

LA PREGHIERA NELL'INSEGNAMENTO DI P. CHARLES ANDRÉ BERNARD  
José Carlos Coupeau sj

Gli organizzatori ci offrono come *leitmotiv* di questo Convegno una densa citazione di p. Bernard. L'hanno tratta dal suo saggio seminale "La spiritualità come fonte dottrinale" del 1991<sup>1</sup>. La citazione è articolata, infatti, su un riferimento a quella tripartizione della teologia che Dionigi Areopagita ha individuata formalmente per la prima volta e che poi è diventata tradizionale per la Chiesa. La troviamo durante tutto il primo millennio e un san Bonaventura ancora l'espone magnificamente. Tuttavia gli scolastici medievali finirono per dare più valore al rigore scientifico: introdussero una distinzione tra la scienza filosofica e la teologica e, all'interno della teologia, separarono le discipline speculative dalle pratiche. Erede e interprete al tempo stesso sia della Tradizione, viva nell'ambiente monastico, che delle nuove concezioni degli scolastici, Bonaventura affermò il valore della teologia, intesa come una "conoscenza autentica" di Dio, "un *habitus affettivo* e intermedio fra lo speculativo e il pratico"<sup>2</sup>, creando così uno spazio per la spiritualità come sapienza affiancata sia dalla conoscenza che dall'amore.

Proprio nella perdita del senso della teologia come unità di una trinitarietà, p. Bernard ravvisava la fonte della crisi profonda della teologia contemporanea; lo affermava già nel 1978, in uno studio su Dionigi dedicato appunto alle tre forme della teologia, dove scriveva: "L'apporto originale di Dionigi è stato di cogliere che lo sforzo di intelligenza del mistero per giungere all'unione con Dio conduceva alla scoperta delle tre forme della teologia: mistica, simbolica e discorsiva. Tutte e tre sono necessarie alla pienezza del senso teologico e all'esercizio contemplativo. Se la terza forma della teologia ha conosciuto uno sviluppo privilegiato, bisogna pur constatare che non è stato lo stesso per le prime due". L'insegnamento da trarre, concludeva, "è precisamente la scoperta del nesso dinamico che unisce le tre forme della teologia", soprattutto oggi che "si fa sentire di nuovo il bisogno di una maggiore unità tra sapere teologico e vita cristiana"<sup>3</sup>. Riprenderà ancora il tema in un importante intervento del 1994 che chiudeva invitando a non rassegnarsi "alla dominazione dittatoriale esercitata di fatto dalla teologia concettuale" ma a reagire, affermando a chiara voce che "il discorso su Dio, se vuole essere più completo e più vivo, deve integrare le dimensioni mistica e simbolica"<sup>4</sup>. Lo avrebbe ripreso un'ultima volta nella *Teologia mistica*, uscita postuma<sup>5</sup>.

Ora, se torniamo al saggio seminale del 1991, constatiamo che p. Bernard vi definisce la preghiera, "con la sua connotazione di ricettività", come "l'elemento fondamentale della spiritualità"<sup>6</sup>, capace di vivificare le altre discipline teologiche e, principalmente, la dogmatica e la morale. E infatti egli ha cercato di integrare queste ultime con la spiritualità, interpretandole come aventi origine entrambe da quella *lex orandi* che tramite la prassi etica si ricongiunge con il *sensus communis Ecclesiae*. Per lui, la preghiera si trova al centro della riscoperta e della ri-proposizione della teologia tripartita.

---

Tratto da *Teologia e mistica in dialogo con le scienze umane* (a cura di M.G. Muzj), Primo Convegno Internazionale "Charles André Bernard" (Atti), San Paolo, Cinisello Balsamo 2008, 204-221.

<sup>1</sup> Ch. A. Bernard, "La spiritualità come fonte dottrinale", in Ch. A. Bernard (a cura di), *La spiritualità come teologia: Simposio organizzato dall'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana Roma 25-28 aprile 1991*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1993 (d'ora in poi: "La spiritualità come fonte").

<sup>2</sup> San Bonaventura, *I Sent. Proemii* q. 3; citato per esteso e commentato da Bernard nella sua *Teologia affettiva* (Ed. Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1985, p. 356; p. 373 fr) e nel contributo "La natura della teologia spirituale," in E. G. De Cea (a cura di), *Compendio di teologia spirituale in onore di Jordan Aumann*, PUST, Roma 1992, p. 88.

<sup>3</sup> Ch. A. Bernard, "Les formes de la théologie chez Denys l'Aréopagite", *Gregorianum* 59/1 (1978) 67-68.

<sup>4</sup> *Id.*, "La triple forme du discours théologique dionysien au Moyen Age", in Y. de Andia (a cura di), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident* (Actes du Colloque International, Paris 21-24 septembre 1994), Coll. des Études augustiniennes, série Antiquité 151, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1997, p. 515.

<sup>5</sup> *Id.*, *Teologia mistica*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005 (ed. fr.: *Théologie mystique*, Cerf, Parigi 2005), pp. 33-40; pp. 42-51 fr.

<sup>6</sup> *Id.*, "La spiritualità come fonte", 338-339.

E' azzardato pensare alla preghiera come a una componente fondamentale per la riproposta della teologia tripartita oggi? Pensiamo di no.

Il presente contributo intende appunto domandarsi se la formulazione del 1991, che riflette il nucleo della dottrina di p. Bernard, rappresenti un suo punto di arrivo personale, o non indichi piuttosto un nuovo punto di partenza per noi.

### **Priorità della preghiera nel pensiero di Bernard**

Bernard è giunto al suo insegnamento sulla preghiera a) a partire dalla matrice del suo pensiero, b) in vista della sequela di Cristo c) affinché il soggetto giunga all'integrazione spirituale tanto personalmente quanto comunitariamente.

