

quaderni2



ricerca

Mensile della Federazione Universitaria Cattolica Italiana
Numero 11/12 - Novembre/Dicembre 2005

■ Libertà e responsabilità

■ La preghiera: un dialogo
tra uomo e Dio

Settimane teologiche di Camaldoli 2005

ri

■ **Ricerca**

Mensile della Federazione Universitaria Cattolica Italiana

■ **Direttore Responsabile**

Angelo Bertani

■ **Direttore**

Federica di Lascio

pnf.fuci@tiscali.it

■ **Condirettore**

Manuela Sammarco

cond.fuci@tiscali.it

■ **La Presidenza Nazionale durante le Settimane teologiche**

Davide Paris

Alessandro Bertini

don Armando Matteo

Salvatore Ielpa

Claudia Campone

Federica di Lascio

Manuela Sammarco

■ **Direzione, Amministrazione, Redazione**

FUCI - Presidenza Nazionale

Via della Conciliazione, 1 - 00193 Roma

Tel. 06.6875621 Fax 06.6861948

E-mail: ricerca@fuci.it

■ **Impaginazione**

Silvio Coiante

Kami Fabbrica di Idee

Via San Nicola De' Cesarini, 3 - 00186 Roma

Tel. 06.68808370 - www.kami.it

■ **Fotografie**

Archivio FUCI

■ **Stampa**

S.G.E. Servizi Grafici Editoriali S.r.l.

Via Leopoldo Micucci, 44 - 00173 Roma

Registrazione del Tribunale di Roma

n. 361 del 10 luglio 1985

■ **Abbonamenti**

Ordinario € 22,00; Enti e biblioteche € 32,00; Sostenitore € 103,00

Fascicolo unitario € 2,50

Versamento sul ccp n. 35038009 intestato a

FUCI - via della Conciliazione, 1 - 00193 Roma

indicando la causale abbonamento a Ricerca

Consegnato in tipografia il 16 dicembre 2005



s o m m a r i o

PRIMA SETTIMANA

LIBERTÀ E RESPONSABILITÀ

■ LIBERTÀ E RESPONSABILITÀ

Relazione introduttiva a cura della
Presidenza Nazionale FUCI pag. 4

■ LIBERTÀ E RESPONSABILITÀ

Di Antoio Da Re pag. 7

■ PER UN DISCORSO SU LIBERTÀ E RESPONSABILITÀ NELLA BIBBIA

Di Raffaele Maiolini pag. 24

SECONDA SETTIMANA

LA PREGHIERA:

UN DIALOGO TRA UOMO E DIO

■ LA PREGHIERA: UN DIALOGO TRA UOMO E DIO

Relazione introduttiva a cura della
Presidenza Nazionale FUCI pag. 46

■ LA PREGHIERA, UN DIALOGO TRA UOMO E DIO

Di Francesco Lambiasi pag. 51

■ LA RIVELAZIONE DELLA PREGHIERA IN/DI GESÙ

Di Alessandro Barban pag. 69

■ LA PREGHIERA NELLA VITA: CHARLES DE FOUCAULD

Della sorella Annunziata pag. 84

■ Nel presente numero si pubblicano gli atti delle Settimane teologiche di Camaldoli 2005 (Prima, Libertà e responsabilità, 24/30 luglio; Seconda, La preghiera: un dialogo tra uomo e Dio, 31 luglio/6 agosto). Si ringrazia per la preziosa collaborazione: Giacomo Balduzzi, Luigi Corsello, Ilary Sammarco, Francesca Bernabei, la segreteria Nazionale ACI.

Libertà e Responsabilità

relazione introduttiva a cura della presidenza nazionale

1. Libertà e responsabilità, fra miraggi e definizioni

■ Dice un proverbio arabo che sono i miraggi, benché irraggiungibili, a muovere le carovane. L'immagine del **miraggio** sembra adattarsi perfettamente all'ideale della libertà: niente come la libertà sembra essere così irraggiungibile e inattingibile, eppure niente nel corso della storia ha saputo stimolare l'inquietudine dell'uomo e mettere in moto la carovana della civiltà.

Il *"Libertà va cercando ch'è sì cara..."* che il Sommo Poeta riferisce a se stesso, può ben essere esteso ad ogni persona e a tutta l'umanità, la cui storia si può leggere come un accidentato e ininterrotto cammino verso la libertà. Verso un ideale cioè, troppo alto e troppo grande per poter essere ricompreso appieno dentro categorie umane, ma troppo urgente e irrinunciabile per immaginare di non perseguirlo.

La libertà non si lascia definire facilmente, è un concetto poliedrico che contempla significati diversi e forse in contrapposizione. La prima e più nota distinzione è quella fra una sua accezione negativa ed una positiva.

La **libertà negativa** è la quella che deriva dall'assenza di costrizioni, di condizionamenti da autorità esterne e da tutto ciò che proviene dal contesto sociale e culturale in cui siamo immersi. L'uomo libero è quello che si trova in una situazione di emancipazione, in cui nessuno gli dice che cosa deve fare e nessuno sceglie al posto suo.

L'espansione della libertà coincide allora con la progressiva eliminazione dei diversi ostacoli che la limitano: in questa situazione, però, il sogno di una libertà senza confini si infrange di fronte alla necessità di un contesto di legami, strutture e condizioni in cui la libertà si possa manifestare. Pensiamo alla forza di gravità: è la condizione prima che ci permette di esistere, ma è anche il condizionamento più forte che non ci permette di volare.

La **libertà positiva** richiama invece la possibilità di

autorealizzarsi attraverso la scelta, la quale avviene fra le mille possibilità offerte dalla vita. L'uomo libero è quindi colui che ha di fronte a sé il maggior numero di opzioni, che può scegliere autonomamente la forma e la direzione da dare alla propria vita, le strade da intraprendere.

In questa prospettiva, però, si sperimenta ben presto la fragilità della libertà: soltanto al crocevia fra le diverse strade l'uomo è pienamente libero, e già nel momento in cui decide quale seguire tra queste, la sua libertà si riduce; in altre parole la libertà appare piena fino al momento in cui non dev'essere esercitata, e quindi è l'esercizio stesso a porre ad essa dei limiti.

Difficile da definire, **la libertà non è qualcosa di dato, ma uno sforzo continuo.** L'uomo si educa ad essa sviluppando progressivamente una coscienza libera, che lo abilita alla scelta e all'autodeterminazione.

In questo cammino di autoeducazione, egli viene continuamente insidiato da due rischi (L. Caimi): da una parte la paura della libertà, che porta a consegnare ad altri la responsabilità delle proprie scelte e che sfocia nell'autoritarismo; dall'altra la tentazione di proteggere la propria libertà da qualsiasi interferenza esterna, determinando una libertà incondizionata che finisce per degenerare nel permissivismo.

La libertà non solo non è qualcosa di già dato, ma nemmeno si può sperare di raggiungerla e possederla una volta per tutte: questo vale per la singola persona, la cui esistenza è un continuo e inesauribile tentativo di diventare libero rispetto a nuove forme di dipendenza e di incertezza, ma vale anche a livello di società. Pensiamo alla democrazia, cioè la forma di organizzazione del potere che ha come presupposto e allo stesso tempo come fine la libertà: non è una forma di governo statica, ma in continua evoluzione, destinata al declino se incapace di rinnovarsi costantemente.

Miraggio irraggiungibile e attraente, la libertà, dai contorni incerti, continua conquista fragile e instabile: ma



Federica di Lascio, Davide Paris,
presidenti nazionali FUCI

anche qualora un uomo possa dirsi libero e anche quando una società dovesse definirsi tale, si profila sullo sfondo una domanda inquietante: cosa ne faccio di questa mia libertà? **A cosa serve la libertà? A quale fine va orientata?**

Essa rappresenta una dimensione fondamentale della vita dell'uomo, senza la quale non si può chiamare umana un'esistenza. Tuttavia, nel momento stesso in cui si aprono spazi di libertà per l'uomo, emerge l'interrogativo sulla vita stessa: che cosa fare della mia vita?

In altre parole la libertà si presenta quotidianamente, a ciascuno di noi, sotto forma di possibilità e di scelte più o meno importanti, più o meno decisive. Tutte queste decisioni, che spesso possono apparirci come isolate e a sé stanti, in realtà presuppongono e rinviando ad un'opzione fondamentale: scegliere cioè se e per che cosa convenga vivere.

Altra faccia della stessa medaglia è la **responsabilità**, che presuppone la libertà: sono responsabile in quanto sono libero, perché posso decidere in un senso o nell'altro, e di questa scelta divento inevitabilmente responsabile.

La responsabilità, pertanto, segue il destino e le vicende della libertà: allo sforzo dell'uomo di guadagnare sempre nuovi spazi di tale libertà, corrisponde lo schiudersi di inaspettate e problematiche prospettive di responsabilità. Così tutti gli ambiti sottratti alla casualità della natura e guadagnati alla libera scelta dell'uomo, rientrano oggi a

pieno titolo nell'ambito della responsabilità umana. Grazie al progresso scientifico e tecnologico, l'uomo si è posto nella condizione di poter scegliere se garantire un futuro all'umanità, su questa terra, in questo momento storico e con le caratteristiche odierne, oppure no. Mai prima d'ora l'uomo ha conosciuto una simile libertà, né mai si è trovato di fronte una così grande e inquietante responsabilità (H. Jonas).

2. E per un cristiano?

Libertà e responsabilità sono dunque dimensioni imprescindibili dell'esistenza umana, della vita di ogni uomo. Il legame diventa ancora più rilevante nel cammino di fede cristiano perché viene ad essere più forte il rapporto fra scelta del bene e libero arbitrio: "quanto più si fa il bene, tanto più si diventa liberi. Non c'è vera libertà se non al servizio del bene e della giustizia" (Catechismo della Chiesa cattolica).

Ma come si declinano libertà e responsabilità a partire dalla fede in Gesù Cristo? L'essere cristiani limita la nostra libertà o la valorizza? Il cristiano è meno libero perché su di lui grava un disegno divino da realizzare, oppure l'esperienza cristiana è un'esperienza liberante? Sull'altro fronte, il cristiano può sentirsi meno responsabile, perché sa che il destino dell'uomo non poggia solo sulle sue forze ma soprattutto su una



promessa divina di amore, oppure l'esperienza cristiana spinge ad una maggiore responsabilità, che non si ferma al paradigma della legalità e della solidarietà?

Per un cristiano la libertà non è un ideale astratto, ma ha le sembianze umane di Gesù Cristo; diventare

liberi per un cristiano significa perciò seguire il suo esempio, comprendere come egli sia stato uomo libero nelle scelte, nelle frequentazioni, nel chiamare Dio con il nome di Padre. Egli ci ha indicato come via della responsabilità l'amore per i fratelli, l'attenzione ai più piccoli, alle donne, agli schiavi, insegnando che Dio è onnipotente nell'amore ma non soffocante e oppressivo: « Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi » (Gal 5,1).

Infine, un discorso sulla libertà e responsabilità non può prescindere dal fare i conti con il **contesto culturale post-moderno in cui viviamo**. La post-modernità si fonda su una presa di distanza dalla possibilità di conoscere ciò che è vero. Verità e libertà sembrano costituire un ossimoro insanabile (L. Alfieri): perché vi sia libertà non deve esserci verità ma soltanto probabilità, e il presupposto della libertà è la consapevolezza della propria e altrui fallibilità (Antiseri).

In questo contesto, "l'incondizionata libertà di decidere"

(Vigna) diventa il segno più rilevante della dignità dell'essere. Così da una parte si permette all'uomo di sperimentare l'illusione dell'onnipotenza, di poter decidere a 360° per sé e per gli altri; dall'altra la libertà, sganciata da un qualsiasi riferimento contenutistico, si riduce alla semplice accettazione del diverso accanto a sé, senza assimilarsi, né farsi assimilare.

Ma a quale costo si può pensare una libertà meramente procedurale, sganciata da qualsiasi considerazione valoriale? Quale spazio residua oggi per chi, nell'umiltà e nel dialogo, vuole diventare testimone di una Verità?

"Libertà e responsabilità": sarà una settimana teologica troppo astratta, troppo filosofica?

Sarebbe meglio concentrarci su tematiche più concrete, meno aeree?

"A forza di voler produrre uomini pratici abbiamo prodotto uomini mediocri. Non esiste buona pratica, senza ottima teoria" diceva G. K. Chesterton. Forse il significato delle settimane teologiche di Camaldoli è proprio questo: allontanarsi per una settimana dal regno della pratica, della velocità, del compromesso, per riconcentrarsi sulle radici del nostro pensiero e della nostra fede, nella convinzione che l'idea preceda l'azione e la fede le scelte concrete. E poi avremo un altro anno di tempo per l'impegno diretto nelle nostre università!

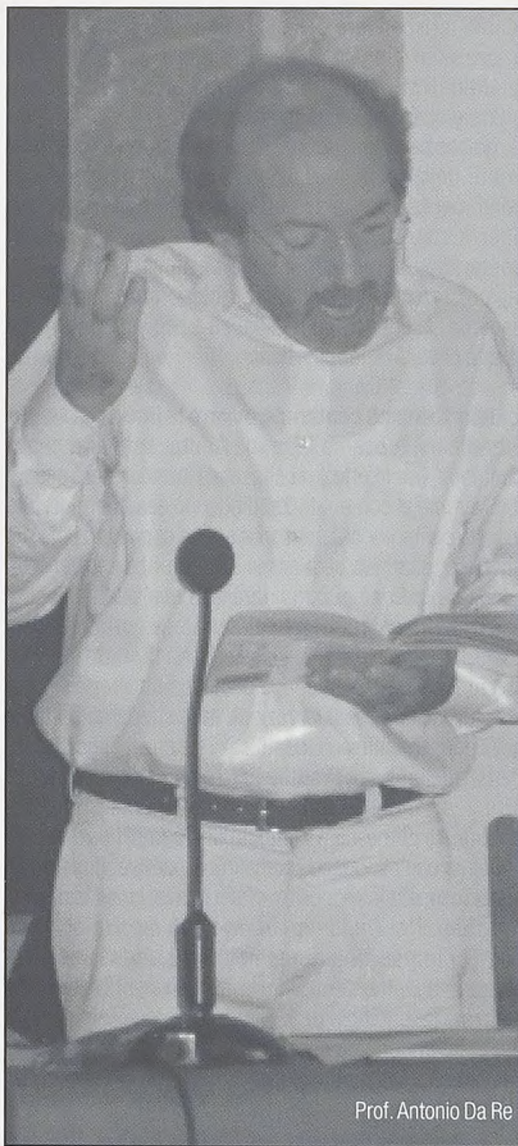
Libertà e responsabilità

di Antonio Da Re*

■ Il titolo dei nostri incontri, *Libertà e responsabilità*, non è un titolo asettico. Esso nasconde una intenzionalità facilmente individuabile: si dà infatti per presupposto che tra i due termini vi sia una qualche tensione, se non una vera e propria opposizione; e indirettamente si avanza l'interrogativo se sia possibile riannodare i fili che legano la libertà alla responsabilità e la responsabilità alla libertà, attraverso un'opera nel contempo critica e ricostruttiva.

Osservo in prima battuta come il movimento che dalla libertà conduce alla responsabilità risulti essere assai più problematico del movimento inverso, quello che dalla responsabilità può condurre alla libertà. La precomprensione consolidata della libertà sembra poter prescindere dal riferimento alla responsabilità. Quando parliamo di libertà, solitamente pensiamo a una libertà individuale, a una libertà autosufficiente, a un qualcosa di "assoluto", nel senso etimologico del termine (*absolutus*), ovvero a qualcosa di sciolto da legami e da riferimenti. La libertà che non è chiamata a *rispondere* di sé (e la *risposta* - come vedremo - è un elemento costitutivo della responsabilità): è questa immagine stereotipata che attraversa molte manifestazioni della cultura post-moderna contemporanea e che è foriera di non poche difficoltà, di rigidità, di riduzionismi, di vere e proprie aporie.

Il movimento che dalla responsabilità conduce alla libertà risulta essere, almeno in prima istanza, più plausibile e meno problematico perché sembra che non si possa dare responsabilità senza libertà. La libertà si giustifica così come prerequisito della responsabilità, sia sul piano morale che sul piano giuridico: non posso essere giudicato responsabile di ciò che non rientra nelle mie possibilità. Si è quindi responsabili delle proprie azioni solo se queste sono libere. Se le nostre azioni, le nostre scelte fossero necessitate, il soggetto che le compie non potrebbe essere qualificato come responsabile; egli non sarebbe



Prof. Antonio Da Re

tenuto a rispondere delle conseguenze di tali scelte e azioni e quindi non sarebbe neppure suscettibile di un giudizio di biasimo o di colpevolezza come pure di un giudizio di encomio o di merito.

Si potrebbero individuare schematicamente quattro figure della precomprensione, consolidata nell'*ethos* contemporaneo, della libertà: la prima è quella di una libertà che si potrebbe definire "formale", priva di contenuto; la seconda è una libertà irrelata, priva di legami; la terza è una libertà da interferenze, una libertà negativa; la quarta figura infine ha a che vedere con una libertà priva di determinazioni.

La libertà senza contenuto ovvero la libertà di scelta

Prendiamo in esame la prima figura: la libertà senza contenuto è la libertà di scelta; essa infatti appare essere *indifferente* al contenuto, e quindi può assumere di volta in volta contenuti differenti, ma anche opposti tra loro. La libertà si qualifica così come indifferenza del bene da scegliere, perché può indirizzarsi a una molteplicità di scelte e di contenuti. Il bene vero e proprio viene ad essere in questo modo la stessa libertà di scelta e quindi si potrebbe sostenere che la dialettica tra libertà e bene si risolve in una assolutizzazione della libertà (di scelta) e nella conseguente sua identificazione con il bene stesso. Parlare della libertà di scelta nei termini del bene non è, a dire il vero, del tutto scorretto, anche se andrebbe specificato che essa è piuttosto un'esemplificazione del bene ma non esaurisce il bene in sé e per sé. Può essere opportuno, a tale proposito, rifarsi alla lezione classica di Agostino. Nel *De libero arbitrio* egli mostra come la libertà, intesa quale possibilità di scelta, non sia esaustiva della dimensione della vera libertà. Per utilizzare la terminologia esplicativa di alcuni interpreti, si potrebbe al riguardo parlare di *libertas minor*, che come tale andrebbe distinta dalla *libertas maior*, la vera libertà, ciò che ci rende effettivamente liberi e che consiste nell'adesione al bene.

La distinzione tuttavia non si risolve affatto in una contrapposizione inevitabile, perché la *libertas maior* richiede come requisito indispensabile l'esercizio della possibilità di scelta. Va da sé che la libertà di scelta è comunque per Agostino un bene ed è un bene specifico dell'uomo di cui gli animali, le piante, gli esseri inanimati non possono godere; essa è indice della grandezza e della dignità dell'uomo. Nella nostra cultura si fa fatica ad adottare una simile distinzione tra *libertas minor* e *libertas maior*, perché quest'ultima sembra già preconstituire il punto d'arrivo, l'esito al quale dovrà indirizzarsi la scelta per essere una scelta pienamente morale. La *libertas maior*, però, è essa stessa oggetto di scelta perché l'adesione al bene non è qualcosa di automatico, né di predeterminato. L'adesione piena e incondizionata al bene, sempre che nella sua pienezza possa rendersi accessibile all'uomo, limitato e segnato dal peccato, non esclude, anzi esige che l'uomo eserciti la propria facoltà di scelta.

Possiamo esprimere le movenze della dialettica della libertà e il rischio di una caduta in alcune unilateralità attraverso un linguaggio più moderno, qual è quello proposto da Charles Taylor. Perché la libertà, deprivata del contenuto, viene estremizzata ed esaltata in molte espressioni culturali e di costume? Perché essa esprime un ideale di autenticità, che affascina in modo straordinario l'uomo contemporaneo. Va precisato che Taylor, nel *Disagio della modernità*, pur condividendo le critiche al relativismo culturale, mette in guardia nei confronti di approcci demonizzanti e moralistici, che rifiutano in modo aprioristico le acquisizioni della modernità. Ora nell'assolutizzazione della "libertà di" scelta è "all'opera un potente ideale morale, per quanto degradata e perversa possa essere la sua espressione. L'ideale morale che sta dietro l'auto-realizzazione è quello della fedeltà a se stessi, in un'accezione di questo termine specificamente moderna"¹.

L'ideale potente, all'opera nella nostra cultura, è l'ideale

dell'autenticità, che affonda le sue radici nella modernità, ma i cui prodromi posso essere rintracciati nella valorizzazione cristiana della libertà personale. Ora, questo ideale dell'autenticità, questo essere fedeli a se stessi, conosce un processo di stravolgimento e di corrompimento, nel momento in cui diventa autoreferenziale: allora l'ideale dell'autenticità giunge ad equiparare, come avviene oggi, "l'autoreferenzialità del contenuto" all' "autoreferenzialità della maniera"². Con "maniera" qui s'intende il modo con il quale abbracciamo una qualunque meta o forma di vita, le quali hanno valore unicamente perché il soggetto le ha scelte: la maniera con cui esse sono state volute dal soggetto induce a ritenere che ogni meta e ogni forma di vita siano di per giustificate per il fatto che sono state scelte. La maniera è qualcosa che ha valore in sé, qualcosa di autoreferenziale, che arriva poi a tramutarsi nell'autoreferenzialità del contenuto, dal momento che quest'ultimo si giustifica solamente attraverso la maniera. Per Taylor sarebbe illusorio e assurdo pretendere di ritornare indietro "a prima dell'epoca dell'autenticità". L'autoreferenzialità della maniera, secondo Taylor, è qualcosa di ineluttabile, è qualcosa che non può essere scardinato, talmente è radicato nella nostra cultura; tuttavia, nel momento in cui essa si trasforma nell'autoreferenzialità del contenuto, dà vita a una confusione disastrosa, la quale "fornisce una legittimità alle peggiori forme di soggettivismo"³.

In altri termini, dobbiamo conservare la possibilità di esprimere un giudizio critico sul contenuto affinché non venga assunto in modo autoreferenziale, ovvero non venga giustificato come tale, fosse anche quello più aberrante e disumano, per il fatto stesso che è un contenuto che dipende dalla maniera, dalla scelta. Il valore dell'autenticità va riproposto e depurato da quell'estremismo che induce a legittimare in modo autoreferenziale qualsiasi contenuto in quanto scelto dal soggetto.

La libertà irrelata

Siamo soliti guardare alla libertà come a qualcosa di estremamente individuale e soggettivo: l'io, libero, si autocomprende come un essere esente da legami e relazioni, un punto separato, un centro, completamente autonomo, di interessi, di desideri, di bisogni. Ciò è abbastanza curioso perché, come ben spiega Émile Benveniste, sono evidenti le "origini sociali" del concetto di libertà⁴. Nelle lingue indoeuropee infatti è originariamente presente questa dimensione sociale della libertà, che fa a pugni con l'attuale diffusa precomprensione nei termini dell'individualità priva di legami e di relazioni. "Il senso primitivo [di «libertà»] – scrive Benveniste – non è, come si sarebbe tentati di pensare, «liberato da qualche cosa»; è quello dell'appartenenza a una razza etnica designata con una metafora di crescita vegetale"⁵.

Originariamente il significato dell'essere liberi è pertanto quello di appartenere a una famiglia, a un gruppo, a un'etnia. L'appartenenza viene designata con la metafora della crescita vegetale, perché la radice indoeuropea «*leudh», da cui deriverebbero sia il termine greco *eleutheros*, che quello latino *liber*, indica appunto crescita e sviluppo; la libertà è quindi una crescita all'interno di un ambiente umano appropriato. Solo secondariamente si dà il significato di uomo libero in quanto non schiavo.

Questo collegamento tra libertà e appartenenza è quanto mai significativo, perché allude all'impossibilità, per la libertà, di affermarsi prescindendo dalla considerazione del legame comunitario-sociale. La libertà, in altri termini, non può essere guadagnata prescindendo dal legame o pretendendo astrattamente che questo non abbia una sua ragion d'essere. La libertà può esprimersi solo ed esclusivamente attraverso il legame o, meglio, essa può essere guadagnata vivendo in modo appropriato l'originaria e ineliminabile appartenenza, il che non comporta



l'annullamento dei legami, ma piuttosto la loro purificazione, quando questi siano accompagnati da condizionamenti negativi per la crescita della persona. La lezione dell'ermeneutica filosofica contemporanea consiste nel mostrare la condizionatezza storica e culturale alla quale siamo soggetti e nel criticare una visione astratta della libertà, che non tiene nella dovuta considerazione questi legami. La nostra condizionatezza è un dato ineliminabile. Certo, noi possiamo mettere in discussione l'appartenenza a una determinata comunità, possiamo rifiutare la cultura nella quale siamo cresciuti, ma questo può avvenire solo in un secondo momento. In primo luogo si dà quel dato ineliminabile, inevitabile dell'appartenenza e della condizionatezza. Quel dato ci appartiene in modo implicito, lo abbiamo interiorizzato, anche se questo non esclude che poi ci possa essere un movimento di critica, sino al punto di rifiutarlo esplicitamente. È chiaro che il contenuto particolare di quel legame storico-culturale è contingente, ma contingente non è il nostro essere condizionati storicamente e culturalmente: il legame è un dato costitutivo e non contingente del nostro essere uomini. E oltre ai legami familiari, comunitari, sociali e politici, vi sono quei legami che potremmo definire naturali. Le nostre scelte sono quindi sempre delle opzioni a partire da vincoli e che si danno attraverso dei vincoli.

La libertà negativa

Un saggio di Isaiah Berlin del 1968 intitolato *Due concetti di libertà* 6 ha avuto un'influenza straordinaria sul dibattito politico e filosofico successivo. Quali sono questi due concetti? Il primo concetto è la libertà negativa, la libertà da interferenze, esercitate da altri o dallo Stato: sono libero se altri individui o lo Stato non interferiscono nelle mie scelte di vita o nella mia attività. E' questa la cosiddetta "libertà da"; vi è poi la libertà in senso positivo, la libertà come autonomia, come "libertà di" essere padrone di sé stesso. Sull'istanza di "autonomia" si

fondano per Berlin tutte le teorie politiche dell'autorealizzazione, e tale positività può essere sviluppata sino a prefigurarne quasi un'entità superiore, sovraperonale.

Questi due concetti sono alla base di due diverse tradizioni politiche, che si sono tra loro intrecciate, confrontate e, a volte, anche scontrate tra loro. La prima concezione risale a Constant e a John Stuart Mill, la seconda riporta a Rousseau, a Kant e poi, soprattutto, a Marx. Lo scopo di Berlin è evidente: salvaguardare la libertà negativa ovvero il nucleo proprio del liberalismo, quel *minimum* che non ha la pretesa di avanzare delle direttive o di costruire una società utopica, nella quale, per assicurare la realizzazione di una libertà piena, si giustificano le interferenze sui progetti di vita individuali e si ammette la limitazione della libertà individuale. Solo la libertà negativa sarebbe quindi immune dal dogmatismo o dal paternalismo o addirittura dal totalitarismo.

E' salutare la messa in guardia da parte di Berlin nei riguardi dei possibili pericoli rappresentati dalla sostanzializzazione positiva della libertà; ciò costituisce in definitiva l'insegnamento più autentico e produttivo della tradizione liberale. Tuttavia credo sia abbastanza complesso parlare di una duplicità della libertà e della separazione tra due distinti concetti. E' difficile separare del tutto "libertà da" e "libertà di": io voglio essere *libero da* interferenze, per poter fare qualcosa, per poter *essere libero di* fare qualcosa.

Ogni libertà sembra essere quindi sia libertà negativa che libertà positiva, per usare i termini di Berlin; o forse sarebbe preferibile parlare in modo più asettico di una connessione tra "libertà da" e "libertà di", senza qualificare quest'ultima come libertà positiva. Già si è detto che la libertà di scelta è come tale "indifferente" al contenuto, e per essa si possano far valere le considerazioni critiche di Taylor sull'autoreferenzialità dell'autenticità del contenuto che fa seguito all'autoreferenzialità della maniera. Resta comunque

assodato che se la libertà non può essere solo negativa, allora viene messa in discussione anche la visione consolidata della neutralità del politico. Secondo tale prospettiva la neutralità dell'assetto statutario si rende necessaria per evitare che promovendo alcuni contenuti, a scapito di altri, si arrivi a delineare una società chiusa, e a legittimare una sorta di dirigismo sociale. La neutralità garantirebbe, proprio perché priva di contenuti, la procedura pluralistica, che dovrebbe consentire a ciascun individuo di perseguire i suoi piani di vita senza subire interferenze esterne.

La procedura in realtà non è mai del tutto neutrale; essa incorpora già dei contenuti, quali possono essere la valorizzazione dell'individuo, la difesa dei suoi diritti, il rispetto reciproco, il pluralismo. Paradossalmente questi assunti, se estremizzati, possono portare ad una assolutizzazione positiva dello stesso liberalismo. Il riferimento alla libertà positiva è quindi inevitabile. È importante piuttosto che questo riferimento non sfoci in una chiusura totalitaria; ma da ciò non consegue che si possa astrarre dai contenuti e, in ambito politico, da un confronto pubblico riguardo alle diverse visioni del bene che possono esser messe a confronto all'interno della società.

Possiamo riesprimere questo aspetto sostenendo che si tratta di passare da un riferimento implicito a un riferimento esplicito al contenuto (e, almeno in qualche misura, al bene). Fermo restando che non si dà una neutralità piena e assoluta e che un qualche riferimento al bene è presente, anche quando esso non è dichiarato, è importante, soprattutto nell'ambito pubblico, esplicitare tale riferimento. Ciò che viene scelto dai soggetti o dai gruppi non è giustificato per il semplice fatto di essere stato scelto; esso deve essere in grado di rendere ragione di sé nel confronto con altre prospettive, anche perché se non vi fosse questo confronto si avrebbe una sorta di appiattimento dei contenuti. Come sottolinea Taylor, l'autenticità, la "libertà di", ha valore solo se alcune

opzioni sono più significative di altre, solo se stabiliamo delle priorità. Il riconoscimento pubblico delle diverse prospettive, individuali e di gruppo, non può passare attraverso una sorta di appiattimento e di equiparazione delle scelte.

Tra determinismo e indeterminismo

Nonostante la libertà venga continuamente e solennemente proclamata ed enfatizzata in molte manifestazioni dell'ethos contemporaneo, non è infrequente constatare come in quest'ultimo affiorino parallelamente tracce consistenti di determinismo, soprattutto nella sua versione genetica e biologica, ma anche psicologica e sociale. E' un paradosso della cultura contemporanea: da un lato si esalta la libertà, dall'altro si abbraccia il determinismo, che costituisce pur sempre un rifiuto, anche se spesso inconsapevole, della libertà. Ma come dev'essere inteso il rapporto tra libertà e determinismo?

La lezione di Kant, al riguardo, offre preziose indicazioni. Nella *Critica della ragion pratica* Kant rifiuta ovviamente il determinismo: l'uomo non sarebbe libero se fosse completamente sottoposto a quella che Kant chiama "causalità naturale", la quale può esprimersi sia attraverso una causalità esterna, a cui sono soggetti, oltre agli uomini, gli animali, le piante, gli esseri inanimati, sia attraverso una causalità interna, di tipo psicologico. Va sottolineata la specificazione che l'uomo, per essere libero, non può essere *completamente* determinato, il che sottintende che parzialmente e magari in modo anche rilevante (ma non totale) egli è determinato naturalmente. Stante questo tipo di causalità, esterna o interna, come fa l'uomo a essere libero? Evidentemente questa causalità non esaurisce l'intera dimensione dell'essere uomini. Kant definisce la persona umana nei termini sia di un essere fenomenico, sottoposto alle leggi della natura, sia di un essere *noumenico* ovvero di un essere razionale, morale, libero. Anche se esiste quindi una causalità di tipo

fisico, psicologico, genetico, questa non può esaurire l'intera dimensione umana. Affinché l'uomo possa essere libero, e avvertire e considerarsi di essere tale, vi deve essere una dimensione ulteriore, che è poi quella qualificante dell'essere persona (razionale e morale), non sottoposta alla determinazione naturale.

La grandezza di Kant risiede poi nel fatto che non si è limitato a pensare la libertà semplicemente come assenza di determinazione. Oltre alla causalità secondo natura, per Kant si dà una causalità secondo libertà ovvero una determinazione attraverso la legge morale. Il suo problema non è semplicemente quello di attaccare e di respingere il determinismo: è anche quello di rifiutare una equiparazione tra libertà e indeterminismo. Respingere il determinismo non significa abbracciare una tesi di tipo indeterministico, secondo cui la libertà si ridurrebbe a mera spontaneità, a qualcosa che avviene in modo casuale e quindi non chiama in gioco la responsabilità dell'uomo. Con Kant ci troviamo perciò collocati in questa via stretta: da un lato il rifiuto del determinismo, una battaglia culturale che dobbiamo condurre ancora oggi; dall'altro il rifiuto dell'indeterminismo, dello spontaneismo. La via stretta può essere percorsa propugnando una libertà che si dà attraverso la determinazione, anche se non si ha qui a che vedere con una determinazione naturale, di tipo meccanico, fisico o psicologico, tant'è che Kant parla di una causalità secondo libertà accanto ad una causalità secondo natura.

La determinazione della volontà (e della sua libertà) può essere espressa anche attraverso l'"autodeterminazione", termine che si sente usare frequentemente e che ha conosciuto una riduzione e una banalizzazione che certo Kant non accetterebbe. Quando infatti si parla di "autodeterminazione" non s'intende alludere alla determinazione meramente soggettiva, del singolo individuo, bensì alla determinazione di una volontà (direbbe Kant: trascendentale), che è comune al nostro

essere uomini, che è quindi garanzia di universalità e di oggettività.

Kant arriva ad istituire un rapporto ineliminabile tra libertà e legge morale: se io non fossi libero, non potrei neppure essere un soggetto morale; se io fossi interamente determinato dalla causalità naturale non potrei essere un essere morale; io sono libero, ma questa libertà si manifesta attraverso questo intreccio con la legge morale, con l'autodeterminazione della volontà.

Intenzionalità e responsabilità

Il binomio "intenzionalità e responsabilità" è un'ulteriore modalità con la quale si presenta la dialettica di "libertà e responsabilità". Come è noto, è stato Max Weber in una celeberrima conferenza tenuta presso l'Università di Monaco nell'inverno del 1919 e intitolata *La politica come professione* a coniare le espressioni "etica della responsabilità" ed "etica della convinzione" (o dell'intenzionalità). Weber dichiara che l'agire dell'uomo politico dovrebbe essere improntato all'etica della responsabilità, in base alla quale si deve rendere conto delle conseguenze (prevedibili) delle proprie azioni. Il politico si deve preoccupare dei possibili effetti, delle conseguenze che potranno prodursi da determinate scelte pubbliche o dalle decisioni che egli stesso assumerà. Tale doverosa preoccupazione trova la sua ragion d'essere nel fatto che dalle migliori intenzioni o dalle più nobili finalità non derivano necessariamente delle conseguenze positive. Spesso anzi si dà il caso inverso.

Per Weber la vita politica è segnata inevitabilmente dal conflitto, dalla lotta, dalla presenza della violenza e del male; colui, quindi, che voglia dedicarsi a una missione così alta e impegnativa deve essere ben consapevole della durezza delle condizioni nelle quali egli si troverà ad operare. Per questo il vero politico non deve idealizzare la realtà, come fanno gli utopisti e i rivoluzionari, né far finta di non vedere le debolezze degli uomini: egli non ha alcuna pretesa di "presupporre in loro bontà e

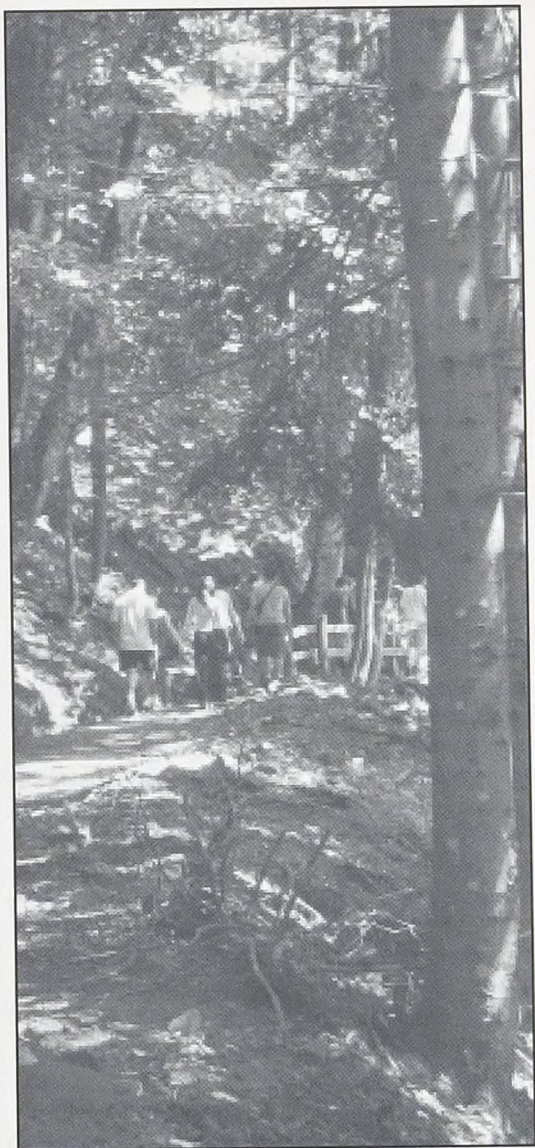
perfezione" e quindi "non si sente autorizzato ad attribuire ad altri le conseguenze della propria azione, fin dove poteva prevederla".⁷ Egli insomma si fa carico fino in fondo del proprio agire, non disdegnando di far uso della forza qualora le circostanze lo richiedessero; il suo obiettivo è infatti quello di poter incidere sulla realtà, modificandola per quel che è possibile.

All'etica delle responsabilità si contrappone l'etica della convinzione o dell'intenzionalità, un'etica assoluta che esige un rispetto incondizionato dei comandamenti o degli ideali che essa propugna. Gli esempi portati da Weber sono molteplici e identificano concezioni e modelli fra loro molto differenti. Egli parla con grande deferenza della purezza dell'etica evangelica, esemplificabile attraverso il Discorso della Montagna di Gesù o la testimonianza di Francesco d'Assisi. Invece è assai più critico nei riguardi del pacifismo, perché rinuncia sempre e comunque all'uso della forza, o nei riguardi dello spirito rivoluzionario, perché vagheggia la costituzione di una società radicalmente nuova, o nei riguardi del sindacalismo, quando porta avanti delle battaglie massimalistiche con il concreto rischio di provocare una dura reazione della controparte e in definitiva condizioni di vita peggiori per gli operai: in questi casi si ha a che vedere con un'etica priva di realismo o del tutto velleitaria e inefficace o addirittura produttrice di conseguenze ampiamente nefaste.

Per Weber non si può pretendere dall'etica evangelica ciò che essa non può dare, ovvero di preoccuparsi di salvaguardare il fine della sicurezza e lo sviluppo della comunità politica, quando invece essa è tutta tesa a proclamare un messaggio religioso di salvezza personale, che non conosce compromessi e mezze misure. Più in generale il sostenitore dell'etica della convinzione viene accusato di mancanza di realismo e di tendere facilmente ad imputare agli altri, e non a se stesso, il male di cui egli è causa, magari al di là delle sue intenzioni.

