

Mercoledì 1 di febbraio 2023
Milano – Santa Maria di Caravaggio
Itinerario biblico Decanato Navigli 2022/2023
Signore, insegnaci a pregare!

PADRE NOSTRO / 2

(Matteo 6,9-13)

don Matteo Crimella

1. Il pane nostro, per domani, da' a noi oggi

Dopo le tre domande relative a Dio, vi sono le richieste che vertono sui bisogni essenziali dell'orante, cioè dell'uomo: il pane, il perdono, la prova, la resistenza all'attrattiva del male.

La petizione per il pane, essendo la quarta di sette, di fatto sta al centro della preghiera e ha una serie di particolarità che la rendono unica. A differenza delle altre domande dove il verbo imperativo sta al primo posto, qui invece è l'oggetto (il «pane») in prima ed enfatica posizione. Se il verbo sottolinea l'azione divina, qui a essere posto in risalto è il bisogno. È poi l'unica petizione dove compare un aggettivo (tradotto solitamente «quotidiano», ma che noi traduciamo «per domani»), il solo aggettivo di tutta la preghiera, un termine che ha dato e dà filo da torcere a filologi ed esegeti e sul cui senso non si smette di discutere. Ma non è solo l'aggettivo a far discutere. Da sempre ci si interroga pure sul senso della richiesta del pane. A non pochi interpreti, sin dall'antichità, la richiesta del nutrimento ha creato problemi, quasi che una simile petizione non sia all'altezza delle altre domande del *Pater*.

Prendiamo le mosse dal difficile aggettivo, *epioulosios*. Esso è attestato solo qui e nel parallelo lucano (Lc 11,3), senza mai ricorrere altrove, né nel Nuovo Testamento né nella letteratura contemporanea. Origene, che in greco pensava e scriveva, afferma: «In primo luogo, bisogna sapere che il termine *epioulosios* non è citato da nessuno [degli scrittori] greci né da alcuno dei filosofi e non è nemmeno usato nella lingua parlata dal popolo, ma sembra essere stato coniato dagli evangelisti» (*La preghiera* 27,7).

La prima strada da percorrere per comprendere il senso dell'aggettivo *epioulosios* è lo studio delle versioni antiche. Una versione siriana (la *Curetoniana*) traduce 'amîno', ovverosia «continuo», «stabile», «costante»; ha la stessa radice del termine ebraico *amen*, ancora usato nella liturgia. Altre due versioni siriane (la *Peshitta* e la *Harclense*) rendono con *desûnqonân* cioè «bisogno», quindi «del nostro bisogno». La versione latina precedente a Gerolamo, detta *Vetus latina*, ha *cotidianum* (o anche *cotidianum*), cioè «quotidiano», «di ogni giorno». Invece la

Vulgata (ovverosia la revisione effettuata da Girolamo sulle antiche versioni latine e messa a punto, per i vangeli, nel 383) ha *supersubstantialem*, «sovrasostanziale», ovverosia eucaristico.

Questa breve ricognizione mostra che l'aggettivo è stato interpretato in modalità abbastanza differenti nell'antichità, segno della fatica a comprendere il senso del termine, in effetti assai misterioso.

V'è una seconda strada, più impervia da percorrere, quella della filologia. L'etimologia dell'aggettivo è incerta e controversa. La più convincente spiegazione fa derivare l'aggettivo da un verbo (*épeimi*) che significa «avvicinarsi», «sopraggiungere». L'espressione sarebbe così da rendere: il pane per il giorno che viene, cioè per domani. Questa interpretazione ha un duplice vantaggio: in primo luogo quadra filologicamente. A corroborare questa interpretazione v'è pure un importante documento, il *Vangelo degli Ebrei*, un testo perduto ma citato da Girolamo in un suo scritto. Afferma il Dalmata: «Nel vangelo detto *secondo gli Ebrei*, invece di *pane sovrasostanziale* ho trovato *maar*, che significa *di domani*, sicché il senso è: Il nostro pane di domani (*panem nostrum crastinum*), cioè futuro, da' a noi oggi» (*Commento a Matteo 6,11*). In effetti il termine *mehar* in aramaico significa «domani». Ne consegue che *mehar* è molto probabilmente il termine originario reso con *epiúsios*.

