

Prolusione: *Orationis fundamenta* | La preghiera come testo

EUGENIO COSERIU

Eccellenza, carissimo padre De Gennaro, carissima discepola e collega Maria Grossmann, cari ascoltatori, congressisti e non congressisti.

Il tema che mi è stato assegnato sarà stato pensato come tema teologico o di scienza delle religioni; ma io, non essendo né teologo né studioso di religioni, lo svolgerò, col loro permesso, da linguista; esaminerò cioè la preghiera in una prospettiva linguistica: dal punto di vista della linguistica del testo, della *mia* linguistica del testo, e quindi anche della filosofia del linguaggio su cui questa si fonda. Perciò anche il sottotitolo che ho dato a questa assai impegnativa prolusione di cui lo *spiritus movens* del nostro Congresso, padre De Gennaro, mi ha fatto l'onore d'incaricarmi: « La preghiera come testo ».

1.1. Infatti, la preghiera è innanzi tutto un *discorso* o *testo*; e, precisamente, un testo di natura del tutto particolare. In tutte le religioni conosciute, è un monologo (eventualmente collettivo o corale) inteso come dialogo: coinvolge un *io* o un *noi* umano che parla a un *Tu* divino che ascolta e agisce, anche se non risponde in lingua degli uomini. O, per dirla con le parole della linguista svizzera Ricarda Liver, autrice di un libro eccellente su cui avremo occasione di tornare: « La preghiera è l'espressione esplicita dei rapporti fra uomo e Dio. Essa rispecchia nelle sue diverse forme il modo in cui l'uomo si rappresenta l'essere e i modi d'agire della Divinità. La preghiera ha senso soltanto se Colui a cui si rivolge è concepito come un essere agente disposto ad accedere al dialogo con l'uomo. Il dialogo è però asimmetrico: da parte dell'uomo consta di parole; da parte della Divinità, di atti ».

Purtroppo, nella maggior parte della bibliografia tradizionale su questo tema (della bibliografia a me nota, s'intende), non si parte dalla peculiare natura testuale della preghiera e perciò non si arriva a caratterizzare adeguatamente il modo autonomo di conoscenza che essa implica né a inferirne la concezione del mondo che essa manifesta. Così, il libro

« classico » di Friedrich Heiler, *La preghiera*¹, piuttosto che una ricerca scientifica sulla preghiera e sulle sue forme storiche, è uno sterminato inno alla preghiera. E la voce « Preghiera » dell'*Enciclopedia Italiana* (voce peraltro eccellente) informa, senza dubbio, in modo conveniente sui diversi tipi di preghiera, sulla preghiera nelle diverse religioni, sulle sue forme elementari e sviluppate, ma non considera la preghiera come testo, per cui anche le distinzioni che stabilisce sono insufficienti e discutibili. Inoltre, F. Heiler, dato l'atteggiamento « inneggiante » che adotta, arriva ad affermare che nella preghiera si manifesta in modo supremo la non-razionalità della religione. Noi ci proponiamo invece di caratterizzare sobriamente la preghiera dal punto di vista linguistico e come tipo di testo e partiamo dalla convinzione della razionalità della religione: non della cosiddetta « religione razionale » o della « religione nei limiti della sola ragione », bensì della religione semplicemente.

1.2. Voler caratterizzare la preghiera dal punto di vista *linguistico* e come *testo* implica sin da principio due esclusioni. In primo luogo, implica che escluderemo la preghiera muta, priva di forma linguistica (ma, naturalmente, non la preghiera mentale espressa in un linguaggio interiore). In secondo luogo, che non parleremo dal punto di vista della linguistica delle lingue, il che può essere fatto soltanto rispetto a lingue storicamente determinate (e a tali e quali epoche della loro storia), e non per quanto riguarda la preghiera in generale, in qualsiasi lingua. È, per esempio, quello che ha fatto Ricarda Liver nel libro già ricordato,² in cui studia con acume ed esemplare competenza la sintassi e la stilistica delle preghiere poetiche latine e italiane del Medioevo, ossia fatti di lingua latina e italiana, non propriamente strutture linguistiche testuali in quanto tali. Noi, invece, proponiamo di esaminare la preghiera come testo, indipendentemente dalla lingua in cui sia espressa (e anche dalla religione a cui corrisponda) e di stabilire le sue caratteristiche ideali. E per questo abbiamo bisogno di alcune distinzioni; anche per sapere con esattezza di che cosa stiamo parlando effettivamente.

1.3. A livello di testo, la distinzione assolutamente necessaria ai nostri fini è quella tra « preghiera » e « inno » (inno in lode della Divinità). In

¹ F. HEILER, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München 1918.

² R. LIVER, *Die Nachwirkung der antiken Sakralsprache im christlichen Gebet des lateinischen und italienischen Mittelalters*, Berna 1979.

italiano però dobbiamo distinguere già a livello di lingua tra « preghiera » come discorso di carattere religioso e « preghiera » come richiesta. Infatti, in italiano attuale si usa lo stesso termine *preghiera* per il discorso rivolto alla Divinità e per l'atto linguistico corrente di richiesta più o meno umile o discreta. In altre lingue si distingue nettamente fra queste due accezioni: si tratta di due significati diversi. Così, per la prima accezione, si ha: in tedesco, *Gebet*; in inglese, *prayer*; in spagnolo, *plegaria*; in romeno, *rugăciune*; mentre per la seconda accezione troviamo: *Bitte*, *request*, *pedido* o *ruego*, *rugămintă*. Per questa seconda accezione useremo anche noi in seguito *richiesta* (e non *preghiera*).

Ma, come dicevo, la distinzione su cui bisogna insistere ai nostri fini è quella che riguarda i tipi di testo. Infatti, così nel linguaggio corrente come nei discorsi e scritti scientifici, si usa a questo livello il termine *preghiera* (e così pure *Gebet*, *prayer*, *plegaria*, *rugăciune*) in un senso troppo ampio, che include anche l'inno e, a volte, anche la semplice *invocazione*. Ricarda Liver osserva giustamente che il « nucleo » della preghiera (*Gebet*) è, per lo meno « il più delle volte » (*meist*), la richiesta (*Bitte*). Ma subito dopo aggiunge che il secondo « contenuto principale » (*der zweite Hauptinhalt*) è l'inno in lode della Divinità e che il primo non si presenta quasi mai solo e può anche mancare, mentre il secondo può anche presentarsi senza il primo e non manca mai. Orbene, questa è una patente contraddizione, giacché, se anche in certi testi può mancare proprio quel componente che costituisce il « nucleo » in altri testi, è evidente che si tratta di due tipi di testo diversi: *preghiera* propriamente detta e *inno*, tipi che possono considerarsi specie del genere « orazione religiosa » (in latino tardo ecclesiastico: semplicemente *oratio*). Per questo, in ciò che segue, chiameremo *preghiera* esclusivamente l'orazione religiosa che contiene una richiesta (o richieste), ossia, soltanto la « preghiera di petizione » (o « di supplica »). È vero che la preghiera, per ragioni che si vedranno più avanti, ha bisogno anche di elementi che, se mi si consente il neologismo, chiamerei « innici » (in tedesco: *hymnisch*), elementi d'inno, mentre l'inno non ha bisogno di elementi di petizione per essere « inno »: si può lodare la Divinità anche senza chiederle nulla. Ma questo non annulla la distinzione; anzi, piuttosto la conferma. In questo senso, certi testi antichi presentati di solito come « preghiere » devono essere considerati « inni », non preghiere. Così, il celebre « Elogio di Ištar » (la Venere guerriera babilonese) è un inno, non una preghiera. E inno,

non propriamente preghiera, è anche il cosiddetto « Paternoster giudaico » trasmessoci dal *Talmud*, il *kaddiš*, che presenta infatti qualche analogia col *Paternostro* cristiano (ma solo per quanto riguarda gli elementi « innici » di questo). È, invece, propriamente preghiera l'orazione ittita di Gassulijawija: ³ G. è malata e prega per la sua salute, offrendo in sacrificio una mucca e una pecora (che dovrebbero rappresentarla).

