

PONTIFICIA UNIVERSITAS LATERANENSIS

---

ACADEMIA ALFONSIANA  
INSTITUTUM SUPERIUS THEOLOGIAE MORALIS

# STUDIA MORALIA

XI

ROMA ACADEMIA ALFONSIANA  
1973

PONTIFICIA UNIVERSITAS LATERANENSIS

---

ACADEMIA ALFONSIANA  
INSTITUTUM SUPERIUS THEOLOGIAE MORALIS

# STUDIA MORALIA

XI

ROMA - ACADEMIA ALFONSIANA

1973

*Imprimi potest*

Romae, ad S. Alfonsi,

die 12<sup>a</sup> decembris 1973

JOS. G. PFAB

Superior Generalis

*Imprimatur*

Curia episcopalis Perusina

Perusiae, gennaio 1974

Mons. Antonio Fedele, Vic. Gen.

IT ISN 0081 - 6736

Exemplaria STUDIORUM MORALIUM veneunt:

Accademia Alfonsiana, Via Merulana 31, C.P. 2458 ROMA 00100

---

STABILIMENTO TIPOGRAFICO «GRAFICA» DI SALVI & C. - PERUGIA

## INDEX

|   |         |
|---|---------|
| FURGER Fr., Moralthologie nach dem II. Vatikanum  | 7-31    |
| THEURER W., Riflessioni sul Simbolo Apostolico . . . . .  | 33-76   |
| FORNOVILLE Th., L'uomo peccatore. Libertà e fallibilità -<br>La visione di Paul Ricoeur . . . . .             | 77-103  |
| LIPPERT P., Die «Fernstehenden». Theologische Deutung<br>eines praktischen Problems . . . . .                 | 105-143 |
| BOELAARS H., Riflessioni sul senso dell'orazione nella<br>vita cristiana . . . . .                            | 145-180 |
| FERRERO F., Año Santo y moral. Originalidad y perspecti-<br>vas historicas de un gesto eclesial controvertido | 181-200 |
| McEVoy R.O., John Courtney Murray's thought on<br>religious liberty in its final phase . . . . .              | 201-264 |
| REGAN A., Abortion laws and fetal right to life . . . . .   | 265-313 |
| ROY R., Academia Alfonsiana. Chronique de l'année<br>académique 1972-73 . . . . .                             | 315-324 |

H. BOELAARS C.S.S.R.

RIFLESSIONI SUL SENSO DELL'ORAZIONE  
NELLA VITA CRISTIANA

SUMMARIUM

In studio praesenti conamur exponere considerationem hermeneuticam de oratione. Profisciscentes ab analysi Gabrielis Marcel, qui orationem 'invocationem' dicit, investigamur ea quae huic praesupponuntur, scil. bonitas et personalitas invocati. Philosophiae quaedam antiquae et hodiernae indifferentiam realitatis totalis erga hominem docent; a qua sententia homo naturaliter refugit, etiamsi mala in mundo obstent quin homo fiduciam erga realitatem retineat. Requiritur habitus religiosus (fides), ut homo possit in fiducia 'naturali' perseverare. In compluribus religionibus non christianis talis habitus religionis invenitur, unde in iis oratio ultra indolem invocationis etiam responsi indolem induit. - Hanc indolem completam cernimus in religionibus in quibus Deus locutus esse hominibus creditur (praecipue Antiqui et Novi Testamenti). - Sequitur consideratio et discussio opinionis Caroli Rahner de conditionibus a priori orationis in homine cristiano, quam putamus consentaneam analysi supra explicatae. Requiritur autem, ut etiam imago Dei, ad quem dirigimus orationes, purificetur; quod ut fiat tres viae indicantur. - Dein consideratur accuratius, quid responsum orantis contineat et quomodo deditio sui, etiam in oratione petitionis, essentialis habenda sit. - Tandem orationis « formalis » ratio explicatur eiusdemque relatio ad explicitationem orationis verbis peractam.

I problemi sul senso o significato dei vari elementi e aspetti della vita cristiana occupano un posto privilegiato nella teologia di oggi.

L'ermeneutica teologica, che investiga il significato fondamentale dei dati della rivelazione per la nostra esistenza par-

tendo dalla comprensione che l'uomo possiede di se stesso e dei suoi rapporti alla realtà totale, è una funzione fondamentale dell'odierna teologia<sup>1</sup>.

Nello studio presente vorrei tentare una riflessione sull'orazione o preghiera<sup>2</sup> del cristiano in questa prospettiva. Sarebbe presuntuoso chiamare queste pagine una ermeneutica teologica dell'orazione. Spero tuttavia poter indicare alcune linee fondamentali di una riflessione ermeneutica cristiana sulla preghiera, cioè sul senso dell'orazione nell'esistenza cristiana<sup>3</sup>.

Non ritengo necessario dilungarmi sul fatto, che la preghiera ha un posto immancabile nella vita cristiana. Gesù Cristo stesso, gli apostoli, i grandi cristiani di due millenni, la comunità cristiana da Gerusalemme fino ad oggi hanno pregato<sup>4</sup>. Il Concilio Vaticano II insiste in vari documenti sull'appartenenza dell'orazione in comunità ed « in camera » alla vita cristiana<sup>5</sup>. Ma non è altrettanto facile indicare il genuino *sensu* del pregare nell'esistenza cristiana. Su questo problema vogliamo istituire un insieme di riflessioni, che ci condurranno, spero, ad una comprensione dell'orazione conveniente alla mentalità cristiana di oggi.

1. Una ricerca ermeneutica su un determinato tipo di azioni della vita cristiana richiede come presupposto un'analisi della loro indole propria. Ora vediamo, che un'analisi dell'esperienza

<sup>1</sup> CL. GEFRE, *Un nouvel âge de la théologie*, Paris 1972, p. 34.

<sup>2</sup> In questo studio ci serviamo delle parole 'orazione' e 'preghiera' come sinonimi, seguendo l'uso classico degli autori spirituali italiani. Cfr. M. LEDRUS, *Orazione*, in: *Enciclopedia cattolica*, IX (1952).

<sup>3</sup> Le pubblicazioni sull'orazione degli ultimi anni sono numerosissime. Per gli anni 1960 a 1970 si può consultare: H.A.P. SCHMIDT, *Bidden onderweg van 1960 tot 1970*, Haarlem, 1971; poi le indicazioni bibliografiche in *Concilium* 6 (1970) fasc. 2; *Collationes* 17 (1971) n. 4; *Concilium* 8 (1972) fasc. 9.

<sup>4</sup> Cfr. il mio articolo, *La preghiera nell'Opera della salvezza*, in: *Studia moralia*, IX (1971) 233-249.

<sup>5</sup> Conc. Vat. II, *Cost. sulla S. Lit.*, n. 12 (Enchir. delle ed. Dehoniane, n. 19); *Cost. dogm. sulla Chiesa*, n. 41 (Dehon., nn. 391 e 392); *Decr. sull'Ecumenismo*, n. 8 (Dehon., n. 525); *Decr. su l'uff. dei vescovi*, n. 14 (Dehon., n. 606); n. 33 (Dehon., n. 666); *Decr. sulla attività missionaria*, n. 25 (Dehon., n. 1177); n. 37 (Dehon., n. 1218); *Cost. past. sulla Chiesa nel mondo contemporaneo*, n. 48 (Dehon., 1472, 1473); n. 49 (Dehon., 1476).

di pregare del cristiano, una riflessione su ciò che facciamo quando poniamo le azioni che si chiamano: pregare o orare, ci rivela due caratteristiche fondamentali, cioè che è « invocazione » e che è « risposta ».

Una analisi dell'esperienza del pregare come « invocazione » è esposta da Gabriel Marcel. Il pregare si manifesta a noi, così scrive, come un'attività che proviene dall'esperienza esistenziale della mia limitatezza, del bisogno dell'io di essere di più, esperienza che richiede un trascendersi.

Ora, poiché partecipare di più nell'essere significa amare ed essere amato, debbo incontrare l'altro, entrare in comunione con lui, trascendere me stesso verso l'altro. Ma considerando che debbo rispettare la libertà dell'altro, segue che l'unica maniera in cui posso rivolgermi all'altro è « l'invocazione » o l'appello. Se l'altro, se un « tu », risponde alla mia invocazione, si costituisce una comunione, un trascendersi vicendevole dell'uno verso l'altro, in cui ci portiamo l'un l'altro o meglio ci portiamo insieme sul piano dell'essere<sup>6</sup>.

Tuttavia perché l'altro è soggetto alle stesse limitazioni di me, né con lui (né con un gruppo di altri uomini) potremo portarci in modo assoluto, non potremo arrivare alla pienezza dell'essere, all'essere incondizionato<sup>7</sup>. Perciò debbo io (e dobbiamo noi) trasferirmi(-ci) ad un livello più profondo dell'essere. La ricerca della pienezza diviene l'invocazione di un Tu assoluto; e tale invocazione è ciò che chiamiamo: preghiera.

Questa invocazione o questo « appello lanciato dal più profondo della mia indigenza 'ad summam altitudinem' »<sup>8</sup> mi dà la comunione con l'Essere che mi porta totalmente, che come ultimo fondamento mi fa essere.

La preghiera, proprio in quanto è invocazione, rispetta la

<sup>6</sup> Cfr. G. MARCEL, *Giornale metafisico* (trad. it.), Roma 1966, pp. 326-327; *Du refus à l'invocation*, Paris 1940, pp. 92-93; J.-CL. SAGNE, *La preghiera come invocazione alla presenza invisibile e silenziosa del Padre*, in: *Concilium* 8 (1972) fasc. 9, ed. it. pp. 27-39 [1669-1681].

<sup>7</sup> Cfr. G. MARCEL, *Il mistero dell'essere* I (trad. it.), Torino 1971, p. 154; R. TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être*, II (1953) p. 280.

<sup>8</sup> G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, p. 217.

sovranità, la libertà, la graziosità del Tu assoluto<sup>9</sup>; ma è allo stesso tempo l'espressione di una confidenza assoluta. E perciò suppone una convinzione che il Tu assoluto, il Trascendente al quale mi rivolgo, è benevolo, pronto ad ascoltare la mia invocazione ed a rispondere ad essa.

Questa analisi fenomenologica della preghiera cristiana lascia aperta la questione, se questa confidenza sia giustificata. Il cristiano lo suppone o meglio lo crede; la sua preghiera è espressione vissuta della sua fede in un Tu, in un Dio che è amore.

Tuttavia in una ricerca ermeneutica è necessario domandare, come una tale fiducia si giustifichi<sup>10</sup>. E' vero che Marcel nota che questa invocazione, nella quale ci incontriamo con un Tu assoluto non si lascia oggettivare, non può diventare oggetto di un sapere, di una conoscenza teorica, perché questo Tu non può essere trovato fuori della comunione con colui che mi è più intimo di me stesso e che è presente solo all'invocazione, alla preghiera<sup>11</sup>, e che perciò tale fondazione esistenziale è conosciuta pienamente solo nell'atto stesso del pregare. Tuttavia non possiamo dispensarci di un tentativo di scrutare la « credibilità » della fiducia nel Tu assoluto. Tentiamolo!

