

Carlo Laudazi

Dimensione Antropologica e
Relazionale della
Teologia della Preghiera

Teresianum

Roma 2016

© Carlo Laudazi
5 edizione riveduta ed ampliata dall'autore
2016 Roma, «TERESIANUM OCD»
Piazza San Pancrazio, 5/A
00152 Roma, ITALIA
Tel: 06 58 54 01
Fax: 06 58 54 03 00

PREFAZIONE

L'uomo voluto per l'unione con Dio

Prima di introdurci nel tema della preghiera come relazione dialogica e per comprendere la ragione della sua valenza e importanza nella struttura dell'essere umano, e per giustificare il suo ruolo essenziale nella dinamica dello sviluppo della persona umana è essenziale conoscere la relazione dialogica come elemento costitutivo della struttura ontologica dell'uomo.

La Bibbia giudaico-cristiana ci permetterà conoscere la ragione o la causa della costitutività della preghiera nel quadro degli elementi che formano la struttura dell'uomo, poiché essa ci fornirà elementi per conoscere la dimensione costitutiva dell'aspetto dialogico della preghiera. Per una piena comprensione dell'essenzialità della preghiera nella dimensione relazionale e dialogica. È importante incominciare ad ascoltare la divina relazione sulla struttura dell'essere umano.

E la divina rivelazione ci fa conoscere che il punto di partenza per giungere a questa conoscenza è la predestinazione dell'uomo all'unione personale con Dio in Cristo nella reciproca appartenenza amorosa. La predestinazione divina dell'uomo per l'unione personale con Dio essendo il fine ultimo definitivo per cui l'uomo è voluto costituisce la ragione o la causa dell'intera struttura ontologica dell'uomo, sia per quella parte fornita dalla rivelazione biblica, che della ricerca della scienza. S. Tommaso d'Aquino, infatti, insegna che il fine ultimo,—che nel nostro caso consiste nella destinazione all'unione personale con Dio—, è «la causa delle cause».¹

Ciò vale anche per conoscere l'importanza del ruolo della preghiera nella struttura ontologica dell'uomo. Tutto questo appare

1. S. TOMMASO, *S. Th.*, I 5,2 ad 1; I 44,4.

in tutta la sua logicità conoscendo la dinamica dello sviluppo della persona umana, determinata dalla decisione eterna di Dio di volere l'uomo per l'unione personale con sé in Cristo. Difatti, tra i molteplici aspetti costitutivi della struttura dell'uomo, che scaturiscono dalla sua vocazione all'unione personale con Dio, uno è la costitutività della relazionalità nella struttura ontologica dell'uomo. Ciò sta a significare che la persona, per realizzarsi deve necessariamente entrare in rapporto dialogico e comunione con l'altro. Conseguentemente, il carattere costitutivo della relazione personale comporta, per sua natura, il "*diventare una cosa sola con il diverso da sé paritario complementare*".

Il senso della diversità consiste nel fatto che le due persone possono costruire l'unione personale giorno per giorno solo preservando e promuovendo la loro soggettività o diversità. Il senso di ciò è che l'impegno di preservare e promuovere la soggettività dell'altro esclude in modo radicale qualsiasi tipo di oggettivazione e di assoggettamento dell'altro. Poi, l'irrinunciabile diversità porta di conseguenza anche alla totale uguaglianza o parità tra le due persone, cioè i due hanno gli stessi diritti e gli stessi doveri. In fine, l'irrinunciabile diversità postula anche la costitutività della complementarità: ciò significa che l'"io" non può esserci senza il "tu"; e può dirsi "io", cioè soggetto autonomo, solo in virtù dell'altro che diventa suo "tu".

La crescita quindi e lo sviluppo della persona può avvenire solo aprendosi all'altro, accogliendolo e facendosi accogliere da lui; lo strumento per realizzare tutto questo è il dialogo e la comunicazione reciproca di sé. Ciò può essere riassunto dicendo che l'essere umano si realizza solo sviluppando il tessuto delle relazioni.

