

Introduzione  
*L'Oratio perfectissima* di Gesù  
Card. Gianfranco Ravasi

Il pendolo simbolico della moderna ricerca esegetico-teologica sulla figura di Gesù Cristo ha oscillato sempre tra due estremi, quello del giudaismo e del cristianesimo. Può sembrare paradossale questa terminologia, ma essa si illumina una volta che si ricorre alla celebre affermazione dell'innoprologo che apre il Vangelo di Giovanni: *ho Lógos sárx eghéneto* (1, 14), «il Verbo carne divenne». Semplificando, nella persona di Gesù Cristo, secondo la concezione neotestamentaria e della fede da essa derivata, si intrecciano inscindibilmente, da un lato, Gesù di Nazaret, *sárx*, ossia un uomo giudeo legato a precise coordinate storico-geografiche, socio-culturali e religiose, e d'altro lato, Cristo, il *Lógos* divino e trascendente, il Figlio che partecipa dell'eternità e della perfetta pienezza del Padre celeste.

*L'oscillazione del pendolo esegetico-teologico*

Nella sua oscillazione all'interno della ricerca a cui accennavamo, talora il pendolo si è inchiodato sul polo della storicità, del nesso radicale col giudaismo dal cui grembo Gesù sboccia a livello storico, col rischio della riduzione della sua figura a

quella di un pur grande rabbì. Altre volte, invece, il pendolo si è spostato stabilmente sul polo del cristianesimo, la cui fede vede in quella persona soprattutto il Figlio di Dio, risorto e glorioso, il Cristo predicato e adorato nel kerygma, cioè nell'annuncio di fede, col rischio della dissoluzione dell'incarnazione. In realtà, il vero impegno dell'esegesi e della teologia dovrebbe essere quello di tenere in equilibrio queste due dimensioni non opponendole dialetticamente, ma incrociandole in un contrappunto armonico e unitario.

Ora, dopo la fase della cosiddetta *Formgeschichte*, «storia della formazione (e delle forme letterarie)» dei Vangeli, che ha marcato l'aspetto trascendente e che ha raggiunto posizioni radicali, per esempio, col famoso teologo tedesco Rudolf Bultmann – convinto che una parete divisoria invalicabile separasse il Cristo della fede, a noi pienamente disponibile, rispetto al Gesù storico (di cui poco sappiamo e di cui poco dovremmo interessarci) –, ci si è orientati invece su un'altra pista di analisi dei dati evangelici. Senza rinunciare alla dimensione teologica, ci si è orientati nel ricondurre la figura, le parole, gli atti di Gesù Cristo anche alla sua matrice di ebreo.

Questo è avvenuto su piani diversi, in particolare quello storico, con la determinazione di alcuni «criteri di storicità» applicati al vaglio dei testi evangelici con esiti più o meno significativi secondo il differente approccio che marca sia la continuità sia la difformità di Gesù Cristo nei confronti del suo ambito vitale storico. Si è anche proceduto, però, a livello letterario, cercando di individuare in filigrana ai racconti evangelici greci l'eventuale palinsesto semitico, il linguaggio ebraico o aramaico con cui Gesù si esprimeva, oppure la descrizione del suo comportamento esistenziale secondo i canoni socio-religiosi

del tempo. A questo progetto si era consacrato, secondo prospettive proprie, Jean Carmignac, e il suo commento al *Padre Nostro* ne è l'espressione emblematica. Si deve, infatti, tener conto che questo studioso aveva in proprio elaborato una forte competenza nella giudaistica, in particolare in quella legata all'esperienza della comunità vissuta a Qumrân, sulla sponda occidentale del mar Morto, spazzata via dalla X Legione Fretense delle forze d'occupazione romane, comunità a noi nota per le scoperte dei loro documenti avvenute a partire dal 1947.

