





Le Belle Lettere 79

*La Liturgia di san Giovanni Crisostomo*



Paul Evdokimov

La Liturgia  
di san Giovanni Crisostomo  
*La preghiera della Chiesa orientale*

Traduzione dal francese di Carlo Branca

Asterios Editore  
Trieste, 2023

Titolo originale: *La prière de l'Église d'Orient.*  
*La Liturgie byzantine de saint Jean Chrysostome,*  
Éditions Salvator, Mulhouse 1966

Prima edizione italiana:  
*La preghiera della Chiesa orientale,*  
Queriniana, Brescia 1969

Seconda edizione italiana (rinnovata):  
*La Liturgia di san Giovanni Crisostomo.*  
*La preghiera della Chiesa orientale,*  
Asterios, Trieste 2023

© Paul Evdokimov, 1966

© Asterios Abiblio Editore  
asterios.editore@asterios.it | www.asterios.it

In copertina: dipinto di Giorgos Kordis  
(iconografo e pittore greco)  
Cf. <https://www.facebook.com/giorgos.kordis.50>

I diritti di memorizzazione elettronica,  
di riproduzione e di adattamento totale o parziale  
con qualsiasi mezzo, sono riservati.

ISBN: 97888-9313-262-6

# INDICE

Premessa (*Irénée-Henri Dalmais*), 9

Una difficile e necessaria scuola di preghiera.

L'uomo della 'mondanità' di fronte alla mistica esperienza dell'Oriente cristiano (*Fernando Vittorino Joannes*), 13

## I - LA LITURGIA:

CIELO SULLA TERRA E ICONA DELL'ORTODOSSIA, 35

- 1.1. La preghiera più grande: fare del mondo il tempio di Dio, 35
- 1.2. L'uomo nel mondo è un "essere liturgico", 40

## II - IL MONDO SEMPLICE E MISTERIOSO DELLA PREGHIERA, 47

- 2.1. La scoperta della preghiera, 47
- 2.2. I gradi della preghiera, 50
- 2.3. Le forme della preghiera, 52
- 2.4. Gli ostacoli della preghiera, 55

## III - UN GRANDE PROGRAMMA DI PREGHIERA, 59

- 3.1. La preghiera liturgica, regola di ogni preghiera, 59
- 3.2. Il canto della Chiesa, 62
- 3.3. Il divino ufficio, 65
- 3.4. Elementi e armoniche fondamentali della liturgia bizantina, 69

## IV - IL MISTERO SACRO DI DIO NEL TEMPO DEGLI UOMINI, 75

- 4.1. Il senso del sacro, l'eterno e il temporale, 75
- 4.2. La grazia che penetra in tutte le membra del corpo, 80
- 4.3. L'azione drammatica di tutto un popolo, 90

V - IL MISTERO VIVENTE NELLA COMUNIONE ECCLESIALE, 99

- 5.1. Ecclesiologia eucaristica, 99
- 5.2. Il mistero dell'eucaristia, 106
- 5.3. Il miracolo dell'eucaristia, 109
- 5.4. Carattere sacrificale dell'eucaristia, 112
- 5.5. L'epiclesi dello Spirito, 114

VI - LA LITURGIA EUCARISTICA DELLA CHIESA D'ORIENTE, 123

- 6.1. Origini ed evoluzione storica, 123
- 6.2. Le divine liturgie di san Giovanni Crisostomo e di san Basilio, 132
- 6.3. Schema della liturgia di san Giovanni Crisostomo, 134

VII - IL DRAMMA DELLA DIVINA LITURGIA,  
SINTESI DEL MISTERO COSMICO DELLA SALVEZZA, 139

7.1. *LA PROSCOMIDIA*, 144

7.2. *LA LITURGIA DEI CATECUMENI*, 148

1. Benedizione inaugurale, 148
2. Il piccolo ingresso: il cielo aperto, 151
3. La lode del Dio tre volte santo: il Trisagio, 154
4. L'eucaristia della Parola, 157

7.3. *LA LITURGIA DEI FEDELI*, 167

1. Le preghiere dei fedeli, 167
2. Il Cheroubikón e il grande ingresso, 170
3. La preghiera dell'offertorio, 172
4. Il bacio di pace e il simbolo, 173
5. L'anafora eucaristica, 176
6. La preghiera del Signore, 183
7. Elevazione e frazione dell'Agnello, 184
8. La comunione ai santi misteri, 186
9. L'azione di grazie finale e il congedo, 190

Appendice onirica (*Antonio Ranzolin*), 195

## PREMESSA

*di Irénée-Henri Dalmais<sup>1</sup>*

In un denso e preciso paragrafo (il 15°) il Decreto del Vaticano II sull'ecumenismo attira insistentemente l'attenzione dei fedeli sulle ricchezze della tradizione liturgica e spirituale degli Orientali. Le prime righe, dedicate alla liturgia eucaristica, mettono in luce una prospettiva che ha costituito – nel corso di questi ultimi anni – l'oggetto di una riflessione profonda da parte di molti teologi ortodossi: «È pure noto a tutti con quanto amore i cristiani d'Oriente celebrino la sacra liturgia, specialmente quella eucaristica, fonte della vita della Chiesa e pegno della gloria futura; in essa i fedeli, uniti al vescovo, hanno accesso a Dio Padre per mezzo del Figlio, Verbo incarnato, morto e glorificato, nell'effusione dello Spirito santo, ed entrano in comunione con la santissima Trinità, fatti “partecipanti della natura divina” (2Pt 1, 4). Perciò, con la celebrazione dell'eucaristia del Signore in queste singole Chiese, la Chiesa

---

<sup>1</sup> Nato nel 1914 a Vienne (Francia), il domenicano p. Irénée-Henri Dalmais ha studiato lettere, filosofia e teologia allo Studium del suo ordine (Le Saulchoir), all'università di Lione e alla Sorbona di Parigi. È stato professore di liturgie orientali all'Institut Supérieur de Liturgie dell'Institut catholique di Parigi. È morto nel giugno del 2006.

di Dio è edificata e cresce, e con la concelebrazione si manifesta la comunione tra di esse».

Questa grandiosa concezione della celebrazione del Mistero della salvezza è familiare ai cristiani d'Oriente, ed è orchestrata in maniera particolarmente commovente nelle liturgie della "Grande Chiesa" di Costantinopoli diventate il bene comune di tutte le Chiese ortodosse e il pegno più sicuro della loro comunione.

Secondo l'ormai classica espressione del teologo russo, padre Sergej N. Bulgakov, nella liturgia noi assistiamo alla discesa del "cielo sulla terra". Stando alle attestazioni della vecchia cronaca di Nestore, è la medesima impressione che ebbero gli inviati del grande principe di Kiev, Vladimiro, e che doveva decidere della tradizione religiosa nella quale la Russia, in seguito, si sarebbe inserita.

Di questa tradizione, il professore Paul Evdokimov è profondamente imbevuto; scaturisce in lui con eccezionale intensità. Ne conosce molto bene i grandi testimoni: i dottori dell'età patristica, in particolare quelli della Cappadocia, san Basilio, san Gregorio di Nazianzo; i maestri spirituali del monachesimo orientale della Siria, dell'Egitto, di Bisanzio e del monte Athos; i grandi commentatori della liturgia – l'opera di anonimi che, incessantemente ripresa, è giunta sino a noi sotto nomi prestigiosi, monaci come Massimo il Confessore, vescovi come Simeone di Tessalonica e laici come quel Nicola Cabasilas nella cui scia si pone pure lui –. Ma, sensibile com'è al dramma spirituale del nostro tempo, egli possiede anche una nutrita conoscenza della cultura occidentale. È agli uomini di oggi che vuol trasmettere il messaggio, sempre attuale,

della vittoria di Cristo sulla morte, affinché ritrovino la speranza e la certezza della non assurdità della loro esistenza. Per farcene scoprire la viva attualità, era necessario che fossimo informati sulla sua storia e che venissimo ragguagliati circa il suo contenuto.

In queste pagine, lo storico ci si presenta spoglio di erudizione esibizionistica, ma informato sullo stato attuale del nostro sapere. L'esatta prospettiva, nella quale dobbiamo leggere il presente volume, ci viene indicata nella prima e terza parte, costituite da capitoli densi che devono essere letti e pazientemente assimilati, poiché ci presentano il messaggio essenziale dell'Oriente cristiano. Ascoltando tale messaggio l'Occidente inquieto, troppo esclusivamente portato alle trasformazioni tecnologiche di questo mondo, potrà iniziarsi a una scienza che fu e che resta l'occupazione prima, anzi esclusiva, di chi cerca l'Assoluto e che consiste nel trasfigurare questo mondo e se stessi per mezzo della preghiera, senza la quale gli splendori della liturgia perdono il loro significato. È quanto ci ricorda il decreto sull'ecumenismo alla fine del paragrafo citato.

Esso unisce intimamente alla liturgia «le ricchezze di quelle tradizioni spirituali che sono state espresse specialmente dal monachismo» per concludere: «Perciò caldamente si raccomanda che i cattolici con maggior frequenza accedano a queste ricchezze dei Padri orientali, le quali trasportano tutto l'uomo alla contemplazione delle cose divine. Tutti sappiano che il conoscere, venerare, conservare e sostenere il ricchissimo patrimonio liturgico e spirituale degli orientali è di somma importanza per custodire fedelmente la pienezza

della tradizione cristiana e per condurre a termine la riconciliazione dei cristiani d'Oriente e d'Occidente». Il libro del prof. Evdokimov mi pare offra un contributo di prim'ordine alla realizzazione di questo voto.