La distinzione (o addirittura la separazione) tra etica della

convinzione e etica della responsabilità è assai chiarificatrice anche se non è priva di problematicità. Essa sembra presupporre una separazione netta tra l'ambito pubblico, politico, al quale è preposta l'etica della responsabilità, e un ambito personale, intimo, per il quale si fa valere invece l'etica della convinzione, lasciando intendere che la sfera pubblica dell'uomo politico sia per sua natura soggetta alla legge del realismo, fatalmente tentata di diventare anche legge della compromissione, espressione quindi di un atteggiamento mediocre. L'ambito pubblico viene privato del riferimento a fini e intenzioni e concepito come un ambito privo di ideali, nel quale conta unicamente l'efficacia dei risultati. Nella sfera più personale, più privata, alla quale si possono ricondurre dimensioni non immediatamente politiche quali la vita familiare e quella professionale sembra - stante la distinzione di Weber - che non sia necessario valutare le possibili conseguenze del proprio agire, che non ci sia bisogno di interrogarsi responsabilmente sulle conseguenze del proprio agire. Ora, è difficile pensare ad un'etica pubblica che prescinda *in toto* da intenzioni, da finalità, da punti di riferimento. Ma è difficile pensare anche ad un'etica della vita familiare nella quale non si sia tenuti ugualmente a riflettere responsabilmente sulle conseguenze del proprio agire. Questa separazione è artificiosa e rischiosa. È l'altra faccia della separazione tra libertà e responsabilità. Potremmo anche dire: un'etica della convinzione priva di responsabilità si trasforma in mancanza di realismo, in un atteggiamento velleitario e moralistico o addirittura nel fanatismo, nel fondamentalismo, nell'intolleranza. Ma un'etica della responsabilità senza convinzioni si trasforma in un realismo cinico e privo di scrupoli. Che sia importante integrare l'intenzionalità (e la libertà) con la responsabilità è chiaramente avvertito dallo stesso Weber, il quale, in modo un po' contraddittorio, dopo aver diviso e contrapposto etica della convinzione ed etica della responsabilità, verso la fine della sua conferenza



dichiara che esse non sono assolutamente antitetiche, ma si completano a vicenda e solo congiunte formano il vero uomo, quello che può avere la vocazione alla politica. (*Beruf zur Politik*). L'uomo politico maturo, che si lascia guidare dall'etica della responsabilità, è tale anche perché ci sono dei limiti che egli ritiene invalicabili, ci sono delle convinzioni che egli ritiene irrinunciabili.

Responsabilità per il futuro

La responsabilità del politico di cui parla Weber è una responsabilità antecedente, che precede, che si prende carico di ciò che deriverà dal proprio agire; è quindi aperta al futuro, è un rispondere di qualcosa, delle proprie scelte, del proprio comportamento e dei possibili effetti che ne potranno scaturire. A questa responsabilità, politica ed esteriore, si contrappone una libertà interiore, una libertà pura, ma formalistica e irresponsabile, nel senso che non è disposta a rendere ragione di sé; è insomma una libertà personale, o meglio, intimistica, ma non politica e relazionale.

All'interiorizzazione della libertà corrisponde l'esteriorizzazione della responsabilità, la quale viene sganciata dal suo radicamento naturale, ovvero la coscienza morale. La responsabilità si trasforma così in tecnica probabilistica. Ma com'è possibile calcolare le conseguenze e gli effetti senza porsi contestualmente la domanda della bontà di queste conseguenze e di questi effetti? Il calcolo o, meglio, la responsabilità chiama in gioco la libertà. Hegel, uno dei primi pensatori che tematizza il tema della responsabilità, nella sezione "Il proponimento e la responsabilità" dei *Lineamenti di filosofia del diritto* fa un'osservazione molto pertinente: "Nelle azioni non tener conto delle conseguenze e ... giudicar le azioni dalle conseguenze, ed esse render misura di quel che sia giusto e buono, - l'uno e l'altro è ugualmente intelletto astratto"⁸. Sia il principio intenzionalistico del non tener conto delle conseguenze, che il principio del far dipendere tutto dalle

conseguenze, sono entrambi riduttivi, espressione dell'intelletto astratto perché sono parziali, limitati. Come tali sono inaccettabili. Nell'agire morale non possiamo non tener conto delle conseguenze, ma non possiamo far dipendere il giudizio sulla moralità di un'azione solamente dal calcolo delle conseguenze.

Rispondere di qualcuno

Scrive Dietrich Bonhoeffer nel saggio "La storia e il bene" che fa parte dell'*Etica*: "La struttura della vita responsabile è determinata da due fattori: dal vincolo della vita con l'uomo e con Dio, e dalla libertà della vita personale. Questo vincolo dà origine alla libertà della vita del singolo. Non esiste responsabilità al di fuori di quel vincolo e di quella libertà. La vita che quel vincolo ha reso altruistica e disinteressata è l'unica veramente libera di esplicitarsi e di agire in modo personale. Il *vincolo* assume la forma di una *sostituzione* a favore del prossimo e di un atteggiamento *conforme alla realtà*, mentre la *libertà* si esprime nell'*autocritica* della vita e dell'azione e nel *rischio* della decisione concreta"⁹.

Proviamo a enucleare i significati principali ricavabili da questo passo e più in generale dall'intera opera citata. Primo aspetto: l'etica della responsabilità non è solamente l'etica dell'uomo politico. La responsabilità si fonda sulla sostituzione vicaria; essa si qualifica come un "sostituirsi a", un "prendere il posto di". Questo vale per l'uomo di stato ma vale anche per il genitore che è responsabile del figlio, che si "sostituisce a" questi. Il padre - scrive Bonhoeffer - "opera al posto dei suoi figli quando lavora per loro, si preoccupa, interviene, lotta, soffre per loro. Prende realmente il loro posto. Non è un isolato ma assomma in sé molte persone".¹⁰ La logica della responsabilità fa sì che l'individuo non sia isolato, ma col suo essere sia legato a molte altre persone. La responsabilità comunque non è confinabile in un ruolo, quale può essere quello del politico o del sindacalista, perché la responsabilità è dell'uomo come tale.

Secondo aspetto: più che indirizzarsi ad una causa, la "responsabilità è un rapporto da persona a persona." Bonhoeffer parla espressamente di causa: si vede che ha in mente il testo della conferenza di Weber, ma dal suo punto di vista la responsabilità è in primo luogo un rapporto, una relazione. La causa ha valore solo se rinvia a questo rapporto da persona a persona. Perché è così sospettoso Bonhoeffer nei confronti dell'assunzione di una causa come giustificazione della responsabilità? Perché egli teme il pericolo - per così dire - dell'idolatria (non dobbiamo dimenticare che queste pagine risalgono ai primi anni quaranta del secolo scorso), ovvero il rischio della assolutizzazione di una certa causa. Anche la buona causa può diventare un idolo. Il primato della persona, il primato dell'altro, della relazione costituiscono una salvaguardia dal rischio dell'idolatria.

Terzo aspetto: al pari di Weber, Bonhoeffer sottolinea il carattere antecedente della responsabilità, come apertura al futuro. E' una responsabilità concreta, ancorché limitata, perché "non può esistere una responsabilità assoluta, che non trovi un suo preciso limite nella responsabilità degli altri"¹¹; una responsabilità limitata che deve essere efficace e conforme alla realtà, e che per questo non deve essere scissa dall'intenzionalità.

Quarto aspetto: la responsabilità è una risposta, un rispondere, ma, a differenza di Weber, più che un rispondere "di qualcosa" è un rispondere "di qualcuno"; come tale la responsabilità si trova minacciata da due possibili abusi: dall'assolutizzazione del proprio io (io non posso rispondere di qualcuno se assottiglio la mia prospettiva, il mio io) e dall'assolutizzazione del prossimo, nel senso che se io rispondo dell'altro sgravando completamente l'altro dei suoi compiti, annullando quindi me stesso, corro il rischio di deresponsabilizzare l'altro. Per un genitore, la risposta non deve essere la sottrazione dell'autonomia del bimbo ma deve essere dettata dalla disponibilità a donare se stessi. Questa sottrazione,

motivata magari con la pretesa di una valorizzazione estrema dell'altro, può trasformarsi in una deresponsabilizzazione e in una limitazione del suo spazio di autonomia e di libertà.

La responsabilità poi non è solo antecedente, è anche conseguente, volta al passato, come quando ci dichiariamo responsabili di quello che è avvenuto. Essa si presta a giudicare gli atti, il comportamento, e le conseguenze che in questo caso non sono più prevedibili e possibili, ma sono conseguenze che già si sono realizzate. Questa responsabilità conseguente si presenta nei termini di un rispondere davanti all'altro, ad esempio alla vittima, oppure davanti ad un tribunale, o al foro interno della mia coscienza. Con tale significato la responsabilità si avvicina molto al concetto di imputabilità, assumendo così un'accezione giuridico - morale.

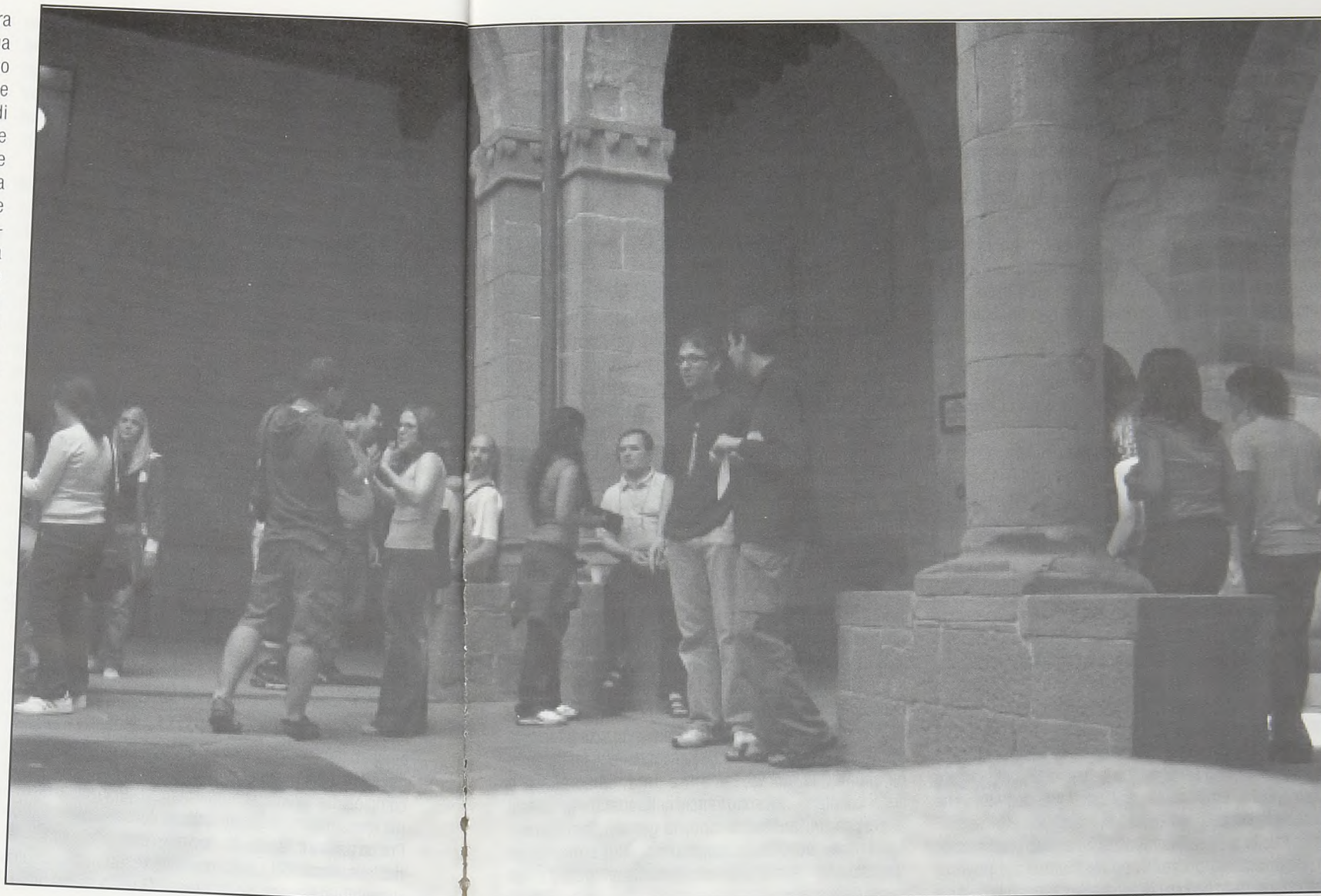
Alterità e incertezza

La connotazione della responsabilità in termini morali è un'acquisizione relativamente recente. Può essere utile al riguardo riprendere l'etimologia del termine "responsabilità". Responsabilità deriva dal latino "spondeo", che significa "prometto, do la mia parola, garantisco"; ha anche un altro significato, che è quello del vaticinio, del presagire il volere degli dei offrendo delle libagioni. E' interessante questo duplice significato, perché per un verso si fa riferimento ad un impegno, una promessa, e da qui si capisce come poi il termine responsabilità sia stato ampiamente utilizzato in senso giuridico-politico, ma c'è anche sin dall'inizio un significato sacrale, che fa riferimento alla sfera del sacro¹².

La prima accezione, "do la mia parola, garantisco", inizialmente veniva usata nel matrimonio: "spondeo" voleva dire "mi impegno a dare in sposa mia figlia; io padre mi impegno con te e ti do mia figlia, la potrai sposare", e il sostantivo "sponsus" significa "promessa solenne"; il participio passato di *spondeo* - *sponsus* - significa il "promesso sposo", il "fidanzato". *Respondeo*

assume questi significati da spondeo, allargando la sfera degli impegni e delle garanzie: ti impegni nel dare tua figlia in sposa e mi impegno anch'io, corrispondo anch'io all'impegno; da parte mia c'è la volontà di fornire assicurazioni a mia volta, di ricambiare, di contraccambiare. Anche qui c'è il significato riconducibile alla sfera sacrale di *respondeo*, "dare responsi", cercare di interpretare il volere degli dei. Questo collegamento tra responsabilità e risposta si trova anche nelle lingue anglosassoni; nel tedesco è evidentissimo: "*Verantwortung*" (responsabilità) e "*Anwort*" (risposta). Al di là dell'etimologia, la responsabilità implica un necessario riferimento all'altro, e quindi si esercita nell'ambito dei rapporti interpersonali, rapporti che vengono regolati attraverso impegni, garanzie reciproche, almeno stanti alle etimologie. Vedremo come oggi si tenda ad andare oltre questo significato.

Ma perché assumere degli impegni? Direi, per far fronte all'incertezza. Se ci pensiamo bene, la responsabilità entra in gioco proprio per far fronte assieme, l'uno con l'altro, all'incertezza. Sono proprio sicuro che tu mi darai tua figlia? Sì, io mi impegno. Sono proprio sicuro, io padre, che tu tratterai bene mia figlia? Sì, io mi impegno. Quindi, c'è un rischio derivante dalla impossibilità di entrare in possesso subito di un bene o dall'impossibilità di avere subito in sposa la figlia o di essere completamente garantito sulle sue condizioni di vita futura, e si cerca di attutire il rischio, di controllare l'incertezza attraverso un impegno solenne. Come è noto, per alcuni studiosi (Zygmunt Bauman, Ulrich Beck) la nostra società è fortemente caratterizzata dall'elemento dell'incertezza e della precarietà; presumibilmente, l'importanza che oggi viene ad assumere in etica il tema della responsabilità può essere letto come il tentativo di affrontare il rischio e l'incertezza, ben sapendo che essi non possono essere del tutto eliminati, ma, per quanto possibile, controllati e ridimensionati. Infine, un ultimo elemento, che è già stato richiamato in precedenza:



l'apertura verso il futuro (le rispettive promesse del padre e dello sposo si proiettano ovviamente nel futuro).

Una nuova etica della responsabilità

Vengo all'ultima parte, nel tentativo di rintracciare alcuni elementi di novità che dovrebbero contraddistinguere l'etica della responsabilità. Ne elenco alcuni: il primo potrebbe intitolarsi "al di là del principio di soggettività". Su questo aspetto Hans Jonas è molto deciso nel suo famoso testo *Il principio responsabilità*: fino a cento, duecento anni fa, era relativamente facile identificare e attribuire ad un soggetto la sua propria responsabilità. Oggi l'individuazione delle responsabilità personali sembra essere molto più problematica. Si è innescato un processo per il quale necessariamente si deve andare oltre la considerazione del piano strettamente individuale: c'è una corresponsabilità che va al di là della individualità.

Tale aspetto potrebbe essere anche considerato da un altro punto di vista, più strettamente teorico. Penso a tale proposito alle riflessioni di Emmanuel Lévinas: egli parla della responsabilità come di ciò che io sono tenuto a dare di fronte all'appello che mi viene dall'Altro, ma il *primum* non è costituito dalla mia egoità, dalla mia posizione: è l'Altro che mi provoca, è la presenza del volto dell'Altro che mi interpella. La polemica di Lévinas con l'etica occidentale e con l'etica moderna consiste proprio in questo: se il punto di partenza è il soggetto, l'individuo, necessariamente noi siamo portati a fare dell'altro un *alter ego*, io tendo a ridurre l'altro alla mia dimensione, all'immagine che ho di me stesso, e invece l'Altro è esterno, è portatore di un'esteriorità assoluta e trascendente, che va oltre di me e verso la quale io devo una risposta. Il movimento dell'esteriorità dell'Altro, che trascende la posizione dell'io, si manifesta attraverso il volto. Il volto si dà nell'immediatezza e nella concretezza: biblicamente si presenta come il volto del povero, dell'orfano, della vedova, dello straniero; esso ci conduce

verso una nozione di senso originaria, "indipendente dalla mia iniziativa e dal mio potere".¹³ Nel volto l'Altro non può essere compreso e quindi inglobato nella prospettiva dell'io, né ridotto a una sua qualche rappresentazione; esso rimane esteriore, infinitamente trascendente rispetto al porsi dell'io. Il volto parla e rivolge un appello, rispetto al quale l'io non può rimanere sordo. "Essere lo significa, dunque, non potersi sottrarre alla responsabilità"¹⁴.

La radicale esteriorità dell'Altro diviene così un impegno al quale non ci si può sottrarre. Il legame con altri si costituisce come responsabilità: il Medesimo è "convocato, provocato come insostituibile e così accusato come unico nella suprema passività di colui che non può sottrarsi senza carenza"¹⁵. La responsabilità è "suprema passività"; è irriducibilità, ovvero non deriva da altro, non è fondata in altro; è an-archica nel senso che non ha inizio ma è da sempre; è asimmetria, fuoriesce quindi dalla logica della reciprocità nella quale - scrive Lévinas - ad un diritto corrisponderebbe un rovescio.¹⁶ In questo modo si ha una rivisitazione della responsabilità, la quale viene ancora interpretata nei termini della relazione con l'altro, anche se la relazione è ora intesa nella modalità della non reciprocità, dell'asimmetria.

Un altro aspetto si ricollega al tema del superamento dell'individualità e all'espressione di una responsabilità non più meramente individuale, che si limita ad altri individui. Oggi assistiamo ad una sorta di allargamento del senso della comunità morale: si ha la percezione che della comunità morale facciano parte non solo gli uomini della mia comunità, ma in qualche misura vi fanno parte gli animali, le piante, la natura tutta, gli uomini che abitano lontano, che sono lontani nello spazio e gli uomini che sono lontani nel tempo, le generazioni future. Assistiamo ad una trasformazione del concetto di "prossimo": in senso spaziale, in senso temporale e nel senso della specie.

Infine l'ultimo elemento potrebbe comparire sotto il titolo "al di là del principio di reciprocità". Hans Jonas da questo punto di vista è molto esplicito e critico nei confronti dell'etica tradizionale, identificata fondamentalmente con l'etica kantiana, la quale sarebbe un'etica di tipo simmetrico, che istituisce un obbligo di reciprocità tra gli appartenenti alla comunità morale: ai doveri dell'uno verso l'altro corrispondono dei diritti e viceversa. Un caso tipico, che smentisce un tale assunto, è dato proprio dal rapporto con le generazioni future: da parte delle generazioni viventi ci sono dei doveri e degli obblighi senza che per questo possano essere accampati dei diritti. Le generazioni future non possono avanzare pretese, non possono reclamare diritti e tuttavia noi abbiamo un obbligo nei loro confronti, anche se non è possibile istituire una relazione di reciprocità. Abbiamo un obbligo anche considerando la rilevanza delle conseguenze che si producono. Cento o duecento anni fa, i possibili effetti dell'agire erano sicuramente più facilmente individuabili. Oggi invece gli effetti che vengono prodotti possono avere un peso e una rilevanza notevole, che sfuggono alla nostra capacità di controllo: si parla di "effetti a lungo termine" dell'azione tecnica, effetti che non sono del tutto prevedibili, che con molta probabilità si riveleranno distruttivi: può darsi che fra due - trecento anni avvengano grosse fughe di radioattività dai depositi di scorie o che si verifichino delle fuoriuscite di gas e veleni dai rifiuti chimici. Abbiamo quindi una responsabilità non tanto verso la generazione immediatamente futura: sembra logico riconoscere che una simile responsabilità esista; abbiamo degli obblighi anche verso le generazioni che verranno tra cento, duecento anni. Una rinnovata consapevolezza dell'esistenza di simili legami ci dovrebbe aiutare a ricostruire quel senso di responsabilità fondato non sulla reciprocità, ma su un obbligo che abbiamo nei confronti di altri, senza che questi possano accampare pretese e diritti.

Gli effetti a lungo termine

Come è apparso chiaro, quello dell'asimmetria è un tema di fondamentale rilevanza all'interno del dibattito etico contemporaneo. L'asimmetria di cui parla Levinas è costitutiva, ovvero appartiene in sé e per sé alla struttura del nostro essere. Essa non è qualcosa che si può dare in un momento piuttosto che in un altro, che c'è o non c'è, è qualcosa di originario, di costitutivamente collegato alla nostra soggettività. La dimensione asimmetrica valorizzata da Jonas non è ovviamente qualcosa di costitutivo e di originario, ma è determinata dallo sviluppo della tecnica. Anche Jonas rifiuta di concepire la relazione etica tra i soggetti attraverso il rapporto simmetrico e anch'egli giunge a una tale conclusione sulla base di una critica decisa all'etica tradizionale, specie a quella kantiana; egli in particolare ammonisce sui doveri che le generazioni presenti hanno riguardo alle generazioni future le quali ovviamente non si collocano in un rapporto di simmetria e di reciprocità con coloro che vivono attualmente.

L'etica tradizionale (identificata di fatto con il kantismo) era fondamentalmente un'etica simmetrica e come tale non poteva prevedere la radicale novità arrecata dall'attuale civiltà tecnologica. La novità sta nella possibilità che l'uomo possa scomparire dalla faccia della terra: l'uomo può autodistruggersi grazie a un uso distorto e inconsapevole del potere crescente e totalizzante della tecnica. L'etica di Jonas è un rispondere all'istanza della continuazione della vita e dell'esistenza dell'umanità, ma nel contempo è anche un "rispondere di" qualcosa, perché essa fa valere una responsabilità rispetto alle conseguenze prodotte dal nostro agire. Solo che le conseguenze, ora, non hanno tanto a che vedere con l'ambito ristretto d'intervento del singolo uomo politico, come in Weber, ma con gli effetti a lunga gittata resi possibili dagli sviluppi straordinari della tecnologia. Le conseguenze di lungo periodo (si pensi al problema delle scorie radioattive) hanno ripercussioni

nello spazio e nel tempo, sulle condizioni di vita delle generazioni future.

Entra qui in campo una responsabilità che non si qualifica come strettamente personale, ma che potrebbe essere definita come collettiva, come corresponsabilità. Il senso di questa trasformazione è reso efficacemente dalla riformulazione dell'imperativo categorico kantiano, la quale incorpora il riferimento agli effetti nel lungo periodo: "Un imperativo adeguato al nuovo tipo di agire umano e orientato al nuovo tipo di soggetto agente, suonerebbe press'a poco così: «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra», oppure, tradotto in negativo: «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione non distruggano la possibilità futura di tale vita», oppure, semplicemente: «Non mettere in pericolo le condizioni della sopravvivenza indefinita dell'umanità sulla terra», o ancora, tradotto nuovamente in positivo: «Includi nella tua scelta attuale l'integrità futura dell'uomo come oggetto della tua volontà»"17.

Responsabilità collettiva e individuale

Si parla molto della responsabilità collettiva all'interno dell'etica ambientale perché è cresciuta la consapevolezza delle interconnessioni esistenti tra le diverse forme di vita e della rilevanza che il comportamento umano può avere anche sull'esistenza degli altri esseri viventi. Nell'ambito della riflessione ambientale viene frequentemente menzionata la metafora della rete: intervenire su un punto della rete significa esercitare un influsso sulla condizione di vita dell'intera rete, in primo luogo sui gangli più vicini, ma più in generale su tutti i punti della rete. Con tale metafora si evidenzia uno stretto collegamento tra il nostro esistere e la vita altrui; e gli effetti delle nostre azioni sono rilevanti nell'ambiente per il carattere cumulativo che esse vengono a acquisire. Comportamenti individuali se



considerati separatamente danno l'impressione di avere un impatto limitato, anche se nell'insieme la loro capacità di determinazione è relevantissima. Ad esempio, l'uso individuale dell'auto non ha di per sé effetti particolarmente nocivi, ma l'uso di massa fa sì che l'accumulazione degli effetti negativi dei comportamenti individuali produca effetti disastrosi. Per spiegare questa dinamica, potremmo far ricorso a una figura della logica hegeliana ovvero alla trasformazione della quantità in qualità: sommando i singoli comportamenti si ottiene non semplicemente una quantità maggiore, si ha anche un status qualitativamente diverso.

E' quindi comprensibile il ricorso al concetto di responsabilità collettiva per mettere in luce come non sia sufficiente appellarsi alle buone intenzioni personali; l'esercizio di una responsabilità collettiva esige la messa in atto di comportamenti comuni adeguati. Ciononostante, è necessario nel contempo mettere in guardia dal possibile rischio che ciò possa portare ad una sorta di deresponsabilizzazione. La responsabilità collettiva è una figura utile per descrivere queste dinamiche e per mettere in luce l'importanza di interventi sul piano dell'etica pubblica, delle politiche ambientali e del diritto. Tutto ciò però non deve avvenire a scapito di

una presa di coscienza personale, semmai dovrebbe rendere maggiormente consapevoli della rilevanza degli effetti cumulativi.

Responsabilità limitata e illimitata

La sempre maggiore attenzione attribuita al tema della responsabilità non deve neppure generare una sorta di ipertrofia della responsabilità. Paul Ricoeur¹⁸ ha mostrato come la gestione sociale del rischio, sviluppata dai moderni sistemi di Welfare State, abbia comportato l'accrescimento della responsabilità sociale. L'inizio dell'espansione dell'idea di responsabilità si avrebbe con l'istituzione dell'obbligatorietà delle assicurazioni. Paradossalmente ciò comporterebbe però una limitazione della colpa, perché la malattia o l'incidente non è per forza responsabilità di qualcuno; e in assenza di un'imputabilità particolare si farebbe valere una responsabilità propria di tutta la società. Questa limitatezza della colpa si accompagna patologicamente alla ricerca di una tutela sempre più ampia. C'è una sorta di rincorsa all'indennizzo: nel momento in cui mi assicuro, godo giuridicamente della responsabilità della società, la quale viene sempre più sgravata da particolari compiti di solidarietà. Ci troviamo di fronte ad una sorta di responsabilità illimitata, ad una sorta di presa in carico di tutte le possibili conseguenze non preventivate. Un'illimitata responsabilità è anche in questo caso una potenziale deresponsabilizzazione.

Come si era accennato a proposito di Bonhoeffer, il mettere in guardia rispetto a una concezione ipertrofica della responsabilità è un richiamare l'attenzione sul limite, sulla finitezza, sulla creaturalità dell'uomo. L'appello, indotto magari da intenzioni nobili e generose, all'illimitata responsabilità può portare paradossalmente a conclusioni contraddittorie, ovvero all'annullamento della responsabilità e quindi della libertà stessa dell'uomo.

*Professore di Filosofia morale, Università di Padova

1 Ch. Taylor, *Il disagio della modernità*, trad. it. di G. Ferrara degli Uberti, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 20.

2 *Ivi*, p. 96.

3 *Ivi*, p. 96.

4 É. Benveniste, *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, trad. it. di M. Liborio, Einaudi, Torino 1976, vol. I, p. 249.

5 *Ibidem*.

6 Cfr. I. Berlin, *Due concetti di libertà*, trad. it. di M. Santambrogio, Feltrinelli, Milano 2000.

7 M. Weber, *La politica come professione*, 1919, in *Il lavoro intellettuale come professione*, trad. it. di A. Giolitti, Einaudi, Torino 1976, p. 110.

8 G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1996, par. 118, p. 102.

9 D. Bonhoeffer, *Etica*, trad. it. di A. Comba, Bompiani, Milano 1983, p. 189.

10 *Ibidem*.

11 *Ivi*, pp. 197 ss.

12 Su questi e altri aspetti di seguito qui richiamati si veda il volume di M. Nicoletti, *La politica e il male*, Morcelliana, Brescia 2000, cap. 7.

13 E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1980, p. 49; cfr. inoltre pp. 199 ss.

14 E. Lévinas, *La traccia dell'altro*, trad. it. di F. Ciaramelli, Pironti, Napoli 1979, p. 36.

15 E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, Jaca Book, Milano 1983, p. 170.

16 *Ibidem*.

17 H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, ed. it. a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 1990, pp. 15 s.

18 Cfr. P. Ricoeur, *Il concetto di responsabilità. Saggio di analisi semantica*, in *Il giusto*, trad. it. di D. Iannotta, Sei, Torino 1998, pp. 31-56.

Per un discorso su libertà e responsabilità nella Bibbia

di Raffaele Maiolini*

■ Una duplice premessa al modo scelto di perseguire il tema

La storia del popolo di Israele e del suo rapporto con Dio è la storia di come si origina, nasce, cresce, vive e permane una libertà che possa essere veramente libera/liberata, e quindi capace di *rispondere* del dono-impegno che essa è. La *struttura* dell'esperienza biblica, dunque, può/deve sollecitare un nuovo modo di pensare l'esperienza umana della libertà e della responsabilità, non perché si fa appello a pretesi "dati rivelati", ad ipotetici *contenuti* veritativi che definiscono cosa siano libertà, responsabilità, uomo, Dio, ecc.; ma perché il modo con cui la Bibbia racconta le *coordinate fondamentali*, le *strutture di base* della storia dell'incontro tra l'uomo e Dio, dicono delle coordinate fondamentali e delle strutture di base della storia umana di tutti e di sempre¹.

1. La "scena madre" di Israele: liberi perché liberati e perché obbedienti 2

L'*origine* della rivelazione di Dio e dell'identità del popolo di Israele, secondo la Bibbia, coincidono. Più precisamente, l'origine della storia di Israele è costituita dall'*elezione* di Dio e dall'*alleanza* con Dio, che la *Legge* esemplarmente custodisce e rende accessibile. Da questa struttura abbastanza nota, è possibile raccogliere già alcune profonde implicazioni sul nostro tema:

(1) *Il primato dell'Esodo*. Israele è tale perché viene *eletto* da Jahvé, perché attraverso un gesto unilaterale e preveniente Jahvé, attraverso Mosè, si propone quale redentore d'Israele in Egitto e si pone quale garante della sua libertà e della sua vita. Nel gesto di liberazione dall'Egitto è iscritta una *promessa* di vita migliore ed è indicata una direzione capace di suscitare ed orientare la vita d'Israele, che s'incammina attraverso il deserto verso la terra promessa. Detto diversamente: Israele è libero (è se stesso), perché liberato dal gesto preveniente di Dio.

(2) *La decisività dell'alleanza*. È l'*alleanza* mosaica del monte Sinai, però, a sancire la corrispondenza tra

l'elezione divina e la risposta positiva del popolo; il dono della *legge* ha il compito di rendere esplicito il modo con cui Israele potrà custodire la liberazione ottenuta e giungere all'adempimento della promessa della libertà compiuta (la figura della "terra promessa"). Detto diversamente: Israele rimane nella libertà/liberazione ricevuta (elezione) ed accettata (alleanza) se *obbedisce* alla Legge.

(3) *La legge della libertà e per la libertà*. Quale obbedienza è liberante? La legge, così come definita una volta per sempre dal testo scritto che sta a fondamento dell'alleanza, mostra di non avere sufficiente univocità. Con più precisione, l'origine è la Legge, ma la verità della Legge non può però essere imprigionata nella pietra (nella mera osservanza materiale). Saranno i profeti e i saggi a ripetere che non basta *rispondere* alla norma (anche del Decalogo) senza tempo e senza luogo, per *rispondere* adeguatamente al comandamento di Dio, al permanere nella libertà/liberazione. Questo perché la storia concreta concorre a determinare la modalità effettiva per permanere nella libertà ricevuta: non esiste una "regola generale" che assicuri la libertà, a prescindere o a monte dell'effettivo agire di questa libertà nelle determinazioni concrete della storia.

1.1. Il primato dell'Esodo, ovverosia all'inizio il gratuito e sorprendente gesto di liberazione da parte di Dio: liberi perché liberati

All'*origine* di Israele, dunque, sta il beneficio preveniente di Dio, chiaramente identificato con l'uscita meravigliosa dall'Egitto, cioè con un gesto di *liberazione*. Quel cammino che ha condotto Israele fuori dell'Egitto, appare subito convincente e salutato come un beneficio, è immediatamente apprezzato senza necessità di scegliere e di volere. È questa una prima fondamentale intuizione del testo biblico: *si è liberi perché liberati, liberi perché donati alla nostra stessa libertà*. Non solo non siamo (all') origine della nostra libertà, ma che a quell'inizio che ci

libera, si acconsente "spontaneamente" e "immediatamente". In un certo senso, quindi, è vero, come dice Sartre, che l'uomo non è libero di essere libero, non è libero dalla sua libertà³. Ma, a differenza di Sartre, il racconto dell'origine d'Israele individua precisamente che l'inizio della libertà non è vissuto come *condanna*, ma come *liberazione* promettente e grata. Occorre riconoscere qui una legge universale: il consenso originario nei confronti della vita è propiziato dall'esperienza di benefici che sono apprezzati senza necessità che il bimbo ne abbia una nozione previa e senza che li persegua praticamente. Ciò significa che la libertà – che ognuno è – ha all'origine l'essere concessa dalla liberazione di un'altra libertà e che, quindi, non è originaria la figura di una libertà che conosce diverse alternative e poi le "sceglie".

1.2. La decisività dell'alleanza nel tempo del deserto, ovvero la prova e la mormorazione della libertà

Dopo la partenza dall'Egitto, nel deserto il popolo *mormora* contro Mosè; esprime cioè il *sospetto* d'essere stato da lui ingannato; addirittura proclama la certezza d'essere stato ingannato (cfr. Es 13, 12). In tal modo il popolo sconfessa il proprio precedente apprezzamento dei benefici di Dio; esso si pente – così possiamo interpretare – di avere creduto. Più precisamente, non si pente, semplicemente nega di aver mai *scelto*. Protesta d'essere stato sedotto con inganno. È in questo momento che si *prova* la libertà d'Israele, nel senso preciso di verificare se egli riconosce/accoglie la libertà liberata donatagli, o se pretende lui di mettere alla prova, di verificare Dio e la sua promessa, cioè la libertà che egli è. Nel tempo della prova del deserto, infatti, manca ciò che sarebbe indispensabile per saturare il bisogno dell'uomo; proprio allora diventa manifesto quello che l'uomo ha *nel cuore* (cfr. Dt 8,2), quello che davvero *vuole*, o meglio ancora quello in cui davvero *crede*⁴. Il deserto, dunque, è

il tempo della verifica del desiderio del cuore dell'uomo, e quindi, della *scelta*: la libertà deve scegliere quanto vuole. La figura originaria della libertà (quella realizzata mediante la liberazione) è successivamente e costantemente messa alla prova dalla vita: saprà la vita rispondere alla promessa di libertà, di liberazione che è (all') origine dell'identità del popolo e dell'uomo? Di fronte a tale sfida, la prima grande indicazione biblica è la rinuncia dell'uomo a far valere il criterio della sazietà del bisogno quale misura della vita. La libertà, cioè, è responsabile (risponde di sé) non quando ha come criterio il bisogno (anche presente e urgente), ma quando dice riferimento alla promessa liberante e promettente che è (all') origine della libertà. Solo così la libertà risponde di se stessa.

1.3. La necessità dell'alleanza, ovvero la libertà liberata e promessa è vivibile solo nell'ascolto obbediente, cioè responsabile

Luogo paradigmatico della *decisione* della libertà del popolo è quello indicato ai piedi del monte, nel momento in cui si produce la teofania del Sinai; e la decisione da parte del popolo è descritta come decisione di *ascoltare* la sua voce (cfr. Es 19,5). Perché l'originario beneficio possa essere con-fermato, perché possa apparire come un beneficio effettivo e stabile per sempre, è necessario che il popolo faccia una scelta. Ma com'è possibile *decidere* di accondiscendere alla liberazione? Potremmo anche dire: com'è possibile vivere una libertà responsabile, abile/capace di rispondere storicamente ed effettivamente della liberazione che origina la libertà? La risposta della tradizione biblica è chiara: solo *obbedendo alla Legge* è possibile vivere l'alleanza che mantiene nella liberazione dalla schiavitù. Per la tradizione di Israele la funzione della legge è proprio quella di prolungare fino al momento presente, nelle circostanze effettive e quotidiane della vita, il cammino di libertà inaugurato

dall'iniziativa di Dio⁵. Da questo ne deriva: (1) solo in riferimento all'Esodo, alla manifestazione dei benefici di Dio, al fatto che Egli sul Sinai dice *chi* Egli è, che Egli *c'è*, trova giustificazione l'autorità in forza della quale viene imposta al popolo una legge (per Israele è impensabile dunque una comprensione della legge al di fuori del suo riferimento all'alleanza); (2) la legge con i molti suoi precetti non si aggiunge al primo e più ovvio precetto, quello di *ascoltare e credere*. La legge non si aggiunge come altra cosa, ma determina il senso *pratico* (relativo all'agire) che fin dall'inizio assume la fede nella promessa, indicando i comportamenti che corrispondono alla promessa della liberazione. La promessa, infatti, pur intuita e accolta gratamente nel presente, ha sempre la forma del *futuro*, e richiede di essere *custodita e scelta* nel presente e nel futuro prossimo attraverso la legge che Dio offre per il cammino. Tant'è che solo il ricordo dell'Esodo, e più precisamente il ricordo della promessa dischiusa da quell'evento, dispone l'orizzonte fermo, entro il quale soltanto può essere definito e apprezzato ogni cammino successivo. A meno di tanto, anche l'Esodo (cioè, la libertà liberata) cessa di apparire come un vantaggio.

E la struttura del cosiddetto *Decalogo* (cfr. Es 20, 1-17; Dt 5, 1-22) deve essere compreso come l'indicazione delle coordinate che permettono alla libertà di essere all'altezza di se stessa, cioè della promessa liberante e delle prove del deserto della vita: i primi tre comandamenti riguardano direttamente il rapporto con Dio; dal quarto all'ottavo riguardano i rapporti tra gli uomini (e più precisamente dei rapporti familiari per un lato e con il *prossimo* in genere per altro lato); gli ultimi due il rapporto con se stessi sotto la specie del desiderio del cuore. I primi tre comandamenti dispiegano il senso del nesso tra l'iniziativa di Dio e la vita quotidiana di Israele: essi riguardano il rapporto del popolo con Jahvé, definendo una prospettiva sintetica, uno spazio spirituale, entro il quale soltanto acquista senso e

speranza lo stesso agire quotidiano dell'uomo. I primi tre comandamenti vogliono aiutare a far memoria, permanere "devotamente", gratamente nella promessa all'origine della libertà liberata; è un riconoscimento riconoscente, è un affidarsi/scegliere la via del Signore come via al compimento della promessa. Perciò, questi aprono lo spazio per i comandamenti successivi, quasi indicando il fondo/sfondo entro cui essi possono essere, stare, esistere: la vita quotidiana è vivibile nello spazio aperto dalla liberazione del Signore. I successivi cinque comandamenti contemplano le forme radicali della relazione umana, attraverso un loro "ordine" ben preciso: sono qui presenti, infatti, per un primo lato le relazioni "archetipe", quella parentale (il quarto) e quella coniugale (il sesto); per altro lato le forme fondamentali che assume in genere la prossimità tra gli umani, e cioè la semplice presenza reciproca (il quinto), lo scambio "economico" (il settimo), lo scambio simbolico, eminentemente rappresentato dalla parola (l'ottavo). Gli ultimi due comandamenti, come i primi, racchiudono – esemplificandolo – lo spazio entro cui solo è possibile vivere gratamente la promessa di vita e di vivibilità che l'altro è: solo se il cuore della libertà dell'uomo vive l'altra persona e le cose non secondo un desiderio smodato (bramosia), come *oggetti* attraverso cui fare "esperimenti" della propria libertà, si permane in una vita umana, in una libertà all'altezza di se stessa.