La preghiera, in realtà, è uno dei temi più cari al Bernard. Egli ha maturato il suo pensiero scritto sulla preghiera prima di occuparsi di altri temi e immediatamente dopo aver elaborato una prima formulazione della sua riflessione sulla spiritualità del Cuore di Gesù e, contemporaneamente, su quella di san Tommaso d'Aquino, Teresa di Gesù Bambino e Giovanni della Croce, autore che su di lui ha esercitato un così grande influsso<sup>7</sup>. *La prière chrétienne* (1967) fu la prima opera di p. Bernard accolta e riconosciuta dalla comunità accademica internazionale<sup>8</sup>. Due convinzioni di quella prima ora, almeno, ricompaiono quasi invariabilmente negli scritti del Bernard maturo. La prima, come dato preso in prestito dalle scienze umane, che la preghiera è "il fenomeno centrale d'ogni religione"<sup>9</sup>; la seconda, come dato preso dalla teologia, che la grazia suppone e porta a perfezione la natura umana<sup>10</sup>.

I dati delle scienze e della fede rimanendo fermi, ci sembra che Bernard conosca una trasformazione. Se inizialmente, con san Tommaso, pensava alla preghiera come devozione, abito e virtù, il Bernard posteriore rileva il valore del corpo come principio di individuazione, finendo col pensare alla preghiera piuttosto come principio pratico per l'appropriazione della fede *viva*. In altre parole, progressivamente, la preghiera si costituisce come elemento di soggettivizzazione spirituale sia come individuazione che come integrazione.

Le origini della centralità del riferimento alla teologia tripartita devono essere ricercate contemporaneamente nella simpatia che Bernard sentì per la psicologia di Dionigi Areopagita, per la teologia di Tommaso d'Aquino e per l'antropologia di Giovanni della Croce. Uno psicologo potrebbe così investigare se si trovi una correlazione tra il discorso di p. Bernard riguardo alla preghiera e alle tre vie dionisiane, sulla base delle quali la tradizione ascetica ha concepito l'ascesa spirituale. Un teologo potrebbe invece ricercare se siano le tre Persone della Trinità a ispirare l'approccio di p. Bernard alla preghiera, come lo fu per san Bonaventura, o se anche qui vi sia quel triplice fondamento della fede: la dottrina, il culto e la vita morale<sup>11</sup>. Infine un antropologo potrebbe indagare se non sia proprio la triplice divisione della natura umana in *corpo, anima e cuore-spirito* ad averlo ispirato.

---

<sup>7</sup> Sul Cuore di Gesù, "Lien spirituel (*Vinculum caritatis*)", *Journal de l'Équipe Saint Jean*, Vals 1949-51, manoscritto; *Nature et volonté d'après saint Thomas d'Aquin*, dissertatio philosophica ad lauream, Facultas philosophiae Cantiliacensis, 21 giugno 1951; "L'influence de Saint Jean de la Croix sur sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus", *Revue d'Ascétique et Mystique* 32 (1956), 69-80; "L'amour sauveur dans la vie de sainte Thérèse de Liseux", *ibid.*, 297-328; 420-449; *Théologie de l'espérance selon saint Thomas d'Aquin*, Bibliothèque Thomiste XXXIV, Vrin, Parigi 1961.

<sup>8</sup> Ch. A. Bernard, *La prière chrétienne. Étude théologique* (d'ora in poi abbreviato *La Prière*), Desclée de Brouwer, Bruges - Parigi 1967 (edizione italiana abbreviata: *La preghiera cristiana*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1976). Cfr. Ch. A. Bernard, "Prière et vie chrétienne", *Gregorianum* 46 (1965) 241-285 (parzialmente tradotto in lingua spagnola: "Oración y vida cristiana", *Selecciones de Teología* 5 (1966), 209-221).

<sup>9</sup> P. Bernard prende l'espressione da F. Heiler, *Das Gebet*, Reinhardt, Monaco 1920<sup>4</sup> (*La Prière*, p. 7 passim); id., "La preghiera nella vita cristiana secondo il «Catechismo della Chiesa cattolica» (d'ora in poi "La preghiera nella vita cristiana"), *La Civiltà Cattolica* 3461 (1994), 365; id., *Teologia affettiva*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1985 (ed. fr.: *Théologie affective*, Cerf, Parigi 1984), pp. 75 e p. 346; p. 78 e p. 363 fr; id., *Teologia spirituale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002<sup>6</sup> (ed. fr.: *Traité de théologie spirituelle*, Cerf, Parigi 1986), p. 265; p. 227 fr.

<sup>10</sup> G. Mucci, "La teologia affettiva," *La Civiltà Cattolica* 3262 (1986), 355-361. Cfr. Tspir, p. 74; pp. 166-168; p. 258; pp. 264-271, ecc.; *Traité*, p. 67; pp. 156-158; p. 219; pp. 226-234, ecc.

<sup>11</sup> "La preghiera nella vita cristiana", 364; cfr. Tspir, pp. 264-267; *Traité*, pp. 226-229 .

## La dimensione antropologica: l'affettività al cuore della preghiera

Innanzitutto, l'ascesa spirituale appare piuttosto come un approfondimento degli affetti. P. Bernard ha definito la preghiera, ha insegnato la natura trinitaria della preghiera cristiana e, in particolare, ne ha rilevato il paradigma cristologico, sempre in termini affettivi. Dal punto di vista teologico, egli ha ribadito che la preghiera non aggiunge elementi nuovi al contenuto della fede... o, forse sarebbe meglio dire, "quasi" non li aggiunge<sup>12</sup>. Dal punto di vista antropologico invece, la preghiera "conferisce a tutte le nostre operazioni un peso di realtà spirituale"<sup>13</sup>. Di quale peso si tratta? Come grava sul cristiano?

