

# La preghiera nella Bibbia

*Scopo di queste pagine non è – direttamente – di insegnare a pregare, bensì di capire il senso del pregare; non di offrire indicazioni sul «come», praticamente, pregare, bensì di «riflettere» sull'esperienza del pregare: sulla propria esperienza, se si è oranti; su quella degli altri, se non si è mai pregato o si ha difficoltà a pregare. Pregare e capire il senso del pregare sono momenti che, profondamente correlati, vanno però mantenuti metodologicamente separati. La differenza tra i due è la stessa di quella che intercorre tra il fare esperienza dell'amicizia e sapere cos'è l'amicizia, oppure tra il produrre un'opera d'arte e il chiedersi cos'è un'opera d'arte. Uno può vivere una grande amicizia e non essere in grado di trovare neppure una parola capace di esprimerla; come pure essere un bravo artista e non essere capace di ridire – non solo agli altri ma anche a se stesso – il senso della sua esperienza artistica.*

*Questa distinzione tra il livello dell'esperienza e quello della sua comprensione o tematizzazione non è – né vuole essere – oziosa, ma impegnativa e provocante, in quanto intende affermare la priorità dell'apertura e dell'ascolto sul protagonismo dell'io e delle sue rivendicazioni razionalistiche.*

*Di fronte al fenomeno della preghiera (non diversamente che di fronte ad ogni altro fenomeno dell'umano), l'atteggiamento primo e più importante non è quello di voler pregare, bensì di disporsi ad ascoltare, con intelligenza recettiva e partecipativa, le oggettivazioni che la storia ci tramanda dei grandi oranti: perché, se già siamo oranti o lo siamo solo ambigualmente (e ogni nostra esperienza resta sempre, di fatto, ambigua), la nostra esperienza sia arricchita e corretta dalla loro; mentre se non siamo ancora oranti, in noi si accenda la possibilità della loro stessa esperienza.*

*Questo percorso di «ascolto» sarà fatto in tre tappe: nella prima si cercherà di capire come l'orante vede il mondo, quasi prestando i nostri ai suoi occhi; nella seconda si abbozzerà lo specifico dell'orante biblico; nella terza – quella più consistente – verranno presentati i tratti peculiari dell'orante secondo la Bibbia, attingendo soprattutto alle sue grandi oggettivazioni che sono i salmi.*

## Cos'è la preghiera

Franz Rosenzweig, il filosofo ebreo morto nel 1929 all'età di 43 anni, a causa di una paralisi che per sette anni lo privò progressivamente della parola e di ogni movimento ma non delle facoltà intellettuali, nella sua grande opera *La stella della redenzione*, ritenuta uno dei vertici della riflessione filosofica di questo secolo, scrive che «la preghiera istituisce l'ordine umano del mondo»<sup>1</sup> e che essa «essenzialmente non è altro che preghiera di illuminazione e quindi l'illuminazione è il massimo che possa venire a chi prega in forza della preghiera».<sup>2</sup>

### LA PREGHIERA COME «ORDINAZIONE»

Chi prega, pregando, a parte le modalità di espressione e di contenuto della sua preghiera, «dà ordine» al mondo: ne supera l'ambiguità e il caos orientando su di esso una luce potente.

---

<sup>1</sup> Marietti, Casale Monferrato 1994, p. 288.

<sup>2</sup> Ivi



La preghiera come «istituzione dell'ordine umano del mondo» è, forse, la definizione più bella e pertinente per avvicinarsi alla comprensione dell'esperienza dell'orante, accompagnandone il cammino e sentendosi sollecitato a riprodurlo.

Questa «ordinazione» – messa in ordine del mondo – avviene, per l'orante, attraverso il «collegamento» ad un principio esterno, radicalmente irriducibile al suo io e al quale si consegna nell'abbandono più totale. Nella sua sostanza, la preghiera è la «messa in atto» di questo «vincolo» o «legame» dal quale l'orante si sente costituito e nel quale il mondo gli si disvela ordinato, al di là delle apparenze e delle smentite fattuali. *Religione*, secondo una probabile origine, vuol dire, infatti, «legamento» (dal latino *religare*) e, a livello fenomenologico, consiste nell'insieme delle preghiere, sia individuali che istituzionali, con cui una determinata collettività si vive alla presenza di un «qualcosa» che la trascende e che, trascendendola, la «ordina», la «forma» e la plasma, sottraendola al caos, alla minaccia e alla insicurezza. Non va infatti mai dimenticato che più che le religioni (è questo un termine astratto coniato dagli studiosi) esistono, in realtà, i soggetti oranti (popoli e individui) con le loro preghiere in cui prende corpo il loro rapporto con il trascendente.

I nomi con i quali, nelle preghiere, le tradizioni culturali nominano questo «principio» ordinatore sono praticamente indefiniti e possono essere mutuati sia dal mondo naturale (come, ad esempio, «Roccia» o «Montagna») sia dal mondo animale («Toro») sia dal mondo umano (nomi di «eroi», «antenati» o grandi personaggi della propria tradizione) che dal mondo extraterrestre (nomi di essere sovrumani, soprannaturali, divini ed extramondani). A parte comunque i nomi – che restano sempre immagini, simboli e metafore – ciò che essi veicolano, con il loro distanziarsi dalla sfera ordinaria, è la dimensione di irriducibilità del principio cui fanno riferimento: il suo restare *extra* rispetto al mondano, oltre e altro dalla sfera umana. È questo quello che gli studiosi del fenomeno religioso intendono, quando parlano di «sacro» o «divino».<sup>3</sup>

## LA PREGHIERA COME ILLUMINAZIONE

Collegando l'io (intendendo per io sia l'io di gruppo che quello individuale) ad un principio che lo trascende, la preghiera gli dischiude una fonte di luce che ne illumina l'intera esistenza. Pregando, il soggetto scorge il mondo «illuminato», non più mondo come *caos* – violenza della natura e violenza della storia – che minaccia l'esistenza, ma mondo come *cosmos*: come ordine e spazio di abitabilità per l'umano. Per questo, come scrive con profondità Rosenzweig, la preghiera «essenzialmente non è altro che preghiera di illuminazione e quindi l'illuminazione è il massimo che possa venire a chi prega in forza della preghiera». È qui, in questa «illuminazione», che va individuato il segreto nascosto e potente della preghiera e l'indicibile senso di sorpresa e di gioia che sempre l'accompagna, anche nei momenti apparentemente tragici dell'esistenza dell'orante.

Il senso di questa «illuminazione» può essere compreso, ad un primo livello, attraverso la metafora dell'occhio che, senza la luce, è sottratto al mondo dei colori e delle forme, e che solo grazie alla sua presenza ne coglie, ogni volta, il sorriso e il volto. Quello che il sole è per l'occhio, la preghiera è per l'orante: chiarore o luce interiore che sostituisce la notte informe del buio e del silenzio con i paesaggi delle figure e delle forme.

Ma la preghiera – e siamo qui ad un secondo livello dove la metafora viene trascesa e «riconvertita» – è ancora qualcosa di più: non il *sole che illumina l'occhio* quanto piuttosto *l'occhio stesso che vede*.

<sup>3</sup> Rimando a proposito al mio articolo *L'esperienza religiosa nella Bibbia*, apparso in NPG 4/1994, soprattutto pp. 11-15.



È chiaro che, anche dicendo così, si fa ricorso sempre ad una metafora che, come la precedente, resta allusiva: far intuire l'esistenza di una realtà altra, sottraendo il soggetto al suo orizzonte di esperienza per trasportarlo (è questo il significato dell'etimo greco *meta-fora: meta-phorein*, portare oltre) in un altro mondo.

La metafora dell'*occhio che vede* allude al fatto che, per l'orante, la preghiera non è qualcosa che gli resta esterno, come la luce all'occhio che, per questo, può essere cercata e non trovata. Per l'orante la preghiera non è la luce che si cerca – come nella notte si cerca una candela per vedere – ma l'occhio illuminato che vede: che non si cerca perché da sempre lo si possiede, fin dalla nascita, per dono.

Pregare non è *cercare la luce per vedere* ma *vedere il mondo nella luce*; non è *illuminare il mondo* (se così fosse avrebbero qualche ragione i cosiddetti maestri del sospetto che, fino a qualche anno fa, si affannavano a spiegare il fenomeno religioso con la volontà di potenza e la potenza dell'illusione), ma *scorgere il mondo illuminato*; non è *volere l'ordine e l'armonia del mondo*, ma *scoprirsì in un mondo di ordine e di armonia*, anteriormente al proprio stesso volere.