---

<sup>9</sup> Che la preghiera è invocazione è « un thème essentiel de la philosophie de Gabriel Marcel concernant l'attitude religieuse » dice A. GESCHE, *La prière d'adoration du chrétien d'aujourd'hui*, in: *Collect. Mechl.*, 49 (1964) p. 74. - A. GESCHE aggiunge: « Si l'on nous permet de jouer avec les possibilités de la langue, nous dirons que nous voulons exprimer par là que la prière n'est pas *provocation*, comme s'il s'agissait de défier Dieu pour l'amener à nous accorder l'objet de notre demande; qu'elle n'est pas *évocation*, comme si nous avions la faculté de faire venir Dieu jusqu'à nous, à la manière dont on croit pouvoir 'évoquer' les esprits; qu'elle n'est pas *convocation*, comme si nous pouvions avoir la prétention d'appeler Dieu à la barre de notre prétoire, pour obtenir justice de nos droits. En tout ceci, il y aurait oublié complet de la transcendance de Dieu autant que de sa bienveillance, il y aurait malentendu radical sur le sens même de notre approche du Seigneur », *l.c.*, p. 74.

<sup>10</sup> Ricordiamoci che IMM. KANT, ammettendo che la preghiera si manifesta alla nostra coscienza come invocazione (Anrede, Anrufung), la interpreta come colloquio con se stesso (Selbstgespräch), perché questa invocazione sarebbe indirizzata ad un interlocutore « pensato » o « postulato », che non entra in modo percettibile in comunicazione coll'invocante. Cfr. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (Kant's Werke, Band VI), Berlin 1907, SS. 194-198.

<sup>11</sup> Cfr. G. MARCEL, *Giornale metafisico*, p. 24 e p. 151; *Du refus à l'invocation*, p. 53.

2. Una invocazione fiduciosa di un Tu assoluto trae il suo senso da due supposti: primo, che la realtà totale, che l'essere nel suo insieme, non sia maligno o indifferente verso l'uomo; e secondo, che l'ultimo fondo della realtà sia personale, cioè abbia una indole analoga alle persone umane, con cui un rapporto di fiducia e di amore è possibile.

Il *primo presupposto*, cioè che la realtà totale non sia maligna o indifferente verso l'uomo, ma favorevole e buona, da una parte sembra evidente e aperta, e dall'altra tanto contestabile, che molti non l'ammettono.

Sembra evidente in quanto ci è impossibile pensare l'ultimo fondo della realtà come il male, il maligno, il demoniaco, come ciò che è da respingere e da maledire<sup>12</sup>.

Ma questa evidenza diventa contestabile se consideriamo le pene, i dolori, le angosce e le ingiustizie che sembrano dominare l'esistenza dell'umanità fin dai suoi albori. Tutto questo si oppone alla credenza che il fondo dell'essere sia senz'altro buono: «La terribile e immotivata sofferenza della creatura grida più forte del 'molto buono' del Creatore al principio»<sup>13</sup>.

Perciò, benché rimanga impossibile ammettere, che il fondo dell'essere sia maligno, dovremo forse pensare che sia indifferente verso l'uomo; che lo lascia senz'altro in balia delle forze inanimate della natura e della malvagità dei suoi pari; che non abbia una particolare benevolenza per l'uomo.

Di fatti nell'Induismo, nella filosofia di Lao-tse e ancora nel Buddhismo originale l'Assoluto, il fondo di ogni essere, infinito e tutto permeante, trascendente e immanente nel cosmo, è indifferente riguardo alle forme individuali che si sviluppano in esso; le tratta tutte in modo uguale e il loro apparire e sparire, il loro soffrire e gioire, lo lascia immoto, non lo tocca, non cambia in nessun modo la necessità dell'evolversi dell'Assoluto. La realtà fontale è inumana, indifferente alla felicità o infelicità dell'uomo. E da questo si conclude che il savio

<sup>12</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Klarstellungen, Zur Prüfung der Geister*, <sup>3</sup>Herder-Bücherei Bd. 393, 1972, S. 41; trad. it. *Punti fermi*, Milano 1972, p. 78.

<sup>13</sup> H.U. VON BALTHASAR, o.c. S. 54; trad. it. p. 101.

deve riconoscere l'inessenzialità di ogni individuo e superare sollecitudine e tristezza sulle pene e sulla morte dei suoi cari e di se stesso con la contemplazione dell'infinità ed assolutezza del Fondo dell'essere<sup>14</sup>. Perciò una invocazione diretta al fondo dell'essere è priva di senso. Non si può avere confidenza in una realtà che è verso di me indifferente.

Simili pensieri, già proposti nell'occidente da Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche, nei nostri tempi si spingono avanti come conseguenza dello sviluppo delle scienze della natura. Le leggi della natura, che si sintetizzano sempre di più, sembrano essere forze operanti con una necessaria uniformità, forze inesorabili. Perciò non si curano delle gioie dell'uomo e neanche dei suoi dolori, tristezze o angosce. La visione filosofica della realtà che combacia alla concezione delle leggi naturali nelle scienze fisiche (è in parte anche nelle psicologiche e sociologiche) è quella dell'Asia Antica e di alcuni monisti occidentali.

Adesso non ci occupiamo della questione, se una tale concezione delle leggi della natura non provenga forse da un indebito passaggio dai presupposti logici delle scienze naturali a quelli ontologici. Penso che sia così<sup>15</sup>. Ora invece intendiamo riflettere sul dato umano fondamentale, che l'uomo rifiuta, che non può accettare, una tale indifferenza verso di se dell'essere fontale, che non può ammettere che la realtà totale sia inumana.

L'uomo per sua natura è fiducioso; la realtà nella quale esiste gli appare degna di fiducia e benevola. Nell'uomo adulto questa attitudine può essere fiacca e ostacolata da molte esperienze infauste, ma il bambino ne è ripieno. La fiducia nella benevolenza di tutto ciò che lo circonda, di tutta la realtà gli è infatti naturale. E' destato nel bambino, così ci dicono gli scienziati di psicologia infantile, dall'atteggiamento dei genitori, che fin dall'inizio gli fanno sentire di volergli bene. Que-

---

<sup>14</sup> Cfr. E. DREWERMANN, *Gott der Natur - Gott der Offenbarung - Gegensätze? Zwischen Shiva und Christus*, in: *Theologie und Glaube* 61 (1971) SS. 320-335, in specie S. 323.

<sup>15</sup> Questo problema è esposto chiaramente nel libro di R. HOOIJKAAS, *The principle of uniformity in geology, biology and theology*<sup>2</sup>, Leiden 1963, in specie pp. 152-168.

sta fiducia è il sentimento di vivere nel « paradiso », proprio del bambino che è concepito e nato e che cresce in un ambiente, che lo ha accettato nel senso pieno della parola; sentimento che rimarrà vivo in lui finché un giorno urti contro la durezza della realtà fisica e umana <sup>16</sup>.

Un piccolo pezzo di paradiso rinasce nell'adolescenza col-  
l'innamorarsi di un ragazzo o di una ragazza, un amore che immerge la realtà in un colore roseo di benevolenza e di fiducia.

La tendenza umana alla fiducia nella realtà totale si manifesta ancora nel fatto, che anche uomini, che negano la bontà dell'essere, in momenti minacciosi di grave pericolo lanciano una invocazione a « mamma » o a « Dio »; mostrando così che il sentimento di fiducia è più originario, più fondamentale della negazione.

Una conferma di ciò la troviamo nella parola di Max Horkheimer che afferma come per lui « La teologia è la speranza che, nonostante questa ingiustizia, che caratterizza il mondo, non possa avvenire che l'ingiustizia possa essere l'ultima parola » o « una nostalgia, secondo la quale l'assassino non possa trionfare sulla sua vittima innocente » <sup>17</sup>. Tutta l'opera di Ernst Bloch è basata sulla convinzione, che la speranza, che essenzialmente include fiducia <sup>18</sup>, è la tendenza fondamentale dell'uomo (perfino di tutta la realtà). Gabriel Marcel già prima di lui aveva affermato che sperare, aver fiducia, è « dar credito alla realtà », « all'universo » <sup>19</sup>.

Esiste dunque nell'uomo una tendenza naturale alla fiducia nella realtà totale, nell'assoluto di essere, nell'infinito di esi-

<sup>16</sup> Vedere l'articolo di MARIELENE LEIST, *Infant Prayer in the family circle*, in: *Lumen Vitae* 27 (1972) (engl. edit.) pp. 582-594, in specie p. 584; (edit. fr.: *La prière des tout-petits en famille*, pp. 401-413, in specie p. 403). Perciò l'amore dei genitori o delle prime persone che prendono cura del bambino, da lui sentito nel modo di trattarlo, è di alta importanza per il risveglio del sentimento di fiducia; bambini che non sentono che gli si vuol bene, difficilmente diventeranno uomini religiosi. Cfr. anche SEAN O'RIORDAN, *The psychology of hope*, in: *Studia Moralia* VII (1969) 33-55.

<sup>17</sup> MAX HORKHEIMER, *La nostalgia del totalmente altro (Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen)*, Brescia 1972, pp. 74-75.

<sup>18</sup> Cfr. A. EDMAIER, *Horizonte der Hoffnung*, Regensburg 1968, SS. 85-89.

<sup>19</sup> G. MARCEL, *Etre et avoir*, Paris 1935, pp. 107-108.

stenza<sup>20</sup>. L'uomo possiede una struttura di fiducia, che forse inizialmente è piuttosto un abbandono alla realtà totale, mescolata con ammirazione e simpatia, ma che potrà mutarsi in un rivolgersi all'assoluto di essere, in una invocazione, se l'essere fontale acquisti per lui in qualche modo un nome, una faccia alquanto personale, diventi in qualche modo un « tu »<sup>21</sup>.

Tuttavia questa fiducia naturale è una tendenza debole e instabile. H. Spaemann afferma la presenza di una fiducia originaria (Urvertrauen) come propria dell'uomo, ma aggiunge che si tratta dell'uomo « sano » (des heilen Menschen)<sup>22</sup>. Concorda Gabriel Marcel quando scrive, che la speranza fondamentale è legata ad un « candore » o una « verginità » riguardo all'esperienza umana completa, o quando dice che è il privilegio « delle anime non arrugginite dall'esperienza della vita »<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> Da questo dato fondamentale sulla natura umana segue ancora, quale sia l'importanza dell'educazione all'amicizia, particolarmente per i giovani. L'esperienza dell'amicizia, della benevolenza, dell'essere accettati, tiene viva negli uomini crescenti il sentimento basilare di fiducia nella realtà, rafforza la fiducia naturale nella bontà dell'umanità. Questo atteggiamento li rende capaci di integrare le esperienze inevitabili di cattiveria umana come avvenimenti accidentali, che non scuoteranno il loro atteggiamento fiducioso fondamentale verso la realtà; sul quale poggia (di regola generale) l'atteggiamento religioso. - Notiamo inoltre, che la fiducia-speranza naturale di popolazioni « meridionali » e « primitive », che possiedono una indole, che può essere detta « infantile » nel senso di « candido, ingenuo », costituisce una base favorevole, un punto di inserimento, per la fiducia cristiana. Una manifestazione di questa attitudine fiduciosa naturale troviamo nella canzone napoletana: « Storta va, dirita vena, semp storta nu poggì... » della quale una traduzione italiana suona: « Male va e bene viene, sempre male non può andare ... Questo male porta il bene, può tardare ma deve venire... Quanta felicità, quanta felicità... Forse sarà il sole di questa città; sarà il mare che sta quà; sarà ma chi sa che cosa sarà, che tutti i guai fa dimenticare. Male va e bene viene, sempre male non può andare! » - Tuttavia rimane il pericolo di una identificazione semplicista del contenuto della fiducia « naturale » con quello della fede-fiducia-speranza cristiana.