A rispondere ci aiutano le definizioni che Bernard ha dato della preghiera. Egli ne ha date parecchie nei suoi diversi scritti. Le sue definizioni ci fanno penetrare più addentro nella ricerca: la preghiera, dice, suscita un'affettività spirituale<sup>14</sup>; anzi, la preghiera è un'"adesione spirituale al piano salvifico di Dio"<sup>15</sup>, "l'adesione spirituale del nostro cuore al mistero della salvezza"<sup>16</sup>, "considerazione del mistero della salvezza e adesione *cordiale* alla sua realizzazione"<sup>17</sup>. Ancora, la preghiera è "l'elemento fondamentale che permette al credente di accostarsi a un nuovo tipo di conoscenza e a un nuovo dinamismo nell'azione"<sup>18</sup>.

Propriamente parlando, l'*adesione* di cuore sintetizza l'insegnamento di p. Bernard sulla preghiera. Quando si confronta con le definizioni tradizionali, esso appare interessato a rilevare la dimensione affettiva inclusa nella preghiera. Il suo insegnamento va al di là di definizioni come "la preghiera è l'elevazione dell'*anima* a Dio" di san Giovanni Damasceno<sup>19</sup>, o "qualunque rivolgersi del *cuore* a Dio" di Luigi di Granada<sup>20</sup>. Egli prende le distanze anche dalla definizione della sua maestra, Teresa di Gesù Bambino che descrive la preghiera come "uno slancio del cuore, un semplice sguardo gettato verso il cielo, un grido di riconoscenza e di amore nella prova come nella gioia"<sup>21</sup>. Evita le definizioni più poetiche, come quelle che fanno della preghiera un "incontro della sete di Dio con la nostra sete"<sup>22</sup>. Se anche tutte le definizioni della preghiera che la tradizione ci ha trasmesso potessero essere riassunte in tre punti: "preghiera come richiesta d'aiuto, preghiera come elevazione dell'anima a Dio e preghiera come colloquio o dialogo con Dio"<sup>23</sup>, la definizione di Bernard va oltre. La preghiera va oltre il mero chiedere, domandare o supplicare rivolti a Dio per le cose appartenenti all'umana salvezza<sup>24</sup>. Secondo lui, è la dimensione affettiva della preghiera a caratterizzare la diversità dei metodi di preghiera e anche di ciascuna delle scuole indirizzate alla contemplazione.

L'interesse di p. Bernard per l'*adesione* ha di mira l'azione. La preghiera è eminentemente apostolica. Non avendo qui lo spazio necessario per trattare la dimensione attiva e ignaziana della contemplazione nel nostro autore, ci limitiamo ad accennare che tale *adesione* nasce dall'Alleanza e attraverso l'azione s'indirizza verso la carità. Come abbiamo visto, p. Bernard parla della preghiera come dell'elemento fondamentale "che permette al credente d'aver accesso a un nuovo tipo di

---

<sup>12</sup> Infatti, nella *Teologia affettiva* afferma: "Di solito la preghiera non ci porta ad un ampliamento della conoscenza teologica" (Taff, p. 346; p. 363 fr).

<sup>13</sup> Tspir, pp. 81-82; *Traité*, p. 73.

<sup>14</sup> "La spiritualità come fonte dottrinale", 344.

<sup>15</sup> Cfr. Ch. A. Bernard, *La preghiera cristiana*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma, 1976, p. 137. Cfr. la definizione della preghiera di Cristo come *adesione* alla sua esistenza e alla sua missione, *ibid.*, p. 13.

<sup>16</sup> *La Prière*, p. 92.

<sup>17</sup> Tspir, p. 391; *Traité*, p. 363. La sottolineatura è nostra.

<sup>18</sup> "La spiritualità come fonte dottrinale", 342.

<sup>19</sup> La preghiera è l'elevazione della mente a Dio o la petizione delle cose che si devono avere a Dio" (*Expositio fidei*, 68: *De fide orthodoxa*, 3.24 PG 94, 1089).

<sup>20</sup> Luigi di Granada, *Libro dell'orazione e della meditazione*, Ares, Milano 1997, in particolare il capitolo 27.

<sup>21</sup> Teresa di Gesù Bambino, *Manoscritto C*, 25r, in *Manoscritti autobiografici: Opere complete*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, p. 263.

<sup>22</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2560.

<sup>23</sup> M. Costa, *Voce tra due silenzi. La preghiera cristiana*. EDB, Bologna 1998, p. 67.

<sup>24</sup> "Prayer", in F. L. Cross, E. A. Livingstone (a cura di), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford University Press, Oxford 1997<sup>3</sup>.

conoscenza e a un nuovo dinamismo nell'azione"<sup>25</sup>; tale adesione è viva e relazionale<sup>26</sup>. Così, la preghiera finisce per costituirsi quale "pietra di paragone"<sup>27</sup> nel progresso spirituale verso l'interpersonalizzazione. Perché?

Come per alcune definizioni tradizionali già viste, con l'*adesione* di natura affettiva si avanza nel percorso d'integrazione spirituale. L'adesione include però anche un elemento che non rientra in ciò che attiene alla ragione. Introducendo l'adesione, p. Bernard ha allargato l'ambito della spiritualità all'*irrazionale*. Questo tratto del suo insegnamento risalta maggiormente quando si fa il paragone con l'insegnamento ufficiale, come offerto dall'*Orationis Formas*<sup>28</sup>.

