

Vincenzo M. Romano

a cura di Giovanna Vitagliano

VARIAZIONI

su temi evangelici

7

“Padre Nostro”

Mt 6,9-13

Tutti i testi dell'autore sono gratuitamente scaricabili dal sito www.vincenzoromano.it e in *Apple store*; omelie domenicali e festive in *youtube*.
Aversa, maggio 2015

UNA PREGHIERA PROBLEMATICA

1. Meditare è laborioso

Insieme all'*Ave Maria*, il Padre Nostro (in seguito PN) è la preghiera per eccellenza del cristiano, l'invocazione più alta. Essa riecheggia innocenti cadenze infantili e tempi di certezze non ancora incrinati dalla durezza dell'esistere; è invocazione che suscita il desiderio di un amore avvolgente, indefettibile, di un punto sicuro da cui spiccare il volo.

Commentarlo è come penetrare nel sacramento più intimo della religiosità dell'uomo, col rischio di inserirvi voci dissonanti; scavarne poi le intimità, equivale a entrare nella tenda della nudità del Padre: un'audacia che scandalizza ancora i *Sem* e i *Iafet* di oggi.

Eppure è stato proprio questo involucro di sentimenti e di ricordi a pietrificare l'invocazione. E così, la preghiera scorre spesso come una melodia che, per essere fin trop-

po conosciuta, addormenta l'udito e non mostra più la sua intima tessitura teologica, né evidenzia le preziosità e le asprezze di qualche passaggio che, se ben comprese, sono autentiche fessure sul mistero.

Meditare il PN è impresa non facile. Dopo una prima apparente chiarezza, il testo si rivela difficoltoso, contraddittorio e a volte scandaloso. E chi si muove unicamente nell'area dell'emozione religiosa, o fa dell'abitudine e della ripetizione un velo impermeabile a ogni dubbio e incertezza, o vanifica la meditazione in riflessioni sempre più distanti dal testo.

Ma chi ricorda che la Chiesa volle il testo così com'è e non intervenne mai a correggerne le sbavature; chi si lascia guidare dal mistico *Cam* (X-am = *Cristo in alto*), può, con gli occhi dello Spirito, superare la barriera delle incomprensioni e delle apparenti difficoltà, e godere di una insperata pienezza.

La necessità di un'articolata meditazione si avverte non appena si evidenziano alcuni dati singolari: la tensione che sorregge le invocazioni della prima parte del testo non è per nulla uniforme: presenta picchi (*regno*) e piattezze (*pane*); si leva in alto (*Dio*) e poi scende in basso (*male*) per arrivare infine alla paradossale richiesta che, in quel "*non indurci in*

tentazione”, ribalta la figura del Padre amorevole in quella di un severo pedagogo, diventando così il fulcro di quella millenaria paura di Dio che ha inquinato la fiducia nel *Volto sorridente* di Cristo.

Basterebbe poi considerare che, stranamente, la nostra preghiera comincia con *Padre* e finisce con *male*, per comprendere che questa specialissima “*Parola di Dio*” non si può recitare per abitudine, ma bisogna meditarla senza tregua: al fondo, infatti, c’è Dio in persona.

Sin dai primi secoli, molti si sono dedicati a spremere l’intimo sapore del nostro testo; ma indubbie acutezze spesso si sono perse tra slanci emozionali e voli retorici. Alla fine è rimasta solo la retorica. Eppure la *prece dominica* è troppo centrale nella Cena liturgica per assimilarsi alle tante altre che sono nate dalla pietà della Chiesa.

Perciò, superando la confettatura sentimentale e letteraria, noi cercheremo di leggere più a fondo il testo matteiano, senza lasciarci invischiare dalla sua familiarità. Ci misureremo con le difficoltà, avendo la chiara coscienza che esse rappresentano veri e propri *segnalatori di verità*, autentici spiragli sulla ricchezza nascosta.

Meditare è un atto d’amore paziente che

non si nutre di belle parole, ma del desiderio di conoscere sempre più l'oggetto del proprio amore.

Il lettore non cada nell'errore di considerare queste pagine una semplice esercitazione letteraria, ma colga in esse il desiderio di ascoltare, con orecchie che sanno intendere, il dialogo di amore che il Cristo iniziò nell'atto stesso della creazione, e che continua fresco e intatto ancora oggi.

2. Un testo univoco o polisemico?

Cominciando a leggere questa mia meditazione, preparati Amico ad attraversare un percorso impervio che talvolta potrà apparire finanche odioso. Nulla si costruisce senza prima demolire quanto ci era diventato familiare. Là si sradica un albero, là un cespuglio, qualche collinetta viene spianata e qualche vano demolito. Poi la semina e la riedificazione.

Quando il giardiniere potava e ripuliva il nostro giardino, mio padre preferiva allontanarsi per non vedere strappare o potare arbusti e piante. Tu non puoi fare la stessa cosa: devi seguire il giardiniere e partecipare al suo lavoro. Solo così la tua fede potrà guadagnare una maggiore chiarezza e sfuggire al rischio

di ritrovarsi come un'arida brughiera, o una selva che apparirà pure bella, ma solo se è osservata da lontano e con indifferenza.

Come il giardiniere della mia giovinezza, assieme a te cercherò di verificare quanto di vivo e fruttuoso c'è nella mia fede; di strappare le edere che, con il loro ricco fogliame, pur bello a vedersi, hanno coperto e asfissiato gli alberi; cercherò di verificare quante stanze, nelle quali pure passai ore serene di vita, ora sono diventate strette e fatiscenti, e richiedono interventi radicali o un attento restauro.

Amico, il Padre Nostro (in seguito PN) è proprio come un piccolo giardino, pieno dei tanti alberi e cespugli che l'uomo semplice, o il letterato, hanno continuato a piantare nei secoli. È diventato una fonte che, sempre più coperta da sovrapposte costruzioni, stenta a mostrare il suo vivo zampillo.

Il PN è anche un amore. E un amore si può raccontare pacatamente solo quando è finito; solo allora gli elementi che furono confusi e vorticosi si incasellano nella geometria del ricordo. Una sintesi ordinata riguarda solo cose morte; la vita si può solo cantare in modo spontaneo. Chi scrive, ancora nell'impeto d'amore, può solo comporre un canzoniere, suonare strumenti volta a volta diversi, e tentare accordi ispirati all'unico tema. Io non

ho cessato di amarlo il PN, sicché qualcosa di simile accade ora a me, mentre cerco di trattare il *quid* incandescente della nostra preghiera. È come soffiare nel vetro fuso, stando attenti a non aspirare il fuoco, godendo di vedere la bolla crescere e prendere forma, senza presumere di costruire un'opera finita.

Con tali sentimenti nel cuore, con un senso di delusione mista a rincrescimento, ho appreso che si vogliono smussare i punti difficoltosi di quest'antica preghiera, pur sapendo di compiere una infedeltà verso un testo che proprio così volle la Chiesa delle origini, presiedendo alla sua formazione.

Dopo secoli di comodo silenzio, ci si accorge che quel "*non indurci in tentazione*" costituisce esso proprio una tentazione per il cristiano. A questa apparente difficoltà si vorrebbe oggi ovviare con una *piallatura* letteraria, un pannello di parole sostenuto dalle spille dei ragionamenti. Operazione che scontenterà chi ormai ha superato lo scandaloso senso corrente dei termini e, pur pronunciandoli, ripercorre intime strade di fede; e farà sorridere chi conosce il testo greco e sa che, seguendo la compitazione corrente, l'originale contiene precisamente quelle problematiche espressioni.

Il PN non è un'automobile che si può rin-

novare cambiando la linea del musetto o del bagagliaio. Sarebbe quindi meglio non ricorrere ad argomenti logici che costruiscono meditazioni a volte bellissime, ma totalmente distanti dal testo. Bisognerebbe sempre ricordare che lo scritto ispirato non è equivalente alla traduzione che ci è familiare, e chiedersi allora se la compitazione corrente dell'originale greco non debba allargarsi in significati più ricchi e profondi, lasciando intatti quei fonemi che nell'uso liturgico sono presenti fin dagli inizi della Chiesa.

Un'ultima precisazione. La dominante teologia biblica non può non riconoscere che la nostra preghiera è stata scritta in greco; essa tuttavia, asservita com'è a quello che definirei il *postulato semita* - secondo cui per cercare il retroterra biblico bisogna rivolgersi al mondo religioso mediorientale - solo in quest'ultimo cerca il significato di termini come: *santificare, nome, regno, cielo, indurre, tentazione*.

A me pare invece che la ricerca debba abbracciare tutto il mondo mediterraneo, e cercare anche nella religiosità Egizia e in quella Greca, benché l'una sia stata volutamente dimenticata, e l'altra demonizzata con la qua-

lifica di *paganesimo*.¹

3. I testi originali primitivi

I testi più antichi del PN sono riportati nel Vangelo di Matteo e di Luca. A essi può aggiungersi quello contenuto nella *Didachè*,² testo ecclesiastico del I secolo dopo Cristo.

Nella versione corrente essi recitano:

Matteo (6,9-13)

*Padre nostro che (sei) nei cieli,
Sia santificato il tuo nome,
Venga il tuo regno,
Sia fatta la tua volontà come in cielo, così in terra.
Dacci oggi il nostro pane quotidiano,
E rimetti a noi i nostri debiti
come anche noi li rimettiamo ai nostri debitori,
E non ci indurre in tentazione
Ma liberaci dal male.*

Luca (11,2-4)

*Padre, sia santificato il tuo nome,
Venga il tuo regno,
Dacci ogni giorno il nostro pane quotidiano,*

¹ Cfr. il mio *Quaderno V. M. R. n.4* - ed. Simone - Na. Il testo è disponibile sul mio sito

² *Dottrina dei XII apostoli per le Genti*, è considerato un testo di area giudaico-cristiana in quanto il Dio invocato non si discosta dallo *Iavè* dell'AT, e specialmente da quello dei Salmi.

*E rimetti a noi i nostri peccati
perché anche noi rimettiamo ad ognuno che ci è
debitore,
E non ci indurre in tentazione.*

Didachè (8,2)

*Padre nostro che (sei) in cielo,
sia santificato il tuo nome,
venga il tuo regno, sia fatta la tua volontà come nel
cielo anche sulla terra.
Il nostro pane, quello quotidiano, dacci ogni gior-
no,
E rimetti il nostro debito come anche noi rimettia-
mo ai nostri debitori,
E non indurci in tentazione, ma liberaci dal male,
Poiché ti appartiene la potenza e la gloria nei seco-
li.*

In questo saggio, prenderò in esame il testo di Matteo secondo la compitazione corrente³.

4. Perché solo in Matteo e Luca?

Prima di analizzare il testo, bisogna prendere atto che la brevissima ma fondamentale

³ Per compitazione si intende la suddivisione in parole dei fonemi di cui è composto il testo originale greco; questo si presenta come una serie ininterrotta di lettere, senza spazi tra le parole né segni di interpunzione.

preghiera del PN è presente solo in Luca (in forma ridotta) e in Matteo; manca del tutto in Marco, Giovanni e Paolo.⁴ Tale omissione risulta piuttosto inspiegabile, anche perché la preghiera fu subito fatta propria dalla Chiesa.

Qualcuno ha cercato di risolvere il problema sostenendo che, essendo la *paternità di Dio* una cosa scontata fin dal Vecchio Testamento, non era necessario ribadirla in tutto il Vangelo. Ma siamo certi che la *paternità* del VT equivale a quella evocata nella nostra preghiera?

A mio giudizio è importante sottolineare il fatto che evidentemente, per la Chiesa delle origini, il PN non era formulato in una versione assolutamente imm modificabile. Ciò mi lascia supporre che la *dominica oratio* non fu proposta ai fedeli come preghiera dal significato univoco, ma come testo dal quale ognuno poteva trarre molteplici sensi; e che la sua costruzione letteraria mirasse proprio a permettere allo studioso (per via di ricompitazione, di lettura responsoriale, etc.) di cogliere i diversi contenuti, sapientemente nascosti nei segni grafici del testo greco.

⁴ Questa difformità nei testi riguarda anche passi fondamentali come quello delle beatitudini o della Cena.

Poco convincenti sono per me tutti quegli argomenti che abilmente cercano di eludere il problema e spiegare il perché di queste singolari omissioni.

Gli studiosi più recenti si affannano a scoprire, in Paolo, Marco e Giovanni, spunti significativi che anticiperebbero o svilupperebbero la tematica della nostra preghiera. Nulla da eccepire alle conclusioni che essi raggiungono, ma l'omissione di una preghiera direttamente suggerita da Gesù e subito fatta propria dalla Chiesa, resta comunque incomprensibile.

Certamente il tema della *paternità di Dio* appartiene all'intero Nuovo Testamento. Ma ricordare ciò per concludere che anche chi non ha riportato il PN in fondo vi aderiva, è argomento di poco conto. Cosa perdevano, mi chiedo, gli altri evangelisti a inserire esplicitamente nelle loro opere la preghiera detta da Gesù?

Relativamente a Giovanni si è poi sostenuto che la preghiera è ben presente, enfatizzata in quella che viene chiamata *Preghiera dell'ora* (Gv 12).

Sarà pure così, ma l'argomento mi sa molto di *biblioteca*. Più semplicemente mi chiedo: ma Giovanni insegnava o no il *Pater* ai suoi discepoli? E se lo insegnava, perché mai non

lo scrisse nel suo vangelo?

Perché se dovessimo dare credito a questi salvataggi postumi, dovremmo concludere che: a) la *Dominica oratio* veniva considerata dalla Chiesa primitiva come un qualcosa che si poteva *ridurre* o *enfaticizzare* (come farebbe Giovanni); b) ma se ciò fosse vero, dovremmo pensare che il testo *materiale*⁵ del PN non può dirsi immobile nel testo che la tradizione orale ci fornisce, ma che nasconda ben altre potenzialità teologiche; c) e che fu sapientemente costruito proprio per essere più volte riformulato dal lettore per via di ricompitazione, di lettura responsoriale etc.⁶

Allora torniamo al punto di partenza: come spiegare l'omissione di Marco, Giovanni e Paolo?

In Paolo, *Padre* è la parola che prorompe dall'uomo inabitato dallo Spirito. Nel *Corpus Paolino*, per ben due volte (*Rm 8,15* e *Gal 4,6*) l'apostolo ripete la formula "*Abbà Pater*", nella

⁵ Per testo materiale si intende la mera sequenza dei segni grafici.

⁶ Una cosa da non dimenticare quando si legge la Scrittura è la perfetta eguaglianza dei figli di Dio, per cui ciò che era lecito a Giovanni è lecito per ogni cristiano. L'evangelista vanta in più solo la inerranza.

quale a mio giudizio si esaurisce la preghiera suggerita da Gesù.