Noi, però, non vorremmo perlustrare l'analisi scientifica offerta in queste pagine da Carmignac, che allargò di molto con altri saggi la sua prospettiva di studio sui testi evangelici e sull'ambiente cristiano delle origini sollevando non poche contestazioni e critiche. Al riguardo, potremmo rimandare soprattutto al volume curato da Roberta Collu, che ha coinvolto anche due rabbini francesi, Gabriel Hagai e Hervé élie Bokobza, ed esplicitamente titolato: *Il Padre Nostro e i Rotoli di Qumrân nel lavoro scientifico di Jean Carmignac* (Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 2019). La nostra sarà, invece, un'introduzione che vuole offrire ai lettori uno sguardo su questa preghiera fondamentale nella storia della cristianità ma anche dell'intera umanità secondo una lettura essenziale, così da permettere un'appropriazione immediata e semplice degli stessi dati esegetici e interpretativi necessari.

### *Preghiera di tutti i figli di Dio*

Inizieremo, però, da un contesto molto ampio e libero che lambisce i nostri giorni e che si affida anche a qualche curio-

sità estemporanea. Sulla scia di precedenti tentativi (uno di successo a Parma nel 1805 all'insegna dell'arte tipografica bodoniana), nel 1870 la tipografia di Propaganda Fide aprontò un'*Oratio Dominica in CCL linguas versa et CLXXX characterum formis vel nostratibus vel peregrinis expressa*, a cura di Pietro Marietti, tipografo pontificio e socio e amministratore dell'editrice di Propaganda Fide. La data di pubblicazione era significativa: si stava celebrando a Roma il Concilio Vaticano I e il libro voleva essere un omaggio al papa Pio IX, proprio a pochi mesi di distanza dall'irrompere delle armate piemontesi che avrebbero bussato a Porta Pia per consumare la fine del regno pontificio. Tra l'altro questo prodotto bibliografico fu riproposto più di un secolo dopo, nel 1995, dalle edizioni Piemme, che facevano allora capo al discendente omonimo di quel Pietro Marietti curatore dell'opera del 1870.

È ovvio che in questo caso (sorprendente è l'indice con le classificazioni delle varie famiglie linguistiche, per non parlare di certe versioni improbabili offerte in quelle pagine), il rigore filologico e critico è decisamente secondario rispetto all'aspetto celebrativo e fin «mitico» ed «esotico» dell'evento editoriale. Sta di fatto, comunque, che questa operazione voleva dimostrare un dato indiscutibile: il *Padre Nostro* – anche se preghiera distintiva della fede cristiana, come ammonisce lo stesso Gesù in *Luca* 11, 1-2 – è stato spesso considerato come una sorta di vessillo orante universale. Si spiega, così, il desiderio di farlo «cantare» in tutte le lingue, anche in quelle precristiane (per esempio, l'etrusco o il geroglifico!). Come dicevamo, noi però ci fermeremo ora sul testo evangelico e sulle sue coordinate esegetiche e culturali fondamentali, ricordando che esso vive da secoli fino a oggi non solo nella pre-

ghiera personale del cristiano, ma in quella liturgica e ufficiale di tutte le Chiese cristiane.

Tertulliano, che è stato il primo commentatore cristiano del *Padre Nostro* con la sua *De oratione Domini* scritta alla fine del II secolo, affermava che questa preghiera insegnata da Gesù è il «breviarium totius evangelii» (1, 6). Studiare – come fa Carmignac – il testo dell'*oratio perfectissima*, come la definiva Tommaso d'Aquino nella sua *Summa Theologiae* (II, II, q. 83, a. 9), è perciò una via per ritrovare la sostanza del messaggio cristiano. Come ha affermato papa Francesco in un suo commento al testo durante le udienze generali del mercoledì, «il *Padre Nostro* non è una delle tante preghiere cristiane, ma la preghiera dei figli di Dio, che fa risuonare in noi quei medesimi sentimenti che furono in Cristo Gesù». Tuttavia, «il *Padre Nostro* può essere anche la preghiera di tutti i figli di Abramo, espressione della loro fede in un Dio personale che è Padre e Creatore e dell'amore fraterno verso tutti gli uomini» (Aimé Solignac).

