono farlo le parole ispirate del libro santo, in certo modo udite dal cielo? Possono davvero tali parole dire la verità? o non si deve piuttosto riconoscere che – quando si tratta di Dio – il silenzio è sempre meglio delle parole?

Teologia catafatica e teologia apofatica

La tradizione cristiana, ricca di parole, di approfondimenti dottrinali del mistero, ha vestito il silenzio di quella notte con molti discorsi. Essa è attraversata però in ogni tempo da una sorta di controcanto, la *teologia apofatica*. Spesso citata a tale riguardo è una massima dello Pseudo Dionigi (anonimo del V secolo), maestro privilegiato dell'apofatismo: quando si tratta di Dio, assolutamente vere sono sempre e solo le negazioni, e false invece le affermazioni.

Lo stesso san Tommaso, il quale pure è in genere fautore di una teologia catafatica e non apofatica, registra la tradizione neoplatonica dello Pseudo Dionigi. Introducendo la questione 3 della Prima Parte della *Summa*, che dovrebbe trattare del modo d'essere di Dio, subito precisa: «siccome non possiamo sapere di Dio che cosa egli sia, ma soltanto che cosa egli non sia, non possiamo considerare in che modo egli esista, ma soltanto in che modo non esista».¹

L'istanza apofatica conosce una macroscopica lievitazione nella stagione moderna, rispettivamente in quella contemporanea. Decisamente orientati a tacere del tutto di Dio sono in particolare i filosofi; la loro scelta del silenzio fa seguito a una scelta più grossolana e arrogante, propria della filosofia positivista dell'Ottocento, che negava in maniera esplicita e franca l'esserci di Dio, o la sua *esistenza*. I filosofi del Novecento per lo più non sono atei; di Dio soprattutto tacciono; e quand'anche ne parlano – eventualità questa che nei decenni recenti è frequente – non lo fanno nella forma del concetto, ma attingendo alla lingua simbolica della tradizione religiosa, a simboli e *parole* delle religioni stesse. Questi simboli e queste parole vengono da lontano, da un passato remoto, e suonano ormai esoteriche. Di Dio i filosofi dicono per sentito dire, non a procedere da esperienze personalmente vissute, né con le risorse della lingua corrente. Il tratto esoterico della citazione rende omaggio, in qualche modo, alla trascendenza de *la Parola* rispetto alle parole ordinarie.

L'atteggiamento fondamentale del silenzio, che i filosofi del Novecento hanno a proposito di Dio, mi pare efficacemente descritto dalla risposta che il dottor Rieux dà a padre Peloux ne *La peste* di Albert Camus. Il prete gesuita interroga il medico a proposito della sua fede: crede in Dio o no? Il dottore si sottrae all'alternativa troppo perentoria; di Dio egli non si occupa. Si è occupato infatti sempre e soltanto delle cose che capitavano; e Dio non gli era mai capitato.

Questa formula, "Dio non capita mai", mi pare che descriva in effetti nella forma più precisa la qualità della religione nella vita della persona del nostro tempo. Dio esiste, certo, ma non capita mai. Di Lui anche sappiamo qualcosa, ma per sentito dire, non a procedere da un incontro effettivo. Appunto a motivo

¹ Citiamo dal Proemio di *Summa Theologiae* I^a 3: *quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit*; vedi anche *In I Sententiarum* 2, I, 3 ad 2m. *Contra Gentes* III, 39, 49 e passim.

di tale difetto di un incontro, o di un'esperienza personale, le nostre parole a proposito di Lui sono trattenute; grande è il timore di mentire.

Il dolore: dalle molte parole all'invocazione

Neppure tale impressione, che di Lui si sappia soltanto per sentito dire, è soltanto una novità moderna; l'impressione è stata da sempre vissuta nella storia della religione. Una tale figura di religione, o del difetto di religione, è documentata in vario modo anche nei testi biblici: Dio certamente esiste, da sempre ne abbiamo sentito parlare; e tuttavia al presente pare che Egli se ne stia in ostinato silenzio; non ci accade più di vedere i segni della sua presenza, né di udire personalmente la sua voce.

Un testo che illustra in forma eloquente questa impressione è il Salmo 22, posto sulla bocca stessa di Gesù in croce, quasi a dare espressione a questo volto della sua passione, il silenzio di Dio: Dio, Dio mio, perché mi hai abbandonato? – queste sono le parole del lamento. *Eppure tu abiti la santa dimora*, dice il salmista, io lo so; egli fa riferimento ovvio alla dimora del tempio in Gerusalemme, dove Dio è invocato; subito dopo infatti il salmista designa come colui che è la *lode di Israele*. Il salmista ricorda anche che *in te hanno sperato i nostri padri, hanno sperato e tu li hai liberati*; in tal modo ulteriormente attesta la memoria dei benefici antichi celebrata dalla preghiera del tempio. E tuttavia al presente pare che Dio taccia e non risponda: *Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato? Perché sei lontano dalla mia salvezza?* Queste sono le parole del lamento dell'orante. La preghiera dei padri ha raggiunto un tempo l'Altissimo ed è stata esaudita; la memoria di quella preghiera riuscita raggiunge colui che oggi prega; e tuttavia egli si sente come abbandonato, invoca di giorno e Dio non risponde, grida di notte ma non trova riposo.