<sup>21</sup> Forse è troppo spinta la formola di P. LAIN ENTRALGO: « el hombre es un ente cuyo modo primario de ser es la prex, el 'ruego' ». *La espera y la esperanza*<sup>2</sup>, Madrid 1958, p. 585.

<sup>22</sup> Cfr. H. SPAEMANN, *Die angebissene Frucht*, in: JOACHIM ILLIES (Hrgb.) *Die Sache mit dem Apfel*, Herderbücherei Bd. 447, SS. 90-92.

<sup>23</sup> GABRIEL MARCEL, *Homo Viator*, Paris 1944, p. 68. Un esempio di questa attitudine troviamo nel *Diario* di ANNE FRANK, Sabato 15 luglio 1944: « E' un gran miracolo che io non abbia rinunciato a tutte le mie speranze perché esse

Di fatti quando l'uomo vede il mondo e l'umanità così come sono, quando sperimenta nella sua vita personale e nell'empatia con i suoi pari la realtà delle pene fisiche e psichiche, la cattiveria dell'uomo « lupo per i suoi pari », l'oppressione e lo sfruttamento di individui e di gruppi umani, la sua visione di fiducia nella realtà totale sarà scossa, gli sembrerà ingenua: la fiducia non potrà reggersi nella mente e nel cuore dell'uomo.

W. Sommerset Maugham scrive in un suo racconto: « la natura qualche volta si diletta in modo terribile nel torturare i suoi figli »<sup>24</sup>. Lo stesso è formulato in maniera più religiosa: « molta gente è commossa e indotta in tentazione dal sospetto, che forse questa vita sia vuota di senso, che ovvero Dio non esista ovvero sia un dio tirannico e dispotico, che gioca un giuoco crudele cogli uomini »<sup>25</sup>.

Max Horkheimen ribadisce: « Non è credibile la dottrina cristiana che esista un Dio onnipotente e infinitamente buono, avuto riguardo al dolore (e all'ingiustizia) che da millenni domina sulla terra »<sup>26</sup>.

Anche teologi cristiani come D. Sölle e W. Hamilton sono così profondamente colpiti dal dolore nell'umanità che sosten-

---

sembrano assurde e inattuabili. Le conservo ancora, nonostante tutto, perché continuo a credere nell'intima bontà dell'uomo. Mi è impossibile costruire tutto sulla base della morte, della miseria, della confusione. Vedo il mondo mutarsi lentamente in un deserto, odo sempre più forte l'avvicinarsi del rombo che ucciderà noi pure, partecipo al dolore di milioni di uomini, eppure quando guardo il cielo, penso che tutto si volgerà nuovamente al bene, che anche questa spietata durezza cesserà, che ritorneranno l'ordine, la pace e la serenità. Intanto debbo conservare intatti i miei ideali; verrà un tempo in cui saranno forse ancora attuabili ». (Titolo originale: *Het Achterhuis*. Trad. di Arrigo Vita. Giulio Einaudi editore, terza ediz., 1955, p. 245).

<sup>24</sup> « Nature takes sometimes a terrible delight in torturing her children ». Parole di Dr. Contras in W. SOMMERSET MAUGHAM, *The moon and sixpence*.

<sup>25</sup> « Gemeint ist die Tatsache, wie viele Menschen von dem Verdacht erschüttert und angefochten sind, dieses Leben sei möglicherweise ein sinnloses Leben und Gott existiere entweder gar nicht oder er sei ein tyrannischer, despotischer Gott, der mit den Menschen ein grausames Spiel treibt ». S. KLOSTERMANN, *Gesellschaftliche Institution und moderne Befreiungsbewegungen*, in: *Die neue Ordnung* 27 (1973) S. 23.

<sup>26</sup> MAX HORKHEIMER, *La nostalgia del totalmente altro* (trad. it.) Brescia 1972, p. 72 (l'ingiustizia è menzionata in un contesto simile, p. 69).

gono una « teologia della morte di Dio »<sup>27</sup>, di un Dio onnipotente che governi il mondo come Padre.

« L'uomo si trova sempre di fronte alla decisione », scrive A. Röper, « se vuole accettare ciò che misteriosamente, incomprendibilmente, indisponibilmente viene verso lui; se vuole *arrendersi* a ciò che viene, che non ha un nome (alcuni lo dicono Destino, altri Natura o Storia, altri lo dicono Dio), in *fede e speranza*, se vuole affidarsi a lui come alla Luce degna di fiducia, in cui si sente sicuro, perché pure il Fondo di tutta la realtà è buono. Ovvero se vuole rifiutarlo, dirgli No, perché lo ritiene qualcosa al cui arbitrio e capriccio è esposto; verso del quale è diffidente, angosciato, cinico, pauroso, contro cui prende un atteggiamento di protesta, sempre temendo di aver pensato meglio della realtà di ciò che merita »<sup>28</sup>.

Da queste citazioni e dalla formulazione di Anita Röper possiamo concludere, che l'uomo per ritenere la fiducia nella totalità dell'essere, per assumere un atteggiamento stabile di fiducia nella realtà, ha bisogno di un appoggio per la sua attitudine confidenziale naturale, di una conferma che rinforzi e rinnovi la sua convinzione che il fondo dell'essere sia benevolo e pronto al soccorso. La « fiducia prereflessiva » deve essere confermata e rafforzata da una ammissione esistenziale di un'altra indole ed origine, per reggersi di fronte all'esperienza del male nell'universo e nell'umanità. Questa ammissione esistenziale nuova di fronte alla realtà totale è l'attitudine *religiosa*.

John Macquarrie scrive: « Le parole 'Essere' e 'Dio' non sono sinonimi, perché 'Essere' può anche avere la caratteristica dell'indifferenza ed in quel caso non potrebbe chiamarsi 'Dio'; 'Essere' può essere equiparato a 'Dio' soltanto se ha l'impronta di benevolenza (grace) ed è pronto a rispondere alle esigenze esistenziali dell'uomo. Dio è il nome religioso dell'Essere inteso come buono »<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Cf. AUG. SCHMIED, *Erlösung vom Schöpfergott, oder: Wiederkehr Marcions?* in: *Theol. der Gegenw.* 16 (1973) SS. 47-48.

<sup>28</sup> ANITA RÖPER, *Sind Heiden Christen? Die anonymen Christen*, Kvelaer 1964, SS. 12-13. - Questo pensiero non ho trovato nel suo libro: *Die anonymen Christen*, Mainz 1963.

<sup>29</sup> JOHN MACQUARRIE, *How is theology possible?* in: *The Honest to God*.

Perciò l'uomo riterrà o riavrà la sua 'sanità' o 'verginità' o 'candore' soltanto per mezzo di un'atteggiamento religioso, che si chiama *fede*<sup>30</sup>.

3. Con l'assumere l'attitudine religiosa davanti alla realtà totale, all'Essere assoluto, questo acquista per noi un nome: Dio. E così viene soddisfatta la *seconda richiesta* che abbiamo formulata sopra affinché un'invocazione fiduciosa abbia senso: cioè che il fondo della realtà sia personale nel senso che abbia un'indole analoga alle persone umane, cioè che con lui un rapporto di fiducia e di amore sia possibile.

Una tale ammissione di carattere religioso, di 'fede' incontriamo presso molti seguaci di religioni preletterarie o « primitive ». Nella Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non-cristiane (28 ott. 1965) il Concilio Vaticano II scrive: « Dai tempi più antichi fino ad oggi presso i vari popoli si trova una certa sensibilità (meglio: esperienza, « perceptio ») di quella forza arcana che è presente al corso delle cose e agli avvenimenti della vita umana, ed anzi talvolta si riconosce la Divinità suprema o perfino (etiam) il Padre. Sensibilità (perceptio) e conoscenza che compenetrano la loro vita di un intimo senso religioso »<sup>31</sup>.

Una simile 'fede' si è sviluppata nei movimenti Bhakti nell'induismo, nei quali la concezione vedica della realtà subisce

---

*Debate* (edited by David L. Edwards), London 1963, pp. 188-189; nella trad. it. di J.A. ROBINSON, *Honest to God*, intitolata: *Dio non è così*, Firenze 1965, questo testo si trova alle pp. 198-199.

<sup>30</sup> Un'altra reazione possibile sarebbe un tentativo di ristabilire l'equilibrio o di assicurare la vittoria sul male, che ci minaccia, prendendo il governo delle forze della natura e dell'agire umano nelle nostre proprie mani, cioè di scegliere l'atteggiamento magico. Cfr. H. BOELAARS, *Riflessioni sulla magia*, in: *Studia Moralia* 10 (1972) pp. 73-126. Qui appare l'opposizione all'atteggiamento religioso propria della confidenza o nella « magia » o nel potere umano di dominare tutte le forze « pericolose » per mezzo della scienza e della tecnica umana.

<sup>31</sup> Conc. Vat. II, *Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non-cristiane*, n. 2 (Dehon., n. 856); Cfr. Secretariatus pro non christianis, *Religions, thèmes fondamentaux pour une connaissance dialogique*, Rome 1970, pp. 139 ss et pp. 237 ss.

una profonda trasformazione, invece di un misticismo speculativo è proposta una venerazione amorevole, una devozione e resa, una orazione fiduciosa verso una o più divinità personali<sup>32</sup>.

Anche nel Buddismo la trasformazione del hinayana verso il mahayana comporta l'introduzione di un'attitudine genuinamente religiosa (affine al Bhakti induista). La speculazione mitica di quest'ultima corrente apre un rapporto religioso fra il buddhista e una delle numerose rappresentazioni del divino. In questa speculazione i vari « Buddha » (illuminati), tra i quali il Sakyamuni tiene un posto privilegiato, e i molti Bodhisattwa (ricercatori dell'illuminazione) diventano, nella storia dell'umanità, rivelazioni della benevolenza, della bontà dell'Assoluto. Da questo nasce un rapporto coi buddha e bodhisattwa, che non è più quello originale fra discepolo e maestro, ma un rapporto di amore di dedizione, che rende possibile la preghiera<sup>33</sup>.

Nella filosofia greca, particolarmente presso Platone e la sua scuola, vediamo che le qualità umane degli dei tradizionali personali: bontà, prontezza all'aiuto, fedeltà, simpatia e sollecitudine per gli uomini, vengono trasferite all'assoluto piuttosto impersonale, al « Buono », al « Bene », all'Idea (realmente esistente) che sostiene tutta la realtà. In questo trasferimento si manifesta l'attaccamento alla tradizione religiosa (mitica) che è caratteristico del pensiero platonico. Ma allo stesso tempo manifesta un « coraggio di esistere » di alto significato umano<sup>34</sup>.

Vediamo dunque che nei tentativi (religiosi) di mantenere la fiducia nella bontà della realtà totale, o nell'essere fontale, questo acquista un nome e una faccia (o molti nomi e molte facce), cioè un carattere personale. Meno chiaramente forse

<sup>32</sup> J. NEUNER (Hrgb.) *Hinduismus und Christentum*, Wien/Freiburg/Basel, Herder, 1962. In specie Kapp. XVI u. XVII (P. FALLON).

<sup>33</sup> Cfr. D.N. (A.M. DI NOLA), *Mahayana*, in: *Enciclopedia delle religioni* III (1970), 1848-1865, in specie 1849, 1852, 1854; Id., *Buddhismo*, nella medesima enciclopedia I (1970) 1278-1311, in specie 1285; EDW. CONZE, *Buddhism, its essence and development*, Ch. VII, nella trad. olandese pp. 151-153.