Più di un secolo fa, nel 1851, il grande scrittore russo Nikolaj Gogol' dedicava gli ultimi mesi della sua vita a stendere delle meditazioni sulla Divina Liturgia<sup>2</sup> che riuscirono meravigliose. Le pagine del presente volume, che sono più sviluppate per meglio rispondere alle esigenze storico-critiche del nostro tempo, si riallacciano a quell'illustre precedente.

---

<sup>2</sup> N. Gogol', *Meditazioni sulla Divina Liturgia*, a cura di S. Rapetti, Nova Millennium Romae, Savona-Roma 2007.

UNA DIFFICILE E NECESSARIA  
SCUOLA DI PREGHIERA  
L'uomo della 'mondanità'  
di fronte alla mistica esperienza  
dell'Oriente cristiano  
*di Fernando Vittorino Joannes<sup>1</sup>*

Difficile pregare! Lo è sempre stato, e sembra esserlo tanto più oggi. Ma è necessario pregare: lo è sempre stato, e forse stiamo dimenticando che oggi lo è ancor più.

---

<sup>1</sup> Fernando Vittorino Joannes, dell'Ordine dei Frati Minori, è nato nel 1931 a Gavar-do (BS) ed è morto nel 2012. Uomo di imponente cultura, spaziava dalla Bibbia al dogma, dai Padri alle liturgie (in particolari orientali), dalla filosofia alla storia e alla musica. Dopo aver partecipato al Concilio Vaticano II in qualità di perito, ha lavorato per vent'anni al Centro di documentazione internazionale e interconfessionale, con incarichi di collegamento con le Università teologiche protestanti e ortodosse. Tra il 1964 e il 1976 ha diretto per Mondadori la collana di opere saggistiche IDOC - Documenti Nuovi (52 volumi tradotti in otto lingue); in seguito ha diretto per Rizzoli la collana in 12 volumi "Le grandi religioni". Tra le sue opere organiche: *Per conoscere sant'Agostino, Sinai, L'ebraismo, L'uomo del Medioevo, Vita e tempi di Carlo Borromeo...* In virtù della competenza e dell'amore nutrito per le Chiese d'Oriente, è stato, a partire dal 2001, Assistente Spirituale della sezione di Milano dell'Associazione Culturale Italiana per l'Oriente Cristiano (ACIOC).

Necessità e difficoltà della preghiera: un tema che ha angustiato tutta la tradizione spirituale cristiana, e non solo quella. Vecchie concezioni legate più al carattere mitico della religione che ad una lucida comprensione di fede hanno ridotto la preghiera al meschino gioco del chiedere sempre e comunque qualcosa che la debolezza umana non può donarsi; oscure zone dell'anima umana ne hanno fatto il rifugio alienante dei grovigli inesplicabili della personalità; storie tristissime, se pur spiegabili, ne hanno fatto un 'problema politico' più che un gesto della fede; e l'ansia di spiegare tutto questo mondo affascinante nei suoi abissi di sublimità e di perversioni ne ha fatto oggetto un po' di tutte le scienze: la preghiera è sul tavolo anatomico della psicanalisi o della psicologia del profondo, della filosofia della religione e dell'etnologia, della sociologia e dell'antropologia culturale; anche lo strutturalismo non ha rinunciato ad applicare i suoi canoni esigenti e demistificatori a questo 'fenomeno'. Perché tale è la preghiera; 'fenomeno' nei suoi sensi: un dato di fatto che si ripete e si coagula sempre daccapo in forme e strutture diverse, in contesti di religiosità e di anti-religiosità, e anche un 'outsider', un 'monstrum' pressoché inspiegabile proprio oggi quando il mondo diventato *adulto* trova difficile pensare alla parola stessa 'Dio' e trova inspiegabile che verso questa incognita si possa rivolgere in qualche modo l'uomo.

Appunto qui, nell'accezione che il vocabolo 'fenomeno' acquista facilmente, la preghiera è divenuta difficile, quasi impossibile. Come parlare con un 'Dio morto'? Accettiamo pure sino all'ultimo la critica rivolta a questa strana teologia: non potremo tuttavia negare che Dio non è più presente all'uomo e al mondo d'oggi, così come lo era nello spirito e nel mondo

degli uomini di ieri; c'è un'eclissi di Dio, la cui diagnosi e le cui conseguenze sono aperte ad ogni libera valutazione, ma che difficilmente è negabile. Per lo meno è una data immaginabile di Dio che va scomparendo, e a quanto pare non siamo in grado di sostituirla con un'altra; e del resto, se tentassimo tale sostituzione, ci meriteremmo per davvero come un'accusa il grido del pazzo nietzschiano: «Dio è morto! Voi l'avete ucciso!». O Dio rinascerà con la sua rinnovata presenza di sempre all'interno stesso della nostra vita, o lo imporremo come un semplice articolo di consumo culturale; ma non sarà il Dio vivente, il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe del pascaliano confronto con il Dio dei filosofi. Se l'ultima affermazione fatta da questi, del resto assieme ai teologi (mai avremmo pensato di trovarci innanzi a questa strana alleanza!), corrisponde di fatto a una negazione interlocutoria: *Dio non è così!*, allora siamo ritornati inconsapevolmente ad una teologia apofatica, abbandonata apparentemente sotto la rigogliosa crescita di una teologia dell'affermazione, ma il cui virgulto non ha mai cessato di rigerminare per giustificare proprio la nuova pianta; e forse, sotto la negazione propria di un pensiero che si vuole totalmente 'a-teologico', è presente questa negazione-affermazione: il discorso filmico di un Buñuel, iconoclasta, cinico e corrosivo, è di fatto un discorso disperatamente teologico, cioè un discorso sul *Dio che non c'è*; un discorso che non continua nell'affermazione di un *Dio che c'è*, ma che (emblematicamente e figurativamente nei confronti del pensiero e dello stato d'animo più seri dell'uomo attuale) libera ad una eventuale affermazione il terreno avvelenato e insano nel quale aveva in troppi casi messo le radici.

Se la preghiera è soprattutto vivere nell'affermazione della presenza, come sarà possibile pregare quando l'affermazione si è resa tanto difficile, e la presenza tanto problematica?

È vero che singolarmente questo problema può non esistere: vi sono sempre spiriti capaci di sfuggire alla morsa problematica del proprio tempo, sia pure forse conoscendola, o proprio perché conosciuta troppo bene. In questo caso la preghiera è scelta e modo personale di vita, esperienza entro la quale la personalità religiosa dell'individuo si muove in una dinamica costruttiva. Per questo molti sanno ancora pregare: le difficoltà non sono quelle attuali, ma piuttosto quelle di sempre, quelle affrontate dalla lunga tradizione spirituale; e la necessità è sentita nel suo imporsi, antico quanto la rivelazione della Parola, e attuale quanto la vivente presenza sempre nuova della Parola.

Ma quando la preghiera deve esprimere con tutta la sua forza l'articolazione dinamica della comunità credente, quando tutte le componenti di cui la preghiera è ricca e alla quale sono necessarie si assommano e si esprimono in quella dimensione della preghiera che solitamente chiamiamo liturgica, allora la possibilità cambia, le difficoltà si rifanno innanzi. E d'altra parte non possiamo neppure dimenticare che anche lo slancio più segreto e personale della preghiera individuale ha per se stesso dimensioni comunitarie, e che non sarebbe preghiera se fosse esercizio sia pure raffinato, ma solitario, dello spirito individuale; pregare è sempre partecipazione intima alla vita della comunione degli uomini nel peccato e nella grazia; per sé può avvenire anche libero da ogni condizionamento storico-culturale; ma di fatto ciò non è mai avve-

nuto, quando, ripetiamo, il respiro orante dello spirito partecipa autenticamente al momento dinamico della comunione umana: la storia della spiritualità lo documenta nel modo più ampio, come ad esempio i recenti studi di Michel de Certeau sui mistici del seicento e settecento. Essi pregavano, superando le difficoltà classiche che si oppongono alla preghiera, con immagini emergenti dal profondo dell'inconscio ma dedotte dall'immagine di un mondo che li circondava e che era interpretato sacramentalmente; pregavano con parole selezionate attraverso un lavoro impressionante di scelta e di purificazione nel tessuto del linguaggio del loro tempo; nel loro spirito operava un lavoro ermeneutico dell'immagine, della parola e del concetto, che affondava tuttavia le radici nell'*humus* della loro vita temporale, assorbita nella vita della comunità umana che li accoglieva, anche quando vocazione personale e scelte formali di vita religiosa li conducevano a situazioni di distacco contemplativo e ascetico: si pensi ai casi così tipici di Giovanni della Croce, Teresa d'Avila, dei mistici renani e fiamminghi.

Possiamo almeno dire, di fronte a questi fatti, che essi sentivano la necessità e avevano la possibilità di pregare facilmente; ciò che li distingue da noi è anche ciò che, paradossalmente, li unisce: noi sentiamo forse più di loro la *necessità* (come ricerca di affermazione della presenza), ma più di loro sentiamo la *difficoltà*. La tensione nasce appunto qui, ed è solo la tensione vissuta sino all'angoscia che forse potrà ricondurci alla possibilità, o meglio a *nuove* possibilità di preghiera. Gli elementi che creano questa tensione sono numerosi e contraddittori sino all'impossibile: la capacità di riflessione e realizzazione tecnologica, e la regressione delle capacità di

concentrazione interiore, la presa di coscienza e l'affermazione antropologica e la minaccia continuata cui è sottoposto l'uomo nella sua stessa evoluzione, il desiderio di autocoscienza etica e la perdita di assi centrali nell'educazione della coscienza morale, la necessità impellente di ritrovare l'autenticità di fede e l'incapacità di formularla in una ortodossia e in una ortoprassi fedele al nucleo originale e nel contempo al momento esistenziale, l'abbandono di una religiosità puramente sociologica con la conseguente ricerca della coscienza e dell'impegno personale e l'acuto senso della comunità come luogo fondamentale della vivibilità della fede; e potremmo continuare una riflessione in questo senso, tale da divenire sempre più preoccupante se non sapessimo che anche nel passato fu proprio da queste angosciose tensioni (anche se caratterizzate da altri elementi) che si sprigionò un'epoca nuova della situazione umana e della esperienza spirituale.

