

Paola Ricci Sindoni

Filosofia e preghiera mistica

*«Signore dell'onnipotenza e Signore dell'impotenza
Tutto tu riveli insieme alla tua santità:
la tua onnipotenza, in grado di dominare e guidare
ciascuno di noi, e la tua impotenza, che è affidata all'amore
e alla dedizione di ciascuno di noi»*

ADRIENNE VON SPEYR

Abstract:

Apparently prayer and philosophy seem to follow different paths: the first marked by 'immediacy' of personal relationship with the Absolute, the second time to use the 'mediation' of rational understanding to decipher the complex relationships between man and the world. On the one hand the living experience of Transcendence, the other the logical order of thought; on one hand the powerful stimulus of faith, on the other the direction of a knowledge, today more and more irrelevant to metaphysical questions. This contribution aims to cover both some stages of Western thought, it is the experience of a mystical structure of the '900 women, Adrienne von Speyr, to seize unpublished links between rational thought and mystical experience.

Key-words: Philosophy; Mysticism; Prayer; Western thought '900; Adrienne von Speyr

Apparentemente preghiera e filosofia sembrano percorrere sentieri diversi: la prima segnata dall'«immediatezza» della relazione personale con l'Assoluto, la seconda volta ad utilizzare la «mediazione» della comprensione razionale per decifrare i complessi rapporti tra l'uomo e il mondo. Da un lato l'esperienza viva della Trascendenza, dall'altro l'ordine logico del pensiero; da una parte lo stimolo potente della fede, dall'altra la direzione di una conoscenza, oggi sempre più lontana dalle questioni metafisiche.

C'è comunque un filo che sembra accomunarle: è il senso profondo di una crisi che attraversa l'intera civiltà



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

occidentale, che se da un lato cerca di colmare i suoi vuoti esistenziali e storici affidandosi alle formule magiche o a forme pseudo religiose di salvezza, dall'altro utilizza il pensiero filosofico che, dismesso il suo abito fondativo e critico, depaupera le sue potenzialità, scadendo in funzionalismo cognitivo e scientifico.

Occorre dunque partire da qui, da quell'esplosione malata di soggettivismo che ha preteso, soprattutto dall'Illuminismo in poi, di liberare l'uomo dal dominio delle forze ultraterrene, per affidarlo alla potenza immanente della ragione e restituirlo alla sua orgogliosa autonomia.

La preghiera, struttura fondamentale di ogni esperienza religiosa, la cui essenza sta nella «coscienza rispettosa e certa della presenza viva di Dio»¹, appare attraversata in questo nostro tempo storico confuso e ambiguo da una inarrestabile stanchezza, sia per il clima di distrazione e di disimpegno in cui si è immersi, sia per i modelli culturali eccessivamente antropocentrici, consumati nell'idolatria narcisistica dei desideri umani. Che la preghiera debba recuperare la sua più autentica fisionomia, liberata da forme superstiziose e magiche, oltre che restituita, al di là delle tensioni emotive che suscita, alla complessità dello sforzo spirituale che essa richiede, è problema che scuote la coscienza teologica, ma anche ogni filosofia che abbia a cuore tutte le molteplici dimensioni umane e, dunque, anche quelle religiose.

A ben vedere, infatti, sin dall'antichità molti filosofi – basti pensare ad Aristotele² – avevano mosso obiezioni e critiche all'idea di Dio presupposta dalla preghiera ingenua e primitiva, l'idea cioè che la potenza del divino si lasciasse influenzare dai desideri e dalle suppliche degli umani, quasi dovesse essere indotto a mutare le sue decisioni, per accontentare le innumerevoli richieste. La serietà di queste critiche fu in effetti accolta dai Padri della Chiesa, quando il cristianesimo si incontrò, fondendosi con essi, con i principi speculativi della filosofia greca. Giova ricordare la preoccupazione di Origene e successivamente della Scolastica, per rinvenire un rapporto equilibrato tra «possibilità di

¹ Cfr. il classico studio: F. HEILER, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und Religionspsychologie Untersuchung*, (1918), Reinhardt, München 1969, p. 521.

² Come è noto, il trattato aristotelico sulla preghiera è andato perduto e alcuni importanti riferimenti sono apparsi nelle sue opere filosofiche. Cfr. E. DES PLACES, *La prière des philosophes grecs*, in «Gregorianum», 41, 1960, pp. 253-272.

esaudimento della preghiera e fiducia nella provvidenza, tra sensatezza della domanda e prescienza divina»³.

Fra tutte le espressioni del darsi della preghiera, da quella di invocazione a quella di ringraziamento, da quella di adorazione a quella di lode, è la preghiera di richiesta a subire nel tempo le maggiori pressioni critiche da parte della filosofia che, ponendo in luce il carattere asimmetrico dell'orante rispetto al suo Creatore, ha contestato la pretesa dell'essere finito di piegare l'immutabile volontà dell'Infinito.

La preghiera, in altri termini, sembra rappresentare la cifra emblematica delle contraddizioni che si addensano sulla comprensione di Dio, dal momento che se ne problematizza l'onniscienza e la potenza trascendente, se si ritiene che è necessario raccontare i bisogni degli uomini e ricordare a lui le sue promesse. Specie nelle pagine sacre dei due Testamenti lo si descrive come Colui che, solo, può scrutare i cuori, ma poi si ritiene obbligatorio assicurargli la visione del proprio cuore così da premere su di lui. Insomma «Dio è considerato immutabile e, tuttavia, con la preghiera si intende agire su di lui; si vuole, quindi, che in fondo Dio non sia Dio»⁴. Se invece l'orazione non può nulla, allora a cosa serve? Non bisogna al contrario spingere il credente verso l'impegno etico dentro la storia, piuttosto che indugiare su situazioni emotive, soggettive, troppo umane, su cui si è focalizzata la critica feroce e irriverente di Feuerbach e di Nietzsche?

Queste ed altre domande hanno nei secoli scosso la coscienza filosofica occidentale, così che la presunta separazione dei due percorsi: il pensiero 'su' Dio, da parte della speculazione e il rapporto vivente 'con' Dio, quale suscita l'autentica preghiera, non sono mai stati in realtà due binari destinati a non incontrarsi mai, ma una duplice attitudine umana, il pensare e il pregare, che reciprocamente si intrecciano nel tempo, rivelando anche all'interno della nostra era complessa delle insospettate convergenze.