Da entrambe le specie dell'orazione religiosa, preghiera e inno, bisogna altresì separare, e ancor più recisamente, la semplice invocazione di Dio, del nome di Dio o di una Divinità. L'invocazione può, infatti, essere espressione « innica » religiosa o, almeno, formula di saluto che conserva ancora qualcosa della sua religiosità etimologica, come il tedesco meridionale *Grüss Gott!* o il romeno *Doamne-ajută*, « Signore, aiuta! » (formula con cui i contadini romeni salutano chi è impegnato in un lavoro serio, continuo e più o meno duro, e a cui si risponde con *Dă, Doamne*, « Dà Signore! ») e più ancora lo spagnolo *Hasta mañana, si Dios quiere* e il portoghese *Até amanhã, se Deus quiser*; ma può anche essere esclamazione tradizionale priva ormai di ogni contenuto religioso attuale e sentito (come in tedesco, *Oh, Gott! Oh Gott!* o *in Gottes Namen [nein]!*; in italiano, *Dio buono!* o *perdio, per Dio*; in romeno, l'ammirativo *Doamne*, per esempio, in *Doamne, ce bun e!*, « Dio, quant'è buono! »; ecc. ecc.) e persino scongiuro, imprecazione o bestemmia, ossia il contrario di ogni manifestazione di religiosità.

1.4. Fatte queste distinzioni, possiamo ora definire la preghiera come « unità testuale appartenente all'ambito della religione in cui un soggetto umano (singolo o molteplice) chiede, direttamente o indirettamente, qualcosa a una Divinità, a un essere sovrumano considerato come dotato di facoltà sovrumane o addirittura di onnipotenza, nella convinzione che quest'essere può (e può essere disposto a) dargli quello che chiede ». Si osservi, però, che questa definizione non definisce l'essenza ideale e universale della preghiera, ma soltanto il suo modo storico d'essere, nell'ambito di qualsiasi religione riconosciuta come tale, anche nell'ambito di religioni che, pur non essendo semplicemente « false », presentano diverse deficienze. In una definizione vera e propria dell'essenza universale, si tratta invece sempre del modo d'essere ideale della cosa definita: l'essere (*Sein*) di questa viene cioè identificato col suo dover essere (*Sein-Sollen*).

³ Cfr. J. TISCHLER, *Das bethitische Gebet der Gassulijawija*, Innsbruck 1981.

Così, nel nostro caso, si tratta dell'ideale di preghiera nell'ambito di una religione ideale. E, in questo senso, la definizione dovrebbe essere: « Unità testuale nell'ambito della religione, in cui un soggetto umano singolo o molteplice chiede, direttamente o indirettamente, qualcosa a Dio onnipotente, nella convinzione che Dio è disposto a esaudirlo ». Infatti, nella religione ideale si tratta sempre di un Dio unico (per cui non c'è più bisogno di parlare di « una divinità », « un essere sovrumano » ecc.); e questo Dio è assolutamente buono ed è quindi sempre disposto a esaudire le nostre preghiere. E si potrebbe anche rinunciare al termine « onnipotente », giacché, nella religione ideale, l'onnipotenza è attributo essenziale della Divinità ed è quindi implicita nel concetto stesso di « Dio ». Conviene, invece, mantenere le parole « direttamente o indirettamente », per non escludere la preghiera d'intercessione. Comunque, in seguito, sottintenderemo questa definizione « vera e propria » della preghiera e ci riferiremo di norma alla preghiera corrente nelle grandi religioni monoteistiche; in particolare, nella religione cristiana.

1.5. Le molteplici implicazioni della nostra definizione si vedranno (anche se non tutte!) più avanti. Limitiamoci, per ora, a sottolineare un fatto essenziale, che ci servirà a caratterizzare più da vicino la preghiera come evento linguistico: rivolgendo una richiesta a Dio onnipotente, eventualmente dichiarato — e implicitamente concepito sempre come — Creatore e Signore dell'Universo, la preghiera manifesta una particolare concezione e interpretazione del mondo e, nello stesso tempo, istituisce e afferma quel particolare tipo di intersoggettività che chiamiamo « comunione con Dio », mentre l'inno può manifestare o affermare, praticamente, la stessa concezione e interpretazione del mondo, ma al dialogo e alla comunione con Dio si avvicina soltanto parzialmente e occasionalmente, per mezzo di invocazioni come « Padre! », « Creatore! » o di dichiarazioni di sottomissione (che non richiedono risposta da parte di Dio).

2.1. Orbene, quello che caratterizza la preghiera linguisticamente è l'assoluta *sicurezza* del soggetto che prega tanto riguardo all'oggettività della concezione e interpretazione del mondo e degli attributi di Dio che la preghiera implica o dichiara quanto riguardo alla possibilità dell'istituirsi del dialogo e della comunione con Dio; e ciò, nonostante l'assenza di prove e argomenti « scientifici » (che la preghiera, come tale, ignora e deve ignorare) e nonostante la distanza incommensurabile che separa il

soggetto umano, limitato e mortale, dal Soggetto divino, assoluto ed eterno. Di dove trae la preghiera — cioè l'uomo che prega — questa sicurezza? O, in altri termini: quel è lo « status » logico delle asserzioni contenute nella preghiera circa l'oggettività del mondo, gli attributi di Dio e il rapporto dell'uomo con Dio? Questo problema è stato posto e discusso con somma competenza da Richard Schaeffler, filosofo del linguaggio e teologo cattolico, in un libro che non mi perito di qualificare straordinario.⁴

2.2. Schaeffler si propone di combattere le tesi del positivismo logico e della cosiddetta « filosofia analitica » secondo cui le asserzioni contenute o implicite nella preghiera (e, in generale, le proposizioni assertive della religione, per esempio, le affermazioni circa la natura di Dio e dei rapporti dell'uomo con la Divinità), non potendo essere « o vere o false », ossia, non essendo empiricamente e scientificamente « verificabili », sarebbero semplicemente « prive di senso » (o addirittura, « prive di significato », come dicono quei positivisti che, d'accordo con G. Frege, identificano i significati con gli oggetti designati). Ammette, beninteso, che la richiesta, nucleo della preghiera, non essendo asserzione, non è, come tale, né vera né falsa (anche se, naturalmente, non è « priva di senso »). Infatti, si sa che già Aristotele distingue gli enunciati assertivi (o predicativi: che affermano o negano qualcosa a proposito di qualcosa), il *logos apofatico* (*logos* che afferma o nega), da altri tipi di *logos*, che, non essendo asserzioni, non sono né veri né falsi, e dà come esempio proprio la richiesta o supplica (εὐχῆ) che, pur significando qualcosa, non è di per sé né vera né falsa: εὐχῆ λόγος μὲν, ἀλλ' οὐτ' ἀληθὴς οὐτε ψευδής.⁵ Ma la preghiera contiene anche enunciati che sono evidentemente asserzioni; e, d'altra parte, le richieste stesse implicano anche sempre certe asserzioni. Se, per esempio, si chiede la salute, s'intende che Dio può darcela; se si chiede il perdono delle colpe, si ritiene che si è colpevoli di fronte a Dio e che Dio può perdonarci. Una soluzione possibile sarebbe quella di ammettere, come nella teoria degli atti verbali di Austin, che anche gli enunciati che si presentano come asserzioni (e, evidentemente, ancor più le asserzioni implicite nella richiesta) potrebbero

⁴ R. SCHAEFFLER, *Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Einführung in die Theorie der religiösen Sprache*, Düsseldorf 1989.