Si chiede dunque «oggi» il pane «di domani», non il pane fino a domani. Sorge però un'obiezione. Nel Discorso della montagna Gesù esorta i suoi dicendo: «Non preoccupatevi del domani, perché il domani si preoccuperà di se stesso. A ciascun giorno basta la sua pena» (6,34). La richiesta del pane sarebbe dunque in contrasto con questa esortazione? A un'attenta considerazione pare di no, in quanto preghiera e preoccupazione sono realtà ben diverse; anzi, la preghiera che si affida al Padre è l'unico modo per superare l'affanno.

Tale interpretazione, tuttavia, conosce due possibilità: «domani» può indicare il giorno seguente, oppure il futuro lontano, ovverosia l'avvento definitivo del Regno di Dio. Nel primo caso saremmo di fronte alla richiesta del nutrimento, nel secondo alla petizione per avere in dono la salvezza che il pane può simbolizzare. Si chiede allora il nutrimento, l'alimento per il corpo, oppure si domanda un altro cibo, di ordine spirituale? Per rispondere appieno a questa domanda è necessario capire il senso del «pane» nel racconto di Matteo. È bene ricordare come il pane, nella cultura mediterranea, sia il nutrimento principale, il cibo per eccellenza, il sinonimo della stessa vita: avere pane significa poter vivere, mentre la mancanza di pane equivale alla carestia, quindi alla morte.

Il pane richiesto nella preghiera del *Pater* è il nutrimento di cui l'uomo ha bisogno per vivere; doverlo richiedere a Dio, però, fa sperimentare all'uomo la gratuità di un dono che non si ferma al nutrimento, ma si allarga ad altre e più

ampie dimensioni. Bisogno del pane terreno e dono celeste si intrecciano: il pane è segno che unisce Dio che ne è il datore e l'uomo che ne è il destinatario. La dipendenza quotidiana dal pane fa sperimentare alla creatura che lo domanda la provvidenza del Padre e il vincolo che unisce l'uomo e Dio.

Ancora due precisazioni. La richiesta in Matteo è espressa con un imperativo aoristo (*dós*) che indica un'azione puntuale: l'appello è pressante, il bisogno è urgente e l'azione di Dio è unica. Inoltre la petizione termina sull'avverbio «oggi» (*sémeron*). Si tratta dell'orizzonte temporale della richiesta che domanda per questo giorno il pane di domani. Il contrasto fra «il pane di domani» e «oggi» non è privo di efficacia, in quanto radica nel tempo dell'uomo il dono che fa sperimentare alla creatura la sua dipendenza da Dio.

2. *E condonaci i nostri debiti come anche noi li abbiamo condonati ai nostri debitori*

La quinta domanda del *Pater*, la seconda petizione della seconda parte dominata dal «noi», è interamente mantenuta sul filo della metafora, a motivo dell'utilizzo di due termini che hanno un duplice valore: il sostantivo *opheílēma* indica il debito e solo in senso traslato il peccato; il verbo (*aphiēmi*), invece, significa «condonare» e, dunque, anche «perdonare». Prima di affrontare la petizione, è necessario premettere un'osservazione a proposito del *kaí* («e») che la introduce. Sia questa come pure la sesta petizione sono introdotte dalla congiunzione coordinante: ne consegue che le richieste circa il pane, il perdono e la prova sono distinte ma pure connesse fra loro, poste sullo stesso piano.

La petizione resta sul filo della metafora. Si tratta dunque di interrogarsi su di essa a partire proprio dal racconto di Matteo. Il termine «debito» (*opheílēma*) è attestato solo nella preghiera del *Pater* (6,12), ma l'immagine ritorna pure nella parabola dei due debitori (18,23-35).