1. Vale la pena accennare, sia pure brevemente, ad alcune significative tappe storiche del pensiero occidentale, volte a porre in luce come l'attenzione all'esperienza religiosa della preghiera abbia rappresentato

³ R. GARAVENTA, *Scetticismo e preghiera. L'esempio di W. Weischedel*, in *Preghiera e filosofia*, a cura di G. Moretto, Morcelliana, Brescia 1991, p. 317.

⁴ G. EBELING, *La preghiera*, in *Preghiera e filosofia*, cit., p. 15.

Il tema di Babel

un test indicativo delle ritrovate capacità della filosofia di penetrare le strutture fondamentali dell'essere umano, senza ideologiche preclusioni. Dopo che la preghiera era divenuta appannaggio quasi esclusivo della ricerca teologica, durante la lunga stagione del pensiero medievale che vide l'incontro fecondo tra cristianesimo e filosofia, un periodo di oscuramento sembrò attraversarla.

Altre furono infatti le piste speculative che attendevano la riflessione teoretica, dal momento in cui l'uomo, resecando la sua radice metafisica, si scopriva al centro del mondo, creatore e costruttore del suo io e della sua storia. Le spinte umanistico-rinascimentali, il successivo espandersi delle scienze con la scoperta delle leggi immanenti del cosmo prepararono la strada all'orgogliosa rivendicazione della ragione, ad opera degli Illuministi, convinti che Dio si fosse ritirato dal mondo, lasciando la natura con le sue leggi, e che l'uomo dovesse sganciarsi dalla religione in nome di un impegno etico, che lo riportava alla costruzione della comunità umana.

Tagliato il rapporto tra Dio e l'uomo, unico terreno di impianto della preghiera, non rimaneva al filosofo che sgombrare il terreno dalle sue persistenti espressioni primitive, superstiziose, frutto di una immagine feticista della religione.

Quest'ultima, rigorosamente condotta da Kant «dentro i limiti della sola ragione», vedeva Dio come il supremo garante dell'ordine morale, cifra di quella religione naturale che è iscritta nel cuore dell'uomo, la cui verità risiede nell'obbligo della legge etica. La preghiera, in tale contesto, non è altro «che il proposito di avere una buona condotta di vita»⁵, è – in altri termini – riflessione su se stessi e sul proprio retto comportamento, che deve essere liberato da ogni forma di fanatismo, di illusione religiosa. Pensare che Dio intervenga nella vita dell'orante, è coltivare una follia superstiziosa, che va estirpata con la retta filosofia. Insomma, la riduzione antropologica della preghiera, consumata pienamente da Kant, lo portava a concludere che «tutto ciò che, eccettuata la buona condotta, l'uomo crede di poter fare per rendersi gradito a Dio, non è che illusione religiosa e falso culto divino»⁶.

Più attento ad indagare la presenza di Dio nell'ordine naturale del

⁵I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 218.

⁶*Ivi*.

cosmo, Schleiermacher era convinto che la sola preghiera, quella di ringraziamento, fosse da elevarsi verso l'Infinito, il cui compito è quello di fondare e di garantire le leggi naturali e il loro perfetto ordinamento. Chiedere qualcosa di diverso a Dio è non voler sottostare alle disposizioni divine sul cosmo, non essendoci «alcun rapporto di interazione fra Creatore e creatura»⁷.

Solo un sentimento di dipendenza del finito di fronte ad un Infinito che informa tutta la realtà, vero lascito dell'idealismo fichtiano ed hegeliano, può giustificare la preghiera, ormai sganciata dalla sua vocazione dialogica e ricondotta ad una pura aspirazione umana. Sarà Feuerbach e dopo di lui Nietzsche a portare alle estreme conseguenze questa concezione del pregare, che in realtà – veniva più volte precisato – non è che un dialogo dell'uomo con se stesso, così che, per il primo, «l'uomo nella preghiera adora il proprio cuore, contempla il proprio sentimento come l'essere sommo divino»⁸.

Il furore iconoclasta di Nietzsche, a ragione definito filosofo del sospetto insieme a Marx e Freud, escludeva radicalmente che la preghiera avesse un senso.

«Solo a due condizioni – così precisa in modo disincantato – il pregare, questo costume non ancora del tutto estinto di tempi più antichi, avrebbe un senso: dovrebbe essere possibile persuadere o dissuadere la divinità, e l'orante dovrebbe egli stesso sapere nel modo migliore di che cosa ha bisogno, che cosa sia veramente desiderabile per lui»⁹.

Da qui la sua blasfema litania all'asino, adorato per schernire coloro che sono «diventati di nuovo pii»¹⁰.

La lama critica e dissacratoria affondata sul mondo della preghiera, sia dal versante psicoanalitico (Freud), sia da quello storico-sociale (Marx) ha contribuito nei decenni successivi all'elaborazione di quei modelli culturali segnati dai fenomeni della secolarizzazione e del nichilismo, caratterizzando il Novecento di un progressivo abbandono dell'esperienza religiosa nel suo complesso.

⁷ F. SCHLEIERMACHER, *La dottrina della fede esposta sistematicamente secondo i principi fondamentali della chiesa evangelica*, in ID., *Opere scelte*, vol. II, Paideia, Brescia 1985, p. 146.

⁸ L. FEUERBACH, *L'essenza del cristianesimo*, Laterza, Bari-Milano 2006, p. 13.

⁹ F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, in ID., *Opere*, Adelphi, Milano 2015, p. 34.

¹⁰ *Ivi*.

Un sotterraneo ma vivo filone del pensiero filosofico finiva comunque con l'emergere, grazie anche alla riscoperta, ai primi del secolo ventesimo, della riflessione teorica di Kierkegaard. Le intense pagine del suo *Diario*, ricche di pathos religioso, restituirono una nuova dignità ontologica alla preghiera, colta come dialogo intimo dell'uomo di fronte al suo Dio, come unica possibilità di realizzazione esistenziale, come verità dell'autentica esperienza religiosa¹¹.

Sulla sua scia Max Scheler, Karl Jaspers, Gabriel Marcel, e in Italia Luigi Pareyson e Alberto Caracciolo svilupparono, nella seconda metà del Novecento, l'idea che la preghiera potesse rappresentare un «apriori religioso» nell'uomo, ovvero che si dovesse parlare filosoficamente dell'esistenza di una costitutiva apertura a Dio del singolo individuo. Questo non solo per fornire il fondamento del darsi delle singole esperienze religiose, ma per comprendere il costituirsi delle varie religioni storiche nel tempo¹².

La filosofia, insomma, riscoprendo la sua inalienabile vocazione metafisica, direzionata a garantire giustificazione e fondamento all'intera esistenza umana, rintracciava nella preghiera tutta l'intensità della vita personale e ne individuava il movimento dinamico dell'intera coscienza, speculativa e pratica, colta nell'inafferrabile intreccio tra mistero di Dio e sguardo adorante della creatura.

