

Charles André Bernard

# **Teologia simbolica**

**prefazione all'edizione italiana  
di Carlo Maria Martini, arcivescovo di Milano**

Edizioni Paoline

**Titolo originale dell'opera:**  
*Théologie symbolique*

© TEQUI, Paris

**Versione integrale dal francese di**  
*Viviana Battaglia*

**Edizione italiana a cura di**  
*Maria Giovanna Muj*

*Prima edizione*      1981

*Seconda edizione*    1984

Questo volume è una fotocopia dell'originale fatta a cura  
dell'Associazione "Amici di Padre Bernard"  
con il consenso delle Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI)

[www.amicidipadrebernard.org](http://www.amicidipadrebernard.org)

*Imprimatur*

Mons. Leonello Razza, vic. gen.

Frascati 8-9-1981

*Le Edizioni Paoline offrono al lettore italiano la traduzione del libro di P. Charles André Bernard sulla teologia simbolica. Vorremmo sottolineare subito il carattere di novità di quest'opera, soprattutto nell'ambito della nostra cultura teologica: il campo della simbolica, infatti, rimane per molti sconosciuto ed è bene che ad introdurre in esso la riflessione dal punto di vista della teologia sia un teologo noto per le sue numerose opere di spiritualità. Professore di teologia spirituale all'Università Gregoriana, ha potuto attraverso il suo insegnamento toccare molti dei problemi che la vita cristiana, e in particolare la vita sacerdotale e consacrata, pongono alla riflessione teologica. Oggetto specifico del suo insegnamento è appunto il problema simbolico e questo libro ne è il frutto maturato per molti anni.*

*In realtà dovremmo dire che la novità del simbolismo riguarda non l'uso dei simboli, ma la riflessione sul loro significato e sulla funzione dell'attività simbolica. L'espressione simbolica infatti è più primitiva del discorso ragionato e astratto: essa è presente fin dalle prime pagine della Bibbia e pervade tutta la preghiera dei salmi; la ritroviamo nella poesia e nell'arte; ma, soprattutto, essa fa parte integrante della teologia sacramentale: non possiamo celebrare il Battesimo e l'Eucaristia senza trovarci di fronte ai segni sacramentali che sono simboli religiosi molto antichi. Accogliamo su questo punto l'invito dell'esortazione del Santo Padre sulla catechesi: « La vita sacramentale deve essere fondata sulla seria conoscenza del significato dei sacramenti » (Catechesi tradendae, n. 23).*

*Questo libro interesserà innanzitutto gli studiosi che vogliono approfondire la loro comprensione dell'attività simbolica religiosa. Sono vari i campi nei quali questo studio può portare ad un vero approfondimento e ad un rinnovamento: citiamo la storia delle religioni, l'esegesi dell'Antico e del Nuovo Testamento ed anche la teologia spirituale e mistica.*

*Ma questo libro non si rivolge ai soli addetti ai lavori! Anzi, nella seconda parte, che descrive l'itinerario dell'uomo alla ricerca di Dio, molti potranno trovare un aiuto valido per il loro personale cammino. La lettura dei grandi spirituali e dei mistici esercita sempre un vero fascino e contiene un invito ad una vita spirituale più costante e profonda. La forma simbolica spesso presente nelle loro opere diventerà più accessibile a chi, accostatosi all'opera di P. Bernard, si sentirà introdotto a meglio gustarne e valutarne il messaggio espresso simbolicamente: da questo punto di vista pensiamo che molti possano trovare in questo libro un nutrimento saporoso e alquanto nuovo per la loro vita spirituale.*

*Nell'ultima parte dell'opera, l'Autore tratta specificamente i simboli della vita sacramentale, ai quali la chiesa deve necessariamente ricorrere essendo essi stati instaurati dallo stesso Signore. « I sacramenti, insegna il Concilio, in quanto segni, hanno la funzione di istruire. Non solo suppongono la fede; ma con le parole e gli elementi rituali la nutrono, la irrobustiscono e la esprimono... È quindi di grande importanza che i fedeli comprendano facilmente i segni dei sacramenti » (Costituzione sulla Sacra Liturgia, n. 59).*

*Tutti gli operatori della catechesi quindi sono convinti di quanto sia necessaria oggi una vera e propria "pedagogia del segno". Certo, i bambini hanno naturalmente una sensibilità simbolica; ma nella nostra civiltà tecnica questa sensibilità si affievolisce e ciò rende necessario uno sforzo continuo, attraverso la liturgia e l'insegnamento catechistico, per formare in profondità al senso del sacramento. Questo vale in modo eminente per il Battesimo e per l'Eucaristia, sacramenti ai quali l'Autore dedica gli ultimi capitoli del suo libro. Siamo persuasi che, attraverso una maggiore comprensione dei meccanismi e delle risorse dell'espressione simbolica, i catechisti potranno rinnovare ed arricchire la loro coscienza liturgica e sacramentale, anche a beneficio della catechesi stessa.*

*Sappiamo poi tutti quanto sia divenuto importante, e talvolta assillante, il mondo delle immagini presentato dai mass media. La nostra responsabilità di educatori e di formatori ci deve portare anzitutto a capire meglio il potere delle immagini: esse contengono un dinamismo interiore che incide sull'anima di tutti e specialmente dei bambini e dei giovani. Se siamo sensibili ai danni che possono provocare, lo dobbiamo essere anche al ruolo*

*positivo che possono svolgere nella formazione quotidiana della gioventù per infonderle nuove forze spirituali.*

*Ci vogliamo riferire, per concludere, al fervore di attesa e di iniziative che nella chiesa italiana suscita il movimento ecumenico. Se pensiamo, in particolare, alle chiese orientali che hanno conservato preziosamente il senso delle immagini e delle icone, capiremo meglio come l'attività simbolica ci possa aiutare ad entrare in un rapporto più intimo con esse.*

Milano, 1 gennaio 1981

+ CARLO MARIA MARTINI  
Arcivescovo di Milano



Se l'uso dei simboli per esprimere l'esperienza poetica o spirituale risale alle origini del linguaggio, il loro studio sistematico invece è assai più recente, cosicché per molti risulta una novità. Solo con il progresso della psicologia si è potuto tentare di definire meglio che cosa siano l'attività simbolica e il significato profondo del linguaggio simbolico. Così la psicoanalisi freudiana ha potuto scoprire, mediante l'interpretazione dei sogni, che le immagini elaborate nel sonno possiedono un senso nascosto che permette alla persona di esprimere i suoi desideri profondi. Sulla scia degli psicoanalisti, gli studiosi dell'arte, della letteratura o delle religioni si sono sforzati di scoprire il senso nascosto delle raffigurazioni artistiche o dei miti o dei riti, sotto i quali si esprimono simbolicamente tanti significati profondi.

È proprio del linguaggio simbolico muovere dall'immagine costruita a partire dall'attività sensibile per passare ad un altro livello significativo: la montagna, ad esempio, diventa simbolo dello sforzo morale o di quello spirituale. Per rimanere nel campo della rivelazione cristiana, notiamo soltanto come l'immagine simbolica venga usata in modo privilegiato per esprimere le realtà spirituali: Gesù, nel vangelo, si presenta come pane di vita o come luce del mondo, e ben sappiamo come il *Cantico dei cantici* con i suoi simboli della sposa, delle nozze, del giardino ecc. abbia ispirato il linguaggio dei mistici. Altri libri, come l'*Apocalisse*, descrivono il dramma della storia della salvezza per mezzo di una grande profusione di simboli che si rifanno alle descrizioni delle origini (si veda la conclusione del nostro presente studio). Infine, consideriamo come i sacramenti cristiani e la liturgia ci introducano nel mondo simbolico. Ma qui il simbolo non si limita ad esprimere la realtà spirituale: la comunica, la conferisce a coloro che partecipano alla vita di Cristo mediante la vita sacramentale e la contemplazione.

Poiché il simbolo appartiene al campo immaginativo, la sua comprensione passa attraverso la valutazione dell'attività immaginativa dell'uomo. Molti sono stati i tentativi di svelare i segreti della fantasia umana. In questa nostra ricerca teologica abbiamo seguito di preferenza le posizioni di Gilbert Durand — i cui studi sull'immaginazione si sono imposti a tutti gli studiosi — e di C. G. Jung, che, in contrasto con le costruzioni di Freud, ha saputo mettere in rilievo il valore positivo della creazione delle immagini.

Muovendo dalla considerazione che la funzione immaginativa e fantastica sta al punto d'incontro fra la coscienza e il corpo, il Durand basa la sua tipologia simbolica sui riflessi fondamentali grazie ai quali il bambino, e quindi l'uomo, prende possesso del suo spazio vitale. Per l'Autore francese, la funzione immaginativa promana « dall'incessante scambio tra le pulsioni soggettive ed assimilatrici e le eccitazioni oggettive provenienti dall'ambiente cosmico e sociale ». Bisogna sempre partire dalla presenza dell'uomo nel mondo per determinare il senso dell'attività simbolica e delle sue strutture.

Nella *prima parte* del libro il lettore troverà un'analisi di queste strutture e la determinazione del significato dell'attività simbolica. Poiché, come abbiamo accennato, questo campo è completamente nuovo per molti, la sua comprensione richiede un certo sforzo, trattandosi di entrare in nuove categorie speculative.

Questo sforzo però verrà ricompensato con l'acquisizione di nuove ricchezze: la valorizzazione dell'espressione simbolica aiuterà a rinnovare l'espressione della vita cristiana e porterà a una comprensione più profonda di molti testi della Sacra Scrittura e dei mistici. Inoltre il lettore capirà che l'espressione simbolica permette il ricupero di valori spirituali spesso dimenticati. Da una parte il tema della bellezza si impone con forza e dà alla vita spirituale una dimensione più aperta ai valori estetici; dall'altra l'attività simbolica, derivando dalla presenza al mondo, esprime un valore affettivo. 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 affettiva.

A questa prima parte più teorica succede una lunga descri-

zione simbolica della ricerca di Dio. Questa *seconda parte* giustifica pienamente il titolo del libro: *Teologia simbolica*. La sua lettura attenta fa capire che, accanto al linguaggio astratto e concettuale che cerca di esprimere la realtà divina, ne esiste un altro che non meno di questo permette di costruire un valido discorso su Dio, quale la Bibbia lo rivela e viene sperimentato nella vita spirituale.

In questa seconda parte il libro esplora i vari aspetti della vita spirituale descritta dai mistici: i Padri della chiesa, santa Caterina da Siena, san Giovanni della Croce e tanti altri hanno usato il linguaggio simbolico per comunicare un po' della ricchezza della vita spirituale. La trattazione segue lo sviluppo di questa, dalla conversione fino alla trasformazione spirituale. Grazie ad una ricerca lunga e minuziosa, molti temi simbolici vengono trattati in modo quasi esaustivo: la liberazione, la luce, la veste, il fuoco ecc.