Ma, per ritornare a quel concetto di preghiera come espressione della comunione dei credenti, come sarà possibile pregare se questa preghiera che assume la forma di *liturgia* è talmente l'espressione di epoche culturali passate in tutti i suoi aspetti, da ributtarci improvvisamente nel passato invece di aiutarci a vivere nella presenza? Si aggiunga che la diagnosi fatta ad esempio da Dietrich Bonhoeffer nella sua lettera dal carcere del 21 luglio 1944 si sta realizzando sempre di più nell'esperienza religiosa più viva e sensibile del nostro tempo; diceva allora Bonhoeffer: «... ho preso coscienza sempre più precisa del profondo essere-di-questo-mondo del cristianesimo. Non *homo religiosus*, ma uomo, semplicemente, è il cristiano, come Gesù... era uomo».

Ma la preghiera divenuta *liturgia* non sembra invece fare di tutto per toglierci da questo mondo e proiettarci nell'altro? Farci sempre meno uomini per renderci sempre più angeli? Qualunque cosa si possa dire e pensare della 'mondanità' e della 'post-religiosità' della nostra epoca, dal punto di vista di una diagnosi sociologico-teologica, è certo che *la presenza* è cercata ora dai cristiani più coscienti più in questo 'essere-nel-mondo' che non in un gettarsi anticipatamente in un al di là o in un passato, anche se l'al di là è sempre inteso come l'assoluto futuro e il passato come radice del presente. Si osservi che la questione non sta affatto nella contrapposizione o nella scelta del *verticalismo* o dell'*orizzontalismo*; è molto più a monte: si tratta del significato oggettivo che può avere la fede stessa relativamente alle due dimensioni ugualmente presenti e caratterizzanti il cristianesimo.

Ma come potremo accettare allora l'essere-nella-presenza proprio della preghiera liturgica, se la comunione umana in cui ci troviamo a vivere denuncia ogni giorno di più le crisi di assenza cui abbiamo accennato? La stessa riforma liturgica, intesa nel suo più profondo significato, non è un baloccarsi in insignificanze incoscienti che tendono a rimandare continuamente le decisioni forse più dolorose, ma certamente necessarie? E se la preghiera fatta *liturgia* così come l'abbiamo conosciuta in Occidente e come tentiamo ora di aprire a nuovo linguaggio e respiro offre già tante difficoltà nonostante rappresenti in gran parte le matrici della nostra tradizione culturale, cosa sarà se tentiamo addirittura di presentare una preghiera fattasi *liturgia* in un mondo così lontano per noi, così mitico, così sconosciuto come l'Oriente?

Di fronte a uno specialista che ci parla, nella serena e pur entusiasta, profonda e pur lucida conoscenza, della sua tradizione spirituale orientale, non finiremo per trovarci (nel caso di un ascolto del suo messaggio) nella stessa situazione decadente di chi ha sufficienti motivi di depressione ma altrettanti mezzi finanziari per correre presso un *guru* indiano a imparare dalla sua meditativa preghiera i motivi per continuare a vivere in qualche modo in un mondo in cui Dio scompare? Paul Evdokimov, appartenente alla Chiesa ortodossa russa emigrata in Occidente e uno dei maggiori conoscitori sul piano scientifico della tradizione orientale, ci mette innanzi solo un quadro nostalgico di terre e tempi perduti, oppure ci riconduce verso una terra e un tempo che possiamo trovare proprio nel terreno che non produce più l'*homo religiosus* e nel tempo della 'mondanità'? La descrizione di un modo di pregare che si apre innanzi a noi con lo scintillio quasi allucinato di un mosaico d'Oriente sarà forse la scoperta, paradossale e dialettica, di una scuola di preghiera? Una scuola difficile per noi figli di un'epoca post-religiosa, ma altrettanto necessaria proprio in quanto figli di questa epoca?

Evdokimov non ci offre una difesa del suo Oriente mistico e orante, e questo ci serve molto meglio; ce lo mette innanzi, con semplicità e densità, con accuratezza e serenità: noi dovremo confrontarci con questo mondo, lasciarlo vibrare dentro di noi senza per questo rinunciare alle nostre angustie e ai nostri dubbi, alla nostra sofferenza per la mancata *presenza*. È da questa tensione fondamentale che può aprirsi per noi una scuola di preghiera forse insperata, anche se esigente nella sua richiesta di dolorose revisioni, di inattese rivelazioni,

semplici e perentorie eppure provocanti tutta la riflessione attuale che siamo costretti a fare sulla nostra situazione ‘mondana’ e ‘post-religiosa’.

Non vorrei dare l'impressione che intendo questo confronto come un esercizio terapeutico: il confronto di una realtà immensamente distante da quella proposta da questa scuola di preghiera, e di una riflessione seria e coscienziosa su questa realtà infinitamente aliena dalle strutture fondamentali di pensiero di quella scuola. Non vorrei neppure dare la impressione di un invito ad accettare questo modo di pregare, a passare (per usare una scusabile espressione banale) al rito orientale! Non si tratta di questo, ma di qualcosa di più profondo e di più impegnativo: anzitutto è innegabile che debba prodursi uno *shock*, e in secondo luogo è facile che possa nascere come una nostalgia per questo mondo che in verità non appartiene del tutto al passato, dato che in esso vivono ancor oggi milioni di credenti. Lo stesso Evdokimov è figura emblematica in questo senso: figlio della terra russa, nato dal suo *humus* culturale-religioso più profondo, divenuto uomo dell'Occidente filosofico e teologico per la sua approfondita cultura, benché vivente nelle strutture e nelle esigenze di un ambiente ‘mondanizzato’ come quello di una grande metropoli moderna, rimane tuttavia uomo di un Oriente che sa vivere la profondità mistica della sua preghiera nella profondità della sofferente anima occidentale dei nostri giorni.

Ammettiamo dunque uno *shock* che abbia funzione più di scuotimento che di terapia religiosa (lo preferirei alla soluzione di ‘recupero’ più evidente nell'ultimo libro scritto da un altro grande teologo russo vivente, A. Schmemmann, *Living*

*in Christ*); ma d'altra parte uno *shock* che dovrebbe piuttosto condurci a rivivere le dimensioni della nostra esperienza occidentale della preghiera, all'interno delle strutture della nostra vita e del nostro mondo occidentale. Evitare dunque la fittizia, e patetica, ricostruzione di un mondo perduto, per vivere totalmente nel 'nostro' mondo (quello appunto della 'mondanità') una preghiera resa ancora alla sua autenticità in quanto basata sulle possibilità che questo mondo ci offre. Poiché fuori del mondo non c'è salvezza, questo è il luogo della nostra preghiera, la materia prima della nostra *liturgia*. E paradossalmente, ma di un paradosso che potremo vedere man mano scomparire, proprio la grande esperienza della preghiera liturgica dell'Oriente ci può condurre a ritrovare quei semi che si possono ancora aprire nel terreno della 'mondanità'.

Una intuizione, ancora di Bonhoeffer, ci potrebbe condurre in questo senso. Dopo avere affermato la sua coscienza «sempre più precisa del profondo essere-di-questo-mondo», egli precisa: «Non il piatto e banale essere-di-questo-mondo degli illuminati, degli indaffarati, degli indifferenti o dei lasciati, ma il profondo essere-di-questo-mondo, che è pieno di disciplina e in cui la conoscenza della morte e della risurrezione è in ogni momento presente».

Una precisazione di questo tipo potrebbe essere utile per chi interpreta l'ansia del cristiano di oggi nel vivere la sua fede in modo 'nuovo' come una specie di libertinaggio spirituale ed etico, oltre che dottrinale; il voler vivere l'essere-di-questo-mondo come modo proprio di esprimere la dimensione cristiana non è proprio un «piatto e banale» libertinaggio in cerca di avventurose e piacevoli soluzioni alle esigenze auste-

re della fede: è di fatto accettare la ‘disciplina’ di cui questo mondo è pieno; e poi la cosa più profonda, essenziale per potere essere-di-questo mondo: in ogni momento è in esso presente la conoscenza della morte e della risurrezione!

Probabilmente ci è indicato qui anche il metodo per seguire la difficile e necessaria scuola di preghiera offertaci dalla preghiera liturgica dell’Oriente; e non solo il metodo, ma anche il punto di arrivo, se almeno possiamo stabilirne uno in questa avventura della preghiera: essa è infatti la terra sconosciuta affrontata senza sicurezza e garanzie, se non quella «della morte e della risurrezione», nella quale Dio ci conduce come Abramo al di là di ogni ancoramento definitivo.