Quanto alla espressione paolina "*Abba, Padre*", non condivido la tesi secondo cui si tratterebbe di una iterazione bilingue. In pratica il cristiano si rivolgerebbe a Dio chiamandolo padre in ebraico (*Abbà*) e poi gli tradurrebbe l'espressione in greco dicendo *Pater*. E così si dimentica che il vangelo fu scritto in greco per i greci. Voler cercare in esso a tutti i costi degli aramaismi non può giungere fino a questo punto. Oltretutto *Abbà* ha il suo parallelo greco in *Appa*.

Io ritengo che l'espressione vada letta in greco, e sottolineo che al tempo di Gesù il simbolismo era pane quotidiano, specie nel linguaggio religioso, ragion per cui, come vedremo, *Abbà* può considerarsi una formula dai molteplici significati.

E veniamo ora a Giovanni, recuperando un altro dato che può illuminare il senso del PN.

Giovanni qualifica Gesù come *Padre* dei suoi discepoli. Ne consegue che, se sta rieditando in forma amplificata l'orazione riportata da Matteo e Luca, non si può escludere che egli la volesse centrare proprio su Gesù. In altri termini per Giovanni il Padre invocato sarebbe proprio Gesù risorto, cioè lo Spirito.⁷

⁷ C'è ancora un altro punto che mi fa difficoltà, mi chiedo come si possano congiungere: il testo di Giovanni, nel quale il Padre è glorificato *nel Figlio*, e la preghiera di Matteo e Luca che sembrano ignorare il Figlio. Affermare che la glorificazione si nasconda nella invocazione al

Per concludere, la mia ipotesiolutiva è talmente semplice da apparire banale: ritengo che la preghiera insegnata da Gesù fosse costituita unicamente dal termine iniziale, e cioè “Padre”, e quindi che la sua unica indicazione fosse: “Quando pregate cominciate col dire: Padre!”.

In pratica, l’única cosa che Gesù voleva insegnare ai discepoli era rivolgersi a Dio identificandolo come il proprio “Padre”. E allora le frasi che in Matteo e Luca seguono l’invocazione iniziale al *Padre*, più che una preghiera possono considerarsi lo svolgimento della specifica teologia dei due evangelisti.

Se dunque la preghiera che Gesù insegnò era costituita da *una sola parola*, e cioè *Padre*, essa proprio è quella che Paolo annuncia come grido che prorompe dall’uomo inabitato dallo Spirito, e Giovanni e Marco attestano nei loro vangeli. Sicché il PN può considerarsi presente in tutto in Nuovo Testamento.

5. Padre: una invocazione non ripetuta?

Altre difficoltà nascono poi dall’andamento delle invocazioni. La tensione intima

Regno mi pare forzato.

che le sorregge non è per niente uniforme e presenta picchi (Regno) e piattezze (pane); si leva all'alto e poi discende in basso (Dio - male); fino a diventare problematica nella penultima richiesta.

Come già dicevo, il "*non induci in tentazione*" ribalta infatti la figura del Padre in quella, a voler essere benevoli, di un severo pedagogo; e diventa così il fulcro della millenaria paura di Dio che ha inquinato la fiducia nel Volto sorridente di Cristo. Proprio tale paura oggi si vorrebbe mascherare sotto una forzata traduzione in italiano: "*Non permettere che cadiamo in tentazione*".

Perché Matteo non ha formulato più *cristianamente* questa invocazione che inquieta il cuore dell'uomo?

Basterebbe solo questo argomento per convincerci che questa singolare e potente Parola di Dio, troppo ripetuta e quasi mai adeguatamente approfondita, va riletta con l'audacia dello Spirito. Eppure, in sessanta anni di pratica religiosa, non ho mai sentito predicare sul PN.

In questo squilibrio strutturale - determinato dall'incipit (*Padre*) e dalla conclusione (*male*) - si inserisce poi un altro motivo di riflessione che riguarda la novità stilistica del testo confrontato col VT e in particolare con i

Salmi.

Tutte le invocazioni del PN, infatti, si ag-ganciano esclusivamente all'iniziale *Padre*, termine che poi non compare più nel corso della preghiera. Fatto questo che contrasta con lo stile *iterativo* proprio dei Salmi dove, a volte ossessivamente, si ripetono termini come *Signore, Dio, Altissimo* etc.

Tale omessa ripetizione del nome, o dei nomi dell'interlocutore divino, priva la restante parte del PN di ogni visibile connotazione religiosa e confessionale; cosa che risulta ancor più accentuata se si pensa che manca anche ogni riferimento alle figure del Cristo e dello Spirito Santo, il che rende il PN una preghiera apparentemente non specificamente cristiana e trinitaria; manca anche il precetto cardine dell'*Amore* come dono gratuito di Vita. Generare nuova vita nello Spirito, infatti, costituisce di per sé una remunerazione infinita, perché rende l'uomo *immagine somigliante* del Padre Creatore.

Se dunque, nella versione corrente, i temi della Paternità di Dio, della Santificazione del *Nome*, della venuta del Regno, della realizzazione della sua volontà, del pane, del perdono delle colpe e della tentazione, sono già tutti presenti nel VT, quale sarebbe la novità del PN che pure viene proposto in dialettica alle

preghiere in uso negli ambienti mosaici (*Mt* 6,5-8)?

Questo fatto singolare, però, può assumere connotati positivi per chi considera che le parole sono state volute tali da suonare giuste sulle labbra di qualunque uomo di fede. A costui, messa da parte ogni confessionalità (*Trinità, Incarnazione ed Eucarestia*), nel dire la preghiera di Gesù, si chiederà solamente di adorare un Dio fonte di tutto e amante dell'uomo; si chiederà unicamente di porsi come creatura che si apre fiduciosa al suo Creatore.

Inteso così, il PN diventa una preghiera ecumenica centrata sulla fede e sulla cattolicità.

Ipotizzare che il PN nacque come preghiera ecumenica aperta a ogni credente in Dio, induce ad alcune riflessioni.

Considerando che la *Didachè (Dottrina dei XII apostoli per le Genti* - come ho mostrato, contiene un testo (8,1-3) sostanzialmente identico a quello di Matteo) è databile al I secolo, viene da chiedersi: l'originale del PN fu formulato dalla scuola che compose i quattro Vangeli (cfr. il mio Q.2), o nacque nella prassi ecclesiale come preghiera che sviluppava la semplicissima indicazione data da Gesù:

“Quando pregate cominciate col dire: Padre!”?

Un'altra pista di riflessione attiene alla prassi liturgica.

La nostra preghiera viene solennemente recitata non solo nella celebrazione eucaristica, ma è la più usata in ogni occasione della vita. Se quest'uso, da sempre sostenuto dalla Chiesa, è corretto, allora bisogna concludere che l'invocazione nasconde una ricchezza tale (e bisogna riscoprirla) da renderla adatta a ogni situazione.

Noi seguiremo proprio questo suggerimento della prassi cristiana, sicuri che la Chiesa avrà certo avuto buoni motivi per inserirla in ogni momento della vita.

6. Scandala e indizi

Compitazione e lettura correnti (fondate sulla tradizione orale della Chiesa) presentano difficoltà sia linguistiche, sia concettuali, sia teologiche (*scandala*). Su di esse non si può sorvolare considerandole semplicisticamente frutto dell'influenza della lingua semita, o degli errori dei copisti, o dell'ignoranza dello scrittore.

Da sempre, infatti, la gerarchia apostolica ha esercitato il controllo magisteriale sui testi,

e nella Chiesa primitiva entrarono a far parte anche personaggi culturalmente ben formati e quindi in grado di correggere i testi e renderli in buona lingua greca. Né si può pensare che, scelto il greco come lingua universale accessibile a tutti, essa poi sia stata usata in maniera imperfetta.⁸

Neppure possiamo attribuire le incongruenze alle parole dette personalmente da Gesù e riportate pedissequamente da Matteo. È pacifico infatti che i Vangeli non sono la materiale trascrizione di quanto affermato dal Maestro, ma la rilettura del suo discorso alla luce dello Spirito. Lo attesta la difformità esistente fra i testi degli evangelisti, prova di una notevole autonomia teologica e linguistica degli agiografi.

In un saggio successivo rifletterò senza paura su questi *scandala*, e saranno proprio essi la porta aperta sul senso più profondo della *prece*. Qui mi limito a segnalare che l'arte retorica e la musica sono *ancillae fidei*, e diventa perciò decisivo rilevare gli equilibri (paral-

⁸ Come vedremo in seguito, sul piano linguistico risulta problematico il termine *epiousion*, tradotto con "quotidiano"; la doppia costruzione "in cielo" e "sopra la terra"; il pronome plurale "noi" ripetuto per ben nove volte; il termine "cielo" usato a volte al singolare e altre al plurale; e anche l'uso di pressanti forme imperative rivolte a Dio (*dacci, rimetti, non indurci*).

lelismi, chiasmi etc.) presenti nel testo; e considerare ogni parola un puntello mnemonico per una compiuta catechesi. Per aver dato troppa importanza al *racconto*, oggi abbiamo messo in ombra questa speciale tecnica di predicazione tanto cara ai Padri della Chiesa.⁹

Abbà, Pater

Nel valutare gli *scandala* come lampeggiatori di senso, rimeditiamo ora l'espressione "*Abbà, Pater!*" (Papà, Padre) usata per ben due volte da Paolo (*Rm 8,15 e Gal 4,6*) e una volta da Marco (*14,36*).

Sull'utilizzo congiunto dei due nomi, come dicevo, non condivido la semplicistica tesi di una iterazione bilingue. In pratica il cristiano si rivolgerebbe al Padre chiamandolo sia in ebraico (*Abbà*) sia in greco (*Pater*). Ricordo ancora che il vangelo fu scritto in greco per i greci, sicché mi sembra una forzatura voler cercare a tutti i costi degli aramaismi nel testo.

Comunque, se proprio si vuol considerare *abbà* un termine semita, la sua presenza può esprimere una precisa scelta teologica dell'evangelista: con quel doppio nome, egli invitava i giudei a celebrare la preghiera,

⁹ Cfr. il mio *Quaderno n.1 - Perché non leggere diversamente?* - ed. Simone.

mostrando loro che il *pater* greco corrispondeva all'*abbà* dei fedeli mosaici.

Inoltre, come dicevo, non bisogna dimenticare che al tempo di Gesù il simbolismo era pane quotidiano, specie nel linguaggio religioso, e *abbà* era una sequenza grafica che poteva sintetizzare vari simboli teologici. Un greco che ascoltava o leggeva "*Abbà*" poteva cogliere la "*A*" come *alfa*, e quindi come *Principio*; la "*B*" come lettera iniziale sia della Bibbia ebraica (*Bereshit*) sia di quella greca (*Biblos*); e infine il fonema "*Ba*" come sintesi di *Basileus* (= *Re*).

Scrivendo *Abba* Paolo e Marco vollero forse esprimere: la *paternità* di Dio, la derivazione della Scrittura (*Beta*) dal Verbo divino (*Alfa* = *Principio*), e la pienezza della divina regalità (*Ba* = *Re*) dalla quale noi tutti discendiamo.

A questo va aggiunto poi che, come già accennavo, "*Abbà*", in greco era equivalente a termini quali: *apfa*, *atta*, *pappa*, *appa*, che sono tutti vezzeggiativi usati da un bambino verso il proprio padre. Ritengo allora che, usando il termine "*Abbà*", Paolo e Marco volessero anche specificare il significato positivo da attribuire alla più anonima e ambivalente parola *Padre* che, di per sé, non evoca necessariamente dolcezza e affidamento.

Infatti, se sul piano letterario i padri e le

madri sono sempre pronti a sacrificare la vita per i propri figli, nella realtà ciò non è sempre vero, e di genitori snaturati sono piene le cronache. E se questo è vero oggi, ancor di più lo era nell'antichità, quando il padre aveva diritto di vita e di morte sui figli.

Dire *Padre*, dunque, non sarebbe bastato ad attestare l'amicizia di Dio; era necessario specificare che si trattava di una figura cui ci si poteva rapportare con fiducia. Di qui l'opportunità di usare un vezzeggiativo (*Abbà* = *papà*) che potesse conferire al rapporto di figliolanza anche il carattere di intimità.

Tutto ciò assumeva grande rilievo, soprattutto considerando che, nella preghiera, almeno apparentemente, sembra mancare ogni riferimento al precetto cardine del Vangelo, e cioè all'*Amore* come dono gratuito di sé agli altri. In questa ottica, sarebbe troppo evanescente il semplice richiamo alla remissione scambievole dei debiti.

Ammonere: un nome del Padre?

Un altro segnalatore (*scandalon*) lasciato dagli evangelisti nel loro testo è rappresentato da un termine che passa inosservato. Mi riferisco a quel "*nostro*" (*emon* = di noi) che qualifica il Padre. So bene che a prima vista questo rinvio potrà apparire strano e finanche cervel-

lotico, eppure per me è foriero di interessanti riflessioni.¹⁰

Riprenderò perciò un concetto già sfiorato in precedenza, e cioè che il retroterra del mosaismo biblico e del cristianesimo, va ricercato anche nella sensibilità religiosa e nella teologia del mondo egiziano. Non a caso l'Egitto era chiamato *Terra degli Dei*, e anche i grandi Vati del mondo greco, da Pitagora a Platone, avevano studiato sulle rive del Nilo, culla della teologia cristiana.

La sequenza grafica *emon* non si esaurisce in un solo significato perché può compitarsi come *ema on* e indicare "Veste" o "Vivente", che sono nomi di Dio. Inoltre, detto in un'area linguistica di intonazione dorica, poteva essere pronunciato anche come "Amon" o "Ammon", indicando così una divinità largamente diffusa a quei tempi nell'Ecumene.

Nella religiosità egizia, *Ammon* (dalla radice "imn") indicava proprio il Dio sommo e inconoscibile, e nel mondo greco veniva anche riferito a Zeus; e finanche i fedeli mosaici chiamavano *Iavè* col nome di *Zeus*. Si può

¹⁰ Luca omette il termine "emon" (di noi), e tale omissione potrebbe derivare (come dicevo) dal desiderio di rendere universale la preghiera di Gesù, sottraendola all'esclusivismo della religione professata dall'orante.

dunque ipotizzare la seguente uguaglianza:
Ammon = Zeus = Iavè.

E allora, superando riserve meramente nominalistiche, non apparirà scandaloso trovare un nome divino egiziano nella preghiera cristiana. Dopo tutto, come dice la Scrittura: *“Dall’Egitto ho tratto mio figlio”* e Gesù visse i suoi primi anni proprio in Egitto (Mt).

A questo punto è forse utile operare una puntualizzazione sul Nome e sui Nomi di Dio.

In epoca alessandrina, i *nomi* riferiti alla divinità erano molti, sia per la diversità della lingua parlata nei vari luoghi, sia per la specifica teologia che si connetteva a ciascuno degli appellativi. Ma era comunque ben chiaro che essi facevano sempre riferimento all’unico Dio, e che gli specifici profili evidenziati dai vari nomi potevano tranquillamente cumularsi. Anche oggi, ad esempio, per indicare Dio, cumuliamo: Creatore, Altissimo, Onnipotente etc.; tutti nomi che dichiarano attributi particolari dell’unica Divinità. Inoltre, chi non si ferma ai nomi sa bene, ad esempio, che *Allah* non è un Dio diverso da quello cristiano, ma è solo la parola che in arabo indica la suprema divinità, e come tale è usata anche dai cristiani di lingua araba. Le differenze non dipendono dal nome, ma dalle teologie che le diverse religioni connettono alla Divinità.