1.4 Solo nella storia, *praticamente*, si conosce una libertà

È decisivo sottolineare che, per la prospettiva biblica, soltanto nella storia – attraverso una vicenda effettivamente vissuta – diventa possibile per l'uomo *conoscere* i benefici di Dio, nel senso di farne *esperienza*. C'è il rischio, infatti, di pensare la struttura promessa-legge proposta dalla narrazione biblica attraverso le forme correnti di esprimersi e di pensare il nesso tra *legge e beni futuri*: soltanto a condizione di obbedire alla

legge, sarà possibile venire in possesso di quei beni. La libertà, cioè, ha solo da "applicare" alla propria esistenza dei precetti "chiari e distinti", funzionanti sempre e comunque, che *automaticamente* producono l'esito sperato. Ma questo è il rischio *patologico* della libertà in cui Israele è effettivamente caduto e contro cui la tradizione profetica e sapienziale non ha mai smesso di lottare. Non esiste mai un automatismo materiale tra legge e vita, perché la legge non "sospende" la libertà, ma – al contrario – istituisce proprio il quadro per permettere alla libertà di poter scegliere, di poter essere responsabile⁶. Per *questa* ragione la formulazione del Decalogo è fondamentalmente di carattere negativo e non mirano alla definizione precisa della qualità "materiale" dei comportamenti di volta in volta oggetto del divieto. Essi, in altre parole hanno valenza simbolica, perché vogliono offrire le coordinate della figura di quella libertà capace di essere all'altezza di se stessa, cioè della liberante promessa alla sua origine. Per questo essi valgono per *tutti* i comportamenti dell'uomo, dicendo del cuore della libertà dell'uomo, di ciò, quindi, che massimamente conta.

1.5. Ripresa sintetica. La reciprocità tra promessa, libertà e comandamento

(1) Nel modello offerto dalla storia di Israele, la libertà ha inizio grazie al gesto preveniente e promettente della liberazione, cioè dall'esperienza dei primi benefici di Dio. È chiaro l'insegnamento: al rilievo originario/originante che assume il beneficio dell'Esodo nella vita del popolo eletto, corrisponde il rilievo originario/originante che assumono nella vita di ciascun uomo benefici quali quelli della nascita, della terra accogliente per la vita, dell'amore tra uomo e donna.

(2) La narrazione biblica lega l'universalità della *legge* all'universalità della "fede" nella promessa, più che all'universalità della conoscenza della "ragione". Questo in sintesi il percorso: fondamento della speranza nella



vita buona e felice è la *promessa* di Dio, che ha già trovato espressione e conferma (prima che l'uomo lo possa sapere o richiedere) nell'opera buona che segna gli inizi di ogni cammino dell'uomo; la legge assicura la possibilità del rimanere all'interno della promessa, proprio perché ha forma di comando incondizionato, in quanto indica precisamente la "struttura", le coordinate di fondo che permettono alla libertà di essere.

(3) In quest'impianto non si annulla/riassorbe la singolarità della libertà nella sottomissione "eteronoma", ma anzi si conferma/impone/autorizza la (faticosa) singolarità della libertà, che solo nella storia effettiva può/deve realizzarsi. Soltanto obbedendo alle coordinate del Decalogo, la libertà può distinguere quando è responsabile o no, quando cioè pre-tende di viverci a monte del suo darsi (sottoporre tutto ad esperimento dei suoi bisogni), o coinvolgendosi radicalmente (viversi/ nell'esperienza aperta dalla liberazione promettente).

2. La "prima scena" di ogni uomo e per ogni uomo: essere liberi o avere libertà? all'origine della libertà responsabile

Dopo la grande esperienza "straordinaria" dell'esodo e dell'alleanza mosaica (esperienza fatta da un popolo e come popolo) viene il tempo della vita "ordinaria" del singolo israelita, quella che trascorre sia *temporalmente* lontano da quell'evento fondatore, sia *spazialmente* lontano dal tempio e dal rito che celebra e fa memoria di quell'evento. La struttura evidenziata da quell'esperienza, quella cioè di una libertà che è sempre preceduta da una promessa liberante, che può essere fatta propria solo riconoscendo la presenza di Dio e obbedendo ai suoi comandamenti vale per ogni esperienza e sempre, o solo per quel determinato momento storico? La "fatica" di Israele sarà proprio quella di imparare che quella struttura è vitale, dà vita, rende la vita vivibile in ogni momento della vita, anche in quelli che sembrerebbero di per sé lontani da quella tipologia, o che parrebbero indicare una struttura "più semplice" ed immediata. Lontano dall'esodo e dal tempio, infatti, il singolo israelita si cura dei beni della vita che paiono essere in suo potere a tal punto da poter essere apprezzati – diciamo così, in prima battuta – dalle forme immediate dell'esperienza, *senza* riferimento (diretto ed esplicito) alla fede e ai comandamenti di Dio. La tradizione sapienziale, nella vita del popolo d'Israele, avrà proprio il compito di mostrare che in realtà anche per tali beni vale il principio generale della fede: se essi non sono vissuti e perseguiti nel segno del timore di Dio e dell'obbedienza ai suoi comandamenti, essi inevitabilmente ingannano. Non avendo la possibilità di occuparci diffusamente della tradizione sapienziale, ci concentriamo sulla narrazione dell'origine dell'uomo nel racconto di Genesi. Esso, infatti, è il frutto di una rilettura della figura dell'alleanza alla luce della tradizione profetica e sapienziale: quel Dio che si è mostrato "alleato" d'Israele nell'Esodo e che attraverso i suoi comandamenti permette di apprezzare e vivere la vita sulla terra, non potrà che essere *fin dall'inizio* alleato dell'uomo; e viceversa, le fatiche dell'uomo a rimanere

nella promessa e a vivere i comandamenti di Dio nell'esperienza comune della vita, saranno *la* fatica radicale dell'uomo *fin dall'inizio*.

2.1. La scoperta dell'ambiguità della libertà umana, ovvero la scoperta dello smarrimento di fronte alle smentite della vita

La tradizione sapienziale si occupa del sapere che procede dall'esperienza quotidiana e "normale" dell'israelita; più precisamente, si dovrebbe affermare che la sapienza si occupa in particolare del trovare la "*via della vita*" al di là dello smarrimento provocato dagli aspetti *deludenti* dell'esperienza della libertà umana. Non solo l'uomo deve fare i conti con esperienze di "male", per cui di fronte alla *promettente e liberante promessa* all'origine d'Israele (e di ogni uomo) si ergono le smentite che la realtà oppone alle attese più radicali ed irrinunciabili dell'uomo; ma esiste anche uno scacco – per così dire – "normale" in ogni esperienza di libertà, perché l'uomo constata che all'agire dell'uomo segue sempre (anche) altro rispetto a quanto egli si attendeva. Tali esperienze sono emblematicamente individuate dal testo di Genesi almeno in questi tre aspetti fondamentali della vicenda della libertà umana. (1) Anzitutto, la vicenda insuperabilmente ambigua del *rapporto tra uomo e donna*. Il primo momento è quello dell'incontro sorprendente e subito persuasivo dei due: nell'incontro con la donna, l'uomo scopre una promessa che lo porta lontano dalla sua prima casa e si affida all'altro da sé per un cammino di comunione che lo porterà a costruire una nuova casa, un comune destino, una nuova vita. Ma poi, alla promessa grandiosa e subito convincente racchiusa nell'evento meraviglioso del primo incontro (cfr. 2,23), succede un rapporto tra i due di qualità quantomeno "dubbia", che propone i tratti del dominio e dell'inganno (cfr. 3,16; ma vedi già i vv. 7.12). (2) Un secondo aspetto deludente della vicenda dell'uomo è quello rappresentato dal contrasto stridente tra il carattere lieto e promettente

dell'evento della generazione e la *qualità fragile e minacciata della vita fin dal suo primo apparire*, nel dolore, nelle lacrime e nel sangue (3,16). (3) Il terzo aspetto inquietante è quello della sterilità della fatica umana: la vita dell'uomo ('adam), che viene dalla terra ('adamà) ed è per sempre debitrice nei confronti della terra, appare insieme attraversata da una tensione ardua con la terra, che sembra alla fine attrarre ineluttabilmente l'uomo verso la terra e la morte (cfr. 3,17-19); tale tensione pare smentire l'immagine della terra quale *giardino*. Di fronte a tali esperienze normali di ogni libertà umana, la tradizione sapienziale ha condensato nel racconto genesiaco l'insegnamento che – come per l'Esodo – la libertà può agire libera-liberata solo se autorizzata da un'attesa corrispondente alla promessa che la genera.

2.2 All'origine della libertà: un deficit della premessa/promessa originaria?

Se è vero che il problema della non corrispondenza della vita alla premessa/promessa originante affligge ogni uomo, è pur vero che tale questione si colora di tinte specifiche agli occhi della fede d'Israele, perché essa conosce un solo Dio che è intervenuto con l'Esodo a favore dell'uomo⁷. La risposta genesiaca a tale questione è strutturata nel racconto organizzato in un trittico simmetrico: nel primo quadro (2,4-25) è descritta la condizione della libertà umana come definita dalla disposizione originaria promettente e buona di Dio; nel terzo quadro (3,8-24) è descritta ed insieme interpretata la condizione effettiva degli umani; in mezzo sta il "dramma" della libertà umana. Genesi, cioè, è chiaro nel ribadire che all'inizio c'è sempre una premessa/promessa *benevola* di Dio⁸. La sufficienza della condizione iniziale trova espressione sintetica nell'albero della vita posto al centro del giardino (cfr. 2,9). Tutto questo l'uomo ha gratuitamente. E questa premessa/promessa originaria ed originante (la struttura

ormai ci è nota) è data contemporaneamente ad un comando: *Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: «Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti»* (2,16).

2.3. Albero della vita, libertà e obbedienza. Tra vera libertà (libertà obbediente) e falsa libertà (libertà che vuol "provare")

Attorno all'episodio del mangiare dell'albero della vita del bene e del male si condensa la risposta genesiaca circa la non corrispondenza tra premessa-promessa benevola originaria e situazioni effettive della vita dell'uomo. E l'interpretazione solita che viene adottata è quella che vede nella metafora del mangiare la figura dell'orgoglioso progetto di decidere da se stessi che cos'è bene e che cos'è male. Una tale interpretazione, se anche non si può dire falsa, deve essere però meglio esplorata ed approfondita. La scelta di mangiarne, infatti, più precisamente, esprime la decisione di preferire il criterio proprio a quello dell'obbedienza nei confronti di Dio⁹. La figura del mangiare dell'albero, dunque, è da intendersi come un'immagine di "sapienza falsa", la sapienza cioè che presume di pervenire alla conoscenza di ciò che conviene alla vita dell'uomo per altra via rispetto a quella dell'obbedienza al comandamento di Dio. In altre parole, la dinamica è esattamente quella riscontrata nella "scena madre" di Israele: di fronte al comandamento di Dio che garantisce la possibilità di permanere nella promessa di vita buona già conosciuta e sperimentata, l'alternativa è quella di misconoscere una tale premessa e, rifiutando il comandamento che la garantisce, voler "provare" da sé ciò che garantisce e assicura la vita¹⁰. Più precisamente, il progetto non è certo quello di provare indiscriminatamente "tutto"; Genesi non è ingenua: non solo non è possibile provare "tutto", ma l'uomo non *vuole* provare "tutto" indiscriminatamente, ma provare "tutto



quello che attrae" gli occhi e la bocca, cioè ciò che accende il desiderio *spontaneo* dell'uomo, e proprio in tal modo *promette* (lo scontro, dunque, è tra due promesse ma non certo sullo stesso piano!) la conoscenza del bene e del male. Assai precisa in tal senso appare la formula che il racconto usa per descrivere la scelta della donna: *Allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza* (3,6). A questo punto diventa chiaro il senso del finale: di un progetto siffatto Dio aveva detto: *quando tu ne mangeresti, certamente moriresti*, o più precisamente, *diventeresti certamente mortale*, diventeresti certo della necessità per te di morire. Questo è il comandamento primigenio! In questo breve brano c'è condensata tutta la lettura sapienziale dell'esperienza esodica e del senso dei comandamenti: il comando originario di Dio (che non corrisponde ad alcuno dei singoli comandamenti dati da Mosè) è espressione del principio generale che sta al fondamento di ciascuno di essi, e più radicalmente dà ragione del fatto che ci siano comandamenti. L'agire dell'uomo non può trovare certezza del vantaggio del vivere attraverso l'*esperimento* pratico di ciò che suscita il desiderio indistinto dell'uomo (occhi-bocca), ma soltanto attraverso il *credito*, la *fiducia* accordata alla promessa obiettivamente iscritta nelle prime esperienze grate, quelle che consentono all'uomo di cominciare a vivere e a volere. Questa è sapienza: sapere che si può essere liberi credendo all'esperienza grata e gratuita all'origine della libertà che si è, e non perché si ha una libertà con cui cercare di guadagnarsi, mediante la prova di tutto, la "conoscenza del bene e del male".

2.4. Il sospetto

L'errore alla base della "falsa sapienza", dunque, è precisamente quello di suscitare il *sospetto*: invece di continuare ad *affidarsi-fidarsi* dell'esperienza buona vissuta (e che si sta ancora vivendo) della bontà di Dio, si inizia a sospettare, dubitare di tale bontà, o meglio ancora

a prestare credito a chi suscita il sospetto. La dinamica genesiaca è molto interessante: l'uomo, di per sé, per la sua esperienza può solo affermare che Dio è davvero buono e a suo favore, perché lo ha circondato di esperienze grate e gratuite che rallegrano la vita; solo perché *altro/altri* suscitano il sospetto – contro l'evidenza della sua esperienza – l'uomo comincia a pensare se davvero è *vera* la sua esperienza. Il serpente¹¹, all'inizio, *domanda* non afferma... ma nel modo stesso di porre la domanda, subdolamente già insinua il sospetto: *è vero che Dio ha detto: "Non dovete mangiare di nessun albero del giardino?"* (3,2). La domanda del serpente sta già falsificando la realtà, perché non è vero che Dio ha detto questo. Tant'è che, giustamente, la donna risponde: *Dei frutti degli alberi del giardino noi possiamo mangiare, ma del frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino Dio ha detto: "Non ne dovete mangiare e non lo dovete toccare, altrimenti morirete"* (3,3). Non di *nessun* albero del giardino non si deve mangiare – come dice il serpente; ma di *tutti* i frutti del giardino si può mangiare, tranne di quello che sta in mezzo al giardino – come dice la donna. L'abilità del serpente è quindi di *provocare* falsificando la realtà e poi, una volta agganciata la donna, insinuare il sospetto sul *perché* non si dovrebbe mangiare di quell'unico albero. Di fronte alla risposta esatta della donna che riprende il comando di Dio, il serpente dice: *"Non morirete affatto! Anzi, Dio sa che quando voi ne mangiaste, si aprirebbero i vostri occhi e diventereste come Dio, conoscendo il bene e il male"* (3, 4). Il serpente – contro ogni evidenza propria dell'esperienza della donna – insinua nell'animo il sospetto nei confronti di Dio, quel sospetto che ripropone un tema diffusamente rappresentato nella mitologia pagana: dietro il comandamento di Dio (o degli dei) siamo proprio sicuri che si nasconde la bontà di Dio, e non invece la sua gelosia-invidia che vuole tener lontano l'uomo dalle cose buone (il "diventare come dei")? Decisivo che si tratti in entrambi i casi di decidere a chi prestare credito: avere

fiducia di quanto Dio ha detto e fatto, o avere fiducia del sospetto insinuato dal serpente? E l'alternativa non è sullo stesso piano, perché se il primo (avere fiducia in Dio) è *provato* dall'esperienza già fatta di una vita buona e bella; il secondo, invece, è un sospetto che non ha "prove", gratuitamente posto contro l'evidenza finora vissuta¹².

2.5. Le conseguenze di una falsa libertà e la difficoltà di sentirsi "responsabile"

Interessante notare che sempre la "falsa sapienza" si presenta con l'alibi che il desiderio degli occhi e della bocca debba essere *automaticamente* esaudito, e che si possa sempre poter tornare indietro *come se niente fosse*, come se cioè tali scelte non fossero un dare un nuovo volto alla libertà. Detto diversamente: l'errore fondamentale della falsa sapienza è duplice: dubitare – contro ogni evidenza – dell'esperienza originaria/originante; e pensare alla libertà come una "*cosa*" da poter gestire a proprio piacimento, e non come un *essere* che l'uomo è. Per cui il mangiare dell'albero è figura di una (falsa) "libertà" che vorrebbe sperimentare senza volersi coinvolgere nella scelta che fa. Ma ciò è impossibile. E il testo di Genesi non manca di farlo notare. La scelta di mangiare dell'albero, infatti, apre gli occhi dei due ma non li rende "come Dio" secondo le parole del serpente, quanto piuttosto li rende consapevoli della loro nudità e innesca una spirale di "rottura". Innanzi tutto l'uomo e la donna scoprono d'essere *nudi*: la nudità interrompe la precedente familiarità senza vergogna, menzionata come caratteristica della condizione dei due nel giardino (2,25). Il gesto suggerito dal serpente, dunque, ha il primo effetto di non rendere più "spontanea" e "innocente" la buona compagnia originaria tra l'uomo e la donna. Da qui la scelta di nascondersi, espressione di un'oscura consapevolezza della colpa. E Genesi è lucidissima nello svelare i meccanismi della fatica di essere una libertà

responsabile, di sentirsi cioè responsabili della propria libertà, delle scelte fatte, le quali non sono mai dei semplici "esperimenti" di qualcosa che non ci riguarda, ma – proprio come dice Dio – esperienze in cui mettiamo a tal punto in gioco le radici della nostra vita, da dover prendere una posizione riguardo alla premessa/promessa che ne è all'origine. Una tale falsa libertà non vuole essere responsabile di sé: le parole dell'uomo prima, e poi anche quelle della donna, infatti, non confessano i motivi veri del loro gesto, ma ne trasferiscono la responsabilità a monte rispetto alla loro persona: negando il carattere consapevole, si nega di essere responsabile delle proprie scelte, e quindi libero. Il cerchio così si chiude: ciò che appariva all'inizio espressione della "vera" libertà (poter provare *da sé* ciò che è buono per la vita), alla fine si mostra con il suo vero volto: non solo diminuzione di vita (rottura del rapporto con la donna, e con il giardino), ma pure diminuzione della libertà stessa (io non sono stato libero di...). In fondo, cioè, *quella* non è figura di libertà, né all'inizio, né nel suo esercizio, né alla fine.

2.6. Considerazioni su una libertà che è responsabile o non è

L'insegnamento più decisivo per il nostro tema sta nel riuscire a cogliere chiaramente la differenza tra la vera sapienza (di Dio) e la "falsa sapienza" (del serpente e poi dell'uomo), tra chi cioè afferma (2) la necessità di *vivere* la libertà come coinvolgimento di se stessi, come esperienza alla luce delle premesse/promesse di cui si vive; e chi, invece, (1) afferma la possibilità di *avere* la libertà come una cosa in cui non ne va di se stessi, come un esperimento di tutto ciò che cade sotto la voglia degli occhi e della bocca.

(1) La rivelazione biblica lega la falsa sapienza al voler *sperimentare*: l'uomo non agisce a procedere da persuasioni previe che lo autorizzano in tal senso, ma cerca attraverso il suo agire persuasioni che gli paiono

mancarlo in prima battuta. L'idea che la sapienza possa nascere da una puntigliosa contabilizzazione dell'esperienza alimenta un progetto "empio", quello di *conoscere* addirittura tutto, il *bene e il male*; *conoscere* in tal caso vuol dire provare, fare appunto l'esperimento. Più precisamente, fare esperienza di tutto ciò che il desiderio propone come attraente, senza ancora "volere" davvero quello che pure viene fatto: l'uomo non "scommette" su quello che fa, agisce senza impegno, riservandosi eventualmente di adottare o meno il suo comportamento alla luce dei risultati che ne conseguono. L'uomo, cioè, presume poter realizzare una "esperienza" senza disporre/decidere di sé, attraverso l'arrogante *prova* alla quale il soggetto immagina di poter sottoporre la realtà intera. Solo dopo questa previa "prova", esperimento "neutrale" della bontà dell'azione, l'uomo potrebbe/dovrebbe *volere/decidere*. Ma l'agire senza impegno previo, che non implica alcuna premessa/promessa di sé, non può *mai* offrire al soggetto un messaggio univoco: il comportamento rimane appunto un esperimento volutamente e programmaticamente staccato dalla storia personale dell'uomo e, quindi, non può concorrere all'identificazione del sé¹³. Genesi caratterizza così la grande tentazione della libertà umana: una libertà non responsabile, un esperimentare senza rispondere innanzi tutto di se stessi. Dio riporta l'uomo e la donna alla verità e alla dignità del loro esistere: non "hanno" la libertà, ma "sono" la loro libertà; in ogni decisione, in ogni esperienza ne va di loro stessi, e quindi, degli altri, del creato, di Dio stesso. Ed il testo identifica precisamente che il meccanismo di una libertà non responsabile è originato dal *sospetto* sulla bontà della premessa/promessa originaria, cioè sulla bontà dell'essere una libertà liberata e garantita.

(1) La narrazione biblica sostiene che l'esperienza delle *forme immediate della vita* (immediate, nel senso di non ancora mediate né dalla decisione libera, né dal sapere

riflesso) istruisce a proposito della via della vita, se essa viene vissuta non con la riserva sospettosa di chi vorrebbe essere giudice della vita, intendendo col proprio agire mettere la realtà alla prova del proprio desiderio. Alla conoscenza della via della vita l'uomo può pervenire soltanto a condizione ch'egli accordi anzitutto un credito alle prospettive promettenti iscritte nelle sue prime esperienze¹⁴. Per questo la tradizione biblica suggerisce sia il nesso radicale che lega le forme dell'agire all'identità stessa del soggetto (l'uomo è la sua libertà, non *ha* la libertà/è libero di), sia il riferimento dell'agire alla memoria di un'origine che ha la figura dell'accadimento della vita sorprendente e promettente. Conseguentemente, si afferma che al principio della vita non si può giungere altrimenti se non mediante la scelta di obbedire al comandamento di Dio¹⁵. Solo perché la libertà non è (all') origine di se stessa, ma vive del dono gratuito di essere donata a se stessa, di trovarsi gratuitamente e benignamente concessa a se stessa, può anche essere responsabile, cioè (1) *rispondere*, perché innanzi tutto appellata-legata a una voce originaria (la premessa-promessa buona di Dio che si fa comandamento); (2) *rispondere*, perché nel suo agire ne va della sua propria origine.

Genesi, dunque, afferma che il rischio in cui ogni libertà rischia di inciampare ed irretirsi è quello di resistere alla fatica della libertà (che *siamo*) per pensare che *abbiamo* la libertà. Ma la libertà è la nostra stessa responsabilità, nel senso preciso che la libertà è solo se la viviamo come *risposta* alla premessa/promessa originaria di cui ci si può fidare o no (sospetto), ma mai "provare". Per questo Genesi radicalmente afferma che senza fede/fiducia in Dio, nella sua bontà, nel suo essere il Liberatore, non si dà, né si può dare, figura di libertà respons-abile.

3. La "scena compiuta": la libertà del profeta di Nazareth, l'indispensabile coinvolgimento della libertà umana e la possibilità di recupero della libertà

Ciò che ci interessa è sottolineare – almeno in alcune grandi linee – l'originale e singolare esperienza di Gesù (il suo modo di presentare l'esperienza di Dio e con Dio) come approfondimento, radicalizzazione, compimento, invero, purificazione della struttura di fondo disegnata dalla tradizione biblica evidenziata. Il primo passo sarà quello di indicare alcuni modi tipici di agire e di dire da parte di Gesù rispetto all'esperienza religiosa dei suoi conterranei.

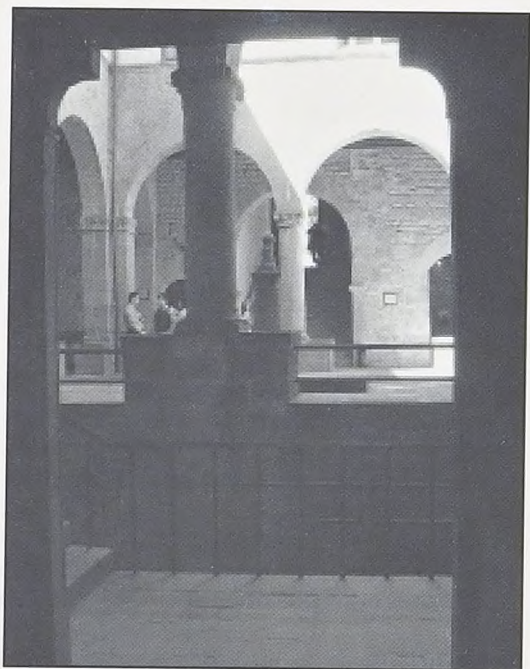
3.1. "Il regno di Dio è vicino... convertitevi": la presenza di Dio come premessa/promessa che "comanda" una decisione della libertà umana

Il primo momento eloquente in merito al nostro percorso è la formula d'inizio con cui i sinottici raccontano l'apparire della predicazione di Gesù di Nazareth attraverso la "sintesi breve" dell'annuncio del regno. La formula più nota e più frequentemente ricordata è quella di Mc 1, 15: "*Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete al vangelo*". Il regno è vicino, o più propriamente s'è *fatto vicino* (perfetto). Del regno Gesù non parla come di uno stato di cose, ma come di un evento, che si distende nel tempo, quel tempo (*kairós*) che ora – con Gesù – s'è fatto pieno. Detto in altre parole: che il regno sia "vicino" non vuol dire certo che manchi poco tempo al suo definitivo realizzarsi, ma che a tale realizzazione manca soltanto la decisione dell'uomo. Con Gesù e in Gesù il regno di Dio si fa vicino, realizza la "pienezza del tempo", cioè l'esperienza premessa-promessa buona che consente alla libertà dell'uomo di raggiungere la sua compiutezza; più precisamente, consente, ed insieme *impone* la decisione definitiva. Infatti, l'annuncio è chiaramente strutturato in due parti: alla premessa-promessa dell'*indicativo* di Dio ("il Regno di Dio è vicino"), si correla l'*imperativo* per l'uomo ("convertitevi e credete al vangelo"). Come a dire che il riconoscimento dell'opera di Dio (cioè della sua vicinanza compiuta) avviene se si presta *fede* (e non si *sospetta*) al

"buon annuncio" (l'evangelo) della parola-persona di Gesù, e se si *converte* la libertà in base ad un tale annuncio (e non si pretende di voler sperimentare tutto da sé). Inutile sottolineare come qui sia all'opera, in maniera sintetica e precisa, la stessa struttura originaria dell'alleanza mosaica e genesiaca.

3.2. L'autorità e la libertà di Gesù nei confronti della legge: il "cuore" (riferimento al comandamento di Dio) e non la "casistica" liberano la libertà

Decisivo è considerare il modo di intendere la *legge* da parte di Gesù rispetto ai farisei, agli scribi e ai dottori della legge. Le questioni riguardanti le leggi e il senso della legge non sono di certo marginali nella predicazione di Gesù, che non per nulla era normalmente qualificato come *rabbì*, cioè come colui che si occupa fondamentalmente della legge. Ed egli si propone come "*uno che ha autorità*" (Mc 1, 22; Mt 7, 29; Lc 4, 32), dice il vangelo, quell'autorità d'insegnamento che trova espressione letteraria attraverso una formula caratteristica "*in verità vi dico*", o anche attraverso la più semplice formula "*io vi dico*". Ma cosa dice Gesù? E in che cosa consiste il suo "*ma io vi dico*", cioè la sua "opposizione"/differenza rispetto all'interpretazione coeva? Gesù certo non ripudia la legge o il comandamento di Dio; anzi, nel suo insegnamento, come anche nel suo comportamento, non solo si attiene fondamentalmente ad essi, ma attraverso una lettura spesso sorprendente vuole riportare alla radice del senso della legge e del comandamento (cfr. Mt 5, 17). Ma per capire l'obiettivo di Gesù, occorre confrontarsi con il modo solito di spiegare la legge da parte dei farisei e dei dottori della legge del tempo: essi sostenevano fondamentalmente la soddisfazione della legge attraverso un'analitica casistica (*halakah*) di leggi da osservare. L'evidenza prima è quella di un radicale rifiuto che Gesù oppone a tale approccio alla legge: egli condanna ogni interpretazione materialistica della legge,



in specie di quella realizzata mediante la casistica praticata dai farisei. Per Gesù la legge non è la somma di singole prescrizioni "materiali" di comportamento, l'elenco preciso delle singole opere vietate o prescritte; al contrario, attraverso i molti precetti la legge disegna una disposizione pratica di carattere sintetico (un *cuore*), che è quella stessa della fede. In altre parole, per Gesù il singolo precetto è davvero compreso soltanto quando si riconosca come esso concorra a plasmare la qualità del *cuore* dell'uomo¹⁶. Gesù, in fondo, ribadisce che la legge non è soddisfatta se applicata materialmente dalla libertà, ma se essa è riferita al comandamento supremo (l'obbedienza a Dio, alla sua premessa-promessa grata e buona) e se essa viene vissuta dalla libertà umana come un'esperienza coinvolgente e plasmante la vita umana, e non tanto come una mera cosa da farsi (magari per mettere a posto la coscienza) ¹⁷.

3.4. La libertà di Gesù nei confronti dei peccatori, ovvero sia come e perché una libertà si decide a lasciarsi liberare e a liberarsi

Come Gesù libera la libertà di coloro che non riescono più a vivere all'altezza della premessa-promessa di Dio? Quale la dinamica della libertà di un "pubblicano e prostituta", di un "ingiusto" per ritrovare la strada di quella giustizia che Gesù annuncia e insieme chiede? Per indicare le coordinate della risposta a tali domande, ci

serviamo di alcune brevi indicazioni da due episodi molto noti del vangelo.

(1) *Zaccheo*. Che cosa mancava alla libertà del pubblicano Zaccheo (Lc 19,1-10) perché egli si convertisse prima ancora del giorno in cui Gesù s'invitò da solo nella sua casa? Non la buona volontà, sembra e nemmeno la disposizione morale necessaria (tant'è che non ebbe alcun bisogno d'essere sollecitato da Gesù a restituire quanto aveva frodato e a dare metà dei suoi beni ai poveri). Quello che gli mancava era un'opportunità offerta alla sua libertà per realizzare quella conversione. Soltanto a fronte del credito/fiducia che Gesù mostra di concedere alla storia di Zaccheo, egli riconosce come gli sia concessa la possibilità effettiva di una conversione che altrimenti gli sarebbe apparsa impraticabile. Lo schema legale-morale-religioso del tempo non aiutava la sua libertà, ma la paralizzava: troppo rigido, infatti, irrimediabile e ormai senza appello era il giudizio espresso da tutti nei suoi confronti. Solo nel momento in cui "uno" (Gesù) gli ricorda, gli riconosce, lo reintroduce alla premessa-promessa buona all'origine della (sua) libertà; solo nel momento in cui qualcuno autorevolmente ri-vivifica quell'esperienza, la rende attuale singolarmente per lui (*oggi devo fermarmi a casa tua*)... Zaccheo si sente possibilizzato/autorizzato ad una vita nuova: la sua libertà non è condannata dalle sue stesse scelte, ma può ricominciare, perché "qualcuno" gli rigarantisce/impone la premessa-promessa all'origine della libertà.

(2) *La parabola del padre misericordioso*. Ancor più sofisticata la descrizione della differente dinamica all'origine di una vera conversione (libertà da figlio) rispetto ad un'incompiuta conversione (libertà da schiavo) nella cosiddetta parabola del figliol prodigo (Lc 15,11-32). Soltanto la rivelazione della misericordia del padre consente la figura perfetta della conversione, la figura cioè di una conversione "filiale", e non servile. C'è, infatti, una prima conversione di una libertà abbruttita

(pascolare i porci, essere solo lontano da casa, avere fame) dovuta al bisogno/necessità (*quanti salariati in casa di mio padre hanno pane in abbondanza e io qui muoio di fame*) che induce il figlio fuggitivo a rientrare in se stesso, ma che non realizza il ritorno di un figlio, bensì di un servo (*non sono più degno di essere chiamato tuo figlio, trattami come uno dei tuoi garzoni*). La seconda conversione, quella compiuta, è quella che corrisponde alla (ri)scoperta dell'amore di un padre che attende il suo ritorno, che non gli permette di ultimare la "confessione" preparata (non dirà: "*non sono più degno...*" perché il padre lo interrompe), e che attraverso alcuni gesti chiari lo riabilita alla condizione di figlio (anello, veste, calzari). Per questo *bisognava far festa*, perché è tornata in vita una libertà filiale. E la "bravura" della parabola sta nel ribadire la differenza tra prima e seconda conversione, attraverso il figlio più grande, il quale non vive una dinamica da libertà filiale, ma servile pur essendo in casa col padre (*io ti servo da tanti anni e tu non mi hai mai dato un capretto*); per questo non riconosce nemmeno la fratellanza con l'altro figlio del padre (*e ora che è tornato questo tuo figlio*). Solo la ri-conferma della premessa-promessa originaria, il vivere il comandamento/rimanere nella casa non per spirito servile/materiale/meccanico, ma come riconoscimento-riconoscenza del dono che permette la libertà filiale, sono le condizioni e la struttura che permettono la possibilità del sorgere e del vivere di una libertà. Anche quand'essa fosse poi ferita o regredisce rispetto a quanto dovrebbe/potrebbe essere.

3.5. Conferme, approfondimenti e rilancio di una struttura

La presenza-parola di Gesù conferma ampiamente le coordinate della struttura dell'esperienza di Dio e della realtà segnalate dalla tradizione biblica. La "novità" e la decisività della presenza di Gesù è che egli, innanzi tutto, mira direttamente al *cuore*: una libertà è tale nel momento in cui si rivela il rapporto con Dio, con se stessa

e con gli altri. Gesù, poi, si pone come colui che rivela l'uomo all'uomo, rivela la libertà a se stessa, perché acutizza tale dinamica costringendo a prendere posizione: smaschera il legalismo illiberale dei religiosi del tempo; sollecita sempre la libertà di ognuno ad entrare nel gioco della sua proposta. Gesù, inoltre, mostra/attua la possibilità di riportare una libertà all'altezza di se stessa, di "guarirla" e lo fa pro-ponendosi come la conferma e l'autorizzazione a fidarsi della premessa-promessa grata e benevola del Padre nei confronti di tutti e sempre. Da ultimo, Gesù nomina una libertà liberata e libera, una libertà all'altezza di sé, una libertà responsabile e vera libertà *filiale*. E — guarda caso — la prima, profonda, decisiva esperienza premettente-promettente di ciascun uomo è proprio quella dell'essere figlio; e Gesù stesso è chiamato *Figlio* di Dio.

4. Dentro la novità della scena cristologica: Gesù uomo libero perché confidente nell'affidabilità del padre che sempre a favore della vita di ogni uomo
 18 È il momento di provare ad andare al cuore dell'esperienza della libertà di Gesù e delle coordinate fondamentali che egli delinea per vivere la libertà umana.

4.1. Obbedienza e libertà in Gesù

Uno dei tratti più interessanti dell'identità di Gesù è che egli è pienamente libero perché pienamente obbediente al Padre¹⁹: solo così egli è *nello stesso tempo* pienamente se stesso e pienamente manifestazione del Padre. Non è difficile rileggere l'obbedienza della libertà di Gesù alla missione del Padre, come compimento della struttura biblica della relazione premessa/promessa, libertà e comandamento: confidando nell'assoluta e totale bontà di Dio nei confronti degli uomini, Gesù vive la pienezza della sua libertà non perché vuole sperimentare di testa sua il mondo, mettendo alla prova la verità di Dio; ma sapendola affidabile e giusta, vive la realtà seguendo il comandamento (obbedienza alla

missione del Padre) di Dio, riconoscendolo (riconoscente: cfr. la preghiera confidente e grata di Gesù) come la possibilità stessa del suo poter essere il Figlio. Alziamo decisamente – per un attimo – il livello teoretico di questa riflessione, annotando la dinamica di questa “strana” reciprocità tra obbedienza e libertà, tra “passività” e “attività” all’origine del poter essere pienamente “figlio”. Il vangelo, senza mezzi termini, evidenzia un sofisticato intreccio tra passività ed attività in Gesù: egli è il sommamente *passivo*, perché la sua missione è *obbedienza* completa e fidente alla volontà del Padre, volontà che lo precede e lo costituisce (è la premessa-promessa all’origine della possibilità di una libertà); e, nello stesso tempo, è il sommamente *attivo*, perché la missione ricevuta dal Padre è pienamente accettata e liberamente scelta, e, ancor più radicalmente, è essa stessa che ne identifica la sua persona nel momento in cui viene accettata liberamente (riconoscendo quella premessa-promessa e vivendola, Gesù è uomo veramente libero, cioè capace di muoversi nel mondo non da servo sospettoso, ma da figlio grato). Si deve quindi affermare che questi due poli non si sovrappongono e non si accostano estrinsecamente, ma essi possono esistere *solo* nella loro reciprocità: più Gesù obbedisce al Padre, più egli è se stesso; e più è se stesso, più egli aderisce alla missione ricevuta. E non è certo un caso che il vangelo riconosca Gesù come il *Figlio*, proprio alla luce di questa dinamica in cui la sua libertà storica si attesta in una reciprocità di attività (libertà) e passività (obbedienza). Nell’ultimo paragrafo mostreremo come questa dinamica permetta di svolgere la reciprocità tra identità-alterità, attività-passività che rischia di rimanere spesso “ineffabile”, retorica o scomposta anche nelle moderne antropologie.

4.2. La figura del Padre come Colui che è assolutamente a favore della vita dell’uomo

L’altro tratto decisivo dell’esperienza gesuana è come

egli identifichi la premessa-promessa originaria ed originante della sua libertà e di ogni libertà. Certo, egli non “sospetta” della bontà di Dio 20... ma come ne parla? Come ne testimonia? In altri termini: qual è l’immagine di Dio che Gesù presenta? Tutto l’atteggiarsi complessivo di Gesù nell’esercizio della sua missione appare interamente orientato dalla folgorante certezza dell’assoluta dedizione di Dio nei confronti dell’uomo: tutti i gesti di liberazione dal male compiuti da Gesù, tutte le sue parole, tutta la sua storia mostra che la verità di Dio (la sua vera immagine) è quella di “uno” che si dedica incondizionatamente a favore dell’uomo, per la vita dell’uomo. E Gesù mostra una così sicura relazione con l’*Abbà* (che solo il Figlio può avere) da identificarsi, attraverso le sue parole, i suoi atteggiamenti, i suoi sentimenti e le sue opere, con quest’originaria disposizione di Dio. Ma questo suo modo d’intendere Dio, se è bene accolto dai piccoli, dagli ultimi, dai peccatori appare invece sempre di più nel corso della sua predicazione come una rottura con la tradizione giudaica (ma anche con la coscienza religiosa universale)²¹, rottura che diviene massima nella vicenda pasquale: Gesù è così sicuro dell’identità di Dio come dedizione incondizionata, da sottomettersi anche alla morte che consegue ad una condanna religiosa, pur di non venire meno all’attestazione che Dio è sempre a favore della vita dell’uomo e mai vuole la sua morte. Più precisamente: Gesù ha sempre affermato chiaramente che anche ciò che è detto venire da Dio e portare a Lui dall’autorità religiosa del tempo (fosse pure il sabato, le prescrizioni rituali od il tempio...), se *separa* dagli uomini, non è – semplicemente – *da* Dio (e viceversa). Tale provocazione mette in crisi le certezze morali e religiose del tempo (e non solo), scatenando l’opposizione sempre più violenta e decisa dei “religiosi”. Ma davanti alla possibilità di poter/dover morire Gesù non retrocede dal sostenere che la verità di Dio è *intrinsecamente* verità dell’uomo, che Dio è sempre a favore della vita degli uomini. Se dinnanzi

alla violenza avesse reagito con violenza in nome della verità della sua proposta, Gesù avrebbe dovuto (contraddittoriamente) affermare la verità dell'amore di Dio per tutti gli uomini attraverso l'eliminazione violenta dei violenti 22. Perciò, per non rendersi *nemico* dei nemici di Dio, subordina la sua affermazione personale (la sua libertà/storia) alla verità di Dio, correndo anche il rischio di "perdere" i seguaci del suo messaggio, che, dinanzi alla sua morte, possono benissimo (com'è successo) rileggerla – secondo i canoni religiosi del tempo e di sempre – quale clamorosa smentita del suo essere/venire "da Dio" 23.

Gesù, dunque, testimonia che la verità di Dio è l'affidabilità della sua dedizione incondizionata all'esistenza umana. Non si può e non si deve sospettare più della premessa-promessa all'origine della vita. È per questo che egli chiama l'uomo a conversione, a riconoscere (gratamente) il carattere premettente e promettente di Dio: Egli solo è all'origine di ogni possibilità della vita dell'uomo, ed Egli solo origina una libertà umana veramente compiuta.

