

PROSPETTIVE DI TEOLOGIA DELLA CORPOREITÀ ALLA LUCE DEL PENSIERO DI CH.A. BERNARD

Carlo Rocchetta*

Mi complimento con la professoressa Maria Giovanna Muzj e con l'Associazione "Amici di Padre Bernard" per l'organizzazione di questo convegno dedicato alla ricerca di una reintegrazione della teologia simbolica in teologia; un'istanza di fondo quanto mai opportuna. Non posso dire di aver avuto una particolare frequentazione con il professore Charles André Bernard, ma quegli incontri che ho avuto con lui – in occasione di convegni teologici e seminari di spiritualità - mi sono rimasti particolarmente impressi. Lo ricordo come un teologo umile, discreto, gioviale, di grande umanità; un uomo positivo, creativo e di straordinaria cultura.

Ho ricevuto molto dai suoi studi, e specialmente dalla modalità con cui egli ha saputo portare avanti un'indagine teologica che non esito a definire "profetica" in quanto attenta a coniugare, in unità, *intellectus fidei* e *affectus fidei*, *scrutatio* e *admiratio*, *riflessione critica*, *conoscenza amante e spiritualità*, secondo la migliore tradizione della teologia monastica¹. Una scelta metodologica che ha condotto il padre Bernard ad andare oltre il mero concetto di *theologia conclusionum*, tipica dei manuali classici, ma che non si è neppure persa nella ricerca delle sole *quaestiones disputatae*, con il rischio di allontanare la teologia dalla vita concreta della Chiesa o ridurla a un insieme di concettualizzazioni prive di vissuti esperienziali. La sua teologia non è tanto "amore della sapienza" quanto "sapienza dell'amore", dove "tavolo di studio" e "inginocchiatoio" sono un *continuum*. «*Se sei teologo preghi, se preghi sei teologo*», spiegava Evagrio Pontico. Charles André Bernard formula un suo assioma analogo quando pone in evidenza come ogni percorso intellettuale sia espressione dell'"uomo spirituale" e debba, di conseguenza, essere animato – oltre che dalla pazienza e dalla modestia - dall'esperienza teologale della grazia e dall'azione dello Spirito:

Quando si mette alla ricerca della sapienza, l'uomo spirituale sa di dover fare prova di pazienza e di modestia; egli rifiuta ogni affermazione troppo perentoria. Ma sa anche che Dio, donandogli fede, speranza e carità, lo rende già partecipe della sua verità, della sua vita e del suo amore. Nella misura stessa in cui la sua ricerca è sincera, sa che lo Spirito lo guida e lo sostiene².

Bernard ha testimoniato questa figura di teologia con l'insegnamento e con le sue innumerevoli pubblicazioni; ed è per questo che la sua lezione rimane oggi più attuale che mai.

Il Convegno lo metterà in evidenza secondo diverse angolature prospettive. Da parte mia, mi limito ad indagare solo un orizzonte: le *prospettive di teologia della corporeità più significative* reperibili nell'insieme dell'opera del nostro autore, prima in chiave diacronica e poi in quella sincronica. Dico subito che quanto presenterò sarà solo un'introduzione, con inevitabili

* Tratto da M.G. Muzj (ed.), *Simbolo cristiano e linguaggio umano. Per una piena reintegrazione della teologia simbolica nella teologia*, Atti II Convegno Internazionale "Charles André Bernard", Vita e Pensiero, Milano 2013, 53-66.

¹ Cfr. J. LECLERCQ, *Esperienza spirituale e teologia. Alla scuola dei monaci medievali*, Jaca Book, Milano 1990; R. GREGOIRE, *La teologia monastica*, Seregno (MI) 1994.

² CH.A. BERNARD, *Saint Thomas d'Aquin: De ente et essentia*, dispense, manoscritto firmato e datato Chantilly 10 marzo 1951, Archivio della Pontificia Università Gregoriana.

lacune e carenze, data la vastità e la complessità dell'opera bernardiana e la difficoltà, per me, in questo momento, a svolgere una ricerca analitica esaustiva degli scritti del nostro autore.

1. Linee essenziali di sviluppo

Il punto di partenza va già colto nella dissertazione filosofica dedicata alla posizione kantiana sulla conoscenza filosofica di Dio³. In tale dissertazione, Bernard individua nell'essere umano come "essere di desiderio" lo snodo di convergenza tra la ricerca intellettuale, l'attesa di una piena realizzazione e la scoperta dell'Assoluto come attuazione piena dell'attesa; un essere di desiderio che suppone un'apertura potenziale della creatura umana alla partecipazione alla vita divina (*homo capax Dei*). Come scrive nella tesi dottorale dedicata all'antropologia di san Tommaso:

La molla della nostra azione si manifesta come desiderio di essere. [...] La libertà vera altro non è che consenso dell'essere fino a che l'Essere si sia reso presente nella sua purezza. Allora infatti la libertà di scelta sarà abolita, ma la nostra libertà non verrà meno; essa si inserisce nella beatitudine, che risponde al nostro desiderio più profondo, unendo nell'Essere puro la nostra volontà con la nostra natura⁴.