È singolare che, mentre nel VT non crea alcuna difficoltà riferire a Dio i nomi della tradizione religiosa mesopotamica (ad esempio *El*, padre di *Baal*), è considerato “pagano” l’attribuirgli un nome di tradizione greca o egiziana. Eppure lo stesso Giobbe chiama una delle sue figlie *“Corno di Amaltea”* (LXX), e, secondo il mito greco, Amaltea era la capra che nutrì Giove.

Scandalizzarsi dei nomi è uno dei cattivi frutti del

giudaismo ancora serpeggiante nella Chiesa, e che forse trae origine dalla teologia della cosiddetta *indicibilità* del Nome di Dio, propria della congrega religiosa gerosolomitana.¹¹ Fu proprio questa indicibilità l'argomento pretestuoso dei giudaizzanti per togliere a Dio l'attributo di "universale", rendendolo una divinità circoscritta all'area palestinese.¹²

Ma si potrebbe avanzare anche un'altra ipotesi, e cioè che quel divieto potesse avere uno scopo di ordine ecclesiale e cattolico, e cioè impedire che la rivelazione della Divinità (il *Nome*) fosse falsificata e utilizzata come strumento di potere per chi era chiamato ad annunciare quel Nome nel mondo (cfr. *Es 20,7* e *Dt 5,11*).

Purtroppo, nel tempo, il precetto di non nominare *invano* il Nome di Dio, ha fatto sì che finanche i molti *nomi* usati nella Bibbia, e che erano espressione di ricchezza teologica, siano completamente scomparsi, con la conseguenza che anche nella nostra religione, da Infinito, Dio è diventato una divinità *mediterranea*, o, peggio ancora, *occidentale*.

Esaurito questo inciso, ritorniamo al termine "*emon*".

Come accennavo, è significativo che nel

¹¹ Si trattava di una limitata congrega religiosa esistente ai tempi di Gesù, e che nella storia ha sempre cercato di accreditarsi l'esclusiva del credo mosaico.

¹² Probabilmente il precetto di *non nominare il Nome di Dio invano* si ricollega alla ancor più antica sacralità dei Misteri (*Erodoto* – 484; 425 a.C.) grazie ai quali si poteva accedere alla *conoscenza profonda* (che si esprimeva nel *Nome*) della divinità. Infatti, essendo una conoscenza alla quale erano ammessi solo pochi e selezionati soggetti, essa non poteva essere diffusa e volgarizzata.

testo matteiano del PN, "*emon*" sia presente per ben quattro volte, a differenza di *Pater* nominato una sola volta. Considerando che è proprio "*Pater*" il termine cardine della nostra preghiera, la sproporzione appare piuttosto strana. Tuttavia, considerando che la sequenza grafica "*emon*" si presta a diverse compitazioni che possono riferirsi alla divinità, a mio giudizio la sproporzione è solo apparente.

Se infatti *Emon* indicava un nome di Dio, il suo ripetersi per ben quattro volte nel PN, rispecchierebbe l'uso iterativo tipico delle invocazioni del salterio.

In altre parole, identificando Dio con il nome di *Ammon/Amon*, l'evangelista suggeriva al credente di servirsi anche delle tante preghiere egiziane per comprendere le caratteristiche della Divinità e cogliere così l'universalità della fede in Dio.

Per offrire al lettore un contatto più diretto con gli antichi testi egiziani, ne riporto alcuni citandoli in forma libera e in miscellanea. Per non distrarre il lettore con un vocabolo che non gli sarebbe per nulla familiare, al nome *Ammon* ho sostituito o il pronome personale o il termine generico "Dio".

I testi egiziani così annunciano il *Padre*:

Egli è il Dio degli dei, il primordiale, venuto

all'esistenza al principio, Dio divino, generatosi da sé che fa quel che è, e crea ciò che esiste.

Egli è nascosto agli uomini e agli dei.

Il suo nome è "Dio che si unisce all'eternità". Il suo nome è "Colui il cui nome è nascosto". Egli è l'Antico. La sua città è città del mistero.

Egli dà il soffio nelle narici; dà acqua all'anima, dà da mangiare all'uomo l'abbondanza della sua offerta divina. Dà un nutrimento per l'eternità ai morti.

Egli è il Dio splendido, il solo, l'unico; non c'è altri come lui. Colui che rende l'animo lieto e il cuore in festa. Egli conduce alla felicità. Il suo consacrato è come un figlio sotto la mano del padre; egli si può chiamare Padre divino.

Lo si invoca dicendo: "Non permettere che mi danneggino le mie numerose colpe; io sono una persona senza intelletto".

Nella mano di Dio sono tutti gli avvenimenti, anche quello che non esiste è nella sua mano. Egli vede, e l'uomo non teme. Servirlo è protezione dell'uomo. Chiunque lo adora è il suo favorito.

Egli è colui che non delude la fiducia, è il Dio fedele. È di aspetto dolce, di tranquilla grazia e amore di ognuno.

Egli irraggia la terra con la sua bellezza. La sua parola va al cuore. È Dio che viene nella pace, recando avanti a sé un dolce vento. Egli ama chi lo ama e lo innalza.

Egli si lascia commuovere, per cui è detto: addolcisci il cuore di Dio nel tuo cuore, ed egli ti darà una bella vecchiaia e passerai il tempo della tua vita in dolcezza di cuore, finché non giungerai a essere beato.

Egli ben conosce le acque, è il timoniere, dà cibo a chi non ne ha; fa vivere il servo della sua casa. Egli è il mio protettore, il suo braccio è vigoroso, senza rivali, unico e forte. Egli conosce la pietà e dà ascolto a chi a Lui grida.

Egli è il difensore dell'orfano, e l'orfano supera il potente; egli è il difensore del povero e non si lascia corrompere dal colpevole, ma lo giudica e lo manda nel luogo di punizione; manda invece il giusto nel luogo di delizie.

Il suo nome è anche "Ariete sacro" e "Amen-Ra".

Come è evidente, le qualità enunciate possono tutte riferirsi anche al Dio predicato dalla Bibbia. In particolare i due ultimi nomi - *Ariete sacro*" e "*Amen-Ra* - richiamano proprio la persona di Gesù, *Agnello* e *Sole (Ra) sorgente dall'alto*.

Date queste premesse, è verosimile che Matteo abbia utilizzato "*emon*" proprio per fornire ai suoi contemporanei la grande ricchezza teologica della religiosità egizia; così come, riportando il vocabolo semita "*Abba*", abbia cercato un contatto con la religiosità giudaica.

Per un verso dunque Matteo rispettava l'uso biblico di reiterare le invocazioni, e per l'altro metteva a disposizione dei cristiani la complessa teologia egiziana, in parte coincidente con quella esposta nel suo vangelo.

7. Il PN nell'evoluzione liturgica

Sin dai primi tempi della Chiesa, il PN era collocato all'interno della celebrazione eucaristica (Girolamo fa risalire l'uso agli stessi apostoli), e, pur subendo degli spostamenti all'interno del rito, era rimasto sempre "dopo" la liturgia del sacrificio e "prima" della comunione.¹³

E allora viene da chiedersi: perché mai questa invocazione che auspicava la presenza del Padre non era letta all'inizio della liturgia ma solo prima della distribuzione del *Pane*?

Seguendo i Padri, era opinione comune che per *Pane* si dovesse intendere quello *celeste* e non l'alimento esistenziale, era quindi naturale collocare la celebrazione del PN prima della distribuzione delle specie consacrate.

Quanto all'accostamento al canone, operato forse da Gragorio Magno, esso obbediva probabilmente a un diverso modo di concepi-

¹³ Cfr. M. Righetti *La Messa* - Ed. Ancora, pg. 477 ss.

re la nostra preghiera, considerandola un completamento dello stesso Canone (o *prece consacratoria*).¹⁴ Torneremo più avanti su questo tema.

E veniamo a qualche altro punto critico.

Stranamente, nel momento in cui viene celebrata la nostra preghiera (cioè dopo la consacrazione), sembra che ogni sua singola invocazione abbia già ricevuto il suo adempimento: il Cristo è già presente nel Pane consacrato disponibile sulla mensa eucaristica; il Regno di Dio è già presente; la sua volontà è adempiuta e i fedeli sono liberi dal male.

Sembra quindi quasi provocatorio che i *Santi di Dio* gli chiedano di non indurli in tentazione e di essere liberati dal male.¹⁵ Se in quel pane, *frutto della terra e del lavoro dell'uomo*, è consacrata la nostra stessa terre-

¹⁴ Ricordo al lettore che la collocazione della preghiera prima della Comunione è attestata a cominciare dal III secolo. Alcuni hanno spostato in avanti questa datazione sostenendo che sarebbe stato il Papa Gregorio Magno (VI sec.) a collocare il *Padre Nostro* all'interno della celebrazione eucaristica. Probabilmente questo papa fece una cosa diversa, cioè lo accostò di più al Canone, allontanandolo dalla sua primitiva collocazione che lo situava immediatamente prima della Comunione.

¹⁵ Dopo la consacrazione non si può dubitare che i fedeli siano Santi di Dio: lo attesta oggi la confessione prescritta prima della Eucarestia.

strità, dobbiamo dedurre che anche la nostra liberazione dal male si sia già realizzata.

Come intendere allora le nostre invocazioni? Perché chiedere ciò che è già avvenuto?

Un altro dato interessante è costituito dalle invocazioni che la liturgia fa seguire alla recita del PN: "*Liberaci da tutti i mali... saremo sicuri da ogni male...*" e "*Guarda alla fede della tua Chiesa e donale unità e pace*".

In un certo senso, questa preghiera ripete il contenuto del *Pater* e lo amplia facendo cenno alla "*unità*" e alla "*pace*"; elementi che, stranamente, non sono presenti in quella che ci ha insegnato Gesù.

Potremmo allora ipotizzare che, mentre il PN - seguendo l'inclinazione giudaica che accentua il *peccato* e il *male* - è una preghiera più clericale, quella che segue rispecchia meglio la fede laica della Chiesa, consapevole che l'*unità* fondata sulla *Comunione* già di per sé genera la *pace*?

Intese in questo senso, le due preghiere diventano speculari: la prima, più clericale, è centrata sul *male*, il *peccato* e il *turbamento*; la seconda, più laicale, sull'*unità* e la *pace*, anche se richiama il peccato.

Ho fatto menzione di queste due orazioni, perché entrambe possono costituire l'indizio

di un contenuto diverso del testo matteiano che, velato dalle parole della lezione corrente, viene esplicitato proprio nelle preghiere che lo seguono.

Come dicevo, alcuni studiosi ritengono che sia stato papa Gregorio Magno, nel VI sec. a inserire il PN nella celebrazione eucaristica, o a collocarlo dopo il Canone quasi a completamento della fase consacratoria. E probabilmente proprio da ciò derivò la prassi che riservava solo al sacerdote la celebrazione del Pater. Al popolo era lasciata la conclusione "*Liberarci dal male*", seguita a sua volta dall'*amen* che il sacerdote pronunciava in segreto.

Comunque sia, questa forma liturgica esaltava la dialogicità del testo e metteva in evidenza una sorta di dialettica fra celebrante (*eletto*) e Comunità.

Tale dialettica suggerisce di riferire quel "*liberaci dal male*" proprio a chi è stato chiamato a predicare la verità di Dio, ed è sempre tentato di sovrapporre a essa la propria verità. Il pericolo del giudaizzante, del falso profeta, è il punto di contraddizione della fede dei primi secoli.

Il comandamento "*Non nominare il nome di Dio invano*" ha costituito da sempre la regola

fondamentale per ogni chiamato alla predicazione. Forse il *maligno* va identificato proprio nel falso profeta, nell'eretico, nello scismatico, cioè in colui che si pone contro la verità e si fa *anticristo*. E poiché la sua falsa predicazione, come il loglio, è sempre presente nella Chiesa, egli proprio può diventare, da pietra di edificazione, sasso che sfracella.

È questa la più dura passione del Cristo nel tempo della Chiesa, cioè in quei quaranta giorni che ci separano dalla finale apparizione gloriosa del Cristo (*parusia*).

Un'autentica e positiva iconoclastia non deve riguardare allora le icone materiali che già di per sé mostrano il loro limite, ma piuttosto le astratte teologie e quelle false prassi religiose che predicano Dio nella vanità.¹⁶

Sotto altro profilo, la declamazione del *Pater*, che una volta spettava prevalentemente al sacerdote, suggerisce di cercare nella preghie-

¹⁶ Stratificandosi, la levigata riduzione a uniformità delle prassi religiose ha educato il cristiano a una forma di monolitismo liturgico, con l'aggravante di suggerirgli la certezza che *'una'* massima o *'una'* prassi possono considerarsi esaustive del mistero cui alludono. Il pluralismo teologico e liturgico della Chiesa dei primi secoli dovrebbe a mio giudizio costituire un suggerimento (direi normativo) a considerare possibile la coesistenza di posizioni teologiche anche molto diverse tra loro.

ra anche una dimensione strettamente *sacerdotale*.

In questa ottica, le invocazioni pronunciate dal presbitero, che sull'altare impersona il Cristo, assumono allora una coloritura del tutto particolare, e ci permettono di ampliare ulteriormente la nostra meditazione.

Per fare un esempio, se poniamo esclusivamente sulle labbra del sacerdote il "*Rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori*", queste parole potrebbero diventare lo statuto del ministero della riconciliazione a lui affidato.

Per meglio cogliere la funzione liturgica del PN è ancora interessante ricordare che alla recita del Pater seguiva la *benedizione del vescovo* (almeno fin dal IV secolo).

La benedizione era annunciata dal diacono che intimava all'assemblea di alzarsi in piedi per riceverla, dicendo più o meno così: "*Levatevi in piedi, voi siete risorti e portate nel vostro corpo i segni di una continua passione per l'edificazione di Cieli nuovi e terra nuova.*"

In quel contesto, l'invito ad alzarsi in piedi non voleva sollecitare un gesto di umano rispetto verso Dio, ma era segno della dignità filiale del cristiano, rispetto a un Padre che non vuole dialogare con servi inginocchiati,

ma con figli dal capo levato in alto e dalle braccia aperte, immedesimati col Primogenito crocifisso.

Quell'invito allora potrebbe essere colto con riferimento alle prescrizioni mosaiche in ordine alla Pasqua, e considerato un invito ad *andare nel mondo*. Il Libro dell'Esodo afferma infatti che la Pasqua del Signore (ora Eucarestia) va mangiata stando in piedi e con i fianchi cinti, come chi sta per mettersi in viaggio per coltivare la terra e santificarla.