4.3. La struttura del comandamento dell'amore, come figura della libertà pienamente responsabile

Se è vero che Gesù attesta la verità di Dio come il suo essere incondizionatamente a favore della vita dell'uomo, è normale e conseguente che l'istanza fondativa, ma anche critica, dei suoi discepoli sarà il principio della dedizione di sé, quello che la tradizione cristiana ha da sempre indicato come il riassunto del messaggio di Gesù: l'amore a Dio, l'amore al prossimo, l'amore a se stessi. Il *comandamento dell'amore*, dunque, è l'istanza cristiana che si propone all'uomo come la sola capace di ordinare, discernere, mettere in connessione gerarchica l'esperienza dell'uomo, ovverosia quali siano i legami, le realtà vitali che muovono il "cuore" della sua libertà. L'amore, in altre parole, è la figura della libertà pienamente responsabile e responsoriale. È necessario

descrivere in sintesi alcune coordinate chiave del vangelo, che, seppur notissime, rischiano spesso di cadere nella retorica, o addirittura nel fraintendimento. Eccone una primissima descrizione. La struttura del comandamento dell'amore ha un sofisticato intreccio "tridimensionale" tra amore a Dio, amore al prossimo, amore a se stessi: dal comandamento dell'amore a Dio e al prossimo *dipendono tutta la legge e i Profeti* (Mt 22,40); l'amore a Dio è il *primo* (Mc 12,29) e il *più grande* (Mt 22,36) dei due, anche se il secondo è *simile al primo* (Mt 22,39); nello stesso tempo si deve *"amare il prossimo come se stessi"* (cfr. Mt 22,39). Questa stessa dinamica è evidenziata dalla Prima lettera di Giovanni (*"non si può dire di amare Dio che non si vede se non si ama il fratello che si vede"* 1Gv 4,20) e dalle affermazioni evangeliche relative all'amore al fratello (soprattutto più piccolo e bisognoso) come direttamente amore a Gesù e a Dio (*"ogni volta che avete fatto questo a ciascuno di loro, in verità vi dico l'avete fatto a me"* – Mt 25,40). In questa struttura il Nuovo Testamento sottolinea almeno 3 note decisive: (1) Perché tale reciprocità acquisti tutta la sua evidenza e non scada a piccolo gioco meschino, Gesù dice che si *deve* amare *"come io vi ho amati"* (Gv 15,12): il canone e la misura dell'amore è il suo modo di amare, cioè il *dare la vita* (*"non c'è amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici"* – Gv 15,13); (2) l'amore è possibile, è fondato dal fatto che *"non siamo stati noi ad amare per primi, ma Lui ci ha amati per primo"* (1Gv 4,10). E il Nuovo Testamento in più parti e in diversi linguaggi afferma la disparità e la discrepanza tra il Suo amore gratuito a noi (prima che ce lo meritassimo o che ne fossimo degni) e il nostro amore a Lui. Eppure siamo chiamati ad essere all'altezza di quell'amore che ci ha preceduti e che ci rende capaci di amare: *"siate perfetti come è perfetto il Padre vostro nei cieli"* (Mt 5,48). (3) L'amore è un *comandamento* (cfr. Gv 15,17). E il primo "comandamento" del comandamento dell'amore è quello evidenziato con chiarezza da Giovanni: *"rimanete*

nel mio amore se rimanete nel mio amore". Il ché vuol dire che è innanzi tutto comandato di rimanere nella dinamica della libertà di Gesù, che riconosce l'amore del Padre che previene e rende possibile la vita dell'uomo. Alla luce di questo quadro, ecco alcune decisive considerazioni.

Gesù insiste sul fatto che la pratica dell'amore all'uomo trova il proprio fondamento nella memoria dell'opera buona e preveniente di Dio; e che nello stesso tempo, se la verità di Dio è la sua dedizione per la vita degli uomini, chi ama Dio non può che amare ciò che lui ama, cioè la vita di ogni uomo. Proprio perché Gesù rivela senza ombra di dubbi il volto paterno di Dio, è possibile amare Dio con tutto il cuore e amare il prossimo come se stessi. L'innovazione, cioè, decisiva e singolare della predicazione di Gesù consiste nella connessione istituita tra il significato del comandamento dell'amore a Dio, al prossimo e a se stessi e la qualità della precedente opera di Dio in favore dell'uomo. Il comandamento è "nuovo", "radicale", perché "nuova", "radicale" è la testimonianza della fiducia-obbedienza di Gesù nella benevola disposizione del Padre. Per questo, il precetto dell'amore a Dio e al prossimo è sempre interpretato nel Nuovo Testamento mediante il rimando all'amore di Gesù per i suoi come ad unico suo modello adeguato. Paradigmatico al riguardo il gesto della lavanda dei piedi: *Sapete ciò che vi ho fatto? Voi mi chiamate Maestro e Signore e dite bene, perché lo sono. Se dunque io, il Signore e il Maestro, ho lavato i vostri piedi, anche voi dovete lavarvi i piedi gli uni gli altri. Vi ho dato infatti l'esempio, perché come ho fatto io, facciate anche voi.* (Gv 13, 12-15). Il comandamento dell'amore, sintesi della legge, raggiunge la sua verità compiuta soltanto attraverso il gesto di Gesù. E qual è la struttura tipica qui evidenziata? La misura dell'amore comandato è quella stabilita dall'amore personalmente ricevuto. L'obbedienza al comandamento assume sempre la forma di ripresa della memoria, ripresa del cammino già

ricevuto e compiuto, ma compiuto in maniera per così dire "infantile", ingenua. Così il gesto stupefacente e grato della presenza benevola di Dio nell'agire di Gesù deve essere retutamente inteso (*sapete ciò che vi ho fatto?*), cioè riconoscere che l'immagine del Padre (*voi mi chiamate Maestro e Signore e dite bene, perché lo sono*) è quella di uno che *lava i piedi*. Solo per questo *"anche voi dovete lavarvi i piedi gli uni gli altri"*.

Il vangelo, quindi, è attento a non sbiadire il comandamento dell'amore a racconto melenso o dolciastro di un *"embrassons nous"*, di una retorica del *"volersi bene"*. Ha anzi pagine che suonano a dir poco *"stonate"* al nostro orecchio. Mi riferisco in particolare alle *"strane"* pagine in cui Gesù raccomanda – secondo la testimonianza di Luca – di *odiare* il padre, la madre, la moglie, i figli, i fratelli, le sorelle ma anche i campi e infine se stessi, per poter guadagnare la vita e non perderla (Lc 14, 26). Com'è possibile che il Vangelo dell'amore, il Vangelo della dedizione di Dio per l'uomo raccomandati atteggiamenti simili? Non è difficile comprendere il senso di tali parole se rilette alla luce di tutte le affermazioni neotestamentarie sull'amore: l'uomo può vivere di pane, dei beni posseduti, del rapporto uomo-donna, dei figli, di se stesso quando non li apprezza come beni conquistati, trattenuti, mercificati, sequestrati da sperimentare a proprio piacimento. Nel momento in cui l'uomo attribuisce il potere di dare la vita *soltanto* a tali beni, pur importanti e sacri, a prescindere dal comandamento dell'amore a Dio come unica vera sorgente del resto dell'amore ai fratelli, l'uomo *fallisce* la vita. Detto al positivo: l'uomo vive e può vivere di questi beni, solo se li vive illuminati dalla premessa-promessa che origina e sostiene la libertà dell'uomo. Se non si è più in grado di fare memoria di questa premessa-promessa, se la si dimentica, se la si sottace anche quei beni che pure sono sacrosanti e rac-comandati rischiano di diventare pietra d'inciampo. A tal punto, che per *"rimettere le cose al giusto posto"* occorre drasticamente (*"odiare"*) sapere

che essi non sono – per dirla con Genesi – “l’albero della vita”, pur essendo la strada per corrispondere alla premessa-promessa benevola di Dio: non posso amare Dio se non amo i fratelli che vedo e non amo me stesso come i miei fratelli; ma l’amore ai fratelli e a me stesso rischia di essere distruttivo se non vissuto nell’ordine del comandamento di Dio che mi ricorda che l’origine (grazie a Dio!) del senso della mia libertà non sono neppure i miei fratelli e neppure me stesso, bensì quel Dio che è incondizionatamente (Lui solo, sì!) a favore dell’uomo.

5. “Fuori scena”: intuizioni e direzioni per (ri)pensare l’umanità dell’uomo. Rilettura teoretica dell’esperienza biblica come evidenza di una libertà che è sempre responsabile o non è

Il percorso svolto²⁴ ha offerto precise indicazioni su quali siano le coordinate di fondo della nascita e della struttura della libertà umana, di come cioè un uomo possa giungere a dire “io” e di come si debba indicare il compimento dell’umanità dell’uomo. Proviamo ad indicare la genialità della lezione biblica a fronte della normalità con cui si pensa (sia in filosofia sia in psicanalisi) l’umanità dell’uomo²⁵.

La testimonianza biblica attesta che la libertà ha all’origine di se stessa una premessa-promessa grata che la libera, perché l’“altro” che la genera vuole semplicemente che essa sia, che essa sia se stessa, che si viva come libertà.

L’uomo può dire “io” (realizzare cioè la presenza a se stesso) solo perché ci sono “altri” che rendono possibile la sua genesi. L’uomo non è all’origine della sua nascita né a livello fisico/fisiologico (nasce perché altri lo vogliono), né a livello d’identità: l’uomo realizza la propria identificazione per riferimento ad altro da sé, o più precisamente per riferimento ad *altri* da sé. L’identità umana, dunque, non ha in alcun modo la forma della conoscenza di sé; neppure ha, più in generale, la forma del rapporto del soggetto con se stesso.

Essa si realizza, invece, fin dall’inizio come cor-rispondenza alla premessa-promessa buona di chi dice “voglio che tu sia”, voglio che tu possa esserci come uomo. La prima forma d’identificazione, dunque, è dovuta ad una grande reciprocità: c’è la premessa anticipante di “altri” che permette di poter dire “io” (esiste una priorità di “altri” sull’io), ma solo perché si dà un “io” si può riconoscere l’alterità di “altri”²⁶. L’inizio del cammino dell’identità umana, dunque, è quella di essere un figlio *liberato*²⁷, una libertà *liberata* istituita dall’esperienza anticipante e promettente della bontà gratuità dell’essere al mondo grazie ad “altri”. E tale esperienza ha per se stessa una densità religiosa, suscitando la meraviglia, e la relativa domanda: “che è mai questo?”; “chi vuole questo e perché?”.

Secondo la narrazione biblica, di questa premessa-promessa buona, all’inizio ci si può solo fidare, perché è “spontaneo”, “inevitabile” fidarsi. La fiducia, dunque, è il modo normale con cui si fa esperienza della verità delle cose fondamentali e originarie della vita. La libertà è chiamata *poi* (soprattutto in seguito alle possibili “prove”, “delusioni”, “smentite” della vita) a prendere posizione dinnanzi a tale premessa-promessa di cui ci si è fidati: fidarsi ancora o sospettare? Accordare il credito o revocarlo? La scelta è *sempre* tra due “crediti”: fidarsi dell’esperienza finora vissuta o fidarsi di quanto si sperimenta attraverso i propri appetiti/bramosie (occhi e bocca)?

I filosofi occidentali han sempre pensato alla verità come qualcosa appannaggio della ragione, e quindi si è sempre proposta una rappresentazione “logica” della verità: il “vero” è una questione di ragione (è la ragione che sa trovarla/dirla), e, in sintesi, vero è ciò che “soporta” il principio di non contraddizione. Da qui il pregiudizio intellettualistico che domina a tutt’oggi: la verità (su Dio, sull’uomo, sulla realtà) è accertabile mediante le risorse della *razionalità*, che si realizzerebbe senza dipendere dalla qualità delle scelte libere del soggetto. In fondo, cioè, una realtà è vera tanto più è “oggettiva”: meno

implicazione del "soggetto" c'è, più garanzia di "oggettività" (cioè di verità) ci sarebbe. Il teorema della sapienza biblica (il timore di Dio), invece, afferma il nesso radicale tra verità e libertà, tra conoscenza e qualità della disposizione pratica dell'uomo: la conoscenza della verità, di quella verità che più conta, della quale soltanto è possibile vivere, è concessa soltanto a chi fin dall'inizio crede in essa e poi si decide per essa. Solo *poi* si può anche comprenderla²⁸.

L'origine della libertà in una premessa-promessa buona struttura una visione dell'umanità dell'uomo come intrinsecamente *libertà*: la libertà, cioè, non è una "cosa", non è semplicemente una "qualità" o un "aspetto" della vita ma, per la lezione biblica, l'uomo *è* la sua libertà. Ciò vuol dire che nel suo agire è sempre implicato totalmente: non esiste la possibilità di un "fare" che non connoti l'"essere". Nel momento in cui si agisce-sceglie non si sta semplicemente "mettendo in pratica", ma si sta strutturando la libertà prestando credito, fidandosi o meno della (propria) origine. Questo il "comandamento" originario della libertà: "sii!", permani nella struttura che sta all'origine della tua libertà, continua ad accordare il credito (e non sospettare) della premessa-promessa grata, e sappi che ogni tuo "agire" fa il tuo "essere". Solo così – e per questo – la libertà è *responsabile*: deve *rispondere* di se stessa (della struttura all'origine della sua possibilità), perché in ogni suo agire essa è coinvolta e coinvolge tale origine (in ogni momento la libertà "decide" se fidarsi o meno della bontà della premessa-promessa).

L'evento della prossimità grata dischiude originariamente al soggetto la possibilità di esprimere un'attesa e nello stesso tempo dire "io", di realizzare cioè la presenza a se stesso. Ciò vuol dire che l'uomo non ha un'identità definita a procedere da una presunta "natura", intendendo con ciò, da una forma di essere assegnatagli in ipotesi fin dalla nascita, *a monte* della sua storia e della

sua libertà: L'uomo realizza la sua identità unicamente mediante la sua vicenda, più precisamente mediante le forme dell'agire della sua libertà²⁹. Più precisamente, il riconoscimento della promessa iscritta nei primi benefici impegna la libertà dell'uomo: la verità della promessa non può essere riconosciuta se non credendo da subito in essa, cioè, agendo/obbedendo al conseguente "comandamento" di *essere* libero, ovverosia che nell'agire si è implicati totalmente e ne va di sé.

L'attestazione biblica indica la non-libertà nella decisione di revocare il credito accordato alla bontà della premessa-promessa che origina l'umanità, di sospettare di esso e di arrogarsi il diritto/possibilità di essere svincolata da tale origine, potendosi così dare un altro "ordine": non il "comandamento" di sapere che si *è* liberi se si obbedisce alla premessa-promessa buona (che dice in fondo: voglio che tu sia te stessa e sappi che ogni tuo agire decide di te e dell'origine), bensì la pretesa di *avere* la libertà di decidere di poter sperimentare tutto prima di scegliere. Ogni figura siffatta di non-libertà è *irresponsabile*, perché non risponde dell'/all'origine di se stessa (ma si pretende *ab-soluta*, sciolta dalla premessa-promessa), e non vuole rispondere di se stessa (nelle sue "decisioni" non si vuole implicata radicalmente nel suo essere, ma vorrebbe solo poter fare "esperimenti" senza che in ciò ne vada di sé).

La tentazione (facile) della libertà è quella di farsi miscredente, porre la "sfiducia" rispetto al credito originario e originante sulla premessa-promessa buona. Questa è la prima irresponsabilità della non-libertà: non rispondo, non cor-rispondo alla premessa-promessa all'origine della libertà. Di fronte alle smentite/prove della vita, la libertà che vive il sospetto sull'origine, ha come esito quello di doversi accingere ad un esame accurato della realtà, che vorrebbe essere realizzato (in ipotesi) senza alcuna esposizione/coinvolgimento della libertà. È questa la seconda irresponsabilità della non-libertà:

posso agire senza rispondere di me a niente e a nessuno (nemmeno a me stesso), perché nel mio agire io non sono coinvolto da protagonista, ma sono spettatore.

1 Per questa ragione il nostro percorso non sarà tanto una ricerca strettamente *esegetica* su alcuni testi che “parlano” di libertà e di responsabilità; e nemmeno una ricerca di quante volte e in quali contesti ritornano nella Bibbia i termini libertà e/o responsabilità. La pretesa del nostro percorso è più ambiziosa e più propriamente antropologico-teologico *fondamentale*: ritrovare alcuni luoghi, alcune scene che possano valere da canone del modo in cui la narrazione biblica parla della libertà e della responsabilità dell'uomo.

2 Per le riflessioni dei primi tre paragrafi sono debitore (in particolare) dei lavori di G. Angelini, *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, Glossa, Milano 1999; P. Beauchamp, *L'uno e l'altro testamento. Saggio di lettura*, Paideia, Brescia 1985 (orig. 1976); P. Beauchamp, *L'uno e l'altro testamento. 2. Compiere le Scritture*, Glossa, Milano 2001 (orig. 1990); P. Beauchamp, *Cinquanta ritratti biblici*, Cittadella, Assisi 2004 (orig. 2000); P. Sequeri, *Il timore di Dio*, Vita e Pensiero, Milano 1993; P. Sequeri, *Senza volgersi indietro. Meditazioni per i tempi forti*, Vita e Pensiero, Milano 2000.

3 Nessuno *sceglie* – all'inizio – di essere libero, perché ci si ritrova nella condizione di poter/dover vivere la libertà. Questo, intrinsecamente, comporta la domanda di *chi* e *perché* ha liberato la nostra libertà; e, più profondamente, *a chi, come e di che cosa* si deve rispondere di fronte a tale libertà liberata.

4 Particolarmente istruttivi i tempi e i luoghi della mormorazione di Israele contro il Dio che li ha liberati dall'Egitto. (a) Il primo luogo della mormorazione è Mara, il luogo dalle acque amare: in quel luogo il popolo mormorò contro Mosè: *Che berremo?* (cfr. Es 15, 24). Esso ha insieme il senso di una sfida; il popolo mette alla

prova Mosè, e attraverso di lui Dio stesso: potrà darci da bere? Che è come dire: potrà davvero farci vivere e non morire? Amare non sono solo le acque; amara appare in quel luogo la libertà stessa che Dio ha procurato. Nel tempo in cui la terra non risponde più in maniera ovvia al desiderio della bocca, la libertà, che pure appariva dolce quando raggiungeva l'uomo anticipandolo, risulta invece amara. Anzi, ha la figura dell'inganno e della condanna. (b) Accanto alla sete, l'altra fondamentale forma del bisogno nel deserto è la fame: *gli Israeliti ripresero a lamentarsi e a dire: Chi ci potrà dare carne da mangiare. Ci ricordiamo dei pesci che mangiavamo in Egitto gratuitamente.* (Nm 11, 4s). È interessante: la soggezione alla *bramosia*, al desiderio illimitato come unica misura del bene e del male, induce il rimpianto per l'Egitto, la sconfessione dunque dell'apprezzamento che in precedenza aveva consentito di percepire l'uscita dall'Egitto un vantaggio. (c) Di fronte alla mormorazione, la risposta di Dio è quella indicata da Es 16, 1-3. Perché il beneficio non svanisca con il ripetersi ciclico del bisogno, è necessario che l'uomo accetti una legge: la manna è data ogni giorno, nella razione sufficiente per quel solo giorno. Essa intende non semplicemente saturare un bisogno, ma dire una parola. Non a caso essa è chiamata *man hu*, che cos'è? (Es 16, 17); quasi a suggerire che ad essa occorre dare nome, riconoscere dunque una parola di Dio, rispondere insieme a quella parola. La parola è più precisamente una promessa, quella di sempre: Dio solo può provvedere al tuo desiderio di vivere.

5 Tale associazione tra legge ed Esodo è fissata da una formula stereotipa: *Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione di schiavitù* – formula che introduce le due redazioni del Decalogo e con lievi variazioni ritorna 124 volte nel Pentateuco. Essa potrebbe essere così parafrasata: “Io, che ti ho fatto uscire dalla schiavitù, ti ho aperto un cammino; fino a questo momento ti ho portato in braccio; ora dovrai camminare con le tue stesse gambe; perché tu

possa conoscere e percorrere quel cammino, io ti do questa legge; solo a condizione di ricordare da dove vieni e di obbedire a questi comandi, potrai vedere il compimento della promessa e del cammino (l'entrata nella terra)".

6 E questo per almeno 2 ragioni: (1) il tempo offre un concorso *essenziale* ad istituire il significato vero dei beni della vita, e quindi anche il valore vero dell'agire: beni materialmente identici in tempi diversi vedono mutare il loro significato ed il loro valore (cfr. Sir 39, 26-27). È solo il tempo che rende manifesta la verità – o la falsità – di beni che l'immediato non consente ancora di apprezzare in maniera adeguata. (2) La libertà umana (l'intenzione del cuore) è *decisiva* per poter permettere il raggiungimento della promessa: solo se la libertà agisce attraverso le coordinate di fondo istituite dalla struttura del Decalogo (riconoscimento riconoscente della precedenza della liberazione di Dio; prossimità favorevole dell'altro; agire come esperienza e non come esperimento) è possibile camminare verso la "terra promessa".

7 Non conoscendo alcun mitico nemico primordiale (del genere di quelli previsti dalle cosmogonie mesopotamiche e dalla mitologia in genere), e sperimentando originariamente Dio come liberatore, l'interrogativo sul male e sulla sua origine diviene particolarmente grave.

8 In forza di tale disposizione, l'uomo dispone di tutto quello che serve alla vita, dunque di tutto quello è bene (cfr. 2, 18): dispone di un giardino convenientemente disposto perché l'uomo vi possa vivere; dispone degli alberi, degli animali e soprattutto della compagnia facile della donna, un aiuto che gli corrisponde.

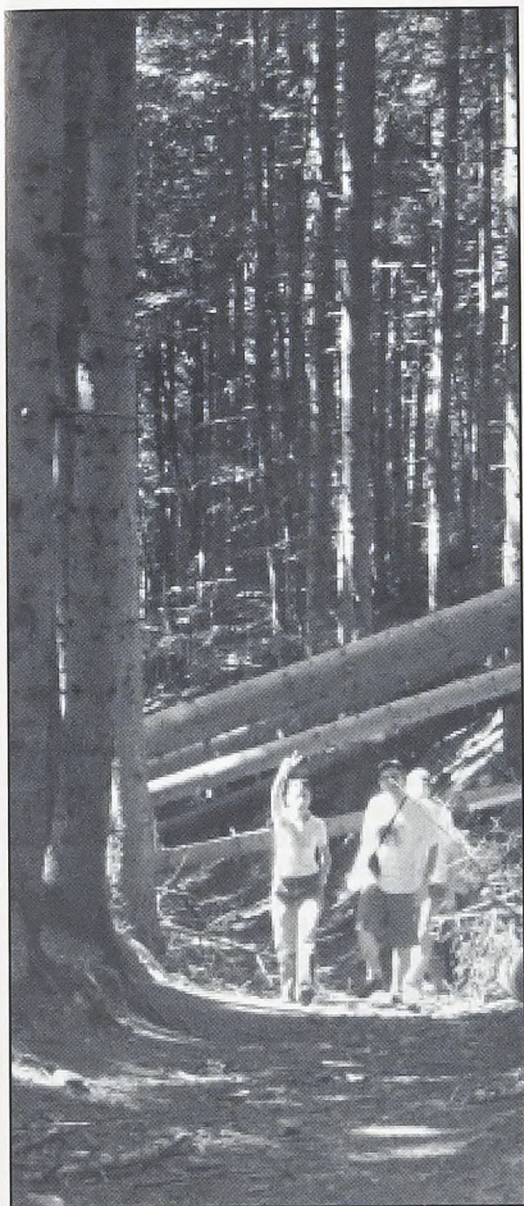
9 Si possono dare fondamentalmente 4 possibili strade per intendere *conoscenza* e, correlativamente, *bene e male*: (1) se si trattasse di conoscenza nel senso del significato *intellettuale*, si intenderebbe la coppia *bene e male* in accezione generica e non valutativa, come

semplice designazione di tutto. (2) se si rispondesse nel senso del significato *pratico*, diventerebbe più probabile intendere la coppia *bene e male* in accezione assiologica: l'albero indicherebbe il progetto di *avere esperienza* di tutto, senza tenere conto di alcuna differenza tra bene e male. (3) non è probabile un'accezione propriamente morale della coppia dei termini, come invalso nel linguaggio odierno, ma anche della tradizione cristiana: l'albero non indica l'insieme delle cose moralmente buone e cattive. (4) la comprensione più plausibile è quella che vede in tale espressione l'eco della prospettiva biblica che intende la coppia *bene/male* come – in prima, originaria, battuta – alternativa tra *obbedienza*, o viceversa *disubbidienza* ai *comandamenti* (cfr. Dt 30, 15ss).

10 L'albero deve dunque essere inteso come immagine che descrive un progetto di vita di questo tipo: ignorando la differenza stabilita dal comandamento di Dio che garantisce la premessa/promessa (ripeto: già sperimentata come buona e vitale), provare tutto da soli e in tal modo stabilire la differenza tra bene e male, tra ciò che serve alla vita e ciò che invece non serve.

11 Secondo la ricerca esegetica attuale la figura del serpente non pare per se stessa gravida di una valenza demonologica, quanto piuttosto figura letteraria mediante la quale dare espressione al carattere seducente che assume la "falsa sapienza". Non per nulla il testo afferma chiaramente la relazione del serpente con la figura della (falsa) sapienza: di esso è detto che *era la più astuta di tutte le bestie selvatiche fatte dal Signore Dio* (3, 1).

12 Notevole la dinamica indicata da Genesi per comprendere come una libertà umana possa cadere nella trappola del sospettare di Dio, cioè delle esperienze buone e gratuite all'origine di ogni vita. La suggestione del serpente, infatti, non è efficace se non alla condizione di cambiare l'*occhio* della donna, il suo modo di vedere e percepire la realtà: la donna, prima della domanda



perniciosa del serpente, sembrava non avvertire neppure la presenza nel giardino di quell'albero proibito perché godeva di tutti gli altri che gli assicuravano la sua vita buona. In ogni caso, esso non era per lei al *centro* del giardino, perché al centro c'era l'esperienza buona di Dio; ora invece quell'albero diventa il centro polarizzante della sua attenzione: Allora *la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza* (3,6).

13 Ne è chiaro indizio il fatto che l'uomo e la donna non si sentono/vogliono "responsabili" della loro scelta; non è solo una questione di cattiveria o "scaricare la colpa", ma corrisponde esattamente alla dinamica dell'esperimentare, cioè di "provare" come se la libertà fosse una "cosa" che l'uomo ha "già fatta" e che può gestire a suo piacimento senza che ciò incida sulla sua vita. 14 Non la libertà dell'uomo mette alla prova la vita, ma dalla vita la libertà dell'uomo deve accettare d'essere messa alla prova.

15 Il principio *initium sapientiae est timor Dei* (l'espressione latina è nella *Vulgata* come traduzione di Sir 1,16; cfr. anche Pro 1,7. 9,10. 15,33; Gb 28,28; Sal 111,10...) indica positivamente la legge antropologica generale della prospettiva sapienziale di Israele: solo se l'agire umano ha la forma di una professione di fede, l'uomo ne è responsabile.

16 Per Gesù non si può determinare il senso dello stesso precetto relativo al sabato, alla purità rituale, al *qorban*... separandolo dal comandamento più radicale, quello che prescrive l'amore del prossimo.

17 Si potrebbe affermare che la novità di Gesù consiste nel suo *radicalismo*, nel suo andare alla radice: "radicale" è la comprensione che porta la legge appunto nel *cuore* della legge stessa e al *cuore* dell'uomo: esiste un rapporto intrinseco dei molti precetti con l'unico comandamento (obbedire a Dio), e il comandamento è soddisfatto se va al *cuore* stesso dell'uomo (se plasma la libertà umana). La ragione d'incompiutezza della mera osservanza materiale della legge appare con chiarezza paradigmatica nell'episodio del *giovane ricco* (Mc 10,17-22; Mt 19,16-22; Lc 18,18-23). La pericope suggerisce fin dall'inizio l'insufficienza dell'obbedienza ai comandamenti per avere la vita eterna: l'interrogativo iniziale rivolto a Gesù da quel tale (Mt 10,17) indica, infatti, che lui stesso è consapevole di come non sia sufficiente osservare i precetti della legge. Egli, che da sempre ha osservato tali precetti, sa tuttavia di mancare

ancora di qualche cosa, anche se egli non lo sa ancora precisamente/chiaramente; attende che sia Gesù stesso a rivelarglielo. La risposta di Gesù (Mc 10,21) conferma tale insufficienza. Quello che Gesù aggiunge all'iniziale consapevolezza del "giovane ricco" è qualcosa di decisivo che egli ancora non sa a proposito di se stesso: le molte ricchezze stanno contando nella sua vita assai più di quanto egli non immagini. La risposta di Gesù, di lasciare le ricchezze e di seguire *lui* (e non solo la pratica della legge), indica perciò come la sequela di Gesù (cioè il suo modo di interpretare la legge) realizzi la dedizione integra ("perfetta") a Dio che pure il giovane ricco ricerca. La richiesta di Gesù, cioè, non deve essere intesa come un'ulteriore aggiunta all'osservanza dei tanti precetti; bensì come *perfezionamento* di quell'osservanza, come modalità del compiere la legge. Palese, infatti, come il novero dei comandamenti fatto da Gesù al giovane ricco sia incompleto: egli osserva materialmente i precetti nei confronti degli altri (4°-8° comandamento), ma non ne vive più il senso di obbedienza a Dio (1°-3° comandamento) e di rivelazione dei desideri reconditi del suo cuore (9°-10° comandamento).

18 Per le riflessioni della prima parte di questa lezione sono debitore (in particolare) della prospettiva teologica complessiva di Hans Urs von Balthasar e di Pierangelo Sequeri. Per il primo rimando a *Gloria. Un'estetica teologica. I. La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1975 (orig. 1961); *Gloria. Un'estetica teologica. VII. Nuovo patto*, Milano 1977 (orig. 1969); *TeoDrammatica. III. Le persone del dramma. L'uomo in Cristo*, Jaca Book, Milano 1983 (orig. 1978). Per il secondo a *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996.

19 Non occorre insistere sul fatto che l'obbedienza incondizionata di Gesù a Dio non può essere intesa come piatta esecuzione materiale della volontà paterna, sia perché l'obbedienza di Gesù alla missione del Padre è una libera volontà che entra consapevolmente nella

missione affidatagli; sia perché tale obbedienza non è una "applicazione" di un progetto già prestabilito, secondo cui la libertà di Gesù deve solo eseguire, senza nessuna "originalità".

20 Interessante notare come l'inizio della missione pubblica di Gesù sia passato attraverso l'episodio delle "tentazioni": solo entrando nel deserto e rimanendo fedele alla parola di Dio di fronte alle insinuazioni del tentatore, Gesù si fa annunciatore dell'affidabilità del Padre. E non a caso la "tentazione" massima avverrà nel momento della croce, quando le autorità religiose, ma anche la folla lo provocano attraverso il più classico dei sospetti su Dio: se è vero che "sei da Dio", perché non interviene a tuo favore? Se tu sei Dio, perché non scendi dalla croce?

21 Non per nulla, agli occhi dei suoi discepoli la previsione della condanna teologica da parte delle legittime autorità appare come un momento di debolezza, una specie di crisi di fede di Gesù nella sua stessa missione messianica. Sembra loro impossibile come l'uomo che stupisce le folle, per l'autorevolezza della sua sapienza su Dio, sia destinato a soccombere di fronte ad una denuncia di eresia.

22 Se Gesù voleva affermare l'amore di Dio per *tutti* gli uomini, e l'impossibilità di dirsi "da Dio" nel momento in cui non si è a favore della vita di ogni uomo, non poteva che accogliere/subire *anche* la morte, come estrema testimonianza al suo messaggio.

23 Se Gesù è "da Dio" e Dio ama tutti gli uomini, non dovrebbe Dio amare e salvare proprio il suo testimone prediletto dalla condanna a morte di coloro che si arrogano il diritto di interpretare Dio, sostenendo che tale morte è "voluta da Dio", perché egli è un bestemmiatore?

24 Durante il convegno ho sviluppato anche una rilettura teologica della vicenda di Pietro, quale paradigma del *dramma* di una libertà che progressivamente e faticosamente acconsente al modo cristologico di intendere la vita. In particolare mi sono soffermato sulla

vocazione di Pietro (Luca 5, 1-11); sul fraintendimento del messianismo di Gesù, ovvero sulla fatica del riconoscere la figura della dedizione incondizionata del Padre alla vita dell'uomo (Mt 16,21-23); sul tradimento e sulla ripresa (Lc 22,55-62. Gv 21,15-19)

25 Per una maggiore esplicitazione e verifica (nel confronto con Maldiney, Lacan e Ricœur), nonché per le conseguenze di una tale struttura per il compito del "rendere ragione" della fede cristiana (nel confronto con Balthasar, Küng e Sequeri), rimando a R. Maiolini, *Tra fiducia esistenziale e fede in Dio. L'originaria struttura affettivo-simbolica della coscienza credente*, Pontificio Seminario Lombardo-Glossa, Roma-Milano 2005.

26 È ingenuo dire semplicisticamente che "il volto dell'altro è all'origine dell'io" (figura lévinasiana), così come dire che "la possibilità di dire io è all'origine della possibilità di riconoscere altri" (figura — diciamo così — cartesiana). Migliori indizi di questa sofisticata struttura in Husserl, che mantiene senza risolverla la tensione: si salvaguarda la decisività dell'ego, pur riconoscendo ad ogni piè sospinto la presenza di una passività, non semplicemente "altra" rispetto all'ego (la sintesi passiva) all'origine dell'identità.

27 È davvero interessante notare che l'essere nati non è ancora "essere figli", perché — come mostra E. Benvéniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, a cura di Mariantonia Liborio, Einaudi, Torino 1976 (orig. 1969), I, 247-256 — l'etimologia stessa dei nomi che fanno riferimento all'essere figli (¶8,bj,k@H, *liber*) designa una nozione dell'essere generati all'umano come *liberazione* che assicura un'*appartenenza sociale* alla vita. Essere *figli* è essere un *sé liberato* dalla situazione dello straniero e dello schiavo, cioè da una situazione in balia delle circostanze, dove non si ha "volto". Insomma, per essere (figlio) occorre *appartenere*, instaurare *legami* di reciprocità che proteggono ed identificano.

28 Troviamo interessante che la fenomenologia



Sulla destra, Don Raffaele Maiolini

husserliana (con la teoria dell'*Urdoxa*) e la psicoanalisi (con la fiducia che si deve avere nelle relazioni parentali per la strutturazione dell'identità) abbiano portato alla ribalta questo stesso tema. Tra l'altro, entrambi questi filoni confermano che il primo movimento possibile originario è la fiducia, non la sfiducia: all'inizio "spontaneamente" si aderisce, ci si fida della premessa-promessa che appare semplicemente buona (la non-fiducia, dunque, non è *mai* originaria).

29 Questo rimette in discussione uno dei grandi paradigmi della tradizione occidentale: "*agere sequitur esse*". Il pensiero occidentale, più che della fiducia e della necessità dell'*agire*, ha fatto subito e solo della figura della conoscenza e della ragione il criterio dell'umanità dell'uomo. L'identità dell'umano, coerentemente, è stato in tal senso pensato a procedere dal modello teorico, relegando il momento dell'*agire* a momento successivo a quello della conoscenza. Per questo l'*agire* buono è classicamente rappresentato come *agire* coerente con la norma già nota alla ragione; dunque, brevemente, come *agire* conforme a ragione. Una tale impostazione non poteva che ignorare il nesso tra verità e libertà, tra conoscenza della verità e qualità delle forme dell'*agire*.

*Università Gregoriana di Roma

La preghiera: dialogo tra uomo e Dio

Relazione introduttiva a cura della Presidenza nazionale

■ *Signore insegnaci a pregare*: tutto ha inizio con questa umile richiesta, fatta dai discepoli che vedevano Gesù pregare. E' questo lo spirito che ci dovrebbe accompagnare quando ci accostiamo alla preghiera: come i discepoli, dobbiamo avere l'umiltà di chiedere, ammettendo le nostre incapacità. Perché pregare significa riconoscersi impotenti e confessare la propria povertà. In cosa precisamente consisteva la preghiera di Gesù? E cos'è la preghiera in sé? Dobbiamo ammettere di non saperlo: la preghiera come tale ci è sconosciuta. Chi vuole pregare, si trova innanzitutto di fronte a una realtà inafferrabile.

Ed ecco il primo interrogativo: **cos'è la preghiera?**

E' difficile darne una definizione univoca e universalmente riconosciuta. Dovremmo innanzitutto distinguere tra la preghiera dell'essere e la preghiera del cristiano. La prima si fonda su questo principio: "l'uomo che vive a fondo l'autenticità delle proprie esperienze sente immediatamente, istintivamente, l'esigenza di esprimersi attraverso una preghiera di lode, di ringraziamento, di offerta"¹.

La seconda assume molte definizioni: qui ne prenderemo in considerazione solo una che sembra racchiudere in sé tutti gli elementi che si riscontrano nelle altre. La definizione in questione paragona la preghiera all'arte²: proprio come questa ha differenti vie di espressione e allo stesso modo affonda le sue radici nelle differenti tradizioni non solo cristiane ma anche nelle diverse religioni.

Ma il motivo che ci spinge a paragonare la preghiera all'arte è soprattutto che essa ne possiede i tratti fondamentali: l'ispirazione, l'artista, l'opera e il contesto storico.

L'ispirazione

Come nel campo artistico l'ispirazione è l'irruzione della bellezza e della bontà dell'essere che chiede di essere manifestata, così nella preghiera essa è l'attestazione della presenza dello Spirito di Dio che ci attrae, ci appella e ci insegna a pregare.

Siamo di fronte a una prima grande verità della preghiera: non siamo noi come cristiani a pregare, ma è lo Spirito che prega in noi. Ne troviamo conferma anche nelle parole di san Paolo: "Lo Spirito viene in aiuto alla nostra debolezza, perché nemmeno noi sappiamo che cosa sia conveniente domandare, ma lo Spirito stesso intercede con insistenza per noi, con gemiti inesprimibili"³. Al centro di tutto il vortice di preghiere con le nostre parole e con le nostre formule dunque c'è uno Spirito che è all'opera e viene in aiuto alla nostra debolezza, supplica e intercede "con gemiti inesprimibili".

E' grazie allo Spirito che "l'orante non inizia solo con se stesso, ma si scopre nell'intimo quale luogo della presenza di una forza spirituale, di una potenza luminosa in cui la persona si sa e si scopre come illuminata, toccata, mossa, attratta dentro di sé e fuori di sé, estraniata e confortata"⁴

L'artista

Come nell'arte l'ispirazione giunge all'artista, così pure nella preghiera è il moto dello Spirito che va all'orante e gli chiede un'adeguata reciprocità.

E' questa reciprocità, questo scambio, che ci fa comprendere la dimensione dialogica della preghiera. La preghiera non è un monologo ma un dialogo fra un io e un Tu.

Se la preghiera è dialogo allora si può affermare che essa è relazione, può essere cioè descritta alla luce del mistero cristiano. Si legge nel catechismo della chiesa cattolica: "Grande è il mistero della fede, la Chiesa lo professa nel simbolo degli apostoli, lo celebra nella Liturgia sacramentale. Questo mistero richiede che i fedeli vi credano, lo celebrino e ne vivano in una relazione viva e personale con il Dio vivo e vero. Tale relazione è la preghiera"⁵.

La preghiera è riconoscere la presenza di Dio attraverso l'opera dello Spirito nella propria vita ed è certezza che, come dice il salmo, anche *se dovessi camminare in una valle oscura, non temerei alcun male, perché Tu sei con me* 6.

Alessandro Bertini, segretario nazionale FUCI



L'opera

Come l'esperienza artistica è data dall'ispirazione e dalla vita di un artista, così anche la preghiera è una creazione spirituale, è un'opera dello Spirito e dell'orante: "E' azione di Dio e dell'uomo; sgorga dallo Spirito Santo e da noi"⁷. L'opera d'arte rispecchia l'immagine che l'artista ha del mondo. Allo stesso modo, anche la preghiera viene filtrata dall'immagine che noi abbiamo di Dio: ad ogni immagine corrisponde un tipo differente di preghiera.

Il contesto

Come l'arte si configura nelle diverse epoche ed ogni artista si esprime a partire da un preciso contesto storico-

esistenziale, così anche la preghiera si riferisce alla realtà storica dell'orante e della sua comunità di fede.