L'orante sa di Dio attraverso la preghiera che risuona nel tempio, dunque per sentito dire; una tale notizia non basta a rendere Dio presente; le parole che risuonano nel tempio e che egli ode da lontano, non bastano a renderlo davvero presente. Finché sono udite soltanto da lontano, quelle parole suonano vuote. Perché esse possano propiziare il rinnovato incontro è indispensabile che l'orante faccia udire il suo proprio grido; è indispensabile che faccia diventare suo il grido dei padri. A meno di tanto, la conoscenza che egli ha di Dio rimane una conoscenza soltanto per sentito dire, e non una conoscenza personale.

Questa precisa espressione, *ti conoscevo per sentito dire* è di *Giobbe* (42,5); alla fine della sua lunga lite con gli "amici" e con Dio stesso egli aggiunge: *ma ora i miei occhi ti vedono*. Il racconto del libro non dice in alcun modo di una visione di Dio ad opera di *Giobbe*; dice però di un passaggio di *Giobbe* dalla notizia di Dio avuta attraverso la siepe dei suoi benedici a una nuova paradossale notizia di lui, propiziata dalla spogliazione. *Forse che Giobbe teme Dio per nulla? Non hai forse messo una siepe intorno a lui e alla sua casa e a tutto quanto è suo?* (Gb 1,9): il sospetto espresso da Satana è che la fede di *Giobbe* (il suo timor di Dio) sia finto, appunto perché sostenuto dalla siepe dei benefici di Dio; la scommessa di Satana è che la fede di *Giobbe*, tolta la siepe, verrà meno. Appunto la fede che permane pur dopo che è tolta la siepe, dopo che è tolta ogni evidenza sensibile di Dio, realizza la figura del vedere Dio, opposta a quella di una conoscenza di lui per sentito dire.

Giobbe ci istruisce più di ogni altro libro biblico sul limite delle parole, o addirittura sul loro inganno, quando si tratti di dire Dio. In *Proverbi* troviamo enunciata in maniera esplicita la legge: *Nel molto parlare non manca la colpa*, soltanto *chi frena le labbra è prudente*. (10,19). Il concitato dialogo tra *Giobbe* e suoi pretesi "amici", venuti per consolarlo, illustra in maniera precisa la differenza tra multiloquio colpevole e parola trattenuta, che è indice convincente della prudenza. *Giobbe* non può confutare le parole pronunciate dagli amici; conosce bene quelle parole, da molto tempo, assai prima che gli amici gliel ripetano; sa anche che quelle parole in qualche modo sono vere; sa tuttavia questo soltanto per sentito dire; e sa d'altra parte che esse pronunciate nella sua situazione presente dagli amici sono semplicemente false. Ad esempio:

Quel che sapete voi, lo so anch'io;
non sono da meno di voi.
Ma io all'Onnipotente vorrei parlare,
a Dio vorrei fare rimostranze.
Voi siete raffazzonatori di menzogne,
siete tutti medici da nulla.
Magari taceste del tutto!
sarebbe per voi un atto di sapienza! (13, 2-5²)

Oppure in termini ancor più espliciti:

Anch'io sarei capace di parlare come voi,
se voi foste al mio posto:
vi affogherei con parole
e scuoterei il mio capo su di voi.
Vi conforterei con la bocca
e il tremito delle mie labbra cesserebbe.
Ma se parlo, non viene impedito il mio dolore;
se taccio, che cosa lo allontana da me? (16, 4-6)

Contro una verità che è brandita a parole, senza ascoltare il lamento dell'uomo che soffre, contro un conforto che potrebbe e dovrebbe venire soltanto dalla bocca, *Giobbe* eleva l'obiezione dello sconforto che sorge dalla sua pelle, dal dolore vissuto nella carne, da un'esperienza muta ch'egli interpreta come indice del silenzio di Dio. L'attesa di *Giobbe*, addirittura la sua pretesa perentoria, ostinata e quasi arrogante, è che Dio stesso parli e non si lasci rappresentare da interpreti troppo dubbi.