<sup>34</sup> Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Klarstellungen*, SS. 33-35; trad. it., pp. 64-68.

nel platonismo, dove il suo nome è « il Bene », più chiaramente nel buddhismo mahayana, nelle correnti Bhakti dell'induismo e nelle religioni preletterarie.

Contro queste tendenze mitico-religiose vediamo erigersi nelle varie culture una tendenza razionalista. Contemporanei di Platone sono i sofisti, che con la loro critica cercano di minare la « fede » mitica. Nell'occidente si sviluppa fin dal seicento il movimento « illuministico » o « filosofico » o razionalista, che intacca la certezza riguardo la bontà dell'essere fontale, di « Dio », propria dell'uomo 'sano', dell'uomo di 'candore verginale' riguardo alla sua visione del mondo, propria anche delle comunità di 'fede' (cristiana). Agganciato alle tendenze delle scienze naturali, mette in crisi la religione prima nei paesi d'occidente, poi anche in altre culture<sup>35</sup>.

Una 'fede' mitica, basata su una religiosità tradizionale non sarà in grado di sostenere la sua convinzione di fiducia nel divino contro gli attacchi della « ratio » che le oppone la realtà del male, della miseria, della cattiveria nel mondo e nell'umanità.

Perciò possiamo concludere (del resto in concordanza col Concilio Vaticano I<sup>36</sup>), che considerando l'uomo in modo esistenziale, lui può rimanere fiducioso soltanto per mezzo di una fede basata su una rivelazione del fondo dell'essere di se stesso, manifestandosi come causa volonterosa di salvezza e come amante, rivelandosi come un « Dio » personale, sollecito delle nostre pene e bisogni, che prende parte in esse.

Possiamo domandare, se una fede religiosa mitica, che ritiene la bontà dell'essere fontale verso l'uomo e cerca varie strade di pensiero per risolvere l'« enigma » della miseria del mondo<sup>37</sup>, sia effetto di una « rivelazione primigenia » e di un « coraggio di esistere » che è dono di grazia divina, conse-

<sup>35</sup> p. es. in India, cfr. J. NEUNER, *o.c.*, Kap. XXI (R. ANTOINE), SS. 202-213.

<sup>36</sup> Conc. Vat. I, *Const. dogm. « Dei Filius »*, cap. 2 (Denz.-Schönm. n. 3005); PIUS XII, Enc. « *Humani generis* » (12 aug. 1950) (Denz. Schön. n. 3876).

<sup>37</sup> Conc. Vat. II, *Const. dogm. sulla divina rivelazione*, n. 3 (Dehon. n. 874).

guenza della divina volontà universale di salvezza<sup>38</sup>. Certo non si vede come una ricerca puramente umana possa accertare gli uomini, dell'esistenza di un fondo dell'essere personale benevolo. La teoria rahneriana del « cristianesimo anonimo » che è una elaborazione teologica delle conseguenze (di luce e di forza di grazia per tutti) della dottrina cristiana sulla volontà salvifica universale di Dio, sembra la soluzione più probabile del problema che tocchiamo qui<sup>39</sup>. Non possiamo ora dilungarci su questa teoria teologica interessante. Ma ad ogni modo possiamo concludere, che anche da seguaci di religioni, che ritengono una fede mitica in un Dio (o degli dei), che in qualche modo è conosciuto come buono, sono fuse preghiere genuine, vere invocazioni di 'Dio'. E possiamo aggiungere, che nella situazione di « fede » l'invocazione acquista già in qualche modo la caratteristica di *risposta* alla « rivelazione » di un Dio (degli dei) benevolo e soccorrevole.

4. Per la nostra ricerca sul senso della preghiera cristiana è più importante, che nelle religioni della rivelazione abramico-cristiana (Giudaismo, Islam, Cristianesimo) la fede-fiducia poggia su una *parola*, una promessa di salvezza pronunciata e data dall'essere Supremo che in queste religioni « ha l'impronta di benevolenza ed è pronto a rispondere alle esigenze esistenziali dell'uomo »<sup>40</sup>, è un vero 'Dio'. Con questo parlare 'Dio' si manifesta pienamente come persona, poiché il parlare è un rivolt-

---

<sup>38</sup> Sulla « rivelazione primigenia », la comunicazione di Dio di Se stesso, l'« instinctus fidei » ed altre questioni affini ai problemi, ai quali facciamo cenno, vedere l'articolo di A. Seumois, *Théologie des religions et révélation primitive*, in: *Euntes docete* 24 (1971); Imprimatur del 19 maggio 1973) pp. 329-348, che abbiamo potuto leggere soltanto quando questo nostro studio era già ultimato.

<sup>39</sup> K. RAHNER, Articoli vari nelle: *Schriften zur Theologie I-V*, e nel: *Lexikon f.Th.u.K.*; KL. RIESENHUBER, *Der anonyme Christ, nach Karl Rahner*, in: *Zeitsch. f. Kath. Theol.* 86 (1964) 286-303; A. RÖPER, *Die anonymen Christen*, Mainz 1963; trad. it.: *I cristiani anonimi*, Brescia 1966; A. RÖPER, *Sind Heiden Christen?* Kevelaer 1964; F.X. DURWELL, *Das Heil ohne Evangelium?* in: *Theol. der Geg.* 12 (1969) 71-81; AUG. SCHMIED, *Prozess gegen den impliziten Glauben?* *Ibid.* 103-107; P. DE LETTER, *The faith of anonymous christians*, in: *The clergy monthly* 34 (1970) 229-240.

<sup>40</sup> Cf. sopra, nota 29.

gersi ad altri, una ricerca di comunione, un inizio di realizzazione di comunanza in comprensione ed in amore, nella quale la caratteristica di personalità arriva al suo compimento.

Ed ancora con l'ammettere che Dio ci ha parlato, il nostro parlare a Lui, la nostra preghiera, acquista pienamente l'indole di *risposta*, risposta parlata ad un invito, ad una offerta di amore, di benevolenza, di soccorso, di salvezza.

Di fatti la fiducia vissuta ed espressa nella preghiera cristiana è scorta nell'esperienza e nell'analisi di essa come risposta alle promesse di Dio.

Nell'analisi psicologica di preghiere di cristiani eseguita con il metodo sperimentale di Külpe da A. Canesi, lo sperimentatore constata che l'orazione è un moto di risposta verso Dio che si manifesta come buono e misericordioso <sup>41</sup>.

La descrizione tradizionale dell'orazione come colloquio o conversazione con Dio, che si può dire il precipitato dell'esperienza di molti cristiani, contiene l'aspetto di risposta e questo è esplicito nella formula di S. Agostino: « Quando legis (sacram Scripturam) Deus tibi loquitur, quando oras Deo loqueris » <sup>42</sup>.

Dovunque i teologi cristiani spiegano che la preghiera è espressione della fede, affermano che è risposta alla rivelazione di Dio di se stesso. H.U. von Balthasar dice che l'orazione è « risposta diretta tale da indurre il cuore che ha udito la chiamata « Tu » proveniente dall'eternità, a un supremo sforzo di volontà per rispondere a sua volta con un « Tu » all'eterno amore elettivo, con parole aperte o silenziose » <sup>43</sup>. Otto Hermann Pesch chiama la preghiera: Fede che parla <sup>44</sup>. La teologhessa

<sup>41</sup> « C'è quasi sempre uno scambio di pensieri e di affetti. Dio manifesta la sua bontà, la sua misericordia, la sua giustizia, ed in risposta il soggetto si abbandona a Lui ». A. CANESI, *Ricerche preliminari sulla psicologia della preghiera*, in: *Contributi del Laboratorio di psicologia e biologia*, Serie prima. Milano (Univ. del S. Cuore) s.a. (1925) pp. 278 e 295.

<sup>42</sup> *Enarr. in Ps.* 85, 7, PL 36, 1086; ed. Brepols 39, 1182; Cfr. S. AMBROGIO, *De off. min.* I, 20, 88, PL 15, 50.

<sup>43</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Klarstellungen*, S. 107; trad. it. pp. 189-190.

<sup>44</sup> OTTO HERMANN PESCH, *Sprechender Glaube, Entwurf einer Theologie des Gebetes*, Mainz 1970.

Helga Rusche compendia l'insegnamento della S. Scrittura: « Perché Dio ha parlato a noi, possiamo anche noi parlare a Dio »<sup>45</sup>.

Questa caratteristica di risposta è già molto evidente nella concezione della preghiera dell'Antico Testamento. La preghiera del popolo di Israele è sempre una tematizzazione dell'Alleanza, della quale l'iniziativa misericordiosa appartiene a Jahvè. Jahvè ha parlato ai patriarchi e ha fatto l'Alleanza con Abramo; Jahvè si è manifestato a Mosè nel rovelo ardente e al popolo d'Israele sul monte Sinai come un 'Dio' di maestà, di potenza, di giustizia, di sapienza, ma anche, e di più, di grazia e di misericordia, di fedeltà alle sue promesse, di aiuto. Nell'intera storia del popolo eletto Jahvè ha mostrato la sua potenza e la sua fedeltà verso il popolo, benché questo fu spesso infedele.

Nella consapevolezza dell'Alleanza con Dio, che contiene le sue promesse, Israele prega rispondendo fiduciosamente all'iniziativa di Jahvè<sup>46</sup>.

Nel Nuovo Testamento la preghiera di Gesù è la risposta del Figlio alla missione di salvezza dell'umanità confidatagli dal Padre: « Ti rendo lode, o Padre... perché hai nascosto queste cose (cioè la tua volontà e opera di salvezza) ai sapienti e agli scaltri e le hai rivelate ai piccoli. Sì, Padre, perché così è piaciuto a te » (Mt 11, 25-26; cfr. Lc 10, 21). E come Lui così anche i suoi discepoli e seguaci, che sono i « piccoli » ai quali il Padre rivela questa sua opera di bontà e di misericordia, risponderanno col « sì » alla loro vocazione.

Perciò, quando i discepoli, dopo averlo visto pregare (Lc 11, 1) domandano a Gesù: « Signore insegnaci a pregare », dettò il « Padre nostro », che è la risposta del cristiano a cui Dio si è rivelato come Padre, come « Abba », pieno di sollecitudine per i suoi figli. In questa preghiera il cristiano risponde ai vari aspetti della rivelazione di Dio di se stesso: la paternità, la trascendenza, il suo nome, il suo regno, la sua volontà,

<sup>45</sup> *Unter Gottes Angesicht*, trad. oland. 1967, 9-10.

<sup>46</sup> Cfr. 2 Sam 7, 18-29; 1 Mac 4, 30-33; A. GONZALEZ, *La oración en la Biblia*, Madrid 1968, pp. 69-132.

la sua provvidenza, la sua misericordia nel perdono, la protezione dal male. A tutti questi aspetti il cristiano risponde con la piena accettazione e con l'aprirsi alla volontà salvifica.

L'Orazione cristiana, insegnata da Gesù Cristo è più evidentemente ancora che quella dell'Antico Testamento risposta fiduciosa alla rivelazione che Dio fa di se stesso ed un inserimento volonteroso nell'opera salvifica di Dio Padre nell'umanità.

5. A questo punto delle nostre riflessioni la domanda, se tale invocazione-risposta possa entrare a far parte della nostra esistenza umana, si pone di nuovo; o almeno richiede un approfondimento ulteriore.