Essere-di-questo-mondo è vivere nella disciplina profonda di cui esso è pieno, è vivere ‘ogni momento’ nel quale è sempre presente la conoscenza della morte e della risurrezione: è appunto questo il contenuto del mondo che, secondo la diagnosi culturale-sociologica, è abbandonato o ‘perduto’ nella ‘mondanità’, ma nel quale rimane la realtà della morte-risurrezione; è realtà che nella sua oggettività rende più possibile l’incontro con la *presenza* che non ha bisogno degli sforzi apologetici e delle penetrazioni delle prove metafisiche. Ma è proprio questa sostanza della reale presenza della morte del mondo nella quale si accumula la forza della sua risurrezione ad essere tramite verso la presenza di una morte-risurrezione salvifica. È vivendo la grande ansia e l’assenza divina nel nostro mondo che scopriamo *la presenza* non come *factum demonstrabile*, ma come *factum existentielle*, non come oggetto di dimostrazione intellettuale, ma piuttosto come avvenimento che coinvolge nella sua drammaticità la presa di coscienza

e l'atteggiamento esistenziale dell'uomo: la preghiera si pone allora come presenza drammatica nel confronto di *questa* presenza. L'essere-di-questo-mondo inteso come tramite per essere-nella-presenza è segnalato ancora dallo stesso Bonhoeffer che confessa di se stesso: «Più tardi ho capito, e non ho ancora finito di capirlo e di impararlo, che soltanto nel pieno essere-in-questo-mondo della vita si impara a credere».

Ma qual è appunto il metodo e poi il contenuto di questa scuola di preghiera che si apre innanzi ora spalancando le sue porte su di una magnificenza ieratica e sacra che non solo non è più del nostro tempo, ma persino nelle epoche più gloriose dell'esperienza sacrale dell'Occidente non era molto apprezzata qui da noi?

Esso è quello di rendere *presente* in tutta la complessità della struttura esistenziale un unico dramma: il dramma della morte-risurrezione; bisogna comunque andare al di là delle modalità singole nelle quali tale metodo si fraziona, superando forse come una semplice difficoltà di lettura il sontuoso apparato costruito da secoli di una cultura ammirevole, raffinata e intelligente; il metodo fa appello a tutte le possibilità umane, giungendo a sfruttarle con una capacità inaudita e una forza di sintesi che ha del favoloso, quando si pensi al quasi totale anonimato dal quale sono nati pressoché tutti gli elementi artistici costituenti la preghiera liturgica: è un popolo, un immenso popolo disteso dal Mediterraneo alle pianure siberiane sino all'ultimo lembo di terra di Valamo, disteso in lunghi interi secoli della sua storia, che ha prodotto questo metodo.

Ma ciò che rimane nel suo nucleo più profondo, e che è possibile tuttavia trovare in ogni frammento di esso, è questo

suo contenuto di un dramma che, come dice Evdokimov, è reso presente ai «sensi spirituali non già come a delle modalità gnoseologiche, ma come capacità concrete di afferrare le energie che lo Spirito irraggia nelle profondità del nostro essere». È una presenza che avviene a modo di penetrazione, nella realtà umana concreta, in quella ‘mondanità’ diremmo nella quale è possibile trovare la presenza del dramma morte-risurrezione (Bonhoeffer, che stava svolgendo la sua riflessione sul cristianesimo come non-religione e che conosceva bene la personalità profondamente ‘religiosa’ di Lutero, non esita a dire di lui, dopo avere affermato che cristiani si è veramente quando realizziamo l’essere-di-questo-mondo, che «Lutero è vissuto, io penso, in questa ‘mondanità’»). Ciò non avviene in una sublimazione di tipo platonico ma piuttosto a modo di una penetrazione della realtà mondana che non viene affatto annullata, ma che rimane nella sua integrità propria; come dice Gregorio Palamas in un testo famoso citato da Evdokimov: «Ecco perché la grazia penetra in tutte le membra del corpo». È vero che Evdokimov vede i «sensi spirituali opposti alla sfera del carnale», ma li intende tuttavia nel loro significato biblico che non è affatto intellettualistico; «essi costituiscono – osserva Evdokimov – come la misteriosa superficie del ‘cuore’, inteso nel senso biblico di centro metafisico dell’essere umano».

È dunque una ‘consecratio’ che aliena il senso oggettivo e connaturale alla realtà mondana? Saremmo ancora nella sfera difficile della sacralizzazione; bisognerà leggere con attenzione e acutezza le pagine che Evdokimov consacra a questo tema: dato che egli non intende né difendere un concetto del

‘sacro’ né opporlo a una idea di ‘desacralizzazione’, ma espone semplicemente il modo con cui l’Oriente cristiano vive il dramma della morte-risurrezione, bisognerà fare avvertenza a non leggervi una intenzione polemica; piuttosto si tratta di risolvere la nostra difficoltà e allo stesso tempo di rendere più lucida la necessità della preghiera intesa come com-presenza al dramma salvifico.

Si noti, ad esempio, un passaggio tipico che può indurci in chiave di lettura polemica: «Dall’unica sorgente divina: ‘Siate santi come io sono Santo’ – scrive Evdokimov – deriva tutta una serie di consacrazioni o di cose che sono sacre per partecipazione e che operano una ‘deprofanizzazione’, una ‘devolgarizzazione’ della realtà del mondo». È esattamente l’opposto della nostra ‘desacralizzazione’; ma si noti subito come tale ‘deprofanizzazione’ avviene nel mistero liturgico, quando lo stesso Evdokimov continua nello stesso contesto la descrizione della ‘consacrazione per partecipazione’ o ‘deprofanizzazione’: «Questa azione di ‘penetrazione’ appartiene in proprio ai sacramenti e ai sacramentali (questo termine è usato dall’autore per intendersi con lettori occidentali, poiché esula dalla terminologia orientale) i quali insegnano che nella vita del cristiano tutto è potenzialmente sacramento... in quanto tutto è destinato a partecipare al mistero liturgico».

Ora, questa concezione può andare soggetta ad una interpretazione ‘sacralizzante’, ma questo può avvenire per un occidentale troppo abituato da tutta la sua tradizione culturale a tali distinzioni; per un orientale si tratta di cosa diversa: egli sa bene che solo nella fedeltà alla terra in cui germinò il Cristo si avvera la salvezza, e che quando questo dramma salvifico

assume il mondo nella sua orbita non intende annullarlo o negarlo, bensì renderlo a se stesso, salvarlo a se stesso. La realtà che è «tutta potenzialmente sacramento» è appunto la materia prima di un Mistero che è presente in tutta la realtà, che l'abbraccia e le dà significato, quasi enucleandolo da essa, appunto perché la presenza del dramma morte-risurrezione se è *dono dall'alto* non è aggiunta alienante. Perciò dopo avere enunciato quella teoria della 'deprofanizzazione', lo stesso Evdokimov conclude: «Alle azioni più ordinarie della vita, come bere, mangiare, lavarsi, parlare, agire, vivere insomma, la liturgia restituisce la loro vera vocazione, quella di essere cioè frammenti di una dossologia universale, oggetti del tempio cosmico».

Ecco dunque il nascere della preghiera come *restituzione* delle cose al loro valore integrale: esse stesse sono *dossologia*, in quanto è la vita stessa nella sua concreta presenza vivente che diventa com-presenza dossologica, cioè l'aspetto più puro e meno 'sacrale' della preghiera, in un tempio 'cosmico', costituito cioè da tutta la realtà 'mondana'. Quando, come osservava Bonhoeffer, il mondo «ritrova se stesso e diventa adulto», allora anche l'esclusione stessa dell'ipotesi 'Dio' nella situazione culturale emancipata del mondo non è esclusione per se stessa *di Dio*, ma è nuovo spazio e nuova possibilità per la sua presenza: in altra forma, in altre possibilità create all'interno della realtà 'mondana'. Sono quelle possibilità appunto di cui dicevamo, e che dobbiamo cercare in una scuola di preghiera che ha già fatto la sua lunga esperienza; è vero che anche essa si è compromessa con trasformazioni 'sacrali' della realtà mondana, ma tali degenerazioni non sono derivate per

se stesse dall'esperienza spirituale bensì da una strumentalizzazione di essa in favore delle forme politiche (si pensi alla ierocrazia dell'impero bizantino).

Di fatto, dietro tutta l'esperienza della preghiera come dramma salvifico a dimensione cosmica (Evdokimov ce ne documenta tutta l'ampiezza nei capitoli della sua opera) rimane l'*ineffabile* che proprio rivelandosi si ritira continuamente dalle forme già acquisite, crea un nuovo vuoto e una nuova assenza perché la presenza venga da capo ricercata nel vuoto che va creandosi; più la parola è riuscita nel suo intento tematizzante, e più l'idea è riuscita nel suo sforzo concettualizzante, e maggiormente la Parola sembra ritirarsi per creare l'assenza angosciosa che rende possibile l'ulteriore e impensato recupero: la nostra epoca in cui 'Dio è morto' non potrebbe essere un'epoca mistica, l'era veramente vissuta di una mistica dell'apofasia? Già l'esperienza spirituale di Israele aveva vissuto questo, e la mistica dell'ebraismo è colma di questo concetto.

Il rapporto dialettico tra la Gloria che si manifesta e si sottrae, per manifestarsi appunto in questa ombra, è sempre presente nella preghiera e nell'azione liturgica orientale: nel 'gioco' liturgico potremmo vedere benissimo l'emblematicità di quanto avviene ad altri livelli, in quello dell'esperienza spirituale interiore e in quello della riflessione teologica; mentre la dichiarazione 'Dio non è così' è stata intesa a livello della riflessione culturale quasi come una negazione, nell'esperienza liturgica orientale ciò è invece un fatto ovvio che condiziona tutto il significato dell'esperienza della preghiera.