## L'Orationis Formas

Pochi documenti ufficiali della Chiesa fanno della preghiera individuale l'oggetto della loro attenzione. Tra i recenti, il più noto è forse la lettera ai vescovi *Orationis Formas* ed è stato elaborato dalla Congregazione per la Dottrina della Fede nel contesto di un confronto con i metodi di preghiera orientali, "perché nessuno s'inganni" (Col 2,4). A tale scopo, l'*Orationis Formas* sceglie di spiegare la preghiera cristiana in rapporto alla sua dimensione intellettuale. L'*Orationis Formas* introduce alla preghiera nei due Testamenti come definitivamente rivelata dal Nuovo Testamento: presenta la preghiera nell'Antico Testamento come modello, mentre che quella del Nuovo come rivelazione alla facoltà del conoscere. Nell'Antico Testamento, "Israele *medita, contempla* e rende di nuovo presenti le meraviglie di Dio, *facendone memoria* attraverso la preghiera" (OF, 4). Nel Nuovo Testamento, la Parola incarnata ci "*svela le profondità* più intime del suo amore. È lo Spirito Santo che fa penetrare in queste profondità di Dio" (OF, 5). A questo proposito, il documento si sofferma sui testi giovannei e paolini carichi di verbi relativi all'attività conoscitiva come "parlare", "comprendere", "conoscere", "spiegare", "contemplare" o sostantivi come "mistero", "sapienza", "scienza" (cfr. Ef 3,18; Col 2,3). *Orationis Formas* offre infatti contenuti e criteri piuttosto conoscitivi a rischio di trascurare la dimensione affettiva.

L'insegnamento di Bernard manifesta che la preghiera come *memoria* e come *intendimento* è ancora incompleta, finché ad essa non si accompagna la *volontà*, cioè l'adesione<sup>29</sup>. Possiamo dire che l'*Orationis Formas* ha scelto di rilevare il *che cosa* piuttosto che il *come*, preferendo la componente rivelativa piuttosto che la componente affettiva ed esperienziale; in altre parole, ha privilegiato la Parola promessa e ascoltata alla Parola fatta carne e *agape*. Forse mossa da una paura secolare nei confronti dei sentimenti gratificanti.

Sarà difficile stabilire se l'opera di p. Bernard sia stata consultata durante il processo di elaborazione del documento; tuttavia non è improbabile, se si tiene conto del fatto che il suo insegnamento sulla preghiera era stato già considerato poco prima, durante la composizione del *Catechismo della Chiesa Cattolica*<sup>30</sup>. Un esame veloce scopre, è vero, delle correlazioni tra la *La prière chrétienne* e il *Catechismo* a livelli formali di argomentazione, di lessico e di orientamento.

<sup>25</sup> "La spiritualità come fonte dottrinale", 342.

<sup>26</sup> "La preghiera nella vita cristiana", 364.

<sup>27</sup> Ch. A. Bernard, "Prière et vie chrétienne", *art. cit.*, 250.

<sup>28</sup> Congregazione per la Dottrina della Fede, *Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica su alcuni aspetti della Meditazione Cristiana (Orationis Formas)*, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1989. D'ora in poi: OF.

<sup>29</sup> Conseguentemente, l'*Orationis Formas* mette in guardia il cristiano da due modi erronei di pregare: la *pseudo-gnosi* e il *messianismo*, e spiega che l'unione con Dio consiste nel fare la sua volontà, "compiere la sua opera" (Gv 4,34). Ogni preghiera cristiana che sia vera rimanda "all'amore del prossimo, all'azione e anche alla passione" (OF, 13).

<sup>30</sup> Sappiamo sulla testimonianza dello stesso Bernard dell'amicizia personale che lo legava a p. Jean Corbon (1924 - 2003) e dell'influsso reciproco tra loro. La *Teologia simbolica* di Bernard sembra aver lasciato un influsso più rintracciabile sul Corbon; invece stabilire nell'uno o nell'altro autore la fonte della comune dottrina sulla preghiera meriterebbe una ricerca più approfondita. Sappiamo tuttavia che Corbon richiese personalmente un esemplare di *La prière chrétienne* a Bernard durante la redazione della bozza della Parte Quarta del *Catechismo*; parte che gli era stata affidata fondamentalmente dai cardinali J. Ratzinger e Ch. Schönborn, dopo che era stato invitato a far parte della commissione di redazione (cfr. l'introduzione a *Kleine Hinführung zum Katechismus der katholischen Kirche*, Verlag Neue Stadt, Monaco 1993). Ringrazio Maria Giovanna Muzj e Manuel González Corps per le notizie da loro ricevute e rimando al contributo del secondo, in questi Atti, per quanto riguarda la preghiera liturgica.

Penso, in particolare, al rapporto rivelazione / parola<sup>31</sup>, penso allo schema preghiera gnostica / sentimentale<sup>32</sup>, al senso cristiano del corpo e alla simbolizzazione<sup>33</sup> o alla proposta di Gesù come Via al posto delle tre *viae* dionisiane.

Tuttavia, uno studio più approfondito mette in risalto una differenza fondamentale riguardo all'elemento affettivo. Il discorso che l'*Orationis Formas* riserva al ruolo dell'amore nella preghiera è quasi formale. Il documento guarda all'amore da lontano, come a un orizzonte volitivo piuttosto che affettivo; solo nel finale, si sofferma sulla possibilità che Dio ci doni "un riflesso sensibile di questo amore", che ci faccia sentire "attirati dalla verità, dalla bontà, dalla bellezza del Signore" (OF, 31). L'adesione di cui parla p. Bernard, però, si apre non soltanto all'aspetto volitivo intellettuale (assenso, consenso) ma anche l'aspetto *irrazionale* (sostegno, attrazione)<sup>34</sup>. In ogni caso, tramite l'integrazione del soggetto, l'adesione si volge all'unione con Dio e, in altri termini, alla *comunione*.

D'altra parte, la dottrina dei mistici che Bernard stima, e che anche l'apparato critico dell'*Orationis Formas* riflette, pone in evidenza che la dimensione conoscitiva deve essere lasciata indietro durante la *notte* della preghiera<sup>35</sup>. Superato il periodo degli inizi, il cristiano consente alla volontà di Dio nel buio della notte del non-sapere, nella mancanza di riferimenti: "*de nocte iremos, de nocte, que para encontrar la fuente sólo la sed nos alumbra*"<sup>36</sup>. La *notte* costituisce appunto il passaggio tra un consenso che si appoggia sull'evidenza dei sensi (*gusti*) e un consenso che si appoggia sull'evidenza intellettuale (*preghiera discorsiva mentale*); essa approfondisce infatti fino a una dimensione insondabilmente ignota l'attrazione che congiunge il desiderio originale e il suo oggetto personale: Dio, in vista della comunione. Al livello della preghiera di fede, la contemplazione mistica diventa adesione svuotata e folia. Perché?