Una riflessione ermeneutica sul senso della preghiera nella vita cristiana esige una interrogazione sulle condizioni della sua possibilità nell'uomo. K. Rahner chiama una tale ricerca 'trascendentale', adoperando un termine originario della filosofia Kantiana<sup>47</sup>. Affinché l'uomo possa dare una risposta fiduciosa alla rivelazione di Dio di se stesso come Salvatore, cioè possa pregare, ci deve essere in lui una capacità, una idoneità interiore di accettare rispondendo questa rivelazione.

La possibilità di tale accettazione si fonda sulla capacità dell'uomo di trascendersi; capacità che allo stesso tempo è una necessità, un bisogno. L'uomo sperimenta che le sue capacità di mente e di cuore sono limitate; che perciò è necessariamente un essere dialogico, che deve cercare di entrare in comunione con altri esseri; che come spirito limitato deve aprirsi, deve trascendersi verso l'essere fuori di se stesso. L'uomo in quanto è spirito, cioè intelligenza dell'essere, in quanto è liber-

---

<sup>47</sup> K. RAHNER - J.B. METZ, *Hörer des Wortes, Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Herderbücherei Bd. 403, 1971 (1a edizione della revisione di Metz, 1963). In questo libro il problema della ricerca trascendentale è esposto riguardo alla rivelazione e alla fede. - Nell'articolo: *Transzendentaltheologie*, in: *Sacramentum Mundi* IV, Sp. 986-991, K. RAHNER espone in maniera breve e sostanziosa il problema della salvezza come comunicazione di Dio all'uomo nella sua totalità. Si può vedere anche il suo articolo *Theologie und Anthropologie; Theologia e antropologia*, trad. it. in: *Nuovi Saggi* III (1969) 45-72. Nell'articolo: *Kan de mens God antwoord geven?* in: *Ons geestelijk leven* 49 (1972) 34-42 (con chiari commenti di A. VAN RIJEN, 42-46), RAHNER applica il suo metodo trascendentale all'orazione.

tà, cioè dispone di se stesso e del suo rapporto alla realtà totale, in quanto è un essere storico e perciò aperto alla ricezione di contatti con altri e con l'Altro i quali succedono come avvenimenti nel tempo, possiede l'idoneità interna all'accettazione della salvezza offertagli da Dio<sup>48</sup>.

I vari aspetti rilevati dell'idoneità interiore dell'uomo a ricevere una rivelazione che Dio fa di se stesso come salvatore, costituiscono la sua « struttura » trascendentale.

La possibilità di pregare, di ascoltare e rispondere alla rivelazione di Dio, è dunque uno degli aspetti della possibilità totale di accettazione e immedesimazione da parte dell'uomo della salvezza che Dio gli offre.

Perciò questa struttura essenziale o questa capacità strutturale dell'uomo di accettare e rispondere al Dio che si rivela è la condizione trascendentale primaria, è la più profonda condizione a priori della possibilità dell'orazione.

Tuttavia questa capacità umana strutturale di trascendersi è una spada a doppio taglio. Di fatti la comunione con le cose e con gli altri è spesso vissuta come partendo da me e tornando a me e perciò come perfezionamento di me stesso. Similmente il rapporto con l'Altro assoluto può rimanere centrato su me stesso. La trascendenza verso l'Assoluto è allora vissuta come la più alta elevazione mia. E così questa apertura finirebbe in una chiusura, perché l'uomo non uscirebbe mai dall'incertezza se questa unione coll'Assoluto sia un bene, se lo renda felice.

Non manca però nell'uomo una capacità di trascendersi se stesso in un altro modo, cioè in una comunicazione di amore, nella quale l'uomo supera l'egocentrismo, esce da se stesso.

Dalla discussione sulla concezione fisica e estatica dell'amore<sup>49</sup>, è emerso, che (almeno in terra) un amore puramente

<sup>48</sup> Cfr. RAHNER - METZ, *Hörer des Wortes*, SS. 27-28, 41.

<sup>49</sup> P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen-âge* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Bd. VI, Heft 6) Münster 1908; J. PETERS, *Liefde* (Wijzgeerige grondbegrippen), Roermond/Maaseik s.a. (1946?); Id., *Metaphysica*, Utrecht/Antwerpen 1957, 295-313.

altruistico non esiste; ma c'è nell'amore umano la capacità di un dono di sé, di un disinteresse proprio, che contiene la possibilità, che la trascendenza in amore verso l'Assoluto sia radicalizzata in una forma disinteressata di carità verso « Dio », cioè verso l'Essere assoluto buono. Tale radicalizzazione potrà essere operata da Dio in modo che apra l'uomo all'accettazione della comunicazione personale con Se e che lo faccia rispondere alla Sua apertura verso di lui con un dono, una resa, di se stesso a Dio. Questo « esodo » del nostro io verso il Dio che si rivela come bontà e volontà di salvezza si realizzerà pienamente soltanto quando sarà « stato mostrato quello che saremo » (1 Jo 3, 2), ma può avere una realizzazione crescente nella vita terrena dei « figli di Dio, che siamo già » (ibid) <sup>50</sup>.

Questa realizzazione crescente si attua ora nel confidare in un Dio, che dispone tutto e dispone anche di me, ma sempre per amore della mia salvezza e felicità; si attua nello sperare che Dio compierà ciò che è predisposto nel mio spirito, nella mia intelligenza, nella mia libertà, nel mio essere storico.

Così scopriamo nel cristiano una struttura di ordinazione al Dio che si rivela a noi come bontà, come amore, che K. Rahner chiama « struttura di orazione » <sup>51</sup>. Forse sarebbe più giusto parlare di « struttura di religiosità cristiana » <sup>52</sup>.

Questa struttura di religiosità cristiana poggia sulla struttura di fiducia dell'uomo « sano » verso la bontà della realtà totale, dalla quale abbiamo parlato sopra <sup>53</sup>.

Questa è la « pierre d'attente » o il « punto di inserzione possibile » della grazia radicalizzante. Nel genuino credente (cristiano, consapevole o anonimo) la struttura di fiducia fondamentalmente naturale all'uomo, è « guarita », cioè rafforzata per resistere meglio all'urto contro il fatto del male nell'universo, è resa più profonda e radicale, e di più è « elevata », cioè aperta

<sup>50</sup> Perché il Dio che si rivela a noi è il Dio-operante-salvezza-universale, la carità verso Lui include la volontà di cooperazione con Lui nella sua opera, cioè la carità verso il prossimo.

<sup>51</sup> Nell'articolo: *Kan de mens God antwoord geven?* citato in nota 47.

<sup>52</sup> Ammettendo, si intende, la possibilità di un cristianesimo 'anonimo'.

<sup>53</sup> Sopra pp. 151-152.

e indirizzata verso la persona di Dio, che rivela se stesso come Salvatore.

Così vediamo che la struttura umana fondamentale di fiducia nell'essere fa parte di una « struttura religiosa » propria dell'uomo, che abbraccia da una parte il rispetto per il mistero dell'essere, per la prima fonte e l'ultimo fine della realtà, dell'universo, della materia, dell'evoluzione, dell'uomo singolo (persona) e dell'umanità e dall'altra parte la fiducia originaria nella bontà dell'essere, la speranza di un mondo più giusto ed una umanità più felice.

6. Le manifestazioni di questa struttura di religiosità sono molto varie e le loro forme concrete dipendono da elementi culturali di vari popoli e tempi.

Nelle diverse forme di religiosità arcaica o mitica il senso religioso di rispetto e di fiducia era (ed è) molto potente e permea tutta la vita. Si realizza principalmente nella tendenza a riconoscere e venerare il divino, a temerlo e confidar in esso come apparente in ierofanie, che si localizzano in cose straordinarie: sole, luna e stelle, le grandi forze della natura, la terra-madre fertile, nell'oceano, in monti e fiumi, nella potenza procreatrice (sessualità) dell'uomo, in eroi e sapienti, nelle leggi della comunità e nella voce della coscienza; tutte considerate come manifestazioni « sacre », mediatrici del divino.

La smitizzazione che fa parte della tendenza illuministica (o secolarizzante) degli ultimi secoli, cerca di togliere questa sacralizzazione del cosmo e scacciare i tabù (intoccabilità) che ne conseguono. La realtà del mondo e dell'uomo viene razionalizzata, dominata, strumentalizzata dall'uomo.

Questa tendenza, giusta in quanto toglie divinizzazioni e sacralizzazioni provenienti dalla mentalità mitica, da molti, purtroppo, viene spinta smisuratamente. Smitizzando la natura, il cosmo e le cose umane, che erano viste come mediatori del divino, tolgono ogni rispetto ed ogni fiducia per la realtà intera, per l'essere totale, per la prima causa e l'ultimo fine, per l'umanità e per la persona umana. E con questo intaccano seriamente i fondamenti della struttura di religione dell'uomo e ostacolano

la sua guarigione ed elevazione alla struttura di fede e di orazione cristiana.

Ma c'è di più. Nello sviluppo storico del cristianesimo immagini e concretizzazioni varie della religiosità arcaica hanno notevolmente contribuito alla religiosità cristiana vissuta. La immagine di Dio, le concezioni sulla Bibbia, sui sacramenti ed altri atti di culto e sulla preghiera, sulla morale, di molti cristiani portano una forte impronta della religiosità arcaica<sup>54</sup>, benché il cristianesimo di sua natura sia una religione di storia di salvezza e non di ierofania cosmica. Il cristianesimo concreto nei popoli di diverse culture e civiltà è rimasto marcato dal suo ambiente umano e porta l'impronta della religiosità (arcaica) vigente nel gruppo umano dove viene ricevuto e accettato.

Perciò la tendenza di smitizzazione e secolarizzazione comporta un cambiamento di prospettiva anche per molti credenti cristiani. Dio è scosmologizzato (si parla perfino di « ateismo cosmico »): catastrofi naturali, terremoti, allagamenti, uragani e cicloni; catastrofi umane, guerra e fame, epidemie di peste e simili, non sono più riferiti a Dio come « visite » o « prove » o « punizioni », ma sono considerate come effetti di cause naturali, che contengono una sfida alla attività e inventività umane, e spesso come conseguenze di incurie, trascuratezze, negligenze, o di colpe e cattiverie umane<sup>55</sup>. Pace, felicità, benessere terreni

---

<sup>54</sup> Su questo problema alcuni orientamenti presso J. AUER, *Aspekte und Ideen für die Grundlegung eines zeitgemässen Gottesbildes*, (Schlussparagraph seines Beitrags: *Zur Gotteslehre des Pastoralkonzils der Niederländischen Kirche*), in: MICHAEL SCHMAUS, LEO SCHEFFCZYK, JOACHIM GIERS, *Exempel Holland*, Berlin 1972, SS. 101-105; G. HIERZENBERGER, *Der magische Rest, Ein Beitrag zur Entmagerisierung des Christentums*, Düsseldorf 1969, esagera, in quanto l'influsso della religiosità arcaica è quasi continuamente considerato come « magicizzazione ».

<sup>55</sup> Scriviamo queste righe nelle settimane in cui la stampa di tutto il mondo si occupa della grande siccità e delle sue cause, anche umane, nei paesi Africani: Alto Volta, Ciad, Mali, Mauritania, Niger, Senegal, nei quali sei milioni di uomini vivono in pericolo di morire di fame e di sete. Papa PAOLO VI ha fatto appelli commoventi a tutto il mondo cristiano e non-cristiano di collaborare con gli organismi internazionali di soccorso (p. es. *Lettera al Card. Villot* su l'Oss. Romano 30.5.73; un appello analogo in una *allocuzione* su l'Oss. Rom. 21/22.5.73; vedere anche l'*Appello dei Vescovi Italiani* su l'Oss. Rom. 16.6.73 e gli articoli

non sono più visti come doni della benevolenza di Dio, ma come premi dell'industria e giusta organizzazione degli uomini e come incombenze del genere umano.