In questa linea possiamo comprendere analogicamente anche il rapporto esistente tra Dio e l'uomo. Cioè tra i due c'è vera unione se si realizza il *diventare una cosa sola con il diverso da sé paritario e complementare*. È la natura dell'unione a postulare ciò. Ma come sia possibile il diventare una cosa sola tra Dio e l'uomo lo appren-

diamo dalla divina rivelazione, la quale ci fa conoscere che è Dio stesso a risolvere il problema dell'alterità, dell'uguaglianza e della complementarità. Egli cioè, nella sua assoluta gratuità, ha deciso di fare l'uomo a sua immagine e somiglianza; secondo il concetto teologico, essere fatto a immagine significa essere fatto come copia dell'originale, o essere come l'originale per partecipazione. Ma, perché si possa parlare di vera unione tra Dio e l'uomo, bisogna che quest'ultimo sia provvisto di una propria personalità, poiché solo così egli può stare davanti a Dio per essergli "tu", e percepire Dio come proprio "tu" per il quale può comprendersi come "io", quindi come vero diverso da Dio.

Per dare ragione di quanto appena espresso sopra lo facciamo approfondendo il senso teologico di essere fatto a immagine di Dio. Ma per scoprire e percepire la portata straordinaria che ha per l'uomo il senso di essere fatto da Dio a sua immagine di Dio, è necessario partire dal significato dell'azione creatrice di Dio.

Teologicamente, il termine biblico creare è usato per indicare l'azione di Dio che per mezzo della sua parola chiama il mondo e tutte le singole creature all'esistenza; ma il chiamare all'esistenza non deve far credere l'esistenza una realtà preesistente all'azione creatrice di Dio, nella quale Egli mette il mondo e le singole creature chiamandole; chiamare all'esistenza ha il senso di dare sussistenza al mondo e a tutte le singole creature, cioè dare una realtà che esiste per se stessa e non in un altro; e la realtà che esiste per se stessa e non in un altro è solo Dio, perciò Dio fa esistere le realtà create donando la sua sussistenza, cioè partecipando se stesso, che in definitiva ha il senso di donare se stesso come fondamento.

In definitiva possiamo permetterci di dire che creare per Dio ha il senso di un mettere fuori da sé, per questo possiamo dire che la creazione è rivelazione di Dio, porta la sua impronta, narra la sua bellezza e canta la sua gloria. Noi crediamo, quindi, non solo che Dio ha fatte tutte le cose, ma anche che niente di ciò che esiste, può esistere fuori di Lui (Gv 1,3). Teologicamente, possiamo ancora

dire che Dio fa esistere partecipando la propria sussistenza, ha di un partecipare se stesso. Perciò, Dio creando partecipando la propria sussistenza fa della sua creazione l'altro da sé.

Leggere la decisione di Dio di volere l'uomo come sua immagine nella prospettiva appena esposta, autorizza anzitutto a dire che Egli, chiamando l'uomo all'esistenza come sua immagine, raggiunge lo scopo e la vetta della sua opera creatrice, poiché creandolo a sua immagine lo ha costituito destinatario dell'universo e nello stesso tempo lo ha fatto in modo che trascende tutti gli altri esseri creati. Perciò la decisione di Dio di fare l'uomo a sua immagine partecipandogli la sua sussistenza, cioè la sua ontologia, per cui egli può esistere solo in Dio, ha il senso di farlo esistere mediante l'autodonazione di sé; ciò porta a concludere che Dio volendo e creando l'uomo a sua immagine, lo ha fatto esistente donandogli se stesso. Questo fatto offre la chiave per capire il senso dell'alterità o diversità, dell'uguaglianza e della complementarità tra l'uomo e Dio.