La componente affettiva del soggetto spirituale costituisce il marchio di fabbrica di p. Bernard. Egli considera l'*affettività* elemento nodale della preghiera, cosa raramente riconosciuta dagli studiosi di spiritualità, per una prevenzione dovuta alla paura nei confronti degli affetti che non è la ragione a reggere. Oltre a un obbligo difficile da adempiere - pregare di continuo - e oltre a una forma e a un contenuto - elevare l'anima a Dio, chiedendo ciò che a noi conviene -, la preghiera è, almeno inizialmente, *pace e gusto* per i sensi spirituali e all'altra estremità, la preghiera è anche amore purificato e *agápē*. Insomma, teologicamente la preghiera deve essere un atto umano, o non sarà preghiera per niente; la preghiera umana è risposta nei confronti di un Qualcuno, altro da se stessi, perfino altro dall'umano e dal mistero, o non è vera esperienza passiva<sup>37</sup>. Sono gli affetti che definiscono la natura della preghiera, al di là della sua forma e del suo contenuto formali; sono gli affetti che dicono il *come* anziché il *che cosa*.

### **Preghiera trinitaria: il fuoco cristologico**

Antropologicamente, la preghiera ha un "peso" affettivo. L'affettività, ripete Bernard, è "la risonanza attiva nella coscienza del vivente della sua relazione esistenziale con l'ambiente e del suo

---

<sup>31</sup> "La spiritualità come fonte dottrinale", 340.

<sup>32</sup> Bernard non scrisse sulle tradizioni orientali in modo particolare. Dedicò tuttavia una certa attenzione all'Induismo e allo gnosticismo (cfr. Ch. A. Bernard, *Le projet spirituel*, PUG, Roma 1970, pp. 77-78) e riprese il tema nella *Teologia mistica*, cap. 1, "Contesti spirituali"; "Les contextes spirituels".

<sup>33</sup> Ch. A. Bernard, *Le projet spirituel*, op. cit., p. 82.

<sup>34</sup> Riprendendo l'insegnamento di Rudolf Otto, p. Bernard insegna che la preghiera include un elemento irrazionale: "non ciò che è informe e stupido", ma una "zona più oscura e più profonda" che sfugge allo sforzo concettuale della ragione ed è raggiungibile soltanto dall'affettività (cfr. "Prière et vie chrétienne", art. cit., 244).

<sup>35</sup> Per esempio, T. Green SJ, *Quando il pozzo si prosciuga : La Preghiera oltre gli inizi*, CVX, Roma 1991<sup>2</sup>; L. Boase, *La preghiera di fede*, CVX, Roma 1995.

<sup>36</sup> "Di notte andremo, di notte, per incontrare la fonte la sete ci farà luce" (famosa poesia di L. Rosales messa in musica).

<sup>37</sup> Cfr. Ch. A. Bernard, *Conférences spirituelles pour la vie consacrée* (d'ora in poi abbreviato *Conférences spirituelles*), Università Gregoriana, Roma 1967.

proprio stato vitale”<sup>38</sup>. Che cosa o, piuttosto, *Chi* può far risuonare la coscienza spirituale dell’uomo?

### *Iniziativa trinitaria*

La risposta è, naturalmente, un altro essere spirituale. In termini chiaramente relazionali, Bernard osserva altrove: “L’elemento essenziale dell’orazione rimane sempre la reciproca presenza di Dio e di colui che prega”<sup>39</sup>. La preghiera riceve il suo peso affettivo dall’Altro, che è mistero. Addirittura, senza la coscienza di una Presenza qualitativamente diversa, l’uomo rimane un soggetto sociale, tutt’al più religioso, ma non è costituito creatura *personale*. Henri Nouwen, ad esempio, definì la preghiera incessante come “una lotta costante contro l’idolatria”. Cioè, non si lotta contro gli idoli, che non esistono nemmeno, ma contro le nostre affezioni per loro<sup>40</sup>. E qui Bernard ci mette in guardia dal non confondere il trascendente con l’idea della Trinità trasmessa dalle devozioni e anche dai concetti, perché l’idea diffusa di Dio potrebbe favorire al massimo una pseudo-esperienza di Dio<sup>41</sup>. Il Dio trinitario, che è relazioni interpersonali pure, chiama l’uomo alla comunione con Sé; il cristiano risponde con la preghiera *al Padre, nello Spirito, per Cristo*<sup>42</sup>.

La preghiera è umana innanzitutto perché è divina. La preghiera è prima di tutto un atto di Dio verso la creatura umana. Prega il Padre con il movimento per mezzo del quale prepara l’Incarnazione del Figlio: è Dio che valica per primo la distanza ontologica con il suo creato. Ogni volta che rivolge la sua parola agli uomini: “Dio comincia con il pregare l’uomo, per stabilire la sua alleanza”<sup>43</sup>. La preghiera è alla radice un atto divino. È Dio che prega superando la distanza che lo separa da Abramo: “Vattene dal tuo paese, dalla tua patria” (Gn 12,1). La preghiera, allora, “tende ad istaurare un rapporto di reciprocità con un Dio personale”, perché proprio la dimensione personale dell’uomo è stata coinvolta per prima. Così, è Dio a superare la distanza tra Sé e Adamo, tra Sé e Pietro (“Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra” Gn 1,27; “Seguitemi. Vi farò pescatori d’uomini” Mc 1,17; “Se non ti laverò non avrai parte con me” Gv 13,8b)<sup>44</sup>. Anche all’interno della tradizione gesuitica, alla quale si abbeverava Bernard, è Dio che prende l’iniziativa. Così Ignazio di Loyola sentì che il Padre diceva al Figlio: “Voglio che tu prenda questi [Ignazio] per servitore”; e il Figlio che diceva: “Voglio che tu ci serva”<sup>45</sup>. Nonostante la lentezza dell’uomo nello scoprire l’iniziativa divina, Dio lo precede: Egli stesso apre il dialogo con l’uomo, liberando l’uomo perché possa rispondergli<sup>46</sup>.