La pretesa di *Giobbe* dà espressione efficace alla debolezza delle parole. Alla debolezza, s'intende, di parole universali, pronunciate da nessun luogo, alla terza persona e senza un soggetto "responsabile", che sia in grado cioè di risponderne. Le parole che presumono dire di Dio, e non escono dalla sua bocca, di necessità mentono. Così conclude *Giobbe*. Le parole umane a proposito di Dio sono vere soltanto se aprono una strada che conduca fino alla sua presenza. Soltanto a condizione che Egli stesso parli, che *mi* parli, io potrò conoscerlo. Le parole vere sono solo quelle invocano l'assente, o rispettivamente confessano il presente; non quelle che affermano principi.

Nel libro di *Giobbe* Dio alla fine parla, in effetti. Ma non dice nulla. Nulla – si intende – che spieghi, che risponda agli interrogativi di *Giobbe*. I discorsi di Dio, alla fine del libro (cc. 38-41), solo riaffermano il tratto arcano e incomprensibile della creazione tutta. Appunto a questa incomprensibilità, a questo tratto di radicale silenzio di Dio occorre sempre da capo tornare, per intendere nella maniera giusta la sua

² Vedi anche Gb 12, 3:

parola.

All'incomprensibilità di Dio, all'ascolto del suo silenzio, al tratto trascendente e inverificabile della sua alleanza con l'uomo, Giobbe è ricondotto appunto attraverso l'esperienza della sofferenza. Satana aveva espresso un sospetto nei confronti della fede di Giobbe; pensava che il suo *timor di Dio* fosse legato all'esperienza dei suoi benefici; tolti i benefici, sarebbe cessata anche la fede. *Forse che Giobbe teme Dio per nulla?* (1,9). Dio invece crede in Giobbe e Giobbe onora il credito che gli è concesso dal suo Creatore: egli è in grado di credere per nulla. Anzi, alla fine del libro Giobbe confessa che prima di allora la sua conoscenza di Dio era stata soltanto per sentito dire; ora invece i suoi occhi, passati attraverso il buio e la purificazione del dolore, finalmente lo vedono.

In *Ebrei* è scritto che Gesù stesso, nonostante fosse figlio (di Dio, s'intende), ha dovuto imparare l'obbedienza attraverso le cose patite; soltanto così si accede alla giustizia, perché soltanto così si accede alla fede.

Proprio per questo nei giorni della sua vita terrena egli offrì preghiere e suppliche con forti grida e lacrime a colui che poteva liberarlo da morte e fu esaudito per la sua pietà; pur essendo Figlio, imparò tuttavia l'obbedienza dalle cose che patì e, reso perfetto, divenne causa di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono, essendo stato proclamato da Dio sommo sacerdote *alla maniera di Melchisedek*. (Ebr 5, 7-10)

In tal modo abbiamo messo in luce una prima figura del silenzio, attraverso il quale è necessario passare per non perdersi nelle parole, per attingere sempre da capo alla Parola, mediante la quale sono state fatte tutte le cose. Il silenzio rappresenta il momento del dolore, più precisamente, quello della *passione*, o dell'esperienza passiva. Occorre apprendere attraverso le cose patite; esse costringono a correggere la pretesa indebita – facile, inconsapevole e incauta – di conoscere già bene che cosa sia vita e anche che cosa manchi ad essa, che cosa debba fare Dio e che cosa debba dare. Quel che ancora manca alla vita è ancora molto; è quello che io neppure conosco; il momento della passione, del deserto e della prova, è il momento che attraverso l'obbedienza deve diventare insegnare la sapienza.

Il Dio che "non capita"

La saggistica socio-religiosa cita con frequenza Auschwitz come argomento dirimente per proclamare il silenzio di Dio come un dato di fatto, e il nostro silenzio a proposito di Lui come un imperativo categorico³. Citare Auschwitz è come citare il dolore estremo e ingiustificato, ingiustificabile. Il silenzio moderno a proposito di Dio, ossia la reticenza a dire di Lui, il privilegio facilmente accordato – forse solo verbalmente accordato – alla teologia negativa, ha però anche altre ragioni; ha soprattutto altre ragioni rispetto a quelle offerte dal dolore estremo.

Il silenzio di Dio nel nostro tempo, assai più che a

³ Un certo scalpore ha suscitato il saggio di Hans JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Il Melangolo, Genova 2004; vedi più in generale una recensione di tali voci in Massimo GIULIANI, *Auschwitz nel pensiero ebraico – Frammenti dalle "teologie dell'Olocausto"*, Morcelliana, Brescia 1998; anche nella teologia cristiana il tema ritorna come un luogo comune in molteplici varianti della teologia dell'olocausto o del silenzio di Dio.

vicende traumatiche, è legato ai processi di rapida e inesorabile secolarizzazione. Essi conoscono una decisa accelerazione con l'avvento della società del benessere. Tali processi comportano non soltanto la cancellazione del nome di Dio, della parola che lo designa e di tutte le parole connesse al sistema religioso; comportano più radicalmente la cancellazione della densità religiosa di tutte le cose, di tutte le esperienze elementari della vita. Mentre soltanto tale densità, sancita dalla lingua e dai riti della vita quotidiana, garantiva un tempo l'*accadere* di Dio nella vita quotidiana. L'eliminazione di quella densità riduce il mondo allo stato "laicale" – se così possiamo esprimerci. Più precisamente, riduce la terra a mero repertorio di utilità, un supermarket e non un cosmo.