Alla fine del libro un *indice dei simboli* permette di ritrovare tutti i temi che costituiscono la sostanza della vita spirituale cristiana. A coloro che vogliono nutrire la loro vita spirituale, questa descrizione può fornire molti spunti per la meditazione e per la contemplazione.

Nell'ordine cristiano, però, non basta presentare i temi principali dell'espressione simbolica. Bisogna notare infatti che, mediante la Scrittura ed i sacramenti, i simboli vengono elevati alla dignità di strumenti della vita di grazia. Ecco il tema della *terza parte*.

Un primo capitolo dimostra come questa capacità trasformatrice si fonda sulla dinamicità generale dell'immagine: presentare un'immagine (come fanno i mass media) è già suscitare un movimento. In tal modo la contemplazione della vita di Cristo (altro capitolo) è un invito non solo a convincersi della verità del suo messaggio, ma ad integrare questo messaggio nella vita stessa. In un terzo capitolo vediamo come questo dinamismo dell'immagine diventi lo strumento proprio della comunicazione di vita divina: pensiamo in particolare ai sacramenti del battesimo e dell'eucaristia.

Questo libro avrà raggiunto il suo scopo se per suo mezzo il lettore sarà stato introdotto alla ricchezza del linguaggio simbolico ed avrà imparato a vivere più pienamente la sua vita cristiana.

CHARLES ANDRÉ BERNARD S.I.

*« Lo Spirito Santo, non potendo farci intendere l'abbondanza dei suoi sentimenti con termini volgari e usuali, si serve, per parlarci dei misteri, di immagini e paragoni strani. Ecco perché i santi Dottori, malgrado tutti i loro commenti e tutto ciò che ad essi si potrebbe aggiungere, non sono mai riusciti a spiegare completamente il Suo linguaggio ».*

SAN GIOVANNI DELLA CROCE  
(Prologo del *Cantico spirituale*)

PARTE PRIMA

## L'ATTIVITÀ SIMBOLICA



Se si considera il movimento dello spirito umano nel suo sforzo di esprimere la propria intuizione delle cose e la propria vita intima, sembra che si possano distinguere due grandi orientamenti: lo spirito può rimanere legato alla peculiarità del campo sensibile oppure crearsi un campo concettuale, che tende a diventare tecnico. Mentre le forme di espressione artistica non si allontanano dalla percezione immediata, la specializzazione delle ricerche scientifiche moltiplica le creazioni verbali ed elabora un linguaggio astratto fatto di concetti e di leggi. Lo stesso fenomeno si osserva in teologia: la teologia spirituale e mistica si trova a suo agio nell'espressione figurata, mentre la teologia speculativa, basata sulla filosofia, si crea il proprio linguaggio astratto.

Lo scopo che il presente studio si propone non è di mettere a confronto questi due modi dell'attività dello spirito, bensì di acquisire una migliore intelligenza della vita umana sotto l'aspetto religioso e, in particolare, della vita cristiana. Ora, per esprimersi e dispiegarsi, questa vita elevata ha sempre tenuto nel più gran conto il rapporto immediato con la percezione sensibile: gesti, racconti, riti, figure esemplari. Ancor oggi, pur essendo convinti che Dio è estraneo alle categorie spaziali, ci rivolgiamo a lui "elevando" il nostro spirito; per il cristiano l'ingresso nella vita spirituale è segnato dal rito del battesimo, e tale vita si sviluppa grazie ai sacramenti.

Da quando la teologia si è costituita come scienza, si è data un'espressione concettuale molto ricca. Invece l'espressione figurata e la pratica rituale non sono state fatte oggetto di studi così attenti: descrivendole, il nostro saggio vorrebbe contribuire a colmare una lacuna e inoltre, cercando di precisare il senso dell'attività immaginativa, offrire una migliore comprensione di quest'ultima.



Possiamo chiamare simbolica quell'attività dello spirito che, per esprimere la vita religiosa e spirituale, si appoggia continuamente su un'esperienza sensibile di cui è il naturale prolungamento. La parola "simbolo" fu e continua ad essere plurivalente. Oggi si parla di simboli chimici e matematici, del simbolo degli apostoli, dei simboli religiosi e poetici. Si può certo scoprire, sotto questa diversità, uno schema originario. Secondo il *Thesaurus graecae linguae*<sup>1</sup> il simbolo primitivo era, in concreto, un segno di riconoscimento che richiedeva un complemento: un pezzo di terracotta che voleva il suo gemello. L'importante era poter riconoscere la persona portatrice del complemento. Un ampliamento di questo schema era prevedibile: ogni parola e ogni segno convenzionale rimandano ad un'altra realtà. Ma l'impiego più significativo del linguaggio simbolico si ha quando una realtà, che già possiede il proprio significato, conduce lo spirito verso un'altra realtà corrispondente ma nascosta; in questo senso i sacramenti cristiani furono chiamati simboli e, quando parliamo di linguaggio simbolico, intendiamo soprattutto quel linguaggio che guida lo spirito da un livello di significazione ad un altro: il *Cantico delle creature* di san Francesco d'Assisi costituisce un'espressione simbolica perfetta, fondata sulla fratellanza dell'uomo con la natura e sulla corrispondenza fra percezione sensibile e movimento spirituale: nostra sorella acqua è pura e casta.

Constatare come noi facciamo che il simbolo sempre ha fatto parte dell'espressione della vita religiosa, non equivale a dire che esso ne è proprietà esclusiva. Il poeta, in particolare, usa tutta una tastiera simbolica, intuendo corrispondenze sottili fra la propria percezione del mondo e il campo affettivo e ideale che vuole esprimere; principio di corrispondenza che è stato codificato dalla scuola simbolista. E chi, contemplando un quadro, anche il più figurativo, non ha sentito il fascino dei colori e delle evocazioni simboliche che ne arricchiscono lo sfondo? Così, vita religiosa e attività estetica si sono sempre richiamate a vicenda.

D'altra parte non si può affermare che la vita religiosa respinga ogni espressione concettuale o ogni idea generale, ciò

<sup>1</sup> H. Estienne, *Thesaurus graecae linguae*, voce σύμβολον. A proposito dell'espressione "simbolo degli apostoli", l'autore ritiene che il senso originario si debba ricollegare non al vocabolo σύμβολον, bensì a συμβόλη, che significa riassunto; qui: il riassunto della storia della salvezza.

che la isolerebbe da qualsiasi tentativo di comprensione filosofica. E poi tale modo di vedere non corrisponde ai dati storici: quante metafisiche sono sorte, le quali si presentavano come sapienza e vita spirituale: il socratismo, il plotinismo, l'induismo; né coloro che vivono un'intensa vita religiosa si privano di una certa espressione dottrinale astratta: l'esempio più notevole ce lo offrono le speculazioni teologiche di un sant'Agostino o di un san Tommaso. Si pone quindi il problema dei rapporti che intercorrono fra espressione simbolica e speculazione teologica.

Un altro interrogativo ancor più moderno: se ammettiamo due regimi validi di espressione della ricerca di Dio, ciò che chiamiamo espressione simbolica non si ridurrà a una proiezione della coscienza psicologica? Allora ciò che l'uomo esprime sarebbero solo le sue pulsioni psichiche. Per la psicoanalisi le rappresentazioni religiose, poetiche o oniriche hanno solo la funzione di esprimere simbolicamente il dramma della psiche alle prese con il proprio corpo e la propria storia. Coerentemente e costantemente tale interpretazione sostiene l'idea di una sovradeterminazione, da parte dell'inconscio, dell'insieme delle rappresentazioni simboliche: la caverna rimanda non solo alla madre, ma anche al seno materno sperimentato durante il periodo prenatale. In modo più generale si potrà parlare di una sovradeterminazione personale grazie alla quale colui che sogna produce i propri fantasmi e il poeta le proprie immagini. Quando le creazioni poetiche si installano nella cultura costituita, tramite la creazione letteraria e artistica, si introducono nuovi paradigmi che poi si impongono all'umanità. Ormai il tema del ritorno a casa o della fondazione di una patria è inseparabile dai modelli dell'*Odissea* e dell'*Eneide*; grazie ad essi l'uomo acquista una coscienza più acuta della propria vita. E anche se nella letteratura commerciale o in certi film tali temi simbolici vengono degradati, nondimeno rimangono presenti nella nostra cultura e nella nostra coscienza. Mircea Eliade ad esempio ha illustrato come l'immagine del "paradiso oceanico" — dove trovarlo? — evochi la nostalgia del paradiso perduto <sup>2</sup>.

<sup>2</sup> M. Eliade, *Images et symboles*, Gallimard, Parigi 1952, p. 19-20.

Nel primo capitolo del nostro studio affronteremo due questioni preliminari: ad un primo confronto fra espressione simbolica e speculazione filosofica seguirà una ricerca sul tentativo di ridurre il senso simbolico al movimento della coscienza psicologica.

Ponendo in luce la diversità delle strutture della coscienza simbolica e dell'intelligenza concettuale, saremo in grado di precisare le frontiere della riflessione filosofica oltre le quali si dispiega l'attività simbolica e di comprendere meglio perché la coscienza religiosa sia tanto legata ai simboli.

Allora si porrà con maggior forza il problema dell'interpretazione del senso profondo della coscienza simbolica: si riduce solo all'aspetto proiettivo della psiche umana?

Uno spirito moderno potrebbe essere tentato di considerare acquisito che le rappresentazioni simboliche sono soltanto proiezioni della coscienza, poiché è quest'ultima a dare un senso alla percezione del mondo. È vero: la coscienza è certamente principio di simbolizzazione, perché soltanto essa può fare da tramite fra il proprio dinamismo e l'espressione ch'essa stessa ne dà per mezzo dei simboli. Ma in che senso è principio di simbolizzazione? Nel senso di Freud, che rimanda al dinamismo della psiche quale soggetto di una storia individuale? Nel senso di Jung, che allarga l'attività della coscienza aprendola sulla totalità della realizzazione di sé? Oppure, fra 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 com-principio dell'attività simbolizzante? La risposta a questo interrogativo non può essere formulata *a priori*.

Dal punto di vista metodologico, sembrerebbe ovvio studiare prima le diverse rappresentazioni simboliche per determinare poi, in base al loro contenuto, la fonte da cui provengono. Ma proprio qui sorge il problema: ogni simbolo rimanda ad un contenuto sensibile offerto alla coscienza: l'acqua, il padre, la montagna, la partenza in treno ecc., e al tempo stesso ogni simbolo trova il suo significato solo grazie all'attività della coscienza: l'immagine del padre non può essere univoca; dipende tanto dalle esperienze individuali quanto dal linguaggio veicolato dall'ambiente culturale. Perciò, pur tenendo nel più gran conto l'enorme materiale simbolico accumulato dalla fenomenologia delle religioni, dell'arte e del folklore, bisogna

cercare di scoprire la fonte stessa della simbolizzazione.