È dall'indagine di natura teologica che la filosofia ricava gli stimoli necessari per l'approfondimento su questa struttura costitutiva, in quanto il pregare è da considerarsi come il rivolgere della parola umana a Dio, l'appellarsi alla Sua misericordia, il confidare in Lui tramite una attitudine interiore che non solo va coltivata con fede, ma che discende dalla fede. In tal senso la preghiera è «la capacità espressiva della fede, è la modalità eloquente della fede»¹³, capace di potenziare in un circolo virtuoso i doni teologici (fede, appunto, speranza e amore) con la tensione contemplativa, così da guadagnare un colloquio sempre più intimo con Dio e un differente atteggiamento nei confronti della propria esistenza.

¹¹ Cfr. al riguardo: C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, in Id., *Opere complete*, 30, EDIVI, Roma 2015, pp. 34-53.

¹² Cfr. al riguardo M. DAMONTE, *Homo orans. Antropologia della preghiera*, Fondazione centro studi Campostrini, Verona 2014.

¹³ R. GUARDINI, *Introduzione alla preghiera*, Morcelliana, Brescia 1984, p. 7.

La preghiera doveva inoltre liberare le energie positive che accendono e motivano l'agire in mezzo agli uomini, pur esprimendosi – se rettamente compiuta – come intimo contatto dialogico, in grado di confortare il credente nelle sue scelte e nella progressiva maturazione della sua coscienza religiosa¹⁴. Esprimendosi nelle forme dell'adorazione, della lode, della domanda, del ringraziamento¹⁵, modalità – queste – volte a trascinare Dio all'interno del proprio mondo, la preghiera cristiana incontra nella persona del Figlio la «forma» emblematica del corretto relazionarsi al Padre, come ha espresso efficacemente Dietrich Bonhoeffer:

«Dio non realizza tutti i nostri desideri, ma tutte le sue promesse, cioè egli resta il Signore della terra, protegge la sua chiesa, ci dà una fede sempre rinnovata, non ci impone carichi al di là delle nostre forze, ma ci riempie della sua presenza e della sua forza [...] Tutto ciò che noi dobbiamo chiedere a Dio e attendere da Lui si trova in Gesù Cristo. [...] Occorre cercare di introdurci nella vita, nelle parole, negli atti, nelle sofferenze, nella morte di Gesù, per riconoscere ciò che Dio promette e realizza sempre per noi»¹⁶.

Vale dunque la domanda di Luca: «Signore, insegnaci a pregare» (*Lc* 11, 1), nel duplice senso di cercare le indicazioni del Maestro, così da pregare 'come' Lui prega, ma anche di orientarsi a pregare 'in' Lui, nella forma spirituale del coinvolgimento dentro il suo Mistero. La densità della preghiera, cristologicamente impostata, sembra prevedere una duplice, anche se non oppositiva, differenziazione tra due forme fondamentali di preghiera, così come F. Heiler ha plasticamente proposto, innestando un dibattito teologico ancora vivo. A suo avviso, infatti, è necessario distinguere la «preghiera mistica», caratterizzata dal desiderio dell'unione con Dio e la «preghiera profetica», rivolta al Signore rivelatore e redentore che si rende manifesto nella vita e nella storia¹⁷.

Questa distinzione, nel corso del Novecento, è stata variamente sviluppata, sino a tradursi nella secca alternativa, ipotecata da Emil Brünner,

¹⁴ S. ZUCAL, *Preghiera e filosofia dialogica*, Morcelliana, Brescia 2014.

¹⁵ Sulle differenti modulazioni della preghiera cfr. G. MOIOLI, *Preghiera*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, a cura di G. Barbaglio e S. Dianich, Paoline, Milano 1988, pp. 1179-1193.

¹⁶ D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, Paoline, Milano 1988, pp. 46-49.

¹⁷ HEILER, *Das Gebet*, cit., pp. 58-59.

secondo cui bisogna scegliere: «o il Vangelo o la contemplazione, o la mistica o la Parola»¹⁸. Che le due modalità del pregare possano e debbano distinguersi, rimane ancora oggi una questione aperta, anche se – come nota De Lubac – «il cattolico va oltre»¹⁹. È necessario infatti che si cerchino contaminazioni feconde, come la stessa vicenda teologica novecentesca ha indicato attraverso una riflessione più accurata sulla figura di Gesù, sempre rivolto a mettere insieme, durante la sua vicenda terrena, azione e contemplazione.

Occorre, al riguardo, rivedere criticamente alcuni paradigmi teorici, che perpetuano modelli stereotipati intorno alla mistica e all'ascesi contemplativa, oltre che ripensare in questo scenario alcuni luoghi filosofici – come il tema del linguaggio e quello di mondo – direttamente coinvolti nell'esperienza della preghiera, ma assai poco esplorati in connessione a tale esperienza religiosa.

2. Non ha dubbi Gerhard Ebeling, esponente di spicco della teologia ermeneutica, a concepire la preghiera come uno speciale «evento linguistico»²⁰, che va indagato con gli strumenti propri dell'antropologia filosofica, in grado di far esplodere le contraddizioni interne del pregare e di restituire a tale esperienza religiosa la sua originaria posizione dentro il linguaggio della fede²¹. Convinto che compito della filosofia fosse di «verificare la parola 'Dio' nelle situazioni fondamentali dell'uomo»²², il teologo berlinese intese approfondire la struttura linguistica della preghiera, perché proprio in tale evento è possibile percepire la natura trascendentale del linguaggio e la sua possibilità di sanare la frattura, in piena epoca di ateismo, tra parola dell'uomo e parola di Dio. Si tentava in tal senso di superare l'artificiosa contrapposizione tra legge del pensare e legge del pregare, che aveva finito talvolta di lasciare in ombra alcuni importanti nodi ermeneutici proprio in relazione a tale esperienza

¹⁸ Su questa alternativa teorica del teologo evangelico cfr. G. LUGHINI, *Emil Bünner*, Morcelliana, Brescia 2009.

¹⁹ H. DE LUBAC, *Prefazione a La mistica e le mistiche*, a cura di A. Ravier, S. Paolo, Milano 1996, p. 23.

²⁰ EBELING, *La preghiera*, cit., p. 13.

²¹ Cfr. R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1992, pp. 57-84.