Lo spirito del Signore riempie l'universo e, abbracciando ogni cosa, conosce ogni voce (Sap 1,7); questo versetto della *Sapienza* è stato interpretato, dalla tradizione liturgica in specie⁴, quasi stabilisse il principio che tutte le creature parlano di Dio, hanno in se stesse un messaggio religioso. Il principio è vero. E tuttavia, perché il messaggio religioso espresso dalle creature possa essere inteso è indispensabile che ad esso corrisponda un atteggiamento di ascolto.

Un paradigma a tale riguardo è offerto dalla manna. Mosè aveva deciso che quella cosa strana si chiamasse *man'hu* (manna), che vuol dire: "Che cos'è?". Quel nome avrebbe dovuto ricordare ai figli di Israele che nutrirsi di quel cibo non era possibile se non a una condizione, che sempre da capo ci si chiedesse: "che cos'è?". I figli di Israele dimenticarono la domanda; senza rispondere ad essa, cercarono di riempirsi la bocca. La manna divenne un cibo deludente.

Interpreta in maniera esplicita il destino religioso della manna *Deuteronomio*:

Egli dunque ti ha umiliato, ti ha fatto provare la fame, poi ti ha nutrito di manna, che tu non conoscevi e che i tuoi padri non avevano mai conosciuto, per farti capire che l'uomo non vive soltanto di pane, ma che l'uomo vive di quanto esce dalla bocca del Signore. (Dt 8, 2s)

Perché la manna nutra, dev'essere riconosciuta come documento di una parola che esce dalla bocca stessa di Dio e si rivolge al desiderio di vivere dei suoi figli: soddisfa quel desiderio, ma prima ancora lo interpreta. All'interrogativo posto dalla manna Mosè risponde con queste parole: *è il pane che Dio vi ha dato in cibo* (Es 16, 15). Quelle parole di Mosè istruiscono la preghiera di Israele:

Tutti da te aspettano
che tu dia loro il cibo in tempo opportuno.
Tu lo provvedi, essi lo raccolgono,
tu apri la mano, si saziano di beni.
Se nascondi il tuo volto, vengono meno,
togli loro il respiro, muoiono
e ritornano nella loro polvere.
Mandi il tuo spirito, sono creati,
e rinnovi la faccia della terra. (Sal 104, 27-30)

Lo stesso messaggio propone anche Gesù, quando invita i discepoli a non fare come i pagani, i quali scambiano la vita con il cibo e il corpo con il vestito. La vita vale più del cibo e il corpo più del vestito; appunto

⁴ L'antifona all'ingresso suonava in latino: *Spiritus Domini replévit orbem terrarum, et hoc quod continet omnia scientiam habet vocis*, ed era interpretata nel senso di conferire allo Spirito di Dio il potere di dare notizia del messaggio espresso da ogni creatura.

questo di più è quello che può conoscere soltanto colui che conosce il Padre dei cieli, che invoca il Padre dei cieli. La correzione del modo di sentire pagano, che riduce la vita ai bisogni, e dunque a quel che serve al bisogno, è proposta da Gesù con la nota formula: *Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta* (Mt 6,33).

Le parole del Padre nostro

Appunto in questi termini può essere espresso in maniera sintetica il senso della preghiera; essa cerca il regno di Dio e la sua giustizia. Alla luce di questa sintesi dev'essere compresa in particolare la grande preghiera del Padre nostro.

Merita di sottolineare questa circostanza: la tentazione pagana di scambiare la vita con il cibo è di sempre; essa conosce però un incentivo esasperato proprio nel nostro mondo, mercantile e quindi rigorosamente secolare. Fino a che lo scambio *reale* – dunque lo scambio dei beni e dei servizi che servono al bisogno – si produceva entro il contesto di una relazione umana più comprensiva, appunto una tale relazione aveva l'effetto di conferire ai beni una profondità simbolica. Lo scambio reale andava di pari passo con uno scambio simbolico; il pane che una madre impastava, un padre cuoceva al forno e spezzava per i figli, era decisamente più che una merce; il pane che si compra al super mercato invece appare come una merce soltanto. Appunto in conseguenza di questo avvilitamento merceologico di tutti i beni diventa proporzionalmente più importante la preghiera, e dunque la restituzione delle parole alle cose.