Immensa è la bibliografia cristiana, a partire dai Padri della Chiesa (che hanno composto un numero ampio di commenti in epoche differenti), su queste parole di Gesù: alla raccolta dei materiali relativi al *Padre Nostro* e alla sua diffusione è persino dedicata una Fondazione internazionale specifica, denominata appunto *Oratio dominica*. A questa «preghiera del Signore» si farà anche il verso in modo quasi blasfemo sbeffeggiandola. Jacques Prévert nelle sue *Parole* (1946) «prega» così: «Padre nostro che sei nei cieli, restaci!». Ernest Hemingway in uno dei suoi *Quarantanove racconti* (1938) la trasforma in un'impressionante e terribile invocazione al NADA personificato che, come è noto, in spagnolo è il Nulla: «O NADA

che sei nel NADA, sia NADA il tuo nome, NADA il tuo regno e sia NADA la tua volontà così in NADA come in NADA. Dacci oggi il nostro NADA quotidiano e NADA a noi i nostri NADA come noi li NADIAMO ai nostri NADA e non NADARE noi in NADA, ma liberaci dal NADA; pues NADA».

La preghiera del *Padre Nostro* avrà, però, anche una stupenda parafrasi in sette terzine nel canto XI del *Purgatorio*, ove Dante la metterà in bocca alla lenta processione degli spiriti superbi: «O Padre nostro, che ne' cieli stai...» (vv. 1-21), un testo che dovrebbe essere riletto e meditato per ritrovare la forte carica originale che il poeta vi imprime. L'orazione di Gesù sarà ripresa amaramente nel racconto «Rosario» presente nella raccolta *Processi verbali* (1890) dello scrittore napoletano Federico De Roberto; avrà un commento intenso nel capitolo «A proposito del Pater Noster» dell'opera *Attesa di Dio* (1950) di Simone Weil, autrice ebrea fortemente attratta dal messaggio di Gesù, un testo che sarà ripreso a parte, a margine della sua corrispondenza col domenicano p. Joseph-Marie Perrin; sarà ricreato poeticamente nella lirica «Padre Nostro» nel poema *Giacobbe* (1970) di Pierre Emmanuel, mentre il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (1992) dedicherà a questa orazione la seconda sezione della quarta parte centrata sulla «preghiera» (nn. 2579-2865), un grandioso commento che è tutto da leggere e che è stato riassunto nel *Compendio* dello stesso *Catechismo* (2005). Lutero nel suo *Padre Nostro spiegato ai semplici laici* inviterà ad «apprenderne parole e musica» e la musica, a partire dal gregoriano, ha steso spesso le sue note su queste parole, dal gregoriano alla polifonia, da Josquin Desprès a Orlando di Lasso, da Luigi Cherubini a Franz Liszt, da Pëtr Il'ič Čajkovskij a Igor Stravinskij e così

via fino a Giuseppe Verdi che, invece, si basò sulla citata parafrasi dantesca.

### *Il doppio volto evangelico del Padre Nostro*

Come ha voluto dimostrare Carmignac, il *Padre Nostro* affonda le sue radici nel terreno del giudaismo. A questo proposito ricordiamo a margine l'antica invocazione aramaica del *Qaddish*, definito «uno dei grandi pilastri dell'ebraismo», il cui avvio suona così: «Sia magnificato e santificato il suo grande nome nel mondo che Egli ha creato secondo la sua volontà. Venga il suo regno durante la nostra vita e i nostri giorni...». Il *Padre Nostro* ci è riferito da Matteo e Luca in due contesti e in due testi differenti, segno di quella libertà redazionale e interpretativa che è riconosciuta agli evangelisti nell'elaborazione delle memorie storiche di Gesù e su Gesù e che riconferma la necessità di far oscillare correttamente il pendolo a cui sopra ci siamo riferiti.

Noi stando sulla soglia del testo, procederemo a partire dalle coordinate contestuali che sono diversificate dai due evangelisti. Matteo incastona il *Padre Nostro* all'interno del Discorso della Montagna, in una specie di mini-catechismo sull'autentica preghiera: «Quando pregate, non siate simili agli ipocriti... Pregando non sprecate parole... Voi, allora, pregate così...» (*Matteo 6, 5-9*). Luca, invece, fa fiorire il *Padre Nostro* – durante il viaggio di Cristo a Gerusalemme – da una domanda dei discepoli di Giovanni Battista i quali chiedono a Gesù una preghiera distintiva per la comunità dei suoi seguaci, così come i discepoli del Battista e altri gruppi religiosi del tempo

si distinguevano proprio per una loro preghiera-simbolo, quasi fosse un vessillo di riconoscimento (*Luca* 11, 1). La differenza tra i due contesti è, tutto sommato, secondaria perché l'elemento fondamentale in entrambi i casi è quello dell'essere proposta come la preghiera autentica e specifica del cristiano.