²² EBELING, *La preghiera*, cit., pp. 14-16.

religiosa, relegata all'ambito nebuloso delle disposizioni spirituali soggettive di per sé non rappresentabili. Se la preghiera è un atto attraverso cui «parla a Dio»²³, non può che imporsi una ermeneutica della preghiera, collocata nell'orizzonte di una antropologia «di vasto respiro», che ponga al centro «il problema della comprensione linguistica, ed anche questa di vasto respiro»²⁴.

Non si pensi che il ricorso al linguaggio e alla sua declinazione antropologica rappresenti una estrema riduzione fenomenologica di un evento spirituale di ben più ampie proporzioni teologiche. Riportare la preghiera a tali radici significa ricollocarla dentro la dignità di una esperienza costitutiva, che ha a che fare con l'esperienza della vita in generale, così che pensare alla preghiera non divenga una astratta categorizzazione del mistero di un incontro che rimane in sé indicibile.

La preghiera va al contrario concepita come «la situazione fondamentale dell'uomo come fundamentalmente determinata dalla relazione a Dio»²⁵, per cui rimanere dentro la conformità a questo senso significa comprendere l'essere dell'uomo come dipendente 'da' Dio e incessantemente sospeso 'davanti' a Lui.

«La relazione a Dio – nota al riguardo Ebeling – non è una relazione di causalità fisica [...] ma una relazione linguistica della personalità. L'essere da e a Dio viene definito in presenza di Dio come un percepire e un lasciarsi percepire, come un obbligarci e un impegnarsi, come un pronunciarsi e un fidarsi»²⁶.

È un vivere la preghiera, è un pronunciare la vita interna grazie ai mille modi del linguaggio che parla anche attraverso il silenzio, ma che comunque comprende sempre la vita nella fede come vita dentro la parola di Dio, la sola Parola capace di far dire le tante parole dell'uomo.

Sia che si tratti della cosiddetta preghiera libera o della preghiera rituale – quella istituzionalizzata nelle trame liturgiche – il suo linguaggio sembra prefigurare l'essenza, nella misura in cui in esso si traduce una esperienza vitale di fronte a Dio, nel luogo dove il mondo dell'uomo è

²³ *Ibid.*, p. 13.

²⁴ *Ivi.*

²⁵ *Ibid.*, p.31.

²⁶ *Ibid.*, p. 32; sottolineatura mia.

convocato nella sua interezza²⁷.

«La preghiera è quindi il processo di una compenetrazione di fede e vita, del divenire concreta della fede, ma anche, per quanto suoni paradossale, del divenire concreto della vita. La preghiera infatti è l'espressione del fatto che, non l'opera, ma la Grazia è la dimensione decisiva, il *concretissimum* della vita»²⁸.

Costitutivo per la preghiera diventa in tal senso non il fatto dell'essere esaudita, ma piuttosto quello dell'essere ascoltata in un abbandono a Dio che trascina l'intero contesto del mondo del credente, che in esso ritrova l'imperitura presenza della Parola.

È infatti la speciale struttura linguistica della preghiera a rappresentare tale vissuto come un vero e proprio «mondo», ossia come un insieme di relazioni tra persone e cose che tentano di comprendersi reciprocamente. Questo ulteriore passaggio che lega la struttura linguistica e il mondo nella preghiera – colto in profondità soprattutto da Heinrich Ott, un allievo di Ebeling²⁹ – può dire molto in merito alla possibilità di una corretta relazione tra mondo dell'uomo e mondo di Dio.

«Se il linguaggio della preghiera non avesse anch'esso il suo «mondo», vorrebbe dire che si tratta di un linguaggio di un livello inferiore. In realtà, il suo «mondo» abbraccia tutti i «mondi». Non è questo o quel «mondo» dell'uomo, ma il «mondo» di Dio che tutto vede e che guarda nell'occulto»³⁰.

Parlare di mondo della preghiera significa dunque comprendere che è il linguaggio che istituisce lo spazio della comunità umana, oltre l'ambito attraverso il quale si snoda il dialogo fra Dio e l'uomo, tenendo conto che la presenza dell'Altissimo si è soprattutto concretizzata nel Logos del Figlio, nel Dio fattosi finito nella Parola. Nella reciprocità ermeneutica di parola di Dio e parole dell'uomo viene ad instaurarsi – soprattutto nella preghiera – l'autenticità dell'esistenza umana che tramite il linguaggio si situa 'nel' mondo, all'interno cioè di un orizzonte dentro il quale il puro

²⁷ Cfr. G. EBELING, *Parola di Dio ed ermeneutica*, in ID., *Parola e fede*, Bompiani, Milano 1974.

²⁸ ID., *La preghiera*, cit., pp. 35-36.

²⁹ H. OTT, *La preghiera, linguaggio dell'uomo*, Marietti, Genova 1991.

³⁰ *Ibid.*, pp. 52-53.

appello della fede diventa intelligibile e significativo.

«Ora questo mondo – precisa ancora Ott – non è il mondo della cosa come tale (la cosa come pura presenza non ha un <mondo>; è soltanto l'uomo che ha il carattere di <essere-al-mondo>), ma della cosa come intelligibile. Il che significa che il mondo in cui la cosa è, di cui essa è intimamente penetrata, è al tempo stesso *mondo per le persone*, che si sono capite e si capiranno e si capiscono in riferimento a questa cosa»³¹.

Applicato alla preghiera, ciò significa che questo mondo che viene a darsi, va inteso per Ott come luogo di un sempre reciproco comprendersi tramite il linguaggio, l'unico garante della verità della cosa stessa, come già Wittgenstein aveva precisato nel suo *Tractatus*³². Vale la pena chiedersi a questo punto: la preghiera è mondo dell'uomo o mondo di Dio? È l'uomo che è chiamato nella preghiera a spostare, per così dire, il suo mondo per proiettarsi su quello di Dio, oppure è il mondo di Dio che deve essere in qualche modo 'trascinato' dentro il suo mondo? Può il linguaggio da solo garantire la struttura trascendentale del possibile intreccio di questi due mondi?

Non c'è dubbio che le analisi di Ebeling e di Ott, riconducendo il pregare dentro l'esperienza di vita del credente, facendone un 'esistenziale', alla maniera di Heidegger, hanno avuto il merito di aver delucidato l'inevitabile trama linguistica del dialogo con Dio, che si esprime e si rivela soprattutto tramite la Parola e non può essere ambigualmente confuso con il parlare inautentico, qualche volta segnato da istanze egocentriche e psicopatologiche.

Occorre perciò tentare un ulteriore approfondimento del termine «mondo», che sia in grado di approfondire, oltre il guadagno linguistico, il luogo dove abita l'integralità della preghiera mistica. Viene in aiuto una acuta osservazione di Agostino, tratta dal commento all'*Epistola ad Parthos* di Giovanni:

«Si chiama mondo, in effetti, non solo la creazione di Dio, il cielo e la terra [...], ma analogamente tutti gli abitanti del mondo

³¹ *Ibid.*, pp. 39-40.

³² Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Trattato logico-filosofico e Quaderni 1916-1916*, Einaudi, Torino 2009.

sono chiamati mondo [...]. Di conseguenza coloro che amano il mondo sono chiamati mondo»³³.

Se gli uomini, i *dilectores mundi*, sono mondo, ciò significa che l'esistenza non si costituisce nel suo «essere *nel* mondo» (Heidegger), ma nel suo «essere mondo», quasi a dire che l'uomo non si aggiunge 'al' mondo, ma si determina proprio nel suo essere orizzonte aperto dentro i luoghi agostiniani dell'*habitare* e del *diligere*³⁴. Ciò non significa guadagnare uno spazio soggettivistico – vedi gli stereotipi sul vissuto mistico – quasi fossimo chiamati a costruire pareti solide entro le quali custodire il proprio inalienabile spazio privato. Agostino non ha dubbi nel precisare che abitare il mondo significa amarlo, dunque, dilatarlo, espanderlo, proiettarlo fuori per accogliere l'Alterità, che può manifestare la sua verità altrimenti non rivelabile. È come spalancare una finestra, rimasta sino ad allora chiusa, perché vi entri la luce e offra nuova fisionomia alle cose. Questa prospettiva diventa determinante in relazione alla preghiera mistica: non si tratta infatti di abbandonare il proprio mondo, per cercare altri improbabili spazi, quanto di amare, accogliere, custodire il proprio mondo, perché questo venga illuminato, scaldato, regolato dal mondo di Dio³⁵.

3. Vale la pena, in tal senso, approfondire la struttura spirituale della preghiera mistica, così come ci viene consegnata dal vissuto di una mistica del '900, la dottoressa svizzera Adrienne von Speyr. Vicina al teologo Hans Urs von Balthasar, ha analizzato in modo oggettivo il darsi dell'esperienza mistica, mai ricercata con gli strumenti propri dell'ascesi, quanto accolta come mondo di Dio che si dona al credente. L'usuale considerazione spirituale della preghiera sembra qui capovolgersi, in nome di una esperienza orante che non prevede alcuna particolare disciplina spirituale, tale da determinare l'incontro dell'uomo con Dio. Ciò che conta è porsi nella giusta prospettiva, quella cioè che accoglie le cose del mondo non come elementi accidentali e

³³ AGOSTINO, *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus*, trad. it. *Commento all'Epistola ai Parti*, in *Opera Omnia di S. Agostino*, vol. XXIV, II, 12, Città Nuova, Roma 1985.

³⁴ *Ibid.*, p. 14.

³⁵ Mi permetto al riguardo di rinviare al mio *La preghiera è mondo. Adrienne von Speyr*, LEV, Città del Vaticano 2003.

fortuiti, legati casualmente alla propria vita, ma come elementi essenziali del mondo, visto con gli occhi di Dio.

«La sua [dell'uomo] osservazione del mondo e i suoi giudizi nasceranno dal suo atteggiamento di preghiera. E, d'altro lato, le cose non gli sembreranno più estranee e incomprensibili, ma come *il mondo di Dio*, un mondo per capire il quale gli offre continuamente la chiave nella preghiera»³⁶.

Se la preghiera, più che vedersi come colloquio con Dio, viene colta come atteggiamento spirituale, disposizione interiore capace da far percepire il mondo con gli occhi di Dio, come sostiene Adrienne, allora diventa stile di vita, abito ontologico segnato dalla totale apertura che provoca l'accoglimento dell'Alterità di Dio³⁷.

Il mondo della preghiera rivela essere, in tal senso, una 'preghiera-mondo', che si dilata e si apre progressivamente man mano si procede dentro l'orizzonte sempre dischiuso del mondo di Dio. Che non deve esprimersi necessariamente attraverso le parole, ma come 'attenzione' a che il mondo di Dio pervada quello dell'uomo. L'uomo che prega

«cercherà di comprendere ogni cosa come il Signore l'ha vista quando era sulla terra, come egli la vede oggi nel cielo e come infine il Figlio, che è la sua Parola eterna, era ed è dinnanzi al Padre»³⁸.

Esiste, certo, una gradualità dell'esperienza di preghiera, che Adrienne avvicina alle differenti stratificazioni del mare: ogni sua profondità ha le sue leggi, la sua vita interna, i suoi riferimenti vitali. Così come accade nel ricco mondo delle varie forme del pregare, da quella liturgica a quella personale, da quella sorretta dalla Parola all'altra sprofondata nel silenzio dell'adorazione³⁹.

Questa grande varietà di attitudini oranti non annullano comunque la comune percezione vitale di abitare il mondo divino, quello che impone le sue leggi, al di là e oltre quelle problematiche divisioni tra preghiera profetica e preghiera contemplativa. Von Speyr scivola via su questa diatriba,

³⁶ A. VON SPEYR, *Il mondo della preghiera*, Jaca Book, Milano 1982, pp. 19 e ss.

³⁷ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *La preghiera contemplativa*, Jaca Book, Milano 1990.

³⁸ VON SPEYR, *Il mondo della preghiera*, cit., p. 19.

³⁹ EAD., *Esperienza di preghiera*, Jaca Book, Milano 2013, p. 55.

Il tema di Babel

che ha impegnato nei secoli la teologia spirituale, imponendo un differente punto di vista capace di rovesciare le usuali categorie teologiche⁴⁰, in nome di una considerazione «semplicissima»⁴¹: la preghiera è mondo di Dio perché Dio, vivendo di amore, prega. Se il Padre è il primo suscitatore di dialogo e di relazione contemplativa, il Figlio è il primo Orante, così come lo Spirito è l'anima, il respiro della preghiera divina, colui il quale contagia di amore infinito anche il limitato bisogno di amore del credente⁴².

Un uomo potrebbe pregare dentro la sensazione di essere schiacciato dal peso del quotidiano, di essere sepolto sotto una caotica montagna di cose da pensare e da fare,

«ma deve sapere che Dio è un nemico del caos, anzi egli fa di ogni caos *un mondo* e un ordine, un kosmos creativo. Chi nell'uscire dalla preghiera fosse ancora oppresso e confuso come all'entrarci, non ha pregato veramente»⁴³.