In primo luogo, possiamo dire che l'esistere dell'uomo come autodonazione di Dio ha il senso di un uscire di Dio da se stesso; cioè possiamo concepire la creazione dell'uomo un mettersi di Dio fuori di sé; l'uomo è immagine di Dio perché è uscito da Lui, è partorito da Lui. Ciò autorizza a dire che Dio, mettendo l'uomo fuori da sé, lo ha fatto totalmente altro da sé, quindi tra i due esiste una vera e reale diversità, cioè una propria soggettività. Il senso di ciò è che l'«opposizione (la diversità) fra Dio e l'uomo è da intendersi in senso personale, non già ontologico: ciò che si vuol dire non è che l'uomo esista fuori di Dio e dei suoi gesti con una consistenza originale, ma piuttosto che la personalità dell'uomo non è riducibile, non è confondibile con quella di Dio».²

In secondo luogo, il fatto che l'uomo esiste come autodonazione di Dio, porta a concludere che egli esiste perché gli è stato donato di partecipare alla stessa ontologia di Dio; di conseguenza la parte-

2. G. COLZANI, *L'uomo nuovo. Saggio di antropologia soprannaturale*, EDC, Leumann (Torino) 1977, 168.

cipazione alla stessa ontologia di Dio autorizza ad affermare che tra Dio e l'uomo esiste, solamente per grazia, la possibilità di dialogo e quindi di una certa parità.

La irriducibilità personale tra Dio e l'uomo da un lato e la reale parità dall'altro, è anche la ragione della complementarità tra i due. Però c'è da precisare che, qui, la complementarità è comprensibile solo in senso unidirezionale. Cioè, mentre Dio per l'uomo è assolutamente il suo Altro, e l'unica fonte della sua identità; altrettanto invece non si può dire dell'uomo in riferimento a Dio. Perciò, Dio donandosi e costituendosi "tu" dell'uomo, lo fa consapevole, lo rende cosciente di essere "io", di fargli scoprire la propria identità, cioè il vero altro da sé; invece la volizione dell'uomo da parte di Dio come suo "tu" ha il senso non di essergli fonte della sua identità, ma di riconoscersi come autodonazione di sé, come visibilizzazione di sé.

Se vogliamo fare un accenno alla complementarità in Dio, certo non nella linea della relazione tra le persone umane, possiamo dire che l'alterità per la quale Dio ha l'identità di Padre è il Figlio e viceversa. La totale autodonazione reciproca di sé costituisce l'alterità e quindi la fonte dell'identità dello Spirito Santo: «l'essere di Dio si realizza in tanto in quanto si concede totalmente: il Figlio procede dall'autodonazione del Padre, come lo Spirito procede dalla reciproca autodonazione del Padre e del Figlio».³

Che il diventare una cosa sola si realizza anche tra Dio e l'uomo possiamo avere una conferma dall'esperienza spirituale dei mistici. Per esempio San Giovanni della Croce, nel *Cantico Spirituale B*, dice esplicitamente che l'unione tra Dio e l'uomo è talmente profonda che è paragonabile a quella del matrimonio naturale, cioè che consiste nel donarsi delle due parti:

l'una all'altra in totale possesso con una certa consumazione di unione d'amore, nella quale l'anima viene resa divina e Dio per partecipazione, per quanto è possibile in questa

3. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *op. c.*, 154-155.

vita[...]. Infatti, come nella consumazione del matrimonio naturale i due sono una carne sola, come dice la Sacra Scrittura (*Gn 2,24*), così anche, consumato questo matrimonio spirituale tra Dio e l'anima, sono due nature in un solo spirito e amore.⁴

La preghiera ambito dello sviluppo dell'uomo-essere dialogico

Alla preghiera è stato sempre riservato un posto importante nella trattazione dei temi riguardanti la vita spirituale del cristiano e direi dell'uomo in quanto tale. L'uomo, infatti, in quanto immagine di Dio, esiste non come suddito ma come tu di Dio. Ciò sta a dire che egli non solo non può comprendere se stesso se non in riferimento a Dio, ma che il suo cammino verso la piena realizzazione di sé non può che essere attuato nella dinamica dialogica con Dio. È questa costitutività oggettiva dell'uomo che conferisce l'essenzialità alla preghiera e che la definisce come dialogo con Dio. La preghiera, quindi, più che un rivolgersi della creatura al suo creatore è l'ambito in cui i due s'incontrano, si conoscono si comunicano, e si donano reciprocamente.