Al fondo della metafisica bernardiana, vi è la nozione tomista di persona come progettualità in grado di passare dall'essere *in potentia* all'essere "in atto"; una nozione che consente di fondare onticamente il salto dall'*essentia* all'*existentia*; e ciò nel riconoscimento dell'Assoluto come evento di corrispondenza tra il desiderio di essere e il suo compimento. Un simile passaggio può avvenire unicamente in una dimensione di amore, dal momento che solo l'amore è in grado di unire conoscenza intellettuale, desiderio e libera adesione della volontà, come spiega il nostro autore:

Ciò che non è stato in grado di fare la nostra intelligenza finita, l'amore può farlo. Realizza la nostra unione all'essere e così ordina in noi tutte le potenzialità secondo l'intenzione stessa di Dio, nostro Creatore⁵.

La teologia della corporeità reperibile nell'insieme dell'opera di Charles André Bernard suppone questo quadro di riferimento e appare strutturata, fin dagli inizi - e in particolare in *Le projet spirituel* del 1970⁶ - da alcune linee di fondo che possono essere segnalate per titoli generali:

- *storicità della persona umana;*
- *la corporeità come microcosmo dell'universo;*
- *ruolo mediatore della sensibilità e simbolicità dell'esistenza corporea;*
- *unità ontologica dell'io-personale come essere spirituale-corporeo;*

³ CH.A. BERNARD, *L'affirmation de l'existence chez Kant*, tesi di D.E.S. (Diplôme d'Etudes Supérieures) di filosofia presso l'Università di Stato di Montpellier; manoscritto firmato e datato Montpellier, 18 maggio 1950, Archivio della Pontificia Università Gregoriana.

⁴ ID., *Nature et volonté d'après saint Thomas d'Aquin. Essai sur l'ordre volontaire*, dissertatio philosophica ad lauream, Facultas philosophiae Cantiliacensis, manoscritto datato 21 giugno 1951, p. 182, Archivio della Pontificia Università Gregoriana; citato in M.A. SODOR, «Teologia e mistica nell'itinerario intellettuale di Charles André Bernard», in M.G. MUZJ (ed.), *Teologia e mistica in dialogo con le scienze umane*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2008, pp. 55ss.

⁵ *Ibid.*, p. 177.

⁶ CH.A. BERNARD, *Le projet spirituel*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1970.

- novità unica dell'Incarnazione per la vita dell'uomo sulla terra⁷.

Storicità della persona umana. L'esistenza corporea dell'uomo rimanda a un'esistenza "in situazione" spaziale-temporale, e suppone l'autocoscienza dell'io-spirituale. Lo spazio è l'*habitat*, il luogo proprio di attuazione dell'essere e il suo ambiente vitale (*milieu vital*). Lo stesso per il tempo. Mediante il corpo la persona si situa nella consistenza reale di questo mondo. Il corpo ne è la mediazione decisiva e ineliminabile.

La corporeità come microcosmo dell'universo. Il corpo è come un microcosmo che riassume e porta in sé la totalità dell'universo, questo altro grande "corpo" ordinato e finalizzato in modo unitario e mirabile. La perfezione della corporeità umana non è che un riflesso, un simbolo, della più estesa perfezione dell'universo; una bellezza simbolica rimanda all'altra e interagisce con essa.

Ruolo mediatore della sensibilità e simbolicità dell'esistenza corporea. Proprio in quanto appartiene al cosmo, l'essere corporeo dell'uomo suppone la comunicazione sensibile e l'assunzione della simbolicità del mondo creato per poter entrare in relazione con se stessi, con l'altro da sé e con l'assolutamente Altro. *Il corpo è comunicazione.* La stessa spiritualità cristiana non è attuabile senza una vissuta assunzione della simbolicità del corpo e delle sue componenti, dei sensi e dei sentimenti, e quindi dell'affettività da canalizzare secondo l'uomo spirituale e i doni dello Spirito. Si sa come la teologia spirituale abbia raggiunto, oggi, la consapevolezza che il cristiano non può disinteressarsi del corpo senza danneggiare la sua stessa spiritualità: ogni rottura dell'armonia del corpo con lo spirito nuoce a entrambi. L'equilibrio psico-fisico è necessario per l'equilibrio spirituale, e viceversa. Il padre Bernard lo aveva già intuito fin dal 1970 con *Le projet spirituel* e lo ha motivato negli scritti successivi.