Proprio su questo *andare nel mondo* scendeva la benedizione del vescovo, e la Messa si considerava conclusa. Non a caso, nel rito latino, la benedizione seguiva *Ite Missa Est*.¹⁷

L'atto dell'*alzarsi in piedi* per essere pronti ad andare dopo aver mangiato, resta dunque un momento strettamente collegato alla recita del PN; e rende evidente che la Comunione è il *Cibo dei viandanti*, alimento che consente di partire senza bisaccia e senza bastone (*Lc 10,4*) perché già sazi del Pane celeste, e sostenuti dal pastorale del Cristo.

¹⁷ A questo punto i catecumeni uscivano senza comunicarsi, i battezzati restavano in chiesa per mangiare il pane consacrato e i ministri si allontanavano per portare l'Eucarestia nelle case. Quanto alla formula 'ite missa est' io credo che era intesa in greco "ite, m'is sa este" con il significato che ora ho esposto.

Alla luce di questi ultimi dati, potremmo ricostruire la struttura dell'Eucarestia in funzione del PN, e coglierne diversi momenti:

a) *Liturgia penitenziale* - tempo della *Voce della coscienza*. Seguendo la Voce divina che parla nell'intimo di ognuno, la *comunità* si riunisce e invoca la presenza di Dio. In questa prima fase, facendosi penitente, l'uomo compie il massimo sforzo umano per rendersi presentabile al cospetto del Dio che viene;

b) *Liturgia della Parola*. Attraverso la Scrittura (I e II lettura) si ripercorrono le tappe del lungo colloquio tra Dio e l'umanità che culmina nella rivelazione di Gesù Profeta (proclamazione del Vangelo);

c) *Liturgia eucaristica* - dialogo attraverso le *opere*. Nei simboli del pane e del vino la comunità offre tutto ciò che possiede, cioè la propria operosa terrestrità, ed è quest'ultima che viene accettata e santificata da Dio assimilandola al proprio Corpo ("*Questo è il mio Corpo*"), e allora, mangiando quel pane divino, anche il cristiano assimila poi quella stessa divinità.

L'assemblea presente al sacro rito, in *comunione* con l'intera umanità, assume così le

fattezze di una Maria incinta di quel Cristo che il singolo credente, una volta rientrato nel mondo, dovrà partorire a vantaggio dei fratelli. La volontà di Dio che si è già perfettamente attuata nel Cristo presente sull'altare ("come in cielo"), ora dovrà attuarsi anche "sulla terra".

8. Il significato degli imperativi

Un dato che può lasciare perplessi è la *forma imperativa* delle invocazioni (*dacci...*, *rimetti...*, *non indurci... etc.*).

È vero che anche nei *Carmina* di contenuto religioso (*C. Arvale, Saliare etc.*) ci si rivolgeva a Dio in forma imperativa; ed è anche vero che questo atteggiamento si ritrova nei Salmi, e ancora oggi è in uso nella *preghiera dei fedeli*; tuttavia, rivolti a Dio quegli imperativi sembrano fuori luogo. Più accettabile sarebbe stata la forma *ottativa*, cioè un modo verbale che esprime desiderio.¹⁸

Inoltre, la forma imperativa delle invocazioni diventa sempre meno convincente via via che nel testo si avanza verso l'alto, acco-

¹⁸ Inoltre i primi tre imperativi, con la loro forma passiva, sembrano calcare il tono quasi esigendo la realizzazione. Sta di fatto che Matteo sapeva bene come usare i verbi, visto che si serve di forme attive dell'imperativo e di espressioni più attenuate al congiuntivo.

standosi all'interlocutore divino.

Tuttavia, a ben riflettere, si può dare una diversa giustificazione a questo strano modo di pregare. Se infatti si considera che sia il sacerdote sia i fedeli sono inabitati dallo Spirito del Risorto, allora la preghiera diventa il dialogo di Gesù col Padre. È questo il motivo per cui la preghiera è pronunciata stando in piedi e non in ginocchio come schiavi. E allora, quando l'orante sembra suggerire imperativamente un piano di azione a Dio, in realtà sta enunciando e facendo proprio ciò che Dio dice a se stesso. È lo Spirito che suscita l'invocazione; è lo Spirito che fa gridare "Ab-bà"; ed è sempre lo Spirito che fa dire al *Figliuol Prodigio*: Padre, dammi la mia parte di Vita.

Rivolgere a Dio l'invocazione che Egli stesso in Gesù ha suggerito, assomiglia a quel tenero gioco che si svolge tra persone che si amano, quando chi deve concedere suggerisce il modo per ottenere: "Non dirmelo in queste forme; chiedimelo così!".¹⁹

¹⁹ Probabilmente, per ottenere un testo polisemico coerente, l'agiografo si è servito di queste forme imperative (es. *Dos* può diventare *d'os*). Gli imperativi della preghiera hanno tutti la forma aorista (puntale e passata) e culminano in una negazione (*me*) col congiuntivo (*non indurci*). Tale scelta retorica può anche spiegarsi con l'uso dell'imperativo in senso concessivo. E allora ciò che sem-

9. Il significato di alcuni termini

Una proficua meditazione del PN implica una attenta valutazione del significato dei vocaboli che lo compongono.

Nel testo greco, letto secondo la compitazione corrente, sono presenti alcuni termini che hanno molteplici significati. Purtroppo, la traduzione latina prima e poi quella italiana, hanno coperto questa ricchezza semantica e creato delle vere e proprie incrostazioni che ora noi proveremo a scalfire per far emergere quanto è stato coperto.

Ouranos

Iniziamo dalla parola "*Ouranos*" che nella versione corrente è tradotto con "*cielo*". Nella parlata dei greci, invece, oltre che denotare il *cielo*, il termine indicava anche: la "*volta celeste*", come luogo nel quale abitavano gli esseri divini e dove erano stabilmente fissate le *fiamme/stelle*, metafora delle anime; "*l'universo*"; il "*testimone del giuramento*"; la "*tenda del Re*"; il "*palato*"; e infine era il nome di *Urano*, sposo di *Gea* (terra) e origine del

bra *comandato* equivarrebbe a soddisfatte attestazioni di realizzazione già avvenuta.

mondo.

A meno che non si voglia abbandonare l'idea che gli evangelisti fossero ignoranti e sprovveduti, bisogna ammettere che tutti questi significati erano ben conosciuti da Matteo. E allora è anche lecito chiedersi se, utilizzando *Ouranos*, egli non abbia voluto riferirsi proprio alla molteplicità di questi significati.

Per fare un esempio, usando *ouranos*, egli avrebbe potuto suggerirci di collocare il *Padre* non in un generico "cielo" ma sotto il *palato* dei suoi figli, con un chiaro riferimento all'Eucarestia; oppure nel corpo stesso dell'uomo, *tenda regale* di Dio, e che la Chiesa stessa definisce "tempio dello Spirito"; o, ancora, nell'anima, luogo perfetto della incarnazione di Dio.

Sono queste le suggestioni cui preferisco abbandonarmi, e che a quel Creatore collocato in un "cielo" lontano sostituiscono l'immagine di un Dio che viene ad abitare in mezzo a noi.

Agostino diceva "*In interiore hominis habitat Veritas*"; e io mi chiedo se in questa frase egli non avesse nascosto un altro annuncio; infatti, compitando diversamente le lettere²⁰ - "*in, in ter I., ore hominis habitat Veritas*" - se

²⁰ Lo stesso procedimento era seguito da Tertulliano.

leggiamo il primo “in” come forma abbreviata di *isne* e “I.” come iniziale di *Iesus*, possiamo intendere: “*Suvvia, dentro la bocca dell’uomo, il triplice Gesù abita come Verità*”.

Sono consapevole che questa lettura potrà sembrare lambiccata, eppure essa ha il vantaggio di annunciare una verità che la Chiesa professa quotidianamente.

Onoma

Un’altra parola significativa è quel “*Onoma*” che viene tradotto con “*Nome*”.

Rapportato alla sensibilità religiosa dell’epoca, il termine non va inteso come denominazione, ma come indicativo della *essenza* del soggetto cui si riferisce.

Purtroppo questa lettura oggi sfugge alla massa e resta circoscritta a pochi specialisti della materia.²¹ Ma gli agiografi antichi sapevano bene che non era possibile mettere la museruola alla Parola di Dio, fissandone il significato una volta e per sempre; sapevano bene che i termini che usavano dovevano far trasparire la ricchezza di ciò che volevano annunciare. E infatti, consultando un qualsiasi

²¹ Perché allora Girolamo, nella sua *Vulgata*, tradusse *Onoma* con *Nomen* col rischio di non essere capito? A mio parere la risposta è molto semplice e si rifà a quella perdita di significati che fin dai primi secoli ha impoverito il linguaggio religioso.

vocabolario greco, si legge che “*onoma*” non significa solo *nome*, ma anche *denominazione*, *pretesto*, *scusa*, *parola*, *espressione*, *fama*, *reputazione*, *memoria*, *celebrità*, *gloria*.

Quali di questi significati voleva richiamare Matteo che scriveva in greco per gente che parlava questa lingua e ne sapeva cogliere tutta la ricchezza semantica?

Per fare un esempio, se tra i tanti significati ne scegliamo uno: *parola*, e se ricordiamo che l’atto della creazione avvenne attraverso quel “*disse*” col quale Dio portò il mondo e l’uomo all’esistenza, si può comprendere che quel “*sia santificato il tuo nome*” può anche essere inteso come: “*sia reso divino ciò che tu hai detto*”, e cioè l’uomo e il creato. E non è forse questo il contenuto ultimo della fede cristiana?²²

Basileia

E veniamo a *Basileia*: termine femminile ma condannato a essere tradotto col maschile “*Regno di Dio*” o “*Regno dei Cieli*”.

Nell’antichità, il termine *Regno* era del tutto privo di significato: ad avere senso era solo la figura del Re. E infatti, in greco, *Basileia* non

²² In area semita il nostro termine indicava anche: *potenza*, *autorità*, *divinità*, *persona*, *individuo*, e io aggiungerei anche *anima*.

significa *Regno* ma "*Regina*" e quindi "*Sposa del Re*".²³ Io preferisco proprio questa versione che traduce il termine al femminile, anche perché, mentre *Regno* evoca un ordinamento, e quindi fa pensare a una sorta di limitazione della *libertà* del singolo, la figura della *Regina* richiama Maria, *sintesi* del mondo, cioè Chiesa.

Se a questo si aggiunge poi che il verbo "*elteto*" (venga) non significa solo *venire*, ma anche *apparire, rendersi presente*, quel "*venga il tuo Regno*" potrebbe anche tradursi con l'espressione: "*si renda presente la tua Regina*", rimandando immediatamente all'immagine molto più consolante della Chiesa.

Artos

Artos è un'altra parola condannata a essere tradotta solo col termine "*pane*", per di più inteso banalmente come il cibo della nostra esistenza. Ma anche qui la piatezza delle traduzioni ha coperto alcuni importantissimi significati. Il termine greco, infatti, può considerarsi non solo un sostantivo ma anche un aggettivo che indica "*sollevato*". In questo caso diventa chiaro che non si sta parlando di pane

²³ Oppure *dominio, governo, potere regio, maestà regale, persona regale, Re*; o ancora, come neutro plurale: *reggia, palazzo reale*.

azzimo, ma di un pane lievitato, cioè *sollevato in alto*, e in esso si può identificare il Risorto che è asceso (*artos*) al Padre.

Non intendo qui trarre conclusioni, né demolire la lettura corrente, spero solo che le riflessioni proposte possano essere utili al lettore per scandagliare il mistero della Parola divina. E allora, seguendo la Tradizione di fede, nella seconda parte di questa meditazione (vedi Variazione n. 8) cercherò di supportarla e ampliarla con letture diverse. Lo *scriba del regno* è colui che, dallo scrigno della Chiesa, prende cose vecchie e cose nuove, chiarezze e oscurità. Per ora torniamo al testo di Matteo nella traduzione corrente.

II

LE INVOCAZIONI

1. Chi è il "Padre"?

L'invocazione al *Padre* sembra molto chiara e invece, a ben guardare, lascia imprecisata l'identità dell'interlocutore: di Lui si sa solo che è "nostro" e sta "nei cieli".

Dire *Padre* di per sé non significava molto. Troppo povero è il contenuto che si può trarre dalla mera generazione biologica. Chi si limita a questo profilo può solo immaginare che il destinatario della preghiera ha procreato un figlio, che lo ami o lo rifiuti è tutto da vedere. Teologicamente poi, il termine può rimandare solo a un generico Dio Creatore.

Di fronte alla genericità del vocabolo, non resta altro che interrogare Dio stesso perché, attraverso la sua Rivelazione, ci spieghi come intendere la sua paternità.

Per chi si pone in un'ottica strettamente cristiana, il discorso sembra semplice: il Padre è la *Prima Persona della Trinità*.

Tutto sembrerebbe chiaro se non fosse che Gesù (*Gv 13,33 e 21,5*), in due momenti solenni, si rivolge ai suoi discepoli chiamandoli "figli" (*teknia e paides*). Dunque anche Gesù si autentica come Padre. Viene allora da chiedersi se il divino Interlocutore non sia proprio il Cristo incarnato.²⁴

Né il fatto che sia stato Gesù a formulare la preghiera costituisce argomento decisivo per escludere che ne sia anche il destinatario. D'altra parte noi affermiamo per fede che Gesù è il Cristo, che nel Cristo noi fummo creati, e che Egli è il Principio (*Archè*) di tutto e quindi ne è Padre. Non mi sembra dunque azzardato ritenere che il Padre sia proprio quel Gesù che è venuto a liberarci dal *Principe di questo mondo* ed è poi ritornato nella pienezza della sua divinità.

Come infatti ho cercato di esplicitare (cfr. "*Il Cristo e la Trinità*" nel mio sito), a mio giu-

²⁴ C'è ancora un altro punto che fa riflettere, e cioè come si possa coniugare il testo di Giovanni, nel quale il Padre è glorificato *nel Figlio*, con la preghiera di Matteo e Luca che sembrano ignorare il Figlio. Affermare che questa glorificazione si nasconde nella invocazione al Regno, mi pare forzato.

dizio l'endiade *Padre-Figlio* va intesa come unità e distinzione fra il *Cristo Dio increato* e il *Cristo incarnato* che si è manifestato nel mondo in tanti modi e infine nella persona fisica di Gesù e ora nell'eucarestia.

La preghiera dunque andrebbe inquadrata nella dinamica cristologica, collocandosi fra il *Cristo Dio* (Padre) e il *Cristo creato* (Gesù - Eucarestia - Figlio). E poiché Gesù è partecipe dell'unico Cristo, può qualificarsi anche *Padre*.

A complicare le cose interviene poi un altro elemento che disorienta il lettore. Si tratta di quel "*liberaci dal male*" (*ponerou*) che conclude la preghiera. Perché mai l'evangelista ha voluto lasciare questo amaro sapore nella bocca fiduciosa che cantava al Padre? Perché ingenerare il sospetto di una dialettica *Padre\male*? Questa opaca parola conclusiva resta ferma come un macigno a intristire l'animo del fedele. Allora ritorna la domanda: chi è questo Padre in lotta con il male?

