

Francesco Suárez: breve spiegazione della preghiera del Signore

(*Tractatus de oratione*, lib. III, cap. 8)

1. Anche se molti Padri, e scrittori antichi e moderni di grande rilevanza, hanno spiegato ampiamente questa preghiera, e a malapena si può aggiungere qualcosa, seppure piccolissima, alla loro erudizione, tuttavia ci è sembrato necessario non trascurare completamente questa esposizione, per completare tale opera¹; sia perché ciò riguarda anche la dottrina scolastica, sia inoltre perché racchiude un oggetto importantissimo, e necessario in rapporto alle altre parti della teologia, come ha osservato pure San Tommaso², la cui brevità cercheremo di imitare.

2. *La preghiera del Signore occupa il primo posto tra le preghiere* – *La preghiera del Signore consiste in due parti.* Bisogna innanzi tutto premettere che, tra tutte le forme di preghiera che fin qui sono state studiate, quella del Signore occupa il primo posto per dignità ed importanza, sia per l'eccellenza dell'Autore, sia pure perché tutte le sue parti abbracciano con somma brevità e mirabile ordine e disposizione l'intera materia, come hanno osservato tutti i Padri che hanno esposto questa, ovvero i vangeli; li indicheremo nelle righe che seguono, e risulterà dalla breve esposizione della preghiera stessa. Infatti si compone di due parti principali: il preambolo, contenuto nelle parole *Padre nostro che sei nei cieli*; e le richieste, in tutte le altre parole. Riguardo alle richieste è stato discusso se siano cinque, sei o sette; che cosa si debba pensare, lo esporremo meglio dopo i commenti delle singole espressioni.

3. *Che cosa contenga il preambolo* – *Il nome Padre nella preghiera del Signore a chi è rivolto* – *Nella legge della grazia Dio è invocato più propriamente come Padre.* Il preambolo contiene la prima parte della preghiera, tra quelle che ha enumerato Paolo³, e le ha chiamate preghiere; infatti quando diciamo *Padre nostro* ci viene insegnato prima di tutto che la nostra mente deve elevarsi a Dio. E San Tommaso ha voluto, nel testo citato, che questa elevazione fosse significata dal termine “preghiera”, come abbiamo visto sopra. E forse per questo è stata posta da Paolo al primo posto, nella lettera agli Efesini⁴ e ai Filippesi⁵. Per tale ragione Gregorio di

¹ Ricordiamo che questa trattazione s'inserisce all'interno del libro III, *Sulla preghiera vocale in generale*, del trattato sulla virtù di religione.

² *Summa Theologiae* II II, q. 83, a. 9.

³ Cfr. *1Tm* 2,1: “Ti raccomando dunque, e prima di tutto, che si facciano domande, suppliche, preghiere e ringraziamenti per tutti gli uomini”.

⁴ Cfr. *Ef* 6,18a: “Pregate inoltre incessantemente con ogni sorta di preghiere e di suppliche nello Spirito”.

⁵ Cfr. *Fil* 4,6b: “Esponete a Dio le vostre richieste, con preghiere, suppliche e ringraziamenti”.

Nissa, nel suo libro sulla preghiera, quando spiega queste parole, afferma: *viene aperta la salita al cielo stesso; e, più avanti, e così conduce gli uomini a Dio per mezzo della preghiera; questa è infatti la forza delle parole, con le quali impariamo, con il nostro discorso, non alcune espressioni che pronunciamo con le sillabe, ma il modo di salire a Dio, a noi preparato ed aperto con un mirabile programma di vita.* In rapporto a ciò, quel nome *Padre* probabilmente si può ascrivere alla prima Persona, in quanto normalmente è a lei riferito per proprietà; ma è molto più plausibile che sia inteso in quanto è nome comune a tutta la Trinità, come ritengono Cipriano⁶, Tertulliano⁷, Venanzio Fortunato⁸, Ambrogio⁹ e Agostino¹⁰. Infatti tutti questi Padri osservano che colui che invoca Dio come Padre, si riconosce figlio, non per natura, ma per grazia. Per questo Agostino, quando inizia, dice così: *confessiamo la sua bontà e la sua grazia;* e Cipriano: *dobbiamo sapere che quando diciamo Dio "Padre", dobbiamo comportarci come figli di Dio.* E gli altri usano molte espressioni simili. E in questo modo risulta che il nome di Padre è comune a tutta la Trinità, perciò Ambrogio dice: *dunque tu dì, per grazia, Padre nostro, perché tu meriti di essere figlio.* Ma bisogna tenere presente che, sebbene anche prima della venuta di Cristo tutti i giusti erano adottati come figli di Dio, e in tal senso potevano pregare dicendo *Padre nostro*, tuttavia è stato proprio della legge della grazia avere proposto questo modo generale per tutti, i maggiori e i minori¹¹. E in particolare è da attribuire questa espressione a Cristo: infatti, come dice Agostino, *per suo mezzo ci è stata data questa fiducia; che a quelli che l'hanno accolto, ha dato potere di diventare figli di Dio.*

4. *Perché diciamo Padre nostro e non Padre mio* – E anche da qui risulta perché è stato detto *Padre nostro*, e non *Padre mio*: infatti quest'ultimo modo lo ha riservato per sé Cristo come a Lui proprio [quando ha detto]¹²: *Padre mio, se è possibile [passi da me questo calice].* Infatti Cristo è figlio in un altro senso rispetto a noi; Lui in modo speciale, noi in senso comune. E questo ha voluto insegnarlo il Signore stesso, quando ha detto¹³: *ascendo al Padre mio e Padre vostro*, e per questo Ambrogio [citato sopra] ha scritto: *non rivendicare per te una maniera particolare: il Padre è [Padre in modo] speciale per il solo Cristo, [mentre] a noi tutti [lo] è in [maniera] comune.* Inoltre Cipriano aggiunge che il maestro dell'unità non ha detto *Padre mio* ma *Padre nostro* per indicare che la preghiera deve essere stata proferita dalla carità comune; infatti, mentre diciamo *Padre nostro*, ci professiamo tutti fratelli, come lo stesso Cristo ha insegnato in un altro passo, quando ha detto¹⁴: *Tutti voi siete fratelli, e non chiamate nessuno padre sulla terra: uno è infatti il Padre vostro che è nei cieli.* Con quel termine inoltre siamo istruiti sul fatto che ognuno non deve pregare soltanto per sé, ma anche per gli altri, e per tutta la Chiesa; e pure per questo in tutte le richieste, con le quali chiediamo qualcosa per noi, va

⁶ Quando espone la preghiera del Signore.

⁷ *De oratione Domini*, cap. 2.

⁸ Nella simile esposizione.

⁹ *De sacramentis*, 5 discorso, cap. 4.

¹⁰ *Sermone 126 de Tempore*.

¹¹ Intende, come si evince dal contesto in cui ci si riferisce ai giusti dell'Antico Testamento, i maggiori e i minori nella virtù.

¹² *Mt* 26,39.

¹³ *Gv* 20,17.

¹⁴ *Mt* 23,9.

utilizzato il plurale per il medesimo pronome, cosa che hanno osservato, nei testi citati, Cipriano, Agostino e Ambrogio, e altri [Padri] greci.

5. *Quali figli siano qui compresi* – In realtà, ci si può domandare quali “figli” siano qui compresi sotto la particella “nostro”. Alcuni rispondono che sono soltanto i fedeli che credono in Cristo, perché solo loro possono recitare questa preghiera, e perché sono figli in modo particolare: così dice Agostino. Ma io credo che siano inclusi tutti i pellegrini in questa vita: infatti bisogna pregare per tutti¹⁵, e le richieste di questa preghiera si estendono a tutti, come vedremo. E così¹⁶ *un solo Dio Padre di tutti*, e può essere invocato da tutti come tale, anche se non lo è ritenuto. E questo è sufficiente a che siano ricompresi sotto quel termine, mentre d’altra parte i fedeli peccatori non dovrebbero esservi inclusi, anche perché quelli non sono figli adottivi in modo veramente proprio, anche se possiedono un migliore inizio, rispetto agli infedeli, [ad esserlo].

6. *Per qual motivo si dice che Dio è nei cieli* – E si aggiunge *che sei nei cieli* non perché Dio non sia anche in terra e ovunque, ma perché in cielo mostra la sua maestà in modo singolare, o nella creazione, conservazione e governo dei cieli stessi, che sono i più nobili dei corpi, o perché in quel luogo rende beati gli Angeli e i Santi. E in questo senso ha designato quel luogo come il palazzo del Re¹⁷. Ma il Signore ha posto questa particella all’inizio della sua preghiera per prima cosa per elevare la mente alla considerazione della maestà divina, perché ci avvicinissimo [a Lui] non solo come a un padre, ma come al Re, e Signore del cielo e della terra, con amore e tremore. In secondo luogo, ha fatto menzione di Dio che esiste in cielo *perché Egli sollevi colui che prega dalla terra*, come dice Giovanni Crisostomo¹⁸, cioè per insegnarci a chiedere le cose di lassù, non quelle della terra. Cassiano¹⁹ e l’Autore dell’opera *Incompiuta*²⁰ si esprimono quasi negli stessi termini. Ancora, perché comprendiamo che il compito proprio della preghiera è che per mezzo suo la nostra dimora sia nei cieli, come dice Agostino²¹. E forse da qui è derivata l’antica usanza dei cristiani in preghiera di guardare verso il cielo, con le mani aperte e con il capo scoperto²². Aggiungo tuttavia che alcuni Padri spiegano quel nome *cielo* con una metafora, cioè come l’anima del giusto, nella quale Dio abita come in cielo. E così si esprimono Agostino²³, Ambrogio²⁴ e Cirillo di Gerusalemme²⁵. Questa spiegazione deve essere ammessa in modo tale che non si escluda [quella] letterale, ma piuttosto che si supponga. È utile perché l’orante impari a cercare Dio dentro di sé, e a venerarlo come nel luogo suo proprio e suo tempio.