Evdokimov, riassumendo tutti gli elementi più 'sacrali' presenti nella preghiera liturgica dell'Oriente (i segni, la pa-

rola, il canto, il gesto, il tempio), li riconduce a questa dialettica fondamentale che permane sempre nella tensione tra la Gloria sfolgorante anche in ogni sua minima manifestazione e il suo ritirarsi ineffabile apofatico; dice infatti Evdokimov: «Il mistero dell'ufficio divino riunisce insieme la parola, l'icona e il canto in una sola e folgorante manifestazione della gloria di Dio, per cui la Chiesa può cantare: "Stando nel tempio della tua gloria, ci sembra di stare in cielo"». Questo è un polo della dialettica dell'ineffabile, ma segue subito il secondo: «Sia il canto che l'icona-luce sono come gli ultimi bagliori infuocati che toccano la mente dell'uomo e gli permettono di capire la Parola, anche quando essa raggiunge il proprio limite apofatico». Il 'limite apofatico' è appunto l'ultimo limite che continuamente ritorna come impossibilità di accedere in forma definitiva alla terra promessa da Dio alla fede di Abramo.

Le componenti di questa dialettica del continuo che si compie attraverso la cesura della presenza-assenza dell'ineffabile, ritornano poi in tutto il complesso del fondo più autentico della preghiera liturgica orientale. Tale fondo, costituito sul piano della costruzione storica dagli elementi più classici e originali, è costituito sul piano teologico dal dramma della Divina Liturgia attorno al quale si sviluppa appunto il dramma cosmico della morte-risurrezione e dal quale deriva in tutto il suo significato l'insieme globale della preghiera.

È appunto tale dramma che costituisce la possibilità nuova, sempre rinnovata cioè, di fondare la preghiera nella situazione della 'mondanità'; è in questa situazione che la Gloria si fa presente, ma è anche in essa che si vela: la dialettica della presenza-assenza si rinnova, si ricapitola, si amplifica aggan-

ciando in sé le generazioni dei credenti benedetti nella vocazione abramitica. Mentre infatti ogni Divina Liturgia consuma e ricapitola tutta la preghiera come ‘fenomeno’ proprio e tuttavia sempre eccentrico della ‘mondanità’, contemporaneamente riporta l’uomo alla sua condizione ‘mondana’ dove deve riprendere il suo tragitto ogni giorno: «soltanto nel pieno essere-in-questo-mondo della vita si impara a credere». Al termine della comunione eucaristica, vertice ultimo di tutta la preghiera, la comunità dei fedeli canta con una sicurezza impressionante che sa di sfida: «Abbiamo visto la luce vera, abbiamo ricevuto lo Spirito celeste, abbiamo trovato la fede vera, adorando l’indivisibile Trinità, poiché essa ci ha salvati». E il sacerdote, evocando in modo evidente il *consummatum est* del Cristo e riferendolo a tutta la *oikonomía* salvifica, lo vede compiuto nella Divina Liturgia celebrata, quando prima della benedizione finale prega: «Tu che sei il compimento della Legge e dei profeti, o Cristo Dio nostro, tu che hai compiuto tutta l’economia (*oikonomía*) paterna, colma di gioia e di letizia i nostri cuori, ora e sempre e nei secoli dei secoli». Vi è dunque l’affermazione del compimento, la sicurezza che ad esso abbiamo partecipato, ma contemporaneamente la coscienza che tale compimento non è assoluto, che la grazia e la necessità degli uomini hanno ancora un lungo cammino da compiere. La rivelazione della Gloria deve ancora avvenire, il ciclo della dialettica della presenza e dell’assenza riprende ogni istante. Quando tutto è già stato detto, quando tutto sembra rivelato, noi ricadiamo nella certezza che tutto deve essere ancora detto e che la luce divina deve ancora risplendere su noi.

Allora riprende il nostro posto nel «pieno essere-nel-mondo», anche se questo nella preghiera non è venuto meno, poiché, come abbiamo visto, è proprio in esso che la Gloria trova il luogo della sua presenza. Il dramma non si compie mai in un distacco assoluto dal nucleo essenziale che lo costituisce come tale, non rimane mai isolato e abbandonato per il fatto che l'uomo è assorbito dalla Gloria. Ora, il nucleo essenziale del dramma è appunto quello della morte-risurrezione, e questo è presente in ogni momento nella realtà 'mondana': anche nella Gloria, l'Agnello glorioso per la sua risurrezione rimane sempre 'come immolato'.

Il momento o il 'limite apofatico' ritorna subito ogni volta che l'uomo ha creduto di gridare, e nella piena verità del resto, «abbiamo visto la luce vera»; è appunto nel suo più grande splendore che la Gloria si ritira e si ammanta della tenebra. Allora, l'essere orante che ha raggiunto per un momento la coscienza della 'presenza', e che subisce la tentazione del definitivo e del compiuto credendo di avere raggiunto la sua piena autorealizzazione, sa che questa non è possibile, che è solo rinunciando ad essa che gli sarà possibile raggiungerla: e questa rinuncia è di nuovo la partecipazione al dramma della morte-risurrezione. È partecipazione totale, nella realtà del mondo, alla sofferenza di Dio: la preghiera più altamente mistica, che coincide di fatto con la realtà più 'mondana', cioè quella dell'assenza, voluta da Dio come la debolezza nella quale egli rivela veramente la sua forza; i testi del grande ufficio della liturgia orientale del venerdì santo, quello della *Santa Passione*, ne sono un tragico e altissimo canto.

Allora, dopo aver potuto pregare facendo del mondo la materia stessa della preghiera, che trova dentro di sé la ferita aperta e il vuoto entro il quale la Gloria si fa presente, si apre la nuova possibilità della preghiera nell'ambito stesso della 'mondanità' che mai lasciammo e che non potremmo lasciare: è la rinuncia estrema, ma è la possibilità estrema. In questo senso ci induce ancora una volta Bonhoeffer: «Quando si è rinunciato del tutto a fare qualcosa di se stessi – un santo, un peccatore convertito o un uomo di Chiesa (una cosiddetta figura sacerdotale!), un giusto o un ingiusto, un malato o un sano – ed è questo che io chiamo 'mondanità' o 'essere-in-questo-mondo', cioè nella pienezza degli impegni, dei problemi, dei successi e degli insuccessi, delle esperienze acquisite e delle perplessità, allora ci si getta interamente nelle braccia di Dio, allora si prendono finalmente sul serio non le proprie, ma le sofferenze di Dio nel mondo, allora si veglia con Cristo nel Getsemani e, io penso, questa è fede, questa è 'metánoia'; e così diventiamo uomini cristiani. Come ci si potrebbe insuperbire dei successi e avvilitare per gli insuccessi quando nella vita di questo mondo si è compartecipi del dolore di Dio?».

*Il dolore di Dio:* ecco il dramma dell'assenza, ecco la fonte più profonda delle nostre difficoltà; difficoltà di sempre, ora acuite dal nostro pensiero, dalla nostra 'compartecipazione' totale alla situazione della 'mondanità' condotta alle sue ultime conseguenze. Ma è la lealtà di tale 'compartecipazione' che ci rende possibile la 'compartecipazione' al 'dolore di Dio'. Ora, è il 'dolore di Dio' che sta al centro del dramma cosmico della preghiera; e sta come nucleo profondo al centro di questa scuola di preghiera che noi dobbiamo svestire dai suoi ri-

vestimenti culturali, ma in fondo alla quale troviamo appunto il dramma cosmico del ‘dolore di Dio’. Ma è proprio in questo dramma che si pone, nella polarità dialettica della riscoperta presenza attraverso l’assenza, la risurrezione. Il nucleo autentico della difficoltà sta appunto a questo livello, nella ‘compartecipazione’ a questa dialettica; così come il nucleo autentico della necessità non si pone al livello del bisogno e della debolezza umana ma al livello della ‘debolezza’ di Dio che si ritira per rivelarsi, vuole la croce per ‘morire’ nella ‘mondanità’, mentre già in essa si delinea la risurrezione.

Pregare, allora, non è rinunciare al mondo e alla ‘mondanità’ per rifugiarsi nel ‘mondo-della-preghiera’, bensì è accettare l’*essere-di-questo-mondo* poiché lì è il dramma centrale celebrato dalla liturgia. Se questo avviene in ogni liturgia, lo troviamo vivente e vissuto in questa scuola antica e nuova della preghiera della liturgia orientale: antica nelle sue origini e nel suo linguaggio, nuova nella recisa affermazione della dialettica ‘presenza-assenza’, ‘morte-risurrezione’.

Difficile dunque tale scuola di preghiera, ma non complicata: di fatto già aveva compreso la nostra difficoltà; ma non sarebbe vera scuola se non fosse difficile in questo senso.

Necessaria dunque, ma non cogente: di fatto già aveva compreso in se stessa tutta la gamma di una dialettica che dai nostri dubbi e dalle nostre perplessità può trovarsi in essa non come gioco dialettico intellettuale ma piuttosto come *vita* spezzata tra la presenza e l’assenza di Dio. E la preghiera è appunto, e niente altro, che *vita*.



# I

## LA LITURGIA: CIELO SULLA TERRA E ICONA DELL'ORTODOSSIA

### *1.1. La preghiera più grande: fare del mondo il tempio di Dio*

Chi visita le chiese ortodosse è spesso colpito da un'atmosfera di luminosità e di calore e da un senso di familiarità e di intimità con ciò che ha rapporto col cielo. È che, anche quando non vi si celebrano le funzioni, le pareti di quelle chiese sono come animate da misteriose presenze, raffigurate nelle icone, che mettono l'uomo in comunione coi propri antenati: angeli, profeti, apostoli, martiri e santi. L'uomo ha come la sensazione di trovarsi lì a far visita a Dio, in compagnia degli amici di Dio.

Attraverso i millenni, o anche semplicemente nel tempo dell'adolescenza di un uomo, la liturgia agisce come una forza potente nel processo formativo del tipo umano. Le icone, le funzioni, i riti, che permeano i particolari della vita giornaliera, rendono la Bibbia, Parola di Dio, prodigiosamente viva e fanno avvertire il cielo così vicino, da renderlo intimo, quasi palpabile.