In questo senso risulta secondaria anche la determinazione del luogo ove Gesù insegnò il *Padre Nostro*. Al monte delle Beatitudini in Galilea Matteo ha raccolto, infatti, parole pronunziate da Gesù in momenti e àmbiti diversi. Luca nel suo racconto del viaggio di Cristo verso Gerusalemme – al cui interno è ambientato il *Padre Nostro* – ha ugualmente raggruppati dati dispersi altrove nei Vangeli di Marco e di Matteo. La tradizione cristiana posteriore ha scelto liberamente una terza località, il monte degli Ulivi di fronte a Gerusalemme, ove Elena, madre dell'imperatore Costantino, eresse una basilica sopra una grotta che si riteneva fosse il luogo ove era risuonata per la prima volta la preghiera del *Padre Nostro*. Là oggi un chiostro di suore carmelitane francesi, costruito tra il 1869 e il 1875, offre il testo matteoano del *Padre Nostro* in decine e decine di lingue su lastre di maiolica, continuando quindi la tradizione universalistica a cui sopra accennavamo.

Ma, al di là del contesto, è del testo che dobbiamo ora occuparci: esso, infatti, ci è stato tramandato in due redazioni notevolmente distinte nella forma, anche se omogenee nella sostanza. Si tratta di adattamenti operati dalle comunità cristiane originarie secondo le loro tradizioni soprattutto liturgiche. La fedeltà alla memoria storica *di* e *su* Gesù non era, quindi, storiograficamente rigida quasi si volessero redigere verbali, ma duttile e incarnata nella vita delle Chiese cristiane dei primi decenni. Quella di Matteo (6, 9-13) è la più nota e usata ancor og-

gi dai cristiani nelle loro liturgie e orazioni: è la più antica e solenne, è ordinata in un settenario di domande, si svolge in 57 parole greche (compresi gli articoli) e nella sua formulazione sembra riflettere maggiormente l'uso liturgico della prima Chiesa. Su di essa svolgeremo un successivo breve commento. Eccola nell'attuale versione della Conferenza Episcopale Italiana. Carmignac si era impegnato a tentarne una retroversione nelle ipotetiche matrici ebraica e aramaiche genetiche.

«Padre nostro che sei nei cieli,  
 sia santificato il tuo nome,  
 venga il tuo regno,  
 sia fatta la tua volontà,  
 come in cielo così in terra.  
 Dacci oggi il nostro pane quotidiano,  
 e rimetti a noi i nostri debiti  
 come anche noi li rimettiamo ai nostri debitori,  
 e non abbandonarci alla tentazione,  
 ma liberaci dal male».

La forma testuale di Luca (11, 2-4) si compone, invece, di sole cinque domande che, pur essendo espresse in un linguaggio più recente e adattato ai lettori dell'evangelista, riflettono forse meglio il nucleo e lo schema originario delle parole di Gesù (le domande aggiunte da Matteo sembrano, infatti, espansioni dovute all'uso liturgico). Ecco ora il testo riferito da Luca a cui associamo un'ipotetica versione in aramaico che, come è noto, era la lingua parlata dal giudaismo di quei secoli, ricostruita in questo caso non da Carmignac, bensì da un famoso esegeta tedesco, Joachim Jeremias (1900-1979),

che aveva dedicato un saggio suggestivo alla prima parola, *'Abba'*, «babbo, padre caro», tradotto nel 1968 dall'editrice Paideia di Brescia.