Più dunque che partire dalla molteplicità delle rappresentazioni, il nostro studio della simbolica religiosa cercherà di cogliere la struttura e il senso dell'attività simbolizzante. Per riprendere l'immagine del paradiso perduto: come spiegare la formazione di tale simbolo? Il paradiso religioso è semplicemente la proiezione del desiderio vitale, oppure l'anticipazione, da parte della coscienza, di un avvenire presagito? Nell'uno e nell'altro caso, d'altronde, bisogna chiedersi come si sia potuto formare il simbolo complesso di un giardino di delizie per esprimere uno stato di vita riconciliata con la morte. La domanda è cruciale per la nostra ricerca. Quando i fenomenologi notano la sorprendente somiglianza delle strutture simboliche nelle diverse civiltà e, per così dire, nell'insieme dell'umanità, pongono il difficile problema della determinazione del referente simbolico. Questi referenti sono certamente molto diversi, a seconda delle culture e delle credenze. In questo studio assumiamo come ipotesi di lavoro la pienezza di significazione offerta dalla fede cristiana, ma dovremo anche rendere conto della somiglianza delle strutture simboliche dell'umanità, pur mettendo in luce il contenuto di realtà cristiana espresso dal simbolo.

Le diverse angolature del primo capitolo, dopo aver precisato il senso e l'estensione del campo simbolico, ci introdurranno alla definizione dei grandi archetipi simbolici che sono caratteristici dell'istanza religiosa e soprattutto della tradizione giudeo-cristiana. Il simbolo ci apparirà già nella sua realtà teologica: come parola su Dio e, ancor più, come parola sul rapporto che noi intratteniamo con Dio.



CAPITOLO I  
IL CAMPO SIMBOLICO

1. METAFISICA E SIMBOLO

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'inizio. Soltanto con la comparsa della coscienza riflessa avviene una certa frattura con la prima modalità espressiva, la quale, d'altronde, si ritrova in forma del tutto naturale nel bambino. Molto presto, almeno presso i Greci, questa frattura è stata voluta e sviluppata sistematicamente, continuando ad allargarsi incessantemente fino ai nostri giorni. Si potrebbe dire senza esagerare che la coscienza riflessa, andando di pari passo con lo spirito scientifico, si è costantemente adoperata a rimuovere la coscienza simbolica.

Ma vi è riuscita? E soprattutto: è necessario che vi riesca? Cercando di dare una risposta a questi interrogativi, precisiamo il senso stesso della coscienza simbolica e la funzione ch'essa svolge nella ricerca di una sapienza umana che tenga conto della totalità dell'esigenza spirituale.

Grazie a una riflessione radicale il filosofo cerca di dominare, tramite la coscienza, la situazione in cui è immerso. Che egli sia stato più sensibile alle leggi e ai ritmi, come Pitagora, oppure al fluire universale, come Eraclito, ha sempre cercato di spiegare il mondo, e l'uomo nel mondo, in funzione di idee generali. Finalmente la grande metafisica platonico-aristotelica accetta la posizione socratica dell'uomo come centro di riferimento — l'uomo deve conoscersi esattamente per comportarsi bene —, ma per tale metafisica ciò in cui l'uomo è immerso, e senza il quale egli non riesce a conoscersi in verità, si estende

alla totalità del reale. Questo reale sarà la natura, e di conseguenza sarà sottoposto alla necessità; ma sarà anche l'intelligibile e il divino, quell'intelligibile e quel divino che si riferiscono all'essere e dei quali è difficile sapere se non obbediscano essi pure alla Necessità.

Dal punto di vista di questo tipo di conoscenza l'elemento decisivo è l'esercizio della dialettica concettuale. Platone e Aristotele potranno servirsi di logiche diverse, basarsi di preferenza su un metodo ascendente che sfocia nella contemplazione del Bene oppure sull'induzione sperimentale che elabora idee generali: si tratta sempre, a partire da un processo fondato su un linguaggio nozionale, di condurre lo spirito a porsi davanti al reale. In questo processo noetico tanto più ci si allontana dal simbolo fondato su una corrispondenza fra un piano della realtà (diciamo il piano del sensibile) ed un altro piano verso cui tende la coscienza (unione con Dio, comprensione della bellezza delle anime e della rettitudine delle azioni), quanto più il procedimento dialettico presuppone una prima negazione della percezione sensibile. Per definire la giustizia è mai possibile basarsi sul comportamento degli uomini, soggetti ad ogni genere di passioni?

Cosicché è degna di nota la constatazione che Platone (e in misura molto minore Aristotele) abbia dovuto ammettere i limiti della dialettica euristica ed indirizzarsi verso altre forme di esposizione del pensiero metafisico. Conosciamo tutti la relativa frequenza del mito nei dialoghi platonici; ma ciò che a noi interessa, qui, è precisare la natura del campo per il quale si fa appello al mito.

Ancora vicino alla mentalità mitica trasmessa dalla religione recepita, Platone ci parla dapprima delle origini. Per situarsi, infatti, l'uomo deve partire dai dati della sua esistenza: la diversità delle razze mortali, la creazione degli animali e dell'umanità, la differenziazione dei sessi, la natura dell'Amore, l'invenzione della scrittura. Presentando questi dati in racconti mitici, Platone li carica di maggiore densità ontologica; l'uomo vive la propria esistenza condizionata in virtù di un primo dono che si può chiamare divino. Platone prolunga così la mentalità primitiva, che ha conservato il senso acuto del dono primo dell'esistenza e per la quale i racconti sulle origini sono « l'espressione di un atteggiamento di sottomissione ad un ordine superiore, assoluto, almeno relativamente assoluto, vale a

dire assoluto sul piano dell'esperienza umana; integrazione dell'uomo nel Tutto, espressione di questa integrazione come rivelata dall'esperienza e al tempo stesso espressione di una volontà di integrazione alla luce dell'esperienza »<sup>1</sup>. Accettare una tradizione mitica non è tanto affermare la verità dello svolgimento del racconto, quanto aderire alla situazione umana che esso esprime. Tuttavia i miti platonici non si limitano a scrutare le origini; essi si proiettano verso un avvenire che si sforzano di anticipare; i maggiori miti sono escatologici. Se Platone ha goduto di tanto favore presso i pensatori cristiani, non è per gli esercizi dialettici del *Parmenide*, ma perché ha saputo presentare, nel *Fedone*, nella *Repubblica* e nelle *Leggi*, i racconti anticipatori del giudizio sugli uomini: Dio vi appare come giudice sovrano e giusto di tutte le azioni umane. Basterà qui citare la conclusione del mito di Fedone: « Ciò che ho appena detto, mio caro Simmia, è sufficiente a farci capire che dobbiamo lavorare tutta la nostra vita per acquistare la virtù e la sapienza; bello infatti ne è il premio e grande la speranza. Che le cose poi siano proprio come le descrivo, un uomo di senno non potrebbe garantirlo: ma che siano più o meno così, se è ben certo, com'è certo, che l'anima è immortale, credo che si possa garantirlo e correre il rischio di crederlo, ché il rischio è bello e vale la pena lasciarsene attrarre »<sup>2</sup>. È chiaro che il punto essenziale non è l'affabulazione in sé, ma la verità fondamentale che essa esprime: l'immortalità dell'anima e il corollario pratico che ne deriva: chi vuole vivere eternamente felice deve imitare Dio con una condotta giusta e irreprensibile. Secondo Platone bisogna che la nostra azione sia amica e compagna di Dio. Contrariamente all'affermazione dei sofisti, non l'uomo è la misura di tutte le cose, ma Dio: « Vi è una grande differenza tra parere ed essere. Non la fantasia, né la violenza degli uomini costituiscono la giusta misura di tutte le cose: è Dio che è per noi, eminentemente, la misura di tutte le cose, molto più dell'uomo »<sup>3</sup>.

Da questi pochi esempi risulta abbastanza chiara una delle

<sup>1</sup> J. Goetz, *Cosmos, symbolique cosmobiologique*. Dispense universitarie, Università Gregoriana, Roma 1969, p. 163. Sui miti platonici, cf P. Frutiger, *Les Mythes de Platon*, Alcan, Parigi 1930.

<sup>2</sup> *Fedone*, 114 C-D. La traduzione è di J. Chevalier, *Histoire de la Pensée*, Flammarion, Parigi 1955, I, 251.

<sup>3</sup> *Le Leggi*, IV, 715 E-716 E, citato da J. Chevalier, *op. cit.*, p. 253.

funzioni del mito: esso si sforza di trascendere la condizione temporale per risalire alle origini o anticipare la fine. In tal modo esso completa la riflessione dialettizzata. Non si capisce, infatti, come la riflessione, fondata su concetti elaborati a partire dall'esperienza umana, temporale e finita, potrebbe penetrare con un ragionamento costrittivo fino all'origine e alla fine del cosmo. Certo, le affermazioni che si riferiscono all'origine e alla fine non sono totalmente fuori della sua portata, ma la descrizione che se ne può tentare appartiene ad un altro genere di conoscenza: la credenza trasmessa dalla parola di rivelazione <sup>4</sup>.

Lo stesso accade per la riflessione sul male: qual è la sua origine e come scomparirà? Voler mantenere a tutti i costi questo problema all'interno della riflessione razionale, significa in ultima analisi svuotare il problema del male e del peccato ed eliminare il problema della salvezza, che è vittoria sul male e sulla morte. Ma se con Paul Ricoeur vogliamo affrontare tale problema e non eluderlo, dobbiamo considerarlo nella sua espressione mitica e delineare una « simbolica del male » <sup>5</sup>. Convieni inoltre osservare che l'accettazione di un racconto di rivelazione esercita un'attrattiva sul comportamento e appare come una condizione della salvezza: « È così, Glaucone, che il racconto si è salvato e che, non essendo andato perduto, potrà salvare anche noi, se gli prestiamo fede; attraverseremo allora in buone condizioni il fiume della pianura del Lete e non insozzeremo la nostra anima. Vedi! se credi alla mia parola e tieni dunque per certe l'immortalità dell'anima e la ricettività di cui essa è capace nei confronti di tutti i mali e, rispettivamente, nei confronti di tutti i beni, noi ci manterremo sempre sulla via che porta in alto e faremo tutto ciò che dipenderà da noi per praticare la giustizia » <sup>6</sup>. Dovremo poi chiederci perché il racconto non soltanto possieda un valore descrittivo, ma eserciti una funzione dinamica di impulso.

<sup>4</sup> « La rivelazione è un incontro, una grazia conferita dalla sovranità di Dio. È la ragione per cui possiamo identificare l'elemento rivelato con l'elemento mitico » (G. Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, Flammarion, Parigi 1953, p. 165).

<sup>5</sup> P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, II, *La symbolique du mal*, Aubier, Parigi 1960 (vers. it., *Finitudine e colpa*, II, *La simbolica del male*, Il Mulino, Bologna 1970).