Perciò la ragione di dare alla nostra trattazione questo titolo è d'indicare, fin dall'inizio, la dimensione antropologico-relazionale come caratteristica fondamentale della teologia della preghiera. Con ciò si vuole dichiarare che il concetto fondamentale soggiacente allo sviluppo e alla trattazione di questo tema è che l'aspetto antropologico e relazionale non solo sono l'ambito in cui si svolge la preghiera, ma figurano come elementi essenziali e qualificanti della preghiera. Per cui, come si accennava sopra, la preghiera può definirsi come relazione dialogica, rapporto personale tra l'uomo e Dio; l'uomo sta davanti a Dio come uno che ascolta e risponde; ascoltare Dio significa accogliere la comunicazione che Egli fa di sé,

4. GIOVANNI DELLA CROCE, *Cantico spirituale* B, 22,3.

a cui l'uomo risponde con il dono di sé. Il senso immediato della preghiera consiste, infatti, non tanto nel rivolgersi "a" qualcuno, quanto nello stare "con" qualcuno; anzi potremmo definirla come esperienza fatta dall'orante dell'incontro con colui che dimora in lui: cioè con Dio nella sua pienezza di Padre, Figlio e Spirito Santo; è l'esperienza del rapporto di essere l'uno nell'altro. La ragione di ciò sta nel fatto che la presenza dimorante di Dio-Trinità nell'uomo è un elemento costitutivo della struttura dell'uomo. Il pregare esige, quindi, che l'uomo rientri nella propria interiorità per «trovarsi solo con Dio» (GS 16) dimorante in lui come suo altro e per fare di lui l'altro di Sé.

La scelta della prospettiva antropologica e relazionale, quindi, si rivela essenziale per capire il vero senso della preghiera. Essa coinvolge direttamente i due protagonisti: l'uomo e Dio; l'uomo è davanti a Dio non come suddito ma come al suo tu e sua complementarità, Dio incontra e ascolta l'uomo altrettanto come suo tu, per riempirlo di sé e determinarlo a sé, quale sua pienezza. L'incontro con Dio, perciò è un incontro a tu per tu, da persona a persona. Dalla Bibbia conosciamo che «il colloquio con Dio è talmente reale, da assumere talvolta la forma della discussione e della disputa»⁵. Da ciò si comprende che la dialogicità conferisce alla preghiera il senso non tanto di bisogno e di aiuto, quanto di vero ambito di crescita e di realizzazione dell'uomo.

La prospettiva dialogica manifesta tutta la sua fundamentalità, sia vista dal versante della teologia, cioè dell'uomo fatto ad immagine di Dio, e quindi voluto da Dio, dicevamo, non come suo suddito ma come suo tu, e sia dal versante dell'antropologia, cioè dell'uomo come persona la cui struttura è specificata costitutivamente dalla relazionalità dialogica, e che con la preghiera attinge alla fonte stessa della sua relazionalità.

5. B. MAGGIONI, *Preghiera*, in «Nuovo Dizionario di Teologia Biblica», Ed P. Cinisello Balsamo (MI), 1229.

La teologia così svolge il compito d'illustrare e sistematizzare la dinamica dello sviluppo del rapporto tra l'uomo e Dio alla luce della rivelazione e della fede cristiana. Il fatto che la vocazione dell'uomo consiste nell'unione personale con Dio in Cristo nella reciproca appartenenza, fa capire che la dinamica dello sviluppo del rapporto personale tra Dio e l'uomo fatto a immagine e somiglianza di Dio, esige l'uguaglianza tra i due protagonisti perché sia possibile costruire e sviluppare l'unione. L'uguaglianza dei due protagonisti ha la sua ragione nel fatto che l'unione personale tra l'uomo e Dio, qualificata dalla reciproca appartenenza figura come elemento costitutivo della struttura dell'essere umano. C'è da precisare che la vocazione all'unione personale con Dio in Cristo, pur configurandosi come elemento costitutivo della struttura dell'essere umano, tuttavia esiste in modo germinale o embrionale, ma nello stesso tempo l'unione personale con Dio è una realtà non da raggiungere al termine dell'esistenza terrena, ma da costruire mediante la collaborazione dei due protagonisti fino al suo pieno sviluppo.