### *Preghiera cristocentrica*

---

<sup>38</sup> Taff, p. 22; p. 23 fr.

<sup>39</sup> Taff, p. 354; p. 371 fr.

<sup>40</sup> H. J. M. Nouwen, *I Clown di Dio*, Queriniana, Brescia 2002, p. 114.

<sup>41</sup> “Possiamo introdurre qui una distinzione molto importante: la coscienza della presenza di Dio può riferirsi a un’attenzione *intellettuale* o a un’attenzione *della coscienza affettiva*. Cogliremo meglio questa differenza con un esempio tratto dalla vita ordinaria: io posso consacrarmi tutto quanto al mio lavoro e tuttavia, godere della presenza di una persona amata. Allo stesso modo, mentre non posso avere simultaneamente due idee, posso aver nello stesso tempo un’idea e un sentimento” (*Conférences spirituelles*, p. 271).

<sup>42</sup> *Conférences spirituelles*, p. 238.

<sup>43</sup> *Conférences spirituelles*, p. 224.

<sup>44</sup> Cfr. “La vita era la luce degli uomini. La luce splende nelle tenebre, ma le tenebre non l’hanno accolta” (Gv 1,5) e in Luca: “non c’era posto per loro nell’albergo” (Lc 2,7b).

<sup>45</sup> Il testo si trova in Diego Laynez, *Fontes Narrativi II*, in *Monumenta Historica Societatis Iesu*, vol. 73, Roma 1951, 133, [7]. Un riassunto dello stesso “Voglio che tu prenda questi per servitore” e “Voglio che tu ci serva” in Candido de Dalmases, “Alle origini del carisma della Compagnia di Gesù”, *Appunti di Spiritualità* 2 (1974), 61. Citato per esteso in Ch. A. Bernard, *Il Dio dei Mistici. III. Mistica e azione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2004 (ed. fr.: *Le Dieu des mystiques. III. Mystique et action*, Cerf, Parigi 2000), p. 179; p. 230 fr.

<sup>46</sup> *Conférences spirituelles*, p. 223 (cfr. *Dei Verbum*, nn. 2-3). Cfr. “Nella cornice del banchetto platonico, l’uomo s’innalza attraverso le cose belle, alla bellezza intatta e compatta del Divino per riceverne pienezza di felicità; questo è l’eros. Nello spazio del banchetto giovanneo Dio si abbassa, in Gesù, fino all’uomo per lavargli i piedi in un gesto di servizio che non cerca felicità ma chiede ripetizione: questo è l’Agape” (A. Rizzi, *Dio in cerca dell’uomo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1987, pp. 40-47).

Se la preghiera viene da Dio, la preghiera cristiana conduce al Padre<sup>47</sup> e si svolge nello Spirito (cfr. Rm 8), in quanto lo Spirito agisce sull'attività umana di preghiera, facendo scaturire la carità (cfr. Rm 5,5; Gal 4, 6). I cristiani, possono chiedere il dono dello Spirito di Cristo. In realtà, l'Incarnazione materializza l'aporia della preghiera<sup>48</sup>: da un lato, c'è l'essere perfetto di Dio e la sua immutabilità; dall'altro, il dato rivelato ci dice che il Figlio ha pregato, che la sua preghiera non ha lasciato indifferente il Padre e che lo Spirito stesso ispira la preghiera in noi. Dio non ignora i bisogni umani, ma non ci esime nemmeno dall'esprimerli in parole. Il Figlio è la *via* al Padre; il cristiano trova la guida in Gesù Cristo, nel suo insegnamento fatto di parole e azioni. Cristiana sarà dunque la preghiera che segue e imita la preghiera di Gesù, uomo, che viene offerta nel suo nome, accettandolo quale mediatore e, al contempo, termine con il Padre della preghiera stessa<sup>49</sup>.

La duplice natura di Cristo diventa per Bernard la chiave per approfondire la finalità della preghiera affettiva e cristocentrica. Bernard si domanda perché il Figlio preghi il Padre<sup>50</sup> e con Tommaso d'Aquino risponde che in Gesù Cristo ci sono due nature e altrettante volontà<sup>51</sup> e che la volontà umana di Gesù non era in grado di ottenere ciò che voleva. A questo aggiunge però, rifacendosi a Hamman, che il vangelo di Giovanni distingue tra la preghiera del Figlio e il chiedere dei discepoli. Attraverso l'uso dei verbi *pregare / chiedere*, il Quarto Vangelo definisce rispettivamente il rivolgersi del Figlio al Padre e quello di ogni altro uomo<sup>52</sup>. Giovanni utilizzerebbe il verbo "chiedere" (*demandar; to ask; aiteo*, che si riferisce alla modalità della preghiera umana) per i discepoli: "Qualunque cosa *chiederete* nel nome mio, la farò, perché il Padre sia glorificato nel Figlio. Se mi chiederete qualche cosa nel mio nome, io la farò. [. . .] Io *pregherò* il Padre ed egli vi darà un altro Consolatore" (Gv 14, 13-14)<sup>53</sup>; mentre avrebbe specializzato il verbo "pregare" per Cristo (*prier; to pray, implore; erōtaō, erōtō; je vous en prie; pregare strictu sensu*)<sup>54</sup>. *Prega* Dio, che non ne avrebbe bisogno; *chiede* l'uomo, perché è indigente e non può farne a meno.