Si può allora comprendere in che senso la preghiera è «illuminazione», come vuole Rosenzweig: non perché *attraverso di essa* si illumina il mondo, quanto piuttosto perché è *l'illuminarsi stesso del mondo*. La preghiera non è *un mezzo* per illuminare il mondo e di cui l'uomo dispone, ma *lo spazio o esperienza originaria* dove il mondo appare, all'uomo, illuminato.

Pregare è attestare – cioè affermare, rendere stabile e «fermo» come fa ogni esperienza – l'«illuminazione» del mondo, il suo essere «nella luce», il suo essere nell'ordine oggettivo; e le preghiere con cui si prega sono le oggettivazioni prime in cui prende corpo questa attestazione e che, in quanto oggettivazioni, possono essere tramandate e assunte come dono da ogni generazione: da ascoltare e, eventualmente, riprodurre.

### LA PREGHIERA COME SENSO

È possibile andare oltre la metafora (o, meglio, il simbolo) e chiedersi in cosa consiste il mondo «ordinato» e il mondo «illuminato» o «nella luce», dischiuso e oggettivato nella preghiera e nei suoi corpi testuali conservati e tramandati dalle religioni?

Se «andare oltre la metafora» significa «sfondarla», andando oltre di essa, pensando di trovarvi un «di più» che ad essa manca, un'operazione come questa è destinata al fallimento: perché dietro l'attestazione del mondo come «ordine» e come «luce» non c'è altro, se non il disordine e il caos (cf *Gn* 1,1). Se però andare oltre la metafora non vuol dire trascendere *l'affermazione del mondo come ordine e come luce* ma tradurla e ridirla in linguaggio concettuale e articolato, questa operazione non solo è possibile ma necessaria.

Ma in questo caso non si tratta di «andare oltre la metafora», bensì di restarvi fino in fondo vincolati, come avviene per ogni «traduzione» dove, come ogni traduttore insegna, si è tenuti sempre al testo originale. È vero che anche in ogni «traduzione» si realizza un trascendimento, si tratta però del trascendimento del codice o del linguaggio e non dei contenuti che restano sempre intrascendibili.

Passando dal linguaggio simbolico a quello concettuale, si potrebbe ritradurre l'immagine della preghiera come *ordine e illuminazione* nel concetto di *mondo come dotato di senso*: intendendo per senso non il *senso soggettivo*, che ogni io produce nel suo rapportarsi al mondo, bensì il *Senso oggettivo*, di fronte al quale l'io si trova collocato, prima ancora del suo stesso apparire, e di fronte al quale è chiamato all'obbedienza, pena il suo precipitare nel caos. Pregando l'orante attesta – nel senso che afferma a livello di verità e non di desiderio – che il mondo in cui egli e ogni altro vive non è un deserto o una



giungla (le due figure del caos come minaccia) bensì un giardino (cf *Gen 2*) o una casa: non un vuoto da riempire, come si riempie una pagina bianca, o da trasformare, come si trasforma una palude, bensì lo spazio della *vita ordinata*. La preghiera attesta la *bontà ontologica* del mondo: buono perché commisurato ai bisogni e ai sogni – aspettative, desideri e utopie – di chi vi abita; ma soprattutto buono perché questa commisurazione o alleanza tra l'uomo e il mondo si iscrive nella stessa volontà degli dèi o, nel linguaggio cristiano, del Dio creatore.<sup>4</sup>

Il fatto paradossale è che la preghiera attesta questa *bontà ontologica* non entro una bontà fattuale (di fatto l'esperienza dell'uomo nel mondo è da sempre ambigua e, forse, ad un bilancio disincantato, negativa), ma dentro una storia di indicibili sofferenze e violenze (si pensi solo alla fame e alle guerre) che sembrano smentirla categoricamente.

La storia umana è storia di penuria, di ingiustizie e di morte. Storia di male piuttosto che di bene. La preghiera – attestazione della bontà ontologica del mondo – fiorisce dentro questa storia per contestarla radicalmente. Perché la sofferenza? Perché il male? A queste – che sono le vere domande dell'uomo e della storia – l'umanità ha da sempre risposto con la sua esperienza orante (non si dimentichi che la cosiddetta secolarizzazione, che eclissa il divino e il suo rapporto con l'umano, è fenomeno recente e geograficamente limitato): la sofferenza e la violenza non appartengono all'ordine divino; esse non sono né possono essere l'ultima parola della storia; per questo vanno combattute, in obbedienza stessa al divino. Le risposte al problema del male non vanno cercate a livello teorico, nell'ambito della teodicea (la dottrina filosofica che cerca di «giustificare Dio» di fronte al male), ma a livello eucologico:<sup>5</sup> dentro la storia della preghiera con cui gli oranti – quasi sempre poveri – hanno attestato e ancora attestano che Dio, lungi dall'essere la causa del loro male, è colui che dona la forza di assumerlo e che chiama a lottarvi contro.

### IL PIÙ GRANDE «TESORO» DELLA STORIA

Si narra che «una vigilia del Giorno del Perdono il rabbi di Berditshev attese un poco prima di andare al leggio e recitare le preghiere, e andò su e giù nella scuola. Vide allora un uomo accoccolato al suolo che piangeva. Alla sua domanda l'uomo rispose: “Come non piangere! Fino a poco fa avevo ogni bene, e ora sono nella miseria. Rabbi, io abitavo in un villaggio e nessun affamato è uscito di casa mia non saziato, mia moglie soleva fermare i poveri viandanti per la strada e provvedere a loro. Ed ora egli viene”, e indicò col dito il cielo, “e mi prende la moglie, da un giorno all'altro; e questo gli sembra troppo poco, e mi brucia la casa. E avevo un grosso libro di preghiere, c'erano tutti gli inni così in bell'ordine che non c'era bisogno di cercare qua e là, e mi si è bruciato. Ora, dite voi stesso, rabbi, posso perdonargli?”. Lo zaddik fece cercare un libro di preghiere come quello descritto. Quando lo portarono all'uomo, egli cominciò a sfogliare pagina per pagina, per vedere se tutto era in giusto ordine, e il rabbi di Berditshev aspettò. Poi gli chiese: “Gli perdoni ora?”. Sì disse l'uomo. Allora il rabbi andò al leggio e intonò la preghiera».<sup>6</sup>

Con la sua potenza narrativa, questo racconto esprime, più di qualsiasi discorso concettuale, l'importanza della preghiera nella storia umana. Essa non solo è la realtà valoriale per eccellenza (essendo la sua perdita più grave della perdita della «moglie» e della «casa»), ma è quella *realtà valoriale* entro il cui orizzonte le altre «perdite» cessano di essere irreparabili, ritornando la forza di vivere, lottare e sperare.

<sup>4</sup> Sulla categoria del Senso come categoria adeguata per accostarsi all'esperienza religiosa, cf quanto ho scritto nel citato articolo di NPG, 4/1994, pp. 13-15.

<sup>5</sup> *Eucologico* vuol dire qualsiasi formula con cui si esprime una preghiera a Dio.

<sup>6</sup> M. Buber, *I racconti dei Chassidim*, Garzanti, Milano 1979, pp. 268-69.



Recuperando il libro della preghiera (espressione e metafora della preghiera), il povero del racconto accede ad una nuova visione di Dio («Gli perdoni ora?». «Sì») e trionfa sull'irrazionale della storia.

Cosa c'è infatti di più irrazionale che la morte di una madre di «sei bambini piccoli», dalla cui casa «nessun affamato è uscito non saziato» e che «anzi soleva fermare i poveri viandanti per la strada e provvedere loro»? Cosa c'è di più insensatamente insopportabile che l'andare in fiamma di un focolare in cui sei bambini crescono e giocano? (non era Camus che diceva che il pianto di un bambino affamato è la smentita dell'esistenza di Dio?).

La preghiera è la forza segreta con cui l'uomo da sempre, a livello di coscienza vissuta più che riflessa, ha contestato il male, lottando contro di esso e opponendo alla sua logica quella del bene.

Per questo la preghiera – con le religioni che la custodiscono – è davvero, senza retorica, il più grande tesoro dell'umanità.

## Lo specifico della preghiera biblica

Si è parlato della preghiera come «ordinazione» e «illuminazione» del mondo e si è sottolineato con insistenza che esse derivano da un principio esterno, «qualcuno» o «qualcosa», dal quale l'orante si sente costituito e a partire dal quale il mondo gli si disvela sensato, al di là delle apparenze e delle smentite fattuali.