In tale clima mentale il singolo credente, che era cresciuto in un clima religioso più o meno fortemente imbevuto di concretizzazioni arcaiche, trova più difficilmente la soluzione dei suoi problemi, pene, angosce, di ogni giorno in un rapporto di rispetto e fiducia in Dio, e di conseguenza « perde la fede » e non prega più. Così abbiamo perduto con la smitizzazione la naturalezza di connettere la fiducia nella volontà benevola di Dio per la nostra salvezza con le speranze terrene<sup>56</sup>, e il nostro rispetto o timore di Dio con lo scorgere « il dito di Dio » in avvenimenti terreni.

Con questo diventa più difficile per il credente di oggi di realizzare la seconda condizione della possibilità del pregare indicata da K. Rahner « eine transzendente Selbsterfahrung », « una esperienza trascendentale di se stessi in quanto aventi la struttura di orazione ». La ragione è che l'indebolimento della sua fondazione sull'attitudine religiosa « naturale » e la spari-

---

di G. GRIECO, *ibid.* 9.6.73 e 24.6.73). Tuttavia, malgrado tutti gli sforzi umani di aiuto, molti, particolarmente bambini, muoiono, sono morti e moriranno in durissime pene.

<sup>56</sup> J. PIEPER, *Ueber die Hoffnung*, München 1949, SS. 41-42, nota, che l'uomo del medio evo considerava molto più elementi della vita e della storia come appartenenti all'opera di salvezza di Dio; cita come esempio le terzine di DANTE, nelle quali esprime la sua speranza in un ritorno onorevole alla sua città, Firenze:

Se mai continga che il poema sacro  
 al quale ha posto mano e cielo e terra,  
 sì che m' ha fatto per più anni macro,  
 vinca la crudeltà che fuor mi serra  
 del bello ovile ov' io dormi' agnello,  
 nimico ai lupi che gli danno guerra,  
 con altra voce omai, con altro vello  
 ritornerò poeta, ed in sul fonte  
 del mio battesimo prenderò il cappello;  
 (il cappello è la corona di alloro) (Paradiso, Canto 25, 1-9).

Con questi versi Dante introduce il canto nel quale viene esaminato da San Giacomo sulla virtù teologica della speranza. - Noi saremmo più prudenti nell'avvicinare tali speranze terrene alla speranza cristiana. Per noi l'attività di salvezza di Dio nelle vicende terrene è più nascosta.

zione dello scorgimento di epifanie del Dio Salvatore negli eventi del mondo e della umanità rende una tale « Selbsterfahrung » poco ovvia.

Nondimeno una tale esperienza resta possibile, ma richiederà una ricerca più intensa della nostra « identità cristiana »<sup>57</sup>. Una tale ricerca si attua e si compie nel riconoscere in noi stessi una fede vissuta, che include fiducia e speranza, realizzandosi nell'amore, nella carità verso il prossimo. In tali esperienze il nostro cuore e per ridondanza anche la nostra mente vengono accertati del nostro orientamento a un Dio che si rivela e si dona a noi e in questa sua operazione ci riduce e ci rende a noi stessi. In tale modo Dio ci fa *vivere* la nostra profonda realtà strutturale di cristiani. L'esperienza vissuta della fede piena ci fa consapevolmente realizzare la unione del Dio che si comunica a noi, del Cristo e della sua comunità (la Chiesa) nei quali il Dio della salvezza appare nella storia dell'umanità, con la nostra accettazione di quel Dio in Cristo e nella sua comunità, cioè con il nostro arrenderci a Dio in Cristo.

Questa fede-speranza-carità, atteggiamento fondamentale cristiano, si realizza in tutta la vita cristiana. In ogni atto genuinamente cristiano viviamo in modo non-tematico questa struttura fondamentale « di orazione ».

Ma la preghiera nel senso proprio e formale del termine sarà la tematizzazione in atti espliciti di questo atteggiamento fondamentale cristiano<sup>58</sup>. In tali atti l'uomo cristiano accetta e attua consapevolmente, esplicitamente la sua « struttura di orazione » nel suo rapporto con il Dio che si rivela in Cristo e nella sua comunità e con ciò *ora, prega*. Il senso proprio del pregare è dunque l'accogliere consapevolmente ed esplicitamente il nostro rapporto al Dio della salvezza.

I modi di accoglienza tematica sono vari, da una pre-

---

<sup>57</sup> Sulla ricerca dell'identità cristiana nell'orazione cfr. J. SUDBRACK, *Dienst am geistlichen Leben (Pastorale, Handreichung für den pastoralen Dienst)*, Mainz 1971, SS. 39-76.

<sup>58</sup> K. RAHNER, *Glaube und Gebet*, in: *Geist und Leben* 42 (1969) 177-184 (in specie S. 180) adopera il termine « formelles Gebet »: cfr. anche il suo articolo: *Kan de mens God antwoord geven*, in: *Ons geest. leven* 49 (1972) 39-42.

ghiera di convinzione nuda di fede sino alle più alte forme di esperienza mistica; ma in tutti i modi il cristiano realizza consapevolmente la sua « struttura di orazione ».

7. Questa consapevolezza esplicita della sua struttura di orazione o di religiosità cristiana, è una risposta dell'uomo cristiano a Dio che si è rivelato a noi.

Ma, come dicemmo, per l'uomo, anche cristiano, che vive in un mondo dominato dalla scienza e dalla tecnica, in un clima di secolarizzazione e smitizzazione, l'immagine del Dio della salvezza, che si era formata nella cristianità di molti secoli, diventa meno plausibile. Affinché la preghiera continui ad avere un senso, è necessario che l'immagine di quel Dio sia « purificata ». Con ciò diventerà più « concezione » che « immagine » di Dio.

Quali orientamenti purificatori sembrano indicati affinché la preghiera per l'uomo cristiano di oggi rimanga possibile, ritenga senso? Penso, che possiamo indicarne tre.

Primo, alla concezione di un Dio trascendente, che si concretizza troppo comodamente in una immagine cosmologica di Dio, si dovrà congiungere una chiara convinzione dell'immanenza di Dio. Dio è presente nell'intimo di tutta la realtà, di ogni uomo, dei rapporti interumani. Dio è vicino a noi, ma in una vicinanza non immaginabile: « Dio più intimo del mio intimo » dice S. Agostino<sup>59</sup>. Ma è anche presente negli avvenimenti e vicende dell'universo e dell'umanità. Certo la trascendenza di Dio è più ampia della sua immanenza nel creato. Uguagliare la trascendenza di Dio all'estensione del creato, cioè alla sua immanenza ad esso, intacca la concezione giusta di un Dio che non ha bisogno del mondo per essere Dio e che ha creato in completa libertà. Invero nella S. Scrittura Dio è generalmente visto nei suoi rapporti col mondo e coll'uomo, non manca però un accenno ad un Dio oltre il Dio degli uomini: « Molte cose potremmo dire senza arrivare alla fine, ma la conclusione delle

---

<sup>59</sup> Deus interior intimis meis, *Enarr. in Ps.* 118, serm. 22, 6; PL 37, 1565; Brepols 40, 1740.

nostre parole è: 'Egli è tutto' ». E poi « Magnifichiamolo ognora più, che non toccheremo il fondo, essendo Egli più grande di tutte le sue fatture » (Sir 43, 27-28). Tuttavia per il cristiano di oggi, anche riconoscendo il primato della trascendenza, un accento più forte sull'immanenza dovrà essere un elemento di purificazione della sua concezione di Dio.

Più importante però per questa purificazione della concezione di Dio è, che nel cristianesimo Dio deve essere visto primariamente come il Dio della salvezza umana, come un personale fondo dell'essere, che si è rivelato come amore, come liberatore dal peccato e dalle conseguenze di esso, come fonte di felicità di ogni uomo e di tutta l'umanità. Questo Dio di salvezza è anche creatore, sostenitore e governatore dell'universo e delle vicende umane; ma la sua onnipotenza creatrice e governatrice deve essere vista primariamente al servizio della sua opera di salvezza. La salvezza dell'uomo consiste essenzialmente nell'unione con Lui in fede, fiducia e amore, unione raggiungibile attraverso ogni specie di vicenda del mondo e dell'umanità, sia essa gradevole o dura, fausta o infausta per l'individuo<sup>60</sup>.

Perciò il governo di un Dio « buono », anche pensato immanente in tutto ciò che succede, non contiene garanzie contro pene, durezza, contrarietà, svantaggi, disillusioni e simili, provenienti da cause mondane e umane.

E' vero, che Dio vuole anche che l'umanità diventi più pacifica, più concorde e unita, più felice, più dominatrice dell'universo. La « teologia della speranza » attira con buona ragione la nostra attenzione su questo aspetto della sua volontà di salvezza. Dio non soltanto « è ed era », ma anche « viene » sempre (Apoc 11, 17). La realizzazione della sua opera salvatrice continuamente progredisce nell'umanità. Ma questo mondo migliore, questa umanità più felice si deve realizzare per mezzo dell'impegno di tutti gli uomini; un impegno che viene guidato da Dio, ma non si compie per mezzo di interventi divini immediati. Non che questi siano impossibili; è giusto pure ammettere che anche

---

<sup>60</sup> AUG. SCHMIED, *a.c.* in nota 27, SS. 47-52.

in effetti succedono « miracoli » nel cosmo e nell'agire degli uomini. Succederanno però sempre in rapporto con l'opera divina della salvezza dell'umanità come segni o mezzi particolari. Anche se non sta a noi limitare la libertà sovrana di Dio o determinare quali « interventi » siano utili per la sua operazione salvatrice, non siamo creduli e avidi di interventi « miracolosi »; una parsimonia nell'ammettere tali interventi è necessaria.

In una tale concezione di Dio, la conoscenza di Lui come Padre benevolo e sollecito è meno tangibile e perciò deve essere ritenuta con fede più nuda, meno rivestita di esperienze vicine e facilmente verificabili. Un tale rapporto di fede con Dio dà un arricchimento personale ampio e profondo, ma è meno sensibile e perciò più difficilmente realizzabile da uomini che vivono nella superficie. L'uomo cristiano sa che è da Dio « amato in modo assoluto »<sup>61</sup>, ma lo sperimenta raramente nella sua esistenza terrena.

Tuttavia, e questo è un terzo orientamento della concezione di Dio per il cristiano odierno, la difficoltà di sperimentare il Dio benevolo vicino all'uomo nelle vicende mondane è contro-bilanciata dalla rivelazione del Dio-amore in Gesù Cristo. In Gesù Cristo Dio è entrato, come noi tutti, nelle vicende del cosmo, della vita degli uomini, della buona e cattiva volontà dei suoi pari. « Un Dio reale e vivente dovrebbe apprezzare questa spaventosa realtà (della sofferenza umana); per poter soccorrere e infondere nuovo vigore, dovrebbe persino prenderla più seriamente di quanto non sia possibile all'uomo fronteggiare questa realtà. Deve tener duro contro questa realtà in quanto essa tiene l'umanità in una morsa. Non con una onnipotenza che per principio annulli quella forza, ma da una posizione che gli permetta di sperimentare tutto l'orrore della forza del mondo. Soltanto in tal caso egli sarebbe credibile. La croce di Cristo, sulla quale Dio si addossa l'intero dolore del mondo, è la credenziale del Dio vivente »<sup>62</sup>. Un atto che S. Paolo chiama la

<sup>61</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Klarstellungen*, S. 79; trad. it. p. 144.