Capitale per comprendere la petizione del *Pater* è considerare la parabola dei due debitori (18,21-35). Il racconto si articola in tre scene ben definite e concatenate fra loro, aperte da un'introduzione (18,23) e chiuse da una conclusione (18,35). Il mutamento dei personaggi permette di identificare le tre scene senza difficoltà. La prima (18,24-27) ha come protagonisti il re e il servo; la seconda (18,28-30) vede sulla ribalta lo stesso servo e un altro servo, un suo compagno (*sýndoulos*); la terza (18,31-34) annovera altri servi (*sýndouloi*), il re e il primo servo. Il racconto ha un impianto drammatico in tre atti (situazione, nodo, soluzione) e con tre personaggi presentati in ordine decrescente di importanza (un re, un servo con un immenso debito, un servo collega con un piccolo debito). Quali sono le strategie narrative della parabola? La prima e la seconda scena sono perfettamente parallele quanto all'intreccio. La situazione iniziale è la stessa: c'è un debitore che deve una somma di denaro al suo creditore (18,24.28).

L'indisponibilità di liquidi per saldare in quel momento il debito segnala la complicazione (18,25.28). La prima azione per risolvere la complicazione è proposta dal creditore: si tratta, da una parte, di un intervento radicale ma del tutto coerente con la legge, ovverosia la vendita dei beni e delle persone (18,25); dall'altra, di un gesto violento (18,28). La seconda azione, alternativa alla prima, è proposta dal debitore e fa leva sulla mozione degli affetti (con la medesima preghiera: «Sii magnanimo/paziente con me e ti restituirò»), domandando una dilazione dei tempi (18,26.29). Contrastante, invece, è la soluzione: nella prima scena il condono del debito è concesso al servo da parte del re (18,27); nella seconda scena esso è negato al collega dal primo servo (18,30).

Se le prime due scene sono perfettamente parallele per quanto riguarda la loro trama, tranne che per la soluzione, è importante sottolineare il contrasto degli elementi. Fra le due somme di denaro la differenza è abissale. Per quanto ne sappiamo, il talento è un'unità di misura che vale ben seimila denari. Se poi un denaro corrisponde alla paga giornaliera di un operaio, si evince che cento denari sono lo stipendio di qualche mese di lavoro, sicché il debito è tutto sommato modesto. Il contrasto fa emergere la sproporzione, ma pure il danno per il creditore. L'ammancio della somma astronomica di diecimila talenti (una cifra davvero notevolissima per l'epoca) rappresenta, pur nella finzione della parabola, una vera e propria rovina anche per un re; invece un debito di cento denari è certamente sostenibile anche per una persona non ricca. Proprio qui si pone la sorpresa della parabola: il debito colossale è condonato, mentre quello modesto è reclamato proprio da parte di chi è stato beneficiato dal re.

Al cuore della terza scena v'è il discorso del re (18,32b-33), il quale svela al servo la logica della sua decisione, ormai incontrovertibile. Il motivo del radicale capovolgimento della sentenza non risiede in qualche cambio del sovrano ma nel comportamento del servo: egli «doveva» aver pietà del collega, come il re aveva avuto pietà di lui. Qui sta la chiave dell'intera parabola. Ci si chiede: su che cosa si fonda questo «dovevi»? Fra il condono ricevuto e il condono non accordato pare che non vi sia alcuna relazione. Perché quanto è stato elargito al servo dovrebbe creare in lui un obbligo verso altri? Il presupposto, per nulla esplicitato, anzi volutamente nascosto dal parabolista e affidato alla cooperazione del lettore, è che fra la relazione con chi sta sopra (il re) e la relazione con chi sta sotto (il collega debitore) vi sia una misteriosa solidarietà, ai fini pratici una vera e propria identità. Parafrasando il discorso del giudizio finale (25,31-46), si può affermare che quanto il servo ha fatto verso il collega, il re lo ha ritenuto fatto a se stesso! Il collega debitore e il re, paradossalmente, coincidono, sicché non è possibile beneficiare di un inatteso condono per un debito astronomico e negare alla stessa persona il condono per un debito modesto. Le doppie misure sono escluse: non

si può chiedere misericordia per sé e nei confronti degli altri applicare semplicemente la giustizia retributiva; non si può stendere la mano per implorare un dono e chiudere il pugno per colpire.