La preghiera appare dunque come lo strumento privilegiato per restituire densità religiosa alle cose. La sua funzione essenziale è di convertire il pane che perisce in pane che rimane per la vita eterna (cfr Gv 6,27). E la preghiera per eccellenza, quella che Gesù ha insegnato, illustra in maniera molto efficace questa legge. Gesù ha insegnato la formula ai suoi discepoli nel giorno in cui essi, spettatori oziosi della sua preghiera, gli rivolsero una richiesta in tal senso (cfr Lc 11,1).

La formula iniziale, *Padre nostro che sei nei cieli*, suggerisce per sé stessa quale sia lo spazio della preghiera. La frase relativa, *che sei nei cieli*, segnala una distanza, mentre l'appellativo *Padre nostro* segnala una straordinaria vicinanza di Dio. Vicino, Dio è insieme nei cieli, e dunque inaccessibile. Già i Salmi accostavano i due attributi (Sal 71,9; e soprattutto 103, 11-13, che utilizza in genere un repertorio simbolico vicino a quello del *Padre nostro*).

(a) Sia santificato il tuo Nome

L'espressione *santificare il nome* al tempo di Gesù era di uso corrente nella preghiera giudaica. Il *Qaddish* tutto ruotava attorno alla formula: *Santo è il suo nome*. Per esempio:

Venga riconosciuto grande e santo il Nome eccelso nel mondo che Egli ha creato, e regni nel Suo dominio, nella vita e nei giorni della casa di Israele, e sia tra breve, e si dica amen. Sia il Nome eccelso in eterno benedetto, esaltato, glorificato, il Nome santo, sia benedetto. E sia al di sopra di ogni benedizione, canto, venerazione che si possa mai pronunciare, e si dica amen. (Qaddish Yitgadal)

Nella pietà del tardo giudaismo, era tuttavia assai viva anche la consapevolezza che il popolo non era alla altezza del compito, attestare la santità di quel nome. Il Nome era disonorato tra le genti proprio a causa

della cattiva testimonianza di Israele. Su questo sfondo nasce la formula che chiede a Dio stesso di santificare il suo nome, disonorato dai suoi figli (cfr. Ez 36, 20-25). Chi deve *santificare* il nome è il Padre stesso. E tuttavia per farlo ha bisogno della nostra attesa in tal senso.

(b) Venga il tuo regno

La seconda invocazione rende esplicito il raccordo tra richiesta che Dio stesso prenda l'iniziativa e attesa conseguente che quella sua iniziativa attivi la nostra. Il suo regno, per realizzarsi sulla terra, ha bisogno che noi lo accogliamo. Il suo regno non è uno stato di cose che possa essere pensato come realizzato al di fuori di noi; il suo regno consiste nella sua sovranità su di noi; e tale sovranità io posso chiedere con verità che si realizzi soltanto professando la mia obbedienza, Accogliere il regno vuol dire appunto consentire alla sua signoria. La domanda *venga il tuo regno* non dice in tal senso un auspicio, non dichiara un mero desiderio; essa esprime invece la nostra risposta alla sua signoria; confessa il consenso a quella signoria. È in tal una parola performativa; essa non dice come stanno le cose, ma come vogliamo che – per quel che si riferisce a noi – le cose vadano.

(c) Sia fatta la tua volontà

Quasi a rendere più esplicito questo profilo Matteo aggiunge l'invocazione successiva, equivalente alla precedente, che raccorda la prima parte del Padre nostro alla seconda. La formula bene riassume il senso di tutta la prima parte della preghiera del Signore. Essa non dev'essere intesa quasi dichiarasse la nostra resa alla sua volontà sovrana, incompresa e incomprensibile; piuttosto, esprime il programma di fare della volontà del Padre il principio della nostra volontà. La richiesta comporta dunque anche, anzi prima di tutto, che egli ci faccia comprendere la sua buona volontà; solo così troveremo il principio sicuro che ci consente di volere.

Le tre invocazioni della seconda parte

Le richieste della seconda parte del *Padre nostro* non cominciano dal cielo, ma dalla terra. Alla loro origine stanno i nostri desideri spontanei; e tuttavia la preghiera, dando espressione a quei desideri, insieme li configura. Confessa, più precisamente, che l'oggetto di quei desideri non è affatto così chiaro come si potrebbe in prima battuta immaginare. Agostino soprattutto molto insiste su questo punto: è necessario pregare, esprimere i nostri desideri davanti a Dio, non per farli conoscere a lui, che già li conosce; ma per conoscere noi stessi di che cosa si tratta. Soltanto quando rivolgi a Dio la tua preghiera capisci che cosa ti manca. Anche sotto questo profilo la preghiera è parola performativa, e non dichiarativa.