Così, all'ora del vespro, la benedizione dell'olio, del vino, del grano, elementi rappresentativi della natura, santifica il principio stesso della fecondità della terra – *alma mater* – insegnando all'uomo che la terra che egli lavora è santa, che i frutti ricavati dalle profondità dell'*humus* non sono solo dei puri aggregati chimici, ma dono vivo che partecipa al mistero liturgico, e che la fecondità della terra non deriva direttamente solo dalla concimazione e dalle stagioni, ma anche dalla spiritualità dell'uomo.

Come l'ascetica degli iconografi pratica un “digiuno degli occhi”, così la liturgia “stabilisce” una maniera di guardare. Alla sua luce, l'uomo vede il mondo intero come un'icona, dove ogni cosa trova la propria destinazione “liturgica”: quella di essere un luogo umile, ma anche folgorante, della teofania. È una visione eucaristica in cui l'uomo benedice ogni cosa e la offre, con rendimento di grazie, al Creatore.

I sacramenti approfondiscono questa visione della natura cosmica e mostrano che ogni cosa trova il proprio compimento in una finalità liturgica. Il destino dell'acqua è quello di partecipare al mistero dell'Epifania-Teofania; quello del legno di offrire la croce; la terra è chiamata ad accogliere nel suo grembo il corpo del Signore durante il riposo del grande sabato, mentre la pietra è destinata a “sigillare il sepolcro” per poi essere rotolata via dall'angelo alla presenza delle donne che recano i profumi; il grano e la vite culminano nel calice; l'olio e le essenze aromatiche entrano a comporre il crisma dell'unzione. Tutto è in rapporto con l'incarnazione, tutto termina nel Signore, ogni cosa trova il proprio posto, come un frammento della preghiera della Chiesa. «Insomma, le cose

– come osserva Paul Claudel<sup>1</sup> – non sono più il mobilio della nostra prigione, ma del nostro tempio».

Nella sua preghiera universale, la Chiesa benedice e santifica tutta la creazione: nel giorno della Pentecoste le fronde verdi adornano con dovizie i templi, e all'Epifania-Teofania la Chiesa celebra la grande santificazione delle acque, linfa dell'universo e di ogni materia cosmica; il giorno dell'esaltazione della Croce, benedice i quattro confini dell'universo, sottoponendo, così, tutto il creato al segno della Pace divina. Luogo liturgico, la Chiesa è, per i Padri, il nuovo paradiso dove lo Spirito santo suscita «alberi di vita», ossia i sacramenti, e dove viene misteriosamente restaurata la regalità dei santi sul cosmo. Sacerdote del regale sacerdozio, ogni uomo è chiamato a restituire questo mondo a Dio come offerta, come preghiera e come «sacrificio della sera».

Lasciato il tempio, l'uomo prosegue la propria liturgia *extra muros*. Quando, durante i pasti, spezza il pane, egli recita il *benedicite*, perché l'atto del mangiare costituisce per lui un'e-vocazione del mistero eucaristico. In verità, l'uomo è quello che mangia: «frutto proibito» oppure «sostanza eucaristica del suo Re» e dei suoi doni. Riprendendo la propria quotidiana fatica, sotto lo sguardo di Dio, in ogni momento della giornata, l'uomo non può non recitare quest'altra benedizione: «Tutto è in te, Signore, anch'io sono in te, accogliami!».

A contatto con lo spirito, la materia si fa delicata e maleabile; dalla massa inerte e pesante scaturisce una bellezza

---

<sup>1</sup> *Lettre à l'abbé Jacques Douillet* (Ambassade de la République Française au Japon, Tokyo, le 10 mai 1922): «Enfin les choses ne sont plus le mobilier de notre baigne, mais celui de notre temple».

ricamata di segni ierofanici e palpitante di vita. La vocazione dell'uomo è quella di trarre dalle cose la preghiera più meravigliosa: fare del mondo un tempio.

Stando con Cristo, la Chiesa è «il cielo terrestre in cui il Dio celeste – trinitario – dimora e cammina», e l'anima viene assorbita da questa visione del mondo celeste, dice il patriarca san Germano<sup>2</sup>. P. Sergej Bulgakov sottoscrive definendo l'Ortodossia «cielo sulla terra», lode perfetta, dossologia perpetua, che fa della *lex orandi* una *lex credendi*. A questo livello, qualsiasi elemento propriamente estetico, che si risolve sempre ed esclusivamente in pura forma espressiva, viene superato per afferrare la bellezza sostanziale del celeste il cui sacrificatore predestinato è l'uomo come liturgo, la «nuova creatura».

«La nostra dottrina si accorda con l'eucaristia, e viceversa l'eucaristia conferma la nostra dottrina», dice sant'Ireneo<sup>3</sup>. Con tale affermazione, egli mette in risalto l'unità indivisibile tra la dottrina e la vita. Nella Bibbia ebraica, i libri sono disposti e letti secondo un ordine liturgico che segue il succedersi delle grandi feste nel corso dell'anno. Analogamente, quei condensati di verità rivelate, che sono i dogmi, sono formulati *liturgicamente*, come tante dossologie, e costituiscono come delle pietre angolari della liturgia che viene costruita attorno all'eucaristia.

---

<sup>2</sup> *Historia ecclesiastica et mystica contemplatio*, PG 98, 384 (cf. Germano di Costantinopoli, *Storia ecclesiastica e contemplazione mistica*, a cura di A. Calisi, Infinity Books, Malta 2020, p. 73 – ἐπίγειος οὐρανός, ἐν ᾧ ὁ ἐπουράνιος Θεὸς ἐνοικεῖ καὶ ἐμπεριπατεῖ).

<sup>3</sup> *Adv. haeres.*, IV, 18, 5 (cf. *Contro le eresie/2*, a cura di A. Cosentino, Città Nuova, Roma 2009, p. 208 – Ἡμῖν δὲ σύμφωνος τῇ γνώμῃ ἡ εὐχαριστία καὶ ἡ εὐχαριστία βεβαιοῖ τὴν γνώμην).

Infatti, il kerigma della Chiesa apostolica, ossia la proclamazione della salvezza ad opera di Cristo, era predicato proprio durante l'eucaristia, mentre l'insegnamento catechetico e dottrinale e tutte le altre forme istituzionali della vita della Chiesa venivano in un secondo tempo. Per questo, la liturgia è considerata come la porta regale attraverso la quale si deve passare per cogliere lo spirito dell'Ortodossia e, più precisamente, la sua vita adorante nella quale l'uomo celebra in continuazione la gioiosa festa dell'Incontro. È la condizione che permette di capire quella che viene chiamata "mentalità escatologica" dell'Oriente, il suo tendere verso l'ultimo tempo in cui tutto respira il Nome di Dio e la sua presenza. Essa ci pone alla scuola del trascendente realismo di san Giovanni quando dice: «Vi annunciamo quello che abbiamo udito, quello che abbiamo visto coi nostri occhi, quello che le nostre mani hanno toccato del Verbo di Vita» (1Gv 1, 1). Infatti, finita la liturgia, i fedeli, al di là di ogni apparente lirismo, confessano la *realtà vissuta*: «Abbiamo visto la luce vera», poiché «abbiamo ricevuto lo Spirito celeste». È molto più di una predicazione o di un ricordo del passato. Il "memoriale liturgico" è l'*anamnesi epifanica*, in quanto l'atto del "ricordarsi" fa apparire, rendendolo presente e contemporaneo, l'avvenimento evocato, per cui il «Fate questo in memoria di me» significa: «Io sono in mezzo a voi». «Dio parla, e quello che dice accade»; i fedeli partecipano a questa dimensione profetica della Parola divina che è Atto, Teofania, Parusia, cioè Manifestazione, Apparizione, Presenza. «Ora le potenze dei cieli adorano invisibilmente con noi. Ecco, il Re della gloria fa il suo ingresso. Ecco, scortato, il mistico sacrificio, già compiuto.

Accostiamoci con fede e amore, per divenire partecipi della vita eterna», canta la Chiesa<sup>4</sup>.

### 1.2. *L'uomo nel mondo è un "essere liturgico"*

Dio è il "Tutt'Altro". Il suo mistero supera l'uomo, non per la debolezza delle sue facoltà naturali, ma perché Dio è misterioso per se stesso, per cui, come affermano i Padri, egli è sempre «l'eternamente cercato». Romano il Melode, nel suo bel *kontákion* di Natale, accentuandone il contrasto, mette in risalto un paradosso che ci rivela un'antinomia assoluta: «La Vergine oggi partorisce il Sovrasostanziale, e la terra offre all'Inaccessibile la grotta... perché per noi è nato, piccolo bimbo, il Dio che è prima dei secoli!»<sup>5</sup>. E il sacerdote, prima della preghiera del Signore che viene recitata nella liturgia, chiede: «Rendici degni, o Sovrano, di osare, con franchezza e senza condanna, di invocare come Padre te, Dio sovra-celeste, *ep-ouránios...*». Ma quanto più Dio, nel suo essere, appare misterioso, indicibile, radicalmente trascendente, tanto più si rivela immanente

---

<sup>4</sup> *Cheroubikón* della liturgia dei Presantificati (cf. S. Rosso, *La celebrazione della storia della salvezza nel rito bizantino. Misteri sacramentali. Feste e tempi liturgici*, LEV, Città del Vaticano 2010, p. 280 – Νῦν αἱ Δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σὺν ἡμῖν ἀοράτως λατρεύουσιν. Ἴδου γὰρ εἰσπορεύεται ὁ Βασιλεὺς τῆς δόξης. Ἴδου θυσία μυστικῆ, τετελειωμένη, δορυφορεῖται. Πίστει καὶ πόθῳ προσέλθομεν, ἵνα μέτοχοι ζῶης αἰωνίου γενώμεθα).