⁵ ARISTOTELE, *De interpretatione*, 17a.

essere atti verbali di altra natura e soltanto « travestiti » da asserzioni. Così, per esempio, *Tu (Dio) sei onnipotente*, formalmente un'asserzione, potrebbe essere soltanto un « encomio » interessato: una specie di « captatio benevolentiae ». Ma, come filosofo cristiano (e serio), Schaeffler respinge anche questa soluzione, perché la preghiera contiene anche asserzioni che in nessun caso possono essere interpretate come atti verbali con altre funzioni e soltanto « travestiti »; e questo vale anche per le asserzioni implicite nelle richieste, giacché, per esempio, sarebbe assurdo e contraddittorio chiedere alla Divinità la salute senza avere la sicurezza che può darcela. Perciò (e anche per dimostrare la verificabilità degli enunciati della religione quasi nel senso voluto dai positivisti, anche se non nell'ambito della stessa logica) sceglie un'altra via: utilizzando e sviluppando certi spunti provenienti da Moritz Cohen, il ben noto filosofo neokantiano della Scuola di Marburgo, e dalla filosofia delle « forme simboliche » di Ernst Cassirer, discepolo e continuatore della stessa Scuola, arriva, attraverso un ragionamento assai stringente e complesso che non possiamo riandare qui, alla conclusione teorica che il linguaggio, nella preghiera — e il linguaggio religioso in generale —, ha funzione « trascendentale », nel senso che è condizione previa dell'esperienza religiosa e della rispettiva concezione e interpretazione del mondo (in particolare, delle categorie della causalità e della sostanza), così come il linguaggio delle scienze fisico-naturali ha una funzione analoga con rispetto al mondo che è oggetto di queste scienze. Come il linguaggio delle scienze fisico-naturali, il linguaggio della religione sarebbe un « gioco linguistico » — uno *Sprachspiel*, nel senso di L. Wittgenstein —, cioè un sistema di regole per l'uso linguistico, con la sua grammatica e la sua semantica: sistema « autonomo », anche se non « autarchico », che manifesterebbe l'oggettività e l'intersoggettività proprie dell'ambito della religione, oggettività e intersoggettività diverse da quelle che caratterizzano l'ambito delle scienze. E questa conclusione teorica impone una doppia conclusione, diciamo così, « pragmatica » (riguardante il nostro operare col linguaggio della preghiera): la preghiera ha la sua propria logica, che, appunto, non è quella delle scienze « positive », e perciò non è lecito applicarle la logica propria di queste, così come non sarebbe lecito applicare la logica della religione agli enunciati della scienza fisico-naturale. Le asserzioni contenute o implicite nella preghiera sono quindi « verificabili », ma non con rispetto al mondo della scienza, bensì nell'ambito del mondo della

religione e con rispetto all'oggettività propria di questo mondo. E chi le verifica è la teologia, che presenterebbe esplicitamente la logica intuitivamente supposta dalla preghiera e rappresenterebbe quindi una specie di « metalinguaggio » con rispetto al linguaggio di questa.

2.3. Non possiamo non essere interamente d'accordo con questa doppia conclusione « pragmatica ». Infatti, la preghiera, come tipo particolare di testo nell'ambito della religione, come « dialogo » con la Divinità, ha la sua propria logica; ed è perciò per lo meno poco ragionevole voler applicarle la logica delle scienze fisico-naturali. Ed è addirittura assurdo denunciare gli enunciati della preghiera (e della religione) come « privi di senso » perché non ubbidiscono alla logica delle scienze « positive » (così come sarebbe assurdo esigere dalla poesia che segua la logica della filosofia).

Meno d'accordo saremo, invece, con la conclusione teorica, che ha bisogno di essere precisata; e assai meno con certi punti della marcia del ragionamento di Schaeffler, che, secondo noi, costituiscono concessioni superflue e piuttosto rischiose.

2.4.1. Così, Schaeffler è spesso troppo generoso con i positivisti. Vuol batterli con le loro stesse armi e perciò accetta, se pure provvisoriamente, i loro concetti e strumenti di lavoro, anche se, in fondo, soltanto per dimostrare che, in ultima analisi, questi strumenti sono adeguati soltanto nell'ambito delle scienze fisico-naturali, e anche in quest'ambito non in ogni caso e in ogni senso (così, le ipotesi non esplicitamente dichiarate come tali sfuggono spesso alle regole di verità formulate dai positivisti: si ricordi, per esempio, l'infelice ipotesi dell'etere).

Certo, un paralogismo proclamato con boria e sicurezza può intimidire. Ma non bisogna lasciarsi intimidire. Al contrario: prima di accettare, anche solo provvisoriamente, il loro modo di impostare i problemi, bisogna rendere palesi e denunciare i paralogismi dei positivisti, anche senza voler attribuire a ognuno di essi malafede sofistica. Così, il riportare la verità delle asserzioni all'esistenza degli enti di cui si asserisce qualcosa (e a un certo tipo di esistenza!) è evidentemente circolare e quindi paralogistico: si riduce a una opzione arbitraria iniziale. Infatti, si opta prima di tutto tacitamente per riconoscere come unica realtà (o come unica realtà di cui si possa ragionevolmente parlare in termini di « verità ») la realtà fisico-naturale, si concepisce e si definisce l'esistenza unicamente

con rispetto a questa realtà, e poi si dichiarano prive di senso le asserzioni che non riguardano enti (o oggetti) « esistenti » nell'ambito di questa tessuta « realtà ». Ossia: per essere più chiari: 1) optiamo per ammettere come unica realtà il mondo fisico-naturale; 2) definiamo l'esistenza come presenza empiricamente o scientificamente verificabile di un tipo di enti (o « oggetti ») in questo mondo fisico-naturale; 3) consideriamo quindi che « vere » o « false » (corrispondenti o non corrispondenti alla « realtà ») possono essere soltanto le asserzioni che riguardano enti (« oggetti ») esistenti in questo senso; 4) le asserzioni che non riguardano tali enti non possono quindi essere né vere né false e sono perciò « prive di senso » (o « prive di significato »). Se poi si domanda in senso contrario: « Perché 4? », si risponde: « Perché 3 »; e poi: « Perché 3? » — « Perché 2 »; « Perché 2? » — « Perché 1 », ossia: « perché così abbiamo deciso arbitrariamente noi stessi sin da principio ». E per mantenere questa concezione della realtà e della verità (« adaequatio intellectus et rei ») si è disposti persino a rinunciare al carattere puramente formale della logica e si pretende che anche la logica si riferisce a questa stessa realtà, anche se a un livello « più astratto », e che il riconoscerlo è perfettamente ragionevole e « dettato dal buon senso » ecc. (si vedano, per esempio, su questo tema, le poco edificanti divagazioni di B. Russell.⁶ E, si capisce, questa presunta « ragionevolezza » dovrebbe riguardare in primo luogo, secondo i positivisti, gli enti del mondo della fantasia e gli enti e fatti a cui ci riferiamo nella preghiera (e, in generale, nell'ambito della religione). Perciò le asserzioni concernenti tali enti o fatti, essendo « prive di senso » nell'ambito del mondo fisico-naturale e dell'esperienza che vi corrisponde, dovrebbero essere « tradotte » in termini accettabili in questo mondo: « I greci antichi credevano che... », « I cristiani credono che... » ecc. (« traduzioni » — si osservi — che, d'accordo con la stessa logica, dovrebbero anch'esse, a rigor di termini, essere considerate « prive di senso », giacché quello che credono i cristiani — tutti i cristiani — non è empiricamente verificabile; e quello che credevano i greci antichi lo è ancora meno).