La conclusione (18,35) suscita grandi interrogativi. La parabola, infatti, rappresenta una spiegazione della risposta di Gesù (18,22) alla domanda di Pietro su quante volte «perdonare» il «fratello» (18,21). L'offerta dell'apostolo di perdonare sette volte era degna di considerazione a motivo della sua generosità; nel giudaismo, infatti – per quanto ne sappiamo –, l'usanza era quella di perdonare fino a tre volte, a immagine di Dio che per tre volte accorda il suo perdono. Gesù tuttavia rifiuta la proposta di Pietro togliendo ogni limitazione al perdono («settanta volte sette»). Perdonare «dal vostro cuore» (18,35), cioè dal centro intellettuale, emozionale e volitivo dell'essere, significa perdonare come il re della parabola, il quale ha agito con compassione (18,27) e pietà (18,33), non come il servo, che il condono generoso del sovrano ha lasciato sostanzialmente indifferente.

Ogni membro della comunità rischia di perdere il perdono divino se non agisce con la medesima generosità e compassione dimostrate da Dio. Il perdono al fratello è la conseguenza del perdono ricevuto da Dio, che ne costituisce la motivazione e la misura. Il perdono al fratello non è la ragione del perdono di Dio, ma è il “luogo” della sua verità. Se non ci fosse il perdono offerto al fratello, questo significherebbe che non si è compreso il perdono ricevuto dall'alto. Matteo ha fatto terminare quattro discorsi di Gesù con una nota ammonitrice (cfr. 7,24-27; 10,32-42; 13,47-50; 25,31-46); e così è per il Discorso ecclesiale, di cui la parabola rappresenta la conclusione. Tuttavia tale conclusione non smentisce quanto prima era stato proclamato, ma insiste sulla necessità di non confondere la misericordia con l'indifferenza. Nel perdono offerto si verifica la verità del perdono ricevuto.

I collegamenti fra la quinta richiesta del *Pater* e la parabola sono molti. Alla luce del racconto fittizio si chiarisce il nesso fra linguaggio metaforico del «debito» e quello del «peccato», fra il «condono» e il «perdono». Non solo, ma si chiarisce pure il senso di quel «come anche noi» che unisce la richiesta al Padre e l'impegno dell'orante. Il perdono di Dio non è proporzionale o subordinato al perdono offerto dall'uomo all'uomo. Non è il modo di perdonare dei discepoli a essere proposto come modello a Dio. Il perdono di Dio non è la risposta al perdono dell'uomo, ma la condizione che lo rende possibile. Non bisogna però trascurare lo stretto e decisivo legame fra il perdono che proviene dall'alto e quello offerto dall'uomo: accordare il perdono è decisivo quanto riceverlo.

Non a caso al termine del *Pater*, Gesù precisa il proprio insegnamento, ritornando sul tema del perdono: «Se infatti perdonerete agli uomini le loro

colpe, anche il Padre vostro nei cieli perdonerà a voi; ma se non perdonerete agli uomini, neppure il Padre vostro perdonerà le vostre colpe» (6,14-15). La gratuità del perdono di Dio non prescinde dalla libertà dell'uomo e dalle sue scelte. Ma la risposta alla gratuità del perdono divino non si rivolge a Dio bensì agli uomini! Nella relazione fra Dio e l'uomo si inserisce una terza figura, quella del fratello: una simile triangolazione rivela che il perdono gratuito di Dio suscita la responsabilità nei confronti dei fratelli. Se, invece, un tale perdono fosse negato, si arresterebbe il movimento di gratuità che proviene dal Padre, impedendo di diffondere la straordinaria potenza della sua azione salvifica. Ancora una volta la dimensione teologica e quella antropologica sono intrecciate.

3. *E non introdurci nella prova*

La sesta domanda, anch'essa collegata con la precedente dalla congiunzione coordinante «e» (*kaî*), ha la singolarità di chiedere al Padre di non fare qualcosa nei confronti di chi sta pregando. È l'unica richiesta del *Pater* espressa con una negazione. Il verbo al congiuntivo aoristo ha il senso di un imperativo negativo. Nella versione italiana della Conferenza episcopale italiana del 1974 questa petizione era stata resa: «e non c'indurre in tentazione», mentre la revisione del 2008 ha introdotto un cambiamento: «e non abbandonarci alla tentazione». La prima versione era, in modo abbastanza evidente, il calco della traduzione latina della *Vulgata* che recita: «*Et ne nos inducas in tentationem*». La formulazione italiana portava con sé il forte rischio di far pensare che fosse Dio a tentare al male. Si avverte un disagio a recitare una preghiera nella quale pare che Dio tenti al male.