Viene spontaneo domandarsi quale sia il nostro contesto odierno. La necessità di pregare, di ritrovare la propria spiritualità, ai nostri giorni è molto forte e tutto ciò sta portando alla nascita di numerosi centri di spiritualità e di preghiera, anche molto diversi fra loro.

Bisogna fare attenzione a che il desiderio di silenzio o di queste forme di spiritualità non siano solo una necessità fisica legata al bisogno di riposo o al devozionismo: infatti, non sempre queste scelte sono compiute con l'intenzione di trovare Dio.

La preghiera è un bisogno e un desiderio di incontrare Dio, di mettersi in relazione con Lui.

Abbiamo detto che la preghiera, come l'arte, ha diverse forme espressive. Ecco dunque il secondo interrogativo: Quale forma di espressione mi è più vicina? In altre parole: **Come pregare?**

La richiesta dei discepoli "Signore insegnaci a pregare" è una risposta all'interrogativo. Non avrebbe senso ogni discorso metodologico senza il fondamentale principio secondo il quale al centro della preghiera si colloca Cristo. Nella lettera ai Galati leggiamo: "Ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: *Abbà, Padre!*" (Gal. 4,6).

Cristo, attraverso il suo Spirito, ci ha educato ad una "nuova" preghiera nella quale possiamo rivolgerci a Dio come Padre e con questo ci ha reso, anche nella preghiera, tutti fratelli.

A questa prima risposta bisogna affiancarne altre. E' necessario, anche qui, distinguere la preghiera dell'essere, quindi spontanea, e la preghiera del cristiano. Nel primo caso si tratta di un impulso interiore. E' però un evento a carattere eccezionale, quindi non sufficiente a fondare la nostra spiritualità: una vita di preghiera matura non deve aspettare lo stimolo dell'ispirazione



momentanea, ma deve impegnarsi nella ricerca di una disciplina ordinata e un'attenzione costante. Questo è il primo elemento fondamentale della preghiera: **la disciplina spirituale.**

Occorre avere un'attenzione costante nei confronti della preghiera poiché essa possiede un proprio ritmo, come la musica: sta a noi scoprire quale ci si adatta meglio attraverso l'esercizio e l'applicazione, quindi attraverso

un rapporto continuativo. Nel vangelo di Luca leggiamo: "Avete udito ciò che dice il giudice disonesto. E Dio non farà giustizia ai suoi eletti che gridano giorno e notte verso di lui, e li farà a lungo aspettare? Vi dico che farà giustizia con celerità". (Lc 18,6)

Disciplina spirituale deve essere intesa, dunque, come fedeltà al rapporto con Dio, come riconoscersi sempre in dialogo con Lui.

La preghiera, un dialogo tra uomo e Dio

Se la disciplina spirituale è fondamentale, bisogna richiamare all'attenzione anche tre altri elementi metodologici in particolare: raccoglimento, meditazione e personalizzazione.

Raccoglimento

Etimologicamente raccoglimento viene da raccogliere quindi è la capacità di unificare. Dovremmo avere in noi un nucleo solido che sostenga la molteplicità della vita; un centro dal quale ogni nostra attività parta e a cui ritorni; un ordine che distingua ciò che è importante da ciò che non lo è; qualcosa di saldo che non muti nel variare delle vicende e si sviluppi col loro evolversi, che mostri chiaramente a noi e agli altri chi siamo. Raccoglimento significa quindi unire i moti dello Spirito presenti in noi intorno al grande oggetto che è Dio. Condizioni necessarie al raccoglimento sono il silenzio, e il luogo.

La meditazione

La meditazione è soprattutto una ricerca, un rimanere all'ascolto come avviene quando un motivo musicale ci ha impressionato: continua a risuonare con una dolce insistenza.

Di solito ci si aiuta con qualche libro: la Sacra Scrittura, i testi liturgici, gli scritti dei Padri della vita spirituale, le opere di spiritualità. Possiamo anche meditare con una icona o con un brano musicale.

La personalizzazione

La personalizzazione consiste nel trovare la situazione di preghiera più adatta a sé stessi. A questa secondo Martini contribuiscono in maniera determinante tre elementi: la posizione del corpo, l'invocazione del cuore, una pagina della Scrittura scelta per il proprio caso.

Questi elementi variano non solo a secondo della persona, ma anche in base al momento in cui si prega. Ne segue che ogni situazione di preghiera è irripetibile.

Tuttavia non si può pensare che la preghiera sia totale personalizzazione. Soprattutto per accostarsi alla Sacra Scrittura è necessaria la mediazione della tradizione cristiana, dei sacerdoti, della teologia, in una parola della chiesa.

Il terzo interrogativo che ci dobbiamo porre quando ci accostiamo alla preghiera riguarda il suo rapporto con la vita. Quindi **quale relazione intercorre tra azione e contemplazione?**

Da più parti si riconosce come tratto distintivo della spiritualità cristiana dei nostri giorni la secolarità, termine forse da noi lontano, sinonimo di quotidianità, vita fino ai suoi aspetti più ordinari. Evangelicamente è il "mondo": non più fuggito e disprezzato, non più impedimento alla realizzazione delle personali vocazioni, ma strumento, tempo e luogo, per riconoscersi uomini. Soprattutto dopo il Concilio Vaticano II, il laico si interroga in questa direzione: simile a un equilibrista perché vive nel mondo pur non appartenendogli, deve districarsi tra le tentazioni vecchie dell'evasione e quelle seducenti della mondanità. Tra queste ultime, soprattutto l'efficienza, l'attivismo, i "fatti": le regole d'oro della società occidentale.

Ricercare serenamente questo equilibrio dinamico vuol dire anche vivere seriamente il rapporto tra preghiera e azione. Sembra questo il *segreto* di tanti cristiani impegnati pubblicamente, che con pazienza e costanza tornano alle sorgenti prima di scendere nella città dell'uomo, dialogano con Dio all'inizio di ogni giornata⁸.

"La contemplazione che sovrabbonda in azione"

Oggi, non è scontato sottolineare che, per un cristiano, l'azione non preceduta dal raccoglimento spirituale è sterile. E' la strada della "contemplazione mista" indicata da S. Tommaso: non solo preghiera, non mero impegno, ma "contemplazione che sovrabbonda in azione", l'*ora et labora* dei benedettini. La stessa definizione tomista risponde alle esigenze dell'inquieto Novecento, come

ricorda Jaques Maritain. Il filosofo francese ribadisce il primato dell'essere sull'agire: senza il dialogo della preghiera l'operare umano è solo presuntuosa fiducia nelle proprie forze. La vera contemplazione porta necessariamente all'azione. "Bisogna gridare il Vangelo con la vita" diceva Charles de Foucauld. Infatti, la preghiera, quando riconosciuta momento di Grazia, regalo di un bel rapporto, non può fermarsi in sé, ma procede e si diffonde in ogni momento a disposizione dell'uomo. In questo senso, essa "sovrabbonda", cioè straripa nell'azione, perché troppo costretta nei momenti di raccoglimento. Viceversa, la vera azione nasce dalla contemplazione. In questa, agisce lo Spirito santo che suggerisce al singolo uomo come meglio vivere la sua situazione presente: nella sofferenza solleva; nel dubbio consiglia. Allora, se così precedentemente riflettute, le attività di ognuno si possono più facilmente restringere a quanto richiesto dalla legge dell'amore, in cui si fa la volontà di Dio.

La preghiera e il rapporto con il proprio tempo

L'uomo può uscire dalla preghiera con occhi nuovi, con uno sguardo più profondo non solo sulla sua singola esistenza, ma anche sul suo tempo. L'azione dello Spirito infatti rinnova il cuore di chi prega, rendendolo anche più sensibile ai segni dei suoi giorni. Solo così si può comprendere più a fondo il motto "la rivoluzione o sarà mistica o non sarà". Un nuovo ordine delle cose dovrebbe fondarsi su cuori nuovi. Questi potrebbero e dovrebbero essere numerosi. La contemplazione trascende le virtù intellettuali, non è un privilegio concesso a pochi: la novità del cristianesimo è che l'amore conta più dell'intelligenza, sebbene essa non ne risulti in alcun modo sacrificata. "Per la coscienza cristiana non vi sono due categorie di umanità, un *homo faber* destinato al lavoro, e un *homo sapiens* destinato alla contemplazione della

verità. Lo stesso uomo è insieme *faber* e *sapiens*, e la saggezza li chiama tutti alla libertà dei figli di Dio"⁹. Per meglio cercare la "contemplazione mista", l'interrogativo che sembra ancora irrisolto, è quali forme nuove dovrà assumere la preghiera che dialoghi con la vita comune, con la "secolarità". Si parla cioè di missione: come comunicare la bellezza della vita spirituale a chi non la riconosca? Come mettere sulle strade del mondo la contemplazione? Buone domande per i nostri momenti contemplativi.

Perché pregare?

Forse, ancora prima di pensare alle vie da percorrere in questa direzione, come cristiani va affrontato una domanda di fondo: esiste ancora il desiderio, anche non confessato, di pregare? Si può riconoscere nella nostra società un bisogno di contemplazione? L'uomo dei nostri giorni ammette di avvertire fame e sete di Dio, nutrimento della sua vita?

E, rivolti alla nostra stessa coscienza cristiana, dovremmo chiederci con sincerità: perché preghiamo?

1 Cfr Carlo Maria Martini, *La preghiera e la vita*, Milano, In dialogo 2004 p. 12

2 Questa definizione è di Alessandro Barban in *La Fede pregata verso una teologia della preghiera con il Catechismo della Chiesa Cattolica*, Torino, Edizioni Paoline, 1997

3 Lettera ai Romani 8,26

4 E. Salmann, *La preghiera: monologo e dialogo come cammino in-a-davanti a Dio*, in *Vita monastica* 49 (1995), p.33

5 Catechismo della Chiesa Cattolica n. 2558

6 Salmo 22, v. 4

7 Così, tra gli altri, Giuseppe Lazzati, per cui cfr G. Lazzati, *La preghiera del cristiano*, Roma, AVE, 1991, p. 7.

8 J. Maritain, *Azione e contemplazione*, Roma, Borla, 2004, p. 49.

La preghiera, un dialogo tra uomo e Dio

di Mons. Francesco Lambiasi*

■ Introduzione

Parlare della preghiera costringe tutti ad un serio esame di coscienza, che si conclude sempre con la constatazione che noi non sappiamo pregare. Del resto, questo è scritto anche nella Bibbia; però c'è lo Spirito di Gesù risorto che viene in aiuto alla debolezza umana e questa è la nostra grande fortuna.

Il tracciato che seguirò in queste lezioni è molto semplice: il primo passaggio potrebbe essere intitolato *L'evento insuperabile*; il secondo *La sorgente inesauribile*; il terzo, *L'alfabeto essenziale*; l'ultimo, *Pregare con la Bibbia*.

1. L'evento insuperabile

Il punto di avvio è dato dall'*evento insuperabile* e mi introduco con una lettera:

«Carissima Cristiana, mi avevano raccontato di te, l'anno scorso proprio di questi tempi Luciano Marigo, autore di un romanzo ardito e vertiginoso, un vero giallo dell'anima, dal titolo *La stanza del cuore*. Ti avevo trovato in quelle pagine - sature di vita e attraversate dall'invisibile - sulla soglia dei tuoi vent'anni, sbandata e abbandonata a te stessa. Figlia di genitori separati, vivevi senza amore, odiavi il tuo corpo sino a rasentare il precipizio della anoressia; fede zero. Ti avevano chiamata Cristiana, ma non eri neanche battezzata. Nel tuo desolato vagabondaggio senza orme e senza approdi, avevi incontrato casualmente Simone, maestro di recitazione, regista di teatro. Ne eri diventata allieva dimostrando notevoli talenti di attrice, al punto che Simone ti aveva affidato il ruolo di protagonista in un film da girare, quello di una Monaca, Madre Crocifissa, morta in concetto di santità. A tale scopo ti eri dovuta recare contro voglia nel Carmelo, dove la Monaca Santa era vissuta per apprendere da vicino come opera, si comporta, appunto, una Monaca Santa. Avevi intrapreso quella incursione in convento su insistenza del regista che ti aveva trapiantato in testa il suo chiodo fisso, il principio fondamentale dell'arte drammatica, e che tu per timore



Mons. Francesco Lambiasi

si schiodasse continuavi a ripetere a te stessa con petulante insistenza: come per sostenere la parte di una puttana, non c'è bisogno che nella mia vita privata eserciti la professione di una puttana, così se mi insegnano come si fa, posso recitare bene la parte di una Santa, anche se sono un'anima perduta.

Dunque, eri arrivata al Carmelo per imparare dal vivo la parte di Madre Crocifissa, ma fosti subito folgorata dall'alta tensione di quel suo interrogativo intrigante consegnato alle pagine ingiallite di un appunto spirituale, gelosamente conservato sotto lo scapolare e ritrovato dopo la sua morte: "Che cosa avviene nella stanza del cuore quando un'anima è presa da Dio?". Dopo appena due giorni di vita in monastero avevi trovato la risposta, la sua. Cosa avviene? Avviene che l'anima avverte di essere posseduta da un amore totale e ad esso completamente si abbandona in gioiosa libertà. Il racconto di Marigo, lo scrittore, terminava lì, con quella conclusione a cui era approdata la Santa e che tu sentivi combaciare alla perfezione con il tuo infelice stato di anima perduta. Quella conclusione ti aveva stregato, finendo per sopraffare le tue ultime resistenze con una certezza stravolgente. Dunque, dicevi a te stessa con le parole della Santa: "Se

il Signore volesse potrebbe donarsi anche a me. Che cosa mi può trattenere, allora," - ti domandavi sbigottita - "dal prendere il coraggio a due mani e osare di rivolgermi a lui e dirgli con l'incoscienza di una disperata: Signore, ti aspetto nella stanza del mio cuore?". E poi grazie all'immedesimazione non più virtuale della *fiction*, ma intima e spirituale con Madre Crocifissa, ti eri fatta più ardita: "Quando verrai, o come vorrei che fosse subito, ma sono disposta ad aspettare tutto il tempo che vorrai dovessi spendere nell'attesa tutta la vita". Eri rinata, cominciavi a volare, addirittura, perché no, a garrirne, proprio come Agostino d'Ippona che ripensando ai primi giorni dopo la conversione si raccontava così al suo dolce Signore: *Et garriebam tibi*, ed garrivo a te, come una rondinella felice. Fin qui il resoconto di Marigo.

A quel punto ti persi di vista, ma ultimamente tra noi due si è ristabilito il contatto, questa volta, grazie ad una radio: hai seguito un filo diretto da me curato. Ti sei procurato il mio indirizzo di posta elettronica e mi hai spedito con mia graditissima sorpresa una *e-mail* straripante: mi hai aggiornato sul viaggio della tua anima, mi hai annunciato, con la gioia incontenibile di una bambina in convulsa attesa del regalo a lungo sognato, che nella notte di Pasqua, la lettera risale a quel tempo, ti saresti fatta battezzare per diventare cristiana di nome e di fatto. E mi aggiungevi: "Ho cercato Dio, ho trovato la fede, ho scoperto l'amore; Madre Crocifissa mi ha rivelato nel cuore i suoi tre grandi segreti. Primo: che il primo nome di Dio è misericordia, il novantanovesimo nome è tenerezza, il centesimo non lo conosco. Secondo segreto: la fede è un grande amore. Terzo: la santità è bellezza. Ma ora - concludevi - ho bisogno di imparare a pregare e mi piacerebbe pregare con la Bibbia. Vorrei fare della Parola di Dio il viatico quotidiano del mio pellegrinaggio del cuore. Nella preparazione al battesimo mi hanno parlato della *lectio divina*: vorrei capire cos'è e come si fa. Mi aiuta padre?".». Fin qui la lettera.

Si devono, allora, prendere le mosse dall'evento insuperabile: evento di per sé già noto ai cristiani, ma proprio per questo più soggetto ad essere dato per scontato. Proprio in ragione di un tale rischio, è preferibile compiere un passaggio preliminare, partendo, sì, dal vangelo, ma non dal vangelo secondo Matteo, secondo Marco, secondo Luca, secondo Giovanni, bensì dal vangelo secondo Narciso.

1.1. Il vangelo di Narciso

Narciso è un eroe della mitologia greca, quindi non è esistito, anche se forse è bene chiedersi se esista ancora. Narciso non è un giovane cattivo, violento, aggressivo, ma è un giovane solo e triste. Perché? Perché vive da solo. È bellissimo; è talmente innamorato della sua bellezza che basta qualcosa che gli rifletta la sua immagine per stare tutto il giorno ad ammirarsi. Proprio perché è chiuso nel suo io, gli dei lo hanno condannato a innamorarsi di Eco. Eco, lo dice il nome, non è altro da Narciso, è il suo doppio: insomma Narciso è innamorato di se stesso. Come finisce la storia di Narciso? Un giorno, passeggiando in un bosco, arriva ad una radura, sul limite della quale c'è un laghetto con le acque gelide. Quale specchio più limpido di quello, più pulito, per riflettere la sua immagine? Di fatti Narciso comincia a contemplarsi, a mirarsi, a compiacersi e, a un certo momento, lo coglie un *raptus*, gli viene voglia di abbracciarsi: per abbracciare la sua immagine si sporge sulle acque gelate, cade giù e muore annegato. La storia di Narciso non finisce qua. Secondo l'*Edipo a Colono*, la ghirlanda delle divinità dell'Ade, del regno dei morti, è fatta di un fiore: il narciso. Da Narciso - si può controllare sul vocabolario etimologico - deriva *narcosi*: l'amore per sé droga e uccide. Allora Narciso è esistito oppure no? Narciso esiste ancora e per capirlo lo si confronta con un altro mito: quello di Prometeo. Questi è un altro eroe mitologico. Secondo Karl Marx doveva essere il primo santo nel calendario degli atei, in quanto avrebbe

dato la scalata all'Olimpo e avrebbe carpito il segreto della felicità degli dei: il fuoco. E la logica è di questa canonizzazione è semplice: *basta portare il fuoco sulla terra, così accenderemo la catena dell'eterno progresso, avanti, sempre più avanti, fino ad arrivare alla felicità*. Ecco, dunque, il grande benefattore dell'umanità. È interessante questo ritorno del mito di Prometeo a metà del XIX secolo: era il mito non solo del materialismo proletario ma anche della rivoluzione industriale. Prometeo, quindi, simbolizza il mito che grosso modo è durato fino alla fine degli anni sessanta ed inizio degli anni settanta del secolo scorso; poi ha avuto una sua deriva in Italia: quella terrorista. Visto che non si può migliorare il mondo, tanto vale distruggerlo, ricominciare tutto da capo. Ed è un mito che è arrivato fino nel mondo cattolico secondo alcuni. Un prete mio conoscente, nella sua tesi di laurea, avrebbe dimostrato che qualcosa del mito di Prometeo, mito illuminista dell'eterno progresso, sarebbe andato a finire perfino nel mondo del volontariato, anche cattolico. Ma questo mito è andato in crisi. Il mito di Prometeo configura la società che è cominciata con l'illuminismo, durata grossomodo fino agli anni settanta del secolo scorso e a questo mito è subentrato quello di Narciso.

La cultura del mito di Narciso si può esprimere con un detto, che di solito si tirava fuori quando si facevano i capricci: *l'erba voglio non cresce neanche nel giardino del re*. C'è un libro veramente bello di Armido Rizzi sul post-moderno intitolato proprio *L'erba voglio, dal narcisismo alla responsabilità*. Le nostre nonne citavano questo detto ma non si rendevano conto di che cosa c'era dietro. Cosa significa, infatti, *l'erba voglio non cresce neanche nel giardino del re*? Significa che anche il re era soggetto alla legge. Con l'illuminismo si supera l'epoca del dispotismo e si arriva anche alle prime Costituzioni. Essendo sovrano il popolo, il re è un luogotenente, e, comunque, re e popolo tutti sono soggetti alla ragione. Quindi, neanche il re può dire «siccome lo voglio è giu-

sto». Se è giusto lo voglio, ma non il contrario. Questo mito dell'erba voglio resiste ancora. Non è raro ascoltare qualcuno dire: siccome voglio un figlio con gli occhi biondi e i capelli azzurri, avrebbe detto Sordi, incrociando gli aggettivi... siccome lo voglio allora è un mio diritto. Tramontata la società dei doveri è subentrata quella dei diritti, o meglio quella dei bisogni. Ogni bisogno, anzi ogni desiderio è un mio diritto: *questa è la mentalità di Narciso*.

Volendo tradurre tale mentalità in moneta spicciola, si può dividere il mito di Narciso in una grossa palla, che può essere formulata così: *se sei bravo avrai successo, se avrai successo sarai felice*. Questa è la filosofia più corrente che oggi fa strage. *Se sei bravo avrai successo, se avrai successo sarai felice*: sono due assiomi, ma è proprio vero che se sei bravo avrai successo? Se si considera un ragazzino che fa la scuola di calcio, è proprio vero che se è bravo avrà successo? O chissà quante bustarelle ci vorranno, quante spinte e quante pressioni, perchè arrivi al successo. È, quindi, un postulato che non regge. Peggio ancora quell'altro: *se avrai successo sarai felice*. È proprio vero? È sufficiente leggere le interviste dei cosiddetti vip per rendersi conto della sua menzogna. Ma questo è il mito di Narciso.

Si può anche procedere oltre e smontare quella grossa palla, che sintetizza la mentalità di Narciso, in tre espressioni molto correnti. *Prima*, «a me mi pare» — è ben detto proprio così «alla romana»: è vero che in italiano non è corretto, però «a me mi» dice proprio di ripiegamento. «A me mi pare» è scambiare l'opinione con la verità. *Seconda*, «a me mi piace»: questo «mi piace, lo voglio» è scambiare la felicità con il piacere, o la gioia con il piacere. *Terza*, «a me mi va o non mi va», con questa espressione si scambia la libertà con la spontaneità. E dove porta questo mito narcisista? Si sufficiente citare un dato impressionante: in Italia la depressione tocca ormai il 5,3% dei ragazzi tra gli 11 e i 14 anni e addirittura il 2% dei bambini. È difficile dare dati precisi su



queste malattie, ma pare che un giovane su cinque in Italia sia in depressione: questa è la conseguenza più evidente del mito di Narciso.

1.2. Il vangelo di Gesù

Dopo queste premesse, ci si può accostare al vangelo secondo Gesù, *l'evento insuperabile*. È stato riferito che Narciso muore tentando invano di abbracciarsi, Gesù muore a braccia spalancate. Muore così: a braccia spalancate. In questo gesto, c'è tutto il Vangelo di Gesù, la Croce è tutto il Vangelo di Gesù. Un'espressione del Nuovo Testamento dice in sintesi come davvero Gesù sia l'antiNarciso: «Cristo infatti non cercò di piacere a se stesso» (Rm 15,3). Per questo, nemmeno quando sono

andati a prenderlo, chiuse le braccia in quel gesto istintivo di auto-difesa che ci porta a proteggerci, a cercare di difenderci. Nemmeno allora lui si è sottratto, ma si è lasciato inchiodare per abbracciare il mondo. Questo atto d'amore è l'evento della Pasqua: l'evento insuperabile. La Pasqua è, dunque, innanzitutto la morte di Gesù. Anche in questo caso per evitare il rischio dell'ovvietà, si confronti la morte di Gesù con quella di Socrate. È un confronto davvero istruttivo: Socrate è morto nel 399, quattro secoli prima di Cristo. Della morte di Socrate ci è giunto un resoconto scritto da Platone, che era presente all'evento. È noto come muore Socrate: è condannato ingiustamente; è innocente e lui ne è consapevole. Accetta la morte ingiusta per rispetto delle leggi. Pare

addirittura che Socrate abbia scritto la sua condanna durante il processo; nell'*agorà* c'era una persona che avrebbe voluto votare Socrate, ma non sapeva scrivere, e proprio lo stesso Socrate avrebbe scritto al posto di quella persona il proprio nome. Socrate è lo specchio della lealtà, della sincerità. Arriva il giorno della condanna, è appena l'alba, i discepoli entrano nella cella dove Socrate è rinchiuso e trovano un uomo serenissimo: ha dormito tranquillo. Ma dicono i discepoli esterrefatti: «Maestro, ormai ci siamo»; e che cosa fa Socrate? Continua a fare dell'ironia. È stato un maestro fino alla fine, fino alle ultime ore. A un certo momento entra la guardia e gli porta la coppa con questo veleno mortale, la cicuta, e, dice Platone, Socrate l'afferrò con due mani, come se bevesse un liquido delizioso, e la trangugiò giù velocemente. I discepoli restano ammutoliti e a un certo momento uno di loro, per rompere l'incanto, dice: «Maestro, dicci adesso l'ultima parola!». E Socrate afferma: «Critone, noi siamo debitori di un gallo ad Asclepio: mi raccomando, non ve ne dimenticate...». «Sì, disse Critone - racconta Platone - ma vedi se hai altro da dire». Socrate muore così, senza dir null'altro, facendo dell'ironia. Don Bruno Maggioni ha scritto una pagina molto bella in cui opera un confronto tra la morte di Gesù e la morte di Socrate: Socrate muore come muore un eroe grande. Romano Guardini afferma che da quando c'è stato quel fatto ogni uomo può essere fiero di appartenere a questa specie animale, l'*homo sapiens*. Socrate ha reso grande la morte, la morte dell'innocente, la morte del giusto, la morte dell'eroe. Socrate, commenta Maggioni, muore come piacerebbe anche a me morire. Cosa accade con Gesù?

La scena di Gesù al Getsemani sembra l'esatto contrario della morte di Socrate: quando l'angelo gli porge la coppa della passione, Gesù prega in preda ad angoscia mortale, terrore e spavento, dice l'evangelista Marco. L'evangelista Luca ricorda che addirittura gli si sono rotti i capillari: non è un fatto miracoloso, è una tensione for-

tissima che anche la medicina spiega. Infatti, quando si somatizza questa tensione i capillari si rompono e addirittura si suda sangue. Gesù ha sudato sangue: la sua tensione in quel momento dovette essere altissima. Che cosa dice Gesù nella preghiera? «Padre allontana da me questo calice: però non quello che io voglio, ma quello che vuoi Tu». Qualche ora dopo, gli evangelisti Matteo, Marco e Luca - in questo sono molto sinceri - non si vergognano di narrare che Gesù è morto gridando: «dato un forte grido spirò». Gesù dunque non muore come Narciso, non muore come Socrate, muore come di fatto si muore. Come non morirà nemmeno Francesco d'Assisi, che si spense il 3 ottobre del 1226 cantando. Dopo si fa spogliare e mettere nudo sulla nuda terra a Santa Maria degli Angeli, alla Porziuncola. Prima aggiungerà addirittura l'ultima strofa del *Cantico delle Creature*: «Laudato sii mi' Signore per sora nostra morte corporale». *Perché Francesco d'Assisi può morire cantando, mentre Gesù è morto gridando?* Perché Gesù ha percorso tutto intero il tunnel della morte per amore, perché era innocente. Nella Bibbia, nel Nuovo Testamento, nel Vangelo, si trovano alcune preghiere di Gesù, ma nessuna in cui Gesù chiede perdono dei suoi peccati. Gesù ha coscienza di essere giusto, di essere il Santo ma muore schiacciato come un verme, come un lebbroso. Adirittura i suoi discepoli fuggono. Maria di Nazaret, sua Madre, che non stava ai piedi della croce, come sappiamo, ma probabilmente stava proprio all'altezza della croce, guardava Gesù ad altezza d'occhio e sentiva il suo rantolo. Certo, non è scritto nel Vangelo, ma Maria, vedendo il Figlio morire e sapendo che potrebbe scendere dalla croce, forse avrà detto nel suo cuore quello che la folla, i capi del popolo e anche i due ladroni dicevano con tono di scherno; Maria lo deve aver detto con un sospiro: «Figlio mio, se non ti hanno creduto finora, fai questo miracolo! Scendi giù, non ti posso vedere morire così!». Invece no. Il Vangelo di Giovanni dice che Maria stava in piedi, quindi in piedi lei poteva vedere gli

occhi insanguinati del Figlio, poteva sentire il suo ranto-
lo.

Quel giorno 14 Nisan, probabilmente il 7 aprile dell'anno 30 d.C., non c'era sul Golgota Paolo di Tarso. Ma questi che aveva perseguitato quella che a lui sembrava una setta, una setta deviante dell'ebraismo, cioè il cristianesimo, sulla via di Damasco incontra un Cristo vivo: «Saulo, Saulo, perché mi perseguiti?». Dopo la sua conversione, ripensando a quello che era avvenuto quel 7 aprile dell'anno 30 d.C., Paolo dirà: «Mi ha amato e ha dato se stesso per me». Questo è il Vangelo della Croce: «mi ha amato e ha dato se stesso per me». Questo è l'evento insuperabile. Se non si riparte da qui, non si può entrare nella preghiera cristiana.

Ma non è finita sulla croce quella storia: l'erba non ha fatto in tempo a crescere sul Sepolcro di Gesù, perché la mattina di Pasqua, le donne che erano andate per completare la sepoltura, l'imbalsamazione, hanno trovato il sepolcro vuoto. Così anche Simon Pietro e Giovanni, che poi hanno incontrato il Cristo vivo Risorto. Dunque, Gesù non solo è morto per ciascuno di noi, per amore, ma è anche il Risorto.

Anche Francesco d'Assisi si converte perché incontra il Risorto. Quando accadde la conversione, *la leggenda dei tre compagni* racconta che egli era un giovane Narciso: gli piaceva vestire bene, anche in modo stravagante. Dice letteralmente il testo: «amava vestire con stoffe preziose e con delle toppe di panno grezzo» (pensate alla moda odierna dei jeans tutti rattoppati). Francesco si convertì quando smise di adorare se stesso, non perché prima fosse pagano. Smise di adorare se stesso, smise di fare il Narciso e quel Crocifisso, a San Damiano, immagine che riassume il Vangelo, gli parlò. Carlo Carretto, in un suo libretto dal titolo *Io, Francesco*, immagina San Francesco raccontare la sua vita. Quando arriva al fatto del Crocifisso di San Damiano, ha una nota che vale tutto il libro e che così possiamo riassumere: com'è che ha parlato il Crocifisso? Se ci fosse

stato Pietro Di Bernardone, il padre di Francesco, avrebbe sentito il Crocifisso? No, non avrebbe sentito niente. Perché? *Perché Francesco si pone davanti a questo Crocifisso e lì scocca la scintilla: «mi ha amato e ha dato se stesso per me». Se mi hai amato allora tu mi puoi anche parlare, allora tu mi stai parlando. Questo l'hai fatto per me, allora io ti posso ascoltare.*

È l'amore che permette di capire un dipinto e sentirlo parlare.

E il Cristo parla perché è un Cristo vivo: parla a Saulo, parla a Francesco d'Assisi, parla a Charles De Foucauld, parla anche oggi, perché è risorto, perché è vivo, perché l'erba non ha fatto in tempo a crescere sulla sua tomba. È vivo. Si dice in un passo della Lettera agli Ebrei, che egli è *sempre vivo per intercedere per noi* (cfr Eb 7,25). Gesù è risorto ed è in stato permanente di preghiera davanti al Padre; e poiché è risorto con tutta la sua umanità, ha portato tutti i suoi fratelli e tutte le sue sorelle nel cuore, li ha portati nel suo corpo e li porta continuamente nella sua preghiera. La preghiera cristiana nasce a Pasqua, nasce da questo amore: se non ci si ricolloca davanti all'evento insuperabile, si rischia di non capire la preghiera.

2. La sorgente inesauribile

Dopo aver considerato l'evento insuperabile, al quale si deve continuamente ricondurre ogni aspetto della vita cristiana, ora di cercherà di entrare nella preghiera di Gesù. Entrare nella preghiera di un altro è sempre cosa impossibile, perché è un mistero. Qui è un mistero che si raddoppia per la singolarità di Gesù, perché egli è vero uomo e vero figlio di Dio. Allora ci si trova nel mistero del mistero: egli è, infatti, l'uomo vero. Guai a dimenticare questo aspetto, perché certe volte si rischia di ridurre Gesù ad una sorta di uomo virtuale, un uomo immaginario. Il concilio Lioneso II dichiarò che Gesù è vero uomo, non *phantasticus*, non un fantasma, ma un uomo in carne ed ossa, con sensazioni, emozioni, con paure, con

slanci, un vero uomo. Se non si entra nell'umanità di Gesù, non si può entrare nella sua preghiera. Per questo prima è stato ricordato l'evento della Croce, dove si trova un Gesù che piange, che grida, che ha paura: quindi non è un fantasma, non è un uomo fittizio. Non si può dire: «siccome Lui sapeva che tre giorni dopo sarebbe risuscitato, poteva anche risparmiarsele tutti quei lamenti». No, Lui è morto veramente, e quando si muore, si muore sul serio. Ci aiuta anche la considerazione che Gesù è stato un vero ebreo, cioè non una sorta di uomo "general-generico", che non esiste da nessuna parte: se è uomo, è un uomo che si lascia imprigionare in quelle coordinate storico-geografiche che ne fanno un ebreo di 2000 anni fa, con i problemi, le attese, le speranze, le certezze di un ebreo di quel tempo. Non è una sorta di aerolito caduto in Palestina.

Si può così entrare nella stanza del cuore di Gesù, purché non lo si faccia con quella curiosità indiscreta che non si usa per nessun amico. Non si va a smontargli il cuore per vedere come è fatto: quando si è ammessi nell'intimità di una persona, si prova sempre una sorta di brivido religioso perché si è consapevoli di trovarsi di fronte a qualcosa di sacro, anzi la cosa più sacra: l'intimità di una persona. Si può entrare nella stanza del cuore di Gesù grazie alla Parola di Dio. Nel Nuovo Testamento vengono offerti gli elementi fondamentali per dire e sapere l'essenziale di questo mistero, non per una sorta di curiosità intellettualistica, bensì per un bisogno vitale: se la preghiera dei credenti non viene agganciata alla preghiera di Gesù non è vera preghiera cristiana.

2.1. La testimonianza del vangelo di Marco

Come era fatta dunque la preghiera di Gesù? I Vangeli riferiscono della preghiera di Gesù. Il primo Vangelo è quello di Marco, che viene scritto una trentina di anni dopo i fatti che vi vengono raccontati (il primo, quindi, non è il vangelo di Matteo, come è riportato nelle edizio-

ni del Nuovo Testamento).

Marco ci dà l'essenziale, gli altri sviluppano gli elementi essenziali sulla preghiera. Innanzitutto, Marco dice che Gesù ha pregato. Questa è una cosa fondamentale: non è la scoperta dell'acqua calda. Non è ora il caso di chiederci perché Gesù ha pregato, bisogna invece fissare questo dato: Gesù ha pregato. Questo dice Marco che ci offre appena tre accenni alla preghiera di Gesù. Ad esempio, *Mc 1,35*: «Al mattino si alzò e quand'era ancora buio, uscito di casa, si ritrovò in un luogo deserto e lì pregava». Questi versetti estrapolati rischiano di non darci tutto il succo di messaggio che vogliono e possono dare. Al mattino di quale giorno? Della prima giornata di attività pubblica di Gesù che ci viene descritta da Marco. Questi ci racconta una giornata di 24 ore. Interessante: è il primo sabato dell'attività pubblica di Gesù. Egli al mattino va alla Sinagoga, pranza a casa di Pietro a Cafarnaò, che ha la suocera malata: e Gesù gliela guarisce. Poi la sera guarisce i malati davanti alla porta e la mattina presto, quindi 24 ore dopo, Gesù va a pregare, ma non alla Sinagoga. La preghiera lascia tutta la vita di Gesù, lascia la sua giornata tipo: la mattina è la preghiera pubblica in Sinagoga, la mattina dopo la preghiera personale, intima, in un luogo deserto. Qui "deserto" significa luogo dove nessuno poteva vederlo. Di fatti, Pietro deve mettersi a cercarlo per dirgli: «Maestro, guarda che tutti ti stanno aspettando», intendendo che deve fare il *replay* della giornata precedente. Gesù allora dice: «andiamocene altrove perché io predichi anche là; per questo infatti sono venuto» (*Mc 1, 38*). Marco riporta dunque che Gesù ha pregato, non esplicita come, ma dice il risultato: la preghiera serve a Gesù per rilanciare la sua missione, per non farsi catturare dall'abbraccio soffocante della folla, per non cadere nel miraggio del successo, perché non cerca di piacere a se stesso. Non è un Narciso. Prega per andare, seguendo il disegno del Padre: questa è la preghiera di Gesù. Secondo versetto, *Mc 6,46*: «appena li ebbe congedati,

sali sul monte a pregare». Che cosa c'è stato prima di queste parole? La moltiplicazione dei pani. Gesù rischia ancora una volta, perché, ricorda il Vangelo di Giovanni, dopo il fatto dei pani la gente lo cercava per farlo re, perché pensa: «Questo senza il sudore della nostra fronte, ci serve il pane e *gratis*. Allora lo facciamo re». Ma Gesù, sapendo che volevano farlo re, scappa, perché non deve assecondare i desideri della folla, ma deve realizzare il piano del Padre. Ecco, di nuovo, Gesù sente il bisogno di pregare: un umanissimo Gesù sente il bisogno di pregare perché non era un uomo apparente, un fantasma. In pochi versetti, c'è tutto un trattato sulla preghiera.

Il terzo accenno di Marco è il più prezioso di tutti. Siamo al capitolo 14. Gesù andò al Getsemani insieme a Pietro, Giacomo e Giovanni, cominciò a sentire paura ed angoscia e disse loro: «La mia anima è triste fino alla morte. Restate qui e vegliate». Poi, dice Marco che Gesù «andato un po' innanzi si gettò a terra» (versetto 34). Questo è un gesto non rituale: l'ebreo, quando prega, prega in piedi con le mani alzate; quando un ebreo prega buttandosi a terra vuol dire che è al colmo dell'angoscia, come dicono alcuni Salmi. *Si gettò a terra*: non si è inginocchiato, si è gettato a terra e pregava perché, se fosse possibile, passasse da lui quell'ora, dicendo: «Abbà, Padre! Tutto è possibile a Te: allontana da me questo Calice» (versetto 36a). È il contrario, proprio l'esatto opposto, di Socrate: «non ciò che voglio io, ma ciò che vuoi tu, Abbà, Padre» (versetto 36b).

Questa espressione - *Abbà* - è la tessera-base della preghiera cristiana: questa parola non è ebraica ma aramaica, cioè dialettale. Gesù ha imparato questa lingua da Maria di Nazaret. Ora, la lingua della preghiera per l'ebreo era l'ebraico e c'erano preghiere che anche la gente ignorante, rozza, analfabeta sapeva a memoria, ma erano in ebraico. Gesù invece prega con la lingua di sua madre, con il dialetto imparato da sua madre come se uno si mettesse a pregare in napoletano. Quando

pregiamo, in noi subito scatta qualcosa per cui dobbiamo metterci il trucco e farci belli. Gesù invece prega così, con la lingua del cuore, con la lingua che lui usa di più. San Marco scrive in greco. Allora lui cita una parola aramaica. Sta scrivendo per i cristiani di Roma, che ovviamente parlavano latino o capivano un po' il greco (il greco era un po' come l'inglese del nostro tempo), quindi deve tradurre questa paroletta. Nella traduzione, c'è uno scadimento, perché avrebbe dovuto tradurre «Abbà» non con «Padre», ma con «Papà, babbo mio, babbo caro». Ecco, Gesù chiama *Abbà*, papà, Dio. Forse il cristiano di oggi non comprende cosa significhi per un ebreo rivolgersi così a Dio. Egli vi è abituato perché viene da 2000 anni di questa confidenza, di questa familiarità anche bella con Dio: gli dà del tu. Ma per un ebreo era inconcepibile una cosa simile: pregare era la cosa più grande, più sacra. Invece Gesù parla a Dio in dialetto e lo chiama papà. In poche righe San Marco ci ha dato l'alfabeto essenziale della preghiera.