In realtà, la verità « logica » di una predicazione non si trova in nessuna relazione definita con l'esistenza nel senso positivistico di questo termine, poiché ciò dipende dal tipo di giudizio che si emette. Infatti,

⁶ B. RUSSELL, *Introduzione alla filosofia matematica*, Milano 1946, 218 s.

ogni giudizio analitico (che dichiara le proprietà di un ente) è vero o falso indipendentemente dall'esistenza degli enti a cui si riferisce. Così, *L'unicorno è un animale favoloso* è una proposizione vera, anche se non attribuisce (o proprio perché non attribuisce) esistenza « reale » agli unicorni. D'altronde, già Aristotele segnala che il nome come tale, pur significando, non implica l'esistenza degli enti che designa e che ciò vale non soltanto per nomi come *τραγέλαφος*, « irrocervo » (nome di un animale favoloso), ma anche per nomi come *ἄνθρωπος*, « uomo ». ⁷ Ma per parlarne, per dichiararne le proprietà contenute nei significati (e anche per affermarne l'esistenza o l'inesistenza), bisogna rappresentarsi gli enti rispettivi precisamente come enti: come realizzazioni concrete di tali e quali insiemi di proprietà. Così, anche B. Russell mostra di sapere come dovrebbe essere un unicorno quando ci spiega come non sono gli unicorni dell'araldica o della letteratura.⁸ E chi dice « Ho incontrato un unicorno » mente, probabilmente (se si riferisce all'esperienza corrente), o costruisce un'immagine poetica, ma intende parlare proprio di un ente unicorno « oggettivo », e non di un'altra cosa, checché ne dica B. Russell, che sembra non sia mai arrivato all'idea di « oggetto intenzionale ».

D'altra parte, se è vero che l'esistenza (e non solo per i positivisti!), non essendo una proprietà ma una relazione di analogia o identità fra un ente (« oggetto ») mentale e un « ente nel mondo », non può essere dedotta ma soltanto concretamente registrata, è anche vero che la non-esistenza non può essere dimostrata « logicamente » né affermata con assoluta sicurezza, a meno che si tratti di un insieme di proprietà contraddittorie (come il « circolo quadrato »). Infatti, assumere la non-esistenza di un *x* qualsiasi non contraddittorio in se stesso è tutt'al più un'assunzione ragionevole di « improbabilità », un'aspettativa giustificata dell'esperienza corrente: in realtà, non sappiamo che gli unicorni non esistono; sappiamo soltanto che non ne abbiamo incontrati sinora nel nostro mondo naturale.

In terzo luogo — ma è la cosa più importante — l'esistenza che nella preghiera (e nella religione in generale) si attribuisce alla Divinità non è l'esistenza di un ente particolare, di un ente in cui ci si possa « imbattere » nel nostro mondo naturale. Perciò, se qualcuno ci obietta che Dio

⁷ ARISTOTELE, *De interpretatione*, 16 a-b.

⁸ B. RUSSELL, *Introduzione alla filosofia matematica*, cit.

non esiste in questo modo, che non Lo si può vedere né toccare, si può tranquillamente rispondere: « Ha ragione. Ma badi che non siamo noi, né la religione cristiana, ma Lei e altri positivisti a esigere anche nel caso di Dio un tale tipo di esistenza ». E, se questo non bastasse, si potrebbe rispondere come rispose il grande scrittore romeno-francese Eugène Ionesco, in una intervista alla televisione francese, pochi mesi prima della sua morte; risposta che conviene ricordare e serbare nella memoria, perché ha un senso assai profondo e non è affatto un paradosso. Il giornalista intervistatore, sapendo che Ionesco era molto religioso, gli domandò: « Ma Lei crede veramente all'esistenza di Dio? Crede che Dio esiste? ». Al che Ionesco rispose: « Non, Dieu n'existe pas. Dieu est ». Ossia: Dio non esiste come esistenza relativa e particolare di un ente nel mondo, né nel senso etimologico di questo termine (*ex-sistere*, "stare o presentarsi davanti, o fuori"); Dio è, come esistenza assoluta, ubiqua ed eterna.

2.4.2. Anche il ricorso al concetto di « forma simbolica » di Cassirer, per quanto cauto e critico, è discutibile; o, per lo meno, non è privo di rischi. Per Cassirer, in fondo, la religione è soltanto una delle forme della cultura, accanto al mito e non chiaramente separata da questo; infatti, parla spesso di « religione e mito », « mito e religione », come di due forme gemelle, di due dimensioni di uno stesso fenomeno culturale.

Orbene, è vero che la mitologia, come la religione (e come, del resto, anche la scienza fisico-naturale) sorge dalla stessa esigenza dell'uomo di spiegarsi in qualche modo l'universo, di ricondurlo a certi principi e renderselo così intelligibile (o più intelligibile). Ma non è la stessa cosa avere l'intuizione della Divinità (conoscere, in questo senso, Dio e riconoscerlo come Creatore e motore dell'Universo) e riportare i diversi fatti naturali a singoli esseri umani e sovrumani nello stesso tempo, vedere in ogni fiume o dietro ogni albero una ninfa o un fauno, trovare all'origine di ogni specie una « metamorfosi » ecc. È vero anche che, nelle religioni primitive, religione e mitologia sono quasi inestricabilmente connesse: a ogni « dio » (e se ne contano parecchi!) si ricollega un mito o una serie di miti. Cionostante, si tratta di fenomeni radicalmente diversi. In realtà, la mitologia non appartiene neanche all'ambito della religione: appartiene all'ambito della fantasia; e, in questo senso, è *arte* che, considerata in se stessa (ossia, solo dal punto di vista estetico: come creazione fantastica) può anche essere grandiosa. Ma è arte che non si contenta di essere ar-

te, non vuole rimanere nell'ambito della fantasia, e vuole, invece, essere spiegazione di fatti naturali o storici, cioè *scienza*, anche se scienza fantastica e immediata: scienza senza ricerca e priva di metodo scientifico. Il più delle volte, la mitologia è semplicemente interpretazione di fatti e oggetti naturali (appartenenti al mondo della « necessità » e causalità) come oggetti culturali (appartenenti al mondo della « libertà » e della finalità) e rappresenta perciò solo una modalità (forse la modalità più cospicua) dell'errore dello spirito umano nella sua aspirazione verso la « verità delle cose ». Alla religione, la mitologia si ricollega soltanto per il fatto di attribuire gli « oggetti naturali » e i fatti storici all'intenzione di soggetti sovrumani e soprannaturali. Ma, si badi bene, non — come avviene invece nella religione — a una finalità unica e trascendente, finalità intuita dalla fede e che non sopprime ma contiene e giustifica anche la causalità naturale e le determinazioni storiche, bensì a una serie illimitata di finalità particolari che si sostituiscono a una serie di causalità altrettanto particolari. Insomma (detto con una certa severità): arte concettualizzata e perciò non più arte, scienza senza ricerca e senza metodo, religione senza fede.

Perciò, in tutte le religioni mature e degna di questo nome, la mitologia si rifiuta come errore. E gli elementi mitologici — elementi che, per ragioni storiche, sussistono certamente anche nella religione ebraica e in quella islamica, e persino anche nella religione cristiana — vengono gradualmente eliminati dalla teologia, si interpretano come metafore o si mantengono tutt'al più con funzione didascalica (e solo provvisoriamente): per condurre la religiosità infantile o ingenua verso la religione propriamente detta.