### IL DIALOGO TRA DIO E L'UOMO

Pregare è abbandonarsi a questo «principio», ma – precisazione non irrilevante – attraverso la modalità peculiare del *dialogo* o della *interlocuzione*. Pregare è rivolgersi a qualcuno sentito e appellato come «Tu», anche quando egli è chiamato con il nome di «Roccia», di «Montagna» o altri. Quello che è importante cogliere è che tutti i nomi di Dio, qualunque essi siano, rimandano sempre e solo, al suo «Tu» dal quale l'uomo si sente costituito. Per questo M. Buber scrive acutamente, nel suo *Il principio dialogico*: «Gli uomini hanno chiamato il loro Tu eterno con molti nomi. Quando cantarono di Colui che si chiama così, intesero ancor sempre Tu; i primi miti erano canti di lode. In seguito i nomi presero dimora nel linguaggio dell'esso; per gli uomini divenne sempre più forte l'impulso a pensare e a dire il loro Tu eterno come un esso. Ma tutti i nomi di Dio furono salvi: *perché in loro non solo di Dio ma con Dio si parlava*».<sup>7</sup>

È questa la ragione per la quale, secondo la definizione classica, la preghiera è «colloquio con Dio», «omilia» (che in greco significa «conversazione familiare») con lui, secondo la celebre espressione di Clemente Alessandrino<sup>8</sup> ed essa, come ha scritto Buber, è, per ognuno, il momento più alto ed autentico della propria esistenza: «Poiché chi dice la parola Dio e intende realmente il Tu, qualsiasi sia l'illusione di cui è prigioniero, dice il vero tu della sua vita, che non tollera di essere limitato da nessun altro e con cui è in una relazione tale da includere tutte le altre».<sup>9</sup>

Ma se la preghiera, in ogni religione, è sempre esperienza di dialogo tra Dio e l'orante, questo è vero soprattutto per la Bibbia che, come viene unanimemente riconosciuto, è il testo costitutivo, per

<sup>7</sup> La sottolineatura è mia. Per il testo cf M. Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1993, pp. 111-12.

<sup>8</sup> *Strom.* VI, 7; PG 9, 455.

<sup>9</sup> Cf *ivi*



eccellenza, dell'uomo come *partner di Dio*, non solo capace di rispondergli ma anche di parlargli di propria iniziativa e contestarlo, come mostra, ad esempio, il celebre racconto di Abramo: «Il Signore era ancora davanti ad Abramo; questi gli si accostò e gli disse: “È mai possibile che tu faccia perire il giusto insieme con l'empio? Forse in quella città ci sono cinquanta giusti; e tu li faresti perire e non perdoneresti a quel luogo per amore dei cinquanta giusti che ci sono? Lungi da te una cosa simile, far perire il giusto insieme con l'empio, in modo che il giusto e l'empio abbiano la medesima sorte! Può il giudice [...] non fare giustizia?”. Il Signore rispose: “Se trovo in Sodoma cinquanta giusti, io, per amor loro, perdonerò a tutta la città”. Ma Abramo replicò: “Ecco ti prego, benché io sia polvere e cenere, mi permetto di insistere presso il mio signore...”».<sup>10</sup>

## LA «SCOPERTA» DELL'ALLEANZA

Il motivo per cui la Bibbia a ragione è considerata il testo costitutivo del dialogo (o, per riprendere il titolo del noto libro di Buber, del «principio dialogico») è la sua peculiare concezione del divino che non trova riscontro, a livello testuale e con la stessa insistenza e consistenza, in nessun'altra religione conosciuta e tramandata. Questa peculiare concezione del divino viene espressa, nella Bibbia e nell'intera tradizione ebraica, attraverso la categoria dell'*alleanza* o *patto* (le due traduzioni più note del termine ebraico *berit*). Si tratta di una categoria che è l'asse portante della Bibbia e che, appunto perché non trova riscontro altrove, è la «più grande scoperta» dell'ebraismo e il suo dono più grande all'umanità.

Secondo gli studiosi l'idea dell'alleanza (non come categoria teologica ma come categoria in sé) è venuta, ad Israele, dalla prassi giuridica degli Hittiti (popolazione dell'Asia minore che Israele incontra, tra gli altri, quando entra nella terra di Canaan: cf *Dt* 7, 1) dove era uso stipulare dei patti tra un sovrano e il suo vassallo. Il patto consisteva in questo: che il superiore garantiva all'inferiore sicurezza di vita e protezione dai nemici («ti darò tutto ciò che è necessario a te e alla tua famiglia per vivere e in caso di assalto verrò in tuo soccorso»), mentre, in cambio, l'inferiore giurava al superiore fedeltà ed obbedienza: «farò quello che tu vuoi, rinunciando al mio volere». Il patto veniva stipulato secondo un determinato schema dove, tra l'altro, c'era l'elenco dei vantaggi («benedizioni»: «sarai benedetto se...») se mantenuto, e quello delle punizioni («maledizioni»: maledetto sarai se...) se tradito.

Il testo biblico assume questa pratica dell'alleanza, ma riempiendola di un significato nuovo: trasferendola dal *piano politico e mondano* (dove il patto avviene tra un sovrano e un altro che gli è inferiore) a quello *teologico e divino*, dove il patto viene istituito tra Dio, l'Assoluto, e Israele, «il più piccolo di tutti i popoli» (*Dt* 7,7) e per di più schiavo dell'Egitto, impero «divino», come si ricorderà, del quale il Faraone è la personificazione. Così la Bibbia assume la categoria dell'alleanza come *metafora*, per *andare oltre* e condurre lì dove si istituisce il rapporto con il divino.

La categoria dell'alleanza come metafora dell'esperienza del divino costituisce, nella storia delle religioni, una reale novità o «rivoluzione» perché attraverso di essa per la prima volta, con forza, si attesta, nella coscienza umana, l'esperienza di Dio non come Principio, Energia, Forza o Natura di cui il suo Nome (o i suoi nomi) sono la personificazione, ma come *Parola* e *Volontà d'amore* che liberamente sceglie e liberamente attende una risposta. La categoria dell'alleanza costituisce una vera rivoluzione nella storia delle idee umane:

– perché istituisce il divino non più come *personificazione del Tutto* (cosmico, naturale, storico, culturale, ecc.) ma *Persona* che trascende il Tutto;

<sup>10</sup> Per questa traduzione, difforme in alcuni punti dal testo della CEI e qui riportati con leggere modifiche, cf P. Sacchi, *Storia del secondo tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, SEI, Torino 1994, p. 422.



– perché istituendo il *divino come Persona*, istituisce contemporaneamente anche il *soggetto umano come persona*: non più *parte* della totalità naturale o momento interno alle leggi dell'essere o del progresso (si pensi solo alle ideologie dello storicismo e del marxismo fino a ieri imperanti), ma *partner di fronte a Dio*, nella libertà e nella responsabilità;

– perché istituendo il divino come *Persona* (cioè come Libertà d'amore) e l'umano come *persona* (cioè come risposta d'amore), istituisce il dialogo e, quindi, la preghiera come reale comunione con Dio: ascolto della sua Parola e risposta ad essa, in una molteplicità di modulazioni.

## LA PAROLA DI DIO

Il tratto primo e costitutivo della preghiera biblica è l'*ascolto*: la consapevolezza e la certezza che il divino, nella sua dimensione ultima e radicale, non si dà nella modalità del «principio» e della «energia» creatrice o plasmatrice (che opera irresistibilmente, come la potenza delle acque o dell'energia solare), ma in quella della Parola il cui primo significato è quello di essere interpellazione e appello.

I linguisti insegnano che la parola (e la sua articolazione in un insieme di più parole che è la lingua) può avere diverse funzioni che R. Jakobson riconduce a sei: *informativa* (per descrivere una cosa e informare), *espressiva* (per esprimere uno stato d'animo), *persuasiva* (per esortare, consigliare o comandare), *fática* (per stabilire una relazione, un colloquio e un contatto), *metalinguistica* (per dare spiegazioni sul funzionamento stesso della lingua) e *poetica* (per ottenere effetti speciali con il suono, l'aggettivazione o la collocazione delle parole).