¹⁵ Come sta scritto in *1Tm* 2,1.

¹⁶ Come si dice in *Ef* 4,6.

¹⁷ Come si svilupperà più avanti.

¹⁸ Nella 20 *Omelia su Matteo*.

¹⁹ *Coll.* 9 cap. 28.

²⁰ *Omelia* 44.

²¹ *Sermone* 182 durante l’anno.

²² Di questo uso è autore Tertulliano, nel suo *Apologetico*, al cap. 30.

²³ *Sul discorso del Signore sul monte*, lib. 2, cap. 9.

²⁴ *Sui sacramenti*, lib. 5.

²⁵ *Catechesi mistagogica*, lib. 5.

7. *Il preambolo della preghiera del Signore eleva la mente a Dio* – Da ciò è stato chiarito a sufficienza quanto perfettamente questo preambolo elevi tutta la mente a Dio, la qual cosa è il primo compito della preghiera. Infatti in quei termini è contenuto l'accesso a Dio, per mezzo della fede, come al Padre, principio di tutto il nostro essere, non solo per natura, ma anche per grazia, e fine ultimo, e oggetto della beatitudine, che speriamo nei cieli. Si accende anche la carità *perché ai figli niente deve essere più caro che il padre*, e in tal modo siamo istruiti ad avvicinarci a Dio con amore filiale, e riverenza. Infine, è rafforzata anche la fiducia, che è sommamente necessaria per pregare. Quasi con gli stessi termini si esprime Agostino²⁶, dove afferma che da queste parole viene generata una certa fiducia nel domandare; dice: *che cosa non darà il padre ai figli che lo chiedono, quando ha già dato questo, di essere figli?* A questo fa eco l'argomentazione di Cristo²⁷: *Se voi dunque che siete cattivi sapete dare cose buone ai vostri figli, quanto più il Padre vostro che è nei cieli darà cose buone a quelli che gliele domandano.* Agostino continua²⁸, dove aggiunge che con questo preambolo l'orante cattura la benevolenza di Dio, il che è sommamente necessario in ogni preghiera. Per cui, se qualcuno le considera attentamente, quelle parole contengono virtualmente una lode di Dio, e un'azione di grazie, in quanto riconoscono il suo più grande beneficio, e un'invocazione, offrendo a Lui per prima cosa il motivo della filiazione e della paternità per ottenere ciò che si deve chiedere.

8. *Richieste contenute nella preghiera del Signore* – Le domande sono poste in un secondo momento, e secondo un ottimo ordine, come nota anche Agostino, nei testi citati: prima si domanda quel che riguarda l'onore di Dio, poi quello che concerne noi, secondo quel²⁹: *cercate per prima cosa il regno di Dio.* Per questo la prima richiesta è: *sia santificato il tuo nome.* Riguardo a queste parole ci si può domandare due cose: primo, che cosa s'intenda con "nome"; poi, quale sua santificazione sia richiesta. E il nome, per quanto concerne la materia presente, suole massimamente, nella Scrittura, essere preso in due sensi. Primo, come fama, o stima, che si ha di qualcuno. E in questo senso da molti è esposto il Salmo 47: *Come il tuo nome, o Dio, così è grande la tua lode in tutta la terra*, cioè la tua lode è secondo la conoscenza che hanno di te. Più chiaramente nel libro dei Proverbi³⁰: *un buon nome*, cioè una buona fama, *vale più di grandi ricchezze*; e ancora³¹: *abbi cura del nome.* Altrimenti si dice che il nome di ciascuno è quel che è stato imposto per significare la sua persona. In questo caso, può essere inteso in tutti e due i modi. E, nel primo senso, che il nome di Dio sia santificato non vuol dire altro che sia riconosciuta dagli uomini la sua divina maestà e santità, e che Egli sia stimato e lodato per la sua dignità. Gregorio Niseno intende proprio questo quando afferma che è lo stesso chiedere che sia santificato il nome di Dio e domandare che sia in noi glorificato. E Agostino: *chiediamo che il suo nome sia ritenuto santo dagli uomini, e che Dio a loro risplenda, così che non ritengano niente più santo di Lui, poiché temono di offenderlo di più.* E gli altri padri ritengono, allo stesso modo, che quelle sono le parole di coloro che desiderano che Dio sia in noi santificato, cioè che sia conosciuto e venerato dagli uomini. E per tale motivo San Tomma-

²⁶ Nel citato *sermone* 182.

²⁷ *Mt* 7,11.

²⁸ Ne *Il discorso del Signore sul monte*, lib. 2, cap. 4.

²⁹ *Mt* 6,33.

³⁰ *Pro* 22,1.

³¹ *Sir* 41,12.

so, citato sopra, ha detto che questa prima domanda riguarda l'amore dovuto a Dio per se stesso, perché chiediamo la sua gloria.

9. Ma se "nome" è inteso come lo stesso nome di Dio, il senso è quasi uguale; domandiamo infatti che il nome di Dio sia trattato con il dovuto onore. Infatti Gli è dovuta una particolare riverenza, perché *il nome di Dio è grande per temerlo, santo per venerarlo, dolce per meditarlo, ricco per perdonare, efficace per ottenere, potente per salvare, nascosto per conoscere*, come insegna giustamente San Tommaso in base alla Scrittura³². Tutte queste cose sono affermate in modo particolare a proposito del nome, a motivo della cosa significata. Per cui, quando domandiamo che il nome di Dio sia santificato, chiediamo in particolare che Dio stesso sia onorato in noi; ed è onorato conoscendolo, amandolo e lodandolo, e così si mantiene il medesimo significato. Cipriano aggiunge invero che qui si chiede in modo peculiare il dono della perseveranza, e Ambrogio³³ lo imita. Forse perché, quando preghiamo il Padre, dobbiamo essere santificati, come figli, e per questo domandiamo che la sua santità in noi perseveri, perché lui stesso sempre più sia santificato in noi. Agostino³⁴ raccomanda molto questa opinione, più per la verità dell'insegnamento [qui contenuto] che a motivo della sua interpretazione di questa richiesta.

10. *Seconda richiesta: che questo regno si chieda a Dio* – La seconda domanda è: *Venga il tuo regno*. Anche in quest'ultima due elementi hanno bisogno di un'interpretazione, e cioè di quale regno di Dio si parli, e in che senso chiediamo che venga, perché Dio regna ovunque e non può non regnare. Per quanto riguarda la prima questione, è certo che non si parla del regno di Dio in quanto consiste nel supremo dominio che Dio ha in tutte le creature: infatti questo è inseparabile dalla divina maestà, con la quale ha fatto il mondo e lo conserva. Per cui tutti i Padri convengono che il discorso riguardi il regno di Dio con il quale Egli regna in modo particolare nei giusti; la conquista di quel regno, per così dire, dipende dalla libertà umana, e deve essere compiuta con l'aiuto di Dio, e per questo si chiede a Dio che venga il suo regno. Tale regno inizia in questa vita per mezzo della grazia; infatti, come si dice³⁵ che il peccato regna negli empi, così Dio regna nei giusti per mezzo della grazia, secondo quel³⁶: *il regno di Dio è in mezzo a voi*. E così Cirillo di Gerusalemme, Ambrogio, nei testi citati, hanno inteso questa domanda, riguardo al regno di Dio nella Chiesa militante, [e altri Autori]³⁷.

11. *Seconda opinione – Opinione dell'Autore* – Ma altri, come Cipriano, Tertulliano e Crisostomo, sopra citati, hanno voluto piuttosto che questo s'intendesse come il regno della beatitudine, forse perché Dio non regna in noi pacificamente, per così dire, nella grazia che ci è data in questa vita, ma il suo regno è sempre, in ognuno di noi, in combattimento e in pericolo. Per cui alcuni aggiungono che il regno di Dio non è chiesto, nella beatitudine, in qualunque modo, ma completo e perfetto, quale sarà alla fine del mondo, quando Dio sarà tutto in tutti³⁸. Teo-

³² Is 56.

³³ *Sui sacramenti*, lib. 5, cap. 5.

³⁴ *Sul dono della perseveranza*, cap. 2, e nel *Sermone* 132, durante il tempo.

³⁵ Rm 6,12.

³⁶ Lc 17,21.

³⁷ E così anche Gerolamo, commentando Mt 6, Cassiano, nelle *Collationes*, lib. 9, cap. 18, e Germano di Costantinopoli, nell'*Esposizione sulla preghiera del Signore*.

³⁸ 1Cor 15,28.

filatto ha inteso [affermare] questo, quando ha detto³⁹: *si chiede la seconda venuta di Cristo, la risurrezione e il giudizio*. E [anche] Ruperto di Deutz⁴⁰, quando ha affermato: *Che cosa chiediamo: Venga il tuo regno? Che al re tutte le cose siano soggette nel suo regno, e che tutto sia compiuto, come ha detto il Salmista: Tutto hai posto sotto i tuoi piedi*. E non c'è nulla di sconveniente nel fatto che si chiedano tutte queste cose in tale domanda, come ha inteso Pietro di Laodicea, quando ha esposto questa preghiera. Infatti chiediamo che il regno di Dio incominci subito, perseveri e cresca, fino a che sia compiuto.