La costruzione dell'unione personale, mediante l'amore vissuto e donatosi reciprocamente nella fede e nella speranza, avrà fine quando l'incontro con il protagonista maggiore sarà diretto e i due, sempre come afferma Giovanni della Croce, si doneranno l'uno all'altro amandosi con uguaglianza d'amore⁶. Solo nell'incontro diretto, sempre come afferma San Giovanni della Croce, Dio dà all'anima «il suo amore, e allo stesso tempo le insegna ad amarlo come ella è amata da lui... e la fa amare con la forza con cui egli la ama»⁷. La vocazione all'unione personale con Dio in Cristo, che

6. S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Cantico Spirituale* B, 38,3, dove si legge: «l'aspirazione (dell'anima) è uguaglianza d'amore con Dio che sempre ella desidera... poiché l'amante non può essere soddisfatto se non sente che ama quanto è amato. E poiché l'anima vede che, con la trasformazione in Dio che sperimenta in questa vita, sebbene l'amore sia immenso, non può giungere ad uguagliare la perfezione d'amore con cui è amata da Dio, desidera la chiara trasformazione in gloria in cui giungerà a uguagliare l'amore».

7. *Ibidem*, n 4.

consiste nell'uguaglianza d'amore tra Dio e l'uomo, è, quindi, la causa anche dell'uguaglianza e della compresenza dei due protagonisti, con la precisazione, però, che il protagonista umano è uguale a Dio non per natura ma per il fatto di essere voluto da Dio come sua immagine e somiglianza; senza la partecipazione dell'uomo alla natura divina, l'uomo non avrebbe potuto stare davanti a Dio con la propria personalità e come l'altro di Dio, al contrario non si sarebbe potuto parlare di unione personale tra Dio e l'uomo; e c'è ancora da aggiungere che nella dinamica della relazione tra i due protagonisti l'iniziativa è sempre ed esclusivamente di Dio.

Collocandoci sul versante antropologico, constatiamo che l'uomo per il fatto che è definito come immagine o copia di Dio per un verso esiste come referente di Dio, e per l'altro però che, per attuare la propria identità, non può avere altro referente che Dio. Per l'uomo il riferimento a Dio è talmente costitutivo che senza di esso non ha alcuna possibilità di conoscere se stesso e il fine per il quale esiste. Il riferimento ontologico a Dio evidenzia pure che la persona è relazione e che essa è intrinsecamente determinata verso l'altro come suo complementare e che solo nell'incontro con l'altro può realmente attuare la propria identità, e l'Altro in senso assoluto è appunto Dio. Da ciò deriva anche che l'unico ambito in cui l'uomo può giungere alla sua pienezza è quello sviluppo del tessuto delle relazioni, le quali figurano come manifestazioni della relazione-fonte; l'uomo, perciò, più approfondirà esperienzialmente la relazione con Dio e più saranno autentiche le relazioni con i propri simili.

L'uomo, quindi, per stare davanti a Dio nella dinamica della reciproca alterità e per attuare la propria identità, non ha altra forma che il dialogo, la relazione personale, la comunicazione e il donarsi reciprocamente. A tutto questo, benissimo, possiamo dare il nome di preghiera, di orazione; poiché la preghiera altro non è, secondo S. Teresa, che trattarsi, frequentarsi con Colui di cui

conosciamo l'amore per noi⁸. In tal modo la preghiera si configura come vero e naturale ambito di costruzione dell'unione tra i due protagonisti e quindi la realizzazione dell'uomo.