<sup>62</sup> *Ibid.* S. 35; trad. it. p. 67; Vedere anche D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung*<sup>12</sup>, München 1964, SS. 265, 241-242.

follia di Dio (1 Cor 1, 18-25) era necessario per accertarci della realtà del suo amore per noi, per la nostra salvezza. In Gesù l'amore di Dio per noi acquista la concretezza di un modello umano in situazione, che è allo stesso tempo strumento di amore salvifico.

Il Dio trascendente, immanente, salvatore ci è vicino in Gesù Cristo e ci rimane vicino nel suo « corpo », che è la chiesa, la comunità che lo presenzia nell'umanità per mezzo della carità, della parola, dei sacramenti.

La preghiera del cristiano di oggi è una risposta ad un Dio nuovamente inteso, ad un Dio che non diventa realtà percettibile negli avvenimenti cosmici, ma in Cristo Gesù e nella comunità cristiana. Percezione difficile per l'uomo superficiale, ostacolata dalla distanza in tempo e cultura dalla vita terrena di Gesù, e molto più ancora dai difetti visibili della sua comunità di oggi. Quest'ultima non rende facilmente Cristo presente a tutti, perché l'uomo odierno basa il suo giudizio critico della Chiesa solo sull'esteriormente verificabile.

Questi orientamenti per una nuova concezione di Dio cambiano anche la comprensione del senso della preghiera. E perciò oggi, più che mai prima, una risposta fiduciosa, che è preghiera, è diventata difficile anche per l'uomo cristiano. La fedeltà-amore, la resa di se stessi a Dio perde in gran parte i suoi rapporti immediati con l'esperienza religiosa ingenua. La esperienza trascendentale di se stessi come possedenti la struttura religiosa cristiana o la struttura di orazione si è fatta complessa, perché la struttura è diventata poco trasparente.

8. Ma se è così, non sarebbe meglio rigettare o lasciare queste supposizioni « trascendentali » di K. Rahner? Perché in questo pensiero « la misura interna dello spirito... è trasformata in misura della rivelazione »<sup>63</sup>, e ancora: « il significato del

---

<sup>63</sup> Citato da CL. GEFRE, *Un nouvel âge de la théologie*, Paris 1972, p. 36: « Sans citer directement Rahner, il (H.U. v. Balthasar) voit dans l'usage de la méthode d'immanence ou de la méthode transcendente, le danger d'un philosophisme secret et parfois déclaré, où la mesure interne de l'esprit qui cherche, qu'elle soit conçue come vide, place vacante, *cor inquietum, potentia oboedientialis*, etc., est transformée en quelque manière en mesure de la révé-

« Di fronte personale » per l'atto di fede è tassato troppo basso »<sup>64</sup>.

Non penso che sia così. K. Rahner è bene consapevole di questa difficoltà e risponde: « l'interrogazione trascendentale non presuppone che il contenuto materiale dell'oggetto enunciato possa essere dedotto adeguatamente dalle condizioni trascendentali della sua conoscenza nel soggetto, né presuppone che tale contenuto, esperibile soltanto a posteriori sia irrilevante per il soggetto, per la sua esistenza (la sua « salvezza ») e per la verità della sua conoscenza; né che sia materiale solo indifferente, sul quale il soggetto sperimenta il proprio essere aprioristico e necessario. Ciò vale in linea di principio (anzi con maggiore urgenza) per i problemi e metodi trascendentali in teologia »<sup>65</sup>. E perciò anche la ricerca delle « strutture » a priori del soggetto credente e pregante non pregiudica la necessità della « grazia divina », cioè di un intervento particolare di rivelazione di Dio di se stesso e di dischiusura ed elevazione del soggetto, fatte dal Dio della salvezza<sup>66</sup>.

Ma, non sarebbe più semplice pensare con la corrente barthiana, che Dio parlando a noi *crei* in noi l'organo di ascolto e di risposta? Non sarebbe più giusto non ricercare un punto di inserzione nella « struttura » dell'uomo?<sup>67</sup>

Mi sembra di no. La ricerca trascendentale rahneriana è un tentativo di precisazione di ciò che la teologia tradizionale ha chiamato la « *potentia obedientialis* » dell'uomo, la possibilità intrinseca della sua struttura spirituale di essere « elevata » da Dio alla fede, alla fiducia e speranza, nell'amore verso Lui e dunque alla preghiera<sup>68</sup>. Le condizioni « a priori » rilevate nella

---

lation. » (Citato da *Herrlichkeit* I, o: *La Gloire et la Croix* I, p. 125); Cfr. anche J.M. FAUX, in: *Nouv. Rev. Théol.* 94 (1972), p. 1015, nota 26.

<sup>64</sup> A. GERKEN, *Offenbarung und Transzendenzerfahrung*, Düsseldorf 1968, S. 73: « Die Bedeutung des personalen Gegenübers für den Glaubensakt wird zu gering veranschlagt ».

<sup>65</sup> *Teologia e Antropologia*, in: *Nuovi Saggi* III, pp. 47-48.

<sup>66</sup> Vedere: Conc. Aulusic. II, cann. 4, 5, 8 (Denz.-Schönm. nn. 374, 375, 378).

<sup>67</sup> Cf. CL. GEFFRE, *Un nouvel age de la théologie*, pp. 27-29.

<sup>68</sup> La novità della ricerca trascendentale riguardo alla teoria della « po-

ricerca trascendentale chiariscono il senso dell'orazione per lo uomo, dimostrano che l'uomo è per sua natura ordinato a Dio. Anche se questo ordinamento sia ostacolato dal peccato originale, dal peccato del mondo e dal peccato personale, non è stato distrutto. Nell'uomo esiste per sua natura la capacità, che la sua tendenza ad invocare un Dio, cioè un fondo dell'essere buono e benevolo sia guarita, radicalizzata, elevata dalla grazia della rivelazione e dell'ordinazione della volontà ad una risposta ad un Dio, che all'uomo « ha *parlato* più volte e in diverse maniere ai padri, per mezzo dei profeti e negli ultimi tempi per mezzo del suo Figlio » (Ebr 1, 1-2). Il senso dell'orazione, dell'ascoltare e rispondere al Dio di salvezza che si rivela, consiste dunque in una attuazione della sua struttura di religiosità cristiana.

9. Nella preghiera l'uomo cristiano (espresso o anonimo) *risponde* al parlare di Dio. Qual'è il contenuto di questa risposta?

Il primo contenuto è: ascoltare, voler udire la parola di Dio, aprirsi all'appello, all'invito, alle promesse di Dio. Porre l'orecchio a qualcheduno, volerlo ascoltare è già un inizio di risposta, che include un certo rispetto ed almeno un inizio di fiducia. Più la volontarietà dell'ascolto aumenta, più l'attitudine di fiducia e di simpatia cresce, più è risposta affermativa ed accettazione della parola di Dio. L'ascolto si muta poi in una risposta esplicita, la quale può essere formulata in modi diversissimi: « Tu! »; « io credo in Te »; « in Te, Signore, spero »; « Deus meus et omnia »; « Ti amo, Dio del mio cuore » etc. Forse le formole più profonde sono quella di Maria nel Vangelo di S. Luca: « Sia fatta in me la volontà (di salvezza) di Dio » e quella di Gesù stesso: « Sì, Padre, perché così è piaciuto a te » (Mt 11, 26) e:

---

«*entia obedientialis*» è esposta da H. MÜHLEN in: *Bilan de la théologie du XXe siècle* (Edit. R. VANDER GUCHT et H. VORGRIMLER), Casterman 1970, II, pp. 393-396. - Del resto possiamo notare, che neanche VON BALTHASAR può dispensarsi di una indicazione di certe condizioni a priori; p. es. quando scrive: « che l'esistere stesso della creatura si presenta come una orazione sussistente ». *Das betrachtende Gebet*, Einsiedeln 1965, S. 37; Cfr. L. MALEVEZ, *Présence de la théologie à Dieu et à l'homme*, in: *Nouv. Rev. Theol.* 90 (1968) p. 797.

« Abba! Padre... non quello che io voglio, ma quello che vuoi tu » (Mc 14, 36) <sup>69</sup>.

La risposta alla rivelazione che Dio fa di se stesso è la fede, fiducia-speranza, amore, rispetto, l'atteggiamento fondamentale cristiano, che nell'orazione è tematizzato, consapevolmente e esplicitamente realizzato. Nei singoli atti di preghiera un aspetto o un altro di questo atteggiamento può essere messo avanti. Secondo l'aspetto più sentito, più esplicitamente consapevole l'orazione sarà di lode, di ringraziamento, di supplica, di unione amorevole.

La ricerca delle condizioni a priori dell'orazione, eseguita da K. Rahner schiarisce il senso di questo contenuto dell'orazione. C'è tuttavia un aspetto del senso della preghiera cristiana, che non mi sembra abbastanza chiarita in questa ricerca. E pure è un aspetto fondamentale della risposta umana alla parola di Dio, che è un invito alla conversione e una promessa di riconciliazione, di perdono. Questo invito e promessa sono essenziali alla salvezza, alla liberazione dal peccato, offerta all'uomo.

Nell'orazione cristiana si vive e si esprime tematicamente anche l'intima convinzione del cristiano di essere un peccatore graziato, che sperimenta la sua fede-fiducia-speranza, amore e dedizione come risposta alla misericordia di Dio che perdona; una risposta che include penitenza e gratitudine.

La coscienza di essere peccatori graziati rafforza la nostra consapevolezza di dipendenza e la convinzione della gratuità del parlare di Dio a noi, del suo appello, invito, promessa. Perciò nella preghiera cristiana viviamo tematicamente anche la riconoscenza della benevolenza perdonante di Dio.

In questo modo la preghiera inserisce in modo esplicito la nostra mente e il nostro cuore nell'opera della volontà salvatrice di Dio nell'umanità.

Da queste riflessioni teologiche segue, che l'orazione di petizione, la preghiera di cui il contenuto più sentito è la supplica

---

<sup>69</sup> Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Klarstellungen*, S. 107, trad. it. pp. 189-190.

è l'attesa fiduciosa del compimento dei nostri bisogni, non sarebbe genuinamente cristiana, se non contenesse un abbandono alla bontà di Dio. Deve sempre essere poggiata sull'aspetto di *resa*, che ci fa entrare nella volontà salvifica di Dio. Non tuttavia tale da chiedere favori determinati con un po' di sfiducia nell'occipite, perché: « Dio in fin dei conti è il padrone che fa sempre la sua volontà ».

L'unica petizione nostra deve essere, che sia fatta la sua volontà, che crediamo buona e pronta a darci « cose buone » (Mt 7, 11); le determinazioni nostre non siano mai domandate senz'altro, ma solo in quanto entrino nell'opera di salvezza di Dio in Gesù Cristo. Una meditazione del « Padre nostro » in questa chiave ci farà vedere che è l'espressione perfetta di questo atteggiamento, di questa resa di noi stessi al Padre, che vuole stabilire la sua Basilea di salvezza nell'umanità ed in ogni uomo.