12. *Un'obiezione – vi si risponde* – Si può osservare: allora con questo non domandiamo qualcosa per Dio, ma per noi, anche se Cristo ci insegna a chiedere non il regno nostro, ma di Dio. Infatti, come abbiamo detto all'inizio, le prime tre domande riguardano Dio stesso. Rispondo ammettendo che con questa domanda chiediamo di certo un grande bene per colui che prega, e per coloro per i quali prega. Anzi, in base a quanto abbiamo detto nel primo libro, questo non può essere separato da nessuna preghiera, perché non tanto per Dio, ma per noi lo chiediamo a Dio stesso. E, al contrario, anche se lo domandiamo per noi, possiamo chiederlo principalmente a causa di Dio, o, per così dire, per Dio stesso, cioè avendo come obiettivo innanzitutto il suo onore e la sua gloria. Quindi in questa domanda si ha riguardo per l'uno e per l'altro: infatti chiediamo senza dubbio qualcosa per noi, tanto la grazia quanto la gloria, quanto l'aiuto dello Spirito Santo, perché possiamo adorare il Padre in spirito e verità. Infatti questo è il suo regno, essere cioè adorato e venerato dagli uomini per se stesso, come ha insegnato Nilo⁴¹ e Gregorio di Nissa⁴², dove afferma che al posto delle parole *venga il tuo regno* in Luca sta scritto: *venga lo Spirito santo in noi e ci purifichi*. Ma questa lezione non c'è in Luca. Anzi lì egli chiama lo Spirito santo regno di Dio: questo credo sia da ritenere perché in noi causa la grazia, per mezzo della quale regna in noi. Quindi chiediamo per noi un grande bene, guardando principalmente a Dio stesso, perché sia reso a Dio quel che è di Dio, e così venga il suo regno. Per questo Agostino⁴³ ha detto che con tali parole domandiamo che la gloria di Dio si manifesti agli uomini, come è nella sua gloria, e che Lui stesso regni in noi.

13. *Terza domanda – Quale volontà di Dio si chiede che si compia* – La terza richiesta è: *Sia fatta la tua volontà, come in cielo così in terra*. I teologi distinguono una multiforme volontà di Dio: una è la volontà assoluta ed efficace di beneplacito; un'altra è la volontà che è chiamata “di segno”, cioè che si manifesta con quei segni che sono il precetto, il consiglio, la proibizione, e altri, se ce n'è. Alcuni affermano dunque che queste parole non si possono intendere in termini di volontà efficace ed assoluta: infatti questa è tale che non le si può resistere⁴⁴. E per questo motivo non chiediamo che si compia quella volontà. Infatti si compie sempre, e tanto infallibilmente sulla terra come in cielo. Affermano dunque che quelle parole devono essere intese in riferimento alla volontà “di segno”. Infatti Cristo ha significato questo, quando ha aggiunto: *come in cielo così in terra*. Di fatto questa volontà “di segno” è [tale] che non si compie così

³⁹ Commentando Mt 6.

⁴⁰ Nel *Libro della gloria e dell'onore del Figlio dell'uomo*.

⁴¹ *Sull'orazione*, cap. 55.

⁴² Nel *Discorso sulla divinità del Figlio e dello Spirito Santo*.

⁴³ Ne *Il discorso del Signore sulla montagna*, cap. 2.

⁴⁴ Come è scritto nel libro di Ester.

[come quella assoluta] in terra come in cielo, e perciò dobbiamo chiedere che da noi sia compiuta. Ma affermo però che non bisogna escludere da questa domanda ogni volontà efficace, e nemmeno che dobbiamo includervi ciascuna volontà “di segno”. La prima cosa è provata perché quella volontà stessa con la quale Dio ha decretato che Cristo morisse per noi, fu efficace e di beneplacito, e tuttavia per quella si sa che Cristo stesso pregò: *Non la mia ma la tua volontà si compia*. Quindi anche noi possiamo domandare qualcosa di simile quando diciamo: *sia fatta la tua volontà*. Così la volontà con la quale Dio ha eletto i predestinati, fu assoluta e di beneplacito, e tuttavia in modo giusto chiediamo che si compia: infatti giustamente la desideriamo. La seconda cosa è evidente, perché il permesso è solito essere della volontà “di segno”, e tuttavia non chiediamo, e non possiamo chiedere o desiderare, che si faccia da noi quel che Dio permette.

14. *La domanda deve essere intesa in rapporto alla volontà di compiacenza* – Dunque ritengo che si debba affermare che questa volontà debba essere intesa come volontà di compiacenza divina, per la quale Dio intende, o vuole, che qualcosa si compia, sia essa del tutto assoluta, che si chiama per antonomasia “volontà di beneplacito”, sia se è condizionata dall’oggetto, [e] questa è solita essere detta “compiacenza semplice”, e volontà antecedente, in base ad una ragione particolare. Dunque, è chiaro innanzi tutto che in questo caso si parla della volontà “di beneplacito”, intesa in senso astratto, per la ragione che con queste parole chiediamo che accada qualsiasi cosa piaccia a Dio, in qualunque modo, se Gli piace di per sè e per la sua sola bontà, il che è sommamente da noi desiderabile. Questo infatti è proprio di ciò che pare bene a Dio; per questo lo chiediamo. Ancora, in secondo luogo è chiaro dalle parole poi aggiunte: *come in cielo così in terra*. Infatti in cielo i beati desiderano che tale volontà di Dio si compia; ma in questo domandiamo di essere assimilati agli angeli e ai beati, come spiegano comunemente i Padri nei testi già citati, e che esporremo subito. Dunque questo è il senso letterale, pure se è esplicitato in modo allegorico anche in relazione alla concordia tra la carne e lo spirito. In terzo luogo, quando Cristo ha detto⁴⁵: *mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato*, non ha parlato della sola volontà assoluta o efficace, ma di qualunque volontà “di beneplacito”; infatti desiderava che in tutto si compisse quel che a Dio più piace, tanto che piacesse per un [Suo] decreto assoluto, quanto per un altro tipo di volontà. Dunque ci ha insegnato in questo modo a chiedere che la volontà di Dio si compia. In quarto luogo, in tale maniera comprendiamo le varie spiegazioni dei Padri: infatti Agostino esplicita spesso la volontà “di comando”, così che chiediamo l’osservanza dei precetti di Dio⁴⁶; invece Cassiano⁴⁷ parla della volontà antecedente con la quale il Signore vuole che tutti gli uomini siano salvi; Tertulliano parla della conformità con la volontà di Dio in tutto quel che ci accade; Ambrogio parla della volontà con la quale Dio vuole che ci sia pace tra gli uomini sulla terra, come è in cielo. Altre cose simili sono trasmesse dai padri, che non sono contrarie, ma sono comprese nel beneplacito di Dio.

15. *Si risponde all’obiezione* – Ma, per rispondere all’obiezione avanzata nell’opinione precedente, bisogna aggiungere che noi non chiediamo solamente di fare la volontà di Dio, ma

⁴⁵ Gv 4,34.

⁴⁶ Come nel *Sermone* 135 del Tempo, e nell’*Esposizione sul discorso del Signore sul monte*, lib. 2, cap. 6, e nell’*Epistola* 121, cap. 11.

⁴⁷ *Collatio*, lib. 9, cap. 20.

semplicemente che si faccia, come hanno osservato Giovanni Crisostomo⁴⁸ ed Eutimio⁴⁹. Dunque chiediamo due cose: una, che da noi si faccia la volontà di Dio, e questo riguarda la volontà “di segno”, non ogni [tipo di volontà], ma quella che sia fondata su una qualche compiacenza di Dio che si manifesta per mezzo di un precetto o di un consiglio. Ma non esclude la volontà assoluta “di beneplacito”, perché, anche se questa non è necessaria per [costituire] un precetto o un consiglio, tuttavia può stare ottimamente con questi; e, sebbene sia efficace, tuttavia deve essere da noi adempiuta, e spesso il mezzo stabilito per questo è la preghiera. L'altra, chiediamo anche che si compia in noi la volontà di Dio, e non solo da parte nostra, ma in ogni modo: infatti quel “si compia”⁵⁰, posto in modo indefinito, deve essere inteso in relazione a tutto questo. Così chiediamo che si compia la volontà [di Dio] in noi, o nel mondo, anche se non debba essere compiuta da noi e non dipenda da noi, perché chiediamo la conformità con la volontà di Dio in tutte le sue disposizioni, che a Lui piacciono. Questa conformità si verifica non solo rispetto alla volontà “di segno”, ma soprattutto rispetto alla volontà “di beneplacito”, per quanto efficace, e in questa conformità desideriamo essere il più possibile fatti simili ai Beati.