Se, passando dal livello descrittivo a quello sostanziale, ci si chiedesse quale, tra queste diverse funzioni, è la più importante rispetto a tutte le altre, la risposta per la Bibbia è quella *fática*, o, in termini più interni ad essa, *dialogica*, perché, per essa, la Parola originaria, quella pronunciata *in illo tempore* da Dio e quella che egli ogni giorno ripronuncia, è e vuole essere interpellante. Dio, per la Bibbia, non parla per svelare i segreti del mondo, della Natura, dell'Essere o del suo Mistero, ma, come la madre che si rivolge al figlio, per entrare in comunione con l'uomo e suscitargli la capacità di risposta e di parola: «l'uomo ha la parola perché Qualcuno gli ha parlato, Qualcuno che è parola. L'uomo è un chiamato, un interpellato: ne è prova la natura di tu della sua coscienza, sinonimo dell'avere la parola».<sup>11</sup>

Per questo, creare vuol dire, per Dio, *parlare all'uomo*, perché è con la sua Parola che lo costituisce tu, rendendolo capace, a sua volta, di dire tu agli altri: «Dio ha creato l'uomo, ciò non significa realmente altro che: gli ha parlato. L'uomo non era ancora uomo finché Dio non gli ebbe rivolto la parola. Egli è diventato tale mediante la parola. Prima non aveva nessuna lingua. Ma in questo senso Dio non cessa di creare l'uomo».<sup>12</sup>

Ne consegue che il *parlare* (il «parlare di Dio» e il «parlare dell'uomo», il primo costituente e il secondo costituito) nella sua realtà ultima è *dialogare*: aprirsi all'altro e chiamarlo. Ogni parola – da quella informativa a quella poetica – trova solo nel dialogo l'orizzonte ultimo che lo giustifica. Il senso ultimo della parola (anche di quella più astratta e filosofica) è sempre un dono all'altro colto e interpellato come tu. Per la Bibbia, il *logos* in profondità è sempre *dialogos* e il *parlare* sempre *conversare*,<sup>13</sup> e dove questo principio viene eclissato, il pensiero si fa chiuso e solipistico, come rimprovera Lévinas alla filosofia greca e occidentale, filosofia dell'Io e dell'identità dove c'è spazio solo per il dialogo apparente.

<sup>11</sup> F. Ebner, *Parola e amore*, Milano 1983, p. 58.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 58. L'autore parla della «tuità» (*Dubhaftigkeit*, nell'originale tedesco: l'essere costitutivamente tu - in tedesco «Du» - del soggetto umano) come la vera identità dell'io, e parla della *Dulosigkeit* (la perdita del tu) come la sua vera malattia.

<sup>13</sup> Bella ed efficace l'affermazione ebneriana nell'originale tedesco, secondo cui *Sprache* (la lingua) è *Gespräch* (dialogo).



Se questo è vero, la preghiera, in quanto ascolto della Parola di Dio, è la costituzione stessa dell'umano. Ogni volta che Dio parla – e la preghiera è il luogo simbolico per eccellenza in cui questa Parola si raccoglie – l'uomo si sottrae al determinismo e al gioco delle apparenze e nasce alla sua identità più vera: «L'uomo è stato creato *nella* parola, ed è conservato nell'essere perché Dio non cessa di rivolgergli la parola. L'uomo passa dal nulla all'esserci come *uditore della parola*. La parola è l'onnipotente attività di Dio». <sup>14</sup>

È questa la ragione per la quale il silenzio, inteso come assenza della parola umana, più che una condizione della preghiera è esso stesso parte costitutiva della preghiera: perché è nel momento in cui l'io tace che, al suo orecchio, risuona la Parola che lo interpella. Silenzio e Parola non si escludono ma si richiamano fino, paradossalmente, a coincidere, come nel racconto dell'incontro di Elia con Dio sul monte Oreb, dove l'Eterno che gli parla non era né nel vento né nel fuoco ma, secondo il testo ebraico originale, nella «voce del silenzio tenue» (*1Re* 19,12).

Ed è ancora questa la ragione per la quale la preghiera ebraica e cristiana, soprattutto quando da personale si fa comunitaria e si istituzionalizza – la preghiera liturgica –, si struttura sempre intorno alla Parola di Dio da ascoltare.

### LA RISPOSTA DELL'UOMO

Sentendosi interpellato, l'uomo si fa, a sua volta, interpellante; chiamato con il tu, egli stesso diventa capace di dare del tu agli altri, instaurando un dialogo e una relazione che, a livello orizzontale, rifletta e ritraduca la stessa relazione istituita da Dio a livello verticale. La Parola di Dio, che scende dall'alto e va verso l'io, non lo riconduce a sé ma lo apre alla relazione verso l'altro.

Questa logica paradossale di un «verticale» che istituisce l'«orizzontale» può essere illuminata dall'esempio del bambino. Gli studiosi di pedagogia insegnano che un bambino è capace di sorridere e di parlare solo se, prima e gratuitamente, incontra il sorriso e la parola della madre.

Sorriso e parola rivolti a chi? Se si afferma che sono per la madre, si dice una cosa vera solo parzialmente, perché essi sono, in realtà, una modalità di comportamento con cui il bambino interagisce con ogni altro. Per questo il bambino veramente amato è colui che instaura un buon rapporto, oltre che con la madre, soprattutto con chi è altro dalla madre.

Alla luce di questa analogia, può essere più facile capire l'affermazione di A. Chouraqui: «L'alleanza verticale che unisce Dio alla creatura si prolunga in alleanze orizzontali che permettono la relazione delle creature tra loro». <sup>15</sup> Ridetto in altri termini: la Parola di Dio rivolta all'uomo istituisce quest'ultimo come parola: cioè come libertà e come volontà di amore. È questo – rapportarsi all'altro allo stesso modo con cui Dio si rapporta al mio io – l'evento o il miracolo che la Parola di Dio instaura nella coscienza umana e nella storia.

La preghiera come risposta dell'uomo a Dio è la presa di coscienza di questo evento e la sua traduzione nel linguaggio immediato dell'esperienza. Per questo la preghiera, nel suo significato primo e radicale, è sempre *preghiera di ri-conoscenza*, nel duplice significato del termine: *nuova conoscenza* (come nell'espressione «l'ho riconosciuto») e *gratitudine* (come nell'espressione «gli sono riconoscente»). La preghiera è *riconoscenza* sia perché è *nuovo sapere* (che se noi parliamo ed amiamo è perché, per primo, Dio ci ha parlato ed amato) e sia perché soprattutto è *gratitudine*: sorpresa, meraviglia e grazie per quello che ci viene dato.

<sup>14</sup> I curatori dell'edizione italiana di *Parole e Amore*, cit., p. 28.

<sup>15</sup> A. Chouraqui, *Il pensiero ebraico*, Queriniana, Brescia 1989, pp. 16-17.





*Dire grazie come risposta alla grazia.* questo è, in primo luogo, il senso del pregare. Questo «grazie» può formularsi nella immediatezza di una parola sola (come ad esempio «Signore “grazie”»), oppure nel dispiegamento di un testo complesso (ad esempio un salmo come il 104: «Benedici il Signore anima mia...»), oppure nella standardizzazione di un testo ufficiale (ad esempio i testi liturgici). Comunque, brevi o complesse, essenziali o articolate, il senso delle formule è sempre lo stesso: esprimere a Dio il proprio *grazie* perché tutto colto come *grazia*.

Nella Bibbia e nella tradizione ebraico-cristiana la modalità espressiva prevalsa per «dire grazie» è stata quella della «benedizione» («dire bene di Dio per i suoi beni») e della lode («glorificarlo per le meraviglie del suo amore»), e nell'ambito liturgico essa è stata formalizzata entro uno schema teologico e letterario incentrato intorno a due momenti principali, il tema della lode a Dio e lo sviluppo delle due ragioni principali che la motivano: la creazione e la rivelazione.

Il primo motivo per dire grazie a Dio è perché egli è il creatore del cielo e della terra, cioè di tutte le realtà esistenti. Queste non fanno corpo con il divino, come sua manifestazione o epifania, ma neppure sono abbandonate a se stesse, all'insignificanza. Né divino né insignificante, il mondo è sotteso *dall'amore gratuito di Dio* che lo fa essere come dono, *dall'evento della sua grazia* che istituisce una nuova dimensione del reale, oltre la necessità ed oltre la casualità.

Ma la ragione più importante perché l'uomo, per la Bibbia, è chiamato a dire grazie a Dio è la rivelazione: perché Dio gli parla e, parlandogli, lo crea come libertà d'amore, costituendolo suo partner dell'alleanza. È questa la ragione prima – prima teologicamente e quindi logicamente – per la quale Dio va ringraziato ed è questa la ragione per la quale, nella preghiera ebraico-cristiana, il tema della rivelazione è divenuto predominante nell'ambito della liturgia, dalla narrazione dell'uscita degli ebrei dall'Egitto, alla storia della morte e risurrezione di Gesù che, per il Nuovo Testamento, è la parola ultima e definitiva pronunciata da Dio per risvegliare l'uomo dalla sua alienazione (il «peccato», come incapacità di amare) e riconsegnarlo alla sua vocazione originaria.

## L'INVOCAZIONE E LE SUE DIVERSE FIGURE

Ma il «grazie» è solo il primo polo della preghiera, perché ce n'è un altro che gli è indissolubilmente collegato: il polo dell'invocazione, espressione della coscienza della propria dipendenza da Dio. «Dire grazie» e «chiedere aiuto», «lodare» e «invocare» sono due momenti costitutivi di ogni esperienza di preghiera, che si esigono ed illuminano reciprocamente: perché è l'invocazione (la coscienza di essere «polvere» e «cener») che sottrae la lode al rischio di farsi esperienza estetica o poetica, mentre è la lode (la coscienza di essere amati) che impedisce all'invocazione di farsi disperazione o illusione.