Ma veramente il male rappresenta l'amaro limite della invocata paternità? Credo proprio di no; perciò cercherò di rileggere diversamente i fonemi che compongono la parola "*ponerou*" (= male).

Anticipando le conclusioni, fin da ora affermo che la nostra preghiera non si conclude

nell'amarezza, ma serenamente con un: "In grazia di Lui" (*er ou*), cioè del Cristo. Questa lettura ci permetterà di dare un senso anche a tutte le inserzioni finali (*embolismi*) che costantemente invocano la mediazione del Cristo: "Per Cristo nostro Signore".²⁵

2. "Di noi" (nostro)

In greco la parola "*emon*" significa "di noi", quindi "*Pater emon*" andrebbe tradotto con "*Padre di noi*". Mi chiedo allora se questo asciutto genitivo sia puramente dichiarativo o nasconda una valenza possessiva.

Perché se intendiamo "*emon*" come *possessivo*, esso sembra agganciare Dio alla realtà di chi sta pregando. Ma tale collegamento non può avere un senso se riferito alla *trascendenza* assoluta del Dio Uno che, essendo un assoluto, non è collegabile a niente.

²⁵ Delineato qui, in chiave teologica, il problema della individuazione del Padre, in un altro saggio batterò anche la pista filologica per vedere se il fonema Pater, diversamente compilato, abbia in greco altri significati.

Anticipo che nella ricomputazione del testo amplierò il vocabolo Padre, ricavando dai termini: un "Pa" che, oltre a essere un vocativo di Padre, può anche considerarsi una forma contratta di "panos" (pane), orientando immediatamente al rito eucaristico; e un "Pate" (da patos) che significa strada, via, sentiero, termini che metaforicamente indicano la Scrittura e la Vita come percorso universale.

Si rafforza così l'ipotesi che "Padre" non indichi l'indicibile e trascendente essenza divina, ma quel Gesù (Cristo incarnato) che chiama i suoi discepoli: "Figli miei".

Luca preferisce omettere quel "nostro", forse proprio perché, richiamando la paternità di Gesù, avrebbe collegato la preghiera a una specifica religione (quella cristiana), privandola dell'universalità che forse l'evangelista voleva affermare. Limitandosi a dire: "Padre, sia santificato il tuo nome", Luca formulava così una preghiera aconfessionale che può collocarsi sulle labbra di chiunque.

Da notare che Matteo riferisce la sua preghiera a un *Padre* nominato solo nel primo versetto e, a differenza dei Salmi, non usa altri *Nomi* riferibili a Dio. Inoltre non fa alcun cenno al Cristo e allo Spirito Santo.

Se dunque il mistero trinitario sembra non aver parte alcuna nella nostra preghiera, essa non può dirsi strettamente *cristiana*; analogamente, la mancanza di *Nomi* biblici impedisce di inserirla anche nella Tradizione mosaica.

Cosa pensare allora? Stento a credere che tutti questi elementi siano sfuggiti agli scrittori del testo sacro. Quanto a me, essi sembrano confermare la mia ipotesi, e cioè che il testo sia stato composto deliberatamente in modo da poter essere accolto da uomini di qualun-

que credo religioso: all'orante infatti non si chiedeva altro che di adorare il Dio Creatore dell'uomo e quindi *Padre*.

E se tale universalità potrà scandalizzare il cristiano integralista, essa invece esalta chi avverte la cattolicità dell'insegnamento di Gesù.

Ma riflettiamo ancora su quel "*emon*" (nostro).²⁶

Come dicevo, io non credo che Matteo abbia usato quel "*di noi*" con valore possessivo. Infatti, dire "*Padre che ci appartiene*" oscurerebbe l'assoluta alterità di Dio, e consentirebbe all'uomo di affermare: "*Io sono tuo e Tu sei mio*", "*Tu mi sei Padre e io ti sono figlio*". Il fedele invece può solo dire "*Io sono tuo*", ma non può certo aggiungere: "*Tu sei mio*".

Tale possesso è però chiaramente vantato dal Cristo incarnato; e allora il "*Tu sei mio*" potrebbe essere pronunciato anche da noi se ci riconosciamo cellule viventi del suo Corpo. In questo caso l'espressione andrebbe così integrata: "*Tu sei mio, in Cristo Gesù*"!

²⁶ Se è pur vero che nella lingua greca è frequente l'uso del genitivo (di noi) in luogo del possessivo (nostro), io ritengo che se Matteo ha preferito il più anonimo e generale "*di noi*", la sua scelta debba avere un senso.

Il “*Pater emon*” (= Padre di noi) con cui inizia la preghiera potrebbe allora compitarsi in “*Pate Remon*”, e inteso come una invocazione al *Maestro*, che è anche la *Via*.

La struttura letteraria della preghiera, sembra poi suggerire l’esistenza non di uno ma di due diversi interlocutori dell’orante. Al primo, di natura divina, sono rivolte le espressioni: *sia santificato...; venga il tuo regno...; sia fatta la tua volontà...;* e al secondo, di natura umana, gli imperativi categorici: *dacci il pane...; rimetti i nostri debiti...; non indurci in tentazione ma liberaci dal male.*

Tale soggetto umano, inquadrabile nella figura del Cristo, lo potremmo identificare nel *sacerdote eucaristico*, costituito capo della comunità proprio *in persona Christi*; o anche in *Pietro*, segno di unità visibile della Chiesa universale.²⁷

Proprio a questo secondo e umano interlocutore diventerebbe allora riferibile la scandalosa invocazione “*Non ci indurre in tentazione*” che, oggi come allora, rispecchia la tensione esistente fra clero e laicato.

Ho voluto qui anticipare questa singolare

²⁷ Il suo nome (kaiafe) infatti apparirà nella ricompitazione del testo che presento nel saggio successivo (variazione n. 8).

interpretazione perché il lettore cominci a prendere dimestichezza col metodo esegetico che utilizzo per superare gli *scandala* del PN.

Un'ultima notazione. Abituati a recitare meccanicamente il PN, spesso l'invocazione diventa un vuoto alitare parole; eppure, se si passa dall'invocazione alla meditazione, ogni punto diventa occasione per scoprire i sottili legami che ci uniscono a Dio. La meditazione è infatti un assaporare, un godere di ogni parola che dal cuore sale alla bocca.

3. "Che sei nei cieli"

L'espressione non sembra creare difficoltà, per cui si finisce col dire che se Dio sta in alto, è altrettanto corretto dire che è "*nei cieli*".

Ma la questione, pacifica solo a prima vista, si complica per vari motivi.

Un primo dubbio nasce dal fatto che il *cielo* o i *cieli* sono una creatura di Dio, sicché è quanto meno improprio collocarvi l'assoluta Maestà Divina.

Si potrà obiettare che il discorso simbolico consente questo e altro. Lo ammetto, ma a patto poi che i simboli siano ripetuti con precisione in ogni punto del nostro testo: e invece nel PN, in riferimento al cielo, è usata sia la

forma singolare che quella plurale.²⁸ E una ulteriore seconda difficoltà deriva proprio dall'uso di quel plurale "cieli".

Se Matteo avesse scelto la forma singolare (cosa che, variando il testo matteiano, fa la *Didachè*), il termine poteva collegarsi al primo racconto della Genesi, dove la parola "cielo" sta a indicare quel *firmamento* (posto fra l'alto e il basso del creato) che profetizza il Cristo mediatore. In tal caso, l'espressione "Padre nostro che sei nel cielo", avrebbe rivelato che la Divinità è presente nel Cristo.²⁹

Ma Matteo ha utilizzato il plurale? Perché?

Proviamo allora a definire nella Bibbia greca dei LXX³⁰ il significato teologico di quei "cieli" che coesistono con la forma singolare.³¹

²⁸ Nel Vangelo, coesistono singolare e plurale (molto raro nel greco classico).

²⁹ Il primo versetto della Genesi potrebbe intendersi: "In principio fece il Dio il Cristo (*ouranos*) e la terra; e la terra era vuota e informe".

³⁰ Nella LXX il termine *cielo* è frequentemente usato nella forma singolare, e poche volte in quella plurale (che nel *Pentateuco* è del tutto assente). Il plurale compare una sola volta nei Libri Storici (*Nem. 9,6*) per diventare poi frequente nei Sapienziali, soprattutto nei Salmi.

³¹ LXX è il nome abbreviato della Bibbia greca (*Interpretatio septuaginta virorum* = traduzione dei settanta uomini). Tale espressione fu utilizzata in un periodo storico in cui si riteneva che il testo greco fosse una mera traduzione di un precedente ebraico. Oggi si considera la LXX (III sec. a.C.) un'opera originale e si è giunti finanche ad affermare che la Bibbia scritta in ebraico (I sec. d.C.) ne

Il *Grande Commentario del NT* (Kittel) non ritiene teologicamente significativo l'uso dell'una o dell'altra forma; io invece ipotizzo che *cielo* e *cieli* non siano termini intercambiabili, ma metafore di due realtà diverse.³²

A mio giudizio, l'unica Bibbia autenticata dalla Chiesa è proprio quella greca;³³ ed essa fu scritta in un linguaggio artificiale a base greca, costruito in modo tale da consentire al lettore, attraverso diverse compitazioni dei fonemi, di trarre dal testo molteplici significati.

Anche *ouranos* e *ouranoi* (cielo e cieli) non sfuggono a tale impostazione, e consentono una serie di compitazioni che possono chiarire il senso del nostro testo.³⁴

Qui non c'è spazio per approfondire la questione (né onestamente ho un'idea ben

costituisca una traduzione. La LXX nacque in Egitto per raccogliere i testi sacri dei popoli allora conosciuti, e poiché essi erano redatti nei diversi idiomi del tempo, vennero tradotti in greco e inseriti in un unico *corpus* che ingloba anche il primo Libro unitario (*Pentateuco*) che si fa risalire a Mosè.

³² Se tale differenziazione non emerge dalla teologia dominante, il motivo va ricercato in quella preferenza escludente che essa ha riservato alla Bibbia ebraica rispetto a quella greca (LXX).

³³ Cfr. *Quaderno* n.1 e n.4. presenti sul sito.

³⁴ Questo metodo tra l'altro ci aiuta anche a chiarire il significato di quello strano "*cielo del cielo*" cui Agostino dedica molte pagine nelle sue *Confessioni*

chiara in proposito), ma avanzo l'ipotesi che:

a) il singolare "*ouranos*" voglia rimandare metaforicamente a quel *Firmamento* che collega l'alto e il basso di cui parla la Genesi (1,8), e in particolare alla sua speciale funzione unitiva che chiaramente allude al Cristo Re della creazione;³⁵

b) uso una diversa suddivisione dei fonemi anche per il plurale "*ouranoi*", laddove compitato in *ouran-oi* (l'accusativo ha valore temporale) indica gli *uomini degli ultimi tempi* (*ouran*), cioè gli uomini escatologici; e compitato in *ou-ranoi* indica "*i suoi agnelli*", cioè gli agnelli del Cristo.

Se è accettabile la mia tesi, allora "*Cielo*" e "*cieli*" acquisiscono una loro specifica valenza teologica e diventano complementari. In altre parole, quel "*sei nei cieli*" indicherebbe la presenza del Cristo (*Ouranos* = Cielo) nei suoi *agnelli* (*ou ranoi* = cieli) e pertanto l'origine divina dell'intera umanità.

Trovo una conferma alla mia ipotesi nei Salmi (libro sapienziale e quindi *gentile*), dove "*i cieli*" appaiono quasi come *persone*; e infatti

³⁵ Deduco questa affermazione da una diversa compitazione di *ouranos*. Infatti, suddivise le lettere in *ou-ranos* (*ren* = *agnello*), scompare il "*cielo*" e si legge "*il suo Agnelo*", con un esplicito riferimento al Cristo.

lodano, confessano, godono, ricevono misericordia. Situazioni tutte che si attagliano perfettamente a figli della Chiesa.

Anche in *Nehemia* (9,6) il plurale *ouranoi* è usato col significato di “*eserciti dei cieli*” con evidente allusione ai popoli della terra; ed è utilizzato molte volte anche da Paolo, apostolo delle *genti*, mentre è assente nel vangelo di Giovanni che io considero diretto agli *eletti*.

Un succinto excursus: il discorso diventa chiaro nel Deuteronomio (32,43) dove *ouranoi* compare sulla bocca di Mosè che, come Gesù stesso preciserà, di Lui proprio parlava. Mosè infatti annuncia il tempo della Chiesa, quando i due tronconi dell'umanità (eletti e genti) saranno uniti dall'unico Cristo: “*Siate lieti, o discepoli (cieli) di Cristo, uniti a Lui. A Lui si inchinino tutti i figli di Dio. Godete o Gentili, insieme al suo popolo (eletti), per l'unico Salvatore, il Cristo. Piovano per mezzo suo tutte le Parole (angeli) di Dio, dal momento che l'amata stirpe dei suoi figli si è avviata lontano (oppure: quando come razza disponibile si spanderanno). Allora egli, in termini di remunerazione, applicherà in contraccambio la 'Legge'; renderà poi il paio a chi è malvagio e odia. Allora purificherà il Signore la umanità del suo popolo*” (ho compilato: 'kai eni S.X. usatosan' e 'Oti tito-aima ek d'ikatai', oppure 'Ote ito-aima ek d'ikatai'). E perché il riferimento al Cristo sia ancora più chiaro, il v.44 aggiunge: “*Lui proprio, Gesù, il figlio di Lei: la nuova Semele*” (Autos kai Iesous, ote ou: Na Ye); e qui Semele (Ye) viene richiamata quale madre del Dio che risorge nel calice del vino.

La traduzione che ho proposto è mia, e rappresenta un primo tentativo di decodificare quei “*cieli*” che

sono stati eliminati dai rabbini che, dopo la morte di Gesù, composero la Bibbia giudaica. L'omissione dei rabbini è comprensibile proprio considerando che "i cieli" indicavano i gentili membri della Chiesa.

Un'altra riflessione può avvalorare la mia ipotesi esegetica: manca nel testo di Matteo la forma verbale "sei" che ordinariamente è aggiunta nelle traduzioni ("sei nei cieli"). Tale omissione servirebbe allora a omettere l'indicazione di un luogo specifico dove collocare il Padre.³⁶

Se a questo si aggiunge poi che più avanti l'evangelista usa il singolare per dire: "*sia fatta la tua volontà come in cielo, così in terra*", allora viene da chiedersi che fine abbiano fatto i "cieli". Perché non si chiede che anche lì si faccia la sua volontà?

Giunto a questo punto, il lettore forse comincerà a domandarsi se non stiamo lambiccando eccessivamente il testo. Comprendo la sua reazione, ma gli ricordo che stiamo *meditando* un mistero di divinità, e sarebbe arrecargli offesa sorvolare sulle parole.

³⁶ Per fare un esempio, la potremmo leggere unita al "di noi" che la precede ottenendo: "*Emon oti en, Tau Ois, ouran Ois*" e intendere: "*Padre che appartieni a noi come Unità; perfetto Agnello, Agnello al compimento escatologico*". Riaffiora così l'identificazione del Padre con Gesù.