<sup>6</sup> Platone, *La Repubblica*, X, 621 b-c, trad. Robin in *Oeuvres complètes*, Gallimard, Parigi, coll. *La Pléiade*, 1950, I, 1241.

Fin da ora tuttavia si presentano due importanti interrogativi riguardo all'espressione mitica: qual è il senso della coscienza mitica? quale il rapporto fra racconto mitico e attività simbolizzante?

Per definire il senso della coscienza mitica si è fatto ricorso alla teoria eziologica: il "primitivo", volendo "spiegare" un fenomeno della natura, ne avrebbe proiettato i dati in un dramma animato; ad esempio la successione del giorno e della notte veniva significata da un combattimento. Ciò però equivale ad attribuire ai primitivi una volontà di spiegazione oggettiva dei fenomeni che sembra assolutamente estranea alla loro mentalità. Per reazione i moderni storici delle religioni insistono sulla condizione prima della coscienza mitica, che è di non contrapporre due piani della realtà: una natura fenomenica, una soprannatura causale. Riprendendo un pensiero di Mircea Eliade, Gusdorf afferma: « Non vi è opposizione fra la natura e una soprannatura. Proprio questo condanna l'interpretazione naturalistica dei miti. In nessun caso, scrive M. Eliade, si può ritenere il mito come la semplice proiezione fantastica di un evento "naturale". Sul piano dell'esperienza magico-religiosa [...], la natura non è mai "naturale" »<sup>7</sup>. La coscienza mitica traduce l'esperienza diretta dell'uomo nel mondo. Essendo partecipazione e implicazione nel processo cosmico, il mito precederebbe ogni dissociazione della coscienza riflessiva.

Sembra tuttavia necessario riconoscere che la coscienza mitica è già in parte uscita dall'indivisione primitiva; lo stesso Gusdorf osserva che l'elaborazione del mito implica una coscienza nel mondo ma in armonia col mondo: « L'atto di nascita dell'umanità corrisponde ad una rottura con l'orizzonte immediato »<sup>8</sup>. Se la coscienza mitica rimane unificata, ciò è dovuto più alla sua prospettiva che al suo presente: « Il mito serberà sempre il senso di una tendenza verso l'integrità perduta, come un'intenzione restitutiva »<sup>9</sup>. Si può dunque insistere molto legittimamente con Paul Ricoeur sul fatto che l'uomo

<sup>7</sup> G. Gusdorf, *op. cit.*, p. 22. La citazione di M. Eliade è presa dal *Traité d'histoire des religions*, Payot, Parigi 1949, p. 363 (vers. it., *Trattato di storia delle religioni*, Boringhieri, Torino 1976).

<sup>8</sup> G. Gusdorf, *op. cit.*, p. 12.

<sup>9</sup> *Ibid.*

del mito è già una coscienza infelice <sup>10</sup>. Per il fatto che espone con la parola il suo racconto, il primitivo vive il proprio rapporto con il mondo ad una certa distanza; « l'uomo primitivo è già l'uomo della scissione » <sup>11</sup>.

In effetti la scissione della coscienza si prolunga in due direzioni. La prima diverrà la via della riflessione oggettivante e tecnica: « La coscienza riflessa sostituisce [al regime mitico] un nuovo regime di disgiunzione e di opposizione. L'uomo si separa dall'ambiente al quale aderiva fino a quel momento. Egli scopre l'autonomia del proprio pensiero e del proprio essere. Contemporaneamente questa natura dalla quale ha preso le distanze gli appare come una realtà autonoma, un campo offerto alla presa dello spirito e definito dal dato sensibile nella sua materialità » <sup>12</sup>. Il distanziamento riflessivo diventerà una quasi-separazione e genererà la coscienza infelice. Per cercare un palliativo a questa infelicità della coscienza compare, in secondo luogo, l'attività simbolica, tradotta in sistema dai poeti e dai pensatori. Fra questi ultimi il più noto è Platone, e abbiamo visto che i suoi discorsi mitici si riferivano all'unità perduta o sperata. Quanto ai poeti, essi rimangono molto più vicini alla coscienza integrativa, perché, per sua stessa natura, la poesia suppone una corrispondenza fra l'esperienza dell'essere al mondo e il senso della vita; essa ne prende coscienza e la esprime. Allora il mito si converte in simbolo propriamente detto. La coscienza simbolica si colloca quindi a mezza strada fra la coscienza mitica e quella riflessiva. Della prima conserva il carattere esistenziale, essendo « inscindibilmente presenza a sé e presenza al mondo, unità originaria della coscienza e del mondo » <sup>13</sup>, o ancora: « la formula di inserimento dell'essere nel mondo » <sup>14</sup>. Ma appartiene già alla seconda nella misura in cui l'elaborazione simbolica presuppone una distanza rispetto al reale. Vedremo meglio in seguito che la coscienza simbolica vuole esprimere il tragitto intramondano della coscienza aperta verso un senso trascendente.

Il linguaggio simbolico dunque, malgrado tutto, è suscettibile di ambiguità. Certo, sua ambizione sarebbe di aderire

<sup>10</sup> P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 159.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> G. Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, p. 135.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 24, nota 1.

talmente all'esperienza vitale da finire per confondersi con un linguaggio assoluto<sup>15</sup>. Ma questa pretesa presupporrebbe risolto il problema dell'espressione di Dio, la cui trascendenza non può essere racchiusa in un linguaggio. Inoltre, dato che il simbolo si colloca anche dal lato riflessivo della scissione con il mondo, non ci si può meravigliare che esso si degradi in allegoria. Neppure Platone è sfuggito alla tentazione di comporre un racconto allegorico basato sui simboli elementari: la luce, il sole, l'ombra nella caverna. L'allegoria nasce quando l'espressione riflessiva, precedentemente concettualizzata, cerca una materia simbolica in cui incarnarsi. Si possono così incontrare tutti i gradi di combinazione fra il simbolo, nato dal movimento spirituale, e l'allegoria, costruita razionalmente. La parabola evangelica del Semiatore (Mt 13) fornisce un bellissimo esempio di unione fra un tema simbolico fondamentale, il seme, e la presentazione figurata delle diverse situazioni di coloro che ricevono la parola. Mentre Gesù, grazie alla profonda semplicità della sua espressione, rimane vicinissimo alla vita, altri mostreranno qualche intemperanza sofisticata, come avviene nelle innumerevoli allegorie dell'epoca classica. Se vogliamo che i grandi artisti possano rivelarsi, bisogna pur che ci rassegniamo a subire tentativi meno felici: infiniti sono i gradi di valore espressivo.

### *Mito e simbolo*

C'è poi anche da chiedersi perché il mito si esprima attraverso un racconto — è questo, d'altronde, il senso originario della parola *mythos* —. La ragione è ovvia: il racconto si applica eminentemente a un dramma, a una storia. Certo, il principio e la fine delle cose non appartengono ancora, o non appartengono più, alla storia, ma il racconto mitico li reintegra alla storia ed eccoci direttamente coinvolti in questi racconti di salvezza. Il mito assicura una continuità entro il tempo della storia umana, la successione dei suoi istanti: nascita, crescita, morte e i grandi ritmi della vegetazione, delle fasi lunari o dei periodi solari.

<sup>15</sup> Cf. G. Morel, *Le sens de l'existence chez saint Jean de la Croix*, t. III, *Symbolique*, Aubier, Parigi 1961, p. 39ss, e la critica in Ch.A. Bernard, *Le projet spirituel*, P.U.G., Roma 1970, p. 171-173.

Ma allora assistiamo a una nuova distinzione fra mito e simbolo, che si può formulare così: il mito elabora un racconto organico a partire da simboli. Molti sono gli animali che intervengono nei racconti; la loro scelta si fonda su una simbolizzazione originaria che il mito utilizza: il giaguaro, la tartaruga o il serpente posseggono in se stessi una capacità di evocazione simbolica. Se entrano come elementi di significazione in una storia, non sono soggetti al divenire, dato che la loro specie si perpetua indefinitamente.

L'osservazione è importante per la comprensione della vita religiosa. È chiaro — lo possiamo notare sin da ora — che se la vita religiosa comporta essenzialmente una tensione verso Dio al di là del tempo, dovrà fare ricorso ai grandi simboli di eternità: il cielo, il sole, la luce, la montagna, il fuoco che non consuma il rovetto, il padre come origine di tutto. La distinzione fra simboli integrati in una « storia » ed altri simboli che suggeriscono uno spazio immobile e che ingloba l'esistenza, si ritrova nella simbolica della storia delle religioni. Si distingue correntemente tra i miti misterici, fondati su esperienze di partecipazione al senso esistenziale, e una simbolica basata su esperienze morali e su relazioni interpersonali<sup>16</sup>. Nella sua essenza dunque il simbolo non connota un divenire storico; può anche sostenere una contemplazione desiderosa di sfuggire al divenire.

Fra racconto mitico e attività simbolizzante vi è compenetrazione, *non* identità. Creare simboli è una funzione primitiva e fondamentale della coscienza umana. Presso tutti i popoli le relazioni umane primarie descrivono una costellazione simbolica che gravita intorno al padre, alla madre, al figlio, alla sposa; così pure i primi gesti fondano dei significati che si svilupperanno in simboli: il vincitore sta in piedi, colui che ha paura si rannicchia; l'uomo invidia l'uccello che si sposta senza incontrare ostacoli e ne fa il messaggero degli dèi. Il racconto integra le rappresentazioni simboliche imprimendo loro un movimento drammatico che esse, di per sé, non posseggono. In tal modo la comprensione del movimento simbolico dello spirito ci rimanda dalla composizione mitologica all'attività simbolizzante.

<sup>16</sup> J. Goetz, *op. cit.*, p. 147.

Studiando innanzitutto il senso metafisico del simbolo, come noi abbiamo fatto, a partire dalla coscienza mitica, abbiamo attribuito al simbolo una portata antropologica globale, vicini in questo alla problematica moderna che vuole rispettare, contro il razionalismo idealista, l'incarnazione del soggetto pensante. Ciò però non ci autorizza ad eludere il problema posto dall'interpretazione psicoanalitica, la quale ha rinnovato la comprensione simbolica e fecondato la ricerca in molti altri campi; Freud rimane nei limiti della modestia quando osserva che « la psicoanalisi fornisce i metodi tecnici e stabilisce i punti di vista la cui applicazione deve mostrarsi feconda nelle altre scienze »<sup>17</sup>. La scoperta fondamentale della psicoanalisi si estende alla storia delle religioni, così come alla critica letteraria o all'interpretazione dei movimenti sociali: sotto il significato patente delle espressioni vive un significato latente, che è legato più direttamente all'energia psichica e si traduce in comportamenti manifesti. La tendenza dei freudiani si distinguerà abbastanza presto per una riduzione del senso simbolico alla funzione dissimulatrice: dato che la censura respinge le immagini illecite, a queste non rimane altra via per sopravvivere che quella di simbolizzarsi. Sarebbe questa l'origine comune dei sogni, delle produzioni estetiche o delle rappresentazioni religiose.