Unità ontologica dell'io personale come essere spirituale-corporeo. Collegandosi alla tradizione biblica, Bernard si oppone decisamente alla dicotomia greca corpo-anima, per affermare l'unità ontica dell'essere umano; la sola in grado di fondare *un'ascesi autenticamente cristiana*, ben diversa da quelle ispirate alla reincarnazione o che finiscono per disprezzare e negare la consistenza reale della corporeità.

Il corpo non è un qualcosa di secondario o di marginale rispetto all'io-spirituale; al contrario, ne è il *simbolo reale*, il suo simbolo *rappresentativo* e al tempo stesso *attuativo*. Il cristiano non può andare a Dio che in questa sua totalità unificata, con la ragione e la volontà, la sensibilità, la sua storicità e la sua progettualità. Solo per tale via è in grado di realizzare una vera esperienza spirituale in senso cristiano. Afferma testualmente il padre Bernard:

Non si deve dunque opporre due mondi, il materiale e lo spirituale, il che conduce a una spiritualità di separazione e alla preoccupazione della vita angelica; bisogna invece concepire l'uomo chiamato alla vita divina: un mondo naturale, corporeo e mentale allo stesso tempo, si pone davanti a un mondo divino, soprannaturale⁸.

E aggiunge:

⁷ *Ibid.*, pp. 62-81.

⁸ *Ibid.*, p. 76.

In questa prospettiva, la situazione spirituale del corpo appare molto differente da quella che nasce da una prospettiva dualista. Il problema spirituale non può essere ridotto a un'ascesi corporale. È l'uomo, tutto intero a immagine di Dio, che deve trasformarsi⁹.

Tutto questo suppone un incontro: l'incontro tra la libertà umana che si orienta verso Dio e la libertà di Dio che si avvicina alla creatura umana e gli chiede l'adesione della fede, della speranza, dell'amore.

Novità unica dell'Incarnazione per la vita dell'uomo sulla terra. Si colloca a questo punto di passaggio, tra il movimento *ascendente* dell'uomo e il movimento *discendente* di Dio, il senso del mistero unico dell'Incarnazione. Dal momento in cui l'Unigenito di Dio assume un'umanità singolare in Gesù di Nazaret, egli l'assume nella sua totalità e, ad eccezione del peccato, ne sperimenta tutti i limiti, sottomettendosi alle leggi storiche della condizione umana, compreso il limite supremo della morte. Come spiega sinteticamente il padre Bernard, «l'Incarnazione innalza il corpo a una dignità senza eguali; esso diviene lo strumento della Divinità»¹⁰.

E se è vero che la condizione corporea dell'uomo è stata radicalmente ferita dal peccato di origine, di cui porta le conseguenze, è altrettanto vero che la venuta del Figlio di Dio nel mondo cambia qualitativamente l'ordine delle cose e rappresenta un inizio nuovo, onticamente nuovo, per l'"esserci" dell'uomo (*Dasein*) e per la sua esistenza storica.

L'Incarnazione proclama la *grandezza* e la *promessa* racchiusa nella condizione corporea dell'essere umano: ne proclama la *grandezza*, in quanto dice in atto come Dio non abbia avuto timore ad assumerla in prima persona, nell'unione ipostatica del suo Figlio; ne proclama la *promessa* perché, unendo a sé una corporeità individua, il Logos eterno si unisce in un certo modo ad ogni uomo e ricapitola in sé l'intera storia del mondo, divenendo il principio di trasfigurazione dell'umanità e del cosmo. Tale l'*eschaton* proclamato dal Nuovo Testamento. La pasqua di Cristo lo attua in pienezza. Il dono dello Spirito lo rende possibile. Solo entro questo accadimento di liberazione e di elevazione spirituale si comprende la peculiarità dell'ascesi cristiana ed essa si attua in verità¹¹.

Le prospettive di antropologia teologica elencate finora, sia pure solo per *flash*, sono alla base degli sviluppi successivi della teologia del padre Bernard: dal testo sulla teologia del cuore di Cristo¹², al trittico *Teologia simbolica*¹³, *Teologia spirituale*¹⁴, *Teologia affettiva*¹⁵, fino alla trilogia del Dio dei mistici¹⁶ e al testo postumo sulla mistica¹⁷, tanto per ricordare solo gli studi fondamentali.

⁹ *Ibid.*, p. 77.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 78-79.

¹¹ *Ibid.*, pp. 80-91.

¹² CH.A. BERNARD, *Il Cuore di Cristo e i suoi simboli*, Apostolato della Preghiera, Roma 1981; nuova edizione interamente rivista e aumentata, AdP, Roma 2008.

¹³ ID., *Teologia simbolica*, Ed. Paoline, Roma 1981.