2.2. La testimonianza del vangelo di Matteo

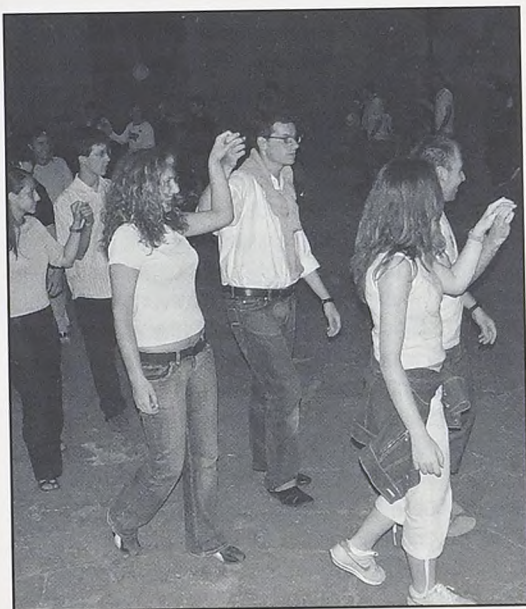
Cosa aggiunge Matteo? Più che aggiunte si trovano approfondimenti, sviluppi: insomma, è come se in questa pargoletta, *Abbà*, ci fosse la cellula base, che poi per sviluppo interno si struttura sempre meglio. Ecco nel Vangelo di Matteo viene accentuata la dimensione catechetica. Matteo non solo dice quello che ha detto Marco, cioè che Gesù ha pregato o come Gesù abbia pregato, ma riporta anche la catechesi di Gesù sulla preghiera e riporta alcune preghiere di Gesù.

Gesù inizia rilevando ciò che *non* deve essere la preghiera. In genere chi desidera pregare vuole subito sapere come deve essere la preghiera e Gesù inizia dicendo che essa non deve essere come quella dei farisei, degli ipocriti, e non deve essere neanche come quella dei pagani, sempre a fare la tiritera per convincere la divinità ad elargire quel favore che sembra proibito, che sembra impossibile. Quindi una pressione su

Dio. La preghiera non deve essere un farsi bello di fronte agli altri: non si può strumentalizzare Dio per la tua bella faccia, sarebbe una preghiera narcisista. Nemmeno è accettabile una preghiera con il tentativo di fare pressione su Dio, un ricatto su lui. Non si diano per scontate alcune considerazioni, perchè tante volte se noi facessimo un *chek up* sulla nostra preghiera con gli occhi di Gesù, vedremmo che ci sono proprio questi virus che intaccano l'autenticità, la bellezza, la verità della nostra preghiera.

Ulteriore indicazione: la preghiera deve essere improntata alla massima fiducia. Quando voi pregate, dice Gesù, dovete pregare nella fiducia che Dio vi ascolta, che Dio non fa finta e che Dio vi dà tutto e solo quello che vi serve per il vostro bene. Ecco un testo chiarissimo: «Chi tra di voi al figlio che gli chiede un pane darà una pietra? O se gli chiede un pesce, darà una serpe?» (Mt 7,9-10). No bene, e allora aggiunge Gesù: «quanto più il Padre vostro che è nei cieli darà cose buone a quelli che glielo chiedono!».

C'è poi un altro aspetto sottolineato da Matteo: l'esemplarità di Gesù. Come fa Matteo a dire che Gesù è il Maestro della preghiera? Non solo dicendo che egli ha pregato, ma mostrando come Gesù ha pregato, quindi riportandoci che cosa Gesù ha detto nella preghiera. Fino a questo punto, sappiamo che Gesù nella preghiera ha detto solo *Abbà*. Ma poi si vorrebbe saperne di più! I Vangeli non tradiscono le attese. Matteo riporta delle splendide preghiere. Per esempio: «In quel tempo Gesù disse: "ti benedico, o Padre!"» (Mt 11,25). Non dice "ti benedico" come fa il prete quando c'è il funerale, quando prende l'aspersorio, lo intinge nel secchiello dell'acqua santa e manda spruzzi. "Ti benedico": questa è la preghiera più alta per Israele, la preghiera di benedizione, di lode. È come dire a Dio: «io sono contento di te e quindi sento il bisogno di lodarti. Non posso farne a meno. Ti benedico, o Padre!». "Padre" ritorna, ma Gesù non ha detto "padre", bensì "Abbà", che è Signore del



cielo e della terra, cioè l'immenso, l'infinito, il Dio dei Padri, di Abramo, però è *Abbà*, il quale ha tenuto nascoste queste cose ai sapienti, agli intelligenti, e le ha rivelate ai piccoli.

«Sì, o Padre, perché così è piaciuto a Te» (Mt 11,26): probabilmente questa era una litania di Gesù, una sorta di preghiera del cuore: ad ogni evento, Gesù dice «Sì, Padre, perchè così è piaciuto a te. Allora piace anche a me».

2.3. La testimonianza del vangelo di Luca

Il Vangelo di Luca accentua la dimensione missionaria. Con Luca è possibile fare una scoperta interessante che conferma quanto è stato già assodato, che cioè per Gesù la preghiera non era un rito, non era una pratica, né tanto meno una tecnica, per Gesù la preghiera era la vita. Allora l'evangelista Luca, ogni volta che

riporta un evento fondamentale della vita di Gesù, sottolinea la sua preghiera.

Ad esempio, Lc 3,21: «Quando tutto il popolo fu battezzato e mentre Gesù, ricevuto anche lui il battesimo, stava in preghiera, il cielo si aprì e scese su di lui lo Spirito Santo in apparenza corporea». Anche Matteo e Marco riportano questo evento, fondamentale della vita di Gesù, l'inizio della sua attività messianica, ma solo Luca ci dice che «mentre pregava Gesù si aprì il cielo». Ecco questo sintagma, «mentre pregava» o «dopo aver pregato», lo si trova in tutti gli eventi più importanti. Per esempio, l'elezione degli apostoli, la confessione di Pietro, la trasfigurazione, addirittura anche quando Gesù insegna il *Padre nostro* ai suoi discepoli. Abbiamo due redazioni del Padre nostro: quella di Matteo, che si usa normalmente nella Messa, è la più lunga, ma ne esiste una più corta che forse probabilmente è quella più antica ed è riportata da Luca. L'evangelista descrive il contesto in cui Gesù ha insegnato agli apostoli a pregare. Questi lo hanno visto pregare, sono rimasti incantati e gli dicono: «Maestro, insegna anche a noi a pregare!». La preghiera degli apostoli nasce dalla preghiera di Gesù.

E Gesù prega fino alla fine, fin sulla croce. E come prega Gesù? Con le parole del Salmo 30, ma cambia il primo versetto. Non dice: «Signore, nelle tue mani affido il mio spirito», ma *Padre*. Cioè, come ormai è noto, Gesù ha detto in aramaico *Abbà*: «*Abbà*, nelle tue mani io affido il mio spirito» (Lc 23,46). Dall'inizio alla fine, tutta la vita di Gesù è come scandita dalla preghiera.

2.4. La testimonianza del vangelo di Giovanni

Quarto evangelista: Giovanni. Egli permette alla nostra intelligenza di entrare ancora più in profondità nella stanza del cuore di Gesù. Giovanni ci riporta la preghiera più estesa di Gesù: tutto il capitolo 17 del Vangelo. Non è mai successo con gli altri evangelisti, si tratta di un'intera preghiera di Gesù: «Padre che tutti siano una cosa sola, perché il mondo creda, come io e te siamo

una cosa sola». Quindi Giovanni non solo riporta che Gesù ha pregato nel cenacolo, ma riporta anche tutta questa lunga preghiera. E Giovanni svela anche il segreto della preghiera di Gesù: *l'essere Figlio*. Gesù prega in quanto Figlio: questo è fondamentale. Se Dio per Gesù è *Abbà*, allora Gesù è il Figlio, e Gesù prega Dio-*Abbà* in quanto Figlio. Questo è ciò che sottolinea Giovanni. Ed ovviamente non è lecito la preghiera di Gesù a una richiesta di intervento, a una sorta di pronto soccorso. «Padre, mi trovo questa folla di 5.000 persone e più e mi servono i pani: fammi fare il miracolo». No. Quando quel ragazzino di cui parla il Vangelo di Giovanni porta il pane, i suoi panini, Gesù alza gli occhi al cielo e benedice con una preghiera di ringraziamento (capitolo 6). Gesù benedice il Padre non dopo il miracolo, ma prima. Giovanni consente di realizzare questa scoperta almeno in due occasioni: la prima è appunto la moltiplicazione dei pani; la seconda è più drammatica e si verifica quando Gesù si trova di fronte alla tomba di Lazzaro, sepolto da quattro giorni (capitolo 11). Lì, Gesù prega a voce alta, dicendo: «Ti benedico Padre, ti ringrazio, perché tu sempre mi ascolti». Gesù ringrazia e benedice prima ancora di ottenere quello che chiede al Padre. Quindi il segreto di Gesù, è proprio questo rapporto da Figlio a Padre. Gesù prega in quanto è il Figlio e non prega solo per avere, per ottenere, ma per ringraziare, per lodare, per comunicare con il Padre. Ecco cos'è la preghiera per Gesù, secondo il Nuovo Testamento: fare comunione con il Padre, con tutti i verbi della comunione che sono lodare, ringraziare, supplicare, invocare. Tutto, tranne uno: chiedere perdono.

2.5. Punti fermi sulla preghiera di Gesù

Da quanto detto si possono ricavare alcuni punti fermi. *Primo*: la preghiera di Gesù appartiene alla storia di Gesù. Cioè, un Gesù senza preghiera è un Gesù irrinconoscibile, perché sarebbe come un Figlio senza il Padre, orfano.

Secondo: dicono le fonti che Gesù ha pregato sempre, in continuazione: all'aperto, per esempio quando si è trovato di fronte alla tomba di Lazzaro, al chiuso nella Sinagoga, nell'intimità, nel deserto, cioè in un luogo appartato. Gesù non ha fatto selezione di luoghi e nemmeno dei tempi. È vero che Gesù ha pregato in momenti specifici, ma è pure vero che ha pregato in continuazione, anche nei momenti più feriali. Quindi la preghiera di Gesù è come un fiume carsico che ogni tanto affiora in superficie, ma che continua a scorrere sempre.

Terzo: gli atteggiamenti della preghiera di Gesù. L'atteggiamento fondamentale è quello della lode e della benedizione. *Io sono contento di Dio e lo dico a Dio.* Un atteggiamento di semplicità, poi: Gesù non fa preghiere complicate. Quelle di Gesù sono piuttosto le frasi di un figlio innamorato del papà e della mamma, di un figlio che si serve delle parole più semplici per dire i sentimenti più grandi.

3. L'alfabeto essenziale

Per fissare l'alfabeto essenziale della preghiera cristiana, si può partire da un brano della lettera ai Romani: «Voi fratelli non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura; ma avete ricevuto uno spirito da figli per mezzo del quale chiediamo Abbà, Padre» (Rm 8, 15). È la stessa preghiera di Gesù. La nostra preghiera nasce dalla sua preghiera, che è una preghiera continua. Se potessimo accogliere Gesù in flagrante risurrezione, che è un evento in corso perché è eterno, noi troveremmo Gesù che dice "Abbà, Padre" per tutta l'eternità. In questa formula c'è tutto Gesù e tutto il cristiano: «Lo Spirito stesso attesta che siamo figli di Dio e se siamo figli siamo anche eredi, eredi di Dio, coeredi di Cristo, se veramente partecipiamo alle sue sofferenze per partecipare alla sua gloria» (Rm 8, 16-17). Poco oltre in questo splendido capitolo ottavo, Paolo dice che allo stesso modo lo Spirito viene in aiuto alla nostra debolezza (versetto 26) e per dire "debolezza" usa il termine

astenia, da cui deriva appunto astenia-debolezza, perché, continua Paolo, «nemmeno sappiamo che cosa sia conveniente domandare». Forse Enzo Bianchi traduce meglio: noi non sappiamo pregare come si conviene. Non sappiamo pregare, per cui non è un atto di umiltà penosa dire «io non so pregare», è un atto di onestà. Noi non sappiamo pregare come si conviene, ma lo stesso Spirito, lo Spirito di Gesù, ce lo consente. Infatti, grazie alla sua risurrezione, l'evento insuperabile, Gesù ha introiettato in noi lo stesso Spirito. Questo è il cristiano: uno che ha lo Spirito di Cristo, per cui può pregare con Cristo, come Cristo, in Cristo. Qui c'è tutta la grammatica della preghiera cristiana.

In fondo, poi, tutta la preghiera si riduce a due parole, in cui c'è tutto: c'è tutta la vita, tutta la storia, tutta l'eternità. Sono le parole di Gesù *Abbà* e *amen*. Qui c'è tutta la preghiera. L'arco della preghiera è sostenuto da questi due poli in collegamento *Abbà-amen*. Se a queste due parole aggiungiamo anche la parola *agape* e la parola *alleluja* abbiamo l'alfabeto essenziale della preghiera cristiana.

3.1. Agape

Una prima fondamentale parola è stata già fissata ed è "Abbà". Si è sottolineato che in questa parola c'è tutto Gesù, la sua preghiera e tutta la nostra preghiera. Questa parola dice amore. Vorrei ora provare a fissare alcune note fondamentali di questo amore, perché la preghiera è atto d'amore. La preghiera è esercizio di amore, è esperienza d'amore. Bisogna ovviamente partire dall'amore di Gesù e dall'amore dell'Abbà, di Dio. Non siamo stati noi ad amare Dio per primi, ma lui ci ha amati per primo. Ora, il suo amore è un amore caratterizzato dai seguenti tratti distintivi. *Primo:* la gratuità. Dio ama l'uomo perché è amore, non perché l'uomo è amabile; anzi tutto il contrario: io sono amabile perché Lui mi rende amabile, perché lui mi ama, amandomi mi rende amabile, non mi trova ma mi fa amabile. Ecco la gratui-



tà. Potrebbe il sole non illuminare o il fuoco non bruciare? Il crocifisso ci rivela che Dio ha così tanto amato il mondo da dare il suo tesoro più caro. Tu vali davanti a Dio Padre quanto vale Gesù. Lo stesso vale per Gesù. «Avendo amato i suoi, li amò sino — noi traduciamo — alla fine» (Gv 13,1): ma il testo greco dice *eis telos*, cioè fino al massimo, fino al vertice, fino all'estremo.

Questa gratuità si consolida in fedeltà: *seconda parola*. La promessa è mantenuta, l'amore dato una volta è dato per sempre. Questa parola è per l'uomo contemporaneo quasi allergica: fedeltà non è abitudine stanca e annoiata. L'amore di Dio non si ripete mai, si rinnova sempre. Dio è fedele non nel senso che è automatico, ma nel senso che Lui rinnova continuamente il suo amore. Il calvario non è un vulcano spento. Questa fedeltà a sua volta si traduce in tenerezza, *terza parola*, cioè non si indurisce per ostinata volontà di auto-coerenza e non si raffredda nella pura correttezza giuridica, ma si porge nei gesti caldi della più premurosa e affettuosa delicatezza. Che cosa c'è di più tenero di Cristo che si china a lavare i piedi ai discepoli o che si lascia spezzare come un pane fragrante per farsi mangiare dai suoi? Ma si presti attenzione, non è tenerume, la tenerezza si traduce a sua volta in concretezza, *quarta parola*: l'amore si fa gesto e storia, non si affida a parole vuote o ad atteggiamenti sdolcinati, ma raggiunge l'uomo nella irripetibi-

lità della sua persona, nella singolarità della sua situazione, nell'interezza delle sue relazioni con gli altri uomini e con il mondo.

Quinto: la concretezza sfocia nella misericordia, perché questo amore non è giudizio, né tanto meno condanna; tutto scusa, tutto sopporta, non si arresta di fronte alla miseria dell'amato, non vince soltanto il tempo, vince un nemico ancora più accanito, la colpa, la mancanza di corrispondenza, l'infedeltà. *Ultimo*: la misericordia si declina scandalosamente nella gelosia. Dio è geloso, e geloso non significa invidioso della felicità dell'uomo, ma significa che si gioca tutto perché io sia davvero felice. Questo amore non scade mai a buonismo o a morboso sentimentalismo. L'amore di Dio è geloso non nel senso che Lui sia geloso della nostra felicità, questo è piuttosto il sentimento che rode eternamente satana; è geloso perché è premuroso con l'amore materno del benessere delle sue creature. Per questo è un amore esigente, si dà tutto e chiede tutto: tutto il cuore, tutta la vita, altrimenti ne scapiterebbe il carattere adulto dell'amore, la serietà della sua risposta, il rispetto della sua vita. Tutto questo il cristiano lo trova nella parola greca *agape*. Era una parola dimessa: la parola preferita dai greci era la parola *eros*. Non dobbiamo pensare subito al pornografico: *eros* significa «ti amo finché mi piaci, ti amo finché mi pare, ti amo finché mi va»; è l'amore narcisista, quel

«ti voglio bene perché ho bisogno di te». Mentre l'*agape* è tutto il contrario: «ho bisogno di te perché ti voglio bene». Non è un gioco di parole; qui passa tutta la differenza tra l'*eros* e l'*agape*. Dio non mi ama perché ha bisogno di me, ma Lui vuole avere bisogno di me. Neanche Dio vuol stare solo perché mi ama. Allora l'*agape* è l'amore gratuito, l'amore universale, l'amore che si fa sacrificio, che rinuncia a sé per la vita dell'altro. Questo tipo di amore è una parola fondamentale del vocabolario della preghiera cristiana.

3.2. Alleluja

L'altra parola della preghiera cristiana è Alleluia. Questa parola è di fatto la somma di due parole, anzi di una parola e mezza del vocabolario ebraico. "Allelu" è un imperativo che significa "lodate" e "ja" è l'iniziale di JHWH. Si ottiene così: "Lode al Signore". Ecco, in questa paroletta vi sono parole gravide di sintesi, c'è tutto: dai gesti epici di JHWH in favore del suo popolo alla preghiera liturgica. Se uno capisce non tanto l'etimologia di questa parola ma lo spirito che abita questa parola, centra la preghiera cristiana, che deriva dai nostri fratelli maggiori. Anche Gesù ha imparato a pregare mettendosi alla scuola del suo popolo e la maestra è stata Maria. Maria è una donna che sa pregare. Si prenda il *Magnificat*, splendido inno: è una preghiera di pensiero e di lode: «L'anima mia magnifica il Signore». Ed è una preghiera cristiana perché noi la rivolgiamo a Gesù: il Signore è Lui perché il Padre gli ha dato il suo stesso nome, che è al di sopra di ogni altro nome, e quel nome è il nome di "Signore". Con Gesù noi rendiamo lode al Padre.

Questa parola "Lode al Signore" esprime la preghiera più alta, che non è la preghiera di ringraziamento: nella preghiera di ringraziamento io ringrazio Dio perché mi ha beneficiato, perché io ho ricevuto un dono, che è qualcosa di grande. La preghiera di ringraziamento è una preghiera grande ma non è la preghiera più gratuita. Tale è

solo la preghiera di lode, quella in cui io lodo Dio perché è Dio e non perché è il mio benefattore; perché è Dio, io sono contento di Dio. Questa è una splendida preghiera che ho sul mio tavolo dietro la foto di Mons. Vincenzo Savio, vescovo di Belluno, morto circa un anno fa, il quale due giorni prima di morire, ha scritto questa preghiera: «Io sono senza misura contento di Dio». Sono contento, ad esempio, al momento della morte, soprattutto, quando la morte, come nel suo caso, è così drammatica. Era arrivato un paio di anni prima in quella diocesi, era amatissimo, era giovane, e la sua vita è stata spezzata, ma lui non ha detto niente, non ha nemmeno chiesto la salute, la guarigione. O forse i primi tempi sì, poi quando si è reso conto che quello era il disegno di Dio sulla sua vita ha detto: «Io sono senza misura contento di Dio». Questa è la preghiera di lode. Quindi mentre nella supplica, nell'invocazione, anche nel ringraziamento io guardo Dio in quanto lui mi deve ascoltare, o in quanto lui mi ha ascoltato, nella preghiera di lode o di adorazione io guardo Dio come Dio, cioè come il Dio meraviglioso.

Un frammento di Tagore ci può aiutare a cogliere qualcosa dell'atteggiamento di lode: «Nell'ebbrezza del canto dimentico me stesso e chiamo te amico che sei il mio Signore». "Dimentico me stesso": è dunque un dimenticare se stessi per proiettarsi totalmente in Lui e per dirgli grazie. Profonde anche le *Lettere di Berlicche* di C. S. Lewis.

Nella preghiera di lode, di adorazione, io ringrazio Dio perché è Dio, perché è il Signore, per la sua gloria. Si ricordi quella espressione scintillante di Ireneo, *Gloria Dei homo vivens*, la gloria di Dio è la mia vita, è la nostra vita, cioè Dio trova gloria dando la vita a noi. *Gloria Dei homo vivens*. Per questo nel canto evangelico, quello della notte di Natale, il gloria a Dio nell'Alto dei cieli, si dice: «Gloria a Dio nell'alto dei cieli, noi ti lodiamo, noi ti benediciamo, noi ti rendiamo grazie per la tua gloria immensa». A quale compagno delle elementari che è

diventato più famoso di noi, quando lo incontriamo al paese per la festa di San Rocco, noi si gli dice: «Grazie per la tua fama, perché sei diventato famoso!»? Al più gli si rivolgono i complimenti, con più o meno malcelata invidia, ma poi ci si ferma là, non gli si dice "grazie", perché non se ne guadagna niente. Ma Dio non è la fama dell'uomo, *la gloria di Dio è l'uomo vivente*: «Noi ti rendiamo grazie per la tua gloria immensa». Arriviamo a dire grazie a Dio perché è Dio, per la sua gloria immensa. Quali sono allora i sentimenti legati alla lode, alla benedizione, all'adorazione? Sono parole più o meno equivalenti che ricoprono lo stesso territorio della preghiera di lode.

Primo: lo stupore nasce quando lo sguardo si fa trasognato e si viene afferrati da quel brivido che ci fa sentire vivi, perché siamo amati. Eppure, io non debbo essere amato, anzi, non sono amabile. È Dio che con il suo amore mi rende amabile. Lo stesso Aristotele non arrivava a capire questo: secondo il filosofo, il motore il cosiddetto motore immobile, quello che muove il sole e le altre stelle, come dice Dante, è uno che muove in quanto amato. Ecco una parola che deriva da *eros*: in quanto amato, non in quanto amante. Mentre per Gesù di Nazaret è tutto il contrario: Dio è amore in quanto mi ama, non in quanto lo amo io. Allora, ecco lo stupore.

Secondo atteggiamento: gioia. Non si può lodare senza cantare, almeno col cuore. Maria, quando prova lo stupore per questa meraviglia che è la salvezza che Dio, che usa misericordia nei confronti degli uomini, si mette a cantare. Non è vero che Maria è andata dalla sua parente Elisabetta per mettersi a servizio, né vi è andata per villeggiatura, ma, secondo il Vangelo di Luca, s'è recata lì, sui monti della Giudea, dalla parente anziana Elisabetta, per cantare il *Magnificat*: «L'anima mia magnifica il Signore». «Magnificare» non significa «renderlo grande», ma «esaltare» Dio nel mio cuore, per cui Dio è grande, e io lo riconosco. Si può esultare anche senza cantare, ma Agostino diceva che nella lode non ci

sono più parole e il canto più appropriato è quello che riesce a farne a meno, il cosiddetto «giubilo». «Giubilare» significa fischiettare. Ecco Sant'Agostino diceva che cantare con arte a Dio consiste proprio in questo cantare con giubilo: comprendere e non saper spiegare a parole ciò che si canta col cuore.

Terzo sentimento è l'amore. Non si tratta di parole che vengono una dopo l'altra, che si assommano, ma sono una dentro l'altra. *Cantare amantis est* (Sant'Agostino): cantare è tipico di uno che ama, è un bisogno irresistibile del cuore. Andrè Fossard affermava che l'amore è cieco. Non è vero: è l'unico che ci vede e scorge bellezze anche là dove chi non ama non vede nulla.

La santità è bellezza, i santi sono belli. Il Santo non è per nulla come si pensa spesso quella figura con il collo tondo, con gli occhi rigirati. La santità è bellezza nel senso che è la bellezza dell'amore e l'amore è bellezza. Per Charles de Foucauld lodare è esprimere la propria ammirazione e nello stesso tempo il proprio amore, perché l'amore è inseparabilmente unito da una ammirazione senza riserve. Dunque, lodare Dio significa struggersi ai suoi piedi, in parole, in ammirazione di amore; significa ripetergli sotto tutte le forme che egli è infinitamente amabile, infinitamente amato, che la sua bellezza, la nostra ammirazione, il nostro amore sono senza misura; significa dirgli senza fine, dirgli, senza poter mettere termine a una così dolce dichiarazione, che egli è buono e che l'amiamo. La lode è davvero la parte essenziale dell'amore.

Infine, contemplazione. Stupore, gioia, amore sfociano nella gratitudine che non è tanto gratitudine, riconoscenza per i beni ricevuti, ma per la sorgente di questi benefici, perché Dio mi ama. È credere nel suo amore: «Beata te, che hai creduto», dice Elisabetta a Maria. Giovanni dice: «Noi abbiamo creduto all'amore che Dio ha per noi». Questo è il cristiano: colui che crede di essere amato. E che cosa nasce da questa lode? La vita. Quando ero giovane, l'ideologia marxista riteneva la pre-

ghiera una alienazione, cioè se uno prega si aliena dalla vita. Il mio padre spirituale mi diceva: «Attenzione, non è che la contemplazione sia un'alienazione dall'azione, ma tante volte è il contrario: è l'azione che rischia di essere davvero alienante. Quante volte noi facciamo per non pensare, per dimenticare, e il nostro fare è sterile, non produce vita e tante volte produce morte». A quel tempo non avevo ancora conosciuto don Tonino Bello, grande maestro di preghiera, che ha coniato quella parola che rischiamo poi di banalizzare ma è molto profonda: il cristiano è un *contemplativo*, cioè è un contemplativo-attivo, è uno che è attivo in quanto la sua azione attinge dalla contemplazione. Questa è l'anima della preghiera: i santi più attivi sono stati i più contemplativi.

Alleluia dunque è grido di gioia e lo scenario più adeguato per il canto dell'*alleluia* è la Pasqua: c'è un evento più prodigioso, imprevedibile e insuperabile, più divino e più storico – nel senso di evento reale e inesauribilmente efficace – della risurrezione di Cristo? «Perché cercate tra i morti colui che è vivo?»: quella pietra ribaltata dice che l'amore di Dio per noi è arrivato "sino alla fine"; che non c'è stazione della nostra dolente *via crucis* che Gesù non abbia conosciuto prima di noi e per noi. Quel grido: «Non è qui; è risorto» dice che se Dio è venuto a spartire il nostro dolore, ora vuole condividere la sua gioia di essere nostro Padre e Salvatore. La sua gloria è la nostra salvezza. Dunque: lode al Signore! E non sarà proprio l'*alleluia* il canto dei risorti? Ma intanto è anche il canto dei pellegrini. Come esortava Agostino: «O felice quell'*alleluia* cantato lassù! O *alleluia* di sicurezza e di pace! Là nessuno ci sarà nemico, là non perderemo nessun amico. Ivi risuoneranno le lodi di Dio. Certo risuonano anche ora qui. Qui però nell'ansia, mentre lassù nella tranquillità. Qui nella speranza, lassù nella realtà. Qui da esuli e pellegrini, lassù nella patria. Cantiamo da viandanti. Canta, ma cammina. Che significa camminare? Andare avanti nel bene, progredire nella

santità. Canta e cammina».

3.3. Amen

Si giunge poi alla parola *Amen*. In questo vocabolario essenziale della preghiera *abbà*, *agape*, *alleluia*, *amen*, iniziano tutte con la A. È un caso, però questo ci suggerisce che qui siamo proprio all'alfabeto fondamentale della preghiera. Se si smarrisce questo alfabeto, si scompone tutto il linguaggio della preghiera cristiana.

La parola *Amen* è una parola fondamentale della preghiera: è la parola più frequente nella nostra preghiera liturgica, e se lo diventa anche nella preghiera personale dei credenti, questo sarà per loro un grande guadagno.

Con l'*Amen* si dona l'umile e libera risposta della fede a quel Dio che in Gesù ha preso l'iniziativa di venire incontro all'uomo. Con questa formula non si risponde a Dio come dinanzi ad un fatto compiuto che si deve accettare. Nell'*Amen* è presente una sfumatura di gioioso desiderio, con l'*Amen* si mette in gioco l'intera persona. L'*Amen* è un atto di fede, quella fede con la quale, come afferma la *Dei Verbum* al numero 5, «l'uomo si consegna a Dio liberamente e totalmente».

Pertanto se il "parlare" di Dio all'uomo, attraverso la sua Parola e attraverso la storia, è frutto del suo amore di misericordia e di grazia, la "risposta" dell'uomo è frutto della fede. Pertanto non si può dire *Amen* a Dio senza fede nella vita e nella gioia che egli ci promette.

Con l'*Amen* la preghiera tocca l'apice, perché diventa trasparenza della fede. Ed è proprio Maria di Nazaret l'icona più efficace e luminosa di questo atteggiamento di fede totale: senza condizionamenti e senza riserve; senza calcoli e senza sconti.

4. Pregare con la Bibbia

La preghiera con la Bibbia è una forma di preghiera fondamentale per il cristiano, che la condivide per l'antico patto, nel Primo Testamento, con i suoi fratelli maggiori,

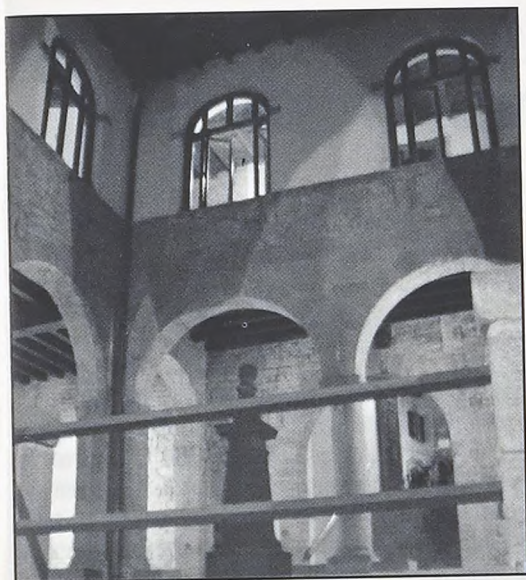
gli ebrei. Ed essa è inoltre la preghiera specifica del cristiano: quella che si ispira e che prende radici dal Nuovo Testamento.

Sono necessarie, però, alcune premesse fondamentali. *Prima:* la Bibbia nasce dalla vita, la parola di Dio nasce dalla vita, prima si vive e poi si scrive. Questo vale per tutti i libri, almeno i libri veri, non quelli fatti per guadagnare qualche euro. Questo sta a dire allora che un testo può essere capito solo nella misura in cui lo si reimmerge nel suo contesto. Per capire il testo io debbo avere sempre chiaro il contesto, non solo letterario, ma culturale, storico, sociale da cui ha avuto origine. La Bibbia è parola umana e parola divina. A Messa si sente il lettore proclamare dal Vangelo secondo Matteo ma poi, alla fine, la formula di rito non è "Parola di Matteo" bensì "Parola del Signore". Allora chi ha parlato Matteo o il Signore? Ha parlato il Signore attraverso Matteo. È importante tenere insieme intrecciate, indissolubilmente unite queste due dimensioni, quella umana e quella divina. Il Corano, secondo la fede islamica, è un libro che piove direttamente dal cielo: l'Arcangelo Gabriele lo detta a Maometto e Maometto lo scrive. La Bibbia viene dal cielo ma non in diretta, in verticale: è un libro che nasce dal cielo, ma ha radici salde nella vita dell'uomo, non è un libro che è tutto di Dio, è un libro che è tutto di Dio ma anche tutto dell'uomo. Non è un libro nato a tavolino. Quindi per capire Dio che mi parla, io devo capire gli autori che mi parlano. Qualche esempio per ricostruire alcuni contesti della Bibbia. Vi sono pagine scritte nella sontuosa corte di un re, altre al buio di un carcere, alcune riflettono la dolce luce di un plenilunio estivo (cfr Salmo 8); altre gridano il trauma desolante dell'esilio, alcune cantano un'ardente passione d'amore, vedi il *Canto dei Cantici*, altre tradiscono una scottante situazione politica. Dunque la Bibbia è un libro che nasce dalla vita e riflette la vita.

Il caso dei Vangeli è emblematico e serve per capire come si può pregare non solo con i Salmi ma anche con

brani di Vangeli, dove si trovano episodi della vita di Gesù, suoi discorsi e sue parabole. Come sono nati i Vangeli? I Vangeli non sono nati da appunti scritti fissati in *block notes* da parte degli evangelisti che seguivano Gesù e cercavano di scrivere le sue parole mentre questi le pronunciava. I Vangeli sono stati scritti dopo, sono nati dalle domande della comunità. Per esempio: è scoppiata questa feroce persecuzione, allora se Gesù è risorto, si chiedevano, come mai il male prevale ancora? Gli apostoli rispondevano dicendo: ma questo il Maestro lo aveva già detto: «non abbiate paura di quelli che uccidono il corpo ma non possono uccidere l'anima». Un contesto vitale richiama un frammento di vita di tanto tempo prima. Dunque, la Bibbia non è Parola di Dio rivestita di parole umane, ma vera parola divina che, affondata come un seme nel campo della vita degli uomini, nasce in forma di vere parole umane. Quindi il testo biblico si è formato, si è modellato e plasmato dentro il vissuto della storia.

Seconda premessa. Se è vero che la Parola di Dio nasce dalla vita, la Parola di Dio rivive nella vita, quindi è fondamentale vedere come ci si accosta alla Bibbia, con quali domande, perché la Bibbia non risponde se si fanno domande che non c'entrano. Cioè se si va alla Bibbia e si comincia a fare domande tipo: ma come si spiega che Dio il primo giorno ha creato la luce e il quarto giorno ha creato il sole? Sarebbe come andare alla *Divina Commedia* e chiedere l'orario del treno per Roma. Nella *Divina Commedia* non trovo l'orario ferroviario e nella Bibbia non trovo le risposte alle domande della scienza. Galileo Galilei questo lo ha detto con molta chiarezza più dei teologi del suo tempo: la Bibbia non ci insegna come *vadia* (linguaggio secentesco) il cielo, ma ci insegna come si *vadia* al cielo. Allora, si va alla Bibbia con le domande della vita, cioè che senso ha la mia vita, da dove vengo, dove sto andando, cosa mi dice il Signore in questa situazione che sto vivendo: allora scocca la scintilla della preghiera tra la parola e la vita,



allora il Salmo che può essere stato cantato da Davide o da qualche anonimo cantore di Israele diventa lo specchio della mia vita, della mia situazione. Mi ci immergo, mi ci ritrovo e la Bibbia quindi mi parla.

4.1. La lectio divina

Come dunque pregare concretamente con la Bibbia? Si parla spesso della *lectio divina*: essa è una forma particolare di preghiera che consiste nella meditazione e preghiera appunto sulla Bibbia. Quello che classifica la *lectio divina* è innanzitutto il testo di riferimento: non si tratta per esempio della storia di un Santo, non è l'enciclica del Papa, non è un libro spirituale, non è una meditazione di Ravasi, ma è la Parola di Dio. La *lectio divina* è caratterizzata innanzitutto da questo riferimento diretto alla Parola di Dio. Per questo un monaco certosino, Guido II, vissuto quando San Francesco d'Assisi era nei suoi primi anni di vita, ha fissato una scala per la *lectio divina* in quattro tappe: *lectio, meditatio, oratio* e *contemplatio*. Adesso mi permetto di presentare un'altra scala: sono dei gradini espressi con quattro verbi.

Primo verbo: guardare. Guardare chi? Il Signore. La *lectio* comincia con uno sguardo: molti hanno occhi, ma solo pochi hanno uno sguardo. La *lectio divina* comincia con uno sguardo sul Signore, concretamente può essere una bella icona. È importante aiutarsi anche con questi segni, in fondo quando si vuole bene a una persona, se non la si può vedere da vicino, la si contempla in una foto. Questo è un modo per stabilire il contatto: "a te levo i miei occhi, a te che abiti nei cieli", dice un Salmo; quindi ci si mette

sotto il suo sguardo, si guarda il Signore e ci si lascia guardare da Lui. *Io guardo lui e lui guarda me: lasciarsi guardare*. Le icone sono dipinte non tanto per essere guardate, ma perché chi le contempla si senta guardato dalle icone: è la prospettiva inversa. Ci si mette allora in questo cono di luce, ci si lascia guardare dal Signore, ci si lascia amare, ci si lascia creare, ci si lascia battezzare, perché tutto quello che è avvenuto una volta avviene sempre. Il Signore mi ama, da sempre. Se ci fossi solo io, lui creerebbe lo stesso il mondo: per me farebbe l'universo, per me lui verrebbe ancora una volta se ci fosse bisogno a morire sulla croce, perché lui non ci ama nel mucchio, ci ama in modo personale. Quando si va a fare la comunione nell'Eucaristia non si riceve un pezzo del Signore, lo si riceve tutto intero, come una pratolina di campo che riceve tutto il sole. Non dobbiamo dimenticarcelo: «in una notte nera su una pietra nera una formica nera, Dio la vede e la ama, Dio la vede e se ne prende cura». Dio quindi ci ama: è importante questo atto di fede.

Poi si apre la Bibbia, si prende magari il brano che propone, per esempio, la liturgia del giorno, oppure se si adotta una *lectio* continua, si prende quel brano e lo si legge come se lo si leggesse la prima volta. Qualche volta è consigliabile di riscrivere il brano su un foglio grande in modo che le parole non siano compresse in una pagina stampata, ma respirino, perché sono gravide di senso, di messaggio. Francesco d'Assisi aveva un rispetto che sembrava quasi segnato da fondamentalismo per la Bibbia: quando vedeva fogli con parole della Bibbia, li prendeva e li custodiva, perché non finissero buttati via. A quel tempo la carta costava tanto e scrivere un libro tantissimo. Lui aveva questo rispetto: pensava che quello non fosse un foglio di carta con alcune macchie di inchiostro sopra, bensì la Parola di Dio. Purtroppo, non abbiamo un simile rispetto: si pensi per esempio all'Eucaristia per la quale giustamente abbiamo la custodia eucaristica, ma nell'antichità in ogni Chiesa c'era anche la custodia dei libri sacri.

Il terzo sguardo lo rivolgo a me, non per guardarmi addosso come Narciso, ma per dire al Signore: «Aprimi gli occhi, perché io veda le meraviglie della Tua legge». Allora mi vedo come mi vede il Signore? Come mi trovo davanti a Lui? Quali ferite mi porto nel cuore? C'è in me qualche sentimento negativo? Qualche legame morboso che mi fa da impaccio? Un'amarezza, un rancore anche minimo? Un ripiegamento compiaciuto? Una preoccupazione che mi angoscia? Diceva Giovanni della Croce che questi sono come dei fili quasi invisibili che tengono legata la zampetta dell'uccellino: tu puoi aprire anche la gabbia, ma se l'uccellino ha la zampetta legata a quel filo invisibile non vola. Quindi primo verbo guardare.

Secondo verbo: ascoltare. Non si tratta di leggere, perché la Bibbia è una parola viva, è un libro che respira e quindi io ascolto, non leggo semplicemente. Nei vecchi film che riproducono scene ecclesiastiche del passato, si vedono visto preti che dicono i Salmi e muovono le labbra, cioè il prete anche da solo aveva questa regola, che doveva proclamarsi la Parola di Dio, non era da leggere per conto suo: la doveva ascoltare. Allora ecco alcuni consigli che possono aiutare per questo ascoltare, formulati con alcune citazioni autorevoli.

La prima citazione è di San Gregorio Magno: «Lo stesso spirito che ha toccato l'anima del profeta - profeta significa l'autore ispirato, significa anche Matteo, Paolo, Giovanni - tocca ora l'animo del lettore». Cioè si stabilisce il contatto. Quindi è come se Gesù la pronunciasse adesso per noi quella parola, la sua memoria; però ci si sforza di ascoltarla con orecchio circoscritto, con un orecchio nuovo, disponibile, aperto. Quindi ci si deve sintonizzare con questa parola altrimenti si fa come quando non si riesce a sentire la canzone dal transistor, dalla radiolina, perché ci sono interferenze e si aumenta il volume. Non si deve muovere la manopola del volume ma della sintonia. La seconda citazione è di un cardinale del 1500: «Non c'è Vangelo senza Chiesa». In generale non c'è Bibbia senza Chiesa: fuori di essa si

possono avere le pergamene, o la carta stampata, i caratteri grafici dei quali è scritto il Vangelo, ma non è possibile avere il Vangelo stesso. Cioè significa ricordare sempre che il libro della Bibbia, acquistato o donato, è della Chiesa, ci viene dato dalla Chiesa, quindi è importante anche sintonizzarmi con la Chiesa perché altrimenti si rischia di far dire alla Bibbia quello che ci pare e piace.