4. "Sia santificato il tuo nome"

Questo è il primo imperativo presente nel PN.

In genere l'espressione è recepita con un significato diverso da quello che le è proprio nella lingua greca. L'orante medio non coglie la sua natura scandalosa perché intende il *santificare* come sinonimo di *lodare, esaltare*, e in questo senso si muovono anche le traduzioni in uso nella Chiesa. In realtà il termine *aghiazio* (usato da Matteo) non indica affatto lode o esaltazione ma proprio "rendere santo", e può significare anche "votarsi a qualcuno", e allora Do a chi dovrebbe *votarsi*?³⁷

È evidente allora la bestemmia: se infatti il *Nome* di Dio indica la sua essenza divina, auspicare che si renda santo, implicitamente attesta che la santità di Dio *non è già perfetta*.

Naturalmente la difficoltà non è sfuggita ai commentatori che sin dalla prima epoca patristica (G. di Nissa, Cipriano, etc.) hanno

³⁷ Sul piano strettamente filologico, ricordo che l'imperativo aoristo "*aghiaſteto*" di per sé non potrebbe essere tradotto con un presente così come è riportato nella traduzione latina e in quelle italiane. Per giustificare tale versione si fa riferimento a un orientamento escatologico del testo, o a un valore *usuale* dell'aoristo.

cercato delle soluzioni.

Ma perché Matteo non scrisse il suo testo in modo meno ambiguo, e perché la Chiesa non lo emendò? Il verbo *aghiazo* è infatti fin troppo chiaro, costringendo gli esegeti a sofisticate soluzioni per superare lo *scandalum*.

a) Qualcuno ha suggerito di non riferire il *Nome* a *Dio*, ma a ciò che l'uomo predica su Dio, quasi ad avvertirlo di "Non nominare il nome di Dio invano";

b) qualche altro ha inteso che il "santificato" debba essere letto come un auspicio affinché il Nome di Dio "sia riconosciuto santo";

c) altri ancora hanno inteso la *santificazione* come un auspicio affinché l'Altissimo partecipi la sua stessa santità all'umanità (Ez 36,23).

Quest'ultima tesi è forse quella che più si avvicina alla verità. Suppongo che i Padri compitarono l'espressione in: "*aghiasteto to onoma Sou*", ricavandone il significato di: "*Il creato sia santificato legandosi a Te*".

Proviamo allora a verificare due cose:

a) il significato di quel "tuo" che nei testi correnti è riferito al *Nome* e che nell'originale greco non è reso col possessivo ma col genitivo (*il nome di Te*);

b) il valore del fonema *onoma* (nome) che, compitato *on-oma*, può tradursi: "*ciò che esiste*

insieme", con riferimento all'unità del *creato*, sicché si può considerare quel "di Te" come un'affermazione di signoria di Dio su di esso.

Il cristiano invocherebbe dunque la santificazione del creato (*On-oma*), dipendente dal suo collegarsi a Dio al quale appartiene il mondo.

In altri termini, Matteo direbbe: "O Padre, sia santificato il creato unito a Te"; o anche: "O Padre, sia santificato il creato che appartiene a Te".

Entrambe le letture che propongo sottolineano la dipendenza dell'uomo - parte ineliminabile del creato - rispetto a Dio.

Diventerebbe anche legittimo riferire all'uomo, epigono dell'universo, il verbo "aghiazo" e tradurlo con "votarsi a qualcuno". L'invocazione esprimerebbe allora il desiderio del cristiano di essere, come creatura, un "votato a Dio, suo creatore", cioè di santificarsi, per diventare sua immagine e sua gloria perfetta.³⁸

La santificazione, inaccettabile se riferita al Nome di Dio, esprimerebbe dunque la santifi-

³⁸ Lo annunciava il primo versetto della Genesi che, compilato come "... epoiesen T. On ouran on" recita: "fece il reale che al compimento sarà suo." Un riscontro in tal senso si può ritrovare anche nel libro di Geremia (14,9) che dice: "Tu sei in mezzo a noi, Signore, e noi siamo chiamati col tuo nome". Il Profeta alluderebbe al noi dell'umanità che si fa Chiesa e quindi si santifica.

cazione dell'umanità e si inquadrebbene perfettamente nella liturgia eucaristica che rappresenta e attua la divinizzazione di *ciò che è del mondo* (pane e vino), trasformandolo in Corpo del Signore.

5. "Venga il tuo regno, sia fatta la tua volontà"

Questi due imperativi, insieme a quel "*sia santificato il tuo Nome*" che abbiamo già visto, rimandano a un futuro che si deve realizzare. Ma così pregando, l'orante ignorerebbe un dato fondamentale dell'annuncio evangelico, e cioè che "*il Regno è già venuto*", e che si è realizzato nella Chiesa Santa eucaristica.

Perché allora continuare a chiedere ciò che già si possiede, se Dio è già tutto presente nel pane e nel vino, e il creato si è già perfettamente consacrato trasformandosi nel suo mistico Corpo?

Per superare tale difficoltà, si risponde che la preghiera invoca un legame sempre più intimo e coinvolgente tra Dio e il credente, e perciò il PN viene celebrato proprio prima di *mangiare* le specie consacrate, cioè prima di assimilare la santità di Dio alla nostra umanità. Tuttavia non si può dimenticare che il vincolo che unisce il cristiano a Dio è quello

Spirito Santo già ricevuto all'atto del battesimo.³⁹

A mio giudizio va percorsa una diversa pista di meditazione.

Se l'Eucarestia è celebrata proprio per manifestare che il Regno di Dio è già totalmente presente nella sua Chiesa, perché allora continuare a invocare che *venga*? Tale richiesta diventa però corretta se la preghiera è celebrata dai singoli fedeli che, dopo aver partecipato al sacro rito, si avviano a operare nel mondo per santificarlo. Allora sì che essi avvertono il bisogno di invocare la continua presenza di Dio sull'opera che vanno a compiere, e cioè edificare il Regno di Dio nella negatività del mondo.

Per essere più chiaro aprirò una breve parentesi, per sottolineare che purtroppo il cristiano ha perso di vista la sua funzione di operaio e testimone del Regno. Egli infatti è chiamato a manifestare nel mondo il Cristo con cui si è identificato attraverso il sacramento celebrato.

Allo stesso modo, chi celebra il sacramento della penitenza, deve testimoniare nel mondo il Cristo esorcista del male morale; chi celebra il battesimo, il suo

³⁹ Si dovrebbe qui aprire un discorso sulla inscindibile unità dei tre sacramenti dell'iniziazione cristiana, e cioè: Battesimo, Cresima ed Eucarestia. Non a caso la Chiesa ortodossa li amministra contestualmente. Per approfondire il tema rimando al mio *I Segni di Dio* presente sul mio sito.

essere figlio di Dio; chi celebra il matrimonio, l'agape che lega gli uomini tra di loro, etc. È proprio attraverso i sacramenti che il cristiano redime le passività dell'esistenza e si fa *corredentore* del creato.

Su questa premessa, si può ipotizzare che le tre invocazioni iniziali del PN (*sia santificato il mondo, venga il tuo regno, sia fatta la tua volontà*) debbano intendersi come programma di azione della Chiesa comunità e di ogni singolo credente.

Come Adamo lasciò il Giardino per andare a coltivare la terra, usciti dal tempio, anche noi dobbiamo impegnarci nel mondo e per il mondo; e le invocazioni ci esortano a farlo.

Inteso in questa ottica, il PN assume la funzione di *cerniera* fra il momento rituale del sacramento e quello esistenziale, e diventa la regola dell'operare cristiano.

Nelle nostre case, nei luoghi del lavoro e dovunque ci chiami la vita, dopo aver riaffermato il vincolo filiale che ci unisce a Dio (*Padre!*), esortiamo noi stessi dicendo: "*Sia santificata l'esistenza, venga il tuo regno, sia fatta la tua volontà! Io, figlio di Dio, mi adopero a ché ciò si realizzi*".

È dunque giusto ripetere continuamente questa preghiera che ci garantisce il potere, uniti al Cristo, di trasformare il mondo in quel Giardino terrestre che ci fu destinato da Dio.

Se il cristiano prendesse coscienza che con la sua esistenza egli può *rendere presente* nel mondo il Regno di Dio, comprenderebbe che non può limitarsi a lodare il Cristo con suoni e canti, ma che lui proprio è l'*operaio* che deve edificarlo. Perciò sostituirei la frase "*Sia lodato Gesù Cristo*" con l'altra ben più impegnativa: "*Sia testimoniato Gesù Cristo*".

Soffermiamoci ora sull'espressione "*Sia fatta la tua volontà*". Correntemente essa è

intesa come una pressante richiesta di obbedienza a Dio, diventa dunque automatico riferirla ai dieci comandamenti. Questi però possono essere utili per accompagnare l'uomo durante la sua fanciullezza spirituale, ma bisogna poi trascenderli quando si scoprono le ragioni intrinseche della Vita. Nulla è più ridicolo di chi, da adulto, segue ancora le regole dell'infanzia. Atteggiamento, questo, che genera quel rachitismo spirituale che serve solo a garantire il potere del clero.

Gesù abrogò quelle dieci problematiche regole, lasciando un solo comandamento: "*amatevi gli uni gli altri come io vi ho amati*", così sarete cellule del mio mistico Corpo. Unico precetto divino è la comunione e quindi vivere e fare vivere.

La Volontà del Dio della Vita non è poveramente costituita da *ordini di giornata*, ma ci chiama a ritornare a Lui come "*bimbo svezzato in braccio a sua madre*" (Salmo 130). Egli ci chiama a scegliere la Comunione nella piena coscienza della nostra autonoma singolarità (*svezzati*).

Volontà di Dio è la *ricapitolazione* di tutto il mondo in quel Cristo *in cui ogni cosa è stata creata*. E ricapitolazione equivale a Chiesa, non solo come comunità visibile, ma soprattutto come dimensione ontica del singolo cristiano.

Pur vivendo nella più perfetta solitudine esistenziale, ogni credente può racchiudere il mondo intero nella sua anima.⁴⁰ In questo senso, il singolo cristiano diventa Chiesa, piazza larga dello Spirito dove tutti hanno il loro posto.

6. Le prime tre invocazioni

Lette in una dimensione antropologica, le tre invocazioni iniziali del PN (*sia santificato il tuo Nome, venga il tuo regno, sia fatta la tua volontà*), propongono una sola verità: l'uomo deve tendere alla propria divinizzazione per rimanere legato alla *Vite*, diventare graspo che trasmette linfa ai tanti *acini* che riesce a coagulare nel tempo della sua esistenza.

Così, in ciascuno di noi, si realizza il Regno di Dio e noi diventiamo la sua Regina, la sua mistica Sposa perché diventati centro di comunione, calice che raccoglie le stille di acqua altrimenti condannate a disperdersi nel mondo.

Nel vangelo è scritto: *"Il regno di Dio è dentro di voi"*, e se ricordassimo questa espressio-

⁴⁰ Non si dimentichi che davanti a Dio vi saranno i singoli e non la Chiesa intesa come comunità visibile. Questa tesi è approfondita nel mio *Una Comunione per l'uomo solo* - ed. Dheoniane 1981.

ne, scopriremmo che il rispetto della divina volontà consiste proprio nella scelta fondamentale della Comunione. Sottrarsi a questo compito è il vero peccato *ecclesiale*.

Destino del cristiano è diventare un essere divino, una perfetta immagine del Cristo che, nel suo mistico Corpo, ricapitola il creato. Un giorno Egli sarà *tutto in tutti*, e noi finalmente potremo imitare non solo la fuggevole figura del *Gesù della carne* ma il suo Spirito eterno, e con Lui potremo pronunciare, riferendole a noi stessi, quelle parole che oggi ci fanno tremare: "*Io sono la Via, la Verità e la Vita*".⁴¹

Fare la volontà di Dio non equivale dunque a rispettare gli ordini che giorno per giorno scendono dal cielo: questo è ministero da schiavi e non da figli. Ai figli il Padre dice: "*Tutto ciò che è mio è tuo*". Qui proprio riposa l'ottimismo del cristiano che, mentre avverte un *angelo di satana che lo schiaffeggia*, continuamente opera agganciato all'Io di Cristo.

E mentre falliscono le grandi organizzazioni umane, non fallisce l'opera oscura di chi, nonostante le mille cadute, ha posto la sua fiducia nel cammino di comunione che Gesù ha già percorso. Egli pressantemente ci invita

⁴¹ O meglio: "*Io sono la sintesi dell'umanità (o' d' os), sono soffio di Spirito (Ale teia), sono la Vita (Zoe)*".

a procedere operosamente, per diventare come Lui "*fonte di acqua viva*" per ogni realtà assetata, e impedire così che prevalga la morte.

Noi siamo inseriti in un piano cosmico che non è certo misurabile con parametri umani. Bene lo aveva capito Theilard de Chardin quando metteva in guardia dal valutare la presenza di Dio nel mondo dai segni bruti della storia. "*Dio cresce silenziosamente*" - diceva - e un giorno esploderà improvvisamente. È come una *divina radioattività* che solo un adeguato contatore Geiger (quello del discernimento dello Spirito) può rivelare.

Quanta nascosta santità oggi riscalda il mondo perché arda di Spirito Santo!

7. . "Come in cielo, così in terra"

Il cristiano invoca che la volontà di Dio si realizzi "*come in cielo, così in terra*". Anche qui tutto sembra chiaro, se non fosse per alcuni dati dissonanti.

Innanzitutto, se, come normalmente si ritiene, l'accostamento *cielo-terra* indica la totalità del *creato*, perché l'evangelista non ha usato un termine meno ambiguo? Nel testo originale (non appare nella traduzione corrente) c'è poi una diversità di costruito che, a mio avvi-

so, serve proprio a sottolineare che si sta parlando di due cose diverse. Il testo infatti dice: *"come in cielo, così sulla terra"*; il che farebbe pensare a una distinzione fra naturale e soprannaturale.

Come leggere allora la bifida espressione?

Ricollegandomi al racconto della creazione, in prima approssimazione, suggerisco di considerare l'espressione come una invocazione a ch  i due elementi si ricongiungano. Dio infatti cre  *"il cielo e la terra"* ma quest'ultima entr  in crisi, spezzando l'unit  primigenia. Ora   tempo di ricostruire l'unit .

Ma ritorniamo al significato di *"cielo"*.

Nella Genesi (1,6-8) si legge: << *Dio disse: "Vi sia un firmamento in mezzo alle acque, che tenga separate le acque ... che sono sotto il firmamento, dalle acque che sono sopra il firmamento. E Dio chiam  il firmamento cielo (ouranos)".* >>

A proposito di *ouranos*, abbiamo gi  detto che il termine   un chiaro riferimento al Cristo. Se dunque quel *Firmamento* che separa e tiene collegate *"le acque del basso e dell'alto"* (cio  l'esistenzialit  e la santit )   proprio il Cristo, l'espressione invita a realizzare sulla terra ci  che   stato compiuto dal Cristo incarnato in Ges .