<sup>5</sup> 25 dicembre, órthros, in *Anthologhion di tutto l'anno*, vol. 1, a cura di M.B. Artioli, L'ipa, Roma 1999, p. 1167 (Ἡ Παρθένος σήμερον, τὸν ὑπερούσιον τίκτει, καὶ ἡ γῆ τὸ σπήλαιον, τῷ ἀπροσίτῳ προσάγει... δι' ἡμᾶς γὰρ ἐγεννήθη, παιδίον νέον, ὁ πρὸ αἰῶνων Θεός).

come esistente e presente, avvolgendo l'uomo della sua "bruciante vicinanza". «Dio si dà agli uomini in proporzione della loro sete. A taluni, che non ne possono bere di più, dà solo una goccia. Ma gli piacerebbe dare onde intere», perché i cristiani, «a loro volta, possano dissetare il mondo...»<sup>6</sup>.

La nostra conoscenza di Dio è *per partecipazione*, come afferma san Pietro precisando lo scopo della vita cristiana: «Affinché diventiate partecipi della natura divina», «della sua santità» (2Pt 1, 4; Eb 12, 10). In lingua slava, comunione eucaristica significa proprio *partecipazione*. È l'unione nuziale in cui l'uomo diventa particella dell'altro, «il cuore assorbe il Signore, e il Signore il cuore»<sup>7</sup>. Paolo esprime chiaramente questo concetto ricorrendo all'immagine del corpo e delle membra e a quella dell'unione dell'Agnello con la Chiesa, sua sposa. Per questo, il ministero della Parola passa attraverso quello dei sacramenti, per culminare in quello dell'incorporazione: l'uomo, membro del corpo eucaristico di Cristo.

«Chi è stato iniziato alla potenza arcana della risurrezione ha conosciuto lo scopo per il quale Dio in principio ha fatto sussistere tutte le cose», dice san Massimo il Confessore<sup>8</sup> pensando all'eucaristia. Qui c'è tutto, e la pienezza è tale che «non

---

<sup>6</sup> Cf. O. Clément, *Témoignage laïc*, in «Contacts», 1961, nn. 35-36, p. 248.

<sup>7</sup> *Writings from the Philokalia on prayer of the heart*, Faber and Faber, London 1951, p. 194 (cf. Callisto e Ignazio Xanthopoulos, *Metodo e canone rigoroso*, 21, in *La Filocalia*, vol. 4, a cura di M.B. Artioli-M.F. Lovato, Gribaudi, Torino 1987, p. 185).

<sup>8</sup> *Duecento capitoli sulla teologia e sull'economia dell'incarnazione del Figlio di Dio. Prima centuria*, 66, PG 90, 1108 (cf. *La Filocalia*, vol. 2, a cura di M.B. Artioli-M.F. Lovato, Gribaudi, Tonino 1983, p. 126 – ὁ δὲ τῆς ἀναστάσεως μνηθεὶς τὴν ἀπόρρητον δύναμιν, ἔγνω τὸν ἐφ' ᾧ τὰ πάντα προηγουμένως ὁ Θεὸς ὑπεστήσατο σκοπόν).

è possibile andare oltre, né aggiungere nulla», osserva Nicola Cabasilas<sup>9</sup>. Tutta quanta la tradizione, la teologia dei Padri, le definizioni dei concili ecumenici vi si trovano meravigliosamente sintetizzate e trasportate come in un immenso brano di teatro sacro, cantato e rappresentato sul palcoscenico del tempio cosmico che è l'universo di Dio. «È la ricapitolazione di tutta l'economia (della salvezza)», nota san Teodoro Studita<sup>10</sup>, «la coppa della sintesi», afferma sant'Ireneo<sup>11</sup>.

«Se sei teologo pregherai veramente, e se preghi veramente sei teologo»<sup>12</sup>. Questo adagio dei Padri chiarisce la dimensione orante, liturgica della teognosi patristica. Ma c'è di più. Ogni uomo è un “essere liturgico”, un uomo del *Sanctus*, colui che ha fatto di tutto il suo essere una preghiera incarnata per cui, in tutta la sua vita, non fa che ripetere con il salmista: «Salmeggerò al mio Dio finché esisto»<sup>13</sup>, o con san Giovanni Climaco: «Ora hai ferito la mia anima, e non riesco a contenere la tua fiamma; perciò continuerò a cantare le tue lodi...»<sup>14</sup>.

---

<sup>9</sup> *La vita in Cristo*, IV, 1, a cura di U. Neri, U.T.E.T., Torino 1981, p. 198 (παιτήρω προελθεῖν οὐκ ἔστιν οὐδὲ προσθεῖναι).

<sup>10</sup> *Antirrheticus*, I, 10, PG 99, 340C (cf. Teodoro lo Studita, *Antirrheticus adversus iconomachos. Confutazioni contro gli avversari delle sante icone*, a cura di A. Calisi, Infinity Books Ltd, Malta 2019, p. 80 – συγκεκριαλαίωσις γὰρ τῆς ὅλης οἰκονομίας τόδε τὸ μυστήριον).

<sup>11</sup> *Adv. haeres.*, III, 16, 7 (cf. *Contro le eresie/2*, p. 93 – *compendii poculo*).

<sup>12</sup> Evagrio, *De oratione*, 60, PG 79, 1180. Il *De oratione*, attribuito nella PG e nella *Filocalia* a Nilo Asceta, è un'opera, in realtà, di Evagrio; cf. Nilo Asceta, *Discorso sulla preghiera*, 61, in *La Filocalia*, vol. 1, a cura di M.B. Artioli-M.F. Lovato, Gribaudi, Torino 1982, p. 279 (Εἰ θεολόγος εἶ, προσεύξῃ ἀληθῶς, καὶ εἰ ἀληθῶς προσεύξῃ, θεολόγος εἶ).

<sup>13</sup> Sal 103, 33.

<sup>14</sup> *Scala paradisi*, PG 88, 1160B (cf. *La scala*, XXX, 18, a cura di L. D' Ayala Valva,

È spontaneo, dunque, che all’Oriente piaccia la visione giovannea della luce e della vita. Nel quarto vangelo “conoscere” significa partecipare, nello Spirito santo, alla pienezza dell’amore della Trinità, le cui persone vengono a stabilire la loro dimora nell’uomo. Il cuore umano – scrive Nicola Cabasilas – è stato creato come «uno scrigno così grande e così largo da poter accogliere Dio». Ma questo non può avvenire se non nell’incontro liturgico nel quale il Dio filantropo si dà in cibo e dove il suo «amore folle» – *manikòs éròs* – secondo Cabasilas<sup>15</sup> si offre come “amore crocifisso”, eucaristico. La morte di Cristo sulla croce è avvenuta «per condannare la condanna», insegna san Massimo<sup>16</sup>, che con questa espressione vuol mettere in evidenza che la morte di Cristo, scandalo e follia, supera completamente la ragione umana. Si tratta della più paradossale «debolezza di Dio»<sup>17</sup>, debolezza che rivela la sua tenerezza insondabile: sulla croce, Dio contro Dio si è schierato in favore dell’uomo; di sua spontanea volontà Dio avvolge nel velo della *kénôsis* la propria onniscienza e la propria onnipotenza. «Dio può far tutto, tranne che costringere l’uomo ad amarlo», dicono i Padri che, tremebondi, si fermano davanti a questo insondabile mistero dell’amore divino, invitando a «venerarlo con il silenzio...».

È un mistero avvertito già dalla corrente mistica del pensiero giudaico. «Rabbi Baruch cerca la maniera di spiegare che

---

Qiqajon, Magnano 2005, p. 459 – Νῦν δὲ μου ψυχὴν κεκαρδίωκα, καὶ οὐ δύναμαι κατέχειν σου τὴν φλόγα, ὅθεν ὑμνήσας σε πορεύομαι).

<sup>15</sup> *La vita in Cristo*, II, 9, p. 162 (καθάπερ θησαυρὸς οὕτω μέγας, οὕτως εὐρύς, ὡς Θεὸν ὑποδέξασθαι δυναθῆναι); VI, 2, p. 288 (ἔρωτα μανικόν).

<sup>16</sup> *Quaest. ad Thal.*, 42; PG 90, 408D; SC 554, p. 27 (ἴνα... κατὰκρίσιν κατακρίνη).

<sup>17</sup> 1Cor 1, 25.

Dio è uno straniero fra gli uomini, un loro compagno d'esilio. Un giorno, suo nipote giocava a nascondino con un altro ragazzino. Quegli si nasconde, ma questi se ne va via, rifiutandosi di cercarlo. Piangendo, il ragazzo corre a lamentarsi dal nonno. E Rabbi Baruch, anch'egli con il pianto negli occhi, esclama: 'Anche Dio dice così! Mi nascondo, ma nessuno mi viene a cercare...'<sup>18</sup>. Oppure quest'altra espressione, assai più forte: «Il pentimento apre all'uomo la porta della preghiera e lo riconcilia con Dio, ma la misericordia divina è il pentirsi di Dio...»<sup>19</sup>. Significativo è pure quell'episodio di cui fu protagonista un santo. «Un giorno, venne da noi un santo. Mia madre, vedendolo in cortile fare capriole per divertire i bambini, mi disse: 'È veramente un santo, vai anche tu da lui'. Posandomi la mano sulla spalla, il santo mi chiese: 'Piccino mio, che cosa conti di fare?'. 'Non saprei, che cosa volete che io faccia?'. 'No, di' quello che tu vorresti fare'. 'Oh! mi piace giocare'. 'Bene, vuoi giocare con il Signore?'. Non seppi cosa rispondere. Poi egli soggiunse: 'Vedi, se tu riuscissi a giocare con il Signore, sarebbe la cosa più grande che si sia mai fatta. Tutti lo trattano così seriamente, da renderlo mortalmente noioso... Gioca con Dio, figlio mio, è il più grande compagno di gioco'<sup>20</sup>.