«Padre, sia santificato il tuo nome,	<i>'Abba', jitqaddásh shemák</i>
venga il tuo Regno,	<i>teté malkuták</i>
dacci ogni giorno	<i>lahmán delimhár</i>
il nostro pane quotidiano	<i>hab lan joma' den</i>
e perdona a noi i nostri peccati,	<i>ushebóq lan hobáin</i>
anche noi infatti perdoniamo a ogni nostro debitore	<i>kedishbáqnan lehaajjabáin</i>
e non abbandonarci alla tentazione».	<i>vela' taelínnan lenisjón.</i>

Prima di esaminare il testo nella forma più ampia mattea-  
na, vogliamo fissare l'attenzione sull'elemento distintivo di  
questa preghiera di Gesù, l'invocazione iniziale che in Matteo  
è nella formula solenne ed ebraica di «Padre nostro» (*'abínu*)  
ma che Luca nel semplice vocativo «Padre» ha voluto ripor-  
tare forse all'aramaico *'abba'*, l'appellativo con cui il bambi-  
no chiamava suo padre, «babbo, papà». Pur connettendosi alla  
tradizione biblica e giudaica che esaltava la paternità di Dio,  
Gesù vuole sottolineare una particolare intimità in quel rap-  
porto. Anche se qualche rarissima e incerta traccia dell'uso di  
*'abba'* nei confronti di Dio è identificabile nella letteratura  
rabbinnica antica, come notava lo stesso Jeremias, «siamo di  
fronte a qualcosa di nuovo e inaudito che valica i confini del  
giudaismo. Qui vediamo chi era il Gesù storico: l'uomo che  
aveva il potere di rivolgersi a Dio come *'abba'* e che rendeva

partecipi del Regno divino pubblicani e peccatori autorizzandoli a ripetere questa parola, 'abba', caro padre!». È ciò che san Paolo aveva ribadito a due riprese nelle *Lettere ai Galati* e ai *Romani*, affermando «l'adozione a figli» dei cristiani: «E che voi siete figli lo prova il fatto che Dio mandò nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio, il quale grida 'Abba', Padre!» (*Galati* 4, 6; cfr *Romani* 8, 15).

### *Le prime tre invocazioni «teologiche»*

Seguendo, dunque, la versione più estesa di Matteo, commentiamo queste parole di Gesù che, come scriveva il poeta francese Charles Péguy nel *Mistero dei Santi Innocenti* (1912), sono «una barriera che la collera e la giustizia divina non oltrepasseranno mai... perché Cristo ha saputo come legare le braccia della giustizia di Dio e sciogliere le braccia della sua misericordia». Le prime tre invocazioni sono di evidente impronta teologica.

«Sia santificato il tuo nome» rivela una locuzione biblica caratteristica. Il «nome» indica la persona stessa che lo porta; la «santità» è la perfezione, la pienezza e la purezza di Dio. Si chiede, perciò, a Dio di rivelare sé stesso e il suo mistero nella storia perché tutti gli uomini lo possano riconoscere, lodare e amare, celebrandolo come Santo, cioè come Signore trascendente. È per questo che la cosiddetta *Traduzione Interconfessionale in Lingua Corrente* ha voluto rendere un po' liberamente la prima invocazione così: «Fa' che tutti ti riconoscano come Dio!». Per spiegare il concetto teologico sotteso potremmo ricorrere a questo commento esplicativo: O Signore,

rivela il mistero della tua persona perfetta e infinita perché tutti la possano riconoscere, adorare e celebrare.

Con la seconda petizione – «Venga il tuo Regno» – si introduce il tema capitale della predicazione di Gesù, quello del Regno di Dio (o dei cieli, secondo la forma semitica amata da Matteo, così da evitare il nome sacro e impronunciabile divino). Ricordiamo che la prima «predica» di Gesù si riassumeva tutta in una frase: «Il Regno dei cieli è vicino!» (*Matteo* 4, 17). Anche in questo caso Cristo attinge all'Antico Testamento ove con l'immagine regale si celebrava non solo il regno nella sua dimensione oggettiva connessa al creato, ma anche la personale signoria di Dio sul cosmo e sulla storia: «Dite tra i popoli: Il Signore regna! Sorregge il mondo perché non vacilli, governa le nazioni con giustizia» (*Salmo* 96, 10). Il Regno di Dio, il progetto divino per la creazione e l'umanità, si sta attuando senza clamore e forza nel segreto del tempo umano e in Gesù di Nazaret. Per questo l'immagine più viva del Regno è quella del granello di senape, «il più piccolo di tutti i semi», destinato però a crescere in albero frondoso (*Matteo* 13, 31-32).