Tutto ci  si realizza nell'Eucarestia, Corpo di Cristo, presente sull'altare. Con il PN, il

cristiano invocherebbe allora che essa proprio sia la scala su cui può ascendere fino alla Santità di Dio.

In questo senso, la celebrazione della preghiera con le braccia aperte, alluderebbe non già all'orante del mondo classico, ma alla situazione della Croce, segno di suprema obbedienza del Cristo creato (Gesù) al Cristo Dio increato.

Pronunciando questa frase, l'orante si dichiara assimilato all'Agnello che stese le braccia sulla Croce per fare la volontà del Padre anche sulla terra.⁴²

E questo mistero si realizza ora nella persona del sacerdote e nelle specie consacrate nelle quali si incarna il Grande Liturgo (Cristo). In Gesù, vero uomo e vero Dio, e ora nel suo vicario, si realizza così quel "come in cielo, così in terra" che attesta l'assimilazione tra il mondo e la Divinità.⁴³ Ed è proprio questo che simboleggia il sacerdote, operando *in persona Christi*, bevendo dal calice di comunione, e quindi ricapitolandolo in sé l'intero creato.

Non solo il sacerdote, ma anche il cristiano

⁴² Le braccia sollevate in alto da Mosé sul monte perché il suo popolo sconfiggesse il male, profetizzavano le braccia di Gesù inchiodate sulla croce.

⁴³ Cfr. *Variazioni su temi evangelici n. 4 – Eucarestia*. Il testo è disponibile sul mio sito.

è ovviamente coinvolto in questa opera di ricapitolazione: assimilando il *Pane celeste* egli stesso diventa missionario di divinità nel mondo. In questo senso Agostino chiamava quel pane "*Pane del viatore*".

Il PN diventa allora preghiera da celebrare prima di ricevere il *Viatico* che ci sarà compagno nel viaggio dell'esistenza; diventa invocazione a ché siano consacrate tutte le opere che compiremo; diventa *manifesto* di azione del cristiano e della Chiesa tutta che, unita al Cristo, ha la sicurezza che la sua opera di santificazione del mondo avrà un esito positivo.

L'espressione che traduciamo: "*la tua volontà*", si può allora letteralmente intendere come invocazione a ché si realizzi una "*situazione di pace*" (*telemos*).⁴⁴ E poiché la pace si compie proprio nell'Eucarestia, che attua la Comunione nell'unico Corpo di Cristo, proprio essa diventa annuncio e realizzazione della *Grazia*.

⁴⁴ Resta allora spiegata anche la diversità di costruito: "*In cielo e sulla terra*" (*en-epi*): la Pace è *nel Cristo* e perciò si invoca che venga *sulla terra*.

8. "Dacci oggi il nostro pane quotidiano"

E veniamo al *Pane*, che costituisce il centro della nostra orazione e la raccorda in forma strettissima con la celebrazione eucaristica.

La preghiera invoca il *pane* per l'oggi e per tutti i giorni a venire. Viene allora da chiedersi come questa richiesta possa conciliarsi con l'invito di Gesù (*Mt 6,34*) ad affidarsi alla misericordia del Padre che dà un gratuito nutrimento anche agli uccelli del cielo.

Ma l'inciampo maggiore consiste nel fatto che la pressante richiesta viene levata a Dio, durante la liturgia, proprio quando il Pane per eccellenza, quello divino, è già presente sull'altare. Quale pane si chiede allora? Se fosse quello che mangiamo nei nostri pasti, la richiesta sarebbe una imperdonabile caduta di tono.

E allora, posto che l'oggetto resta il pane divino, a mio avviso la richiesta del pane "quotidiano" può forse collegarsi al racconto del dono della *manna* (*Esodo*), cioè di quel *pane celeste* che *quotidianamente* era offerto al popolo che vagava nel deserto. L'indicazione temporale (*quotidiano*) servirebbe proprio a indicarlo.

Inoltre, se l'invocazione vuole essere una richiesta di ammissione alla *Comunione sacra-*

mentale, essa va intesa come desiderio dell'orante di essere sempre, attraverso l'eucarestia, in *comunione* con Dio, santificando ogni attimo della propria esistenza.

Tale comunione equivale allora a un perenne *matrimonio* con Dio dal quale nascerà un *Figlio di grazia*.⁴⁵ Situazione, questa, già annunciata dal canto solenne dell'*Alleluia*. Infatti, compitato adeguatamente (*Allelo-uia*), esso annuncia: "*Abbiamo un figlio in comune*".⁴⁶

Considerando allora che l'unione tra l'uomo e Dio attraverso l'eucarestia è sacramentato da quello fra il sacerdote e la comunità, si profila una nuova ipotesi di lettura della nostra preghiera.

Da questo punto in avanti, il testo di Matteo potrebbe considerarsi una richiesta non rivolta a Dio, ma al sacerdote eucaristico, affinché, da servo buono e fedele, dia da mangiare ai fedeli il Pane consacrato che è tra le sue mani e non ne faccia un suo geloso bottino.

⁴⁵ Un riscontro del legame tra pane e matrimonio si ritrova nei riti nuziali dell'antichità (vedi *Confarreatio romana*) laddove il pane spezzato e mangiato era uno dei segni dell'amore sponsale.

⁴⁶ Per approfondimenti, vedi il mio *Variazioni su temi evangelici n. 4* – il testo è disponibile sul mio sito.

Qualche altro spunto di meditazione può ricavarsi analizzando sul piano filologico il termine *epiousion*, correntemente tradotto con “quotidiano”. Si tratta infatti di una parola assente nella LXX e di dubbia e incerta etimologia. Essa è presente solo in questa preghiera di Matteo (è ripetuta nella *Didachè*) e ripresa poi da Luca. Origene dichiara che ne ignora l’esistenza e il significato; e ancora aggi la questione resta aperta (*Kittel*).⁴⁷

A questa oscurità (che la Chiesa delle origini avrebbe potuto facilmente eliminare sostituendo la parola con una di uso più comune) si aggiunge poi l’uso di quel “oggi” (*semeron*) che in qualche modo ricalca il “quotidiano” (*epiousion*) di cui si diceva prima.

Qualcuno, richiamando l’episodio della manna (*Es*), interpreta la richiesta come una invocazione ad avere il pane *quotidianamente* ma non oltre il bisogno dell’oggi.

Alcuni Padri della Chiesa, non traducono *epiousion* con “quotidiano” ma con *supersubstantialem*, cioè *soprannaturale*, senza però

⁴⁷ Qualcuno fa derivare il termine da un’espressione complessa: *epi ten ousan emeran* che significherebbe: “per il giorno presente”. Ma l’argomento tiene poco, né chiarisce il motivo per cui gli evangelisti avrebbero fatto ricorso a una espressione non usuale e non biblica in una preghiera che si annunciava universale.

chiarire da dove ricavano tale traduzione.⁴⁸

Ma la duplicazione del dato temporale (*oggi - quotidiano*) potrebbe anche indicare la separazione tra un *tempo perfetto* (il *Regno venuto*, che è l'*oggi* dell'Eucarestia), e un *tempo perfettibile*, cioè quel *Regno che viene* attraverso lo snodarsi (*quotidiano*) della storia umana che deve ancora trasformarsi. E ancora si potrebbe collegare la richiesta del *pane* non ai giorni solari, ma a quelli genesiaci della *creazione del mondo*.

Se poi il dativo "*emin*" (che traduciamo con "*a noi*"), è letto in senso strumentale, il significato dell'espressione diventa: "*Padre, attraverso di noi, dà il pane in questo tempo di perfezionamento*". Il cristiano invocherebbe allora di essere un mezzo per ricreare il mondo e saziare la sua fame di Vita.

Voglio infine suggerire al lettore un'altra pista di meditazione.

La vita cristiana è un dinamismo che, attraverso gli atti della quotidianità, si esprime nella trama del tempo, perché l'uomo non

⁴⁸ Come vedremo più avanti io preferisco considerare questa parola come una espressione complessa *epi ou sion* che non ha bisogno di alcuna speciale ricerca linguistica.

possiede né il passato né il futuro. Solo quando entrerà nell'eternità, da anima, egli potrà appropriarsi della totalità della sua storia, ma fino a quel momento è chiuso nella gabbia dell'oggi.

In tale oggi la richiesta del *pane quotidiano*, si tradurrebbe allora in un riconoscimento del proprio limite terreno, bisognoso di un aiuto continuo; ma esprimerebbe anche la fiducia di poter guadagnare, attraverso l'esistenzialità, la perfezione. Dunque esprimerebbe il riconoscimento della propria caducità, ma anche la fede che proprio essa può costituire una strada verso la Divinità, se sostenuta dal cibo giusto.

L'invocazione direbbe allora:

"O Dio, noi non saremo mai Te, ma Tu puoi essere noi. E allora fatti a nostra misura, diventa cibo da assimilare ogni giorno, perché noi sappiamo sperimentare solo il presente. Diventa per noi come la madre che continuamente trasferisce al figlio la propria vita attraverso il latte. Per tanto tempo ti abbiamo conosciuto come Padre (VT), ma non siamo mai stati in grado di sperimentarlo finché non ci hai dato il pane celeste che ci ha fatto sentire il sapore leggero della tua divinità."

Parafrasando l'apostolo Giovanni, potremmo dire: *"Noi toccammo, udimmo e vedemmo Gesù, eppure lo tradimmo; poi lo mangiammo"*

nella Eucarestia e allora Egli fu dentro di noi con tutta la pienezza della sua Vita. Perciò seguiamo a invocare che si realizzi questa assimilazione: Dacci oggi il nostro pane quotidiano”.

9. E rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori

Nella versione corrente l'espressione sembra stabilire un parallelismo tra perdono divino dei peccati umani, e perdono umano per i torti subiti dai propri simili.⁴⁹

Apparentemente anche qui tutto sembra semplice, e invece le difficoltà non mancano. Innanzi tutto, così come è costruita, la frase privilegierebbe una dimensione legale del rapporto fra l'uomo e Dio, e fisserebbe un prezzo del perdono. Offuscandone la gratuità, il perdono divino dipenderebbe da quello che noi accordiamo ai nostri simili.

Ma il punto più problematico del nostro

⁴⁹ Nell'uso corrente ai tempi di Gesù, i termini “*debito*” e “*debitore*” indicavano solo una situazione debitoria, sicché riferirli *tout court* al peccato dell'uomo verso Dio esigerebbe una qualche dimostrazione. Anche perché entrambe le parole sono assenti nella Bibbia greca (LXX), dove manca anche il sinonimo “*ofeile*” che la Didachè sostituisce ad “*ofeilema*” (debito). Bisognerebbe allora domandarsi perché, in un testo così importante, gli evangelisti abbiano usato due parole prive di *tradizione* teologica.

testo consiste nel presentare Dio come creditore dell'uomo, riconoscendo implicitamente al peccare dell'uomo la capacità di sottrarre qualcosa a Dio che gli dovrà essere restituita.

Ma è mai possibile che, nella nostra nullità, peccando, abbiamo la capacità di sottrarre qualcosa a Dio?

Certamente no, se ci consideriamo delle infinitesime creature. Ma se consideriamo che Egli ci ha donato la sua stessa divinità, allora il peccato diventa qualcosa di terribile, cioè un atto di divinità negativa, possibile perché nella nostra bocca, come in quella di Giuda, c'è il pane divino (il boccone). Perciò, come dice Paolo, bisogna averne orrore.

Inoltre, in questo paradossale dono della divinità, che in noi può orientarsi al bene o al male, possiamo cogliere l'equivalenza fra il cristiano e il Cristo. Da questa equivalenza deriva una potenza che fa giustizia di un giudaismo bacchettone, sempre pronto a battersi il petto, ma incapace di operare in nome della divinità ricevuta.

Se infatti le nostre azioni malvagie possano in qualche modo sfiorare l'area del divino (lo dimostra il fatto che abbiamo ucciso Gesù), è anche vero che ogni respiro dell'uomo, creatura sospesa tra terra e cielo, può diventare

un atto salvifico di divinità.

Il PN è la preghiera degli *sfrontati*⁵⁰ che, uniti come Chiesa,⁵¹ osano dire parole che li collegano al Padre divino. Perciò il PN non appartiene solo al *Giorno del Signore*, ma è anche la preghiera di chiunque sia diventato *signore* in forza della sua figliolanza divina.

Un'altra considerazione. Noi collegheremmo la richiesta del nostro perdono a quello dato da noi stessi al prossimo, senza però applicare la stessa dinamica quanto alla richiesta del pane. Sarebbe stato più logico leggere: *Dacci il pane quotidiano e rimetti i nostri debiti, come noi diamo il pane agli affamati e rimettiamo i debiti ai nostri debitori.*

Tale omissione orienta a considerare il *pane* come qualcosa di diverso dal *debito*, e invita ad andare ancora oltre nella nostra meditazione.

Qui il discorso si fa più complesso e trova un punto di riferimento molto chiaro nella parabola dei cosiddetti *Operai dell'ultima ora* (Mt 20,1-16).

Correntemente essa è intesa come un

⁵⁰ La parola "*ltes*", che significa "sfrontato", è molte volte presente nel testo evangelico se viene adeguatamente compilato.

⁵¹ Se in Maria si vede l'icona della Chiesa, allora il PN è una orazione molto più mariana di quanto si immagina.

inappellabile arbitrio di Dio, che remunera indistintamente sia gli operai che hanno lavorato tutta la giornata, sia quelli che sono stati reclutati solo alla fine; per di più paga prima gli ultimi e poi i primi.

A mio parere questa chiave di lettura è del tutto fuorviante, e ritengo che il significato della pericope vada ricercato nel tipo di rapporto che si instaura fra Dio e i *primi*, e fra Dio e gli *ultimi*.

E infatti, mentre i primi *contrattano* la paga col Signore (il che li inquadra nella logica della Scrittura come *Patto/Legge*), e chiedono un salario da godere in questa terra (*denarion ek*); gli ultimi non fanno alcun *patto*, e vanno a lavorare fidando solo in colui che li ha chiamati. Proprio per questa *fiducia* essi saranno i preferiti e riceveranno, non prima, ma *immediatamente* un premio gratuito "*in alto*" (*denarion ana*); mentre i *primi*, che hanno mirato al loro interesse, sono trattati secondo il *patto* che essi stessi avevano richiesto a garanzia del lavoro prestato. Legati da un contratto, a differenza degli ultimi, essi si sono costituiti *debitori* del lavoro pattuito; un debito che invece non grava sugli ultimi che si sono offerti spinti solo dalla fiducia in chi chiamava.

In questa ottica, il cristiano che invoca di essere liberato dai debiti, è come se dicesse: O Dio, finora io avevo stipulato con te un contratto che mi rendeva tuo debitore, ma ora ho compreso che Tu non vuoi stipulare patti, mi chiedi solo di avere fiducia in te. E allora fammi uscire dagli obblighi contrattuali e donami la tua gratuita misericordia. Così otterrò, non un sudato premio qui giù nella dimensione umana (*denarion ek*), ma un premio "in alto" (*denarion ana*) che mi avvicina alla tua divinità.