Inoltre, la prospettiva della relazionalità fa sì che il discorso sulla realtà della preghiera tende non tanto a evidenziare l'aspetto di povertà creaturale dell'uomo, quanto a farne emergere il valore intrinseco e la sua realtà come vero ambito per lo sviluppo della relazione personale tra l'uomo e Dio, e quindi anche per l'attuazione della sua identità e piena realizzazione di sé. E in quanto valore per se stessa, la preghiera costituisce pure la *dynamis* essenziale dello sviluppo spirituale anzitutto dell'uomo tout court. La preghiera, cioè, essendo la *vis dinamica* essenziale dello sviluppo del rapporto personale tra l'uomo e Dio, prima ancora del cristiano tocca e coinvolge l'uomo in quanto tale, senza cioè che si sia determinato da un credo religioso.

L'uomo, infatti, è da sempre definito un *esse orans*. *Orans* è participio presente del verbo latino orare il cui significato fondamentale è «parlare»; dal verbo *orare*, infatti, deriva anche il sostantivo «oratore», cioè colui che parla in pubblico, che si rivolge al popolo non solo per arringarlo ma anche per comunicargli cose importanti; il cristianesimo, poi, ha dato a questo verbo anche il significato pregare. Ma sia nell'una che nell'altra accezione, ad esso soggiace il concetto di dialogare, di rapportarsi all'altro. *L'homo orans*, allora, non ha tanto il significato di colui che si rivolge alla divinità per «chiedere» qualcosa di cui ha bisogno, ma di colui che entra in dialogo e in comunione con l'altro, di colui che si apre per andare verso l'altro e per accogliere l'altro in sé. Da ciò, ancora una volta, appare chiaramente che la caratteristica più qualificante della preghiera è l'aspetto relazionale. Ciò fa sì che il vero valore della preghiera consiste nell'essere la realtà in cui Dio e l'uomo costruiscono costantemente l'unione di appartenenza reciproca fino alla totale

8. Per S. Teresa, infatti, la preghiera altro non è che «un trattare con amicizia, stando molte volte a trattare da soli con chi sappiamo che ci ama» (*Vita*, 8,5).

uguaglianza d'amore, che l'uomo riceverà da Dio in Cristo per lo Spirito Santo.

Queste premesse sono importanti, poiché servono a orientare le nostre riflessioni sulla preghiera cristiana, nella dimensione teologica e antropologica insieme: la preghiera, infatti, per la sua autenticità non può non essere caratterizzata dall'aspetto antropologico, il quale, a sua volta, ha bisogno del fondamento teologico. E la teologia, proprio per offrire un solido fondamento all'aspetto antropologico, deve affondare le radici nel dato rivelato. Per questa ragione è essenziale mettere a fondamento del discorso sulla preghiera il dato rivelato, con ciò la voce della teologia e dell'antropologia cristiana fa superare l'aspetto puramente devozionale e di pia pratica di pietà della preghiera.

Partiremo, perciò, dall'insegnamento della parola rivelata che cercheremo di ascoltarla e di leggerla nella prospettiva relazionale, nella quale l'uomo svolge il ruolo di interlocutore privilegiato voluto da Dio, il quale gli si comunicherà sempre con lo scopo di coinvolgerlo e d'interpellarlo. Per questo, anche nell'ascolto della voce della parola rivelata avremo come riferimento la centralità di Gesù Cristo, testimone e maestro e della preghiera-dialogo-comunione con il Padre. Avendo come riferimento la testimonianza e l'insegnamento di Gesù, cercheremo di leggere anche la parola rivelata dell'Antico Testamento nella prospettiva relazionale. Ciò comporta quindi dare una particolare rilevanza all'insegnamento del Nuovo Testamento, e in modo particolare alla preghiera nella vita di Gesù e del suo atteggiamento verso il Padre. Seguiremo sistematizzando l'offerta dell'insegnamento del dato rivelato mediante la riflessione teologica sulla dimensione antropologica e relazionale della preghiera.

Struttura del lavoro

Il lavoro avrà si compone di due parti. La prima parte comprenderà la presentazione del dato rivelato sulla preghiera presente nella Bibbia sia dell'Antico Testamento che dal Nuovo Testamento; si cercherà di evidenziare dell'uno e dell'altro *l'aspetto* dialogico-relazionale. Dell'Antico Testamento si evidenziano gli aspetti che permetteranno di fare risaltare il rapporto personale e diretto del popolo con Dio. Si cercherà di fare ciò attraverso la preghiera di alcune figure bibliche più rappresentative, e attraverso le varie forme di preghiera presenti nei Salmi.