### *Prospettiva freudiana*

Proprio come nel mito, e poiché essi pure si riferiscono a una storia, secondo la prospettiva freudiana i simboli sono inseriti in un racconto, il più delle volte onirico. Attraverso le situazioni drammatiche del sogno si esprimono le pulsioni, i desideri, i complessi che generano angoscia. È compito dell'analista scoprire, nel passato del sognatore, le associazioni personali che permettono di svelare il senso nascosto del racconto. In questa prospettiva si può chiamare simbolo « la relazione

<sup>17</sup> S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch, Payot, Parigi 1947, p. 186 (vers. it., *Introduzione alla psicoanalisi*, Boringhieri, Torino 1969).

che unisce il contenuto manifesto di un comportamento, di un pensiero, di una parola, al loro significato latente [...]. Dal momento in cui ad esempio in un comportamento si ravvisano almeno due significati dei quali l'uno si sostituisce all'altro mascherandolo e al tempo stesso esprimendolo, si può definire simbolo la loro relazione »<sup>18</sup>. La scoperta del senso simbolico non può dunque fare a meno dello studio della storia del soggetto.

Anche coloro i quali, come lo Jung, criticano l'unilateralità di questa interpretazione fondata sulla storicizzazione del contenuto simbolico, riconoscono che in molti casi, e soprattutto nelle situazioni complessuali che inducono il soggetto a ricorrere a una psicoanalisi, questa prima interpretazione che muove dallo sviluppo della psiche ha apportato degli elementi indispensabili all'interpretazione simbolica. Un buon metodo si impegna nella ricerca delle cause; le più immediate sono sempre quelle legate alla storia del soggetto. E la pratica psicoanalitica ha imposto la convinzione che non si può separare il senso dei simboli dai riferimenti al passato personale. In molti casi questa prospettiva sarà sufficiente per la terapia psicoanalitica, ma non sempre. E c'è da chiedersi se, soprattutto nell'ordine delle rappresentazioni religiose, sia possibile rinchiudere la comprensione della funzione simbolizzante in questa unica dottrina.

Freud ci fornisce una prima risposta quando rifiuta di confondere l'attività della censura e la creazione dei simboli. Un'attività repressiva non rende sufficientemente conto di una creatività simbolica la cui intensità a volte si accompagna, negli artisti, a una coscienza molto lucida. « Anche nel caso che la censura dei sogni non esistesse, scrive Freud, il sogno non ci apparirebbe maggiormente comprensibile, poiché dovremmo ancora risolvere il problema di tradurre il linguaggio simbolico del sogno nella lingua del nostro pensiero da svegli. Il simbolismo dunque è un altro fattore di deformazione dei sogni, indipendente dalla censura. Ma possiamo supporre che sia comodo per la censura servirsi del simbolismo che concorre allo stesso scopo: rendere il sogno strano e incomprensibile »<sup>19</sup>.

Non abbiamo molte difficoltà ad ammettere che l'attività

<sup>18</sup> J. Laplanche e J.B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Parigi 1967, p. 477.

<sup>19</sup> S. Freud, *op. cit.*, p. 186.

della censura spieghi uno dei "perché" del mascheramento simbolico; essa però rimane del tutto impotente a spiegare "come" delle immagini represses si trasformino in simboli particolari. Se in certi sogni i genitori vengono rappresentati sotto l'aspetto di una coppia regale o imperiale, in altri possono anche assumere configurazioni meno simpatiche. Il passaggio dal padre al re presuppone la combinazione di elementi diversi: il senso dell'autorità, della superiorità, dell'ammirazione. Qui il simbolo rimanda tanto a uno schema di valore quanto a un rapporto interpersonale. Inoltre lo schema di valore è più importante, visto che il padre, nei test proiettivi, è simboleggiato da un sole raggianti o (a volte) annerito e amputato! L'attività simbolizzante affonda dunque le radici in un dinamismo di espressione di valori.

Anche sul piano del linguaggio emerge una questione importante per la nostra ricerca. Nel testo citato Freud parla di tradurre il linguaggio simbolico « nella lingua del nostro pensiero da svegli » e, molto naturalmente, immagina che *questo* sia il linguaggio autentico. E se il linguaggio simbolico possedesse il proprio valore in se stesso? Freud ha intuito questa possibilità. In un testo di sapore junghiano egli scrive: « Il campo del simbolismo è estremamente vasto, e il simbolismo dei sogni non ne è che una piccola provincia; nulla è meno indicato che affrontare l'intero problema partendo dal sogno. Molti simboli impiegati altrove non si manifestano nei sogni, oppure vi si manifestano solo raramente; e per quanto riguarda i simboli dei sogni, ve ne sono molti che non si ritrovano altrove, oppure che, come avete visto, si ritrovano solo qua e là. Si ha l'impressione di essere in presenza di una modalità espressiva antica, ma scomparsa, tranne alcuni resti disseminati in diversi campi, gli uni qui, gli altri là, altri ancora conservati, sotto forme leggermente modificate, in numerosi campi. Mi ricordo a questo proposito della fantasia di un interessante malato di mente, il quale aveva immaginato l'esistenza di una "lingua fondamentale" di cui tutti questi rapporti simbolici erano, secondo lui, delle sopravvivenze »<sup>20</sup>. Abbiamo già constatato che la logica dei popoli arcaici si differenziava dalla nostra: il mito cercava a modo suo di risolvere i problemi della vita e dell'inserimento nel mondo. Trasponendo questa diffe-

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 184.

renza potremmo dire che il linguaggio simbolico si affianca al linguaggio razionale. Ma può ridursi ad esso? Sarà meglio, a questo stadio della nostra ricerca, limitarci a ritenere che esso costituisce un linguaggio parallelo comprendente un movimento dello spirito, un'espressione di valore e un contenuto che appartengono anche all'espressione concettuale: proprio ciò che è funzione dell'analisi rivelare.

### *L'apporto di Jung*

Sfruttando indicazioni freudiane, Jung ha considerevolmente allargato il campo del linguaggio simbolico rinnovandone il significato.

Decisiva fu la sua ipotesi di non confinare nel passato individuale il riferimento del simbolo al suo significato. Studiando l'alchimia Jung aveva già notato che il linguaggio oggettivistico di essa nascondeva una corrispondenza sia con il mistero religioso — cristiano in Occidente — sia con il campo psicologico della realizzazione di sé. La prospettiva alchimistica si rivela eminentemente simbolica nel senso che è fondata su corrispondenze tra diversi livelli di realtà: « Mentre egli [l'alchimista Petrus Bonus] contemplava i fenomeni chimici che si svolgevano durante il suo lavoro, affluivano in lui analogie e paralleli archetipici, mitologici, così come era già avvenuto ai più antichi alchimisti pagani e come avviene ancor oggi quando si lascia libero corso all'immaginazione nell'esame e nell'esplorazione di certi prodotti dell'inconscio »<sup>21</sup>. Benché la corrispondenza venga stabilita, e in modo molto esplicito, anche con il campo dell'attività sessuale esplorato di preferenza da Freud, l'alchimia considera quest'ultimo campo soltanto come un caso particolare della legge generale che governa tutte le manifestazioni del reale: ogni cosa si unifica, si trasforma, muore e poi rinasce<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> C.G. Jung, *Les racines de la conscience*, trad. Y. Le Lay, Buchet/Chastel, Parigi 1971, p. 390s (vers. it., *Opere*, Boringhieri, Torino 1965, vol. VIII).

<sup>22</sup> Per Jung *l'analogatum princeps* della corrispondenza simbolica è il processo di individuazione, così come per Freud era tendenzialmente l'assunzione della sessualità. Ma si può pensare ad altri processi esemplari: l'inserimento nella natura oppure il mistero cristiano del dramma redentore. Per la fede cristiana, la salvezza contiene tutti gli altri rapporti: con la natura, con l'amore, con la realizzazione di sé.

Dalla sfera della psicologia individuale il simbolo passa ad una dimensione ontologica fondamentale: esso rimanda all'espressione figurata di un inglobante spirituale. L'apertura così conferita al simbolo freudiano reca alla coscienza una vera liberazione: l'analista non si accontenta più di sciogliere i complessi, ma spezza le reti che tengono prigioniera la psiche: « Sfortunatamente o, meglio, fortunatamente ciò che i simboli significano è più di quanto se ne possa sapere all'inizio. Lo loro senso è compensare una situazione più o meno disadattata, vale a dire una situazione conscia che non adempie il suo compito, situazione che essi completerebbero in un senso di totalità se potessero essere compresi. Se li si riduce, diventa impossibile interpretarne il significato [...]. Ciò corrisponde esattamente alla situazione della moderna psicologia dell'inconscio: i problemi personali non vengono lasciati da parte (il paziente, generalmente, procura egli stesso che non lo siano), ma il medico tiene presente gli aspetti simbolici, in quanto solamente ciò che conduce il paziente al di là di se stesso e del suo imprigionamento nell'io, arreca la guarigione »<sup>23</sup>. Liberata dal passato complessuale, la coscienza deve ancora raggiungere gli spazi più vasti che sfociano sulla totalità del reale.

### *Simbolo e affettività*

Parlare di situazione disadattata e poi di guarigione porta inevitabilmente ad attribuire al simbolo una dimensione affettiva. In qualunque prospettiva psicoanalitica ci si ponga, l'attività simbolizzante si fonda su un dinamismo affettivo. Si potrà convenire con Freud nel ravvisare nella libido l'energia primitiva che sostiene tutto il campo affettivo; Adler sdoppierà tale libido in eros e aggressività; con Jung l'affettività si allargherà fino ad includere lo slancio verso la realizzazione di sé. Non stupisce dunque che Desoille assegni al simbolo un valore immediatamente affettivo. Dopo aver dimostrato che l'interpretazione del simbolo esige in primo luogo che se ne scoprisse la risonanza affettiva, egli conclude: « Possiamo dunque definire l'immagine simbolica come il mezzo tramite il quale l'inconscio rappresenta alla coscienza una situazione, vissuta o

<sup>23</sup> C.G. Jung, *op. cit.*, p. 394s.

meno, per esprimere un sentimento vissuto o semplicemente possibile »<sup>24</sup>. È chiaro infatti che la medesima rappresentazione simbolica può suscitare piacere o angoscia a seconda delle disposizioni affettive del soggetto; e si può perfino dire che il sintomo principale del disadattamento del soggetto alla sua situazione consiste nel fatto che un comportamento, di per sé positivo, generi uno stato di angoscia o una reazione aberrante: si pensi per esempio all'evocazione dell'immagine del padre o a talune reazioni di frigidità. L'analisi si sforzerà di rintracciare l'origine di queste reazioni in situazioni affettive anteriori, soprattutto infantili.