Appunto per questo i desideri sono espressi davanti a Dio: non al fine di ricordare a Dio il nostro bisogno, ma al fine di ricordare a noi stessi che la verità segreta di quei desideri può essere trovata unicamente esponendo quei desideri davanti a Dio stesso.

(d) Dacci oggi il nostro pane quotidiano

Il principio generale trova illustrazione efficace nella prima domanda. Per vivere abbiamo bisogno di cibo, di *pane*. La lingua comune spesso si esprime così, per dire di un bisogno irrinunciabile: è come il pane. E tuttavia precisare in che consista il *pane* di cui abbiamo indispensabile bisogno per vivere non è affatto chiaro.

Gesù insegna a chiedere al Padre dei cieli il pane, e lo fa usando la formula: *dacci oggi il pane, (il) più essenziale* (ci sono due articoli in greco). L'aggettivo greco (*epiousion*) che corrisponde a *quotidiano* è raro e ricercato; alla lettera significa *più essenziale*, o anche *di cui non possiamo fare a meno*. La traduzione *quotidiano* non è così lontana da questo senso; illustra bene la vicinanza di senso dei due aggettivi una preghiera di *Proverbi*:

Io ti domando due cose,
non negarmele prima che io muoia:
tieni lontano da me falsità e menzogna,
non darmi né povertà né ricchezza;
ma fammi avere il cibo necessario,
perché, una volta sazio, io non ti rinneghi
e dica: «Chi è il Signore?»,
oppure, ridotto all'indigenza, non rubi
e profani il nome del mio Dio. (30,7-9)

La prima cosa richiesta è di tenere lontano povertà e ricchezza, che comportano falsità e menzogna; la seconda cosa richiesta è appunto il *pane quotidiano*, e cioè il cibo che basta per un giorno; esso tiene lontano dalla sazietà che rende empì, e dalla indigenza che rende ladri. Il cibo *più essenziale* è quello che dura esattamente per un giorno, e soltanto in quel giorno preciso può essere apprezzato.

La verità di questo principio, e il suo senso, sono bene illustrati dall'episodio della manna nel deserto. Come sappiamo la manna era data soltanto per un giorno. Il dono era accompagnato da una legge: *Ecco, io sto per far piovere pane dal cielo per voi: il popolo uscirà a raccoglierne ogni giorno la razione di un giorno, perché io lo metta alla prova, per vedere se cammina secondo la mia legge o no* (Es 16,6). La prova consiste appunto in questo, nel fatto che il popolo raccolga soltanto quella quantità di manna che basta per un giorno. Questo è l'ordine che Mosè trasmette al popolo: *«Nessuno ne faccia avanzare fino al mattino». Essi non obbedirono a Mosè e alcuni ne conservarono fino al mattino; ma vi si generarono vermi e imputridì. Mosè si irritò contro di loro* (Es 16, 19-20). La trasgressione della legge sulla manna è il modello di ogni altra trasgressione dei comandamenti: l'uomo non sa riconoscere il cibo più essenziale, quello che dura un giorno solo e lascia a Dio il compito di provvedere al cibo di domani; cerca invece di assicurarsi il cibo per il giorno dopo; questa ricerca ha l'effetto inevitabile di avvilire il pane, o la manna, e di renderla incapace di saziare la fame.

Il cibo di oggi è un miracolo; la cosa era del tutto evidente nel caso della manna. Proprio perché è un miracolo, la sua scoperta suscita meraviglia, e quindi la domanda: Che cos'è? *Man hu?* È indispensabile rispondere a quella domanda, perché la manna nutra. E la risposta alla domanda è quella suggerita da Mosè stesso: *E' il pane che il Signore vi ha dato in cibo* (Es 16,15). Il tentativo di accumulare la manna per il giorno dopo è in contrasto con quella professione di fede nel Dio che provvede.

Il senso spirituale della manna è ulteriormente ribadito dalla lettura retrospettiva che Mosè propone della manna nel libro del *Deuteronomio*, (8,3), come abbiamo visto. La manna, cibo ignoto ai padri, raggiunge il popolo in maniera sorprendente nel deserto, e diventa parola di Dio. Nutre appunto perché è parola, soltanto se è riconosciuta come parola. Soltanto a questo prezzo essa è il cibo più essenziale, rinnovato sempre da capo ogni giorno. Appunto questo

riconoscimento sancisce la qualità celeste della manna. Questo riconoscimento, d'altra parte, comporta che l'uomo trovi nel cibo/parola una promessa per il giorno che viene.