L'ultima invocazione «teologica», la terza, è lo sviluppo logico della precedente: «Sia fatta la tua volontà come in cielo così in terra». La «volontà» divina ha per oggetto l'attuazione del Regno che si compie nella pace, nella salvezza, nella giustizia. «Fare la volontà del Padre» è l'impegno fondamentale del discepolo di Cristo, il quale per primo ha ricondotto tutta la sua opera alla «volontà» divina da realizzare: «Io sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà ma la volontà di colui che mi ha inviato. E questa è la volontà di colui che mi ha inviato, che io non perda nulla di quanto egli mi ha dato» (*Giovanni* 6, 38-39). Nel momento supremo della sua morte

Gesù prega così, rivolgendosi al Padre con l'intimità che aveva insegnato ai suoi discepoli: «'Abba', Padre, tutto a te è possibile, allontana da me questo calice! Tuttavia non ciò che io voglio, ma ciò che vuoi tu!» (*Marco* 14, 36).

### *Le quattro invocazioni «esistenziali»*

Passiamo ora alle altre invocazioni che hanno un oggetto più quotidiano ed esistenziale. La quarta domanda del *Padre Nostro* chiede appunto: «Dacci oggi il nostro pane quotidiano». Il «pane» indica tutte le realtà concrete necessarie per vivere. È «nostro» ed è «dato a noi» tutti, non è proprietà esclusiva di alcuni ma elargito a tutte le creature di Dio. È «quotidiano», in greco *epiôúsiôn*, un aggettivo ignoto alla lingua contemporanea ai Vangeli ma presente in alcuni papiri più tardi e forse tipico dell'uso popolare. Su questo *hapax* Carmignac intesse una sua analisi filologica che lo orienta a una versione inedita, «il pane per (arrivare a) domani».

Il vocabolo, infatti, potrebbe derivare dal verbo «essere» greco e così indicare il pane necessario per il sostentamento e l'esistenza dell'uomo. Oppure potrebbe essere collegato al verbo greco «venire» e così riferirsi al pane «che viene», cioè a quello futuro immediato ma soprattutto il futuro del banchetto spirituale messianico ed escatologico del Regno di Dio. Dante forse allude a entrambi i sensi con la sua parafrasi che introduce il simbolo trascendente della «manna» ma applicandolo all'esistenza «cotidiana»: «Da' oggi a noi la cotidiana manna» (*Purgatorio* XI, 13). Il senso più attendibile è, però, il primo, sottolineato anche dall'«oggi» (Luca ha «ogni

giorno»): si chiede al Padre celeste di donare a tutti gli uomini il pane «necessario», sufficiente alla vita «quotidiana», dato che il Creatore si cura delle sue creature (cfr *Salmo* 146 e *Matteo* 6, 25-34).

«Rimetti a noi i nostri debiti» è la quinta invocazione. In aramaico un unico termine, *hoba'*, può riferirsi sia al «debito» economico sia al «peccato», considerato come un debito nei confronti di Dio, un debito che Dio può condonare-perdonare. Luca, scrivendo a cristiani di origine pagana, traduce l'immagine nel suo valore metaforico: «Perdonaci i nostri peccati». Significativa è anche la reciprocità: «Rimetti a noi... come noi li rimettiamo ai nostri debitori». «Perdona l'offesa al tuo prossimo – si legge nel libro biblico del *Siracide* – e allora per la tua preghiera ti saranno rimessi i peccati» (28, 2). Questa dipendenza, un po' sorprendente, del perdono divino dal nostro perdono verso i fratelli «debitori» vuole sottolineare l'urgenza e la necessità ma anche la dimensione comunitaria del perdono, come è affermato in una frase immediatamente successiva al *Padre Nostro* che sembra essere un commento a questa invocazione: «Se voi perdonerete agli altri le loro colpe, il Padre vostro che è nei cieli perdonerà anche a voi; ma se voi non perdonerete agli altri, neppure il Padre vostro perdonerà le vostre colpe» (*Matteo* 6, 14-15).