16. *Difficoltà riguardo alle tre domande – Risposta – La prima domanda riguarda la fede* – Rimane solamente una difficoltà riguardo a queste tre domande, che non pare essere diversa, se non nei termini, secondo le spiegazioni che sono state date. Infatti Dio non è da noi santificato se non quando facciamo la sua volontà; e il suo regno non consiste in nient'altro che in ciò, che si faccia la sua volontà: infatti nelle altre cose, come abbiamo detto, Egli possiede necessariamente e di per sé il dominio e il potere su tutto; quindi è lo stesso chiedere che Dio sia santificato e chiedere che si compia la sua volontà. Rispondo che queste cose forse non sono talmente distinte che ciascuna non includa virtualmente le altre, e che sono tutte interconnesse, come l'obiezione spinge [a pensare]. E tuttavia, siccome le domande sono diverse, è sufficiente che siano distinte secondo motivi specifici, ed in esse espressi. Ma, dal momento che queste richieste riguardano beni estrinseci di Dio, per così dire, devono essere differenziate propriamente in base ai diversi doni con i quali Dio è da noi raggiunto e con i quali Egli è in noi e da noi onorato. Allora queste tre domande si possono ordinare così. Abbiamo detto per l'appunto che Dio è santificato in noi quando abbiamo di Lui la degna stima: questa è infatti la conoscenza e la gloria del suo Nome, che la fede ci rende vicine, e che conferisce in modo prossimo e formale; quella è allora la domanda della fede. Il regno di Dio, poi, è per antonomasia e semplicemente il regno della beatitudine, al quale guardiamo principalmente per mezzo della speranza, e iniziamo in questa vita a goderne, secondo quel: *gioiosi nella speranza*. Dunque la seconda domanda si adatta alla speranza. La terza [domanda] poi appartiene soprattutto alla carità. Infatti l'amore perfetto di Dio deve essere di obbedienza, e di tutto cuore, cioè, che è lo stesso, con tutto il [nostro] volere, che non vuole niente altro se non quel che Dio vuole.

17. *Un'altra risposta alla medesima difficoltà* – Oppure possiamo certamente includere nella prima domanda l'amore di Dio, per il quale siamo fatti santi, e che suppone la fede e la speranza, perché in questo modo Dio è perfettamente santificato in noi; in questo caso corrispondo-

⁴⁸ Omelia 44.

⁴⁹ Nel suo *Commento a Matteo*, cap. 6.

⁵⁰ Come ha notato Giovanni Crisostomo, nella sua 20 *Omelia su Matteo*.

no alle altre due domande altre due virtù, con le quali, dopo le virtù teologali, siamo sommamente uniti a Dio. Una può essere detta la giustizia verso Dio, tanto che quella sia la [virtù di] religione, quanto [che sia la virtù de] la penitenza, o qualsiasi altra, che mantiene inviolato il diritto di Dio, il che appartiene soprattutto al regno di Dio in noi. Chiediamo dunque questa giustizia, cioè che non il peccato, ma Dio, regni in ognuno di noi. L'altra virtù è l'obbedienza verso Dio, che chiediamo manifestamente nella terza domanda. Tutte queste cose si possono prendere dai Padri citati, che riferiscono in vari modi codeste domande a varie virtù, o doni dello Spirito Santo, come riferiremo oltre.

18. *Quarta domanda: chiediamo il sacramento dell'Eucaristia* – La quarta richiesta è: *dacci oggi il nostro pane quotidiano*. Bisogna spiegare brevemente due cose: che cosa si chiede e il modo di chiedere. Sulla prima, c'è una doppia spiegazione, come Cipriano ha notato con queste parole: *può essere inteso in senso spirituale e in senso semplice, e l'una e l'altra, riferita a ciò che si chiede a Dio, è di aiuto alla nostra salvezza*. Parla di comprensione "spirituale", se con "pane" intendiamo Cristo nell'eucaristia, che è il pane vero e che discende dal cielo; definisce questo senso "spirituale" non perché sia metaforico e non letterale, ma poiché in tal modo contiene la richiesta di beni spirituali, e non solo di beni corporali. E questo significato si può fondare in primo luogo su quella paroletta: "nostro"; infatti il pane dell'Eucaristia è proprio della Chiesa, e dei fedeli, ai quali appartiene questa preghiera, mentre il pane materiale è più comune. In secondo luogo, sul termine greco *epiούσιον*, che significa letteralmente "supersostanziale", come traduce Gerolamo. E il fatto che nell'ultima edizione di Sisto V e Clemente VIII sia stata mantenuta solo quella, favorisce molto questa lettura. Infatti il pane eucaristico è detto "supersostanziale" perché è divino, e contiene in sé la divinità insieme all'umanità. In terzo luogo, in questo senso la domanda è sommamente congrua all'insegnamento di Cristo, che ha esortato a cercare le cose spirituali, e le altre ci saranno date in sovrappiù. Mentre dunque chiediamo il più grande dei sacramenti, chiediamo [anche tutte] le altre cose che sono ordinate al suo onore e all'uso conveniente. E così, mentre nelle prime tre domande sono contenute tutte le virtù con le quali siamo santificati, e di conseguenza tutti gli ausili con i quali siamo spinti e aiutati ad ottenerle, in questa quarta domanda chiediamo i doni dei sacramenti, e il loro buon uso, e di conseguenza tutti gli aiuti esterni mediante i quali in noi si dà la perfetta unione con Cristo.

19. *Perché domandiamo il pane dell'Eucaristia, che abbiamo già* – Dirai: "Perché allora domandiamo questo pane che ci è già stato dato, oppure perché aggiungiamo "oggi", se non è necessario comunicarsi tutti i giorni, oppure quando tale pane deve essere desiderato non solo per il giorno presente, ma anche per il futuro e per sempre?" Alla prima parte [della domanda] rispondo, con Tertulliano, che noi chiediamo questo pane, che già Cristo da sé ci ha dato, perché non manchiamo per nostra colpa del suo frutto. Così domandiamo anche che il nostro desiderio di quel pane sia acceso, oppure, se la preghiera suppone il desiderio, chiediamo la perseveranza in esso, ed il suo conseguente soddisfacimento e desiderio. All'altra parte [della obiezione] si risponde innanzi tutto che non si chiede solamente quel che è semplicemente necessario, ma anche ciò che è sommamente utile. Per cui Cristo, anche se non ha imposto la necessità di comunicarsi ogni giorno, tuttavia, in quanto dipende da sé, desidera che tutti ogni giorno si comunichino, e per questo con la sua preghiera ci induce ad essere pronti ogni giorno, e a chiedere tutti i giorni questo pane. E per questo [così chiediamo], o soprattutto per il fatto che codesto pane può essere preso in qualunque giorno, e nella Chiesa ogni giorno

è ricevuto, anche se non debba essere ricevuto da tutti. E il fatto che aggiungiamo “oggi” non è perché non possa pure essere chiesto per il futuro, ma poiché bisogna ottenere nei singoli giorni il desiderio di esso, e una disposizione particolare a riceverlo. E, così spiegato, questo significato è molto comune presso i Padri, come mostrerò subito.

20. *Qui domandiamo anche il pane materiale* – In che misura debbano essere desiderati i beni temporali – Ma un altro significato, che i Padri pure ammettono, è che questa richiesta s’intenda del pane materiale o temporale. Soprattutto Crisostomo, e l’Autore dell’opera *Incompiuta*, la cui opinione deve da noi essere accettata in modo tale che non sia escluso il primo significato, come anche, al contrario, la prima spiegazione non deve escludere quest’ultima, come giustamente ha osservato San Tommaso nel detto articolo; e penso che ci sia lì un’opinione comune dei Padri, perché infatti molti, come Cipriano, Tertulliano, Gregorio di Nissa, Germano, Venanzio Fortunato e Pietro di Laodicea, spiegano [questa richiesta] espressamente nell’uno e nell’altro senso. Invece altri, come Crisostomo, Gerolamo esponendo Matteo, Ambrogio, Cirillo e Cassiano, nei testi sopra citati, anche se ammettono l’uno e l’altro senso, anche se danno l’uno o l’altro significato, non escludono tuttavia un altro significato, anche se di questo tacciono; perciò sant’Agostino, per quanto pare [altrove⁵¹] avere una diversa opinione, tuttavia⁵² sembra ammettere l’una e l’altra spiegazione. E non è contraddittorio che nelle stesse parole sia contenuto l’uno e l’altro significato, sia perché nelle frasi stesse della Scrittura ci possono essere molti sensi letterali, sia anche perché il sostantivo *pane*, a suo modo, è comune al pane sacramentale e materiale. Ma in base a questo secondo significato, con il termine *pane* si abbracciano tutte le cose necessarie a trascorrere questa vita [presente], come è un’espressione comune della Scrittura, anzi, sotto quel nome possono essere compresi anche gli aiuti spirituali, come è stato detto, e si chiarirà più ampiamente subito. E in quel modo di chiedere si indica con quale misura questi beni temporali debbano essere desiderati e richiesti. E così si aggiunge *nostro*, cioè che riguarda noi, che possiamo desiderare secondo il diritto e l’onestà, e che è stato creato per sollevare la nostra povertà. E si aggiunge anche *oggi*, perché siamo avvertiti che non dobbiamo essere solleciti del domani, come più avanti nel medesimo capitolo insegna Matteo. E così risulta chiaro che questa domanda non va contro gli altri consigli di Cristo, anche qualora venga intesa come pane materiale.

21. *Si propone una difficoltà* – Una prima soluzione del problema – Una seconda – Sembrerà difficile solamente adattare a questo significato quella parola *supersostanziale*: infatti pare che significhi una certa eccellenza del pane, che non sembra potersi attribuire al pane materiale. Per cui, e forse a motivo di questo, un antico interprete nella lingua volgare la cambia in *quotidiano*, e questa lezione è stata accolta per molti anni, usata nella Chiesa e fino ad oggi seguita nell’uso liturgico, e nella Volgata anche oggi si trova in Luca, nonostante in greco ci sia l’una e l’altra voce. Ma sia l’uno che l’altro pane, tanto spirituale quanto materiale, può essere chiamato giustamente *quotidiano*, perché ogni giorno ne abbiamo bisogno⁵³. Ma come la parola greca possa essere anche piegata a questo significato, lo spiega ampiamente Maldonato, esplicitando Matteo 6. Aggiungo anche che il termine *supersostanziale* può adattarsi anche al

⁵¹ Nell’opera sul *discorso del Signore sul monte*, libro 2, cap. 7.