Ha solo cercato di riempire il mondo di Dio con le sue chiacchiere, che si spengono totalmente quando la Parola di verità respira in lui e crea nell'orante ogni volta la novità dentro le cose usuali del mondo quotidiano. Solo in questo scenario «noi siamo più in Dio che in noi»⁴⁴, così che «la preghiera non è una parola rivolta dall'uomo a Dio, ma un dono che Dio ha fatto a noi uomini nella sua Parola»⁴⁵.

C'è autentica preghiera solo quando le parole dell'uomo rimangono «presso Dio», corrispondono cioè al suo mondo, riflettono quello che Dio vuole sentire da lui. E dell'uomo il Signore invoca una corrispondenza, una «com-passione», una risposta che coinvolge tutta la persona, una risposta non limitata ad una specie di monologo dell'io, ma rivolta alle vicende di amore che attraversano la vita spirituale dei due interlocutori. Il destinatario dunque non si trova nella condizione passiva

⁴⁰ EAD. Su questi temi importanti le osservazioni di J.M. VELASCO, *Il fenomeno mistico. Struttura del fenomeno e contemporaneità*, Jaca Book, Milano 2003, pp. 119-202.

⁴¹ VON SPEYR, *Esperienza di preghiera*, cit., p. 55.

⁴² Su questo tema mi permetto di rinviare al mio *Adrienne von Speyr. Storia di una esistenza teologica*, SEI, Torino 1996, pp. 135 e ss.

⁴³ VON SPEYR, *Esperienza di preghiera*, cit., p. 5.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 10.

⁴⁵ A. VON SPEYR, *Il verbo si fece carne. S. Giovanni. Esposizione contemplativa del suo vangelo*, Jaca Book, Milano 1989, p. 30.

di chi ascolta parole, proposte, promesse, attese, ma è colui che «ci dona realmente come nostra la sua Parola. Pregando noi possiamo pertanto restituirgli questa Parola donata come nostra parola ed egli l'accetta come parola nostra»⁴⁶.

L'accetta e l'ascolta assai 'prima' che noi riusciamo a formularla, così come egli ci ama 'prima' che noi l'amiamo, ed è questo «prima» che innesta la nostra preghiera, è questo dono che rende possibile il suo farsi nostro ascoltatore e il nostro percepire la sua attenzione su di noi.

In questa reciprocità di ascolto si caratterizza per von Speyr l'ulteriore carattere della preghiera che, «essendo dono di Dio non è mai qualcosa che si ferma e rimane presso l'uomo»⁴⁷, ma lo supera per andare al di là di lui. Deve infatti venir trasmessa ad altri e contagiare con la medesima vitalità l'attenzione e la cura del prossimo: la preghiera è in tal senso «*sempre* sia individuale che sociale»⁴⁸.

Inoltre, se la preghiera è autentico comunicare, essa è costituita di cose dette, ma anche di cose non dette. Perché «le parole poggiano sul fondamento inespresso dell'intesa nell'amore»⁴⁹. Quando vengono pronunciate in sincerità di cuore, pur nell'insufficienza della nostra capacità di amare, divengono «proprietà di Dio», trasformate, trasfigurate dalla grazia di una Parola divina.

«Il sì che noi diciamo a Dio è il nostro sì, ma poiché esso è da Lui onorato, a Lui dato e presso di Lui riposto, appartiene più a Lui che a noi»⁵⁰.

Alla fine ogni uomo sarà messo a confronto con la sua parola presso Dio, perché essa diventa l'idea che Dio ha avuto, fin dall'inizio, di quest'uomo; la preghiera, quella raccolta lungo i giorni della sua storia, sarà una sorta di tracciato su cui avrà depresso il timbro della sua progressione dolorosa e avvincente verso l'amore, là dove, nel fuoco dell'unità, credente e destinatario della preghiera raccoglieranno il dono della loro amicizia e il frutto della loro intensità di partecipazione e di comunione.

Questi caratteri della preghiera mistica offrono già l'immagine della

⁴⁶ *Ivi.*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 31.

⁴⁸ *Ivi.*

⁴⁹ *Ivi.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 32.

Il tema di Babel

cornice trinitaria che Adrienne ha inteso disegnare, per esprimere la non definibilità del rapporto orante dell'uomo verso Dio⁵¹ per costituirlo nel suo essere 'vita'. La preghiera infatti «è una vita con Dio, carica di mistero, una partecipazione al centro del suo essere, al suo amore divino, trinitario»⁵².

Se colui che prega appare radicato soprattutto sulla Parola, la contemplazione ne rappresenta l'attitudine fondamentale, il respiro attraverso cui rinnovare il costante legame di appartenenza a questa medesima Parola. Non si tratta tanto di familiarizzare con il linguaggio di Dio, così da farne la base per un discorso rivolto a Lui, ma di disporsi con tutto il proprio essere ad un ascolto orante, che presuppone certo una comprensione e una risposta, ma soprattutto esige accettazione, riconoscimento della priorità dell'appello. Non è l'uomo che cerca Dio in un cammino ascetico e spirituale, ma è Dio che cerca l'uomo e lo coinvolge in un destino dialogico che è, prima di tutto, offerta di ciò che il Signore mostra gratuitamente, regalo senza alcuna condizione⁵³.

Adrienne von Speyr sente fortemente l'esigenza di restituire la contemplazione alla sua origine e al suo fondamento biblico,

«dato che il mondo è espressione e riflesso di Dio, (perciò) il suo fondamento e la sua essenza possono poggiare solo sulla Parola. La sua più intima essenza poggia sulla Parola ed è comprensibile solo sulla Parola»⁵⁴.

Se il rapporto tra il Signore e la sua creatura è dato dal reciproco intreccio di domanda, riflessione, e risposta della medesima parola, anche il silenzio non può che essere «una forma e una espressione della Parola»⁵⁵. Il silenzio nella vita contemplativa, dunque, non si origina da una forzata pausa del discorso, ottenuta attraverso una sofisticata tecnica psicologica, come se la Parola presupponesse una serie di linee spezzate, segnali della sua impotenza e incapacità di comunicare.

⁵¹ VON SPEYR, *Il mondo della preghiera*, cit., p. 11.

⁵² *Ivi*.

⁵³ Su questi temi cfr. E. DE DOMINICIS, *Filosofia e preghiera*, Simple, Macerata 2012.

⁵⁴ VON SPEYR, *Il verbo si fece carne. S. Giovanni. Esposizione contemplativa del suo vangelo*, cit., p. 27.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 28.