¹⁴ ID., *Teologia spirituale*, Ed. Paoline, Roma 1982 (nuova edizione interamente rivista e aumentata dall'Autore, San Paolo, Cinisello Balsamo MI 2002).

¹⁵ ID., *Teologia affettiva*, Ed. Paoline, Roma 1985.

¹⁶ ID., *Il Dio dei mistici*, Roma, 3 voll., Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1994, 1998, 2000.

¹⁷ ID., *Teologia mistica*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005.

2. Orizzonti di fondo

Il filo rosso che conferisce unità organica all'insieme dell'opera bernardiana è fornito *dal recupero dell'esperienza spirituale* in tutta la sua polivalenza come relazione con l'Assoluto di Dio, frutto al tempo stesso di una ricerca spirituale incessante e dono dello Spirito. Guardando sincronicamente all'insieme della teologia bernardiana, mi pare di poter individuare - per l'ambito oggetto della mia relazione - almeno *due orizzonti fondamentali*:

- *dall'esperienza spirituale del corpo alla teologia simbolica;*
- *dalla teologia simbolica all'esperienza spirituale come teologia affettiva del corpo.*

Naturalmente, si tratta solo di due linee indicative, quasi segnali stradali che rimandano ad una direzione più estesa, senza alcuna pretesa di completezza. La continuità tra questi due momenti è giustificata dallo stesso padre Bernard in uno scritto dell'80:

La simbolizzazione suppone che un dinamismo affettivo accompagni la vita dello spirito, ed è questo dinamismo ad autorizzare e permettere il passaggio al significato simbolico: ho sete di acqua, ma anche di verità e di felicità. La sete di verità non è una proiezione del bisogno fisiologico, ma esiste per se stessa, pur avendo bisogno dell'appoggio della percezione organica per esprimersi¹⁸.

2.1 Dall'esperienza spirituale del corpo alla teologia simbolica

Il primo orizzonte: *dall'esperienza spirituale del corpo alla teologia simbolica*. Dire "esperienza", per il padre Bernard, equivale a dire «un sapere la realtà, vivendola», con l'entrata in gioco di almeno due componenti specifiche:

1. la componente *cognitiva*, per la quale l'esperienza costituisce una forma peculiare di "sapere", non riducibile al solo pensare o al mero essere informati, pur implicandoli entrambi, ma connotata da uno *sperimentare* la realtà conosciuta;
2. la componente *ontica*, per la quale l'esperienza si effettua in rapporto con *la realtà*, non in una forma di solipsismo o di ritorno egocentrico su di sé, ma riconoscendo la realtà nella sua oggettività, anche se non "saputa" dall'esterno ma *dal di dentro*, in una sorta di identificazione empatica tra l'atto del conoscere e l'oggetto conosciuto.

Entrambe le componenti fondano una percezione che è al tempo stesso *simbolica* e *affettiva*; percezione indispensabile per ogni itinerario spirituale, le cui componenti dipendono dall'altra.

Il primo livello di percezione è quello *simbolico*. Senza questo ordine di percezione non è possibile, nella nostra condizione storica, un'effettiva esperienza cristiana. La corporeità è la prima forma simbolica dell'io grazie a cui egli si conosce e si riconosce, si sperimenta come essere nel mondo, ed è in grado di entrare "in comunicazione con" e in "comunicazione per": proprio in virtù del simbolo del corpo è possibile la ricerca di Dio nella sua trascendenza e Dio ci può raggiungere nella nostra immanenza, senza che le due polarità siano sminuite o annullate, ma anzi permanendo e fondando una relazione d'incontro in perfetta corrispondenza con la pedagogia dell'incarnazione redentiva.

La percezione simbolica è inseparabile dalla percezione *affettiva*, grazie a cui il sentire della fede è compreso come un sentire in senso pascaliano: *un Dio sensibile al cuore*, superando il solo *cogito* cartesiano e ritrovando il "sentire" come componente propria del "far teologia".

¹⁸ CH.A. BERNARD, «Le défi symbolique», *Kerigma* 14 (1980), 51-67 e 91-97, qui 59 [tr. it. «La sfida del simbolo», in ID., "Tutte le cose in lui sono vita". *Scritti sul linguaggio simbolico* (d'ora in poi TLC), Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010, pp. 240-261; qui p. 247].

L'affettività entra così a far parte, a pieno titolo, del teologizzare cristiano, senza che possa venir esiliata dal sapere credente o collocata a metà strada tra il cielo e la terra. Il padre Bernard ha contribuito, come pochi, a riammettere la pedagogia dell'affettività nell'ambito del sapere teologico cristiano. In questo percorso, egli è in perfetta linea con la spiritualità ignaziana cui ha saputo tuttavia dare una forma organica e teologicamente riflessa¹⁹.