Già la pietà giudaica aveva sviluppato in forme assai vicine al vangelo di Gesù la comprensione del mistero del pane. Cito una sola sentenza rabbinica, contenuta nel Talmud babilonese:

«Chi ha pane nel suo cesto e dice: "Che cosa mangerò domani?", appartiene agli uomini di poca fede»

Essa illumina il senso del gesto di Gesù, che moltiplica i pani in un luogo deserto. La giornata era ormai al tramonto, e i discepoli sollecitavano Gesù a rimandare la folla; ma Gesù pretendeva che essi stessi dessero da mangiare a tutta quella gente. Come potremmo? Gesù disse: *Quanti pani avete? Andate a vedere*. *E accertatisi, riferirono: «Cinque pani e due pesci». Allora ordinò loro di farli mettere tutti a sedere, a gruppi, sull'erba verde* (Mc 6, 38s).

È denso di significato il fatto che Gesù voglia trattenere la folla; non si arrende al fatto che la giornata sia interrotta dal trascorrere delle ore; vuole portare la giornata alla sua pienezza. Ed è denso di significato anche il fatto che Gesù chieda ai discepoli il pane per sfamare la folla. Il gesto che poi compie è un segno. Esso sorprende e galvanizza tutti; ma la verità del gesto può essere compresa unicamente a prezzo di passare per il silenzio.

Gesù allontana tutti, la folla da un lato e i discepoli dall'altro. Si ritira egli stesso sulla monte a pregare: *Appena li ebbe congedati, salì sul monte a pregare*. In quel giorno Gesù diede il pane quotidiano; esso giunse senza essere neppure richiesto; ma esso avrebbe davvero nutrito soltanto a patto che al pane messo in bocca si aggiungesse la preghiera.

Il vangelo di Giovanni accosta al gesto della moltiplicazione dei pani il lungo discorso nella sinagoga di Cafarnaon sul pane di vita, in tal modo rende esplicita la valenza spirituale del pane, che soltanto mediante la fede può essere compresa. Il giorno dopo alle folle che lo cercano Gesù dice: *voi mi cercate non perché avete visto dei segni, ma perché avete mangiato di quei pani e vi siete saziati. Procuratevi non il cibo che perisce, ma quello che dura per la vita eterna, e che il Figlio dell'uomo vi darà*. (Gv 6, 27s).

Questo appunto significa la richiesta del pane più essenziale: essa porta alla luce la verità per sempre del pane che il Padre offre ogni giorno, e solo consente di vivere l'oggi come vita per sempre.

(e) Rimetti a noi i nostri debiti

La seconda richiesta della seconda parte si riferisce al giorno di ieri, a quel che ieri è rimasto incompiuto. Non ci si libera della giornata di ieri voltando pagina. Quel che è mancato ieri continua a pesare come un debito sull'oggi. Matteo usa espressamente la parola *debito*: *rimetti a noi i nostri debiti*; in Luca la richiesta è invece più franca: *perdonaci i nostri peccati*. La richiesta di perdono suppone che sia prima confessata la colpa; confessare la colpa è condizione indispensabile per riconoscere la qualità di ciò che più manca alla nostra vita.

Si potrebbe in tal senso dire che la seconda richiesta non è altra dalla prima; il perdono appartiene al pane quotidiano, che è indispensabile alla nostra vita di ogni

giorno. Non a caso, tra le beatitudini del discorso del monte c'è anche questa: *Beati quelli che hanno fame e sete di giustizia, perché saranno saziati* (Mt 5,6). Fame e sete di giustizia hanno coloro che confessano la loro ingiustizia, che sanno che proprio il pane più essenziale alla loro vita è proprio quello del perdono di Dio.

Il nesso tra preghiera e perdono è strettissimo, ed è sottolineato in molti modi dalla predicazione di Gesù. nel vangelo stesso di Marco, che non ha il *Padre nostro*, è riferita tuttavia questa raccomandazione di Gesù a proposito della preghiera: *Quando vi mettete a pregare, se avete qualcosa contro qualcuno, perdonate, perché anche il Padre vostro che è nei cieli perdoni a voi i vostri peccati* (Mc 11,25). Nel testo di Matteo, questa richiesta è ripresa dal commento successivo della formula:

Se voi infatti perdonerete agli uomini le loro colpe, il Padre vostro celeste perdonerà anche a voi; ma se voi non perdonerete agli uomini, neppure il Padre vostro perdonerà le vostre colpe. (Mt 6, 14-15)

La parabola dei due servi (Mt 18, 23-35) illustra il medesimo principio; perché il perdono di Dio nei nostri confronti sia vero è indispensabile che sia vero il nostro stesso perdono reciproco. Questo nesso non deve essere inteso in senso mercenario, quasi cioè che il Padre dei cieli si faccia pagare il suo perdono. È da intendere invece come riflesso del nesso intrinseco che lega la richiesta del perdono a Dio e il nostro desiderio effettivo di vedere il suo disegno realizzato nella nostra vita. Il debito del primo servo, per ciò che dipendeva dal suo padrone, era già rimesso; quella remissione è ritrattata a motivo dell'evidente difetto di accoglienza da parte del primo servo.