Data l'importanza dell'istanza affettiva per la comprensione del processo simbolizzante, conviene sottoporla a un'analisi più approfondita. È incontestabile che le reazioni affettive si fondano sul dinamismo della psiche: l'essere vivente è dotato di un'energia endogena che appunto lo definisce tale. Ma questo dinamismo prende forma solo in relazione all'ambiente vitale: che cos'è la libido senza il suo rapporto concreto al padre, alla madre, al partner? che cos'è l'aggressività al di fuori di un ambiente sociale? Inoltre ogni essere vivente mantiene anche un rapporto con la natura, per quanto debole tale rapporto possa essere in una civiltà tecnica. Si potrebbe dunque descrivere l'affettività come la reazione della coscienza del vivente in funzione del suo rapporto con l'ambiente. La reazione di piacere o di sofferenza nasce dal senso di armonia o di disarmonia dell'ambiente in rapporto alle necessità di espansione e di completezza del vivente; l'ira o l'angoscia trovano il loro fondamento nella reazione a un ambiente minaccioso.

L'attività simbolizzante deve essere considerata sotto due aspetti. Da un lato essa si riferisce a un contenuto figurato che appartiene all'ordine della rappresentazione; dall'altro presuppone una situazione affettiva che ne spiega il dinamismo e il senso. Il sole si leva: questa percezione fisica di elevazione si presenta come archetipo di molti movimenti di elevazione morale o spirituale, e normalmente è accompagnata da sentimenti di sicurezza e di euforia; perché Gérard de Nerval lo percepisca come « il sole nero della malinconia », bisogna ch'egli vi introduca un complesso affettivo molto personalizzato. Se si vuole ridurre il simbolo al suo contenuto figurato —

<sup>24</sup> R. Desoille, *Le rêve éveillé en psychothérapie*, P.U.F., Parigi 1945, p. 289.

come inclina a fare Freud —, si tende a considerarlo praticamente come un concetto: il complesso di Edipo (o quello di castrazione) appare come un'idea generale che non rende quasi più conto delle manifestazioni concrete nel singolo individuo e della molteplicità dei simboli che lo possono esprimere <sup>25</sup>. Conviene non dimenticare la carica affettiva che situa il simbolo in funzione dei dinamismi della psiche. Per riprendere un esempio di Desoille, l'evocazione simbolica dell'atto sessuale può generare sentimenti di pienezza o di depressione, a seconda che la persona vi si riconosca valorizzata oppure disadattata <sup>26</sup>. È questa una considerazione importante dal punto di vista della vita spirituale; infatti, a seconda che si accetti o si respinga l'esistenza di un dinamismo propriamente spirituale, si attribuiranno valori opposti a pensieri o a situazioni: ad esempio chi respinge il senso religioso ridurrà l'istanza religiosa al mascheramento di un'istanza sessuale; chi al contrario possiede un senso religioso profondo scoprirà nella sessualità un simbolo di comunione. Per esprimere la questione in termini più tecnici, potremmo dire che, nel primo caso, l'aspirazione religiosa non è che il *sintomo* di una pulsione inappagata; nel secondo la tensione verso l'unione sessuale appare come il *simbolo* di un desiderio fondamentale di essenza religiosa; e questo aspetto non svuota affatto la realtà bio-psicologica.

### 3. ARCHETIPI SPIRITUALI

L'attività simbolizzante, di cui abbiamo descritto le componenti, non può essere veramente compresa a partire dai contenuti formali da essa elaborati. La quantità di tali contenu-

<sup>25</sup> « La psicoanalisi classica si è spesso servita della conoscenza dei simboli come se i simboli fossero concetti. Si può perfino dire che i simboli psicoanalitici sono i concetti fondamentali dell'indagine psicoanalitica. Una volta che un simbolo è stato interpretato, una volta che se ne è trovato il significato "inconscio", passa al rango di puro strumento di analisi e non si pensa più di doverlo studiare nel suo contesto e nelle sue varietà... Un metodo simile, il quale conferisce un senso definito una volta per tutte a un simbolo particolare, si lascia sfuggire parecchi problemi » (G. Bachelard, *L'Air et les Songes*, p. 27s, cit., in R. Desoille, *op. cit.*, p. 294).

<sup>26</sup> R. Desoille, *op. cit.*, p. 295.

ti è indefinita e il loro senso si fonda su un dinamismo soggettivo che essi hanno il compito di esprimere.

Ma nella sfera spirituale che noi esploriamo potrebbe essere utile cercar di stabilire le grandi categorie simboliche. A questo ci sollecita in modo particolare il fatto che il processo spirituale è sempre stato descritto secondo uno schema piuttosto stereotipato: purificazione-illuminazione-unione. È possibile far corrispondere a tale schema una descrizione simbolica? Oppure: si può giungere su altre basi a stabilire una simbolica spirituale? O ancora: questi diversi schemi si compenetrano?

Lasciando da parte la descrizione delle immagini simboliche, rivolgiamoci all'attività simbolizzante del soggetto. Le opere di Jung hanno dimostrato esaurientemente che essa obbedisce a schemi organizzatori che egli chiama archetipi.

Per rendere conto della costanza e dell'universalità di questi schemi organizzatori, Jung ha immaginato che tali archetipi appartenessero non alla psiche come tale bensì a una sfera psicoide che possiamo chiamare inconscio collettivo. Una simile concezione tende a cosificare un'istanza che abbiamo tutto l'interesse a considerare come capacità d'invenzione e di creazione. Comunque sia, l'essenziale è tenere presente che questo dinamismo organizzatore rimane inconscio, pur entrando esso in contatto con l'insieme delle rappresentazioni cosce che consentono all'archetipo di manifestarsi in un simbolo: « L'anima crea dei simboli fondati sull'archetipo inconscio, i quali rivestono, al loro apparire, una forma risultante dalle rappresentazioni che sono state acquisite dal coscio. Gli archetipi sono elementi numinosi di struttura della psiche. Posseggono una certa autonomia e un'energia specifica che permettono loro di attirare a sé i contenuti del coscio ad essi convenienti »<sup>27</sup>. Una simile osservazione invita a liberarsi radicalmente dalla propensione a considerare il simbolo alla maniera statica del concetto; al contrario, bisogna vedere in esso il prodotto della congiunzione dinamica di un io che possiede i suoi contenuti personali e culturali e di schemi organizzatori presenti in ogni uomo.

La funzione simbolizzante si riferisce dunque a due sfere

<sup>27</sup> C.G. Jung, *Symbole der Wandlung*, Zurigo 1952, p. 391 (vers. it., *Simboli della trasformazione*, Boringhieri, Torino 1970); cit. da J. Jacobi, *Archétype et symbole dans la psychologie de Jung*, in *Polarité du symbole*, coll. *Etudes carmélitaines*, D.D.B. 1960, p. 167.

diverse. Fondamentalmente lo schema organizzatore comincia con l'attrarre a sé dati comuni della coscienza umana: così la lotta delle tenebre e della luce simboleggia quella del bene e del male e viene drammatizzata nella forma del combattimento dell'eroe con il drago, del demiurgo con il caos primitivo ecc.<sup>28</sup>; successivamente esso sollecita l'estrema diversità degli ambienti culturali: lo stesso tema del combattimento si arricchirà nel cristianesimo della rappresentazione del dramma della redenzione, la lotta tra Cristo e Satana, oppure del riferimento al battesimo che è illuminazione, passaggio dall'impero delle tenebre al regno del Figlio diletto (Col 1,13); possono naturalmente aggiungersi determinazioni personali che appariranno nel processo di purificazione: ciascuno ha vissuto una storia singolare di peccato e incontra le proprie difficoltà. Il punto decisivo per la simbolica spirituale è che l'unità delle strutture fondamentali non pregiudica affatto l'autonomia e il valore degli elementi culturali e personali. Il problema dei loro rapporti deve rimanere aperto e non può essere risolto a priori con una riduzione degli elementi storici, personali e collettivi al fondamento comune.

Quantunque il numero degli archetipi sia sensibilmente minore di quello dei contenuti simbolici, sarebbe vano volerli enumerare. Infatti colui che crea i simboli, o colui che li interpreta, privilegia taluni schemi che corrispondono alle sue preoccupazioni. Lo psicoterapeuta cercherà di discernere gli archetipi che presentano un'importanza operativa: ad esempio nella linea della realizzazione di sé il dottor Cahen elenca l'*ombra*, l'*anima* e l'*animus*, archetipi dell'anima nell'uomo e nella donna, il *vecchio saggio*, il *sé*<sup>29</sup>. Se invece si tratta di un architetto che deve inserire l'*habitat* umano nella città, o l'edificio sacro nell'ambiente di vita, incontreremo gli archetipi geometrici: il centro, il cerchio, il quadrato e la croce. Ma non bisogna interpretare questa simbologia con il rigore del matematico; al contrario bisognerà metterla in relazione con l'uomo e con il corpo umano: « Sul piano delle rappresentazioni immaginarie, le strutture del mondo appaiono uguali a quelle dell'uomo... Il *tempio*, riflesso dell'universo, è costruito ad

<sup>28</sup> Cf J. Jacobi, *art. cit.*, p. 168.

<sup>29</sup> R. Cahen, *Psychothérapie de C.G. Jung*, in *Encyclopédie médico-chirurgicale, Psychiatrie*, 37814 A 20, p. 7.

immagine dell'uomo »<sup>30</sup>. Dai due esempi che abbiamo menzionato si capisce già che ogni simbolica si riferisce all'uomo che cerca di situarsi psicologicamente e cosmicamente. Sarebbe lo stesso se prendessimo come centro di riferimento lo sforzo morale dell'uomo. In questa prospettiva Paul Diel ha studiato la simbolica della mitologia greca<sup>31</sup>; una delle sue idee direttrici è stata così riassunta: « Ciò che il mito scopre, servendosi di figure e di situazioni simboliche, non sono più le vestigia di un passato idealizzato, è invece l'immagine di un presente conflittuale da superare e il progetto di un avvenire da realizzare. In questa prospettiva i simboli fondamentali riguardano le tre istanze che, nella psiche umana, si aggiungono all'inconscio animale: l'immaginazione esaltatrice e repressiva (il subconscio), l'intelletto (il conscio) e lo spirito (la sopracoscienza) »<sup>32</sup>. Una simile visione etica della situazione umana si ritrova nei Padri della chiesa; è tale visione che giustifica la loro interpretazione morale della Scrittura. Anche se le categorie sono un poco diverse, si tratta sempre di una simbolizzazione nata dall'incontro fra archetipi e condotta morale, incontro situato nel contesto più ampio della vita dello spirito.

Poiché nostro intento è studiare la simbolica religiosa, è logico che partiamo dai dinamismi soggettivi che sostengono la vita spirituale. Quest'ultima può essere intesa in un senso più o meno largo; noi la considereremo secondo due accezioni principali: una che parte dall'uomo in generale, l'altra che si colloca rigorosamente nell'ordine della fede cristiana. Così facendo non pregiudichiamo il rapporto che intercorre tra l'una e l'altra e che esamineremo sotto molti aspetti.