Del Nuovo Testamento si darà una importanza particolare alla preghiera di Gesù, nei suoi vari aspetti e caratteristiche; per, attingendo soprattutto dal vangelo di Luca, passeremo a presentare la preghiera dei discepoli, soffermandoci sulla preghiera insegnata ad essi da Gesù: il *Padre nostro*. Concluderemo mostrando la preghiera della comunità degli *Atti degli apostoli*.

La seconda parte, anch'essa è strutturata in due Sezioni. Nella prima si tratterà della conoscenza dei protagonisti e della preghiera come dialogo con Dio-Trinità. Nella seconda sezione sarà presentata l'esperienza di Teresa, attraverso la quale apprendiamo il carattere dialogico della preghiera fondata e sostenuta dall'amicizia.

INDICE

SIGLE	5
PREMESSA.....	7

PARTE PRIMA

INSEGNAMENTO BIBLICO	19
----------------------------	----

SEZIONE PRIMA

LA PREGHIERA NELL'ANTICO TESTAMENTO.....	25
------------------------------------------	----

Capitolo I

LA PREGHIERA COME COLLOQUIO TRA IL POPOLO E DIO.....	27
---------------------------------------------------------	----

Capitolo II

LA PREGHIERA DI ALCUNI PERSONAGGI BIBLICI....	37
-----------------------------------------------	----

Capitolo III

LA PREGHIERA DEI SALMI.....	45
-----------------------------	----

SEZIONE SECONDA

LA PREGHIERA NEL NUOVO TESTAMENTO.....	57
----------------------------------------	----

Capitolo I

LA PREGHIERA NELLA VITA DI GESÙ.....	59
--------------------------------------	----

Capitolo II

ASPETTI E TIPI DELLA PREGHIERA DI GESÙ	69
----------------------------------------------	----

Capitolo III

LA PREGHIERA DEI DISCEPOLI.....	79
---------------------------------	----

Capitolo IV

LA PREGHIERA DELLA COMUNITÀ	91
-----------------------------------	----

PARTE SECONDA

ASPETTO TEOLOGICO	97
-------------------------	----

SEZIONE PRIMA

CONOSCENZA DEI DUE PROTAGONISTI COINVOLTI NELLA PREGHIERA-DIALOGO	103
----------------------------------------------------------------------------	-----

Capitolo I

L'UOMO FONDATO NELLA RELAZIONE CON DIO-TRINITÀ	105
---------------------------------------------------------	-----

Capitolo II

L'UOMO ESSERE COMUNIONALE	129
---------------------------------	-----

Capitolo III

LA PREGHIERA COME DIALOGO DELL'UOMO CON DIO-TRINITÀ	139
--------------------------------------------------------------	-----

Capitolo IV

ASPETTI DELLA DIMENSIONE ANTROPOLOGICA E RELAZIONALE DELLA PREGHIERA	149
-------------------------------------------------------------------------------	-----

Capitolo V

LA PREGHIERA LUOGO DI REALIZZAZIONE DELLA PERSONA	159
------------------------------------------------------------	-----

SEZIONE SECONDA

L'INSEGNAMENTO SULLA PREGHIERA DERIVANTE DALL'ESPERIENZA MISTICA DI TERESA D'AVILA	167
---------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Capitolo I	
L'INSEGNAMENTO DI SANTA TERESA DI GESÙ SULLA PREGHIERA.....	169
Capitolo II	
CONOSCENZA DEI DUE PROTAGONISTI CHE SI TRATTANO CON AMICIZIA	179
Capitolo III	
IL VALORE DELL'AMICIZIA E FECONDITÀ APO- STOLICA DELLA PREGHIERA.....	193
Capitolo IV	
FORME DI ORAZIONE	207
BIBLIOGRAFIA.....	221
INDICE	227