Il tropario di *nona* chiama la croce «bilancia di giustizia». Una bilancia con due piatti: «L'uno (dei ladroni), dal peso della bestemmia, fu trascinato nell'ade; l'altro fu invece sollevato dalle colpe, e giunse alla *scienza della teologia*»<sup>21</sup>. Questa si

<sup>18</sup> Citato da O. Clément, *Spiritualité orthodoxe et spiritualité juive moderne*, in «L'Amitié judéo-chrétienne», 1965, n. 1, p. 17.

<sup>19</sup> Emmanuel, *Commentaire juif des Psaumes*, Payot, Paris 1963, p. 243.

<sup>20</sup> Dhan Gopal Mukerji, citato da B. Bro, *Apprendre à prier*, Le Cerf, Paris 1967.

<sup>21</sup> *Anthologhion di tutto l'anno*, vol. 1, p. 137 (Ἐν μέσῳ δύο ληστῶν, ζυγὸς

trova al termine della santificazione liturgica. La «nuova creatura», promossa allo stato di santità, «epifania della gloria», mangia il «pane del cielo», consuma il «fuoco eucaristico» e vive l'evidenza lampante che, «mediante la croce, è venuta al mondo intero la gioia»<sup>22</sup>, per cui il santo può salutare tutti dicendo: «Mia gioia, Cristo è risorto!».

La liturgia fa la *memoria* dell'«agnello immolato prima della fondazione del mondo» (cf. 1Pt 1, 19-20) e si unisce alle eucaristie-lodi delle potenze angeliche che cantano il *Triságion*. La Chiesa segue il suo unico sommo sacerdote, Cristo, che penetra al di là del velo, nel santuario celeste (cf. Eb 9, 12). La liturgia *terrestre* «raccolge» la divina liturgia *celeste* e il Regno giunge sino a noi, in una immensa Pentecoste liturgica.

---

δικαιοσύνης εὐρέθη ὁ σταυρός σου· τοῦ μὲν καταγομένου εἰς ἄδην, τῷ βάρει τῆς βλασφημίας, τοῦ δὲ κουφιζομένου πταισμάτων, πρὸς γνῶσιν θεολογίας, Χριστὲ ὁ Θεός, δόξα σοι).

<sup>22</sup> Órthros delle domeniche e delle feste, in *Anthologhion di tutto l'anno*, vol. 1, p. 73 (ἦλθε διὰ τοῦ Σταυροῦ χαρὰ ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ).



## II

# IL MONDO SEMPLICE E MISTERIOSO DELLA PREGHIERA

### *2.1. La scoperta della preghiera*

«Pregate ininterrottamente», raccomanda con insistenza san Paolo<sup>1</sup>, perché la preghiera è la fonte del nostro essere e la forma più intima della nostra vita. «Entra nella tua camera, chiudi la porta e prega il Padre tuo, che è nel segreto»<sup>2</sup>. Queste parole invitano a entrare in se stessi per farvi un santuario. Il “luogo segreto” è il cuore umano. La vita di preghiera, la sua densità, la sua profondità, il suo ritmo costituiscono la misura della nostra salute spirituale e ci rivelano quali siamo.

Gesù, «al mattino presto si alzò quando ancora era buio e, uscito, si ritirò in un luogo deserto, e là pregava»<sup>3</sup>. Il *deserto*, per gli asceti, è qualcosa di interiore; significa concentrazione, raccoglimento, silenzio dello spirito. È a questo livello,

---

<sup>1</sup> 1Ts 5, 17.

<sup>2</sup> Mt 6, 6.

<sup>3</sup> Mc 1, 35.

in cui l'uomo riesce finalmente a tacere, che ha luogo la vera preghiera, e che l'uomo viene misteriosamente visitato. Per capire la voce del Verbo, bisogna saper ascoltare il suo silenzio, impararlo, soprattutto, poiché è il «linguaggio del secolo futuro»<sup>4</sup>. Il «silenzio dello spirito» è superiore persino all'orazione... L'esperienza dei maestri è categorica: se nella nostra vita non siamo capaci di fare un posto al raccoglimento, al silenzio, non potremo mai raggiungere un grado superiore, come ad esempio riuscire a pregare sulle pubbliche piazze. La preghiera ci rende consapevoli che una parte di noi stessi è immersa nel mondo dell'immediato, è costantemente in preda alle preoccupazioni ed è, per così dire, dispersa, e che l'altra la osserva con stupore e compassione. L'uomo che si agita fa scoppiare di risate gli angeli...

L'acqua che disseta stilla in un silenzio che permette il distacco indispensabile per capirsi. Il raccoglimento apre l'anima verso l'alto, ma anche verso l'altro. San Serafino puntualizza bene la questione: vita contemplativa o vita attiva? Domanda piuttosto artificiosa, il problema non sta qui, la vera questione riguarda il cuore, la sua dimensione – questo immenso scrigno, di cui parla Origene, capace di contenere Dio e tutti gli uomini; e in questo caso, dice san Serafino: «Acquista la pace interiore e una folla di uomini troveranno in te la loro salvezza»<sup>5</sup>.

Esistono delle realtà evidenti, per esempio il Regno e i suoi simboli: «Il Regno dei cieli è simile...», e si costruisce poi la

---

<sup>4</sup> Cf. Isacco il Siro, *Lettera 3*, 15: «Il silenzio è il mistero del secolo futuro, mentre le parole sono lo strumento di questo mondo» (Ἡ σιωπή μυστήριον ἐστὶ τοῦ αἰῶνος τοῦ μέλλοντος, οἱ δὲ λόγοι ὄργανόν εἰσι τοῦτου τοῦ κόσμου).

<sup>5</sup> Cf. I. Kologrivov, *Santi russi*, La Casa di Matriona, Milano 1977, p. 451.

teoria, la dottrina, che è sempre un impoverimento (della realtà). Per questo, la poesia, più che la prosa, è più vicina alla verità perché restituisce alla parola il suo significato primitivo, e ancora più della poesia, la preghiera. Ora, in un tempo di inflazione verbale che non fa altro che accrescere la già brutta solitudine, solo l'uomo della pace interiore riesce ancora a parlare agli altri attraverso una parola che si fa volto e uno sguardo che diventa presenza. Il suo silenzio parlerà là ove la predicazione non farà più presa e il suo mistero richiamerà l'attenzione su una rivelazione fattasi più vicina, più accessibile. Colui che vive nel silenzio, anche quando parla, riesce facilmente a trovare la freschezza verginale della parola. La sua risposta ai problemi inerenti alla vita o alla morte è come un *Amen* che scaturisce dal suo continuo pregare.

Santa Teresa diceva: «Pregare vuol dire trattare Dio da amico». Ora, «l'amico dello sposo sta accanto a lui e lo ascolta»<sup>6</sup>. L'essenza dello stato di preghiera è appunto quello "star lì", avvertire la presenza di un'altra persona, quella di Cristo, oppure dell'uomo che si è incontrato, perché, attraverso lui, Cristo mi parla. La sua voce, infatti, mi giunge attraverso ogni voce umana; il suo volto è molteplice: è quello del pellegrino di Emmaus, del giardiniere di Maria Maddalena, del mio vicino di strada<sup>7</sup>. Dio si è incarnato, perché l'uomo potesse contemplarne il volto attraverso quello degli altri. La preghiera è perfetta quando cerca la presenza di Cristo in ogni essere umano. Il volto di Cristo è un'icona, ma le sue icone sono in-

---

<sup>6</sup> Gv 3, 29 (ὁ ἑστηκὸς καὶ ἀκούων αὐτοῦ).

<sup>7</sup> Cf. Un moine de l'Église d'Orient, *Jésus. Simples regards sur le Sauveur*, Éditions de Chevetogne 1976<sup>9</sup>.

numerevoli, poiché ogni volto umano è icona di Cristo. E la preghiera scopre proprio questo.

## *2.2. I gradi della preghiera*

L'inizio della preghiera è sempre agitato. Quando preghiamo, dice Péguy, non dobbiamo comportarci come le oche che aspettano il mangime. L'emotività dell'uomo lo spinge a riversare all'esterno quello che tumultua nel suo spirito. Per evitare che ci si stanchi di questo monologo, i maestri ci consigliano di occupare il tempo della preghiera con la salmodia e la lettura. Disapprovano le lungaggini. Al pubblicano è bastata una sola frase per commuovere la misericordia di Dio, e una semplice espressione di fede ha salvato il buon ladrone. Le chiacchiere dissipano, il silenzio raccoglie. La preghiera del Signore è brevissima, ma contiene l'essenziale. I grandi uomini di spirito si accontentavano di pronunciare il nome di Gesù, ma in quel nome contemplavano il Regno.

Se l'uomo ha capito bene la lezione, deve rettificare il suo atteggiamento sintonizzandolo con lo stile liturgico: «Fa' della mia preghiera un sacramento della tua presenza». «Dobbiamo pregare finché lo Spirito santo scenda sopra di noi...; quando è giunto, dobbiamo smettere», consiglia san Serafino.

L'uomo moderno trova difficoltà perché separa l'intelligenza dal cuore. La tradizione antica, invece, raccomanda quanto segue: «Il mattino, metti l'intelligenza nel cuore e resta tutta la giornata in compagnia di Dio». Organizza gli elementi sparsi del tuo essere e sforzati di ritrovare l'integrità del tuo