Intesa come ricerca dell'integrazione e dell'unità della personalità, la vita spirituale può essere ricondotta allo schema della realizzazione di sé. Non è affatto necessario, qui, restringere la comprensione di quest'ultima espressione al suo senso strettamente junghiano. La realizzazione di sé può essere applicata ad ogni forma di vita spirituale che si ponga in un

<sup>30</sup> Champeaux-Sterckx, *Introduction au monde des symboles*, coll. Zodiaque, 1966, p. 240.

<sup>31</sup> P. Diel, *Le symbolisme dans la mythologie grecque*, Payot, Parigi 1966.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 36, cit. in J. Chevalier, *Dictionnaire des symboles*, Laffont, Parigi 1969, p. 28.

contesto etico-psicologico, come fanno il buddismo e la sapienza filosofica o, in un contesto più propriamente religioso, l'induismo e il cristianesimo.

### *Gli schemi a dominante spaziale*

Partendo dall'attività della coscienza in via di realizzazione, c'imbattiamo nel problema della possibilità della sua espressione. Chi dice coscienza dice infatti interiorità: ogni coscienza implica una capacità di presenza a sé nella modalità della riflessione. Ma, per l'appunto, la coscienza umana riceve i suoi contenuti espressivi dal proprio rapporto con il mondo, e il mondo si iscrive in un'esteriorità spaziale. Non vi è dunque da meravigliarsi se i simboli e gli archetipi che noi cerchiamo di determinare a partire dal movimento spirituale si riferiranno direttamente a determinazioni spaziali.

Un primo elemento della realizzazione di sé sarà il movimento di elevazione. A dire il vero questa espressione si collega a uno schema simbolico così importante che lo si può considerare costitutivo di ogni divenire spirituale. Citiamo qui Gaston Bachelard: « Fra i vari movimenti possibili, la nostra attenzione deve concentrarsi di più su quello verticale, legato alla nozione di pesantezza. Alla rappresentazione del movimento verticale sono collegate le rappresentazioni di leggerezza e di peso, di bene e di male, di allegria e di tristezza [...]. Fra tutte le metafore, quelle dell'altezza, dell'elevazione, della profondità, dell'abbassamento, della caduta sono per eccellenza metafore assiomatiche. Nulla le spiega, ed esse spiegano tutto »<sup>33</sup>. Spiegano specialmente come la realizzazione di sé comporterà il dominio sulle pulsioni carnali da parte della coscienza spirituale. Platone si diletta di osservare che l'uomo solleva naturalmente la testa verso l'alto, mentre gli animali la piegano verso la terra; « noi siamo una pianta, scrive, non terrestre bensì celeste »<sup>34</sup>. Vincere le pulsioni biologiche per orientarsi verso la vita dello spirito è il primo aspetto del progetto spirituale.

<sup>33</sup> G. Bachelard, *L'Air et les Songes*, Librairie José Corti, Parigi 1944, p. 28. Citato da R. Desoille, *Le rêve éveillé en psychothérapie*, p. 292.

<sup>34</sup> Platone, *Timeo*, 90 a.

Molti sono i simboli che illustrano questo processo fondamentale e ne precisano gli aspetti. Mentre i mostri mezzi-uomini mezzi-animali simboleggiano il predominio della carne, il cavaliere sarà il tipo di colui che, non più schiavo delle passioni, ha domato la sua cavalcatura; don Chisciotte, protetto dall'armatura splendente contro i nemici esterni che è pronto a trafiggere con la lancia, appare come l'eroe solare incorruttibile; come cavalier servente, poi, si sottomette a un valore superiore; il crociato ideale era cavaliere di Cristo. Ma l'elevazione può proporsi come scopo non tanto l'armonizzazione della personalità, quanto il superamento continuo: così un san Giovanni della Croce si situa in rapporto all'ascensione del monte Carmelo. Altri vorranno volare fuori del corpo e, come gli angeli, ignorare le pesantezze della carne.

Non è chi non veda i possibili pericoli della "spiritualizzazione". Per questo la ricerca religiosa richiede un movimento complementare, quello dell'approfondimento e della concentrazione. L'unità deve formarsi interiormente. In questa prospettiva si impone a tutti il simbolo del centro; lo si trova sia nelle spiritualità orientali e nelle loro tecniche di concentrazione, sia nell'esortazione dei mistici al raccoglimento e alla ricerca di Dio nel fondo dell'anima. Secondo la parola decisiva di san Giovanni della Croce: « Il centro dell'anima è Dio »<sup>35</sup>.

L'unità e l'elevazione dell'anima non bastano tuttavia a simboleggiare tutta la vita spirituale. Bisogna aggiungervi un altro simbolo, quello del cammino o del viaggio, che svolge un ruolo importante nella presa di coscienza dell'essere-per-la-morte. Questo esistenziale, fondamentale nel pensiero heideggeriano, attira a sé la serie dei simboli che significano il passaggio, e si può insistere con Durand<sup>36</sup> sul significato simbolico del battello che assicura il passaggio finale. Ma il viaggio spiri-

<sup>35</sup> Giovanni della Croce, *La vive Flamme d'amour*, st. I, v. 3, in *Oeuvres spirituelles*, D.D.B., 1949, p. 965 (vers. it., *Fiamma viva d'amore*, I, 3 in *Opere*, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1975). (I riferimenti alla traduzione italiana delle opere di san Giovanni della Croce indicano soltanto i passi corrispondenti, non la versione stessa, perché noi verificiamo sempre sull'originale spagnolo. Il *Cantico spirituale* sarà citato nella forma A con il commento del Santo. Tuttavia abbiamo aggiunto la strofa "Scopri la tua presenza" indicandola sotto la sigla 10 a. Leggenda: *Salita del Monte Carmelo* [o *Notte oscura*] II, 6 = libro II, cap. 6; *Cantico spirituale* 23,2 = strofa 23, verso 2; *Fiamma viva* II, 3 = strofa II, verso 3).

<sup>36</sup> G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Allier, Grenoble 1960, p. 266-269 (vers. it., *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Dedalo libri, Bari 1972).

tuale non riduce il suo contenuto all'ultimo atto in cui esso giunge a compimento; in modo molto più generale esso si riferisce all'estensione temporale che caratterizza la vita umana. Una volta precisato il progetto spirituale come ricerca dell'unità in funzione di un assoluto — Dio o la pace, l'immortalità, la libertà —, bisogna partire alla ricerca. Ogni odissea è movimentata; il viaggiatore, come Ulisse, passa da un'isola all'altra, affrontando i pericoli tipici di ogni traversata. A colui che si mette in cammino la meta appare molto lontana, se non irraggiungibile, al di là dei fiumi e dei deserti:

« In cerca dei miei amori  
andrò per i monti e le rive.  
Né coglierò i fiori,  
Né temerò le belve.  
E supererò i forti e le frontiere »<sup>37</sup>.

Il viaggio lungo e difficile si suddivide sempre in tappe; una serie di prove prepara all'iniziazione; come Ercole, spesso bisogna scegliere ai crocicchi delle strade; poi si succedono marce e soste; nel buddismo l'attenzione si sofferma sui veicoli che si adottano e che definiscono uno stile di vita spirituale. Infine si arriva al centro o alla cima, secondo la simbolizzazione prevalente del progetto spirituale. Se volessimo riassumere tutta questa simbolizzazione potremmo riprendere la formula medioevale dell'*homo viator*. L'uomo è sempre in cammino verso una meta; avanza verso la morte o piuttosto verso una vita più ricca e diversa: « In tutte le letterature il viaggio simboleggia un'avventura e una ricerca, si tratti di un tesoro o di una semplice conoscenza, concreta o spirituale »<sup>38</sup>.

Con la simbologia del viaggio ritroviamo il problema del rapporto tra racconto e simbolo. Al limite, infatti, il racconto dovrebbe seguire lo svolgimento storico del viaggio spirituale; come Marco Polo che descrive le sue esplorazioni, il racconto annoterebbe le tappe e gli eventi particolari del viaggio. Proporrebbe dunque semplicemente un modello da ricalcare. In realtà i racconti spirituali, così come il mito, rimandano a simboli che manifestano il senso universale del viaggio. Se il racconto di un "cammino della perfezione" mi è utile, ciò non

<sup>37</sup> Giovanni della Croce, *Cantico spirituale*, st. 3.

<sup>38</sup> J. Chevalier, *Dictionnaire des symboles*, voce *Voyage*, p. 815.

significa che io lo possa ripercorrere in maniera identica, ma che quel cammino simboleggia una situazione imitabile nel suo significato radicale.

Lo svolgimento temporale dell'esperienza spirituale non si esprime solo nel tema del cammino e del viaggio. Un quarto archetipo, ancor più fondamentale, che si radica in un'esperienza umana attestata fin dalla più remota antichità, si assume il compito di padroneggiare il tempo che tutto trascina verso l'ignoto; è l'archetipo del ritorno ciclico della realtà. Esso fu studiato nell'opera magistrale di Mircea Eliade sul mito dell'eterno ritorno<sup>39</sup>.

La sua rappresentazione simbolica è ovviamente quella del ciclo e della ruota; l'anno è circolare e il calendario si ripete indefinitamente. Non si può disconoscere il significato religioso di questo simbolismo; secondo l'espressione di Mircea Eliade « l'uomo non fa che ripetere l'atto della creazione; il suo calendario religioso commemora nello spazio di un anno tutte le fasi cosmogoniche che hanno luogo *ab origine* »<sup>40</sup>. Per fare un po' di luce sulle origini si era fatto ricorso al mito che si riferisce ad un Grande Tempo esemplare; il simbolismo della ruota introduce nella linearità della storia la costanza della ripetizione e, « al limite, il tempo mitico sembra svolgere il ruolo di un gigantesco principio di identità applicato alla riduzione del diverso dell'esistenza umana »<sup>41</sup>. Non è difficile capire come le rivoluzioni del sole, la successione delle stagioni e le fasi lunari abbiano fornito simboli universali all'espressione della periodicità del tempo.

Oltre al riferimento cosmologico, il simbolismo ritmico si appoggia su un altro sostegno naturale non meno importante: il ciclo naturale dei frutti e della vegetazione stagionale. È stato Durand a rilevare le strette corrispondenze fra questi due simbolismi<sup>42</sup>. Tutto l'insieme del cosmo, infatti, sembra retto da una legge di morte e di vita, di scomparsa e di rinascita. Il corso degli astri e la vegetazione si armonizzano perfettamente secondo la stessa dialettica, cosicché non sembra esagerato affermare che « l'astrobiologia, sul piano individuale e sociale

<sup>39</sup> M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, Parigi 1949 (vers. it., *Il mito dell'eterno ritorno*, Rusconi, Milano 1975).

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>41</sup> G. Gusdorf, *op. cit.*, p. 72.