Percezione simbolica e percezione affettiva rappresentano, per il padre Bernard, *dimensioni costitutive dell'esperienza spirituale cristiana*. Sotto ogni profilo, infatti, l'esperienza spirituale non esiste indipendentemente dalla persona, con la sua concreta realtà corporea simbolico-affettiva:

- è la persona totale, come io-spirituale-in-un-corpo, unità complessa, libertà e progetto, ad essere coinvolta nell'esperienza della fede e a venirne "determinata";
- una tale esperienza non si realizza in astratto o in un ambito di puro pensiero, ammesso che ciò sia possibile, ma nel complesso dispiegarsi dell'esistenza del soggetto, con la sua storicità, i suoi ritmi e la sua capacità simbolica di esprimersi e di autotrascendersi.

Da qualunque parte ci si muova, l'esperienza cristiana implica che la realtà sia "vissuta" sperimentalmente come ciò che non solo è "veduto", ma che ha provocato e va provocando l'adeguazione ad essa del soggetto credente, perché vi si collochi, esca dall'apparenza e dall'illusione, e si "realizzi", ossia si collochi nel "reale", appunto. Alla luce di una simile nozione di esperienza, Bernard è consapevole che il centro unificante della spiritualità cristiana come ricerca di Dio e come "vita nello Spirito" debba costituirsi come *esperienza di essere nel corpo*; è in esso, infatti, in quanto simbolo di un'apertura all'altro da sé, che si *esprime la sostanza effettiva della vita spirituale e l'esistenza umana trova il suo radicamento e il suo equilibrio*²⁰.

Il corpo, in tale visione, non è semplicemente un oggetto conosciuto, ma una *soggettività vivente*, con la consapevolezza del suo contenuto simbolico per un incontro sperimentato e sperimentabile con l'Assoluto trinitario. La simbolizzazione del corpo entra, di conseguenza, a far parte, strutturalmente, dell'esperienza dell'uomo spirituale. La concezione di Bernard, su questo punto, si distacca radicalmente dalla posizione di Freud, avvicinandosi piuttosto a quella di Jung e sviluppandola in una forma filosoficamente fondata e teologicamente matura. Secondo il nostro autore, l'attività simbolica suppone due co-principi essenziali: la coscienza simbolica e il fondamento ontico.

Il primo co-principio è *la coscienza simbolica*, intesa come capacità originaria dell'uomo di assumere il reale in prospettiva *simbolica*, per rappresentare la propria esistenza e la sua relazione con-gli-altri e con Dio (*simbolizzandola*, appunto):

La coscienza è certamente principio di simbolizzazione, perché soltanto essa può fare da tramite tra il proprio dinamismo e l'espressione che essa stessa ne dà per mezzo dei simboli²¹.

Una tale attività simbolica va distinta dall'*attività immaginativa*. In questa seconda prevale infatti l'io individuale che finisce per metter fuori gioco il reale in una sorta di ripiegamento su se stesso, fino a condurre a una perdita di contatto con l'oggettività del mondo, in antitesi alla stessa storicità della persona e al suo "essere con". Nell'*attività simbolica*, invece,

¹⁹ Cfr. ad esempio P. SCHIAVONE, *Chi può vivere senza affetti? La pedagogia ignaziana del "sentire" e del "gustare"*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005.

²⁰ Cfr. CH.A. BERNARD, «Il ruolo del corpo nella vita spirituale», *Testimoni nel mondo* 32 (1980), 15-20 [in TLC, pp. 300-304]; ID., «Panorama des études symboliques», *Gregorianum* 55 (1974), 379-392 [tr. it. «Panorama degli studi sul simbolo», in TLC, pp. 97-112].

²¹ CH.A. BERNARD, *Teologia simbolica*, op. cit., p. 20.

la realtà è assunta nella sua consistenza, all'interno di una dinamica relazionale, e diviene veicolo *d'identità, di mutuo riconoscimento e d'incontro* (proprio nel senso del *sýmbolon* antico).

Da questo punto di vista, la coscienza simbolica non opera sul registro di un'appropriazione individualistica, ma su quello di un superamento della sola materialità del reale per riassumerlo in modo nuovo, trasfigurato, facendolo diventare accadimento di comunicazione interpersonale. Se d'altra parte è vero che la coscienza dell'uomo è principio di simbolizzazione, non è meno vero che la realtà oggettiva, *l'essere* quale si presenta ai nostri occhi, è *co-principio* dell'attività simbolizzante. Si domanda in proposito il padre Bernard:

[...] tra la coscienza e ciò che la circonda bisogna ammettere l'esistenza di uno scambio primordiale e incessante, per cui anche il mondo sensibile sarebbe un co-principio dell'attività simbolizzante?²²