L'invocazione è il rivolgersi a Dio per chiedergli aiuto (per sé o per gli altri) e, come la preghiera di ringraziamento, può esprimersi nella semplicità di appena una o due parole (Signore, «sostienimi», «stammi vicino», «non dimenticarti di me»), oppure nella complessità di un testo molto articolato, come ad esempio il salmo 130, conosciuto come «*De profundis*» («Dal profondo grido a te, o Signore»), o il salmo 51, conosciuto come «*Miserere*» («Abbi pietà di me, o Signore»).

Nella Bibbia la preghiera di invocazione occupa uno spazio non inferiore a quello della lode, e il salterio (la raccolta più ampia delle preghiere bibliche attribuite, per la loro bellezza, quasi tutte a Davide e Salomone) per più di una metà è composto da salmi di richieste in cui il salmista si rivolge a Dio chiedendogli aiuto per particolari situazioni: malattia, persecuzione, sfiducia, peccato, ecc.



Anche se i motivi della invocazione possono essere tanti (sofferenza, emarginazione, ingiustizia, ecc.)<sup>16</sup> ce n'è uno, comunque, che nella Bibbia diventa predominante e quasi una costante: l'invocazione a Dio perché aiuti l'uomo ad essere fedele alla sua alleanza, alla sua parola che, come si è sottolineato, suscita ed esige, per essere efficace, la risposta umana.

Questa richiesta di aiuto può assumere diverse figure che, per comodità, riconduciamo a tre.

La prima consiste nel chiedere a Dio di *aprire l'intelligenza* o il «cuore» dell'orante perché sia capace di rispondere alle esigenze dell'alleanza, come esprime mirabilmente il salmo 119, il più lungo del salterio:

«Indicami, Signore, la via dei tuoi decreti.  
 Dammi intelligenza, perché io osservi la tua legge  
 e la custodisca con tutto il cuore.  
 Dirigimi sul sentiero dei tuoi comandi,  
 perché in esso è la mia gioia.  
 Piega il mio cuore verso i tuoi insegnamenti» (vv.23–36).

La seconda consiste nel chiedere perdono a Dio là dove l'«intelligenza» e il «cuore», invece di «piegarsi» alla sua parola, l'hanno tradita nella disobbedienza e nella ingiustizia che ne è seguita. Qui l'invocazione si fa *richiesta di perdono* per il tradimento dell'alleanza o per i peccati commessi, come nel salmo 51 dove Davide fa appello alla misericordia di Dio per la sua duplice colpa di omicidio e di adulterio:

«Pietà di me o Dio, secondo la tua misericordia;  
 nella tua grande pietà cancella il mio peccato.  
 Lavami da tutte le mie colpe,  
 mondami dal mio peccato» (vv. 2–4).

La terza figura consiste nel chiedere aiuto a Dio perché *protegga dagli effetti distruttivi dell'alleanza tradita*: dalla potenza di inimicizia e di violenza che essa, come falda inquinata e mortifera, immette nel mondo, seminando ingiustizie e sofferenze soprattutto sui più deboli e sugli innocenti. Una buona parte del salterio è la raccolta di queste invocazioni con cui chi è «povero e solo», provato dalla sofferenza e dalla violenza, in balia dei forti e dei malvagi, si rivolge a Dio perché sia lui a fargli giustizia. Questi salmi dagli studiosi vengono chiamati «di lamentazione» (perché l'orante «si lamenta» con Dio facendo appello alla sua alleanza) e descrivono quasi sempre situazioni di persecuzioni dove sono all'opera «nemici» e «cattivi» dai quali il salmista chiede a Dio di essere liberato.

Queste tre figure di invocazione (per l'apertura dell'intelligenza o del «cuore», per la richiesta di perdono e per la liberazione dai «nemici», intesi come personificazione del male), per quanto diverse tra di loro, si muovono tutte all'interno della logica dell'alleanza e costituiscono, come l'alleanza, una novità che, con la stessa consistenza e insistenza, non ha riscontro altrove. Rispondere alla parola, assumersi la responsabilità per il suo tradimento accettarne le conseguenze è infatti possibile solo là dove *il divino è pensato come libertà*. Per questo neppure una cultura grande come quella greca è riuscita a sciogliere i terribili nodi antropologici della libertà, della colpa e del perdono, riconducendoli alla dimensione della fatalità (cf la tragedia di Edipo Re) e, pertanto, negandoli.

---

<sup>16</sup> F. Heiler ha scritto che «non esiste desiderio buono o cattivo che non sia stato espresso da qualche uomo nella preghiera» (*Le religioni dell'umanità*, Jaca Book, Milano 1985, p. 334).



## LA PREGHIERA E GESÙ

Il lettore che ci ha seguito fin qui potrebbe restare sorpreso per il fatto che, cercando di rintracciare la specificità della preghiera biblica, non si è ancora parlato della preghiera di Gesù e della preghiera cristiana, e potrebbe trovare inadeguato lo spazio che ora gli viene dedicato.

Ma una sorpresa simile è ingiustificata, per due ragioni sostanziali.

La prima è che la preghiera di Gesù e la preghiera cristiana, per essere adeguatamente comprese, sono da ricondurre anch'esse all'orizzonte biblico di cui, finora, abbiamo parlato. E se è vero che il Nuovo Testamento ci tramanda delle preghiere specifiche di Gesù (si pensi al «Padre Nostro», la preghiera, forse, più bella che esiste, per la sua profondità, essenzialità, universalità e brevità), è anche vero che esse, nella loro formulazione e nei loro contenuti, rimandano alle scritture ebraiche. È questa la ragione profonda per la quale la chiesa, da sempre, ha costituito il suo canone facendo *precedere* il Nuovo Testamento dall'Antico e, nell'ambito liturgico, la proclamazione delle epistole e del vangelo da quella della Legge e della profezia. Questa *anteriorità* del primo Testamento sul secondo non indica un *meno* rispetto a un *più*, ma, come vuole la grande svolta avviata dal Concilio con la dichiarazione conciliare *Nostra Aetate* 4 sul dialogo della chiesa con il popolo ebraico, indica l'intrascendibilità dell'orizzonte anticotestamentario al quale lo stesso Nuovo Testamento e la chiesa sono vincolati. Leggere il Nuovo Testamento *dopo* l'Antico non significa dichiarare meno importante quest'ultimo, ma affermare che esso è lo spazio *entro* cui il Nuovo va interpretato e compreso.

Questo spazio è lo *spazio dell'alleanza*, lo spazio del rapporto con Dio istituito *attraverso la parola*, cioè come *dia-logo* (non senza significato letteralmente, in greco, *dia-logo* vuol dire «attraverso la parola»).

Gesù, per il Nuovo Testamento, è «l'eterna» e la «nuova» alleanza (cf i racconti della istituzione) perché riapre lo spazio dell'alleanza compromessa dal peccato umano: *eterna* perché questo spazio è aperto per sempre e definitivamente; *nuova* perché questo spazio (come nel caso di un corpo risanato o di un cadavere risuscitato) non è la cancellazione del precedente ma la sua ricostruzione.

È qui che, per il Nuovo Testamento – e siamo così alla seconda ragione che giustifica la scelta di introdurre solo a questo punto il tema della preghiera cristiana – risiede la specificità e unicità di Gesù: perché egli è colui che, con la sua morte e la sua risurrezione, riapre lo spazio del dialogo tra Dio e l'uomo e quindi la possibilità stessa della preghiera; colui in forza del quale, essendo lui stesso «parola» (cf l'incipit del prologo di Giovanni), Dio torna a parlare all'uomo e l'uomo a parlare a Dio. Gesù è la *Parola stessa* in forza del quale si riaccendono, nella storia, le *parole umane*, il *Dialogo* stesso in forza del quale si riaprono, nella storia di peccato, i nostri *dialoghi*.

È questo il motivo per cui ogni preghiera liturgica si conclude con la formula: «Per Cristo, con Cristo e in Cristo, a te ogni onore e gloria per tutti i secoli dei secoli». Più che *destinatario* della preghiera, Cristo ne è il *mediatore*, la *Parola stessa* e il *Dialogo stesso* sulla cui radice rifioriscono le nostre *parole* e i nostri *dialoghi*.

## Alcuni tratti della preghiera biblica

La lode è, per la Bibbia, il tratto primo e costitutivo della preghiera, l'unico che resterà anche nel mondo futuro quando «ogni lacrima sarà asciugata e non ci saranno più né ingiustizie né sofferenze» (cf *Is* 25, 8ss).