La distinzione fatta da Bernard tra la preghiera della comunione divina e la richiesta della natura umana ci mette sulla strada per inquadrare il processo della preghiera. Diversamente da san Bonaventura, il quale alle tre vie descrittive associava altrettanti tipi di preghiera ogni volta più perfetti, Bernard sottomette la trasformazione spirituale alla preghiera di adesione a Cristo<sup>55</sup>. Anziché i tre livelli della dottrina filo-platonica, il rapporto affettivo ed effettivo con Cristo è *la via*. I cristiani pregano nel nome di Gesù; anzi, da quando i discepoli hanno chiesto a Gesù di insegnare loro a pregare, imitano la preghiera di Cristo.

Interpretando l'insegnamento di Bernard, direi che il *pregare* di Dio è condiscendenza, piegarsi, "Verbo abbreviato", come direbbe un altro Bernardo, l'abate di Chiaravalle. *Prega* Colui che si fa parola adattata alla debolezza dell'umana creatura. La *richiesta* umana, invece, è urgenza, bisogno, dipendenza. *Prega* Cristo, per la sua natura umana; *prega* il cristiano, per il dono dello Spirito ricevuto nel battesimo.

La duplice natura di Cristo è inoltre la chiave per capire la funzione integrativa che p. Bernard riconosce alla preghiera. Alla domanda su quale sia il rapporto della preghiera del Popolo d'Israele con la preghiera di Gesù, gli studiosi danno risposte diverse: Ignace de la Potterie, ad esempio, afferma che con Gesù la preghiera si orienta verso una maggiore interiorità<sup>56</sup>. La risposta

---

<sup>47</sup> *Conférences spirituelles*, p. 236.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 262.

<sup>50</sup> Negli anni '60 la domanda risuonava in maniera diversa da come poteva risuonare nel Duecento!

<sup>51</sup> Tommaso d'Aquino, *Somma teologica*, III, q.21; cfr. la tesi di p. Bernard su "Nature et volonté d'après saint Thomas d'Aquin", *op. cit.*.

<sup>52</sup> Cfr. A. Hamman, *La Prière, I, Le Nouveau Testament*, p. 387, citato in *La Prière*, p. 58.

<sup>53</sup> *Chiedere* in Gv 14,13-14; 15,7.16; 16,23-26; 11,22; *pregare* in Gv 14,16; 16,26; 17,9.15.20.

<sup>54</sup> *Prière*, p. 58.

<sup>55</sup> Ch. A. Bernard, "L'oraison méthodique en Occident", *Studia Missionalia* 25 (1976), 265.

<sup>56</sup> "Gesù non ha abolito le abitudini e le usanze della preghiera giudaica . . . tutto questo per Lui era secondario. . . . Con il suo esempio e con il suo insegnamento, Gesù ha orientato definitivamente la preghiera dei suoi discepoli in una direzione che si trovava già nei Salmi e nei profeti: una maggiore interiorità" (Ignace de la Potterie, *La preghiera di Gesù*, ADP, Roma 1992, p. 33).

di Bernard è invece che Cristo introduce nella preghiera una “nuova era”: “Gesù fa nuove tutte le cose” (Ap 21,5)<sup>57</sup> e spiega questo con il fatto che la preghiera di Gesù è differente per natura<sup>58</sup>. Dai Sinottici rileva che Gesù pregava da solo; da Giovanni che Gesù si riferiva al proprio corpo come a un nuovo santuario; infine, ricorda che Cristo ha espresso la volontà che i suoi fossero nella gloria con Lui e agisce come intercessore per noi<sup>59</sup>. Apre così la porta a una riflessione sulla preghiera liturgica.

Dal suo saggio sulla preghiera e dai numerosi scritti attinenti a questo tema sembrerebbe emergere l'evidenza che Bernard si sia occupato poco della preghiera comunitaria. Tuttavia Maria Giovanna Muzj mi ha offerto delle prove che lasciano indovinare una sua profonda sensibilità per la preghiera liturgica<sup>60</sup>. Come emerge, ad esempio, dalla sua interpretazione dell'unità interna del Canone Romano, questo testo così antico, caratterizzato tra l'altro dall'assenza di riferimenti espliciti allo Spirito Santo: “La preghiera di domanda è intessuta con una continua azione di grazie: l'assemblea offre un sacrificio di lode, ricolma sin dall'inizio della certezza gioiosa che il Padre lo accoglierà a causa di Colui che viene offerto; gode, inoltre, di essere in comunione con la Chiesa gloriosa dei santi e anche con il mondo angelico; si rallegra, infine, di essere oggetto dello sguardo sereno e benigno del Padre. Tutto avviene dunque in un'atmosfera di fiducia e di speranza, il cui motivo più profondo consiste nella convinzione ripetutamente espressa che l'azione eucaristica non è altro che il sacrificio sacramentale della Croce”<sup>61</sup>.

Non si può fare a meno di notare che perfino in questo brano, p. Bernard manifesta il suo interesse per l'azione. Ed è forse tale interesse a giustificare i pochi riferimenti alla preghiera liturgica, nonché il fatto che egli si occupi fondamentalmente della preghiera personale. Comunque la Chiesa rimane sempre per lui maestra di preghiera e luogo dove la preghiera personale trova la sua pienezza<sup>62</sup>.

### **La carità operosa della preghiera**

L'ultimo tratto dell'insegnamento di Bernard su cui vorrei soffermarmi è la funzione della preghiera. La preghiera “serve” nella misura in cui, come creature, sperimentiamo la mancanza di comunione con Dio e, ciononostante, ci sentiamo invitati a una beatitudine che non possiamo raggiungere da soli.