Terza citazione da Sant'Agostino: «Per capire la Bibbia occorre pregare», cioè non si legge la Bibbia per saperne di più o per prepararsi a svolgere un servizio di carità. Si legge la Bibbia perché ci serve, ad esempio per pregare. Non la si legge per diventare maestro ma unicamente per farsene discepoli, non la si legge per insegnare ma per pregare. La quarta citazione è di Kierkegaard: «Quando leggi la Parola di Dio bisogna che ricordi di dirti senza posa è a me che si rivolge».

Si arriva così al terzo verbo: contemplare. A questo punto possiamo lasciarci aiutare da due domande: cosa dice il Signore oggi a me attraverso questa parola? e cosa ho da dirgli io in risposta alla sua parola? Poi lo si guarda e ci si lascia guardare da lui. E gli si parla come all'amico più caro. Infine il quarto verbo: annunciare. Questo ultimo momento dipende da come si è vissuti i tre momenti precedenti.

Queste riflessioni sulla preghiera possono venire, infine, concluse con le parole di un monaco, più o meno contemporaneo di Guido II, l'inventore delle quattro tappe classiche della lectio divina; parole che vorrebbero essere un augurio per ogni credente: «Che il Figlio di Dio cresca in te, poiché egli è già formato in te. Che egli diventi per te un gran sorriso e una gioia e una esaltazione perfetta, che nessuno potrà più toglierti».

*Assistente Ecclesiastico Generale dell'Azione Cattolica Italiana

La Rivelazione della Preghiera in/di Gesù

di Alessandro Barban*

■ Il movimento quadripartito dell'evento spirituale della preghiera (l'ispirazione dello Spirito, l'essere orante, la corresponsorialità della preghiera e, infine, il disvelamento di una storicità profetico-martiriale celebrata) si trova presente anche in Gesù. Tuttavia la preghiera connota una vera e propria rivelazione nella/della sua persona. Quando si dice *nella* sua persona, si indica lo straordinario coinvolgimento che lo Spirito ha attuato nella sua vita. Quando si dice *della* sua persona, si vuole evidenziare la *theoria* pasquale della sua morte e della sua resurrezione.

L'irruzione dello Spirito in Gesù

Il primo dato è quello dell'ispirazione. Tutta la vita di Gesù irradia la dimensione ispiratrice dello Spirito Santo, in cui uno dei momenti più salienti e rivelativi si trova nella narrazione del Battesimo nel Giordano. Questo incontro con il Battista è estremamente importante perché segna una svolta decisiva della sua esistenza. I sinottici riportano che Gesù stesso, uscendo dalle acque, vide il cielo aperto e lo Spirito Santo scendere su di lui dandogli una parola-rivelazione di Dio (cfr. Sal 2,7; Gn 22,2; Is 42, 1).

Nei testi sinottici sono narrati tre elementi che rivelano la particolare ispirazione ricevuta da Gesù: a) il cielo si apre manifestando la dischiusura dell'iniziativa di Dio; b) è presente il movimento dello Spirito verso l'uomo Gesù, evento che i Padri hanno denominato "unzione spirituale"; c) infine, si dà una autocomunicazione di Dio: il Padre si compiace in lui e lo addita come il "figlio prediletto". In e attraverso questo battesimo dell'acqua Gesù perviene ad un'identità nuova di figliolanza, percepisce una vocazione messianico-prophetica che si concretizzerà nella missione di annunciare e portare a tutti il regno di Dio.

Ci troviamo di fronte a un evento di portata straordinaria: l'ispirazione dello Spirito di Dio gli dona la comunicazione filiale e suscita in lui una radicale svolta esistenziale. Da questo momento Gesù si scopre con una nuova identità,



Padre Alessandro Barban

in quanto non è più l'anonimo abitante di Nazareth, perché proprio a partire dal Giordano egli comincia a individuare e realizzare una personale risposta all'appello divino. In proposito il vangelo di Giovanni, per sottolineare l'importanza teologica dell'accaduto, ci narra la testimonianza del Battista stesso. Infatti, nel determinare ciò che avvenne al Giordano, l'evangelista è interessato alla credibilità di un passaggio come il Battista che, per la sua statura profetico-spirituale, veniva congiunto a tutta la storia del primo Testamento e rappresentava sicuramente la più forte testimonianza. Giovanni Battista, dunque, afferma di conoscere Gesù in modo nuovo dopo che ha visto discendere e restare su di lui lo Spirito.

Il racconto dei sinottici, invece, richiama una sequenza di avvenimenti che risulteranno determinanti per la sua futura esistenza. Infatti, dopo l'esperienza del battesimo, Gesù non ritorna immediatamente a Nazaret, ma viene condotto dallo/nello Spirito Santo nel deserto (Mc 1, 12-13; Mt 4,1-10; Lc 4,1-13). Si presenta subito l'esperienza esistenziale e conseguente la attualità della

discesa dello Spirito Santo: si hanno le prove messianiche nel deserto.

Si sa che questo testo delle tentazioni non deve essere letto come se Gesù avesse subito le prove demoniache soltanto nel frangente temporale dell'esperienza del deserto, ma deve venire interpretato all'interno stesso della sua vita pubblica dove egli le supererà positivamente. La prova del pane è riscontrabile in Gv 6,14; quella dell'adorazione di Dio in Gv 2, 13-14; infine, quella di non cadere in tentazione in Mc 14,32-39. E si concretizzano in forma evidente al Golgota, quando è crocifisso (Lc, 23,35-39). Così, attraverso l'immagine del cielo aperto, viene espressa al Giordano tutta la profonda grandiosità di un incontro misterioso e sublime, dell'irruzione dello spirito trasformante di Dio sull'orante Gesù ed insieme l'autocomunicazione di Dio come padre. Ma ora egli deve comprendere attraverso la propria stessa coscienza umana l'identità divina del figlio. Si tratta di riconoscerla e riceverla appieno ascoltando il messaggio ricevuto e preparandosi ad adempiere la volontà del Padre nell'obbedienza di una missione. Tutto ciò avviene durante la sua vita. Per questo viene sospinto dallo Spirito nel deserto/mondo, dove rimarrà quaranta giorni e quaranta notti subendo le prove da parte di Satana. In questa luce, le prove messianiche costituiscono l'importante fermenti di ricezione del precedente dono dello Spirito e dell'autocomunicazione di Dio attraverso la *parola* della sua figliolanza. Quindi, nel caso di Gesù lo Spirito non si limita al dono di un'ispirazione illuminante, non solo genera una relazionalità spirituale attraverso l'apertura e l'esperienza di Dio, ma è anche dono della propria identità filiale e di un'autocomunicazione divina che mobilita. Gesù, infatti, dopo l'arresto di Giovanni Battista, appare già connotato la una fisionomia spirituale che lo porterà nella Galilea a predicare il tempo compiuto ed annunziare in termini diversi il regno di Dio. Questo tempo kairológico poteva venir compreso in senso apocalittico come colmo di

peccato, contrario all'iniziativa rivelatrice di Dio, come un tempo limite che richiedeva penitenza, conversione e una totale palingenesi. Gesù, invece, vi scorge presente l'opportunità aurorale della salvezza degli uomini, e in questo senso egli lo interpreta annunciando la vicinanza del regno di Dio. Dunque, lo Spirito inhabita totalmente la persona di Gesù dischiudendogli la sua stessa identità di figlio di Dio e lo ispira conferendogli quella fisionomia profetica e messianica che proclama in Galilea il Vangelo del regno di Dio.

L'essere orante di Gesù: la circolarità dello Spirito tra preghiera, parola e prassi salvifica

Da questo punto di vista, il primo capitolo del vangelo di Marco è estremamente importante perché descrive l'essere orante di Gesù.

Proprio a partire da questa pagina marcana si è soliti descrivere Gesù come maestro: colui che si dedica a insegnare con autorità tramite un'attiva predicazione concentrata sull'annuncio del Regno di Dio (Mc 1,23-33) e il perdono dei peccati (Mc 2, 1-12); come taumaturgo: colui il quale non solo annunzia il regno ma lo rende vicino attraverso gesti di guarigione (Mc 1,23-3); infine come orante: l'osservante che si alza di buon mattino a pregare (Mc 1,35) e compie il culto sinagogale. Tuttavia questa interpretazione letterale e tripartita di Gesù risulta non adeguata rispetto alla reale figura della sua persona. A ben guardare, la preghiera in Gesù non sta all'ultimo posto dopo l'insegnamento e l'attività taumaturgica. Anzi, sta all'inizio come fondamento del suo essere delle sue decisioni. Infatti, grazie al dono dello Spirito e della parola del Padre, che gli schiude la sua stessa identità filiale, egli non è più soltanto l'orante ebreo che concentra la sua preghiera in alcuni precisi momenti, ma appare continuamente immerso in un flusso incessante di preghiera che si irradia nel suo insegnamento e in una prassi di liberazione della sofferenza, dal male e dal peccato. In lui è totalmente presente l'evento spirituale

che lo Spirito Santo ha suscitato nella sua vita, per cui può conseguentemente presentarsi come Rabbi e taumaturgo perché interiormente animato dalla presenza permanente di Dio.

Ma la stessa parola ricevuta dal battesimo viene recepita da Gesù anche come vicinanza del Regno del Padre. Questo annuncio lo desume certamente da Giovanni Battista, ma attraverso il Vangelo si può constatare come venga modificato nel suo contenuto per il contesto che viene a creare. In bocca a Gesù non si tratta più dell'annuncio profetico della venuta del regno quale giorno dell'ira del Signore, bensì della vicinanza salvifica di Dio che attraverso il dispiegamento dello Spirito si fa preghiera e parola di un insegnamento nuovo che si trasforma in impulso di azione verso gli altri. Così l'essere di Gesù non deve essere considerato secondo la sequenza "prima insegna, poi agisce e infine prega", perché la sua preghiera si vivifica sia nella sua parola, sia nella prassi di liberazione: è l'annuncio operoso della salvezza donata gratuitamente a tutti coloro che sono peccatori, malati, indemoniati, imbrigliati dalle energie negative del male. Il dono dello Spirito ricevuto al Giordano ha ormai segnato una svolta decisiva e unificante alla sua esistenza.

La stessa esperienza delle tentazioni nel deserto deve essere intesa non solo come luogo sintetico delle prove, ma anche come quello spazio simbolico dello stare con Dio, per comprendere nel silenzio e nella preghiera la volontà del Padre. Da qui l'irruzione dello Spirito si dilata interiormente e fluisce nella fisionomia esterna di Gesù, andando a costituire con la sua presenza ed attività la prospettiva di una nuova realtà, in cui l'itinerario di Gesù viene caratterizzato da un'esistenza plasmata sull'accoglienza di un'autocomunicazione divina che crea una circolarità tra preghiera, insegnamento e prassi salvifica. A questo proposito vi è nei vangeli sinottici un episodio indicativo. Si tratta della guarigione dell'epilettico indemoniato, che avviene dopo l'evento

della trasfigurazione. La pericope rivela come i tre momenti siano armonizzati in un movimento unitario. Difatti la parola di Gesù si sposta quasi subito dalla vicenda del giovane epilettico per chiedere a suo Padre la fede, che deve accompagnare ed accogliere la guarigione. Solo così la parola di Gesù i compie in un'azione di salvezza. Quella di Gesù è una parola performativa che non solo chiede una relazione di fiducia con Dio, ma agisce direttamente sull'infermità del fanciullo. Comunque, sarà Gesù stesso a spiegare ai suoi discepoli, in privato, perché non erano riusciti a liberarlo: "Questa specie di demoni non si può scacciare in alcun modo se non con la preghiera" (Mc 9,29).

Questo testo non deve essere interpretato come se Gesù avesse recitato un formulario di preghiere prima di operare una guarigione, perché egli è totalmente orante con tutta la sua persona, e il suo stesso esistere *coram Deo cum hominibus* non manifesta altro che l'operatività dello Spirito. La circolarità unificante fra i tre momenti, iniziati dalla preghiera, è epifania della parola regno di Dio, che appella la fede, e diviene azione di liberà e di perdono.

Gesù prega: la preghiera in Gesù

Seguendo questo impianto interpretativo che mostra come Gesù sia sempre animato da un'istanza spirituale che si traduce in pro-esistenza, in un essere-per –gli-altri tramite l'annuncio del regno di Dio e la sua attualizzazione attraverso la prassi salvifica, si possono riscontrare nei Vangeli alcune sue preghiere, che documentano quale corrispondenza orante egli abbia avuto con Dio. E si potrebbe parlare della sua preghiera come di un flusso di grazia o di un campo di instoricizzazione dello Spirito.

Mi riferisco in particolar modo a Lc 10,21-22. Se si varda al contesto più immediato (Lc 10, 17-20), la pericope si colloca dentro a un'esperienza riuscita di annuncio del regno. Infatti, quando i settantadue discepoli raccontano come le potenze del male sono state sottomesse nel suo



nome, allora l'esultanza di Gesù si traduce in aperta preghiera. Il moto dello Spirito erompe in una preghiera di lode verso il Padre: "Ti rendo lode, Padre, Signore del cielo e della terra". Ma se si prende l'insieme del contesto che precede (LC 10, 1-20), Gesù poteva constatare sia un rifiuto da parte di città come Corazin, Betsaida e Cafarnao, sia il successo avuto dai discepoli inviati davanti a lui. Ed è proprio all'interno di questo intreccio di situazioni diversificate che egli sa discernere nello Spirito l'opera di Dio e per questo loda il Padre. Accanto allo stereotipo di Dio quale "Signore del cielo e della terra" emerge ora il nome originale di "Padre" che Gesù

denomina in aramaico "Abbà". Dunque, Gesù rende lode al Padre perché ha "nascosto queste cose ai sapienti e agli intelligenti" e le ha "rivelate ai piccoli". Come interpretare "queste cose"? Cosa sono?

Non sembrano essere riferite direttamente agli avvenimenti che precedono, caso mai esse appaiono solo come lo spunto di una visione più profonda. L'espressione "queste cose" indica nuovamente la manifestazione paradossale dell'avvicinarsi del Regno che provoca una differenza. Questa vicinanza è nascosta ai sapienti, ovvero a coloro che sono scettici e rifiutano la novità del messaggio evangelico perché rimangono

chiusi in se stessi, mentre è a portata di mano dei piccoli che sono disposti ad accoglierla. Alla luce del discorso della montagna, questi piccoli sono i poveri, i puri di cuore, coloro che piangono e soffrono, che hanno fame di giustizia e che sono misericordiosi e pacifici. In altre parole, la vicinanza del regno rimane nascosta a coloro che sono sicuri della propria vita e della propria visione del mondo, mentre si manifesta ai piccoli come rivelazione epifanica della vita stessa di Dio.

Questa è la sconcertante scoperta di Gesù, e per questo ringrazia il Padre, perché la comprende come l'*eudokia* di Dio: "Sì, Padre, poiché così è stato il beneplacito dinanzi a te":

Il v. 22 si sofferma poi ad esplicitare il rapporto qualificato, il flusso di vita che c'è tra il Padre e il Figlio e il Padre: si tratta di una corrispondenza affettiva comunionale nello Spirito che gli ispira tale preghiera. Tuttavia, si comprende meglio come la specificità della rivelazione del Regno, che nel versetto precedente sembrava essere immediatamente donata da Dio ai piccoli, si sviluppi in realtà attraverso il Figlio *per* i più piccoli. Anche questo conferma quel progressivo disvelamento dell'azione di Dio e quell'intensità di corresponsorialità che lo Spirito opera nella vita di Gesù e che chiamo preghiera *in* Gesù. Egli fa la sua dialettica nascosta dell'annuncio del Regno, comprende l'azione salvifica donata a chi crede, e aderisce sempre più con la sua vita al disegno di Dio dischiuso dalla sua stessa preghiera. Per questo "tutta la preghiera di Gesù è in questa amorosa adesione del suo core di uomo al "mistero della...volontà" del Padre (Ef 1,9)1.

Pertanto la preghiera di Gesù si configura come esplicito riconoscimento e accoglienza diretta di ciò che Dio sta operando. Ma essa non si limita unicamente a un'orientazione verso il Padre e a una lode per ciò che realizza nella sua vita (il permanente *tra* che si rivela nella reciprocità tra il Padre e il Figlio), perché diventa un dono anche *per* i suoi stessi discepoli. Gesù si rivolge loro chiamandoli beati, perché sono loro i poveri che hanno i

nomi scritti nel cielo per l'accoglienza del Regno, sono loro che possono vedere e ascoltare il realizzarsi della promessa di Dio mentre re e profeti non la poterono vedere e udire.

Dunque, l'irruzione dello Spirito – già a partire dall'evento del battesimo – si dispiega secondo un flusso di preghiera, di parola e di prassi salvifica nell'esistenza di Gesù, che trova esemplare manifestazione in Lc 10, 21-24 (l'*in* della sua preghiera), dove il moto dello Spirito si traduce nello svelare un campo di rendimento di grazie per ciò che il Padre sta compiendo tramite la sua figliolanza (il *tra* della sua preghiera) e per il progressivo disvelamento della sua iniziativa di grazia verso i più poveri e i più piccoli (il *per* della sua preghiera).

Inoltre, Gesù non soltanto prega ma insegna a pregare. La sua è una preghiera filiale, che promana da quell'incessante flusso dello Spirito che lo tiene in permanente rapporto con la persona e l'opera del Padre: è un moto spirituale che si esplica in una preghiera breve e spontanea.

Oltre alle singole preghiere di Gesù, è possibile riscontrare nel Vangelo il profondo insegnamento orante che egli rivolge ai suoi discepoli: viene così esplicitata una metodologia di preghiera e ne vengono indicati precisi contenuti.

La metodologia orante proposta da Gesù si delinea in tre parabole presenti in Luca.

A proposito della prima parabola (Lc 18, 1-8), l'evangelista precisa che fu narrata per mostrare la necessità di pregare sempre, senza stancarsi. Gesù, dunque, racconta che «c'era in città un giudice che non temeva Dio e non aveva riguardo per nessuno» e che una vedova si recò ripetutamente da lui per chiedere giustizia ma per un certo tempo egli non le prestò ascolto. Finalmente, stanco per l'insistenza della donna, il giudice decise di soddisfare la sua richiesta. Al v. 6 il commento di Gesù: «avete udito ciò che dice il giudice disonesto. E Dio non farà giustizia ai suoi eletti che gridano giorno e notte

verso di lui, e li farà a lungo aspettare? Vi dico che farà giustizia con celerità».

La parabola, quindi, fornisce un'indicazione metodologica ben precisa: configura la preghiera come un rapporto continuativo e insistente stimolato da un ideale di giustizia. Dunque, la preghiera continua è motivata e causata qui da una richiesta di giustizia che Dio non può disattendere.

La seconda parabola metodologica (Lc 18, 9-14) si riferisce a coloro che si ritengono "giusti" e a causa di questa loro presunta superiorità disprezzano gli altri. Si tratta del racconto del fariseo e del pubblicano che salirono al tempio per pregare. Immediatamente viene presentato il fariseo nella sua imponenza: è dritto e in piedi e ringrazia Dio per ciò che è, ma commette l'errore di confrontarsi con il pubblicano che vede in fondo al tempio. Quest'ultimo infatti, «fermatosi a distanza, non osava nemmeno alzare gli occhi al cielo ma si batteva il petto dicendo: "O Dio, abbi pietà di me peccatore"». Il racconto si conclude con un netto giudizio da parte di Gesù: il pubblicano «tornò a casa sua giustificato, a differenza dell'altro, perché chi si esalta sarà umiliato e chi si umilia sarà esaltato». Ora, il contesto è diverso da quello della precedente parabola. In merito alla preghiera, l'indicazione metodologica che ne consegue riguarda l'intima percezione della propria realtà personale – quella più autentica – che porta al sincero e umile riconoscimento del proprio peccato davanti a Dio.

Se nella parabola della vedova si può riscontrare l'indicazione di una preghiera continuativa che manifesta una fede paziente, mossa da un inappellabile anelito di giustizia, nella seconda parabola si esplica l'indicazione metodologica di una preghiera umile, che non giudica nessuno e che porta invece di fronte a Dio la consapevolezza del proprio peccato e della propria situazione esistenziale.

La terza parabola metodologica si trova subito dopo l'insegnamento della fondamentale preghiera del *Padre*

nostro: si tratta del racconto del cosiddetto "amico importuno" (Lc 11, 5-8).

Gesù narra qui un caso particolare e paradossale: un uomo si reca in piena notte da un amico per chiedergli dei pani da offrire a un visitatore venuto da lontano, ma «quegli dall'interno gli risponde: "non mi importunare, la porta è già chiusa e i miei bambini sono a letto con me"». La conclusione della parabola verte sulla dimensione dell'importunità: «Vi dico che se non si alzerà a darglieli per amicizia si alzerà a dargliene quanti gliene occorrono almeno per la sua insistenza».

Dunque, non esiste solo una preghiera continuativa e ostinata nella richiesta di giustizia – come nel caso della vedova –, né solamente l'umile preghiera della presa di coscienza del proprio essere peccatori davanti a Dio: viene ora contemplata anche la preghiera importuna che nasce dall'urgenza di una necessità impellente.

Ancora per un'indicazione metodologica sull'efficacia della preghiera, è particolarmente impotente il commento finale che segue questa parabola: «Io vi dico: chiedete e vi sarà dato, cercate e troverete, bussate e vi sarà aperto» (Lc 11,9). Emergono tre fondamentali raccomandazioni. Innanzitutto, la prima: non bisogna aver timore di chiedere superando situazioni difficili, come nel caso della vedova che non si arresta di fronte a un giudice non curante di nessuno, del pubblicano che sale fino al tempio pur essendo un peccatore pubblico, e dell'amico importuno che va a disturbare in un'ora indesiderata. La seconda riguarda la dimensione di ricerca che accomuna tutti e tre i personaggi: la vedova cerca giustizia; il pubblicano cerca perdono e l'amico importuno un aiuto urgente. Infine, la terza richiama il bussare insistente e continuativo: la vedova ha il coraggio di bussare al cuore indurito di un uomo potente, il pubblicano non teme di bussare alla stessa dimora dove abita Dio e l'amico importuno bussa senza riguardo alla porta di un abitudinario, chiuso dentro le sue stesse regole di vita. Tuttavia, queste parabole non vogliono solo presentare

importanti indicazioni di metodo riguardo la preghiera, ma ci narrano soprattutto il capovolgimento della situazione che Dio può operare improvvisamente grazie alla preghiera stessa. «La freccia della parabola» commenta giustamente A. Levi, «...punta... sulla fiducia che a un certo momento il giudice o l'uomo casalingo muterà improvvisamente il suo comportamento. Improvvisamente, l'uomo casalingo decide di esaudire l'amico importuno; improvvisamente il giudice iniquo si decide a fare giustizia alla povera vedova»². Nella preghiera si dà dunque un'inaspettata e inedita rivelazione di Dio. Sotto questa luce, pregare significa attendere ed affidarsi all'istantaneo passaggio dello Spirito che è mandato dal Padre.

Infatti, un ulteriore e interessante approfondimento di questo insegnamento di Gesù sulla preghiera (e sul quale Dio in essa si incontra e si manifesta) si trova, sotto forma di una domanda retorica al v. 11: «quale padre tra voi, se il figlio gli chiede un pane, gli darà una pietra? O se gli chiede un pesce gli darà al posto del pesce una serpe? O se gli chiede un uovo gli darà uno scorpione?». Poiché concretamente non è usuale che si presentino questi casi estremi, ecco la conclusione al v. 13: «Se dunque voi, che siete malvagi, sapete dare doni buoni ai vostri figli, quanto più il Padre vostro che è nel cielo darà lo Spirito Santo a coloro che lo chiedono».

A questo punto il discorso metodologico si amplia già in quello contenutistico, poiché la pressante domanda della preghiera è anteriormente conosciuta da Dio, che la esaudirà con la realtà più preziosa che può donare: lo Spirito Santo.

Dunque, la relazione con Dio non deve essere basata sulla soggezione nei confronti di un assoluto astratto e distante, ma deve plasmarsi sulla fiducia in un Dio-Padre capace di donare la vita piena del suo Spirito.

Infine, un'altra importante indicazione metodologico-contenutistica si trova nel vangelo di Matteo (Mt 6, 5-6). Nel discorso della montagna Gesù affronta il discorso

della preghiera denunciando l'ostentazione degli ipocriti che vogliono mostrare pubblicamente di essere oranti perfetti. Qui l'insegnamento delinea una condizione prettamente interiore. Dice Gesù: «Tu, invece, quando preghi, entra nella tua camera e, chiusa la porta, pregherai il Padre tuo che è nel segreto; e il Padre tuo, che vede nel segreto, ti esaudirà». Da una parte l'attenzione critica di Gesù si rivolge all'esibizionismo dei «professionisti» della preghiera, che strumentalizzano Dio pur di essere ammirati dagli altri; dall'altra, vi contrappone una preghiera segreta da farsi in un luogo impensabile della casa come il «ripostiglio». Il Padre, infatti, guarda allo slancio interiore dell'orante e lì si rivela. Pertanto, il segreto della camera viene inteso come un ritorno in se stessi, un rientro in quella personalissima intima profondità nella quale bisogna imparare ad ascoltare il silenzio e in cui è donato di scoprire la presenza segreta di Dio.

Così Gesù polemizza con gli ipocriti che funzionalizzano la preghiera strumentalizzandola per differenziarsi dagli altri. Il suo discepolo, invece, se vuole autenticamente conoscere Dio, deve sapere che questo incontro passa attraverso una dimensione interiore e segreta già implicita nella sua vita: «e il Padre tuo che vede nel segreto ti esaudirà». Quindi, l'orante sincero non deve affidarsi a un'esteriorità intessuta di esibizionismo e vaniloquio (Mt 6,7), non deve contare neppure sulla propria capacità di orazione; deve piuttosto sperimentare una *kenosi* autentica (riconoscere nella solitudine la propria umiltà), decidersi ad *habitare secum* ed attendere nel silenzio di scorgere la presenza di Dio. Solo così germoglierà la vera preghiera che Gesù insegna come la sua personale orazione: il *Padre nostro*.

In questa che diventerà la preghiera cristiana per eccellenza sono presenti e concatenati i contenuti più originali dell'insegnamento di Gesù sulla preghiera. Fondamentale è l'orientamento verso il Padre, che costituirà il primo e principale tema della preghiera

cristiana attraverso la santificazione del suo nome. Ora, non solo il nome di Dio non è più indicibile nel vangelo, ma anche si può pronuncia con fiducia. Invocarlo è già un dono perché si passa dalla schiavitù religiosa alla figliolanza della fede, che rende liberi dai condizionamenti delle immagini idolatriche di Dio e dalle preoccupazioni per le necessità materiali della vita.

Santificare il suo nome, in secondo luogo, significa riconoscere che la sua vita è santa e santificante. «Ma questa petizione ci è insegnata da Gesù come un ottativo... Chiedergli che il suo nome sia santificato ci coinvolge nel Disegno che (Egli) "nella sua benevolenza aveva... prestabilito", "per essere santi e immacolati al suo cospetto" » 3.

L'altro contenuto determinante è l'invocazione del regno di Dio, che Gesù stesso ha prima ricevuto e conosciuto nell'esperienza stessa della sua preghiera, annunziato e predicato attraverso il suo insegnamento e, infine, offerto attraverso il dono della sua vita come perdono dei peccati e salvezza universale. Questo Regno sarà cercato come la cosa più importante da tutti i credenti in lui, ma sarà trovato nella realizzazione della sua giustizia: «Cercate prima di tutto il Regno e la sua giustizia» (Mt 6,33).

Nella redazione di Matteo accanto a questi tre fondamentali contenuti si ha anche la richiesta che sia fatta la volontà di Dio.

Nella seconda parte del *Padre nostro* è presente la richiesta del pane quotidiano o sovra-essenziale (eucaristico). L'invocazione della remissione dei peccati, invece, evoca la consapevolezza di essere sproporzionati e inadeguati di fronte a lui, ma porta all'impegno di perdonare i peccati degli altri.

Infine, la richiesta di non cadere nelle prove/tentazioni che misconoscono Dio (Lc 4,1-13) e l'invocazione di essere liberati dal maligno. In altre parole, dalla vita eucaristica promana il perdono dei peccati, la forza di resistere alla tentazione e la liberazione dal male.

Da questo punto di vista, il perdono è forse il tema

centrale della seconda parte del *Padre nostro*: esso colloca l'orante nella relazione eucaristica con Dio, crea la possibilità di nuove relazioni umane e si rivela come l'energia necessaria per rimanere fedeli a Dio. Infatti, c'è una circolarità tra preghiera e perdono che si evidenzia come contenuto saliente nell'insegnamento di Gesù: «Quando siete ritti pregando, perdonate se avete qualcosa contro qualcuno, affinché il Padre vostro che è nei cieli perdoni a voi le vostre colpe» (Mc 11, 25-26). Qui si manifesta interamente l'ansia di Gesù di comunicare che il perdono del Padre raggiunge la pienezza della sua potenziale efficacia attraverso il perdono stesso che gli uomini, suoi figli, si daranno reciprocamente.

In questo ritrovato rapporto filiale si esplica quindi la gioia della gratuità, poiché pregare è l'evento del dono gratuito dello Spirito di Dio, il cui flusso si irradia nella vita umana per manifestarsi esteriormente come annuncio della parola evangelica, come perdono e comunione, e come comunicazione della stessa vita di Dio.

La preghiera di Gesù

Finora s'è considerato come la preghiera sia stata in Gesù una presenza dello Spirito che lo ha congiunto a Dio in una stretta relazione filiale e gli ha rivelato il segreto più profondo della volontà del Padre: che il Regno è destinato ai piccoli e ai poveri, i quali nella loro vita non hanno attese se non da Dio stesso. Si è poi accertato che Gesù ha anche insegnato a pregare la sua stessa preghiera attraverso la proposta di pregnanti indicazioni metodologiche e la rivelazione di profonde realtà teologiche (l'epifania di Dio come Padre, la venuta del Regno, l'*eudokia* divina riservata ai piccoli, ecc).

Tuttavia, il flusso dello Spirito crea un ambito di realtà vitale e di concretizzazione esistenziale che fa di lui qualcosa di ben diverso da un comune maestro spirituale. Infatti, lo Spirito non diviene in Gesù solo preghiera e rapporto personale con il Padre, parola annunziante del Regno e prassi salvifica, ma esso



trasfigura interamente la sua esistenza: la preghiera si *in-storicizza* totalmente coniugandosi con la sua stessa vita e trasformandola in un evento.

Pertanto, si può distinguere una preghiera *in* Gesù come quel dinamismo spirituale presente nella sua vita a partire soprattutto dal battesimo, e la preghiera *di* Gesù come la sua personale esperienza di Dio che si dischiude nella sua esistenza in un evento di celebrazione. Si è così in presenza di un sostanziale passaggio spirituale: da una in-storicizzazione dello Spirito, in cui la relazione orante con il Padre si dispiega nell'annuncio del Regno e nelle azioni taumaturgiche, alla storicità di un'offerta matura della sua stessa persona che — ancora per l'azione dello Spirito di Dio in lui — si costituisce nell'evento pasquale

della sua morte e risurrezione. In altre parole, il passaggio della preghiera *in* Gesù alla preghiera *di* Gesù corrisponde alla svolta della Pasqua, che svela come il processo dell'in-storicizzazione dello Spirito in lui abbia raggiunto l'evento di una vita celebrata nell'offerta di sé. Ora, il nuovo Testamento coglie adeguatamente il senso di questo passaggio cruciale.

L'autore della Lettera agli Ebrei afferma che «nei giorni della sua vita terrena egli offrì preghiere e suppliche con forti gridi e lacrime verso colui che lo poteva salvare dalla morte» (5, 7).

In questo testo tutta la vita di Gesù viene riassunta, quasi rappresentata nel suo momento più acuto, in quell'*ora* esistenziale estrema che si configura in un drammatico e

fortissimo tratto di sofferenza umana di fronte alla morte. I vv. 7-9 documentano quasi dal vivo quando si è dato e come è stato vissuto da Gesù il passaggio di ciò che sta diventando come compimento del suo cammino. Il confronto è con la morte, ma non solo con la sua realtà fenomenica, bensì con tutta la sua valenza simbolica rappresentata dal male. Ebbene, Gesù ha prospettato e vissuto la via della salvezza non come eliminazione della morte e del male, ma al contrario come la consegna – esplicitata dal dono della sua stessa esistenza – della potenza dell'amore di Dio nelle diverse situazioni negative. Così egli ha indicato che la morte e il male si vincono non sottraendosi o contrapponendosi ad essi ma sapendoli portare, attraversare, per riemergerne con una vita rinnovata⁴.

Infatti, tutto ciò è espresso da Gesù stesso attraverso due metafore pregnanti, entrambe presenti nel vangelo di Giovanni: quella del chicco di frumento (Gv 12, 24) e quella della donna partoriente (Gv 16, 21). Entrambe le situazioni non si concludono in se stesse – nel soffocamento del seme da parte della terra e nel dolore straziante, quasi mortale, di chi partorisce – , bensì prospettano un inedito esito di vita: il seme di frumento si tramuta in spiga di grano e la donna ritrova nel bambino appena nato la gioia dell'esistenza.

Ritornando nuovamente al testo della Lettera agli Ebrei, si potrebbe affermare che la preghiera di Gesù si configura come un imparare a morire: «Pur essendo figlio imparò l'obbedienza dalle cose che patì» (Eb 5, 8). «Imparare a morire» osserva giustamente C. Molari, «è precisamente imparare a vivere il passaggio, vivere il negativo in modo positivo, apprendere ad accogliere la vita anche nelle situazioni negative per emergerne, per diventare figli»⁵.

Infatti, Gesù si offre interamente in profonda adesione con la volontà del Padre e, reso perfetto nell'oblatività, diventa causa di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono. Così, l'obbedienza del Figlio è germinatrice di una ulteriore obbedienza da parte di coloro che

accolgono il mistero pasquale nella loro esistenza. Pertanto, il Regno non solo trova il suo costituirsi nella vicenda personale di morte e risurrezione di Gesù, ma anche prosegue nell'obbedienza di coloro che seguono il suo esempio; per questo è stato proclamato da Dio sommo sacerdote (cfr. Eb 5,8-10).

Su questa medesima linea si può prendere un secondo testo: Mc 14,32-42. In questo caso l'evangelista individua il passaggio critico dalla preghiera in Gesù alla preghiera di Gesù – dunque dall'instoricizzazione alla piena storicità dell'esperienza di Dio – nella preghiera del Getsemani, quando egli comincia a provare paura e angoscia⁶. In questa orazione si esplicita ancora più la profonda relazionalità con il Padre, l'Abbà. Ma adesso la sua preghiera non conduce a conoscere il mistero dell'evangelizzazione o dei destinatari dell'avvento del Regno di Dio: ora porta all'obbedienza della volontà del Padre rappresentata dal calice del dolore: «Allontana da me questo calice». Nella liturgia pasquale ebraica erano previsti dal rituale cinque calici, dei quali soltanto quattro venivano distribuiti ai commensali, perché l'ultimo era prescritto solo in occasione della venuta del Messia. Tuttavia, alla luce di tale tradizione, la comunità cristiana primitiva lo reinterpreta come il calice della volontà divina che proprio il servo di Dio/Gesù ha assunto con la propria esistenza.

All'interno di tale contesto la preghiera di Gesù risulta ancora più essenziale e sobria: è costituita da un'invocazione monocolore, poiché la corresponsorialità ormai non ha più bisogno di parole ma diviene essa stessa un'opera che deve essere realizzata nella vita. «La preghiera infatti è la lotta continua di assoggettamento interiore alla volontà del Padre. Luca la definisce esplicitamente "agonia".... Dunque nella "lotta" di Gesù al Getsemani, sull'oros degli ulivi l'umanità di Gesù lotta anch'essa con la volontà del Padre, ma la vittoria sarà ottenuta soltanto al prezzo di ferite che comporteranno la morte e la discesa agli inferi»⁷.

Comunque sarà Giovanni a elaborare in modo ancora più profondo il valore di questo passaggio orante con la cosiddetta preghiera sacerdotale.

Se Eb 5,7-9 e Mc 14, 32-42 documentano un apprendimento dell'obbedienza che passa attraverso un ascolto radicale della parola di Dio e mostrano la crisi angosciante di un'umanità ferita da un appello profetico-martoriale (l'agonia e la lotta esistenziale che questo passaggio all'evento dell'offerta di sé comporta), in Gv 17, invece, viene presentata la teodrammatica orante di Gesù da un punto di vista divino, connotando in tal modo la totale adesione del Figlio al progetto del Padre nella forza consacrante e celebrante dello Spirito⁸.

Si possono distinguere nella *preghiera dell'ora* tre tratti fondamentali che la individuano in altrettante sezioni (vv. 1-5; vv. 6-19; vv. 20-26) in una struttura circolare.

Il primo tratto fondamentale riguarda il tema della gloria (vv. 1-5). La sua origine risiede nel Padre che viene citato senza alcun aggettivo ai vv. 1, 5, 25. Viene invece chiamato "Padre Santo" al v. 11 e "Padre giusto" al v. 25. Tale centralità teologica di Dio appare determinante per esplicitare il rapporto che Gesù ha con suo Padre e per comprendere il senso stesso della preghiera. Così la relazione tra il Padre e il Figlio è il vincolo eterno che viene presentato dall'evangelista Giovanni alla luce del tema della gloria: il Padre glorifica il Figlio come il Figlio glorifica il Padre (17, 1b) in una reciprocità che passa sia attraverso l'opera che il Figlio ha compiuto sulla terra («lo ti ho glorificato sopra la terra compiendo l'opera che mi hai dato da fare», v. 4), sia attraverso la riattualizzazione dello stato anteriore di glorificazione che ora il Padre ridona al Figlio («E ora, Padre, glorificami davanti a Te con quella gloria che avevo presso di Te prima che il mondo fosse», v. 5).

Un ulteriore riferimento all'anteriorità della gloria si riscontra in modo inclusivo al termine della preghiera: «poiché Tu mi hai amato prima della creazione del mondo» (v. 24). Per cui gloria e amore sono in Dio la stessa realtà divina.

Dunque, il dispiegamento del rapporto tra il Padre e il Figlio si configura in un reciproco scambio della gloria: il Padre glorifica/ama il Figlio prima della creazione del mondo; poi il Figlio glorifica/ama il Padre compiendo l'opera che questi gli ha affidato dentro la storia degli uomini. La sua circolarità, infine, si compie con il ritorno del Figlio nella gloria che aveva precedentemente nel seno del Padre.

Tuttavia, lo scopo dell'epifania della gloria divina è il dono della vita eterna agli uomini, la quale realizza — già nell'esperienza di fede dei credenti — la conoscenza del solo vero Dio e del suo Figlio Gesù Cristo (Gv 17, 3).

Il secondo tratto della preghiera (vv. 6-19) ha per oggetto i discepoli che sono i destinatari di gran parte delle richieste di grazia della preghiera sacerdotale. Ad essi, Gesù ha manifestato il nome del Padre (v. 6) e ha donato la sua parola di verità (vv. 14 e 17). Ora, egli prega perché essi siano vivificati (custoditi) dalla stessa santità di Dio affinché possano esprimere nell'unità la stessa comunione che sussiste tra il Padre e il Figlio: «Custodisci nel tuo nome coloro che mi hai dato... affinché siano una cosa sola come noi» (v. 11).

Quale è, dunque, il significato di questo nome? Sicuramente corrisponde all'*io sono* dell'antico Testamento già presente in Es 3,14. Ma nella prima parte del vangelo di Giovanni (cc 1-12) denominata come il libro dei segni, questo nome viene declinato attraverso una ricca pluralità di immagini. Gesù s'identifica, da un lato, con l'*io sono*, connotando così la sua identità divina, ma, dall'altro, autocomunica il nome del Padre tramite la sua stessa persona: «Io sono il pane che dà la vita» (Gv 6, 35); «Io sono la luce del mondo» (Gv 8,12); «Io sono la porta, chi entra attraverso di me sarà salvo» (Gv 10, 7-9); «Io sono il buon pastore, conosco le mie pecore e per loro do la vita» (Gv 11, 14); «Io sono la resurrezione e la vita» (Gv 11,25); «Io sono la vera vite» (Gv, 15, 1). Sono immagini tratte dall'Antico Testamento e dalla tradizione ebraica, le quali danno a Giovanni la possibilità di rivelare



esaurientemente il nome di Dio, nome che indica la sua stessa presenza e azione nei confronti del suo popolo Israele, ma che ora – attraverso Gesù – si manifesta ai discepoli e tramite loro a tutti gli uomini.