## LA LODE

A chi gli chiedeva cosa faremo in cielo da beati, Agostino rispose: «loderemo». «E dopo?», gli chiese di nuovo il discepolo. E Agostino: «loderemo». E «dopo?», incalzò egli per la terza volta. E Agostino: «loderemo». E alla quarta volta che si sentì posto la stessa domanda, il santo di Ippona rispose: «E loderemo, loderemo, loderemo».

È questa la ragione per la quale la liturgia ebraica, nel giorno di sabato, non contempla la possibilità dell'invocazione: perché essendo il sabato anticipo e pregustazione del mondo futuro, esso può essere solo giorno di lode e non di invocazione.

Il motivo per cui, nella Bibbia, la lode è il cuore stesso della preghiera, è perché essa coglie nella bontà del mondo una bontà altra da essa che, pur istituendola, però la trascende: la Bontà come *Bene-volenza*, come *Gratuità*, come *Grazia*.

La lode coglie e ritrascrive, nella molteplicità dei suoi linguaggi, questo *Bene* che è «grazia» e che, come canta il salmista, vale più della vita: «La tua grazia vale più della vita, le mie labbra diranno la tua lode» (*Sal* 63, 4). Dio come *Grazia* – che la lode esprime e visibilizza – vale più della vita del salmista, non perché si sostituisce ad essa come oggetto di maggiore appagamento, ma perché egli è quella libertà buona che sottostà a ogni bene e della quale fidarsi, anche quando i beni, per motivi diversi, possono venire a mancare: «La lode è dar voce a quel bene che è lo strato più profondo di tutti i beni in quanto non sono casuali, accidentali, ma sono dei doni di cui posso fidarmi: insieme alla loro bontà specifica assaporo l'altra bontà. Ecco perché la lode fa parte dell'essenza stessa della vita. È la bellezza della bontà, così forte che permane anche quando i singoli beni vengono a mancare».<sup>17</sup>

Si è già notato che la Bibbia contiene preghiere bellissime di lode e che una buona parte del salterio appartiene a questo genere. Essa comunque ha, per così dire, condensato tutta la lode in una unica parola composta da un verbo all'imperativo e dall'abbreviazione del tetragrama, il nome impronunciabile di Dio: *allelu-ia*, che letteralmente vuol dire: «lodate il Signore».

Questa parola, che riempie la liturgia cristiana e che riempirà la stessa eternità, apre e chiude anche molti salmi, come il 147 che inizia con l'attestazione che è «bello» (in ebraico *tob*, cosa buona) lodare il Signore:

Alleluia  
 Lodate il Signore:  
 è bello cantare al nostro Dio,  
 dolce è lodarlo come a lui conviene.  
 Il Signore ricostruisce Gerusalemme,  
 raduna i dispersi d'Israele.  
 Risana i cuori affranti  
 e fascia le loro ferite;  
 egli conta il numero delle stelle  
 e chiama ciascuna per nome.  
 Grande è il Signore onnipotente,  
 la sua sapienza non ha confini.  
 Il Signore sostiene gli umili  
 ma abbassa fino a terra gli empi...» (*Sal* 147,1–6).

<sup>17</sup> A. Rizzi, *Capire: struttura e teologia dei salmi*, in *Servitium* 56/1988, pp. 15-16



## IL RINGRAZIAMENTO

Nel linguaggio comune e anche in quello dei salmi c'è una differenza tra la lode e il ringraziamento, anche se questa non va esagerata, appartenendo ambedue i termini alla stessa area semantica: quella del dire bene di Dio per la sua Bene-volenza.

Per alcuni autori la differenza va individuata in questo: nel fatto che la lode ha un carattere disinteressato e gratuito perché glorifica Dio in sé, mentre il ringraziamento un carattere interessato (e, quindi meno puro), perché lo glorifica in rapporto ai benefici concessi all'orante.

Una distinzione come questa non rende ragione alla Bibbia per la quale Dio non viene considerato mai in sé, nella sua «essenza», ma sempre e solo in relazione al suo amore per l'uomo. Da questo punto di vista tra «lode» e «ringraziamento» non c'è differenza perché ambedue traducono e dicono Dio come *Bene* in quanto donatore all'uomo di tutti i *beni*. «La differenza non è dunque di sostanza ma di ampiezza: la lode ha un carattere più generale, il ringraziamento più puntuale. Su una base comune di riconoscimento di quello che Dio ha fatto, la lode abbraccia l'insieme delle opere di Dio, il ringraziamento si fissa su un'opera particolare o un segmento di benefici per me o per la comunità».<sup>18</sup>

Un tipico esempio biblico di preghiera di ringraziamento è il salmo 30 in cui l'orante esprime la sua gratitudine a Dio per essere stato liberato da un pericolo mortale seguito ad un momento di autosicurezza ingannevole («Nella mia prosperità ho detto: "Nulla mi farà vacillare"», v.7):

«Ti esalterò Signore, perché mi hai liberato  
e su di me non hai lasciato esultare i nemici.  
Signore, Dio mio,  
a te ho gridato e mi hai guarito.  
Signore, mi hai fatto risalire dagli inferi,  
mi hai dato vita perché non scendessi nella tomba.  
Cantate inni al Signore, o suoi fedeli,  
rendete grazie al suo santo nome,  
perché la sua collera dura un istante,  
la sua bontà per tutta la vita.  
Alla sera sopraggiunge il pianto,  
al mattino, ecco la gioia...  
Signore, Dio mio,  
ti loderò per sempre».

## IL LAMENTO

Oltre ai salmi di lode e di ringraziamento, grande spazio occupano, nella Bibbia, i salmi di «lamento» o di «lamentazione»; testi più o meno articolati con i quali «si grida» a Dio la propria sofferenza individuale o collettiva, chiedendogli di intervenire rimuovendone la causa o le cause che la generano.

Questi salmi si presentano, quasi sempre, con una struttura, letteraria e teologica, peculiare i cui momenti principali sono tre:

---

<sup>18</sup> J.A. Rizzi, *cit.*, p. 15. Rimandiamo volentieri - anche per le pagine seguenti - a questo numero di *Servitium* curato da A. Rizzi sui salmi. Si tratta di un commento letterario e teologico succoso ed essenziale al salterio con l'intento di ritrovarne la spiritualità profonda e liberante che li anima.



– l'invocazione a Dio, al quale ci si appella alla seconda persona con diversi nomi (soprattutto con quello di «Signore», sinonimo della sua misericordia). Fatta normalmente all'inizio, l'invocazione può essere ripetuta anche altre volte nel corso della preghiera;

– il corpo del salmo, composto dal «lamento» vero e proprio e dalla supplica. Nella prima parte l'orante «si lamenta»: o del proprio male (qui il lamento è «gemito») o dei nemici (qui il lamento è «accusa») o addirittura di Dio stesso (qui il lamento è «protesta»); nella seconda l'orante sollecita Dio ad intervenire, richiamandone l'attenzione («ascolta», «guarda», «svegliati», «alzati», «affrettati», «non abbandonarmi», ecc.) e precisando l'intervento richiesto («guariscimi», «liberami», «scrutami», «perdonami», «non castigarmi», ecc.);

– la conclusione alla preghiera che può assumere diverse forme: la certezza di essere esaudito, l'augurio per sé o per gli altri o la promessa di un voto come ringraziamento.

Un testo esemplare di lamentazione individuale è il salmo 5:

«Porgi l'orecchio, Signore, alle mie parole:  
intendi il mio lamento.  
Ascolta la voce del mio grido [...].  
Signore, guidami con giustizia  
di fronte ai miei nemici;  
spianami davanti il tuo cammino.  
Non c'è sincerità sulla loro bocca,  
è pieno di perfidia il loro cuore;  
la loro gola è un sepolcro aperto,  
la loro lingua è tutta adulazione.  
Condannali, o Dio, soccombano alle loro trame,  
per tanti loro delitti disperdili,  
perché a te si sono ribellati.  
Gioiscano quanti in te si rifugiano,  
esultino senza fine.  
Tu li proteggi e in te si allieteranno  
quanti amano il tuo nome.  
Signore, tu benedici il giusto:  
come scudo lo copre la tua benevolenza».

## LA PROTESTA

Il 4 ottobre 1994 un noto giornale italiano ha riportato la preghiera di Andrea Mongiardo, un ragazzo di 15 anni malato di cuore fin dalla nascita, che ora vive con il cuore di Nicholas Green, il bambino americano ucciso nel corso di una rapina in autostrada in Calabria:

«Gesù  
ma tu a me  
ci pensi qualche volta?  
Secondo me  
non mi pensi più,  
di me ti sei dimenticato».<sup>19</sup>

<sup>19</sup> in *La Repubblica* 4 ottobre 1994, p. 15.