2.4.3. Ancora più rischiosa, e addirittura inaccettabile in una discussione sulla funzione conoscitiva del linguaggio nella preghiera e nella religione, è l'utilizzazione del concetto ibrido e superficiale di *Sprachspiel* di L. Wittgenstein. È vero che Schaeffler cerca di apportarvi qualche modifica; ma ciò non serve a rendere questo concetto più accettabile perché, in fondo, si tratta di un concetto insalvabile. In realtà, Wittgenstein si è rifiutato durante tutta la sua vita di capire la natura concettuale del significato, cercando di ridurlo, prima (come Frege), agli oggetti designati e, poi, a un ambiguo « uso linguistico » (delle parole materiali!), senza rendersi conto che anche con questo — e anche col suo celebre « Guardate l'uso. Limitatevi a guardare l'uso! » — rimaneva attaccato alla desi-

gnazione come tale, senza avvicinarsi affatto al significato come fatto originario di conoscenza e impigliandosi quindi in tutta una serie di paralogismi. Anche nel caso di un nome come *Dio*, Wittgenstein non avrebbe potuto vedere altro che una serie di « usi » linguistici più o meno disparati, vagamente regolati da tacite (e presunte!) convenzioni sociali e tenuti insieme, non da un significato unitario, ma da una somiglianza non ulteriormente precisata: da un'ambigua « aria di famiglia ».

Da ciò anche certe difficoltà di Schaeffler nella sua caratterizzazione linguistica della preghiera. Schaeffler vorrebbe trovare nella preghiera una « lingua », un sistema linguistico con una sua propria grammatica e una sua semantica (così, *Dio* sarebbe una parola propria ed esclusiva della lingua della preghiera e della religione; e per la lingua della scienza — in questo caso, della filosofia — sarebbe un *Fremdwort*, una “parola straniera” che dovrebbe essere « tradotta », per esempio, per mezzo di *Essere*, *Essere assoluto*, *Ente supremo*, *Causa prima*, *Spirito*, *Soggetto assoluto*, *Motore immobile* ecc.). Ma, in realtà, non gli riesce se non mostrare che la preghiera (in certe lingue e in certe epoche, cioè in certe tradizioni storiche) presenta certe preferenze stilistiche (non necessariamente « grammaticali »), che la parola *Dio* nella preghiera (come, del resto, anche nel linguaggio corrente!) presenta, nelle nostre lingue e d'accordo con le nostre tradizioni, una semantica conforme a quello che designa nelle nostre religioni monoteistiche e che la filosofia arriva necessariamente, coi suoi mezzi, a un concetto analogo o identico al concetto intuitivo di *Dio*. D'altra parte, Schaeffler vede che il linguaggio della preghiera (e della religione in generale) è, in qualche modo, « universale », ma non riesce a mostrare quale sia il senso di questa « universalità », giacché uno *Sprachspiel* inteso come sistema di regole grammaticali e semantiche specifiche è sempre doppiamente « particolare » (particolare dal punto di vista storico, come forma di una lingua, e particolare con rispetto all'ambito oggettivo a cui si riferisce). In terzo luogo, Schaeffler sa bene che il linguaggio come tale non determina (non « crea ») gli enti che designa né il modo d'essere che questi manifestano, pur essendo in seguito (dopo la denominazione originaria) condizione dell'esperienza di tali enti come enti che manifestano tal modo determinato d'essere; ed è, naturalmente, ben lungi dal considerare il concetto di *Dio* come fatto puramente linguistico. Ma, rimanendo impigliato nelle contraddizioni implicite nel concetto di *Sprachspiel* (e debitore al concetto di « forma simbolica » di Cassi-

rer!), si esprime spesso come se il linguaggio determinasse l'essere degli enti che denomina; così, più d'una volta parla della “costituzione dell'oggetto per mezzo del linguaggio”. E tutto questo nuoce alla chiarezza (e anche alla saldezza) della sua conclusione teorica che, come si diceva, pur essendo in fondo giusta, ha bisogno di essere precisata.

3. Infatti, non si tratta di *Sprachspiele* né di « lingue speciali », bensì di *universi di discorso* (nel caso della preghiera, e della religione in generale: dell'universo di discorso della fede); un universo di discorso è per definizione « universale » (anche se diverso da altri universi di discorso altrettanto universali); e il linguaggio non ha funzione « trascendentale » come atto autonomo e spontaneo di « costituzione » degli oggetti che designa, bensì come fatto originario di conoscenza, come intuizione di modi d'essere realizzati in enti determinati e grazie al modo specifico di conoscenza che manifesta (nel nostro caso, grazie al modo di conoscenza proprio della fede): il *nome*, la denominazione, sorge insieme con una certa conoscenza, con l'intuizione di un modo d'essere, manifesta questa conoscenza e la fissa come conoscenza determinata.

3.1.1. Il concetto di « universo di discorso » è stato introdotto nella logica da George Boole per render conto delle condizioni di verità di discorsi che operano con asserzioni ma non appartengono all'ambito della scienza (in particolare, dei discorsi riguardanti mondi immaginari), è stato adottato nella filosofia del linguaggio, per esempio, dal filosofo americano (fenomenologo) W. M. Urban⁹ ed è stato elaborato dal punto di vista della teoria linguistica da me stesso, in un saggio scritto — in spagnolo — nel lontano 1955¹⁰ e ripreso poi nelle diverse edizioni della mia *Teoría del lenguaje y lingüística general*. Mi sia quindi consentito di citare *in extenso* da questo saggio:

« Por *universo de discurso* entendemos el sistema universal de significaciones al que pertenece un discurso (o un enunciado) y que determina su validez y su sentido. La literatura, la mitología, las ciencias, la matemática, el universo empírico, en cuanto “temas” o “mundos de referencia” del hablar, constituyen “universos de discurso”. Una expresión como: *la reducción del objeto al sujeto* tiene sentido en filosofía, pero no tie-

⁹ W.M. URBAN, *Language and Reality*, London 1939.

¹⁰ E. COSERIU, « Determinación y entorno », in *Romanistisches Jahrbuch* 7 (1955-56) 29-50.

ne ingun sentido en la gramática; las frases como: *el viaje de Ulises y el viaje de Colón, según decía Parménides y según decía Hamlet*, pertenecen a distintos universos de discurso. El humorismo se basa a menudo a la confusión intencional de universos de discurso, en el mismo enunciado [...]. El concepto de 'universo de discurso' ha sido a menudo criticado por los lógicos positivistas, con el argumento de que no hay "otro mundo" fuera del mundo natural y empíricamente conocible [e qui mi riferivo alle critiche di B. Russell e di L. S. Stebbing]. Que no hay más que un mundo, es cierto; pero las críticas aludidas, lejos de invalidar el concepto de 'universo de discurso', revelan una radical incomprensión del problema. No se trata de otros "universos", de otros "mundos de cosas", sino de otros "universos de discurso", de otros *sistemas de significaciones*. La misma pretensión de "traducir", por ej., las frases de la mitología [v., qui sopra, 2.4.1.], trasladándolas al nivel del hablar sobre el mundo empírico e histórico ("los griegos creían que..." etc.), revela, precisamente, que se trata de "universos de discurso" diferentes. En realidad, los enunciados pertenecientes a universos de discurso no-empíricos no carecen de sentido y no necesitan "traducción" ninguna. El valor de verdad de una afirmación acerca de "Ulises" no se verifica en la historia griega, sino en la *Odisea*, y en la tradición correspondiente, donde *Ulises era el marido de Penélope* es una proposición verdadera, mientras que *Ulises era el marido de Hélena* es falsa; y las afirmaciones acerca de los "centauros" son verificables en la mitología, donde la proposición *el centauro era un sacrificio de cien toros* es falsa, mientras que *el centauro era un ser mitad hombre y mitad caballo* es verdadera ».