Giungiamo alle ultime due domande parallele tra loro. La sesta è quella che crea più imbarazzo nella resa italiana tradizionale al punto tale che si è deciso una sua rielaborazione semantica. «Non ci indurre in tentazione», infatti, nella nuova versione della Bibbia CEI è divenuto: «Non abbandonarci alla tentazione». Su di essa Carmignac allarga il suo commento costituendo quasi una sorta di mini-saggio autonomo molto

suggestivo, vagliando criticamente anche tutte le proposte di versione nelle varie lingue e nei diversi esegeti. La sua verve polemica è rivolta soprattutto verso la resa adottata allora ufficialmente in Francia: *Et ne nous soumetts pas à la tentation*. Per questa ragione nel 1966 egli si rifiuterà di usarla nella celebrazione della Messa secondo il nuovo rito conciliare, sostituendovi il *Pater noster* integrale in latino, attirandosi la condanna del suo vescovo.

Nel suo testamento, redatto il 7 ottobre 1978 (morirà nel 1986 a 72 anni), chiederà che quella traduzione definita «blasfema» del *Padre Nostro* non sia recitata né accanto alla sua bara, né durante i funerali in chiesa. La sua scelta, fondata su una proposta di Johannes Heller, apparsa sulla *Zeitschrift für Katholische Theologie* del 1901, è illustrata in varie forme: «Fa' che non entriamo in tentazione», cioè «Fa' che non consentiamo alla tentazione», «Preservaci dal consentire (o cedere) alla tentazione», «Trattienici dal consentire alla tentazione». Per Carmignac ora il problema non esisterebbe più perché nel dicembre 2017 la Conferenza Episcopale Francese ha introdotto la traduzione *Et ne nous laisse pas entrer en tentation*.

Per una corretta comprensione della formula originaria bisogna badare al sottofondo semitico e biblico. L'italiano «indurre», ricalcato sul latino *inducas*, effettivamente è eccessivo rispetto al greco (*eisenénkês*) che indica un «non portarci verso, non farci entrare», diverso dall'«indurre» che è uno «spingere» qualcuno a compiere un'azione. Il senso genuino è, allora, quello di non essere esposti e abbandonati al rischio della tentazione. Ora, è necessario distinguere tra «tentazione-prova» e «tentazione-insidia». La prima può avere come soggetto Dio che vaglia la fedeltà e la purezza della fede dell'uomo:

pensiamo ad Abramo, invitato a sacrificare Isacco, il figlio della promessa divina (*Genesi* 22), a Giobbe, a Israele duramente «corretto» da Dio nel deserto «come un uomo corregge il figlio» (*Deuteronomio* 8, 5). È un'educazione alla fedeltà, alla donazione disinteressata, all'amore puro e senza doppi fini. Se si accoglie questo significato, si potrebbe tradurre l'invocazione così: «Non introdurci nella prova». Diversa è la «tentazione-insidia» che mira alla ribellione dell'uomo nei confronti di Dio e della sua legge e che, a prima vista, dovrebbe avere come radice Satana o il mondo peccatore.

Ebbene, se è facile comprendere la prima applicazione (si chiede a Dio di non provarci troppo aspramente e di non lasciarci soccombere in quel momento oscuro), è più complesso spiegare la seconda applicazione che rimane sottesa alla versione della Conferenza Episcopale Italiana. Sì, perché per la Bibbia anche Dio può paradossalmente «tentare» al male. Lo si legge, per esempio, nel *Secondo Libro di Samuele*: «Dio incitò Davide a fare il male attraverso il censimento di Israele» (24, 1). La domanda del *Padre Nostro* potrebbe, perciò, avere anche questa sfumatura. Ma come spiegarla? La risposta è nella mentalità semitica: essa per evitare di introdurre il dualismo di fronte al bene e al male, cioè l'esistenza di due divinità, l'una buona e l'altra malvagia, cerca di porre tutto sotto il controllo dell'unico Dio, bene e male, grazia e tentazione.

In *Isaia* il Signore non esita a dichiarare: «Sono io che formo la luce e creo le tenebre, faccio il bene e causo il male: io, il Signore, compio tutto questo!» (45, 7). In realtà, si sa che il male dev'essere ricondotto o alla libertà umana o al tentatore per eccellenza, Satana. Non per nulla la frase sopra citata, presente nel *Secondo Libro di Samuele* e riguardante Davide, nel-

la storia parallela dei libri delle *Cronache* viene corretta e suona così: «Satana spinse Davide a censire gli Israeliti» (I, 21,1). Concludendo, quando si prega il Padre divino di «non abbandonarci alla tentazione» si vuole, allora, certo domandargli di non provarci con durezza, ma anche di non lasciarci catturare dalle reti del male, di non permettere che entriamo nel cerchio magico e affascinante del peccato, di non esporci alla prova e all'insidia. In questa invocazione sono coinvolti temi capitali come la libertà e la grazia, la fedeltà e il peccato, il dolore e la speranza, il bene e il male.