#### *Funzione della preghiera*

La funzione della preghiera è di personalizzare la fede. In altre parole, il fine della preghiera è accordare la fede viva con la vita concreta. Il verbo *accordare* contiene il sostantivo cuore (*cor*). Non dispongo qui dello spazio per dissertare sulla portata del simbolo “cuore” nell'insegnamento di Bernard. Va detto però che non è sbagliato identificare il cuore con quel nucleo dell'identità che Bernard ha in mente. Il cuore è la sede del *soggetto mistico*, maggiormente passivo. Per il fatto di accogliere il dono dello Spirito, per la sua corporeità, per il suo essere la sede degli affetti e della volontà, ecc., il cuore rimane centrale nel progetto di umanizzazione cristiana. La preghiera condivide lo scopo della spiritualità: “condurre l'uomo alla sua unificazione interiore”. E tale unificazione rispecchia in realtà la struttura divino-umana di Gesù; dove ciò che in Gesù è natura, nell'uomo costituisce la sua vocazione. La funzione propria della preghiera è far “proprio in modo personale” il messaggio cristiano<sup>63</sup>.

L'elevatezza di un simile programma non è indifferente. P. Bernard comincia il suo insegnamento ripetendo la dottrina di Tommaso per il quale la preghiera era un “atto della virtù di

<sup>57</sup> *La Prière*, p. 53.

<sup>58</sup> *La Prière*, p. 56.

<sup>59</sup> *La Prière*, pp. 69-75.

<sup>60</sup> A questo proposito rimando al contributo di p. Manuel Gonzalez Corps in questi *Atti*.

<sup>61</sup> M. G. Muzj, *La preghiera eucaristica, nella spiritualità d'Oriente e d'Occidente*, Russia Ecumenica, Roma 1979, p. 77 (attribuito a Ch. A. Bernard secondo l'esplicita indicazione e autorizzazione dell'Autrice).

<sup>62</sup> *La Prière*, p. 90.

<sup>63</sup> “La preghiera nella vita cristiana”, 364.



religione”<sup>64</sup>. Come tale, la preghiera sarebbe un esercizio specifico della vita religiosa, cioè: asceti e disciplina secondo le regole esterne del discernimento personale. Tuttavia, tramite l’uso dei sensi e l’individuazione personale dell’essere corporeo, la preghiera raggiunge la contemplazione e si fa personale<sup>65</sup>. La vocazione a Dio diventa ascolto personale, forse ascolto di una chiamata mediata dalla comunità e, perché comunitariamente trasmessa, sempre più personale. La preghiera, comunitaria inizialmente, per l’affettività si fa personale.

Sulla scia di p. Bernard, possiamo allora chiederci se lo scopo ultimo della preghiera - e lo scopo stesso della spiritualità - non sia di ricondurre il “soggetto dalle strutture naturali e psico-sociali” al “soggetto mistico”, ovvero di ricondurlo a se stesso nel suo cuore. Anzi, possiamo chiederci se esso non consista nel ricondurre il soggetto sociale-naturale e il soggetto mistico alla comunione. L’unificazione interiore è soltanto un passo verso la donazione del sé intimo e la preghiera svolge un ruolo fondamentale nell’ascesa dell’uomo naturale verso la persona spirituale.

## Conclusione

Alla domanda su come l’insegnamento di p. Charles André Bernard sulla preghiera si articoli con la proposta di una teologia tripartita, rispondo che la preghiera resta fondamentale a quella concezione.

La preghiera non aggiunge una realtà nuova al contenuto della fede, ma conferisce una dimensione nuova ai suoi tre aspetti fondamentali: alla dottrina, al culto, alla vita morale. A mio parere, né l’ipotesi teologica-trinitaria, né quella antropologica, né quella ascetica prese separatamente soddisfano la domanda circa l’articolazione della preghiera con la teologia tripartita. La risposta si trova a livello teologico e antropologico, cioè a livello cristologico, nascosta nella doppia natura di Gesù il Cristo e nell’analogia della fede che interpreta l’essere umano alla luce del mistero dell’Incarnazione del Verbo. Analogamente, ciò che si afferma della duplice natura di Gesù Cristo può essere ripetuto dei figli nel Figlio, dei figli di Adamo.

Muovendo da un approccio retorico, direi che il Verbo si presenta secondo tre modi: imperativo, indicativo e congiuntivo-conativo. Proprio coerentemente con tale natura triplice del verbo grammaticale la spiritualità cristocentrica non raggiunge il suo scopo (congiuntivo: *adesione*), senza un approccio morale (imperativo: “Quando pregate dite: Padre nostro”) e teologico (indicativo: “nel nome di Gesù”). L’azione spirituale è possibile ed è desiderabile, ma non è ancora certa. Diversamente dalla teologia sistematica e dalla teologia morale, la teologia spirituale riflette la proposta divina, che presuppone l’assenso della libertà umana.

Oltre all’apporto tomista e giovanneo, l’insegnamento sulla preghiera di p. Bernard si arricchisce mediante il “modo e ordine” di Ignazio di Loyola. E questo non soltanto per l’influsso degli *Esercizi Spirituali*. Il concetto di *adesione* è piuttosto in rapporto con le *Costituzioni della Compagnia di Gesù* e con il loro processo di formazione della persona (*instrumentum coniunctum* con Dio). La preghiera è “modo e ordine” in vista dell’integrazione affettiva e della libertà del soggetto sociale. La preghiera, cioè, è esercizio sulla storia evangelica, esercizio teologico, di umanità, ed esercizio spirituale.

La preghiera è l’esercizio che fa penetrare *affettivamente* il cristiano nel mistero pasquale sulle orme di Gesù: “Siamo uomini di desideri. Non di sentimenti, ma di quei desideri che nascono della carità autentica”<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> *La Prière*, pp. 209-213.

<sup>65</sup> “La preghiera nella vita cristiana”, 372.

<sup>66</sup> *Conférences spirituelles*, p. 273.