3.1.2. Oggi, dopo più di quarant'anni e dopo nuove riflessioni sull'argomento, apporterei a questa caratterizzazione alcune precisazioni e anche alcune modifiche, in parte essenziali.

3.2.1. Preciserei in primo luogo che gli « universi di discorso », nel senso in cui io li concepisco, sono *universi di conoscenza* che corrispondono ai modi fondamentali del conoscere umano. Non si tratta quindi di universi di mera espressione linguistica, bensì di universi in cui il linguaggio si presenta ogni volta come manifestazione di un modo autonomo di conoscere (distinzione di modi d'essere e attribuzione di questi modi d'essere a certi « enti ») e quindi, appunto, con la sua funzione « trascendentale » e, in questo senso, fondatrice nei riguardi dell'universo

conosciuto. Il linguaggio, come abbiamo già detto, non crea certamente gli enti, le « cose » naturali o altrimenti oggettive, a cui attribuisce un determinato modo d'essere, non crea, per esempio, gli *alberi* o i *fiumi* come tali. E, beninteso, non crea neanche, nel senso proprio del termine, l'essere che si attribuisce alle « cose »: riconosce piuttosto e delimita modalità dell'essere nelle « cose » stesse ed è quindi delimitazione di specie o, come ora si dice, di « classi » di enti (classi che, naturalmente, dal punto di vista della loro oggettività, possono anche essere classi a un solo membro e persino classi vuote). Così, per esempio, il linguaggio come conoscenza riconosce e delimita gli *alberi* appunto come *alberi* (e non soltanto come *piante* in generale né soltanto come *pini, faggi, querce* ecc.) e i *fiumi* come *fiumi* (diversi, per esempio, dai *ruscelli*). E, si badi, tutto questo si applica anche al mondo della fantasia, ai mondi fantastici creati dall'uomo, dove pure la creazione vera e propria viene, sì, manifestata dal linguaggio ma non è soltanto linguistica.

In secondo luogo, devo precisare che, quando dicevo che « no hay más que un mundo », non intendevo affatto ridurre i « mondi » a cui si riferisce il linguaggio, i suoi « temas de referencia », al mondo empirico, il cosiddetto mondo « reale » dei positivisti; volevo soltanto alludere all'unità ideale di questi « mondi », affermare che questi « mondi » costituiscono in fondo un mondo unico e unitario, anche se non omogeneo. Ma, se si preferisce, questi diversi « mondi » possono essere anche chiamati « ambiti di conoscenza »; e, in questo caso, il mondo idealmente unico che essi costituiscono potrebbe essere chiamato « universo vitale dell'uomo ».

3.2.2. In quanto alle modifiche, due soprattutto mi sembrano oggi essenziali. In primo luogo, oggi distinguerei soltanto quattro universi di discorso, giacché quattro, appunto, sono i modi fondamentali del conoscere umano: *a)* l'universo dell'*esperienza corrente*; *b)* l'universo della *scienza* (e della tecnica scientificamente fondata); *c)* l'universo della *fantasia* (e quindi dell'arte); e *d)* l'universo della *fede*.

Considero, infatti, che la scienza costituisce un unico universo di discorso (anche se internamente differenziato, secondo le varie scienze, per quanto riguarda i significati maneggiati), poiché corrisponde a un unico modo di conoscere che ubbidisce a un criterio idealmente unico: quello di « dire le cose come effettivamente sono » in se stesse (τὰ ὄντα ὡς

ἔστιν λέγειν), indipendentemente dal soggetto empirico che le osserva, le interpreta o sperimenta con esse, cioè indipendentemente dagli atteggiamenti e dalle opinioni e credenze prescientifiche di questo soggetto. In quanto alla mitologia, essa non costituisce un universo di discorso unico e autonomo: si tratta, come abbiamo già avuto modo di osservare (v. 2.4.2.), di un fenomeno ibrido che appartiene di diritto all'universo della fantasia ma che, nello stesso tempo, aspira a presentarsi come spiegazione di fatti ed eventi naturali o storici, cioè come scienza, e, nelle religioni primitive, invade anche l'universo di discorso della fede.

D'altra parte, oggi distinguerei nettamente tra universo di discorso e « mondo » conosciuto e ammetterei soltanto tre « mondi » (o « ambiti di conoscenza »): *a) il mondo della necessità e della causalità* (nel senso kantiano), cioè il mondo dell'esperienza sensibile corrente, « ambito di conoscenza » propria della scienza empirica; *b) il mondo della libertà e della finalità* (pure in senso kantiano), cioè il mondo delle creazioni umane o della cultura in generale (ivi comprese le scienze e anche le istituzioni pubbliche della religione e le cerimonie del culto) e di cui il mondo della fantasia o dell'arte costituisce soltanto una parte, anche se, forse, la più chiaramente caratterizzata; e *c) il mondo della fede*. Non c'è, infatti, coincidenza tra universo di discorso e « mondo » conosciuto; gli universi di discorso riguardano le modalità della conoscenza; i « mondi », invece, corrispondono agli « oggetti » del conoscere e del sapere. È vero che la scienza empirica riguarda, in fondo, le stesse cose, e quindi lo stesso « mondo », che l'esperienza sensibile corrente, anche se a un altro livello di conoscenza (per cui la scienza può accettare le « cose » dell'esperienza corrente come adeguatamente sapute, ma può anche modificarle, interpretarle in modo diverso e riportarle ad altre « cause », scoprire « cose » ignorate dall'esperienza corrente ecc.). Ma la scienza, e quindi l'universo di discorso che vi corrisponde, riguarda anche (e, precisamente, nello stesso senso), come scienza culturale, tutto il mondo delle creazioni umane (ivi compresa la scienza stessa) e il linguaggio, e, come teologia e scienza delle religioni, anche il mondo proprio della fede.

È vero quindi che — come, con buone ragioni, afferma Schaeffler — la manifestazione primaria più copiosa della fede, la preghiera, e la teologia parlano in fondo delle stesse « cose »; tuttavia, non parlano allo stesso livello di conoscenza e quindi nell'ambito dello stesso universo di discorso.

D'altra parte, il mondo della fede non è propriamente « un altro mondo » radicalmente diverso del mondo « reale » o mondo semplicemente: è, in realtà, lo stesso mondo (con in più soltanto i misteri della fede) ma riportato in ultima istanza alla volontà di Dio, ossia concepito come creato e costantemente sorretto da Dio. Perciò, quando, nell'universo di discorso della fede, si dice che Dio è la « causa prima » dell'Universo, non si negano affatto le cause immediate dei singoli fenomeni « naturali », né, beninteso, il principio generale della causalità che, per la scienza umana, « spiega » (cioè rende intelligibile) il mondo della necessità. Infatti, non si tratta di « cause » dello stesso livello razionale e categoriale. Per la fede autentica e scevra di ogni confusione con modi di conoscenza deficienti o spuri, si tratta piuttosto di considerare Dio come la « causa prima della causalità », ossia di attribuire alla volontà di Dio l'istituzione stessa della causalità che governa il mondo della necessità, con tutte le « leggi naturali » che ne derivano. In questo senso converrebbe d'altronde interpretare anche la sentenza popolare secondo cui « non si muove foglia che Dio non voglia », sentenza che, certamente, non implica che Dio sia la causa immediata del movimento di ogni foglia bensì soltanto che la volontà divina è, in ultima istanza, la causa originaria di tutte le cause. E lo stesso si applica, *mutatis mutandis*, al mondo della fantasia e di tutte le creazioni umane: al mondo della libertà, anch'esso ricondotto soltanto in ultima istanza alla volontà di Dio. E, in questo caso, si considera Dio come « causa prima » della libertà dell'uomo e della finalità che governa il mondo della cultura. Ciò, perché s'intende che Dio ha creato l'uomo « a Sua somiglianza », cioè come un essere di possibilità certamente non illimitate (si tratta, infatti, di somiglianza, non di identità) ma, nello stesso tempo, dotato di creatività, capace cioè di accumulare e trasmettere sapere, di modificare per mezzo della tecnica il mondo naturale d'accordo con le sue necessità biologiche e di creare liberamente mondi culturali.