Eccoci, allora, all'ultima domanda che è la versione positiva della precedente: «Liberaci dal male!». Nell'originale greco si può immaginare nel vocabolo *poneroù* sia la versione «dal male» sia «dal Maligno», cioè il diavolo, ed entrambi i significati sono accettabili e possono coesistere. Carmignac opta nettamente per la seconda accezione: «Liberaci dal demonio!». Durante l'ultima cena Gesù offre a Pietro una rappresentazione suggestiva dell'aiuto divino a «liberarci dal male/Maligno»: «Simone, Simone, ecco Satana vi ha cercato per vagliarvi come il grano. Ma io ho pregato per te, perché non venga meno la tua fede» (*Luca* 22, 31-32). Annotava un importante teologo ortodosso francese, Olivier Clément (1921-2009): «Il *Padre Nostro* non è concluso da una lode o da un ringraziamento, ma rimane sospeso in un pressante grido di miseria», mentre l'uomo si sente sul ciglio del baratro oscuro del dolore e del male. È per questo che alcuni codici antichi secondari, seguiti dalla tradizione e dal culto protestante, hanno sentito il bisogno di aggiungere in finale al *Padre Nostro* questa acclamazione: «Tuo è il Regno, la potenza e la gloria nei secoli!».

«Sono soprattutto il loro Padre...  
Essi sono fratelli di mio figlio»

Abbiamo svolto una lettura esegetica essenziale dell'*Oratio dominica*, consapevoli – come dicevamo in apertura – anche del suo rilievo culturale e universale. Tuttavia, come si è visto, il *Padre Nostro* merita attenzione soprattutto per ragioni più squisitamente teologiche, ed è quindi innanzitutto una preghiera cristologica e cristiana. È interessante notare che esso inizia con la parola «Padre», e quindi con Dio, e finisce col «Maligno» o col «male». Simone Weil nell'opera citata *Attesa di Dio* osservava acutamente che il percorso del *Padre Nostro* è antitetico rispetto a quello che regge di solito ogni preghiera che va dal basso verso l'alto, dall'uomo e dalla sua miseria a Dio e alla sua luce. Qui, invece, si parte dal cielo e si scende fin nel groviglio oscuro del male. E lei, ebrea, confessava in una lettera inviata a p. Perrin pochi mesi prima della sua morte (1942): «Mi sono imposta come una pratica di recitarlo una volta ogni mattina, con un'attenzione assoluta».

Ebbene, quella indicata dalla Weil è la parabola dell'Incarnazione, è la vicenda narrata dai Vangeli, è la storia di un Dio che va incontro all'uomo, abbandonando la sua gloriosa trascendenza celeste per avviarsi sulle strade incerte e pietrose della terra. Ma nel momento dell'ingresso più profondo nell'oscurità e nel limite dell'umanità, cioè nel momento in cui il Figlio di Dio muore, Luca ha voluto idealmente far risalire Cristo e la sua preghiera dalla terra al cielo. Infatti, come si è detto, sulla croce Cristo prega usando forse ancora l'*'abba'* del *Padre Nostro*, mentre ripete una frase del *Salmo 31*: «Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito» (*Luca 23, 46*). E

nell'aria rimarrà quell'ultima parola, «Padre». Nel citato *Mistero dei Santi Innocenti* di Charles Péguy Dio in un soliloquio parla così:

Mio figlio l'ha detto loro abbastanza che sono il loro padre.

Io sono il loro giudice.

Ma sono soprattutto il loro padre.

Colui che è padre è soprattutto padre.

Colui che è stato una volta padre non può più essere che padre.

Essi sono i fratelli di mio figlio.

Sono figli miei; io sono il loro padre.

*Card. Gianfranco Ravasi*