La preghiera possiede allora in se stessa il suo adempimento, perché proprio questo Gesù è venuto a proporre. Egli vuole che i peccatori si liberino dalle prescrizioni della Legge e aderiscano con fiducia all'amore di Dio: "*Solo un comandamento vi lascio: che vi amiate come io vi ho amati*".

Quanto poi alla connessione del perdono divino con i *debiti umani*, la soluzione va cercata nella parabola del *Servo esoso e irricoscente* (Mt 18,21-35). Qui Gesù chiarisce che se Egli nulla chiede in cambio della divinità offerta, ancor più gli uomini devono essere liberali verso i propri debitori. Se Egli strappa la *cambiale* costituita dalla *Legge mosaica* (il cennato *patto* degli operai), a maggior ragione vanno

strappate le cambiali umane.

Nella nostra invocazione non c'è dunque uno scambio con Dio, né alcuna richiesta di assoluzione dei propri peccati, ma solo il desiderio di comportarsi come Lui, stabilendo un rapporto di totale fiducia. In questo senso, chi recita il PN promette di farsi immagine del suo Benefattore misericordioso e di agire allo stesso modo sia verso i peccati dei propri fratelli, sia verso i suoi.

Quest'ultima conclusione è tanto audace quanto vera, e rimanda alla figura del cosiddetto *Fattore infedele* che lascia la cambiale nelle mani del debitore e gli consente di variarne l'importo a proprio vantaggio.

Celebrando questo versetto del PN è come se dicessimo: *"Concedici o Padre la capacità di perdonare anche noi stessi, per i peccati commessi, visto che abbiamo il potere di rimetterli ai nostri debitori."*

Così intesa, l'invocazione evoca allora la potenza trasformativa degli atti di Vita, capaci di far risorgere anche noi quando siamo spiritualmente morti. Attuare la misericordia verso gli altri ci permette infatti di essere misericordiosi anche con noi stessi.

Sapersi perdonare diventa così il principio dinamico della misericordia verso tutti. Se molti *confessori* sono inesorabili verso i loro

penitenti, è solo perché non sanno perdonare i propri errori. Eppure sanno che la misericordia del Padre li ha già assolti. Essi giustificano la propria intransigenza verso se stessi dicendo che è dettata dall'umiltà, ma in realtà essa nasce solo dal desiderio di passare, dal banco del reo, a quello di giudice: un vuoto tentativo di riscattare il proprio orgoglio ferito dalla mortificante miseria umana.

È difficile imparare a perdonarsi: è più facile accusarsi per recuperare psicologicamente la dignità del proprio io. Eppure solo chi sa perdonare se stesso e gli altri testimonia che il cuore di Dio è più grande di quello dell'uomo.

Il Padre non ci addebita né la miseria del nostro io, né la pochezza dei nostri gesti, fossero anche peccaminosi; ciò che conta è contribuire a ricapitolare tutto il creato tra le sue braccia misericordiose. Perdonarsi e perdonare è lode perfetta alla Misericordia di Dio.

10. "E non ci indurre in tentazione ma liberaci dal male"

Concludendo la recita del PN, il fedele si scontra con una oscura invocazione che fa pensare ad uno scontro titanico fra Bene e Male nel quale all'uomo non resta che soccombere.

Chi ha esperienza di religiosità popolare sa che l'espressione "*non indurci in tentazione*" ci consegna l'immagine falsa di un Dio temibile che, pur conoscendo la nostra debolezza, ci mette continuamente alla prova.

Quanta *paura* di Dio è derivata da questa frase che nessun lambiccato commento è riuscito ad addolcire,⁵² sicché essa resta come un invalicabile macigno di opaco giudaismo.

Come intendere allora questo *Padre* che aspetta la nostra supplica per non indurci in tentazione? perché non se ne astiene spontaneamente per l'amore che dice di portarci?

Argomentando su questa scia si giunge a dire che la tentazione, con la connessa possibilità di peccare, serve a costituirci debitori di Dio costringendoci a perdonare i debiti altrui per vedere perdonati anche i nostri.

La tentazione costituirebbe allora un tragico tessuto di peccato per costringere l'uomo alla misericordia. Strana pedagogia!

Riservandomi di trattare più approfonditamente questo tema in un altro lavoro, pro-

⁵² Un Dio da temere emerge anche dalla riduttiva interpretazione del racconto genesiaco, quando ci parla di un Adamo schiacciato nello scontro tra Dio e il serpente; e temibile ci appare anche in quei passi non meno agghiaccianti nei quali si narra che Dio stesso mandò Satana a tentare Giobbe.

viamo allora ad affrontare diversamente l'inciampo presente nella nostra orazione.

Come anticipavo, una prima soluzione consiste nel distinguere nel PN due diverse parti: la prima riguardante il rapporto tra Dio e l'uomo, e la seconda tra i fedeli e il sacerdote.

Seguendo questa suddivisione, la scandalosa invocazione del "*non induci in tentazione*" non andrebbe riferita a Dio, ma al sacerdote; cioè proprio a chi, dovendo predicare la *verità* di Dio, è sempre tentato di sovrapporvi la propria (i falsi profeti).

A lui il fedele chiederebbe allora di non imporgli un pesante formalismo religioso di stampo giudaico, e di evitare di presentare Dio come un'esosa divinità che carica l'uomo di un compito tanto gravoso da non poter essere assolto, diventando quindi occasione di peccato.

Qualcosa che ancora oggi si sperimenta in quei contesti ecclesiali dove disciplina e formalità sopravanzano amore e libertà, e dove il sacerdote, da pietra angolare di edificazione, si trasforma in pietra d'inciampo.

Bisognerebbe ogni tanto ricordare che, oggi come ieri, il comandamento: "*Non nominare il nome di Dio invano*", costituisce la regola

morale fondamentale per ogni ministro chiamato alla predicazione; perché il *maligno* va identificato proprio nel falso profeta che, ponendo se stesso come verità, si fa *Anticristo*.

A mio parere è ipotizzabile anche una seconda soluzione che, separando la frase in due proposizioni - "*non ci indurre in tentazione*", cioè nella *prova*, e "*liberaci dal male*" - le riconnette alla logica delle "*Due vie*" esposta nella *Didachè*: la via della Vita divina e quella della mortalità.

La *Didachè* dice che l'uomo ha davanti a sé due strade: la *prima* è orizzontale e lo induce a rendersi "giusto" obbedendo alla *Legge* divina (il VT). Il premio in fondo a questa Via è la beatitudine terrena (Paradiso Terrestre). Purtroppo, anche chi si impegna per l'intera esistenza a mantenersi giusto, deve riconoscere che molto spesso non riesce ad assolvere gli obblighi assunti.

La *seconda* strada è verticale e fa conseguire la "divinità" attraverso il semplice gesto di adesione all'offerta di Dio. Basta solo allungare la mano verso quella che Egli ci ha già teso incarnandosi in Gesù.

Tornando ora al PN seguendo la logica delle *due vie*, potremmo dire che:

a) con la prima invocazione (*non induci in*

tentazione) il cristiano esprime il suo desiderio di lasciare la via della *Legge* (cioè del debito contrattuale che li assimilerebbe agli *operai della prima ora*);

b) con la seconda invocazione (*liberaci dal male*) chiederebbe di essere liberato, non già dal *male* o dal *maligno*, bensì dal *peso* (*poneros*) gravoso della propria esistenza.

Potremmo allora sintetizzare le due invocazioni in questi termini: O Dio, non valutarci per i nostri fallimenti: siamo solo piccoli uomini fatti di carne che non riescono a seguire la *Legge*; liberaci dal peso dell'esistere e dacci la levità della divinità che ci hai promesso.

Ma soffermiamoci ancora un po' su quel "*liberaci dal male*".

Usando un termine ambiguo, l'evangelista lascia il lettore nel dubbio: da chi o da che cosa dovremmo essere liberati? Se quel *male* è "*il maligno*", allora non si può sfuggire alla paura di trovarsi di fronte a una forza negativa contro la quale possiamo ben poco. In questo caso la nostra grande preghiera si chiuderebbe con un timore non certo adeguato a una Chiesa consapevole di poter schiacciare la testa al *serpente*; e si affievolirebbe anche l'azione salvifica del Cristo, vincitore

del *principe di questo mondo*.

L'ombra di questo temibile avversario disegnerebbe infatti i tratti di una *divinità negativa* capace di *avvincere* l'uomo, a onta della *ricreazione* operata dal battesimo, e della nostra "*libertà di figli di Dio*".

Né il discorso cambierebbe di molto se il termine *ponerou* fosse inteso, non come *maligno* ma come *male*: anche qui il *male* apparirebbe come una *entità* amorfa, ancora più oscura del *maligno*, e dalla quale solo Dio ci può liberare.

Ma, ed è bene ricordarlo, il *male* in sé è un enorme monumento di vuoto, un fantasma ideologico: l'unica realtà è la Vita. Il male è solo *mancanza di vita* e, nella sua insussistenza ontica, solo l'uomo può esserne responsabile.

Vincenzo M. Romano è nato ad Aversa nel 1933; dottore in giurisprudenza, ha esercitato per quindici anni l'avvocatura, e per circa quarant'anni la docenza di Diritto Amministrativo nell'Università *Federico II* di Napoli. Sacerdote dal 1970, laureato *renuntiatus* in Teologia Dogmatica, ha insegnato per molti anni Sacra Scrittura ai laici.

Parallelamente a un continuo e intenso impegno pastorale, da decenni esplora nuove vie di comprensione dei testi biblici, secondo personali metodologie collegabili alla Patristica e alla Mistica. La sua solitaria e coraggiosa ricerca teologica è tesa a evidenziare la figura del Cristo nella Sacra Scrittura, e a formulare risposte più adeguate alle tante domande che i *segni dei tempi* pongono all'uomo e al credente.

Dello stesso autore

I testi sono gratuitamente scaricabili dal sito www.vincenzoromano.it e in *Apple store*.

Articoli vari su riviste e giornali

Quaderni V.M.R. Ed. Simone – Na

- n.1 *Perché non leggere diversamente* (1995) pgg. 64
- n.2 *Partenogenesi dei Vangeli* (1995) pgg. 126
- n.3 *In difesa di un fattore infedele* (1995) pgg. 63
- n.4 *Dissequestrate la Bibbia* (1995) pgg.112
- n. 5 *Salterio, libro o contenitore?* (1995) pgg. 80
- n.6 *In difesa di un Figliuol Prodigo* (1995) pgg. 96
- n.7 *Uomo: suddito o anima libera* (1997) pgg. 111
- n.8 *I sette giorni della vita e dell'anima* (1997)

pgg. 64

n.9 *L'uomo e il Cristo nel 1° racconto della creazione* (1997) pgg.94

Saggi

- *Il terzo millennio di Penelope* - Quaderni V.M.R. n. 10 (1998) pgg. 174

- *Sia la luce* - ed. Dehoniane Napoli 1971 pgg. 192

- *Una comunione per l'uomo solo* - ed. Dehoniane Napoli 1981 pgg.174

- *Meditazioni sui sacramenti* vol. I pgg. 389-
vol.II *Eucarestia* pgg. 312 Ed. Uni-Service (2010)

- *Il cistercense e l'ornitorinco* – Ed. T. Pironti (2010) pgg. 279

AA. VV.

- *Educazione allo sviluppo* - ed. Unicef 1997 pgg 65-76

- *Per la convivenza fra le culture nella realtà italiana* - ed. Unicef 1998 pgg. 77-81.

- *Crisi della tradizione e pensiero credente* - ed. A. Guida -Napoli (1995) pgg. 51-68

- *Maria - Atti primo congresso eucaristico* - Basilica Grumo Nevano (1984) pgg. 80-98

- *La Parola e i segni* - ed. Dehoniane (1984):

n.1 *Liturgia delle ceneri*

n.3 *Te deum, Epifania - Candelora*

n.5 *Liturgie per l'ascensione e la Pentecoste*

n.7 *Le quarantore*

n.8 *Celebriamo il Natale*

n.9 *Adorazione dell'Eucarestia*

n.10 *Meditiamo sui santi e sui morti*

- *La donna alle soglie del 2000* (1993) p.113-126

- *Ecoteologia - una prospettiva desde s. Augustin Mexico* 1996 (pgg. 153-171)
- *Religione e geografia* - II ed. Loffredo - Napoli (2000) pgg. 25-78
- *Riabilitazione del pavimento pelvico* - ed. Idelson Gnocchi (2009) pgg. 167

Stampati pro manuscripto a cura di Giovanna Vitagliano

- I Segni di Dio - pgg. 540
- Luca - Vangelo d'Infanzia - pgg. 183-
- Parabole lucane - *La pecora smarrita, La dracma perduta, Il figliuol prodigo, Il fattore infedele, Il ricco epulone, Il samaritano* - pgg. 204
- Testi evangelici - Una lettura cristologica: *La Samaritana, Tommaso detto Didimo, Il Giudizio Universale, I Magi* - pgg. 161
- Dio viene tra noi - *Avvento, Natale, Epifania* - pgg.115
- Il Fumo di Satana - pgg. 260
- Sillabario Biblico - pgg.152
- È Giuda il discepolo amato? - pgg. 168
- Noi in Cristo - pgg. 178
- Discorsi sul Cristo - pgg. 307
- Antifone al silenzio - pgg. 100

Variazioni su temi evangelici

- N.1 - *La Croce tra storia e mistero - In dialogo con Cristo* - pgg. 140
- N. 2 – *Laicato e riforma della Chiesa* - pgg. 89
- N. 3 - *Maria Vergine e Madre – Spiragli su l'Oltre* – pgg. 65

- N. 4 - *Eucarestia* – pgg. 137
N. 5 – *Il Cristo e la Trinità* – pgg- 148
N. 6 – *A bocca aperta* – *Contributi al Sinodo
sulla famiglia* – pgg. 100

Indice

I - UNA PREGHIERA PROBLEMÁTICA.....	3
1. Meditare è laborioso.....	3
2. Un testo univoco o polisemico?	6
3. I testi originali primitivi.....	10
4. Perché solo in Matteo e Luca?	11
5. Padre: una invocazione non ripetuta?	16
6. Scandala e indizi.....	20
7. Il PN nell'evoluzione liturgica	31
8. Il significato degli imperativi.....	39
9. Il significato di alcuni termini	41
II - LE INVOCAZIONI.....	47
1. Chi è il "Padre"?	47
2. "Di noi" (nostro).....	50
3. "Che sei nei cieli"	54
4. "Sia santificato il tuo nome"	60
5. "Venga il tuo regno, ia fatta la tua volontà"	63
6. Le prime tre invocazioni	67
7. . "Come in cielo, così in terra".....	69
8. "Dacci oggi il nostro pane quotidiano"	73
9. E rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori.....	78
10. "E non ci indurre in tentazione ma liberaci dal male"84	