E capace anche di conoscere Dio, o, per lo meno, di aspirare alla conoscenza di Dio.

4.1. La filosofia del linguaggio e la linguistica del testo non possono, certamente, giustificare l'universo di discorso della fede in quanto universo di conoscenza, così come non possono giustificare l'esperienza corrente, la conoscenza scientifica o la conoscenza fantastica. E non è loro

compito. Ma le due discipline possono e devono registrare questi universi di conoscenza — prenderne atto —, nella misura in cui essi, fondando tipi autonomi di oggettività, determinano il *sensu* dei discorsi che vi corrispondono e quindi il valore di verità delle asserzioni esplicitamente o implicitamente contenute in questi.

4.2. Nel caso dell'universo di conoscenza della fede, questa determina l'oggettività del mondo della fede, nel senso che abbiamo cercato di stabilire e interpretare, e, nello stesso tempo, mediante l'assunzione della Creazione, un doppio rapporto di intersoggettività: rapporto asimmetrico di intersoggettività tra uomo e Dio (comunione con Dio), e, attraverso questa, rapporto ogni volta simmetrico di intersoggettività (solidarietà) fra tutti gli esseri umani. In questo senso, la fede si presenta non come fondata, bensì come fondatrice. E ciò che la caratterizza in questa sua funzione — a differenza dell'esperienza sensibile corrente (che può essere modificata o sostituita dalla conoscenza scientifica) e di altri modi minori di conoscenza — è la sua assoluta certezza. La fede vera e propria (πίστις) non è mai δόξα ("opinione, credenza scarsamente fondata"). Per quanto riguarda la certezza, la fede come modo di conoscenza si colloca al livello di ἐπιστήμη, e, in un certo senso, anche a un livello più alto, giacché non emette (e non ammette) ipotesi da verificare.

4.3. Con questo abbiamo caratterizzato, credo, anche la preghiera come unità di testo, almeno nei suoi tratti essenziali. Si sarà osservato, infatti, che abbiamo potuto riscontrare come determinati dall'universo di conoscenza della fede esattamente gli stessi fatti che, senza ricorrere al concetto di universo di discorso, abbiamo identificato come caratteristici e caratterizzatori della preghiera (v. 1.4. e 2.1.): la stessa oggettività, la stessa doppia intersoggettività, la stessa sicurezza del soggetto umano nei riguardi di queste. La preghiera è quindi il modo più schietto e tipico, il modo per eccellenza, della realizzazione in discorsi concreti dell'universo di conoscenza della fede.

Tutto questo — l'abbiamo detto più volte — si applica alla fede ideale e quindi anche alla preghiera nelle sue forme ideali. Nelle forme primitive, incipienti o, comunque, meno « perfette », e quindi nelle preghiere che vi corrispondono, l'oggettività si riduce attraverso l'assunzione di una pluralità di dèi creatori di singole sezioni dell'Universo o di un dio supremo fra diversi altri dèi, l'intersoggettività del rapporto uomo-Dio

si riduce (o può ridursi di volta in volta) alla comunione o domestichezza con un dio particolare e l'intersoggettività umana fondata sulla fede può ridursi alla solidarietà all'interno di una determinata comunità.

5. Le caratteristiche della preghiera di cui abbiamo parlato sinora appartengono al concetto stesso di preghiera. Ma la preghiera ideale ubbidisce anche ad altre condizioni, in particolare, condizioni di natura etica, che peraltro derivano dalle sue caratteristiche essenziali. A questo riguardo, tuttavia, dobbiamo introdurre o ricordare un'ultima distinzione: la distinzione tra il pregare, il modo di realizzare la preghiera come discorso concreto (in spagnolo: *rezar*) e la preghiera come testo più o meno fisso, con un determinato contenuto.

5.1. La condizione essenziale del pregare è stata stabilita da Cristo stesso (Mt 6, 5-6): il pregare dev'essere senza ostentazione. La preghiera è dialogo con Dio, non spettacolo pubblico: preghi per raggiungere e affermare la comunione con Dio, non perché ti si veda e ti si ammiri (« *non eritis sicut hypocritae* » ecc.). Perciò il pregare può anche essere muto, cioè senza parole: Dio ti sente comunque. Si può aggiungere che bisogna pregare con piena consapevolezza dell'importanza dell'atto che si compie con assoluta sincerità e con fiducia.

5.2. Altre sono le condizioni etiche della preghiera come testo. A questo riguardo, Cristo si limita a indicare una sola condizione (Mt 6, 7-8): la preghiera non dev'essere prolissa (« *nolite multum loqui, sicut ethnici* » ecc.); e per il resto offre un modello di preghiera che indica mediante l'esempio tutta una serie di altre condizioni. Si può aggiungere esplicitamente che, per quanto riguarda Dio, la preghiera deve contenere in qualche modo il riconoscimento dell'onnipotenza e dell'assoluta bontà di Dio (onde i suoi elementi di « inno »), come pure, per quanto riguarda le richieste che Gli si presentano, il riconoscimento della natura del rapporto fra uomo e Dio e quindi dell'assoluta libertà di iniziativa e decisione della Divinità: chiedere qualcosa all'Essere supremo non significa mai reclamare un diritto e la preghiera non può mai essere un accordo fra uguali, un contratto di « *do ut des* » (« se mi dai questo, io ti dò quest'altro »). Finalmente, le richieste non possono essere eticamente riprovevoli. È, senz'altro, lecito chiedere la salute e il benessere personale, ma è ancor meglio pregare per e a nome di tutta la comunità umana; e

non è assolutamente lecito chiedere cose immorali o il male altrui, come nelle maledizioni contenute nelle antiche *tabellae defixionum*.

5.3.1. Per me, il modello supremo e assoluto di preghiera ideale è il *Paternoster*. Questa preghiera, proposta, come sappiamo, da Cristo stesso, rappresenta d'altronde, forse meglio di ogni altro brano dei Vangeli, un momento che costituisce una svolta nella storia spirituale dell'umanità: il momento in cui un Dio già unico e quindi già virtualmente di tutti, ma considerato ancora come dio proprio di un popolo, diventa esplicitamente Dio di tutta l'umanità: dei giudei, e dei gentili. Ed è modello assoluto di preghiera soprattutto nella versione « più completa » conservataci da Matteo (6, 9-13), e meno nella versione più ridotta tramandataci da Luca (11, 2-5).