La Bibbia è piena di preghiere che, come questa, fioriscono sulle labbra di malati, di poveri, di esclusi e di perseguitati. In preghiere simili l'orante «rimprovera» Dio del suo silenzio, come nel *salmo* 22,2 dove gli dice: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?»; oppure come nel *salmo* 13 dove lo incalza:

«Fino a quando, Signore, continuerai a dimenticarmi?  
 Fino a quando mi nasconderai il tuo volto?  
 Fino a quando nell'anima mia proverò affanni,  
 tristezza nel cuore ogni momento?  
 Fino a quando su di me trionferà il nemico?  
 Guarda, rispondimi, Signore mio Dio,  
 conserva la luce ai miei occhi,  
 perché non mi sorprenda il sonno della morte,  
 perché il mio nemico non dica: "L'ho vinto!"  
 e non esultino i miei avversari quando vacillo» (vv. 1–5).

Nella Bibbia, la figura insuperata e forse insuperabile della protesta è Giobbe il quale, sentendo ingiusta la sua sorte e contraria alla logica dell'alleanza, non teme di sfidare Dio («Mi uccida pure, non me ne dolgo; voglio solo difendere davanti a lui la mia condotta»: *Gb* 13, 15) «rinfacciandogli» la propria innocenza e chiedendogli ragione del suo silenzio:

«Non vede egli la mia condotta  
 e non conta tutti i miei passi?  
 Se ho agito con falsità  
 e il mio piede si è affrettato verso la frode,  
 mi pesi pure sulla bilancia della giustizia.  
 E Dio riconoscerà la mia integrità [...].  
 Ho gioito forse della disgrazia del mio nemico  
 e ho esultato perché lo colpiva la sventura,  
 io che non ho permesso alla mia lingua di peccare,  
 augurando la sua morte con imprecazioni?  
 Non diceva forse la gente della mia tenda:  
 "A chi non ha dato delle sue carni per saziarsi?"  
 All'aperto non passava la notte lo straniero  
 e al viandante aprivo le mie porte.  
 Non ho nascosto, alla maniera degli uomini,  
 la mia colpa,  
 tenendo celato il mio delitto in petto,  
 come se temessi molto la follia,  
 e il disprezzo delle tribù mi spaventasse,  
 sì da starmene zitto senza uscire di casa [...].

Ecco qui la mia firma! L'Onnipotente mi risponda!» (*Gb* 31, 4–27)

Per quanto paradossale la «protesta» a Dio non è la negazione della sua presenza e della sua sollecitudine (non è la contestazione di colui che dice: «tu non ci sei», o: «tu mi hai tradito») ma la riaffermazione della propria fiducia nel suo amore e nella sua fedeltà, «nonostante» o «malgrado» le apparenze che lo smentiscono: «appunto perché so e sento che sei dalla mia parte e mi sei vicino, mi permetto di dirti che non ti capisco». Da questo punto di vista, la preghiera di «protesta», frutto



dell'alleanza, è essa stessa una diversa e più radicale figura della fiducia e dell'abbandono dell'orante in Dio.

## IL PERDONO

Una figura specifica di preghiera invocativa (che, nella Bibbia, occupa un grande spazio) è la richiesta di perdono a Dio per il proprio peccato. La formula espressiva e lapidaria di questa forma di preghiera è il *Kyrie eleison* o «Signore pietà» con cui si apre la celebrazione della messa.

«Signore pietà» vuol dire: «Signore volgiti a me con pietà», guardando non al mio peccato ma alla tua misericordia e al tuo perdono.

Il motivo per cui, nella Bibbia, l'orante invoca la misericordia di Dio non va, quindi, ricercato nella coscienza della sua piccolezza o della sua creaturelità (che, secondo una linea prevalente in alcune concezioni mistiche, contrasterebbero con l'altezza e santità di Dio), ma nella *presa di coscienza della sua infedeltà all'alleanza*: del suo «no» alla parola di Dio che ne vanifica la potenza e efficacia di amore. L'idea che l'uomo, con il suo no, può vanificare Dio, impedendone la realizzazione del suo progetto, è, forse, unica nella storia delle religioni ed è tra i doni più grandi e «tremendi» (nel senso etimologico «da temere» per il «peso» che impone) della Bibbia all'umanità, perché istituisce la responsabilità irrefutabile dell'io e, dove questa è tradita, l'evento della colpa non più fatale.

A differenza della gremità e della stessa modernità dove la soggettività dell'io è avviluppata nel groviglio dei diversi determinismi (non importa se per «legge» degli dèi, come per i greci, o della natura, della storia o della psiche, come per i moderni), la Bibbia individua nella responsabilità la quasi divina altezza della soggettività umana e nella colpa che la capovolge la radice dell'alienazione nella sua duplice figura di violenza e di sofferenza.

Ma per quanto radicale, non è la colpa, per la Bibbia, la parola ultima della soggettività umana (e della storia alienata in cui si oggettiva) perché ad essa Dio reagisce con un nuovo atto di amore: *l'evento o il miracolo del perdono* che richiama l'io alla sua vocazione originaria di responsabile. Per questo, nella Bibbia, la preghiera di perdono è una costante che si esprime sia attraverso formule brevissime come, ad esempio, «pietà di me Signore», oppure attraverso testi complessi e articolati, come nelle liturgie cosiddette penitenziali note sia alla tradizione ebraica (si pensi al capitolo 9 di *Neemia* o alla festa di *yom kippur*, il «giorno del perdono») che alla liturgia cristiana (si pensi ad esempio al periodo di quaresima e al sacramento della confessione).

Qualsiasi richiesta di perdono contempla sempre due momenti correlati che, in una formula lapidaria come «pietà di me Signore», si trovano come «fusi» insieme: il riconoscimento (o la «confessione») dei peccati e l'invocazione a Dio di non «guardare» ad essi ma di perdonarli.

Un testo esemplare di riconoscimento del peccato collettivo è il salmo 106:

«Abbiamo peccato come i nostri padri,  
abbiamo fatto il male, siamo stati empi.  
I nostri padri in Egitto  
non compresero i tuoi prodigi,  
non ricordarono tanti tuoi benefici  
e si ribellarono presso il mare, presso il mar Rosso» (vv. 6–8).

Mentre un testo esemplare della invocazione di perdono è il salmo 38:

«Signore, non castigarmi nel tuo sdegno,





non punirmi nella tua ira.  
 Le tue frecce mi hanno trafitto,  
 su di me è scesa la tua mano.  
 Per il tuo sdegno non c'è in me nulla di sano,  
 nulla è intatto nelle mie ossa per i miei peccati.  
 Le mie iniquità hanno superato il mio capo,  
 come carico pesante mi hanno oppresso [...].  
 Ecco, confesso la mia colpa,  
 sono in ansia per il mio peccato [...].  
 Non abbandonarmi, Signore,  
 Dio mio, da me non stare lontano;  
 accorri in mio aiuto.  
 Signore, mia salvezza» (vv. 2–23).

## L'ABBANDONO

Qualsiasi preghiera di invocazione (sia quella di lamento e di protesta che di richiesta di perdono) rimanda ad un atteggiamento più radicale e originario che è la fiducia e l'abbandono. L'orante infatti che, nel momento della sofferenza o della colpa, si rivolge a Dio, in tanto gli chiede aiuto o perdono in quanto sa – di quel sapere frutto dell'esperienza prima che dell'intelligenza – che può fidarsi del suo amore e della sua misericordia. «Mi fido di te», «so che ti prendi cura di me», «non mi tradirai mai»: è questa la fiducia sottesa ad ogni invocazione e che alcune pagine bibliche esplicitano e tematizzano esplicitamente, come, ad esempio, il bellissimo salmo 23, noto con il titolo de «il buon pastore»; oppure il salmo 27 («Il signore è mia luce e mia salvezza, di chi avrò paura? Il Signore è la fortezza della mia vita, di chi avrò timore?»); oppure ancora il salmo 131 («Io sono tranquillo e sereno come bimbo in braccio a sua madre»); o ancora, infine, il salmo 63, dove il poeta confessa che la scoperta dell'amore gratuito di Dio per lui vale più della vita:

O Dio, tu sei il mio Dio, all'aurora ti cerco,  
 di te ha sete l'anima mia,  
 a te anela la mia carne,  
 come terra deserta,  
 arida, senz'acqua.  
 Così nel santuario ti ho cercato,  
 per contemplare la tua potenza e la tua gloria.  
 Poiché la tua grazia vale più della vita,  
 le mie labbra diranno la tua lode.  
 Così ti benedirò finché io viva,  
 nel tuo nome alzerò le mie mani.  
 Mi sazierò come a lauto convito  
 e con voci di gioia ti loderà la mia bocca [...]  
 esulto di gioia all'ombra delle tue ali» (vv. 2–8).