La risposta, articolata lungo tutta la prima parte della sua *Teologia simbolica*, è largamente affermativa. Di fatto, è dallo scambio primario e ininterrotto fra queste due "fonti" che sgorga il simbolismo quale lo ritroviamo con tratti radicalmente comuni a livello universale. In questo senso non basta analizzare l'origine del simbolo a livello soggettivo-psicologico; occorre mostrarne il fondamento ontico, come fa il quando lascia intravedere come *l'ente sia in se stesso simbolico* nella misura stessa in cui si "possiede" e si "manifesta" come realtà che esiste con specifici connotati ontologici (*l'in-sé* del simbolo); a sua volta, tuttavia, nella misura in cui l'essere si fa conoscere e amare dall'uomo ed entra a far parte del suo orizzonte storico-esistenziale-relazionale, viene assunto nella dinamica dell'intersoggettività, rivestendo contenuti semantici propri (il *per-noi* del simbolo), senza per questo perdere il riferimento all'identità naturale del suo essere. In una tale visione, contrariamente a quanto voleva far credere il positivismo, non la conoscenza scientifica, ma la conoscenza simbolica rappresenta lo stadio superiore di comprensione del mondo, come spiega Bernard:

Per esprimere le sue aspirazioni e il suo slancio spirituale, la coscienza umana ha fatto appello fin dalle origini a creazioni mitiche e a produzioni artistiche che utilizzavano il simbolo. In questo senso si può dire che la coscienza primitiva è simbolica fin dall'inizio²³.

Sarà solo con l'affermazione preponderante del razionalismo illuminista che si creerà una frattura tra percezione scientifica e percezione simbolica, a vantaggio della prima rispetto alla seconda. Il nostro Autore documenta ampiamente come la coscienza simbolica si ritrovi, in forme proprie, lungo tutta la storia della ricerca dello spirito umano e conosca ambiti di particolare rilievo nel linguaggio biblico, in quello sacramentale e in quello mistico²⁴.

2.2 Dalla teologia simbolica all'esperienza spirituale come teologia affettiva

Ed ecco il secondo orizzonte: il passaggio che va *dalla teologia simbolica all'esperienza spirituale come teologia affettiva*. Il *per sé* del simbolo infatti non può in alcun modo prescindere dal *per-noi*. L'affettività entra a far parte, costitutivamente, dell'atto simbolico. Afferma Bernard nella *Teologia simbolica*:

²² *Ibid.*, p. 20.

²³ *Ibid.*, p. 23.

²⁴ Cfr. *Teologia simbolica, op. cit.*, in particolare pp. 159-334.

L'affettività infatti non è altro che la risonanza nella coscienza della situazione di colui che vive nel mondo. I simboli, che traggono la loro origine dal contatto vissuto con il mondo, permettono alla vita spirituale di non svuotarsi della sua carica affettiva²⁵.

Non credo di esagerare a ritenere che, nel testo appena citato, si trovano gli elementi di fondo che guidano l'impostazione globale del volume *Teologia affettiva*: il rapporto che sussiste tra coscienza simbolica, affettività, realtà del mondo ed esperienza spirituale, fino a ritenere – come fa il nostro autore - che solo per questa via *l'esistenza spirituale non si svuota della sua peculiarità affettiva, ma anzi rinasce incessantemente in essa*. E tale è la potenza del simbolo e la sua forza: integrare, in unità vitale, conoscenza simbolica, affettività, spiritualità, in un percorso che si trasforma in *un circolo ermeneutico ininterrotto*. Merita di essere riletto, in tale ottica, un testo già citato, ma che diviene, a questo punto, pienamente comprensibile:

La simbolizzazione suppone che un dinamismo affettivo accompagni la vita dello spirito, ed è questo dinamismo che autorizza e permette il passaggio alla significazione simbolica²⁶.

E il ciclo riprende. Guai a disattendere questa circolarità; si rischia di cadere in una logica fondata solo sul cartesiano “*cogito, ergo sum*”, in un raziocino chiuso in se stesso e assolutamente riduttivo. Questo perché si smarrisce il senso affettivo radicale dell'esistenza, come osserva lo stesso padre Bernard in *Il Cuore di Cristo e i suoi simboli*, dimostrando in ciò una grande concretezza storica:

Colui che guarda con realismo la natura umana, sa quante brutte sorprese comporti il trascurare l'istanza affettiva: non soltanto squilibra la persona, privilegiandone l'attività razionale e tecnica, ma rinfocola continuamente una ricerca di compensazioni²⁷.