È necessario prendere in attenta considerazione il testo greco, almeno nei suoi elementi più importanti e discussi. V'è, anzitutto, il verbo *eisphérō* che significa «portare dentro», «condurre dentro», «immettere», «introdurre», «collocare in una certa realtà». Il latino *inducere* rendeva alla lettera il greco, in quanto esso indica il «condurre dentro», il «portare all'interno». L'italiano «indurre» non rende bene né il greco né il latino, in quanto il verbo non ha a che fare con l'ambito spaziale; piuttosto sottolinea una valenza intenzionale, esponendosi dunque a una forte ambiguità tutta a scapito di Dio.

Indubbiamente il sostantivo più complesso da intendere è *peirasmós*, in quanto esso copre una vasta gamma di significati: indica la «tentazione» (nel senso di istigazione al male), ma pure il «tentativo», come anche l'«esame», la «dimostrazione», la «prova» (nel senso di tribolazione). Sintetizzando, si può affermare con buona ragione che il sostantivo greco abbia un duplice campo semantico: il primo legato alla «tentazione», il secondo invece alla «prova». Nel contesto della sesta petizione del *Pater* non pare essere adeguato interpretare il

sostantivo nel senso della “tentazione”, nonostante tutta la tradizione lo abbia fatto, a motivo del soggetto sottinteso, cioè il Padre. Tenta, infatti, colui che intende compiere il male, oppure nuocere, in ogni caso far cadere il suo destinatario.

A questo riguardo è significativa l’esperienza di Gesù nel deserto (4,1-11). Se a condurre Gesù è stato lo Spirito (4,1), non è certo possibile parlare di tentazione; si tratta invece di una messa alla prova, perché il Figlio mostri la sua obbedienza al Padre e al suo progetto. E tuttavia è proprio nel deserto che lo avvicina il diavolo per tentarlo, cioè per distoglierlo dalla volontà di Dio, suggerendo una paradossale lettura della Scrittura, al fine di farlo cadere. Emerge qui la doppia semantica del sostantivo *peirasmós*. Gesù è profondamente messo alla prova dalla fame e al termine dei quaranta giorni si presenta il tentatore, cioè colui che gli suggerisce una soluzione seducente e immediata della prova, sfidando Gesù a proposito della sua identità di Figlio di Dio. In altre parole, se lo Spirito conduce Gesù nella prova, essa si trasforma in tentazione per opera del diavolo. Il tempo della prova diventa il tempo della tentazione, alla quale Gesù non cede, rivelando la sua identità di Figlio di Dio obbediente al Padre.

Nel contesto della passione, Gesù è messo di nuovo e più radicalmente alla prova. Se nel deserto il diavolo tentava di allontanarlo dalla strada messianica tracciata da Dio, qui la prova è la passione stessa. Gesù è tentato di non bere «questo calice» (26,39). Mentre è sulla croce, quando in obbedienza alla misteriosa volontà del Padre sta assaporando il calice della morte, risuonano le stesse parole del tentatore nel deserto: «Se sei Figlio di Dio» (27,40.43). Nel Getsemani, a fronte dei discepoli addormentati, Gesù ribadisce l’invito a «vigilare», già raccomandato nel discorso escatologico (24,42.43; 25,13), cui aggiunge pure il comando di «pregare» (26,41), «per non entrare nella prova» (26,41). Se mediante la veglia e la preghiera Gesù sta affrontando il momento oscuro della prova, così dovranno fare i discepoli.

Al termine di questo percorso dobbiamo ammettere che la traduzione più adeguata della formula greca è: «e non introdurci nella prova», o forse – in forma più idiomatica in italiano – «e non metterci alla prova». La traduzione della Conferenza episcopale italiana del 2008: «e non abbandonarci alla tentazione» risulta essere problematica per non pochi motivi. In primo luogo, inserisce nel testo il verbo «abbandonare» che non c’è nell’originale greco, mentre lascia cadere il verbo «portare dentro», presente nel testo. Inoltre, con l’intenzione di sradicare l’idea che Dio possa indurre in tentazione (come si poteva concludere a partire dalla traduzione del 1974), introduce il sospetto che Dio possa abbandonare l’orante, visto che gli si chiede di non farlo. Non risolve, poi, il nodo più delicato a proposito del termine *peirasmós*, reso ancora «tentazione». Infine,

fa riferimento a un'azione presente di Dio, mentre il greco la pone prima e in vista della «prova».