⁵² Nell’*Epistola* 121, cap. 11.

⁵³ Come nota Agostino, nel *Sermone* 182 del Tempo.

pane materiale, o in un senso puramente materiale, per così dire, oppure in un senso più spirituale che letterale. Il primo senso è: dona a noi il pane molto sostanziale, cioè particolarmente adatto alla sostanza e alla vita nostra, e [ad essa] proficuo. Basilio⁵⁴ ha indicato questa spiegazione, e non discordano Gregorio di Nissa e Crisostomo sopra citati. Ma il secondo senso sarà: dà oggi a noi il pane non solo per sostenere la vita, o nutrire la nostra sostanza, ma anche che sia sopra la nostra sostanza, che ora possiede, quando serve non solo al corpo, ma anche all'anima, perché non è solo il cibo per sostenere questa vita, ma anche per meritare la vita eterna: e questo è *supersostanziale*. Prendo questa spiegazione da San Tommaso⁵⁵, in quanto afferma che con queste parole si chiede il pane in via strumentale, in modo che ci aiuti a meritare, ed è una spiegazione consona a che con questi termini siamo istruiti circa con quale intenzione e modo siano da chiedere questi beni temporali.

22. *Le domande della preghiera del Signore si dividono in due parti* – La quinta, sesta e settima domanda riguardano i mali che da noi devono essere rimossi e impediti. Infatti questa preghiera, quanto alle sue richieste, può essere divisa in due parti in modo differente rispetto a come l'abbiamo suddivisa sopra; infatti possiamo domandare sia l'ottenimento del bene che la rimozione del male: il primo, si ha con le prime quattro domande, il secondo con queste ultime tre. E, siccome esiste un duplice male, cioè della colpa e della pena, la prima domanda riguarda il primo, e anzi, sembra che ci sia una doppia richiesta, circa il toglierlo; invece del secondo, una e ultima. Infatti, il male della colpa si può considerare o come commesso o contratto, oppure in quanto può essere commesso nel futuro. Dunque, con la prima di queste domande, e quinta nell'ordine, chiediamo che da noi siano allontanati i mali della colpa che abbiamo commesso. Questo è infatti il significato di quelle parole: *rimetti a noi i nostri debiti*, come spiegano tutti i santi, e Cristo stesso ha dichiarato quando ha detto: *se infatti perdonerete agli uomini i loro peccati, anche il Padre vostro perdonerà a voi i vostri peccati*; e⁵⁶ ha detto espressamente: *perdonaci i nostri peccati*. E perché i peccati siano chiamati debiti, è di per sé sufficientemente chiaro, dal momento che rendono l'uomo reo di pena, e debitore di una soddisfazione. E in questo senso Cristo Signore spiega la remissione del peccato per mezzo della remissione di un debito⁵⁷: *ti ho rimesso ogni debito perché mi hai pregato*.

23. *Varie domande* – Ma, siccome nel peccato ci sono due cose, cioè la colpa e la pena, ci si può domandare se si chieda la remissione di tutte e due o di una sola. Ancora, siccome il peccato è doppio, mortale e veniale, ci si può interrogare se questa domanda debba essere intesa riguardo ai soli peccati veniali o a tutti e due. Inoltre, ci si può domandare in che modo si chieda la remissione, se sia data per [sola] liberalità, in modo prossimo e immediato, alla sola richiesta, oppure [se chiediamo che ci sia concessa] per mezzo di un'altra modalità di soddisfazione, che si domanda con questa preghiera. Ancora, si può avere il dubbio se questa preghiera possa essere detta in verità e con il cuore da tutti gli uomini: e il motivo della perplessità è che, se sono uomini santi e molto giusti, possono non avere debiti dei quali chiedere la remissione; invece, se sono eccessivamente peccatori, cioè induriti nel peccato, opererebbero

⁵⁴ Nelle sue *Regole più brevi*, al numero 252.

⁵⁵ Nel detto art. 11.

⁵⁶ Lc 11,4.

⁵⁷ Mt 11,32

ingiustamente chiedendo la remissione dei loro debiti, perché chiederebbero una cosa ingiusta e indegna di Dio. E questo si verifica soprattutto in coloro che hanno in odio i nemici e non vogliono rimettere le offese, a motivo delle parole che Cristo aggiunge: *come noi li rimettiamo ai nostri debitori*, con le quali ci ammonisce a che nessuno osi chiedere per sé il perdono dei peccati se prima lui stesso non perdona i suoi nemici. Questi dubbi richiedono un insegnamento molto ampio; ma, siccome riguardano gli ambiti della carità, della grazia e della penitenza, li tratteremo tutti brevemente, quanto questo luogo permette.

24. *Si chiede insieme la remissione della colpa e della pena* – Alla prima [questione] rispondo che principalmente si domanda la remissione della colpa, se non è stata rimessa, ma che insieme si chiede la remissione riguardo alla pena, qualora la colpa sia stata rimessa. La prima parte [di questa affermazione] è chiara, sia per il fatto che ciò che l'uomo deve sommamente desiderare è la remissione della colpa; dunque si deve domandare soprattutto questo; e sia anche per il fatto che il debito più grande, anzi, la radice prima di ogni debito, è la colpa, e quella sola è il peccato [vero e] proprio; e domandiamo soprattutto il perdono del peccato; sia infine perché la pena non è rimessa se non è rimessa la colpa, e quindi non si può chieder la remissione della pena, a meno che non si supponga che la colpa sia stata rimessa oppure si chieda il suo perdono. Ma uno può difficilmente supporre che gli sia stata rimessa la colpa, piuttosto deve sempre temere, quindi è bene che, chiedendo la remissione del suo debito, domandi soprattutto il perdono della sua colpa. Invece l'altra parte [dell'affermazione], sulla remissione della pena, s'inferisce perfettamente dalla prima. Innanzi tutto, perché quando chiediamo semplicemente la remissione dei debiti, la domandiamo perfettissima e totale; infatti le parole assolute e indefinite significano questo, come è evidente quando uno chiede in modo assoluto la remissione di un debito. Ancora, poiché tale remissione deve essere sperata da Dio, se da noi non può aversi, perché così si confà alla sua generosità, e perché le sue opere sono perfette. Ma in verità la remissione del peccato perfetta da ogni punto di vista include la remissione di tutta la pena dovuta a motivo della colpa, o la rimozione di tutto il reato, che a volte si suole per tal motivo chiamare peccato, perché è un debito contratto mediante il peccato. Dunque, se la colpa non è stata ancora rimessa, domandando la sua piena remissione chiediamo anche la remissione di tutta quanta la pena; se invece la colpa è già stata rimessa, e rimane qualcosa della pena, chiediamo che ci sia condonato anche questo debito, perché domandiamo semplicemente la remissione dei debiti, e perché questo riguarda quasi la piena remissione del peccato. Dunque, siccome ci è nascosto nella nostra vita in quale stato siano i nostri debiti e peccati di fronte al tribunale di Dio, dobbiamo abbracciare tutto questo con tale domanda, perché Dio conceda quella remissione della quale abbiamo bisogno.

25. *Domandiamo che ci siano rimessi i peccati mortali e i veniali* – *Risposta all'obiezione* – Per quanto riguarda il secondo dubbio, i [santi] Padri a volte dicono che questa domanda s'intende in rapporto ai peccati veniali, perché in base a tale richiesta deducono che si parla di peccati anche nei giusti, e che pertanto quelli sono veniali⁵⁸. Tuttavia bisogna affermare che questa domanda deve essere intesa rispetto all'uno e all'altro tipo di peccati, come insegna

⁵⁸ Come è testimoniato dai Concili di Orange e Milevi, da Agostino, nel suo *Enchiridion*, cap. 71, da Cipriano, Tertulliano, Gregorio di Nissa e da altri ancora.

esplicitamente Gregorio di Nissa e si deduce da Agostino. Si prova facilmente, per prima cosa in base al termine *peccati* o *debiti*, usato in modo assoluto: infatti [questo] è adatto, [usato] senza specificazioni, più ai [peccati] mortali che ai veniali, in secondo luogo, perché, se il peccato mortale è stato rimesso in quanto alla colpa, e rimane in quanto meritevole di pena, deve essere chiesta la remissione di questa, come abbiamo dimostrato. In terzo luogo, perché questa preghiera è frequente nella Scrittura, e ciò che talvolta ottiene, lo mostrano quelle parole di Cristo: *ti ho rimesso ogni debito perché mi hai pregato*⁵⁹. Da ciò nota Crisostomo, commentando il sesto capitolo di Matteo⁶⁰, deriva anche che con questa domanda si può ottenere da Dio la remissione dei peccati, contro [l'opinione di] Novato. Dunque, quando i Padri fanno derivare da questa domanda il fatto che ci sono alcuni peccati veniali, da ciò non concludono che con quella si domandi solo la remissione dei [peccati] veniali; piuttosto, il fatto che questa domanda sia adatta tanto ai giusti quanto ai peccatori, e debba da essi essere recitata quotidianamente, è segno dunque che nei giusti ci sono, per così dire, dei peccati quotidiani, che non tolgono la [loro] giustizia, e pertanto sono detti veniali. Di questi è stato detto: *il giusto cade sette volte al giorno*⁶¹, e: *non esiste un giusto che non peccchi*⁶².