Solo grazie alla valenza espressiva del simbolo, peraltro, si è in grado di rendere ragione del linguaggio della rivelazione biblica, dell'economia sacramentaria della Chiesa e della stessa mistica, senza sminuirne il contenuto misterico. Tale è la via per comprendere “la lunghezza, l'altezza, l'ampiezza e la profondità” racchiuse nel simbolo del cuore di Cristo. La stessa visione beatifica non può essere detta senza il linguaggio simbolico:

Non ci si rende abbastanza conto del fatto che per significare la vita eterna si ricorre al simbolo della visione. [...] E esso appartiene a una costellazione simbolica universale: luce, illuminazione, visione, contemplazione, sole e così via. Già nell'Antico Testamento i profeti erano considerati dei “veggenti”²⁸.

Sappiamo come uno degli approdi più rilevanti del pensiero contemporaneo sia fornito dal recupero del concetto di “intelligenza emotiva” quale fonte di conoscenza e fondamento esistenziale di ogni relazione. Basta pensare agli studi di Daniel Goleman²⁹. La cultura attuale ha di fatto privato la nostra cultura di una filosofia del cuore, inaridendo la convivenza e facendo perdere di vista – secondo la formula di Nietzsche – che i grandi pensieri vengono dal cuore, e

²⁵ *Ibid.*, p. 12.

²⁶ CH.A. BERNARD, “Le défi symbolique”, *art. cit.*, 59 [tr. it. «La sfida del simbolo», in TLC, p. 247].

²⁷ CH.A. BERNARD, *Il Cuore di Cristo e i suoi simboli*, *op. cit.*, 2008, p. 103.

²⁸ *Id.*, *Teologia mistica*, *op. cit.*, p. 107.

²⁹ D. GOLEMAN, *Intelligenza emotiva*, Rizzoli, Milano 1996. Nella stessa linea: J. GOTMAN - N. SILVER, *Intelligenza emotiva per la coppia*, Rizzoli, Milano 1999; J. GOTMAN – J. DE CLAIRE, *Intelligenza emotiva per un figlio*, Rizzoli, Milano 1997.

non dalla testa. Come scrive un autore contemporaneo: “La maturità di una persona è in definitiva la maturità del suo *sentire*, la capacità di *sentire il sentire*, e dunque la capacità di *sentire il proprio sentire* e di *sentire l'altrui sentire*. L'intelligenza del cuore si costituisce come componente essenziale della vita buona, della qualità esistenziale e della felicità. Grazie al *sentire*, all'indifferenza del generico si sostituisce la differenza del singolare vivere. *Sentire differentemente* è conferire singolarità alla propria esistenza. Prestando attenzione al pensiero di Agostino, si deve guardare al cuore come alla parte più intima della persona, alla sua stanza segreta, al luogo del suo mistero, allo scrigno della sua interiorità profonda, all'insondabile 'abisso' dove è riposta la sua verità”³⁰.

Con la sua opera *Teologia affettiva* il padre Bernard ha profeticamente preceduto questi approdi e ha dato forma compiuta al tema dell'affettività nel teologizzare cristiano. Sarà compito di altri presentare il valore innovativo di questa opera, ma è indubbio che egli ha fornito un apporto decisivo in questa linea, sia per quanto riguarda i fondamenti filosofici che per i futuri sviluppi teologici³¹.

Io stesso, nel mio volume pubblicato in prima edizione nel 2000, *Teologia della tenerezza*, devo molto alle intuizioni del padre Bernard, pur avendo seguito un itinerario concettuale diverso³². Testimoniare l'arte di una sensibilità “tenera” è proprio di una teologia sapienziale, quale si ritrova ad esempio in figure come Bernardo di Chiaravalle, Francesco di Assisi, Bonaventura da Bagnoreggio, Teresa d'Avila, Giovanni della Croce, Francesco di Sales, Teresa di Gesù Bambino³³ e nei tanti autori che il padre Bernard approfondisce nella sua fenomenologia della vita mistica cristiana, sviluppata nella monumentale opera sul *Dio dei mistici*.

In altre parole, si tratta di consentire alla teologia d'integrare l'affettività nel quadro di una teologia spirituale che aiuti il credente a realizzare il suo rapporto con Dio, sia in senso ascendente che discendente, e allo stesso tempo con la totalità del suo essere, della sua ragione e del suo cuore. L'ascetica cristiana si colloca entro questo quadro di riferimento; essa non è solo opera di un io-spirituale o di un corpo, ma della persona totale, compresi i suoi sensi e i suoi sentimenti; una pista che la teologia non potrà più misconoscere. Un orizzonte da sviluppare in corrispondenza con la direttiva offerta dal Concilio Vaticano II, da Giovanni Paolo II e Benedetto XVI, quando affermano che sono da evitare tanto *il disprezzo del corpo* quanto *la sua esaltazione unilaterale*; sarebbero, entrambe, forme contrarie all'autentica dignità della persona umana, come osserva la costituzione *Gaudium et spes* ai numeri 13-14 e 41: un atteggiamento di disprezzo non corrisponderebbe all'antropologia cristiana che considera il corpo come un dono prezioso dell'azione creatrice, redento nel sangue del Figlio di Dio fatto uomo e ricolmato della pienezza del suo Spirito; ma neppure un'esaltazione unilaterale del corpo in contrapposizione allo spirito o addirittura a Dio, fino ad un "culto del corpo" di stampo pagano, sarebbe in linea con la visione cristiana.