Secondo i testi evocati, la prova si realizza nel momento del dolore, nel tempo in cui gli affetti sono toccati, nelle occasioni dove la volontà di Dio si fa ardua. In circostanze così determinate il credente presenta a Dio la propria preghiera, ma dichiara pure quanto la propria fede sia fragile e quasi assediata al punto di vacillare. Il discepolo, quando sperimenta questi trambusti interiori, invoca il Padre con umile risolutezza, chiedendo di non entrare nella fornace della prova, in quanto essa facilmente si trasforma in rovinosa tentazione.

4. *Ma liberaci dal Male*

In stretto collegamento con la petizione precedente, si chiede di liberare dal Male. Difficile dire se questa sia una settimana petizione, oppure lo sviluppo della sesta. Introdotta com'è da un'avversativa (*allá*, «ma») può indurre a pensare che sia la semplice continuazione della richiesta di non introdurre nella prova.

Il verbo, anzitutto, ha un senso abbastanza forte: *ríomai* significa «liberare», «tirare», «trascinare fuori», «strappare». Viene alla mente la bufera che strappa l'albero della nave dalle corde che cercano invano di trattenerlo. Da quale male si chiede di essere strappati? Il genitivo greco è ambiguo e non permette di distinguere se sia un neutro (cioè *ponerón*, il «male») oppure un maschile (ovverosia *ponerós*, il «Maligno»). Ne consegue che «ma liberaci dal male», come pure «ma liberaci dal Maligno» sono traduzioni legittime e corrette.

Nell'ultima petizione del *Pater* v'è una voluta ambiguità. Essa non corrisponde a una indeterminazione, ma a una ricchezza espressiva. Infatti, il «male» che colpisce e attraversa la vita non trova adeguata spiegazione solo in riferimento alla cattiveria umana, dunque alla libertà. La cattiveria esiste, agisce, tocca l'esistenza degli uomini, ma non esaurisce la domanda a proposito del male. V'è pure un tentatore, appunto il Maligno, che spinge al male. Non si può, dunque, attribuire la responsabilità del male unicamente al Maligno, ma nemmeno unicamente all'uomo, perché v'è pure un male che l'uomo patisce (cioè subisce), senza venire a capo della domanda a proposito della sua origine.

La formulazione del *Pater*, proprio a motivo della sua ambiguità, non chiede di strappare da questo o da quel male, da questa o da quella cosa cattiva, bensì «dal male», nel senso più ampio possibile, cioè dalla sua radice e dalla sua manifestazione. Si tratta del «Male» con una maiuscola: a indicare nel contempo sia il Maligno, come pure le diverse forme di male. Da una parte si chiede a Dio di non introdurre nella prova, perché essa può trasformarsi in tentazione; dall'altra di essere liberati da quel Male che insidia la vita, ma che è già stato vinto dal più forte, Dio stesso.

5. Conclusione

Nel rito ambrosiano Lodi e Vespri hanno una struttura diversa rispetto al rito romano e si concludono, vero apice della preghiera, con il *Padre nostro*; alla preghiera del Signore non segue alcuna orazione. Il *Pater* sintetizza la voce della sposa che acclama Cristo suo sposo. Dopo aver cantato inni composti dalla Chiesa, recitato salmi, espresso acclamazioni ed intercessioni, tutto è raccolto nella preghiera del *Padre nostro*. La preghiera del Signore è sobria, priva di qualsiasi ampollosità: non è solo una questione di brevità, ma pure di stile, è il modo in cui si sta di fronte a Dio. E di fronte all'Altissimo, si sta come figli che lo invocano ma pure come fratelli che si rivolgono a colui che Gesù ha rivelato essere Padre suo e Padre nostro.