26. *Come qui si chieda anche la grazia* – Alla terza domanda rispondo brevemente che, dal momento che con queste parole si domanda il perdono della colpa mortale, il senso è che si chiede la grazia, mediante la quale l'uomo si dispone a ottenere tale perdono; infatti sarebbe presuntuoso chiedere o sperare da Dio la remissione della [propria] colpa senza una disposizione adatta. Ma così si domanda tale remissione in modo conveniente, sia perché, data per presupposta la giusta disposizione, segue infallibilmente il perdono; sia anche perché la stessa concessione dell'aiuto per avere tale disposizione è come un inizio della remissione del peccato mortale. Infatti l'uomo era indegno di tale aiuto a causa del peccato. Inoltre si può dire anche, riguardo alla remissione della pena dovuta per la colpa già perdonata, che si chiede l'aiuto a soddisfare per essa, e per ottenere così la sua remissione. Ancora, se colui che prega è un giusto, in forza di tale preghiera ottiene la remissione di qualche pena, perché la stessa preghiera è un'opera soddisfattoria, ed è probabile che quella preghiera, con la quale si domanda direttamente tale perdono, a parità di condizioni, soddisfi maggiormente [la pena dovuta alla divina giustizia], perché è più proporzionata a tale effetto a motivo dell'affetto dal quale sgorga. Ancora, è probabile che la domanda fatta con le parole proprie di Cristo sia bene accolta [a Dio] per una maggiore soddisfazione [della Sua giustizia]. Ma, se quella domanda si possa estendere a ottenere semplicemente la remissione di tutta la pena dovuta, per la pura generosità di Dio, oltre alla soddisfazione che deriva dalla preghiera stessa⁶³, oppure da un'altra opera [meritoria], si può discutere. Ma questo è trattato nell'ambito della soddisfazione, dove è provata l'affermazione negativa.

27. *Si propone e risolve un dubbio* – Si può anche dubitare se, in base alla peculiare istituzione di Cristo, questa domanda fatta in tali termini abbia il privilegio di rimettere tutta la pena,

⁵⁹ Mt 18,32.

⁶⁰ Nel suo *Opus imperfectum*.

⁶¹ Pro 24,16;

⁶² Qo 7,20.

⁶³ Il testo dice: *ultra condignam satisfactionem*, e qui è implicito il concetto "de condigno".

quasi [agendo] *ex opere operato*, oppure una sua parte. Bisogna però rispondere brevemente che nessuno lo può affermare con fondamento. Infatti una cosa è che quelle parole, a motivo della circostanza morale di una certa relazione con Cristo, rendano la domanda più degna, e pertanto più adatta a ottenere soddisfazione [di fronte alla giustizia di Dio], la qual cosa poco prima abbiamo sostenuto come probabile, perché questo deriva dalla natura della cosa, considerata moralmente; altro invece è che, oltre tutto questo valore dell'opera, ci sia una qualche remissione, come in base all'opera stessa, perché questo dipende da un privilegio e da una volontaria concessione di Cristo Signore, che non ci può essere nota se non per rivelazione, che su questo non è data.

29. *Questa preghiera deve essere fatta da tutti i giusti in questa vita – Si risponde all'obiezione* – Rispetto alla quarta richiesta [della preghiera del Signore], in quanto riguarda i giusti, diciamo che può e deve essere recitata da tutti coloro che sono in questa vita in tutta verità, e con il cuore, e considerando la loro stessa persona, infatti così ha insegnato il Concilio di Milevi, nei canoni 7 e 8, e il Concilio Africano, nel canone 83, e il fondamento è preso dal fatto che tutti siamo peccatori e abbiamo bisogno della grazia di Dio, come hanno osservato Cipriano, Gregorio di Nissa, e Agostino⁶⁴, e deriva anche dalle testimonianze della Scrittura che sono state riportate sopra, e da altre che si riportano normalmente in modo più ampio nel trattato sulla grazia. E da qui non si può lecitamente dedurre che non succeda mai che un giusto per qualche istante, o per un breve tempo di questa vita, sia libero da ogni colpa e da ogni reato [degno] di pena. Infatti questo è falso: in realtà uno può essere giustificato con un così grande dolore da ottenere insieme la remissione di ogni colpa e di tutta la pena. E in special modo perché può contemporaneamente ottenere un'indulgenza plenaria; e questo può accadere più facilmente in un giusto, che è stato sempre più reso giusto a lungo, per mezzo di grandi meriti: infatti questi, per una sola confessione fatta con grande dolore, oppure per un sacrificio offerto con grande fervore, spesso può essere pienamente liberato da ogni pena. E allora che cosa [dire] se prega subito: *rimetti a noi i nostri debiti*? Rispondo che include anche se stesso tra i peccatori per i quali prega, perché in verità si riconosce peccatore, e questo è il senso dei Concili [citati]. E invero in tal caso non prega invano, sia perché può sempre temere di non essere stato giustificato pienamente⁶⁵, sia anche perché non prega solo per se stesso, ma per tutti i peccatori, che possono avere bisogno di tale remissione. [Non prega invano], infine, anche perché, oltre alla pena che è disposta da una determinata legge per il peccato, e che è rimessa anche da una data legge per mezzo di un'adeguata soddisfazione, possono rimanere a motivo del peccato alcune punizioni; non solo corporali, o proprie del tempo di questa vita, come in Davide fu la morte del figlio, o del popolo, a causa della peste⁶⁶, ma anche spirituali, come il rifiuto della consolazione spirituale, o di un favore, o di un aiuto più fecondo, e queste punizioni non vengono sempre rimesse, anche se il peccato è completamente perdonato quanto alla colpa e alla pena del Purgatorio. E per questo si può sempre domandare la remissione dei peccati, perché Dio si dimentichi completamente di essi, e perché non ci neghi un qualche bene o aiuto, a causa loro.

⁶⁴ Nella sua opera sulla Santa Vergine, al cap. 48, e spesso anche altrove.

⁶⁵ *Sir* 5 e 9; *2Cor* 4.

⁶⁶ *2Re* 12 e 24.

30. *Deve essere fatta anche da un peccatore – Se colui che odia il suo prossimo, quando dice questa preghiera, mente* – All'altra parte di questa domanda, che riguarda i peccatori, si risponde che un peccatore può dire queste parole così come pregare Dio, come è stato detto nel libro primo. E così, se chiede che gli sia rimesso il peccato, ostinato in esso, oppure rimanendovi volontariamente, nonostante quella disposizione, e anche se in essa persevera, prega con presunzione, e contro la volontà di Cristo, e pertanto pecca gravemente, ma se un uomo, [pur essendo] indurito [nel peccato], dice queste parole con il desiderio di domandare a Dio una buona disposizione, e affinché apra il suo cuore, prega bene, e può accadere talvolta che sia esaudito, come ho dimostrato nel luogo detto. Infatti, chi prega così, possiede già da Dio un qualche desiderio di disporsi al perdono del [proprio] peccato, e perciò non chiede erroneamente o senza frutto che Dio lo esaudisca. E si dà questa stessa risposta, qualora il peccato nel quale l'uomo persevera sia l'odio nei confronti dei nemici, oppure il non perdonare le ingiurie, quando qualcuno ne è dominato: infatti si verifica la stessa ragione. E chi prega così non mente per il fatto che dice: *come noi li rimettiamo ai nostri debitori*, perché non dice: *come io li rimetto*, ma *come noi li rimettiamo*, il che deve essere riferito alla Chiesa⁶⁷; oppure, se queste parole si riferiscono proprio alla persona che prega, non devono essere intese in quel senso, come se l'orante affermasse di avere già perdonato le ingiurie, ma come riferite al dovere di perdonare, e alla condizione necessaria per ottenere da Dio il perdono dei peccati. E in tal senso, anche se questa condizione non si è ancora verificata in lui, tuttavia può essere proposta senza falsità, perché deve almeno desiderarla, e ottenere al tempo stesso l'aiuto per avere la volontà di rimettere le ingiurie, per mezzo della quale si possa disporre a ottenere il perdono dei suoi peccati. Non che questa volontà o perdono sia sufficiente, come hanno affermato alcuni eretici, ma perché senza di essa non si può avere una vera penitenza dei peccati⁶⁸. Per questo qualcun altro ha affermato immeritadamente che colui che non perdona le offese debba tralasciare queste parole quando recita tale preghiera⁶⁹; ciò di fatto è frutto della superstizione, come lui stesso nota bene: infatti, se uno ha almeno il desiderio di ottenere la grazia di perdonare le offese, non pronuncia erroneamente o senza frutto quelle parole, ma se non ha nemmeno quel desiderio, chiede erroneamente che gli siano rimessi i peccati.