La Sacra Scrittura, infatti, non mostra mai il silenzio – di Dio o dell’uomo – come una assenza di parola, come una pausa dovuta ad una specie di stanchezza del linguaggio, ma come una modalità eloquente di una presenza, di un legame organico tra la creatura e l’Ineffabile. La Bibbia è anche questo spazio inaudito entro cui far parlare il silenzio, che non è mai quello falso dello pseudomistico, raccolto nel ritiro monologico del proprio io, ma è silenzio, per così dire, dinamico che prepara l’esplosione della Parola, la sua manifestazione, perché la ‘conoscenza’ di ciò che Dio dice quando parla, apra alla ‘ri-conoscenza’ della creatura che, nel silenzio, dice gratitudine e adorazione di quel dono⁵⁶.

Il silenzio – precisa ancora Adrienne – che il Signore esige così energicamente, è il presupposto di ogni attività degli apostoli, di ogni trasmissione della Parola di Dio. Ma il tacere delle parole umane e dei rumori non ha lo scopo di raggiungere un’esperienza mistica del riposo, del silenzio, della mancanza di parola, ma la necessaria preparazione dell’assalto della parola di Dio⁵⁷.

Ma c’è ancora di più: il silenzio non è solo lo strumento propedeutico per accedere alla Parola, ma lo spazio necessario entro il quale lasciar parlare la profondità della Parola divina che nessuna parola umana può mai esaurire.

La preghiera mistica non si oppone alla Parola, con buona pace di Brünner, ma rappresenta il respiro del credente non perché l’aria si fa rarefatta nel cammino ascensionale verso l’Assoluto, quasi che il silenzio ne fosse l’estrema possibilità. Nella vera contemplazione, il silenzio è l’ossigeno che riempie i polmoni, il respiro che rende dinamico il ritmo della comunicazione, così che silenzio e parola si alternino nel dialogo senza pause e senza fratture, con la naturalità propria del nostro respirare organico, che è alternanza di inspirazione ed espirazione.

«Se Dio ha parlato una volta, se un’anima lo ha ascoltato, allora il silenzio non è più vuoto, non è mai neanche una semplice eco della parola, ma una forma di risposta, l’accettazione della parola e precisamente l’accettazione viva, attiva. Nel silenzio l’anima raggiunge il centro della parola. Questo silenzio è il presupposto

⁵⁶ VON BALTHASAR, *La preghiera contemplativa*, cit., p. 157.

⁵⁷ *Ivi*.

Il tema di Babel

di ogni dialogo e di ogni continuazione del dialogo»⁵⁸.

La contemplazione, in altri termini, è sì vita interna dello Spirito, alimentato dal credente, sua luce e sua bellezza, ma è anche modalità speciale di contemplare la contemplazione di Dio, quasi una scoperta «del divino in Lui», quasi una sorpresa nell'osservare la dinamica dell'amore che le tre Persone comunicano fra di loro, contemplandosi reciprocamente e dotando questa contemplazione di una vitalità sovrabbondante, soprattutto visibile nel Figlio. Commentando i versetti 47-48 del primo capitolo del Vangelo di Giovanni, Adrienne sostiene:

«Nella vita [del Figlio] esiste una eccedenza di contemplazione: l'eternità prima della sua nascita, i trent'anni di vita nascosta, il deserto, le notti della sua vita attiva e piene di passione. [...] *La contemplazione è una visione e una considerazione di verità che non stanno in noi, ma in Dio*»⁵⁹.

La contemplazione è questo dono e il desiderio di questo dono; questo «voler vedere cose maggiori» (*Gv* 1, 51), specie quando si è stanchi e logorati, immersi dalle troppe e inutili parole o gettati in un silenzio disperante. Anche se la Parola ha risuonato una volta per tutte nel cuore del mondo, nella pienezza del tempo, non per questo non continua ad imporsi con forza, con la sua carica di appello e di invocazione, come si legge nella *Lettera agli Ebrei*:

«La Parola di Dio è viva, efficace, e più tagliente di ogni spada a doppio taglio; essa penetra fino al punto di divisione dell'anima e dello Spirito, delle giunture e delle midolla e scruta i sentimenti e i pensieri del cuore» (*Ebr* 4, 12).

Il vissuto mistico è anche questo percepire che «l'uomo è l'essere che ha in cuore un mistero più grande di lui. Costruito come un tabernacolo intorno a un sacro mistero»⁶⁰, come si esprime von Balthasar, che mette in guardia contro i falsi percorsi dell'ascesi contemplativa, quelli che,

⁵⁸ VON SPEYR, *Il verbo si fece carne. S. Giovanni. Esposizione contemplativa del suo vangelo*, cit., p. 28.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 150. Mia sottolineatura.

⁶⁰ A. VON SPEYR, *Parole della croce e sacramenti*, Morcelliana, Brescia 1976, p. 17.

ponendo l'accento sulla Parola più «udita» che «contemplata», trasferiscono l'esperienza della visione in un «aldilà», in una specie di anticipo dell'eternità che aspettiamo.

Sulla scia della vita finita del Figlio, è necessario al contrario congiungere le due differenti metà dell'esistenza cristiana: l'opera di Dio che si esprime dentro la Chiesa e quell'opera umana tradotta nelle azioni della vita quotidiana, che vanno colte 'in un'unica liturgia sacrale-profana'. Dentro la quale Adrienne dice cosa significhi per lei 'pregare in ogni tempo': non uscire mai dalla preghiera anche nel pulire le scale o nel preparare le verdure⁶¹.

Da qui le ulteriori riflessioni di von Balthasar, la cui vicinanza con von Speyr gli fa affermare:

«l'amore vuole riposare, soggiornare, non cercare senza requie, non agitare sempre nuovi pensieri, come se lo scopo della contemplazione fosse quello di conseguire una ricchezza e una completezza materiale di nozioni, ma rendersi amorosamente attenti alle dimensioni di profondità di ogni singolo aspetto che vi si presenta»⁶².

E che solo apparentemente sembra appesantire il legame contemplativo tra il credente e il suo Dio. L'amore fraterno infatti è il dono più pieno della contemplazione, quando questa si sia educata a guardare profondamente il volto e il comportamento dell'amore incarnato e crocefisso, e rappresenti l'unica legge, dove tutto portare, tutto credere, tutto sperare, tutto soffrire (*1Cor* 13, 7).

Se il contemplativo ha davvero posto in sé 'il sovrappeso' della parola, capace di scaldare le azioni di ogni giorno e di autenticarle attraverso la trasparenza del suo assenso, non avvertirà più il contrasto tra la 'gioia' della contemplazione e la 'fatica' dell'azione. Cercherà al contrario di rifuggire la tentazione platonica, che svaluta il rapporto con la terra, e che intende realizzare una attitudine contemplativa, colta come visione delle idee eterne, contrapposta alla frammentarietà della vita attiva⁶³. Guarderà invece alla Parola fattasi carne nell'umile figura del figlio di un falegname, come esempio di chi, pur immerso nella sua missione spirituale, dimora in mezzo

⁶¹ VON SPEYR, *Esperienza di preghiera*, cit., p. 69.