Tuttavia, l'opera che il Figlio compie non avviene solo attraverso la rivelazione del nome di Dio, ma anche mediante il dono della sua parola: «perché le parole che hai dato a me io le ho date a loro» (v.8), e ancora: «lo ho dato a loro la tua Parola» (v.14). Questa Parola è senz'altro la grazia della verità del Logos incarnato (Gv 1, 17; 17, 17), l'autocomunicazione divina vivente in Gesù Cristo, che donandosi si rende udibile. Allo stesso tempo questa parola di Gesù si concentra nel vangelo di Giovanni nel comandamento nuovo: «lo vi do un

comandamento nuovo: amatevi gli uni gli altri» (Gv 14,34; 15,12).

Dunque, la rivelazione del Padre avviene attraverso la Parola incarnata dispiegata dalla vita stessa di Gesù, il cui messaggio testamentale trova la propria concentrazione nel comandamento nuovo dell'amore reciproco.

Infine, i discepoli sono destinatari della stessa gloria di Gesù. Ritorna il tema della gloria che, rivelandosi come il filo rosso di questo testo, anima dal di dentro il senso della preghiera di Gesù.

Infatti, la rivelazione del Padre si esplica attraverso la gloria, ma ora non più limitata a un circolarità tra il Padre e il Figlio e tra il Figlio e il Padre, bensì viene condivisa, attraverso la persona di Gesù, anche ai suoi discepoli. Al

v. 10 si legge: «tutte le cose mie sono tue e tutte le cose tue sono mie»: questo passo, che indica la realionalità immanente e reciproca della vita di comunione che il Padre e il Figlio si scambiano, poi prosegue: «ed io sono glorificato in loro». Pertanto, in Gesù la gloria diviene un passaggio di vita e di amore che dal proprio rapporto con il Padre viene dischiuso e donato ai discepoli. Questo tema si ritrova anche al v. 13, dove la gloria assume anche la dimensione della gioia nella partecipazione a una pienezza condivisa: «perché abbiano in se stessi la pienezza della gioia». Dunque, è presente una gloria primordiale anticipata nella immanenza di Dio tra il Padre ed il Figlio, c'è poi la gloria che si esplica nell'incarnazione del Figlio che rivela il nome del Padre e si autocomunica nella parola del Vangelo e trova il suo apice nel comandamento nuovo. Così la gloria fluisce dal Padre verso il Figlio e in questa reciproca vita di comunione si dona poi ai credenti («la gloria che tu hai dato a me io l'ho data a loro perché siano una cosa sola», v. 22).

Infatti, la circolarità aperta e autodonante della gloria divina si conclude con la richiesta del dono dell'unità, che è il terzo e ultimo tratto della preghiera di Gesù.

Ora, il testo individua la gloria come unità. La gloria non è solo la rivelazione del nome e della realtà del Padre, né soltanto la comunicazione dell'amore e comunione intratrinitaria; Gesù prega perché la gloria della vita eterna si manifesti nell'esistenza dei credenti in un concreto rapporto di unità di comunione e di partecipazione tra di loro e con Dio. Da questo punto di vista, l'invocazione all'unità — già presente nel v. 21 — non può che riferirsi alla stessa inabitazione divina: «Perché tutti siano una cosa sola. Come tu Padre sei in me ed io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola». Poi, la comunione esistente fra Padre e Figlio, che viene donata ai discepoli (v. 22), viene identificata come segno manifesto della stessa credibilità della missione di Cristo: «Perché il mondo creda che tu mi hai mandato» (v. 23), e allo stesso tempo rivela l'amore di Dio per gli uomini: «li hai amati

come hai amato me». Mentre al v. 24 si sviluppa una ulteriore e decisiva richiesta: «voglio che anche quelli che mi hai dato siano con me dove sono io perché contemplino la mia gloria». Così si comprende come la gloria divina che il Figlio possiede in comunione perfetta con il Padre sia il vero destino della vita dei credenti. Infatti, la preghiera termina al v. 26: «Perché l'amore col quale mi hai amato sia in essi ed io in loro», dove si afferma che la rivelazione della gloria è la stessa rivelazione dell'amore presente tra Padre e Figlio.

Infine, bisogna evidenziare il centro teologico del testo stesso che è custodito all'interno di questa tripartizione. Esso è il cuore di tutta la preghiera e segna il passaggio al senso più pieno della preghiera di Gesù. Ora si manifesta chiaramente che questo passaggio implica che la conoscenza del Padre offerta dalla persona di Gesù deve essere rivelata e avvicinata da tutti, e questa manifestazione coincide con l'evento della vita di Gesù: «che conoscano te, l'unico vero Dio e colui che hai mandato, Gesù Cristo». Ai vv. 16-19 questo tema viene ulteriormente spiegato attraverso una progressività di discorso: Gesù prega perché i discepoli che sono nel mondo, ma non del mondo, siano consacrati nella verità della parola del Padre, ovvero nel disvelamento della parola fatta carne, cosicché la consacrazione avvenga tramite Gesù stesso: «consacrali nella verità. La tua Parola è verità». Infatti, il termine «parola» riveste qui una duplicità di fondo: da un lato rappresenta tutto ciò che Gesù ha detto e rivelato; dall'altro costituisce la sua stessa persona. Siamo ora al punto centrale: «per loro io consacro me stesso, perché siano anche loro consacrati nella verità» (v. 18). Alcuni studiosi vedono in questa consacrazione e definitiva santificazione un implicito riferimento allo Spirito, poiché colui che consacra in questa autodonazione di Gesù è lo Spirito stesso. Dunque, l'appello all'unità, presente nel v. 17, non va identificato solo con la parola di Dio rivelata da Gesù, ma con la Parola incarnata per opera dello Spirito. Così se la

consacrazione di Gesù avviene nello Spirito, altrettanto accade per i discepoli; egli dunque non solo consacra quanti lo seguono ma anche se stesso.

Sarà ora opportuno interrogarsi sul significato di questa consacrazione che risiede nel passaggio della instoricizzazione dello Spirito al farsi evento storico attraverso la consegna della stessa consegna di Gesù. «Per loro», egli dice, «io consacro me stesso»: questa frase si riferisce sicuramente alla sua morte che è già stata annunciata nei capitoli precedenti del vangelo giovanneo. In Gv 10, 11 egli è il pastore che dona la vita per le pecore, in Gv 11, 51 egli deve morire per il popolo e in Gv 15, 13 dice di dare la vita per coloro che si amano. Anche Paolo in Rm 8, 32 interpreta questa consacrazione e santificazione come il donare di Dio che non ha risparmiato il proprio Figlio ma lo ha consegnato per tutti gli uomini. Dunque, questa preghiera prepara la santificazione di Dio in Gesù stesso come offerta profetico-martiriale della propria esistenza.

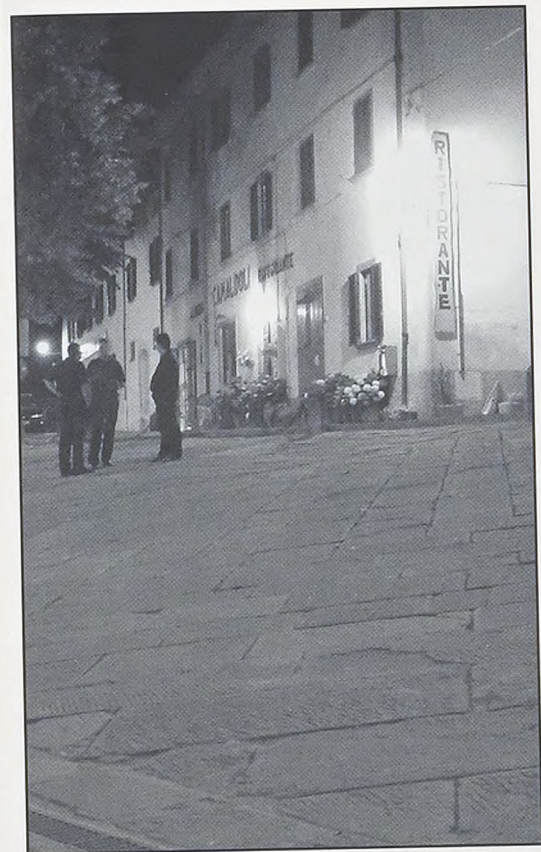
Ora, si comprende meglio come la preghiera di Gesù, specialmente in Gv 17, pur esplicando tutti gli elementi della relazionalità attraverso il tema della gloria e dell'unità, si concretizza e trova il suo apice nell'oblatività della sua stessa esistenza rendendo manifesto il dono dello Spirito che Gesù stesso eventualizza sulla croce. Così la preghiera di Gesù non è solo orazione verbale ma accompagna l'evento dell'offerta della sua vita quale dono di Dio per l'intera umanità. Questo aspetto si riscontra anche in Lc 23, 34. Sulla croce Gesù prega il Padre invocando il perdono: «perché non sanno quello che fanno», dove questo perdono-*dono per*- indica l'opera della riconciliazione chiaramente manifestata dall'evento della croce. Poi «gridando a grana voce disse: "Padre consegno nelle tue mani il mio spirito. Detto questo spirò". Consegna al Padre lo Spirito di vita ma il momento dello spirare si dischiude all'altro momento dell'inspirare. Questo trapasso pasquale di consegna è al tempo stesso il ritrovamento dello Spirito di Gesù come

viene mirabilmente spiegato da H. Urs Von Balthasar: «egli espira lo Spirito restituendolo al Padre (Gv 19, 30), egli inspira come risorto, da quando cioè egli ha innalzato insieme col Padre la sua umanità impregnata di Spirito, nell'unico divino principio ispiratore rendendo visibile lo Spirito alla sua Chiesa»⁹.

Al termine di questo itinerario di ricerca sulla preghiera di Gesù, è necessario proporre una visuale di sintesi.

In primo luogo, la preghiera di Gesù è esperienza di Dio come dono di amore nello scambio della gloria divina con il Padre; in secondo luogo qualifica la vita di Gesù come liturgia oblativa: come effluvio e dispensazione della vita eterna ai suoi discepoli. È la preghiera della sua stessa esistenza oblativa che accompagna l'evento pasquale della sua vita e che diviene celebrazione dello Spirito nel momento in cui viene espirato e restituito al Padre da Gesù morente, ma viene poi ispirato dal Risorto a tutti coloro che credono e trovano in Lui il senso della vita nuova. Per questo lo Spirito rimarrà nella Chiesa sotto forma di alcuni simboli straordinari come l'acqua, il fuoco, il vento e l'olio. A proposito di questa presenza dello Spirito, afferma ancora H. Urs von Balthasar: «Mediante lo Spirito noi guardiamo al Figlio e possiamo, partecipare al suo Spirito, comprenderlo; ma mediante il Figlio veniamo introdotti nello Spirito del Padre che insieme con il Figlio è un unico Spirito. Uno Spirito che porta la somiglianza del Padre e del Figlio, anzi manifesta la loro intimissima essenza propria personale, e che tuttavia è uno Spirito autopersonale, inimitabile perché a nessuno imitabile: la libertà di Dio»¹⁰.

Allora questo evento della preghiera di Gesù, che è nella sua pienezza l'evento della sua Pasqua, costituisce l'«oggi» di Dio nel tempo della Chiesa: ovvero lo Spirito donato dal Risorto che permette ai credenti di partecipare alla sua stessa preghiera attraverso l'irruzione dell'*eskaton* di Dio nel tempo. Quest'oggi di Dio si manifesta soprattutto nella liturgia e si concretizza nella



trasformazione redenta della stessa vita cristiana. Lo interpreta esaurientemente il CCC quando afferma che «il dono dello Spirito inaugura un tempo nuovo nella "dispensazione del mistero": il tempo della Chiesa, nel quale Cristo manifesta, rende presente e comunica la sua opera di salvezza per mezzo della liturgia della sua Chiesa "finchè egli venga" (1 Cor. 11,26). In questo tempo della Chiesa, Cristo vive e agisce nella sua Chiesa e con essa in una maniera nuova, propria di questo tempo nuovo» (n.

1076). E in un altro numero si richiama come la «partecipazione alla preghiera di Cristo rivolta al Padre nello Spirito Santo» è la liturgia stessa: «in essa ogni preghiera cristiana trova la sua sorgente e il suo termine» (n. 1073). Dunque, la preghiera della Chiesa nasce e trova il suo fine in questa circolarità dell'evento cristologico e pneumatologico aperto trinitariamente verso il Padre. Infatti, così termina la lettura dello stesso numero: «per mezzo della liturgia l'uomo interiore è radicato e fondato "nel grande amore col quale il Padre ci ha amati" (Ef. 2,4) nel suo Figlio diletto. Ciò che viene vissuto e interiorizzato da ogni preghiera, in ogni tempo, "nello Spirito" (Ef. 6,18) è la stessa meraviglia di Dio».

*Priore della comunità monastica di Fonte Avellana
testo tratto da A. Barban, *La fede pregata*, Ediz. Paoline, Milano, 1997, pp. 46-72.

1 CCC n. 2603.s

2 A. Levi, *Parola e contemplazione*, Dehoniane, Bologna, 1995

3 CCC, n. 2807 che cita il testo biblico di Ef 1,94.

4 Cfr. H. Schurmann, *Regno di Dio e destino di Gesù*, Jaca book, Milano, 1996.

5 Cfr. C. Molari, *Morire per vivere*, in *Il Gallo*, marzo-aprile 1995, pp. 26-34.

6 Cfr. I. Gargano, *Lectio divina sui vangeli della passione. Passione di Gesù secondo Marco*, Devoniiane, Bologna 1995, pp. 82-95.

7 *Ibidem*, pp. 94-95.

8 Per uno studio approfondito di Gv 17, cfr G. Segalla, *La preghiera di Gesù al Padre (Gv 17)*, Brescia 1983; R. E. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Cittadella, Assisi, 1979, Vol. II, pp. 898-955. Nel CCC ai nn. 2746-2751.

9 H. U. Von Balthasar, *La preghiera contemplativa*, Jaca Book, p. 216

10 *Ibid.*, p. 217

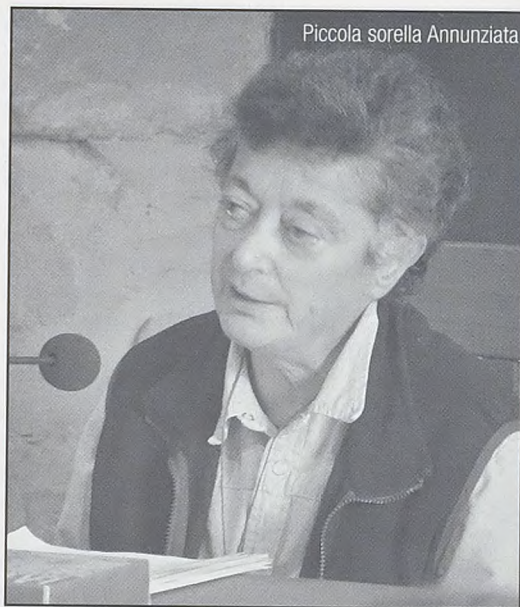
La Preghiera nella vita: Charles de Foucauld

della Sorella Annunziata*

■ Il 10 novembre 1897, raccolto in ritiro nella sua capanna-eremo addossato al muro di cinta del monastero delle Clarisse di Nazaret, Charles de Foucauld, o meglio fratel Charles di Gesù, come cominciava a farsi chiamare, scriveva nel suo taccuino personale: "Mio Signore Gesù, parlami della preghiera, dimmi ciò che vuoi che ne pensi, come vuoi che la pratichi!... La preghiera, è tutta la vita: "pregate senza sosta e non cessate di pregare", e "bisogna pregare senza sosta"... "pregate e vegliate per non entrare in tentazione"... Pregare è guardarti, e poiché sei sempre qui, posso, se ti amo, veramente non guardarti senza sosta?... Chi ama e chi è di fronte al Beneamato può fare altrimenti che avere gli sguardi fissi su di lui?... "Insegnaci a pregare" come dicevano gli apostoli! ... Insegnami a pregare, mio Dio, in questa solitudine, in questo raccoglimento!"¹

E il testo prosegue a lungo. Ciò detto basta a dire come, per Charles de Foucauld, la vocazione essenziale fosse la *preghiera*, o – se vogliamo – la *vita di preghiera* o la *preghiera nella vita*, perché era un uomo che privilegiava la *vita*, l'*essere*, prima del dire o fare. Era un uomo che *viveva davanti a Dio*, riconosceva Dio presente in sé e da Lui si lasciava portare.

Va precisato che delle migliaia di pagine che Charles de Foucauld ci ha lasciato, a parte poche eccezioni, si tratta di scritti occasionali. Non ha scritto "trattati" o riflessioni sistematiche. Non è un teologo di professione, non è un intellettuale. È un uomo d'azione, uno sperimentatore, un ricercatore che pensa facendo e poi via via *rivede* ciò che vive e si mette a confronto con gli avvenimenti che lo coinvolgono, in uno stile di discernimento continuo e metodico dei "segni dei tempi". In ogni caso, ciò che pensa, lo *fa*. È un uomo *concreto*. Ed è uno che *verifica*, in una parola uno che intende "*fare la verità*" (Gv 3,21), non solo pensarla. Per questo è un testimone affidabile: vita, esperienza, riflessioni, scritti di vario genere s'intrecciano, si confermano e verificano reciprocamente.



Piccola sorella Annunziata

"Bisogna ripeterlo, il documento essenziale sul Padre de Foucauld è la sua vita", scriveva padre Albert Peyriguère (1883-1959)¹. Lui stesso, per comprenderne il messaggio e metterlo alla prova dei fatti, aveva voluto prima di tutto pregarlo e viverlo nell'eremo di El Kbab, tra i berberi del Marocco. Solo negli ultimi anni aveva cercato di esprimerne, con lo scritto e la parola, una certa sintesi. Seguirò anch'io Charles de Foucauld lungo la traccia della sua vita, a partire dal momento decisivo dell'esplorazione del Marocco e coglierò alcuni tratti di un uomo che, secondo una sua espressione, ha vissuto in mezzo agli altri "perduto in Dio".

Vita di fede

Per comprendere questa "vita di fede", comincerò con quella che ritengo la sua esperienza fondamentale, quella che precede e in qualche modo suscita la sua

conversione: l'esplorazione dell'interno del Marocco intrapresa dal giugno 1883 al maggio 1884 e che nel resoconto di viaggio pubblicato nel 1888, intitolò *Reconnaissance du Maroc*, includendo il duplice significato di *ricognizione* e *riconoscenza* o gratitudine.

Dopo l'Accademia Militare e la Scuola di Cavalleria, diventato sottotenente, a poco più di ventitré anni interrompe una "carriera" durata non più di un anno e mezzo e passata soprattutto agli arresti per via delle sue sregolatezze. Ma nel deserto algerino, oltre a mostrarsi eccellente ufficiale, è rimasto impressionato dagli avversari, gli Arabi, e ha cominciato a studiarne la lingua. Non sopporta invece la vita di caserma. Fa dunque domanda di essere inviato in missione in Oriente e poiché gli viene rifiutata, si congeda definitivamente per viaggiare per conto suo. È la primavera del 1882.

Per i familiari si tratta dell'ennesimo colpo di testa e viene messo sotto tutela giudiziaria. Intanto il progetto si precisa: attraversare l'interno del Marocco, in preda all'anarchia e alle lotte tribali, chiuso e ignoto agli Europei, in particolare ai cristiani. Si stabilisce ad Algeri e con un modesto mensile per quindici mesi si paga lezioni di arabo, ebraico, storia, geografia, uso di strumenti di rilevazione orografica e meteorologica, ecc. Quindi, per non farsi notare, si traveste da ebreo dell'Europa dell'Est. A parte la rilevanza scientifica della spedizione, che gli varrà riconoscimenti e premi a livello nazionale, il viaggio d'esplorazione non fu semplicemente geografico, esterno, ma *interiore*.

Di fatto il giovane Charles torna dal Marocco trasformato e scosso da mille interrogativi. Ciò che lo ha segnato indelebilmente è l'incontro con l'universo musulmano marocchino, in particolare quello delle *confraternite*, le *zawia* (o *zawyya*), dove è stato alloggiato beneficiando dell'*ospitalità sacra* musulmana. Il giovane non smette di stupirsi dei suoi ospiti, del loro stile di vita, della loro mitezza e accoglienza, della loro fede e dal loro modo di *pregare e adorare Dio*.

Proprio nell'estate 1901, avrà il coraggio di confessare per la prima volta lo *sconvolgimento*, addirittura la *seduzione* provocata in lui dall'Islam incontrato in Marocco. Lo farà con l'amico Henry de Castries e solo perché quest'amico, più anziano di lui, per molti anni ufficiale in Algeria, aveva subito lo stesso fascino e tuttora dubitava. Così, in una lunga lettera-confessione, il 14 agosto 1901, spiega come fosse rimasto turbato dal vedere persone che vivono in continua presenza di Dio e come, una volta a Parigi, avesse cominciato a studiare l'Islam "con un buon taleb" (maestro di Corano, cf. *talebano*) e quindi la Bibbia. Confida poi come, nel periodo in cui stava redigendo *Reconnaissance au Maroc*, "una grazia interiore fortissima" lo spingesse a passare lunghe ore nelle chiese e a "ripetere questa strana preghiera: "Mio Dio, se esisti, fa' che Ti conosca!"", finché una mattina della fine d'ottobre 1886, cercando nella chiesa di Sant'Agostino un buon maestro di cristianesimo, una grazia folgorante l'avesse avvolto facendolo rinascere *convertito a Dio*.

I diversi racconti o accenni alla conversione, in lettere, meditazioni o ricordi personali, di date differenti, hanno in comune proprio il riferimento a quella "*strana preghiera*", mostrando quanto importante fosse stata per de Foucauld.

È significativo che, in quella "strana preghiera", lui, influenzato per anni dall'agnosticismo scienziata dell'epoca, chiedesse a Dio, in un grido del cuore, non di avere una prova certa, razionale, della sua esistenza, ma di "*farsi conoscere*". È come se, facendo tacere la ragione, si senta spinto ad entrare in *relazione personale* con Lui, ad accoglierLo come un *Tu*, a darGli del *Tu*. Avviene insomma che, nell'istante in cui abbandona tutte le pretese razionali e si lascia afferrare da quel Dio che non si può conoscere se non in una relazione d'amore, in quello stesso istante, immediatamente, repentinamente, s'inginocchia davanti a Lui e gli si affida senza riserve. Nonostante si fosse convertito al Dio del suo battesimo e

della fede materna, l'Islam era ancora presente al suo cuore e alla sua mente, tanto che per un po' di tempo continuò a confondere Corano e Vangelo, come confesserà nella stessa lettera all'amico de Castries. La sua conversione al Dio di Gesù divenne chiara solo a partire da un pellegrinaggio in Terrasanta, intrapreso circa due anni dopo, dal novembre 1888 alla fine di gennaio 1889, a poco più di trent'anni.

L'Assoluto di Dio e l'adorazione

In realtà il Dio della sua fede è realmente il Dio Trascendente, ineffabile, inafferrabile, inimmaginabile, "più grande", l'Unico degno di adorazione e di obbedienza, come per l'Islam. È consapevole del fatto che i musulmani "adorano con noi" l'Unico Dio, sa che, anche per il cristiano, il primato è di Dio e che ciò che conta è stare davanti a Lui in umile, "prosternata" adorazione³, proprio perché Dio è Dio.

"Allah akbar" — scrive a de Castries — Dio è più grande, più grande di tutte le cose che possiamo enumerare; solo Lui, dopo tutto, merita i nostri pensieri e le nostre parole⁴. Perciò *adorarLo* "è la più completa espressione del perfetto amore" e "l'atto per eccellenza dell'uomo", anzi "non solo il suo atto per eccellenza, ma il suo atto abituale, e anche il suo atto continuo". Questo atteggiamento di "ammirazione, contemplazione, adorazione, rispetto, amore senza fine — aggiunge — appartiene anche all'Islam, il quale, in mezzo ad un insieme d'errori, contiene delle verità e può "produrre dei grandi e veri beni"⁵.

Il Dio dell'Islam, per la sua pura e assoluta alterità, non è però un Dio che raggiunge l'umanità e non si fa raggiungere. Con Lui non si dialoga, né c'è reciprocità. Nell'Islam ortodosso (non per i *sufiti*), non gli si dà del Tu! L'unica forma di preghiera è la liturgia di lode e d'adorazione nei cinque momenti canonici giornalieri, recitando il Corano (sceso dall'alto parola per parola, secondo la fede islamica). Così, se è raccomandata

l'invocazione personale, non è nella spontaneità, ma solo nel ripetere i "nomi più belli di Dio", i nomi che Dio stesso si è dato nel Corano o che derivano dal Corano (di solito 99, essendo il centesimo ineffabile: il Nome stesso di Dio). Poiché un tale supremo monoteismo nega radicalmente l'Incarnazione e addirittura la considera la più grave bestemmia, tanto più forte è lo stupore di Charles davanti al mistero di un Dio che, mentre resta assolutamente "più grande", Altro, gli si rivela in Gesù come "più piccolo", anzi "l'ultimo di tutti", perché è un Dio che, per salvare tutti, si fa *vicino* agli ultimi, a chi sta più in basso. Per questo è ancor più adorabile e degno di essere amato, seguito, imitato.

Grazie ai consigli di don Huvelin e all'ascolto delle sue conferenze, aveva cominciato a leggere Teresa d'Avila, fin da quando, tra il 1888 e il 1889, cercava una famiglia religiosa della quale entrare a far parte⁶. Continuerà a leggerne tutte le opere fin dal primo anno alla Trappa, nel 1890, mentre inizierà a leggere Giovanni della Croce dal 1898, a Nazaret⁷.

Proprio mentre sta leggendo per la prima volta Giovanni della Croce, scrive a p. Jérôme, un giovane trappista che si sta preparando ai primi voti e pensa già al sacerdozio, invitandolo, in questa prospettiva, a vivere "solo con Dio solo". "È in questo tempo di preparazione che lei si trova, mio caro Padre — scrive —; è un periodo estremamente grave, estremamente importante della sua vita, il tempo in cui si deve preparare col raccoglimento, il silenzio interiore, la solitudine, l'allontanamento più grande che mai dalle creature a ricevere la grazia di Dio e a fare il vuoto in lei perché Egli possa possederla, riempirla tutto intero. (...) Bisogna passare per il deserto e soggiornarvi per ricevere la grazia di Dio: è là che ci si svuota, che si allontana via da sé tutto quello che non è Dio (...). È indispensabile. È un tempo di grazia. È un periodo dal quale tutte le anime che vogliono portare frutto devono necessariamente passare; hanno bisogno di questo silenzio, di questo raccoglimento, di quest'oblio di tutto il

creato in mezzo a cui Dio stabilisce in lei il suo regno, e forma in lei lo spirito interiore, la vita intima con Dio, la conversazione dell'anima con Dio nella fede, la speranza e la carità. Più tardi l'anima produrrà dei frutti esattamente nella misura in cui si sarà formato in essa l'uomo interiore. Se questa vita interiore è nulla, anche con tutto il suo zelo, le sue buone intenzioni, tanto lavoro, i frutti saranno nulli: è una fonte che vorrebbe dare la santità agli altri ma che non può non avendola... "8.

Gesù nel mistero dell'Eucarestia

È durante il primo pellegrinaggio in Palestina, nell'inverno 1888-89, che si rivela al giovane Charles il Dio di Gesù di Nazaret, o, come dirà più tardi con un'espressione forte: "l'esistenza umile e oscura del Dio operaio di Nazaret"9. A de Castries, come ad altri dubbiosi o non credenti, proporrà sempre di "venire e vedere" (Gv 1,39).

Da quando Charles è "venuto" e ha "visto" a Betlemme il Dio bambino, a Nazaret il Dio operaio, a Gerusalemme il Dio in croce, Gesù di Nazaret – il Dio che, per Amore, scende, si abbassa, si fa piccolo con i piccoli (cf. Fil 2,7; Rm 6,4-11; Col 2,12; ecc.) – diventa il centro della sua vita. D'ora in poi il mistero dell'Incarnazione, che è mistero di Salvezza, gli invade cuore, mente e viscere, trasformando totalmente la sua esistenza.

Come dà il primato alla preghiera d'adorazione pura di Dio, poiché crede con forte realismo nella Presenza di Gesù nell'Eucarestia, per sé e per i futuri fratelli e sorelle, così mette al primo posto l'adorazione eucaristica. Non si pone domande da teologo: accoglie con semplicità il mistero del Dio presente-nascosto nell'Eucarestia, seguendo la teologia ufficiale della Chiesa (quella del Concilio di Trento). Soprattutto, poi, legge e rilegge il Vangelo, accogliendone l'insegnamento con la docile "ingenuità" del bambino.

Un tratto da sottolineare è l'unione stretta che fr. Charles riconosce tra Eucarestia e Parola di Dio, tutt'e due Presenze del Verbo fatto carne.

Pregare sempre: la preghiera dei poveri

Fr. Charles ha imparato dalla Parola di Dio e dai grandi contemplativi a *pregare sempre*, senza interruzione, e ha sperimentato che ciò è possibile a chiunque, non solo ai dotti e sapienti o ai monaci separati dal mondo o a chi sa usare metodi e tecniche più o meno sofisticate. Sa dal Vangelo che più si è piccoli, poveri e semplici, più si è vicini al Dio di Gesù. In questo senso la preghiera, quella "di sempre", scrive fr. Charles, la si può fare "lavorando, camminando, parlando"10. Ma il cuore deve essere puro, autenticamente rivolto a Dio.

L'amore teologale di cui parla fr. Charles può essere dato a chiunque di viverlo, purché sia distaccato da sé e aperto allo Spirito e alla Verità, purché preferisca la volontà di Dio alla propria, purché si dedichi agli altri in piena unione con Dio e sotto la sua condotta, anche se apparentemente non sa pregare, o meglio non sa dire "parole di preghiera". Basta un grido, un'invocazione, come per il Pubblicano, come per il lebbroso Samaritano del Vangelo o il Pellegrino Russo.

I mezzi che fr. Charles prende e che suggerisce, sono altrettanto semplici. Sono mezzi poveri, mezzi che possono variare da persona a persona, da circostanza a circostanza. Più poveri sono, più sono accessibili. Il fine però è grande: l'amore di Dio e la fraternità universale. Fissarsi sui mezzi sarebbe fermarsi per strada. Liberi perciò da mezzi, metodi, tecniche, ciò che va nutrito è il desiderio, mentre ci disponiamo ad attendere, con pazienza, che Dio venga a visitarci, se e quando vorrà.

Ciò non vuol dire rimanere in superficie, in una vaga sonnolenza o confusione... Gli aiuti ci vengono dalla Parola e dall'esperienza dei credenti. "Ogni volta che ci sentiamo tiepidi, aridi, muti davanti a lui, ogni volta che non sappiamo cosa dirgli (e, ahimè, questo accade spesso), apriamo il Salterio e leggiamo lentamente uno o più salmi adatti al nostro stato d'animo: rivolgiamoci a Dio e soffermiamoci su tutte le parole, come se venissero dal nostro intimo", scriveva nel 1897 commentando il SI 811.

Anche con altri membri o simpatizzanti dell'associazione di evangelizzatori laici insiste sulla lettura del Vangelo. All'epoca non si era soliti pensare che la vita secondo il Vangelo, il frequentare la messa quotidiana e la comunione eucaristica appartenessero a tutti i cristiani, e non soltanto a preti e religiosi, come del resto l'apostolato. A Joseph Hours, un commerciante di Lione col quale fr. Charles corrisponde dal 1911 al 1916, scrive per esempio, nella lettera del 3 maggio 1912, che "ogni cristiano deve essere apostolo" e questo è "un comandamento, il comandamento della carità", perché ogni essere umano, dice Gesù, è un fratello: "Voi siete tutti fratelli, voi avete un solo padre che è nei cieli (Mt 23,8-9)". Bisogna perciò "bandire da noi lo spirito militante: "lo vi mando come agnelli in mezzo ai lupi" (Mt 10,16), dice Gesù... Che distanza c'è tra la maniera di fare e parlare di Gesù e lo spirito militante di coloro che, cristiani o cattivi cristiani, vedono dei nemici da combattere invece di vedere dei fratelli malati che bisogna curare, dei feriti stesi per la strada con i quali essere buoni Samaritani". Il cristiano non può avere uno spirito "militante", perché segue Gesù mite e umile e il suo Vangelo. Perciò, se "gli infedeli possono essere nemici di un cristiano, un cristiano è sempre tenero amico di ogni essere umano; per ogni essere umano ha i sentimenti del cuore di Gesù". I cristiani sono chiamati a "farsi tutto a tutti per darli tutti a Gesù (cf. 1 Cor 9,22)". Per vivere questo, non c'è altra via che "leggere e rileggere incessantemente il santo Vangelo per avere sempre dinanzi alla mente gli atti, le parole, i pensieri di Gesù, in modo da pensare, agire come Gesù, e non gli esempi e i modi di fare del mondo, nel quale ricadiamo così alla svelta appena stacciamo gli occhi dal Modello divino"¹². Ecco come fr. Charles vede possibile, anche per un laico gettato "per le strade del mondo", di "pregare sempre". L'importante è che tenga lo sguardo decentrato da sé e concentrato su Gesù, si sorregga sulla sua Parola e la viva in semplicità, intercedendo con Lui, facendosi

"salvatore con Gesù Salvatore", anche senza parole.

Il grande bisogno della nostra epoca, dicevano i Maritain, è quello di "mettere la contemplazione sulle strade", nella quale "la costante attenzione a Gesù presente e la carità fraterna sono chiamate a svolgere un ruolo maggiore, anche riguardo all'orazione infusa. Noi crediamo che la vocazione di questi contemplatici gettati nel mondo e nella miseria del mondo che sono i Piccoli Fratelli di Charles de Foucauld, ha in questo un alto significato..."¹³.

Abbandono al Padre.

Nel primo taccuino di appunti personali che de Foucauld, allora Trappista, volle conservare, si trova una meditazione, o piuttosto una lunga parafrasi dell'ultimo grido di Gesù al Padre dalla croce (Lc 23,46): "Padre mio, rimetto il mio spirito nelle tue mani". Vi si legge: "È l'ultima preghiera del nostro Maestro, del nostro Beneamato... Possa essere la nostra... E sia non soltanto quella del nostro ultimo istante, ma quella di tutti i nostri istanti: "Padre mio, mi rimetto nelle tue mani; Padre mio, mi affido a te; Padre mio, fa' di me quel che ti piacerà; qualunque cosa tu faccia di me, ti ringrazio; grazie di tutto; sono pronto a tutto; accetto tutto; ti ringrazio di tutto. Purché la tua volontà si compia in me, mio Dio, purché la tua volontà si compia in tutte le tue creature, in tutti i tuoi figli, in tutti coloro che il tuo Cuore ama, 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 bisogno d'amore il donarmi, il rimettermi nelle tue mani senza misura; mi rimetto nelle tue mani con una infinita fiducia, perché tu sei mio Padre"¹⁴.

È questo il testo originale di quella che diventerà nota come "Preghiera d'abbandono", dopo che p.s. Magdeleine di Gesù con le sue prime novizie, tra l'11 e il 17 dicembre 1940, la scelse come la più rappresentativa dello spirito di Charles de Foucauld, la ridusse e adattò



per recitarla quotidianamente a memoria. "*Padre mio, Padre mio*" è l'invocazione più volte ripresa, quasi a dar maggiore forza a quell'atto di suprema gratuità, di consegna che Gesù fa di sé al Padre in una fiducia assoluta, mentre il Padre tace e non lo sottrae alla morte di croce. Charles de Foucauld intuisce come quel grido esprima davvero il cuore e il culmine della fede e dell'affidamento ad un Dio che è Padre, *Abbà*.

Il giorno in cui l'abate generale della Trappa lo dispensa

dai voti, il 23 gennaio 1897, esplodendo di gioia, scrive di getto una lunga meditazione sul Padre Nostro. In vari altri momenti riprenderà il Padre Nostro, mettendo l'accento più sul *nostro* che sul *mio*: "Non dire *io*, ma *noi*: pregare per tutti gli uomini poiché Gesù è morto per tutti e li ama tutti... (...) amare tutti in vista di Dio, cioè amare tutti perché Dio li ama, perché vuole che li amiamo, come Lui li ama e come vuole che noi li amiamo..."¹⁵. Ma, in questo suo primo, spontaneo riferirsi alla preghiera che

Gesù ci ha insegnato, predilige lo slancio personale: "Mio Dio, quanto sei buono, tu che ci permetti di chiamarti "Padre Nostro"! Chi sono io perché il mio Creatore, il mio Re, il mio Signore supremo mi permetta di chiamarlo "Padre Mio"? E non soltanto me lo permetta, ma me lo comandi? (...) Quale riconoscenza, quale gioia, quale amore, ma soprattutto quale fiducia deve ispirarmi. Poiché Tu sei mio Padre, o mio Dio, quanto devo sperare sempre in Te! Ma anche, poiché tu sei così buono verso di me, quanto devo essere buono verso gli altri! Poiché vuoi essere Padre mio e di tutti gli esseri umani, come devo avere per ogni essere umano, chiunque egli sia, per quanto cattivo sia, i sentimenti di un tenero fratello!"¹⁶. Il Padre Nostro è l'unica preghiera che fr. Charles traduce e trascrive a Beni-Abbès, in Arabo dialettale, insieme al Credo.

L'abbandono al Padre è uno dei caratteri tipici dello spirito di fr. Charles. Il giorno dopo aver ricevuto la notizia della dispensa dai voti e dopo aver meditato il *Padre Nostro*, il 24 gennaio 1897, concludeva così la lettera al giovane trappista padre Jérôme, in cui parlava della vocazione sacerdotale: "Ma tu, chissà cosa ti riserva Dio? L'avvenire è ignoto. Dio ci conduce per strade così inattese! (...). Siamo la foglia secca, il granello di polvere, la bollicina di schiuma. Siamo soltanto fedeli e lasciamoci portare con un grande amore e una grande obbedienza là dove ci spinge la volontà di Dio, così daremo al suo Cuore la più grande consolazione possibile finché un ultimo soffio di questo vento benedetto ci porti in cielo!"¹⁷.

Certo l'abbandono al Padre, è sempre grazia a caro prezzo. Lo si può vivere in pieno fulgore ma anche in un insopportabile buio, nella gioia dell'affidarsi a braccia paterne-materne ma anche nell'angoscia al limite del panico, quando, usciti da sé e dalle proprie sicurezze, ci si accorge della propria nudità, si sente di non avere più il controllo su niente, né su di sé né sulle proprie idee e progetti, come il fuscillo trascinato dalla corrente verso l'ignoto... Tanti sono stati i momenti in cui Charles de

Foucauld ha provato smarrimento e vertigine, in particolare affrontando piste mai battute: ogni volta si immedesima in Pietro che cammina sulle acque come Gesù, ma preso dal panico, sta per annegare (cf. Mt 14,21-31)... Ogni volta, però, accettava il rischio e obbediva ad occhi chiusi, fidandosi della Mano del Salvatore e immergendosi nell'Amore del Padre, un amore che, come quello di Gesù passa dalla croce.

1 *LVN*, ritiro di Nazaret, 148-49.

1 Albert Peyriguère, *Le temps de Nazaret: Mystique d'une vocation*, Le Seuil, Paris 1964, 43.

2 In realtà de Foucauld usa per lo più il "voi", com'era in uso all'epoca, anche verso i genitori. Dà il voi anche la cugina Marie de Bondy, più grande di lui di oltre sette anni, ma a lui molto intima, mentre dà del tu alla sorella più piccola Marie, e a pochissimi amici, come il compagno d'infanzia e di Liceo Gabriel Tourdes.

3 *Adorare*, in greco, è il verbo *proskyneō*, che significa *prostrarsi, venerare* (cf. Gv 4, 24; 9,38; Ap 14,7).

4 *LHC*, 94.

5 *LHC*, 15.07.1901, 89-90.

6 Cf. "BACF" n. 96, oct. 1989, 12-13.

7 Cf. *LAH*, 8.03.1898, 77.

8 *CCDP*, 19 maggio 1898, 182-184.

9 Lettera al cugino Louis de Foucauld del 12 aprile 1897, in *B*, 127.

10 *DS*, 95.

11 *IP*, 53-54.

12 Lettera famosa, ripresa dai *Cahiers Charles de Foucauld* (1949) n. 14.

13 *Ivi*, 76-78.

14 *SG*, 79.

15 *PFG*, 25.

16 Cf. *CPRD*, 97-98.

17 *CCDP*, 152-53.

*Comunità delle piccole sorelle di Gesù di Chiusi

n
si
e
It
e
el
n

e

n
a
e
a
l
a



Congresso Nazionale FUCI

Work in progress

Università e forme nuove del sapere

Pisa

28 aprile - 1 maggio 2006