La fiducia in Dio (che il linguaggio della tradizione cristiana chiama fede) è *l'esperienza originaria* dalla quale ogni preghiera fiorisce e alla quale, in un modo o nell'altro, ogni preghiera riconduce.

Racconta Marco che un giorno il padre di un ragazzo epilettico fin dall'infanzia lo condusse da Gesù perché facesse qualcosa per lui: «Se tu puoi qualcosa abbi pietà di noi e aiutaci» (Mc 9,22). Al che Gesù gli rispose: «Se tu puoi! Tutto è possibile per chi crede» (v. 23). E il padre a lui: «Credo, aiutami nella



mia incredulità» (v. 24). A questa confessione di fiducia segue il racconto della guarigione con cui Gesù riconsegna al padre il figlio risanato.

L'esperienza della fede come esperienza di fiducia in Dio («credo»), storicamente sempre fragile e perfettibile («aiutami nella mia incredulità»), è l'orizzonte entro cui la preghiera d'invocazione già da sempre è esaudita, prima ancora di essere formulata.

Come il bimbo riceve dalla madre latte o pane prima ancora di richiederli, così l'orante, nella sua preghiera, è esaudito a prescindere dalle sue stesse domande.

Per questo, secondo Marco, Gesù ha insegnato: «Tutto quello che domandate nella preghiera, *abbiate fede di averlo ottenuto* e vi sarà accordato» (Mc 11, 24).

## SIA FATTA LA TUA VOLONTÀ

Nella preghiera più importante della tradizione cristiana, il «Padre nostro», tra le richieste con cui ci si rivolge a Dio c'è questa: «sia fatta la tua volontà, come in cielo così in terra».

Se nel «Padre nostro» si oggettiva l'esperienza religiosa ed orante della tradizione cristiana (Agostino amava dire che, da quando possediamo il «Padre nostro», «qualunque cosa si possa dire è sempre dire niente»), nel «sia fatta la tua volontà» si condensa il meglio della preghiera cristiana e di ogni preghiera in generale.

Il mistero dell'incontro tra Dio e l'uomo e del dialogo che si instaura tra l'uno e l'altro trova, infatti, proprio in questa richiesta il principio che lo realizza e lo esprime: «sia fatta la tua volontà». Cioè: «Fa' Signore che il *mio volere voglia* il tuo *volere* dicendo no al *proprio*». Dove il volere umano, che per costituzione è volere di amore come *interessamento all'io*, accoglie il volere di Dio, che per costituzione è amore come *disinteressamento e movimento verso l'altro* (*agape*, in termini biblici), qui Dio entra nella storia e, con la sua grazia, la rigenera e la transustanzia.

Per questo, pregare di «fare la volontà di Dio» più che *una preghiera tra le altre è la preghiera* che genera e sottende tutte le altre. È la preghiera *origine e fine di ogni preghiera* di ogni invocazione, di ogni gemito e di ogni lode, perché «stare nella volontà di Dio» – che è volontà di felicità e di pace – è già possedere la «vita eterna», abitatori della patria del senso, al di là della morte e oltre le apparenze.

Padre Charles de Foucauld, l'ex ufficiale francese ritiratosi in eremitaggio nel Sahara e fondatore della comunità dei Piccoli Fratelli di Gesù, ha fatto di questa richiesta del «Padre nostro» («sia fatta la tua volontà») il cuore della sua spiritualità ed ha ispirato ad essa, come suo dispiegamento, una delle preghiere più belle che ci ha lasciato:

«Padre mio,  
mi abbandono a Te.  
Fa' di me ciò che ti piace.  
Qualunque cosa  
Tu faccia di me  
Ti ringrazio.  
Sono pronto a tutto,  
accetto tutto  
purché la Tua volontà  
si compia in me  
e in tutte  
le Tue creature.



Non desidero niente altro,  
 mio Dio.  
 Rimetto la mia anima  
 nelle tue mani,  
 Te la dono, mio Dio,  
 con tutto l'amore  
 del mio cuore,  
 perché Ti amo.  
 Ed è per me  
 un'esigenza di amore  
 il donarmi,  
 il rimettermi  
 nelle Tue mani  
 senza misura  
 con una confidenza infinita,  
 poiché Tu sei  
 il Padre mio». <sup>20</sup>

## LA PREGHIERA E LA MORTE

È in questo orizzonte di abbandono che il credente vive e scioglie lo stesso enigma della morte.

Non è senza significato che è proprio parlando del rapporto tra «la preghiera e la morte» che si concludono queste pagine dedicate alla preghiera nella Bibbia.

Tra «preghiera» e «morte» c'è infatti un rapporto profondo e irriducibile che è importante cogliere, perché, se la preghiera è rivolgersi a Dio, essa significa, in pratica, una sola cosa: invocarlo contro il negativo che minaccia la vita e la cui figura principe è proprio la morte. Ai sadducei che negavano la risurrezione dei morti, richiesto di un suo parere, Gesù rispose: «Che poi i morti risorgono, lo ha indicato anche Mosè a proposito del rovetto, quando chiama il *Signore Dio di Abramo, Dio di Isacco e Dio di Giacobbe*. Dio non è Dio dei morti ma dei vivi; perché tutti vivono in lui» (Lc 20, 47–38).

La preghiera, per natura, è contestazione e rifiuto radicale della «morte» perché, mettendo l'uomo di fronte a Dio, lo mette in contatto con la Vita che, per definizione, è negazione stessa della morte. La preghiera – ogni preghiera – introduce nell'orizzonte dell'anti-Morte: sia la preghiera di lode, che ne testimonia già l'esperienza («sperimento la vita e per questo lodo Dio»), sia la preghiera di invocazione, che ne testimonia la speranza («oggi non sperimento la vita ma domani, sono certo, essa mi verrà incontro»).

Nell'orizzonte della preghiera viene contestato non solo il negativo che minaccia l'esistenza umana e che si oggettiva nelle forme dell'ingiustizia, della malattia, della sofferenza e della violenza (per la Bibbia le figure storiche dominanti della potenza di morte<sup>21</sup>), ma anche quell'estremo negativo che è la morte naturale.

Scriva Pierre de Lochet: «La tappa finale della vita, segnata dai propri limiti crescenti, dalla propria maggiore dipendenza in rapporto agli altri, fino alla morte che per certi aspetti appare scandalosa per un

<sup>20</sup> Uno dei libri più noti di Carlo Carretto è il commento a questa preghiera di Ch. De Foucauld: *Padre mio mi abbandono a te*, Città Nuova, Roma 1975.

<sup>21</sup> Sulla concezione biblica della morte e sulla sua originalità rispetto alle altre concezioni, cf Carmine Di Sante, *Il futuro dell'uomo nel futuro di Dio. Ripensare l'escatologia*, Elle Di Ci, Torino 1994, pp. 75-91.



vivente dotato di coscienza, non ha forse per il “credente” un significato fondamentale? Mi chiedo se questa fase ultima dell’esistenza, in cui non si può personalmente più nulla, in cui si è solo totale dipendenza, non sia indispensabile per aprirsi alla pienezza di Dio. Tutto, in questa tappa, lascia posto al silenzio. La nostra implicazione personale, i nostri meriti e le nostre virtù, i nostri sedicenti “diritti” ad una ricompensa e anche le nostre idee sull’aldilà, su una beatitudine eterna, tutto ciò non ha più peso. È il silenzio, ed anche forse un certo silenzio di Dio, necessario perché non sussista, in tale momento, che la fiducia. Senza più alcun viatico o provvista per il cammino. Si tratta di dare fiducia, una fiducia che nulla viene ad offuscare, guastare, indebolire, limitare. Fiducia spinta all’estremo. Perché, in definitiva, di fronte a Dio, solo l’accoglienza, e un’accoglienza piena, ha senso. Ogni restrizione a questa accoglienza, e un’accoglienza che potrebbe essere indotta dal collegamento a dei meriti o a cose del genere, porrebbe un qualche ostacolo all’assoluto della fiducia».<sup>22</sup>

Nell’orizzonte della fiducia – che ogni preghiera esprime – l’orante si affida a Dio, il Signore della vita e della morte, e affidandosi al suo amore, non si preoccupa più del suo io e trova irrilevante la stessa domanda del «che cosa sarà dopo la mia morte?», sapendo di stare a cuore ad un Padre che non delude, capace di mantenere le promesse e di dare la gioia che non conosce incrinature.

La potenza della preghiera – che le religioni custodiscono e che nella tradizione biblica si dispiega con una ricchezza particolare come abbiamo cercato di mostrare nelle pagine precedenti – è in questa potenza di vita che vince la morte.

CARMINE DI SANTE



<sup>22</sup> In *Concilium* 4/1992, pp. 646-647.