31. *In che modo si debbano perdonare le offese* – A questo punto in realtà occorre domandarsi in che modo noi siamo tenuti a rimettere i debiti, per adempiere tale condizione; ma ciò deve essere affrontato nel trattato sulla carità. Qui si deve solo consigliare l'orante che, se vuole ottenere con efficacia, in questa cosa non solo faccia ciò a cui è tenuto in base allo stretto precetto, ma anche quel che è suggerito, infatti, tanto più sarà stato generoso nel perdonare le proprie offese, quanto più sperimenterà la generosità di verso di lui. Infatti nonostante la nostra azione o la nostra misericordia non costituisca la misura della misericordia di Dio, ma ne sia condizione⁷⁰, e anche se a rigore la condizione necessaria sia solamente quel perdono che è nel precetto, tuttavia, siccome il suo conseguimento non è necessario, anche se si è verificata questa condizione, ma può essere ostacolato in altri modi, un ottimo

⁶⁷ Come spiega San Tommaso, in *Summa Theologiae* II II, q. 83, a. 16, ad 3.

⁶⁸ Come rettamente ha osservato Agostino, nel *De Civitate Dei*, lib. 21, cap. 17 e 22.

⁶⁹ Come si deduce da Cassiano, *Collatio* 9, cap. 22.

⁷⁰ Come ha osservato giustamente Maldonato, nel *Commento su Mt* 6.

consiglio è di adempiere perfettissimamente questa condizione, in quanto può farsi, affinché possiamo pregare con maggior fiducia.

32. *Di quali tentazioni si debba intendere la sesta domanda* – la sesta domanda è: *non ci indurre in tentazione*. In queste parole è chiaro che si tratta della tentazione che induce al peccato, non della tentazione con la quale Dio mette alla prova i buoni, come fu provato Abramo⁷¹. Infatti quella prova, che viene da Dio, è buona, e pertanto non dobbiamo chiedere che non ci sia data: per questo Davide pregava: *scrutami, o Dio, e mettimi alla prova*⁷². Ma l'altra tentazione, che induce al male, è giustamente temuta: dunque si deve ritenere che questa richiesta riguardi quella, come spiegano i Padri, e particolarmente Gerolamo⁷³ e Agostino⁷⁴, che giustamente confutano Pelagio. Infatti quest'ultimo affermava che con [il termine] *tentazione* qui s'intendesse soltanto le occasioni casuali di male, che non possiamo prevenire o evitare; difatti diceva che con il nostro libero arbitrio si potevano vincere le occasioni proprie di peccato, e pertanto che la preghiera non era necessaria. Ma risulta chiaro evidentemente che Cristo parla della tentazione del peccato, sia in base al significato proprio della parola, sia dal contesto, sia anche per consonanza con le altre parole di Cristo⁷⁵: *vegliate e pregate per non entrare in tentazione*. Dirai: in questo modo Dio è tentatore del male⁷⁶, proprio come domandiamo a Dio che non ci induca in tentazione, ovvero, come dice un'altra lezione, *e non spingerci*⁷⁷. Si risponde che nemmeno il demonio può costringerci al male, e noi non possiamo neanche acconsentirgli, se Dio non lo permette: e perciò domandiamo a Dio che non consenta che questo si compia in noi o sia compiuto da noi. Infatti quelle parole hanno questo senso, secondo il modo consueto di esprimersi della Scrittura⁷⁸.

33. *Se qui chiediamo solamente di non essere vinti dalla tentazione* – *Motivo della conclusione nella sua parte negativa* – Ma c'è un dubbio riguardo a che cosa chiediamo con queste parole, se solo che non permetta che acconsentiamo alla tentazione, oppure se chiediamo anche che non permetta di tentarci. Infatti San Tommaso⁷⁹ ha affermato espressamente: *con questo non chiediamo di non essere tentati, ma di non essere vinti nella tentazione, e questo significa non essere indotti in tentazione*. È una spiegazione abbastanza comune tra i Padri, come è evidente da Cirillo, Ilario, Agostino, Ambrogio e Cassiano, nei testi citati sopra. E il motivo può essere che non è un male essere tentati, anzi, può essere utile se la grazia ci protegge dal cadere nella tentazione, secondo quella parola⁸⁰: *beato l'uomo che sopporta la tentazione*. Per questo Crisostomo⁸¹ afferma: *ci insegna a non rifiutare il combattimento, ma a non gettarsi dentro con troppa audacia*. E così i Padri fanno derivare da questa domanda la necessità della grazia per

⁷¹ Gn 22.

⁷² Sal 26,2.

⁷³ Dialogo 3 contro Pelagio.

⁷⁴ Epistola 94.

⁷⁵ Mt 26,41.

⁷⁶ Cfr. Gc 1,13.

⁷⁷ Traduco liberamente quel che l'Autore indica con *inferas*, lezione secondaria rispetto a *inducas*.

⁷⁸ Che abbiamo chiarito ampiamente nell'opera *De auxiliis*, lib. 2, cap. 3-5.

⁷⁹ *Summa Theologiae* II II, a. 83, art. 9.

⁸⁰ Gc 1,12.

⁸¹ Omelia 20 su Matteo.

vincere le tentazioni, come appare da Cipriano, sopra riferito, e frequentemente da Agostino, contro Pelagio. Tuttavia, alcuni ritengono che si domandi l'una e l'altra cosa, e sono di questo avviso Tertulliano, Gregorio di Nissa e Crisostomo. E i commentatori moderni propendono per questo senso, perché, anche se non è un peccato essere tentati, però è pericoloso, e pertanto deve essere da noi evitato, in quanto sta in noi, a motivo della nostra debolezza, e per questo giustamente lo desideriamo, e chiediamo anche di non essere tentati. Ma è da credere che Cristo abbia voluto che con queste parole chiedessimo tutto quel che santamente possiamo domandare, se con quelle parole [ciò] si può intendere propriamente: ma con tali parole s'intende per l'appunto tutto questo, perché non solo si dice che noi siamo indotti in tentazione quando siamo vinti, ma anche quando siamo costretti a combattere. Questo è confermato dalle parole di Cristo⁸²: *lo spirito è pronto, ma la carne è debole*. A tali parole Cipriano, citato sopra, fa eco, quando afferma che con questa domanda siamo ammoniti rispetto alla nostra debolezza e incapacità; dunque, siccome conosciamo questa infermità, non dobbiamo solo domandare di non essere vinti, ma anche di non essere tentati.

34. *Opinione dell'Autore* – In realtà io, anche se la disputa è più nelle parole che non nella sostanza, sono favorevole alla prima opinione: primo, perché il non essere mai tentati o è impossibile o è al di là della legge ordinaria di Dio; infatti, se il discorso riguarda la tentazione interiore ed umana, questa non può essere eliminata, se non è tolto il fomite della colpa, il che va oltre la legge ordinaria; e, similmente, il non essere mai tentati da un demonio, sarebbe quasi miracoloso; quindi con quelle parole non lo domandiamo. Ma allora, siccome il discorso parla in modo assoluto della tentazione, non può intendersi facilmente come mancanza della tentazione. In secondo luogo, come è pericoloso essere tentati, così può anche essere fruttuoso, secondo il detto: *la virtù si compie nella debolezza*. Dunque semplicemente non si deve chiedere né l'una né l'altra cosa, cioè essere tentati o meno; quindi non è questo il senso di tale domanda. In terzo luogo, perché altrimenti questa testimonianza contro i pelagiani sarebbe non poco indebolita: infatti, se chiediamo di non essere tentati, domandiamo già quel che non è in nostro potere, il che era l'oggetto del contendere dei pelagiani: e così possono dire che in tal modo si sarebbe soddisfatta questa preghiera, perché se, come affermano, possiamo vincere la tentazione da noi [soli], tuttavia, per il pericolo, è bene non essere tentati, e domandarlo, perché questo non dipende dal nostro libero arbitrio. Poiché dunque i Padri usano questa testimonianza contro i pelagiani, c'insegnano a chiedere di non soccombere alla prova. E con questo dicono che siamo soprattutto ammoniti nei confronti della nostra debolezza, perché, anche se siamo liberi, se non siamo aiutati dalla grazia, siamo vinti dalla tentazione.

35. *Chiediamo di non cadere nella tentazione* – Affermo dunque che chiediamo di non cadere in una tentazione pericolosa; infatti, come ho detto, queste ultime domande riguardano il male da evitarsi; ma tale tentazione è un grave male; un pericolo invece non lo è, ha piuttosto natura di bene. Si dice una tentazione pericolosa quella che per noi è sopra natura; rispetto a tale tentazione è vero che noi chiediamo sia di non esserne vinti, sia anche di non sopportarla. Tuttavia, se si considera la cosa, questi due aspetti, rispetto alla medesima tentazione, ricadono in uno; infatti, colui che è combattuto da tale tentazione, è vinto, altrimenti non è pericolo-

⁸² Mt 26,41.

sa; ma il pericolo futuro è supposto nella prescienza di Dio; dunque, siccome crediamo che Lui stesso conosca perfettamente quale tentazione futura sia pericolosa, per questo gli domandiamo di non indurci in essa. E così si chiarisce il significato proprio di questa parola; allora infatti si suole attribuire a Dio massimamente quel che permette, e qualora lo facesse, lo permetterebbe in base alla sua certa prescienza e nonostante il male previsto.