So bene che i migliori esegeti considerano la versione più breve di Luca come più vicina al testo originale. Così H. Haag (nel *Bibel-Lexikon*, 1968) arriva addirittura a ricostruire sulla base di Luca quella che sarebbe la « wahrscheinliche aramäische Urform des Vaterunser ». Il testo tramandato da Matteo sarebbe invece una versione ulteriormente ampliata. È, questo, un sano e ragionevole criterio filologico: infatti, assai spesso la versione più breve di uno stesso testo è anche la più antica. Pure, questo criterio « quantitativo » non vale in ogni caso e in modo assoluto: non vale, precisamente, se si possono addurre solidi argomenti di altra natura che vi si oppongono. Perciò, pur non essendo specialista di esegesi biblica e neotestamentaria e considerando i due testi soltanto dal punto di vista della coerenza testuale e delle condizioni della preghiera ideale, mi permetto di spezzare una lancia a favore della maggior fedeltà all'originale della versione di Matteo.

5.3.2. Esaminiamo parallelamente le due versioni:

MATTEO	LUCA
1 Πάτερ ἡμῶν	Πάτερ
2 ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς
3 ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου	ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου
4 ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου	ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου
5 γενηθήτω τὸ θέλημά σου,
6 ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς
7 τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον	τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον

8 δὸς ἡμῖν σήμερον	δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν
9 καὶ ἄφες ἡμῖν	καὶ ἄφες ἡμῖν
10 τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν,	τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν,
11 ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν	καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν
12 τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν	παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν
13 καὶ μὴ εἰσενέγκης	καὶ μὴ εἰσενέγκης
14 ἡμᾶς εἰς πειρασμόν,	ἡμᾶς εἰς πειρασμόν,
15 ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς
16 ἀπὸ τοῦ πονηροῦ

Le coincidenze sono tali e tante (righe 3-4, 9, 13-14, e anche 7-8, nonostante le differenze superficiali che sono del tipo di quelle che possono presentarsi in qualsiasi testo di trasmissione orale) che bastano esse sole per confermare che le due versioni risalgono a uno stesso testo originale. Ma anche le differenze sono notevoli. Anzitutto, le differenze di struttura. La versione di Matteo presenta, dopo l'invocazione iniziale, una struttura perfettamente simmetrica, sicché assume anche l'aspetto di un'opera poetica (benché, naturalmente, non per questo unico motivo): tre *desiderata* che riguardano Dio (e che costituiscono la parte « inno » della preghiera) e poi tre richieste dell'orante, la terza di esse solo apparentemente doppia (infatti, le righe 13-14 sono da interpretare piuttosto come: « e non permettere che ci si induca in tentazione », giacché subito dopo si fa riferimento al « maligno », il tentatore per antonomasia). Invece in Luca, dopo l'invocazione ridotta alla parola Πάτερ, si presentano soltanto due *desiderata* riguardanti Dio (manca il riferimento alla volontà divina che dev'essere fatta « come in cielo così in terra ») e la terza richiesta si presenta come semplice, senza il riferimento all'agente vero e proprio della tentazione. Inoltre, la versione di Luca presenta, nella seconda richiesta, due incoerenze: la prima, soltanto concettuale; la seconda, ideologica. Infatti, si chiede a Dio che rimetta i nostri *peccati* (τὰς ἁμαρτίας), ma subito dopo si dice che noi rimettiamo a ogni nostro *debitore* (ὀφείλοντι), evidentemente, i suoi *debiti*, non i suoi *peccati*. Più grave è l'incoerenza ideologica, che si trova in contraddizione con le esigenze etiche della preghiera ideale. Nella versione di Matteo, la remissione dei debiti ai nostri debitori si presenta, per mezzo di ὡς (« come », « così come »), come un impegno degli oranti; e su questo impegno si insiste nel commento che segue al testo della preghiera. La versione di Luca, invece,

per mezzo del suo καὶ γάρ, “giacché”, suggerisce quasi che si stia reclamando un diritto, cosa assolutamente inammissibile dal punto di vista della fede ideale.

Alcune di queste differenze si spiegano di solito come dovute alla maggior aderenza del testo di Luca alla tradizione ebraica o al testo originale aramaico. Così, l'invocazione ridotta « Padre » corrisponderebbe alla tradizione rabbinica; e l'incoerenza τὰς ἁμαρτίας / ὀφείλοντι riflettere l'ambivalenza di una parola aramaica del testo originale, che potrebbe essere interpretata tanto come « peccato » quanto come « debito » (pressappoco come il tedesco *Schuld*). Ma questo non spiega, certo, l'incoerenza ideologica provocata da καὶ γάρ. D'altra parte, è strano che, come argomento in favore della maggior fedeltà all'originale, si adduca la maggior fedeltà alla tradizione ebraica proprio per un testo che si stacca esplicitamente da questa tradizione e inaugura una nuova prospettiva, universalistica, che ben possiamo chiamare « cristiana ». È, quindi, difficile ammettere senza obiezioni che la versione di Luca sia più vicina al testo originale, se questo s'intende come identico al testo proposto da Cristo.

5.3.3. Diversi argomenti parlano invece a favore di una maggiore fedeltà della versione di Matteo (oltre a quelli addotti a proposito della coerenza testuale e ideologica):

a) Luca era molto più colto di Matteo; perciò è probabile che cercasse di adattare la tradizione certamente già esistente nelle comunità cristiane primitive all'antecedente tradizione ebraica a lui nota. Matteo, invece, come meno erudito, è più probabile che si fidasse di più della tradizione orale e della sua propria esperienza.

b) Matteo era appartenuto alla cerchia ristretta dei discepoli immediati di Gesù. Luca, invece, proveniva dalla cerchia più ampia dei discepoli « secondari » e occasionali. Perciò è probabile che Matteo avesse dei ricordi più precisi e che, invece di cercare di ricondurre la tradizione orale alla tradizione ebraica, ricordasse o cercasse di ricordare le parole effettivamente dette da Gesù, anche se scrive (in aramaico!) più di trentacinque anni dopo gli eventi.

c) La versione di Matteo si presenta nel suo Vangelo in un contesto perfettamente adeguato: nel contesto in cui Cristo critica severamente il pregare degli « hypocritae » e degli « ethnici » e propone un modo radical-

mente nuovo di pregare. La versione di Luca, invece, figura in un contesto che sembra artificialmente creato: come risposta alla domanda di un discepolo non nominato.

5.4. E, forse, potrebbe non essere del tutto assurdo dubitare anche di certe prove, tratte da Luca, che rimanderebbero “con assoluta sicurezza” a un testo originale aramaico (come quella della parola aramaica soggiacente all'ambiguità τὰς ἁμαρτίας / ὀφείλοντι). Perciò, non voglio finire prima di ricordare a questo proposito una congettura che ho trovato molti anni fa in un libro di Oscar Wilde e secondo cui Gesù, oriundo della « Galilea dei popoli », regione plurilingue, avrebbe parlato correntemente non solo aramaico ma anche greco e certi discorsi (Oscar Wilde pensava in particolare al *Paternoster*) li avrebbe formulati, appunto, in greco. Non so quale fondamento possa avere questa audace congettura (« audace », fra l'altro, perché, per certe sezioni del Vangelo di Matteo, implicherebbe una traduzione dal greco in aramaico e poi di nuovo in greco). Ma è congettura seducente, anzi: affascinante. Perché, se corrispondesse alla realtà storica e valesse effettivamente per il *Paternoster*, significherebbe che, in questo caso, disponiamo in greco, cioè in una lingua più vicina a noi, di una serie connessa di *ipsissima verba*, di un discorso intero di Cristo, ossia di assai più di quanto ci sia stato tramandato in aramaico.

* * *

INTERVIENE MARIA GROSSMANN

Posso dire che io seguo lezioni, seminari, conferenze del professor Coseriu dal 1968, da quando ho avuto la possibilità di sentirlo la prima volta: questa è stata forse una delle più belle, grazie.