⁶² VON BALTHASAR, *La preghiera contemplativa*, cit., p. 87.

⁶³ *Ibid.*, pp. 185-186.

Il tema di Babel

agli uomini come uno che serve, riscattando il mondo che va redento, non rovesciato, che va trasfigurato, non abbandonato.

Adrienne è molto chiara su questo punto: il contemplativo non prega in modo diverso dal credente che non ha accesso alle grazie mistiche; la preghiera o possiede queste connotazioni contemplative o non è preghiera, finendo per perdersi nelle derive soggettive che allontanano irrimediabilmente il mondo di Dio. È al contrario nell'intreccio dei due mondi, il mondo dell'uomo e quello di Dio, che si genera l'autentico pregare, mosso dalla dialettica tra «misura» e «dismisura», il che non significa soltanto che le misure finite del dire umano necessitano di essere raccolte nella dismisura dell'Infinito⁶⁴. È vera anche la prospettiva reciproca: anche la dismisura, il «di più» di Dio ha, per così dire, bisogno delle misure, dal momento che il Signore «entra» nel mondo dell'orante, così come questo riesce ad aderire all'«invasione» di questa luce. È come un entrare in una stanza buia: porte e finestre sono serrate, ma via via che si apre qualche spiraglio non solo la luce entra, ma noi stessi misuriamo le nostre capacità di raccogliere quella luminosità, recuperando una differente visione delle cose inserite in quella stanza⁶⁵.

La medesima esigenza di incontro tra misura e dismisura preme sulla vita di Dio – sostiene Adrienne – volto ad accogliere i ritmi finiti della preghiera per poter meglio aderire alla sua infinita esigenza di comunicazione con l'orante. Insomma, se c'è tensione, ricerca, attenzione nella preghiera, ciò coinvolge in ugual misura Dio e l'uomo, entrambi raccolti nell'unico orizzonte aperto, costituito dalla vita eterna. Vita come dinamismo, movimento, ricerca, esposizione (*ex-ponere*) ad un tempo altro, che non significa assenza di momenti storici, cristallizzazione del ritmo cronologico, dimensione totalmente estranea dalle scadenze quotidiane, ma che, al contrario, – come bene la preghiera testimonia – è temporalità divina che si intreccia con quella umana⁶⁶.

⁶⁴ VON SPEYR, *L'uomo di fronte a Dio*, Jaca Book, Milano 1991, pp. 57-58.

⁶⁵ Sul tema della luce in Adrienne mi permetto di rinviare al mio *Adrienne von Speyr. La luce e le immagini. Per una fenomenologia della visione*, in *Il Filo(sofare) di Arianna. Percorsi del pensiero femminile del Novecento*, a cura di A. Ales Bello e F. Brezzi, Mimesis, Milano 2001, pp. 133-145.

⁶⁶ A. VON SPEYER, *La luce e le immagini*, Jaca Book, Milano 1995, pp. 69-84.

4. Non si può che consentire in conclusione con le parole di Ricœur quando, delineando di recente la relazione tra filosofia ed esperienza religiosa, precisa: «La filosofia non è semplicemente critica ma è anche nell'ordine della convinzione. E la convinzione religiosa stessa possiede una dimensione critica interna»⁶⁷.

Come dire che la polarità tra critica filosofica e convinzioni fideistiche, spesso portata all'estremo come opposizione polare, può al contrario rappresentare non solo una complementarità di prospettive, ma anche una implicazione reciproca.

Avendo a cuore l'uomo, sia pure da differenti angolature, filosofia e preghiera non possono che reciprocamente autenticarsi. Da un lato il mondo dei gesti religiosi rammenta al pensiero i suoi limiti costitutivi, e l'impossibilità teorica di chiudere la condizione umana dentro gli stretti parametri immanentistici, pena la perdita della sua stessa autogiustificazione.

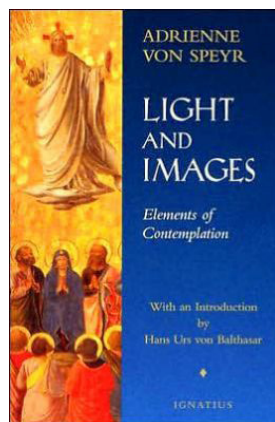
Dall'altro lato il pensiero filosofico, quando è seriamente disposto a delucidare le categorie esistenziali alla luce di una irriducibile matrice ontologica o metafisica, può disporsi come revisione critica dei molteplici aspetti dell'esperienza religiosa. Non potrà, in tal senso, non riconoscere come, accanto alle forme esasperate del diffondersi inautentico della preghiera, debba essere posto in luce il suo nucleo originario, costitutivo di quell'attitudine umana disposta a rapportarsi con un 'oltre' che assume lo statuto di una relazione personale, con cui è possibile stabilire un contatto vitale. Lungi dal dover riproporre la statica contrapposizione tra sapere e fede, la filosofia, così come la preghiera si sanno debitorie di convinzioni radicali che non annullano la coscienza critica, ma anzi esaltano la loro vocazione. Diversa, certo, ma intenzionata da entrambe a chiarificare l'autenticità della condizione umana. Fronteggiando il supremo pericolo dell'inutilità del proprio essere, il credente prega – così certifica la filosofia – per accogliere con serietà i limiti costitutivi del suo stare al mondo e per osare la possibilità reale di rapportarsi con fiducia ad un Infinito personale che lo riconosce come persona. La preghiera, inoltre, si fa 'devota' (nel senso hegeliano del termine) quando spinge il pensiero ad osare senza complessi le strade difficili che lo conducono alla ricerca della verità, ben consapevole

⁶⁷ P. RICŒUR, *La critica e la convinzione*, Jaca Book, Milano 1997, p. 197.

Il tema di Babel

che questa si dà solo attraverso una forte disciplina intellettuale e un rigore morale che non ammette deroghe.

Non solo, dunque, la preghiera nella filosofia, ma anche la filosofia nella preghiera⁶⁸, nel senso che una loro implicazione presuppone che possano coesistere ricerca dell'universale (propria del pensiero) ed esperienza individuale (caratteristica della preghiera). Ed ancora possa attivare un movimento di pensiero e di amore in cui debbano convivere gli spazi orizzontali della storia e quelli verticali della Trascendenza.



⁶⁸ FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, cit., p. 448.