Il senso della preghiera nell'esistenza cristiana è dunque la affermazione dell'identità cristiana; è risposta a Dio, che si rivela come Padre nostro; è accettazione della sua volontà di salvezza e dedizione di noi stessi a Lui, fino alla resa completa. Cercando di immedesimarci questa attitudine, scorgiamo che la genuina preghiera cristiana non è facile. L'atteggiamento di orazione da G. Marcel è chiamato: umiltà. Gesù Cristo dice nel « passo giovanneo » del Vangelo secondo Matteo (11, 25-30; Cfr. Lc 10- 21), che Dio, il Padre si rivela ai piccoli. Nel Magnificat Dio è glorificato perché si rivolge agli umili, ai poveri, agli affamati, alla sua piccola serva. Accettare la volontà di Dio richiede una conversione dall'egocentrismo alla resa di se stessi al Dio della salvezza. Con lo sviluppo della conversione nella vita del cristiano, si svilupperà anche l'umiltà, la pienezza della resa nella sua preghiera.

10. Un'ultima riflessione sull'aspetto di tematizzazione dell'atteggiamento cristiano fondamentale terminerà le nostre considerazioni sul senso dell'orazione nella vita cristiana. L'attitudine della preghiera nel suo fondo non è diversa o particolare nell'interno della resa o dedizione al Dio della salvezza, che è

costituita da fede-speranza-carità. L'unica caratteristica propria dell'orazione è la tematizzazione di questo atteggiamento <sup>70</sup>.

In tutte le azioni buone del cristiano l'atteggiamento cristiano fondamentale è realizzato, è presente « in actu exercito ». Ma per una vita nella piena lucidità, propria dell'uomo, il senso dell'agire deve essere, almeno qualche volta, trasparente <sup>71</sup>. Nella vita veramente umana è necessario che l'attitudine soggiacente alle volte diventi consapevole e vissuta « in actu signato ».

Una riflessione che la renda consapevole può avere un carattere intellettuale e così svilupparsi in una teologia scientifica; è possibile ancora una riflessione sull'aspetto di comportamento sulla quale poggia una etica cristiana. Questi modi di riflessione non sono orazione.

La preghiera non è una riflessione che oggettivizzi l'attitudine, ma è l'esperienza esplicita dell'attitudine fondamentale cristiana, è un vivere volutamente e consapevolmente l'essere-cristiano, l'identità cristiana, il rapporto propriamente cristiano al Dio della salvezza.

E' vero, che la necessità della ricerca di tale riflessione elucidante, esplicitante della struttura di orazione, che tale tematizzazione dell'atteggiamento cristiano fondamentale, non si può dedurre in modo dimostrativo a priori ed in astratto dalla realizzazione della « struttura di orazione ». Ma nella storia della umanità, ed in specie del cristianesimo, una tale riflessione, esplicitazione, tematizzazione, che si dice preghiera o orazione, è un fatto continuo, una esperienza sempre rinnovata, individualmente ed in comunità. Perciò in concreto nella vita umana non è possibile la realizzazione della sua « struttura di orazione » o « di religiosità cristiana » senza momenti di preghiera esplicita o « formale » <sup>72</sup>. Il fatto che Gesù Cristo, gli apostoli, la comunità cristiana dall'inizio fino ad oggi, hanno pregato in modo espli-

---

<sup>70</sup> Vedere sopra, p. 167.

<sup>71</sup> Cfr. CL. GEFRE, *Désacralisation et Sanctification*, in: *Concilium*, ed. franc.-cah. 19 (1966) 93-108, in specie pp. 107-108.

<sup>72</sup> Vedere sopra, nota 58.

cito, dimostra il significato di tali azioni anche per il cristiano di oggi <sup>73</sup>.

11. La tematizzazione o esplicitazione dell'atteggiamento cristiano, della quale parliamo, si compie in una « formulazione », che generalmente si farà in parole, spesso anche esternate (colla bocca), eventualmente interne (*verbum mentis*), e possibilmente anche realizzate in gesti, in musica, in danze, — e al limite in un alto silenzio.

Nell'analisi psicologica della preghiera fatta da A. Canesi, viene indicata come terza e ultima fase del processo psichico, che l'esperienza dell'orazione termina in una formulazione, colla quale la preghiera acquista un posto chiaro e preciso nella nostra coscienza <sup>74</sup>.

Denis Vasse ha analizzato la preghiera del cristiano con metodi della psicologia del profondo. Dal suo libro: *Le temps du désir* <sup>75</sup>, vorrei addurre un suo risultato, riguardo alla questione sulla quale stiamo riflettendo. Nella sua ricerca dei modi in cui l'uomo trascende se stesso verso l'altro, esprimendo la sua diversità dall'altro ed allo stesso tempo cercando di negarla, scorge un tale processo nel parlare. Nella parola l'uomo esce da sé verso l'altro ed esprime e realizza il suo « *désir* » (desiderio-amore) di unione con lui. L'« intendersi » e « volersi » del trascendere vicendevole si realizza nella parola.

Così acquistiamo anche un nuovo rapporto personale con Dio, quando Lui dirige la sua parola a noi. Quando noi credendo accogliamo questa sua parola rivelatrice di se stesso, prima ascoltando e poi rispondendo con una nostra parola, cioè quando preghiamo, ci trascendiamo verso Dio in un modo tipicamente umano.

---

<sup>73</sup> K. RÄHNER, *Kan de mens God antwoord geven?* in: *Ons geest. leven* 49 (1972) 34-42.

<sup>74</sup> A. CANESI, *a.c.* in nota 41, pp. 286-287 e 295.

<sup>75</sup> D. VASSE, *Le temps du désir*, Paris 1969. Questo libro è molto più ricco di ciò che ne prendiamo in questo articolo; Cfr. ancora S. YSSELING, *Psychoanalyse, wetenschap van de mens*, in: *Streven* 20 I (1966-67) 351-363, in specie:

Partendo dalle scienze e dalla filosofia del linguaggio O.H. Pesch espone, che l'orazione è « fede che parla » (sprechender Glaube<sup>76</sup>); *dire* a Dio: « io credo in Te », è pregare.

Arriva a questo risultato per due strade. 'Da giù in sù' scorgiamo che credere, come ogni altra forma di pensare, è legato al parlare: Se il linguaggio può essere detto la forma esteriore del pensare, collo stesso diritto il pensare può dirsi la forma interiore del parlare. Nel parlare si realizza un incontro con la realtà: « Menschliches Existieren ist sprachlich »; l'esistere umano si realizza nel linguaggio. E perché l'esistenza umana si costituisce principalmente nell'incontro con gli altri e con l'Altro assoluto, anche la fede è « sprachlich » si compie parlando. 'Da su in giù' ripensiamo che Dio è entrato in comunione con noi per mezzo della parola, una parola operante che è efficace, che libera. E perciò la risposta alla parola di Dio, la fede è di sua natura un parlare, che esprime la nostra fede piena, che abbraccia fiducia e amore.

Dunque il senso dell'orazione completato nel parlare è la piena realizzazione del rapporto nostro umano di fede-fiducia-amore col Dio della salvezza.

L'esperienza ci insegna che la parola può rimanere mentale, che perciò anche la nostra preghiera può compiersi interiormente, senza che sia espressa con parole della bocca o con gesti<sup>77</sup>.

Ci sono poi momenti di orazione in cui l'uomo si tiene davanti a Dio in una consapevolezza silenziosa di unione di intuito e di affetto.

Fr. Heiler ha raccolto citazioni prese da mistici cristiani come Taulero ed Angelo Silesio e da mistici cinesi, brahmani e greci, che affermano che il vertice della preghiera è il silenzio<sup>78</sup>. Rinvia poi alla parola di S. Paolo: « noi non sappiamo pregare

<sup>76</sup> O.c. in nota 44, in specie SS. 46 ff., 53, 55 ff.

<sup>77</sup> Cfr. A. CANESI, a.c. in nota 41, p. 287.

<sup>78</sup> FR. HEILER, *Das Gebet in der Problematik des modernen Menschen*, in: *Interpretation der Welt* (Festschrift für Romano Guardini), Würzburg 1964, SS. 227-246, in specie SS. 232-233.

come si conviene, ma lo Spirito sovviene alla nostra debolezza e intercede per noi con sospiri ineffabili » (Rom 8, 26).

Come fra due uomini che si amano un essere-insieme senza parole, può significare, esprimere, « dire » di più che parole e gesti, così anche nell'orazione ci può essere una comunicazione silenziosa di consapevolezza amorosa di unione<sup>79</sup>. Nel silenzio più significativo della parola il senso della preghiera si verifica nel modo più perfetto. Voglio citare due frasi scritte più di venti anni fa da un mio amico filosofo (morto troppo giovane nel 1961), che esprimono in modo profondamente sentito questo pensiero:

« Il più vero è ineffabile. Il silenzio è il rifugio dalla limitatezza della parola. V'è un silenzio più sacro del parlare. E' come l'atmosfera nella quale la parola deve essere avvolta, un silenzio che la parola non deve rompere, ma far sentire. E' mancanza di parola più alta, non più bassa della parola... In questo silenzio terminano tutte le parole del poeta, del filosofo, dell'amante, del pregante »<sup>80</sup>.

Dopo queste parole mi rincresce aggiungere qualcosa. Saranno poche parole soltanto, non mie, ma citazioni di alcune descrizioni della preghiera, che cercano di esibire gli aspetti essenziali dell'orazione, sulle quali abbiamo riflettuto e di esprimere in compendio il senso dell'orazione nella vita cristiana.

« Pregare è parlare a Dio per adorarlo e lodarlo, ringraziarlo, supplicarlo, conciliarlo, per *testimoniare* la nostra fede, fiducia, amore e dedizione »; così scrive L. Buijs c.s.s.r., fondatore dell'Accademia Alfonsiana, in un suo corso di teologia spirituale<sup>81</sup>. La descrizione, pur nella sua compendiosità più com-

---

<sup>79</sup> Cfr. O.H. PESCH, *o.c.* in nota 44, SS. 52-53; A. CANESI: « Alle volte il labbro diventa muto, tutto viene dimenticato, anche se stessi; l'anima giunta a questo punto rimane perduto nell'immensità di Dio, nella sua grandezza, invasa da un sentimento di gioia e di stupore », *a.c.* in nota 41, p. 287; cfr. ancora K. & D. RANAGHAN, *Catholic Pentecostals*. New York 1969, pp. 191-192.

<sup>80</sup> J. PETERS, *Over de oorsprong van het woord* (Sull'origine della parola) in: *Tijdschrift voor Philosophie* 13 (1951) 206.

<sup>81</sup> L. BUYS, *De leer van het geestelijk leven, ascetiek en mystiek* (Corso policopiato ad usum auditorum 1944-1945), 78-80.

pleta, è forse quella di K. Rahner, ripresa da Fr. Wulf: « La preghiera è una accettazione, in risposta di amore, della volontà amorosa di Dio, in qualche modo formulata o concettualizzata ». — E Fr. Wulf aggiunge: « Si deve tuttavia ricordare, che una tale definizione può essere intesa soltanto da colui che prega »<sup>82</sup>.

Roma, Accademia Alfonsiana

Maggio 1973.

---

<sup>82</sup> *Gebet* in: K. RAHNER - H. VORGRIMLER, *Kleines theologisches Wörterbuch*, Freiburg i. Br. 1961, S. 117; trad. it. *Dizionario di teologia*, Herder-Morcelliana 1968, p. 531; ma la traduzione italiana di questa definizione è poco accurata. - La aggiunta di Fr. Wulf suona: « wobei allerdings daran erinnert werden muss, dass eine solche Begriffsbestimmung letztlich nur von dem verstanden wird, der selbst betet », *Handbuch theologischer Grundbegriffe* I, München 1961, S. 436.