(f) ... e non ci indurre in tentazione

L'ultima richiesta suscita in noi una resistenza. Non si tratta soltanto di una questione di parole, ma sullo sfondo sta la questione del male: come giustificare Dio (*teodicea*) a fronte della presenza del male inesorabile nella nostra vita?

La questione di parole si risolve facilmente: la nuova traduzione CEI recita: *e non abbandonarci alla tentazione, ma liberaci dal male*. Meglio sarebbe stato tradurre: *nel momento della prova non ci abbandonare*. Espressamente Giacomo dice che Dio non può essere tentato dal male e non tenta nessuno al male. *Ciascuno piuttosto è tentato dalla propria concupiscenza che lo attrae e lo seduce; poi la concupiscenza concepisce e genera il peccato, e il peccato, quand'è consumato, produce la morte* (1, 13-15). La tentazione dunque viene dalla nostra concupiscenza, dalla nostra pretesa di misurare il bene e il male in base al nostro desiderio prepotente.

E tuttavia anche si dice che *Gesù fu condotto dallo Spirito nel deserto per esser tentato dal diavolo* (Mt 4,1); il testo afferma che autore prossimo della tentazione è il diavolo; ma nel luogo in cui può essere tentato Gesù è condotto dallo Spirito stesso di Dio. L'immagine non è così distante da quella del libro di *Giobbe*: lì *satana* chiede autorizzazione a Dio per mettere alla prova *Giobbe*; *satana* non è il nemico di Dio che vuol far cadere *Giobbe*; è colui che solo sospetta dell'uomo; non crede che la sua fede sia vera e possa stare ferma sempre, anche senza alcuna visibile ricompensa. Il confronto tra il *satana* e il

diavolo consente di precisare due diverse accezioni della prova/tentazione:

a) un'iniziativa positivamente volta a far cadere l'uomo; e in tal senso può tentare solo il nemico;

b) un'iniziativa volta ad accertare la verità nascosta del cuore, non accessibile agli occhi. Per questa seconda accezione di prova l'immagine più frequente è quella del crogiuolo usato per purificare i metalli preziosi: *Perciò siete ricolmi di gioia, anche se ora dovete essere un po' afflitti da varie prove, perché il valore della vostra fede, molto più preziosa dell'oro, che, pur destinato a perire, tuttavia si prova col fuoco, torni a vostra lode, gloria e onore nella manifestazione di Gesù Cristo* (1Pt 1, 6-7).

Della prova intesa in questo senso parlano molti testi che riferiscono a Dio stesso l'iniziativa della prova. Valore sintetico ha il testo di Dt 8, 2-3, già ricordato, che suggerisce i due sensi della prova: un esame del cuore, ma anche una sua educazione.

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

Anche Gesù diventa perfetto attraverso la prova (la passione), superata mediante l'invocazione e la preghiera:

... nei giorni della sua vita terrena egli offrì preghiere e suppliche con forti grida e lacrime a colui che poteva liberarlo da morte e fu esaudito per la sua pietà; pur essendo Figlio, imparò tuttavia l'obbedienza dalle cose che patì (Eb 5, 7-8).

A margine della sua preghiera nell'orto Gesù ammonisce i discepoli: *Vegliate e pregate per non entrare in tentazione; lo spirito è pronto, ma la carne è debole* (Mc 14,38); l'espressione *entrare in tentazione* ha chiaramente il preciso significato di *cadere nella tentazione* (cfr. Mt 26,11). Il nesso tra preghiera e tentazione suggerisce l'altra traduzione della richiesta del Padre nostro: *fa che nella tentazione noi non cadiamo*.

La traduzione preferita dalla gran parte degli studiosi, *fa che nella prova non cadiamo*, intende la preghiera non come richiesta che la prova sia risparmiata, ma che in essa non cadiamo. Possiamo accostare la domanda a quella di Is 63,17: *Perché, Signore, ci lasci vagare lontano dalle tue vie e lasci indurire il nostro cuore, così che non ti tema?*

La traduzione indicata rende del tutto coerente la successiva, il Padre *ci liberi dal male*. È discussa la questione se si debba intendere il male come neutro (il peccato) oppure come maschile (il *maligno*, autore della tentazione). La diversa interpretazione non pare per altro incidere in maniera consistente sul senso complessivo della richiesta.

Giuseppe Angelini