La posizione del padre Bernard si mantiene in questo essenziale equilibrio secondo cui se il battezzato, per la dignità di cui è rivestito, è chiamato a glorificare Dio nel suo corpo, per le divisioni introdotte dal peccato d'origine, è impegnato a lottare per non permettere «che il corpo si

³⁰ B. ROSSI, *Avere cura del cuore. L'educazione del sentire*, Carocci, Roma 2006, p. 18.

³¹ A riguardo, rimando in particolare ai capitoli VI e VII, della *Teologia spirituale* e all'insieme dell'opera *Teologia affettiva*, in particolare il capitolo IV, 2, per quanto concerne il rapporto affettività-corporeità.

³² C. ROCCHETTA, *Teologia della tenerezza. Un “vangelo” da riscoprire*, Ed. Dehoniane Bologna, Bologna 2005⁴. Cfr. inoltre ID., *Teologia della famiglia. Fondamenti e prospettive*, Ed. Dehoniane Bologna, Bologna 2011, in particolare pp. 487-593.

³³ Cfr. in proposito il piccolo, ma denso, studio di E. RONCHI, *I baci non dati*, Paoline Editoriale Libri, Milano 2007.

renda schiavo delle inclinazioni sbagliate del cuore» (GS 14). L'atteggiamento cristiano nei confronti della corporeità è caratterizzato da questo concreto realismo e da altrettanto concrete esigenze etico-ascetiche, nella certezza incrollabile della vittoria del Risorto. In questa linea si colloca il discorso relativo alla maturità cristiana (cfr. Ef 4,13-14) e alla stessa via mistica nel suo dinamismo realizzativo.

Il padre Bernard non dimentica che un simile cammino suppone la grazia e le virtù teologali e non si realizza in termini individualistici, ma nella comunione vitale con tutto il corpo di Cristo che è la Chiesa, in un'interazione profonda tra il corpo del battezzato e il corpo della Chiesa. Specie nella *Teologia spirituale* è attento a valorizzare quello che chiama un "umanesimo soprannaturale"³⁴. Ad ogni livello, l'esperienza cristiana è concepita come un progresso, una crescita verso la pienezza dell'Amore. Essa - come dicevano i Padri - non è *stasis*, ma *ek-stasis*, non è star fermi, ma è porsi incessantemente in cammino "per uscire da" e "volgersi verso", lasciandosi trasformare dalla potenza dello Spirito ad immagine dell'Unigenito Figlio di Dio. Un tale pellegrinaggio spirituale non è realizzabile che nella condizione corporea in cui siamo. Il corpo è il compagno di viaggio del nostro pellegrinaggio. Tutto il cosmo lo condivide, nell'attesa di entrare nella libertà e nello splendore dei figli di Dio. Assieme al cosmo, tutta la Chiesa anela alla realizzazione di questa mèta. Nel "fra-tempo", l'uomo spirituale s'impegna a fare della propria condizione corporea un luogo sacramentale dell'amore di Dio per gli uomini e dell'amore degli uomini per Dio. La preghiera si colloca esattamente in questo ambito.

3. Conclusione

Termino con le parole con cui lo stesso Bernard riassume la sua *Teologia simbolica*; parole che esprimono la sua visione positiva nei confronti del corpo quando si sottometta all'efficacia della grazia e dell'esperienza spirituale:

L'utilizzazione che l'espressione simbolica fa dei rapporti elementari con il cosmo significa in primo luogo il riconoscimento della parentela profonda che unisce il microcosmo umano all'Universo. Ma essa va oltre il semplice riconoscimento: mette in opera tale legame in vista di una riconciliazione del corpo con lo spirito. L'uomo infatti, a partire dal momento in cui s'inserisce volontariamente nell'universo per conferirgli la dignità di testimone del mondo spirituale, mette la propria sensibilità al servizio della sua ricerca di Dio. Si compie allora la trasformazione della sua coscienza; il senso si sottomette allo spirito e questo a Dio. È a questa trasformazione che l'attività simbolica invita l'uomo, ancor oggi...³⁵.

Un "ancor oggi" che dice tutta l'attualità del pensiero di Charles André Bernard e il suo carattere profetico.

³⁴ CH.A. BERNARD, *Teologia spirituale*, op. cit., cap. X.

³⁵ ID., *Teologia simbolica*, op. cit., pp. 439-440.