36. *Se la settima domanda sia distinta dalle altre* – E da ciò che si è detto risulta che tutte queste domande, che sono state spiegate, sono distinte, e che pertanto non ci può essere alcun interrogativo sul numero sei delle richieste. Ma sulla settima, che si pone con queste parole: *ma liberaci dal male*, ci può essere qualche dubbio. In primo luogo, perché Luca l'ha omessa; in secondo luogo, perché con [il termine] *male* lì pare che non s'intenda se non il peccato; infatti, il male della pena non è semplicemente un male, e non si deve chiedere in modo così assoluto la sua mancanza; ma la liberazione dal peccato è stata chiesta sufficientemente con le ultime due; il terzo dubbio è che non si dice: *e liberaci*, ma è stato detto: *ma liberaci*; con questo avverbio avversativo s'indica che tali parole non contengono una richiesta diversa, ma una spiegazione della precedente. Tuttavia l'interpretazione comune dei dottori è che queste domande sono sette, e che di conseguenza quest'ultima è distinta dalla precedente. Questa è stata l'opinione di Agostino⁸³: l'hanno seguita Beda, Anselmo, Ruperto di Deutz, San Tommaso e altri teologi, e anche Bonaventura⁸⁴ e Ugo da San Vittore⁸⁵.

37. *Da quale male chiediamo di essere liberati* – *Primo parere* – *Secondo* – *Terzo* – *Quarto* – Supposta allora questa tesi come la più vera, ci sono varie spiegazioni su cosa sia quel male dal quale chiediamo di essere liberati. Primo, Tertulliano intende il demonio, e questo dicono anche Crisostomo, Eutimio, e altri, quando commentano Matteo, Ambrogio e Cassiano, citati sopra, ed è probabile, anche se in tal modo questa domanda sarebbe poco diversa dalla precedente: infatti, essere liberati dal demonio e dalla sua tentazione differiscono a malapena. In secondo luogo, Agostino, nominato sopra, con *male* intende il peccato, e [lo] significa [anche] Crisostomo⁸⁶. Ma così, per distinguere le domande, è necessario dire che nella sesta si chiede che non ci sia permesso di essere tentati, e in questa, che, se ci è permesso di essere tentati, che siamo liberati dal male di quello, cioè dal consenso al male. In questo modo però la differenza è minima. In terzo luogo, Bonaventura, nel primo testo citato sopra, lo spiega con il male della dannazione eterna. Ma questo sembra essere chiesto a sufficienza, sia quando domandiamo che ci siano perdonati i peccati commessi, sia quando chiediamo di non cadere nei nuovi. In quarto luogo, San Tommaso⁸⁷ dice che tale male è la pena presente, che impedisce la pienezza di questa vita; e Cipriano, che intende in modo universale la liberazione da ogni male, favorisce [quest'interpretazione]. Infatti pare che ciò si possa ritenere delle pene di questa vita, affinché questa domanda sia diversa dalla precedente. Ma domandiamo di essere liberati da questi mali, non solo in quanto inducono al peccato, ma anche poiché impediscono

⁸³ *Enchiridion*, cap. 115; *De sermone Domini in monte*, lib. 2, cap. 9, 10 e 11.

⁸⁴ *De processu religionis*, lib. 7, cap. 4; *De mystica theologia*, cap. 2, parte 2; *Opuscola*, sulla preghiera del Signore, tomo 2.

⁸⁵ *Allegoriae in Matthaeum*, lib. 2.

⁸⁶ Omelia 14 dell'*Opus Imperfectum*.

⁸⁷ Nel detto art. 9.

un maggior bene e una maggiore unione con Dio. E così Bonaventura, spiegando codesta preghiera, ha affermato che nella quinta richiesta è domandata la liberazione dai mali passati, nella sesta dai futuri, e in questa da tutti i mali presenti, che ci opprimono. E ciò sembra essere preso dalle parole della Chiesa che dice il sacerdote nella messa dopo avere finito questa preghiera: *liberaci Signore da tutti i mali, presenti, passati e futuri, eccetera*.

38. *Domandiamo di essere liberati dai mali di questa vita* – Per questo è più probabile che con tali parole sia anche chiesta la liberazione da tutte le sciagure temporali, la peste, la fame, la guerra, e simili; era infatti conveniente che anche Cristo c'insegnasse che si deve sperare e chiedere a Dio la liberazione da tutti questi mali, perché lui solo può liberarcene, e, quando è domandato, lo fa, se ci è utile, infatti nella richiesta è di per sé inclusa questa condizione, e perciò non era necessario esplicitarla. E dunque non è sconveniente, anzi, di per sé sommatamente adeguato, che, come in questa preghiera domandiamo per prima cosa a Dio i beni spirituali, e in seguito la liberazione dai mali spirituali, allo stesso modo così, dopo aver domandato i beni necessari di questa vita, similmente chiediamo la liberazione dai mali contrari. E non è nemmeno d'ostacolo il fatto che Luca abbia omesso questa richiesta: infatti ha omesso anche la terza, nonostante sia distinta dalle altre due prima.

39. *Si soddisfa all'obiezione – Le parole dell'evangelista sono riportate alla concordia* – Anche qualora queste domande poste esplicitamente siano distinte, sono virtualmente incluse le une nelle altre, e per questo alcune hanno potuto essere omesse senza danno, come ha osservato Agostino⁸⁸. Ma dalla narrazione di Matteo è certo che sono state tutte espressamente trasmesse da Cristo. Questo è potuto accadere perché tale insegnamento è stato dato da Cristo due volte, una secondo la narrazione di Matteo, e ancora secondo Luca; e non era necessario che fossero sempre trasmesse in ugual modo ed espressamente, come ha osservato Ruperto di Deutz, ed è probabile. Ma, anche se diamo per buono che [Cristo] abbia insegnato [questa preghiera] una volta sola, bisogna anche credere che l'abbia insegnata contemporaneamente, o nello stesso discorso, e come in un medesimo contesto: altrimenti questa forma non sarebbe stata composta immediatamente e integralmente da Cristo, ma raccolta dall'evangelista Matteo da vari discorsi, il che non si può dire. E non si può rimproverare Luca a motivo di ciò, per il fatto che ha omesso qualche piccola parte, perché non le ha escluse, o negato che fossero state aggiunte, e non era tenuto a riferire tutto integralmente. E forse non lo ha fatto senza un significato recondito e frutto, o perché imparassimo a ripensare e comprendere quel che le singole domande contengono virtualmente, e quale connessione tra di loro abbiamo, come ha indicato Agostino; oppure perché imparassimo che questa preghiera ci è stata data di più per insegnarci le cose che dobbiamo chiedere, che per le parole stesse, come ha inteso Beda commentando Matteo.

40. *Che cosa significhi la parola Amen – primo modo di spiegare se questa preghiera sia detta in persone della Chiesa* – Tuttavia Matteo aggiunge che Cristo Signore ha concluso questa preghiera con quella parolina *Amen*, della quale ho detto qualcosa⁸⁹ quando ho affermato che, anche se possedesse altri significati, tuttavia, quando è aggiunta al termine di una preghiera, esprime il consenso e l'adesione alla preghiera fatta, e i Padri, che ho riferito in quel luogo,

⁸⁸ *Enchiridion*, cap. 115.

⁸⁹ Nel terzo tomo della terza parte di quest'opera, disp. 83, sezione 1.

interpretano codesto significato con questa parola: *così sia*. Quindi nel caso presente è presa in questo senso. Invero, di qui uno potrebbe pensare che tale preghiera di per sé, e in forza della sua istituzione, debba essere detta da più persone, da uno nella persona degli altri, i quali alla fine assentono, dicendo Amen. Questo è l'uso ecclesiastico di quella parolina, come si deduce da Paolo⁹⁰. Per cui si può anche pensare che quella preghiera non viene detta dai fedeli come singoli, ma impersonando la Chiesa; anche San Tommaso sembra affermarlo⁹¹. Tuttavia non è vera né l'una né l'altra cosa, se intendiamo quella parola in tal senso, e da essa non si possono dedurre. Dunque si può intendere in due modi che quella preghiera è detta impersonando la Chiesa, cioè oggettivamente o soggettivamente, per così dire, per brevità. Dico oggettivamente, perché deve aversi per tutta la Chiesa; e ciò è vero, e in tal modo da Cipriano questa è chiamata preghiera pubblica, e non privata. E San Tommaso intende solo questo, come ha spiegato chiaramente⁹². Ma ciò non impedisce [che tale preghiera sia detta impersonando la Chiesa], anche se questa preghiera è recitata da ciascun fedele nella sua propria persona, perché tutti noi dobbiamo, come singoli, tutti quanti pregare.

41. Può intendersi dunque in un'altra maniera che questa preghiera sia detta impersonando la Chiesa, in modo per così dire rappresentativo, e ministerialmente, il che chiamo soggettivamente. E questo può essere vero quando la Chiesa ha così stabilito, come nella messa e nella Liturgia delle Ore. Non è vero tuttavia, se s'intende che ciò sia necessario, ovvero derivi dall'istituzione di Cristo: questo infatti non poggia su alcun fondamento. In realtà quando Cristo ha detto: *voi dunque pregate così*, si è rivolto ai singoli, e ha insegnato il modo ordinario di pregare privatamente, e nella propria persona. Per cui questa preghiera, se recitata da uno che è in peccato mortale, non ha dalla Chiesa una virtù maggiore, o capacità di essere esaudita, più grande di quanto abbiano le altre preghiere private del medesimo peccatore. E non si fa derivare altro da quella paroletta *Amen*: non è stata aggiunta infatti perché un altro risponda, ma affinché l'orante ecciti se stesso, e il proprio affetto quasi con una riflessione, e aggiunga il proprio desiderio a tutte le domande fatte.

Traduzione: Ottavio de Bertolis s.i.

⁹⁰ 1Cor 14,16.

⁹¹ *Summa Theologiae* II II, q. 83, art. 16, ad 3.

⁹² *Summa Theologiae* II II, q. 83, art. 7, ad 1.