<sup>42</sup> G. Durand, *op. cit.*, p. 318-321.

e sul piano della spiegazione universale, si presenta come un vasto sistema esplicativo unitario. Quest'ultimo implica una costellazione isomorfa fra l'aritmologia fornita dalle tecniche nascenti dell'astronomia, la meditazione sul moto periodico degli astri e infine il flusso e il riflusso vitale, specialmente il ritmo stagionale »<sup>43</sup>. Certo, questa simbolica ritmica sarà tanto più sentita quanto più l'uomo si troverà vicino al divenire cosmico della vegetazione; ma è difficile pensare che essa possa perdere ogni risonanza nell'uomo della civiltà tecnica, a volte costretto a lavorare di notte. Il ritmo primordiale del giorno e della notte, della veglia e del sonno, della manifestazione e delle maturazioni nascoste rimane il fondamento del senso della vita.

Non c'è da stupirsi che uno schema così importante come il ritorno ritmico si sia combinato con le forme elementari derivanti dal ritmo sessuale. Gli studi etnologici e psicoanalitici non hanno dovuto faticare molto per mostrare il legame fra gli schemi ritmici della fecondità e la sfera sessuale. È senza dubbio caratteristico del nostro tempo l'aver dissociato quasi completamente l'attività sessuale dalla fecondità che essa normalmente comporta; di qui una carenza di significato che conduce a un senso di vuoto e di delusione. A partire dal momento in cui i ritmi sessuali perdono connessione con il senso della vita, tendono a vivere secondo una legge propria e, anche per l'importanza che può conferir loro una civiltà, possono diventare il centro di riferimento di ogni simbolismo; si può così spiegare il transfert di significato simbolico che la psicoanalisi freudiana ha effettuato a vantaggio della sessualità.

Per quanto possa sembrare più sofisticato stabilire una corrispondenza fra l'attività sessuale e il simbolo del fuoco, tale accostamento è autorizzato dall'etnologia. Secondo le conclusioni degli etnologi le tecniche primitive di produzione del fuoco tramite sfregamento di pezzi di legno sono isomorfe all'attività sessuale<sup>44</sup>. E sarebbe bene tener conto anche della presenza dei fenomeni fisiologici che apparentano i temi del fuoco all'attività sessuale.

Dal punto di vista del significato lo schema ritmico indica la volontà di padroneggiare lo scorrere del tempo, opponendo-

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 321.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 356-365.

si in tal modo al pensiero della marcia ineluttabile verso la morte. Notiamo incidentalmente che se il tema ritmico è separato dall'aspetto della fecondità, non può riuscire a vincere il pensiero della morte e non fa che aggravarlo; secondo le espressioni della psicoanalisi, *eros* è parente prossimo di *thanatos*, l'amore è legato alla morte.

### *Simboli religiosi personalizzati*

Malgrado le apparenze, queste considerazioni simboliche generali non ci allontanano dal campo spirituale che desideriamo esplorare. Il progetto spirituale, infatti, presuppone la ricerca di un'integrazione unificatrice che, dal canto suo, non può ignorare il rapporto con il cosmo e con il corpo proprio<sup>45</sup>. La forma e l'intensità delle corrispondenze simboliche che entrano in gioco nell'esperienza spirituale dipendono dal rapporto che si stabilisce tanto fra la persona e il suo ambiente quanto fra la coscienza e il corpo proprio. Tuttavia la coscienza spirituale, in quanto attua un'esperienza propriamente religiosa, integra nella sua attività simbolica contenuti diversi da quelli che scaturiscono direttamente dagli schemi organizzatori fondati sulle pulsioni fondamentali. Intervengono infatti i rapporti interpersonali, che vediamo all'opera già nella mentalità religiosa arcaica; per i Primitivi l'esperienza religiosa si esprime in serie simboliche complementari: il padre, la madre, il figlio, la donna, la sposa, ma anche il maestro, il pastore, l'amico. Vorremmo qui mostrare quanto segue: ai quattro grandi schemi appena studiati dell'elevazione, dell'approfondimento, del viaggio e del ritmo ciclico corrispondono costellazioni simboliche interpersonali. La loro congiunzione caratterizza la vita spirituale religiosa e si arricchisce in modo singolare nella vita cristiana.

Allo schema ascendente corrisponde ovviamente la figura del Padre. Il Dio celeste, la cui vicinanza è simboleggiata dalla montagna o dall'albero isolato, è sentito prima di tutto come Presenza luminosa che sovrasta ogni essere e ogni avvenimento

<sup>45</sup> L'espressione "corpo proprio" (*corps propre*) va letta come se fosse una sola parola. È stata creata da Merleau-Ponty per esprimere il fatto che il rapporto con il mio corpo è del tutto diverso dallo sguardo che rivolgo al corpo altrui (*n.d.t.*).

umano; egli è Padre <sup>46</sup>. Ma osserviamo subito che l'idea di padre non si ricollega direttamente all'atto generatore: l'esperienza della generazione presuppone l'appartenenza alla stessa specie, mentre il Padre dei cieli è totalmente altro e non può essere rappresentato. Diciamo dunque che la parola "Padre" è un simbolo, l'espressione diretta di un'esperienza: « Con questa parola si descrive la condotta di Dio nei riguardi dell'uomo e l'atteggiamento che l'uomo deve assumere in risposta all'atteggiamento di Dio » <sup>47</sup>. Questo simbolo è il primo di una costellazione molto ricca e molto comune: Dio è il Signore di tutto, del cibo, della vita e della morte; è il Proprietario; il Sorvegliante; il Saggio, ma anche il Santo e la Luce; è il Presente <sup>48</sup>. I miti di creazione lo menzionano non per cercare di scrutarne l'essenza, ma semplicemente per ricordare « che egli è qualcuno che intrattiene con noi rapporti paterni e con il quale di conseguenza dobbiamo intrattenere rapporti filiali » <sup>49</sup>. Per i Primitivi la creazione è il dono permanente ormai di uso nostro, ma di cui Dio rimane proprietario e signore.

Soffermiamoci su due aspetti fra i più rilevanti del simbolo del Padre. In primo luogo: il dono che egli fa all'uomo con una generosità senza ripensamenti non conferisce a quest'ultimo il diritto "di uso ed abuso", anzi! Il Padre lascia a disposizione dell'uomo tutto ciò che è necessario e utile, ma con limitazioni tanto ragionevoli quanto ferme <sup>50</sup>. La presenza di Dio rimane dunque una presenza morale: vede, parla, si rivela alla coscienza come Luce e Voce; in questo modo egli sfugge alla rappresentazione figurata. In secondo luogo: anche se il Padre dei lumi vuole che noi pure siamo luminosi, la sua esigenza morale non toglie ai rapporti che egli instaura con noi la caratteristica di essere liberi e fiduciosi: « Il Padre è colui che entra e esce come vuole, e con il quale noi facciamo lo stesso. Tuttavia noi non siamo capaci di tutto ciò che egli fa: noi siamo figli » <sup>51</sup>. Ben si vede, qui, come il Padre rivelato dal Vangelo risponda a questi

<sup>46</sup> Per tutti gli sviluppi seguenti ci riferiamo a J. Goetz, *Symbolique du Dieu céleste chez les Primitifs*, in *Studia Missionaria*, 1968, 17, p. 17-54; *Création chez les Primitifs*, in *Studia Missionaria*, 1969, 18, p. 131-176; *Cosmos, symbolique cosmobiologique*, P.U.G., Roma 1969.

<sup>47</sup> J. Goetz, *Symbolique du Dieu céleste chez les Primitifs*, p. 38.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>49</sup> J. Goetz, *Création chez les Primitifs*, p. 135.

<sup>50</sup> J. Goetz, *Symbolique du Dieu céleste chez les Primitifs*, p. 38.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 39.

dati fondamentali della coscienza religiosa primitiva; egli è il Padre dei cieli che nutre gli uccelli del cielo e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti; a lui ci si deve abbandonare con piena fiducia. E quando il figlio si travia, egli lo attende sulla soglia per accoglierlo in casa.

Analogamente, non è difficile ammettere che lo schema dell'approfondimento e del centro evoca la figura della Madre, sorgente di vita.

Caratteristico della religiosità di tipo cosmobiologico, il simbolo materno rimanda in primo luogo al senso della dipendenza originaria di fronte alla Matrice: l'ambiente di cui ogni essere vivente ha avuto bisogno per giungere all'esistenza ma da cui esso si deve allontanare e perfino separare per conquistarsi la propria autonomia. Se lo si interpreta nel senso temporale freudiano, il legame sarà concepito nell'ordine della procreazione e della protezione primordiale: alla matrice materna si associeranno tutti i simboli di intimità, di calore rassicurante (ma anche di rischio di oppressione), che forse evocano i vaghi ricordi del soggiorno prenatale, ma più spesso l'atteggiamento di protezione assunto dalla madre. Fatto alquanto sorprendente ma fortemente sottolineato dalla rappresentazione materna quale si riscontra in India: la Madre appare al tempo stesso come forza vitale e come terribile. « In questo simbolo del Terribile, spiega Swâmi Siddheswarânda, noi non veneriamo la violenza o la distruzione, ma percepiamo, in una visione sinottica di modalità unica, i tre movimenti fusi insieme della creazione, della conservazione e della distruzione. Sono i diversi aspetti dell'esperienza unica della vita. La Madre divina è così la forza vitale universale che si manifesta, e questa Forza è il Principio spirituale espresso in forma femminile »<sup>52</sup>. Trasposto nella prospettiva junghiana, il simbolo della Madre designerà l'inconscio, il non-io — forza primordiale che rischia di opporsi irrevocabilmente al dominio del conscio —; così l'inconscio junghiano raggiunge l'espressione religiosa che l'India gli ha dato. Da un lato come dall'altro, l'informe è lì lì per inghiottire le forze di separazione, di chiarezza e di edificazione cosciente.

Le radici profondamente biologiche del simbolo materno spiegano come mai esso non emerga con forza nella letteratura

<sup>52</sup> J. Chevalier, *Dictionnaire des symboles*, voce *Mère*, p. 503.

vetero-testamentaria. Dovendo lottare tenacemente contro i culti naturistici cananei e contro la settorializzazione tribale degli dèi, i fondatori della comunità israelitica *dovevano* insistere su altri simboli che esprimessero con maggiore immediatezza l'azione dell'amore gratuito di Dio nella formazione del popolo eletto. Il simbolo della parola si presta in modo del tutto particolare all'espressione di un rapporto personale fra Dio e il suo popolo. La parola ebraica è essenzialmente dinamica<sup>53</sup>; concepita nel cuore, realizza quel che significa. Per ciò stesso è una chiamata che suscita una risposta. Questo schema di relazione interpersonale diverrà così forte che si applicherà ad ogni intervento divino nella storia e nella creazione. Leggiamo nel Deutero Isaia: « Ascoltami, Giacobbe, Israele che ho chiamato: Sono io, io solo, il primo e anche l'ultimo. Sì, la mia mano ha posto le fondamenta della terra, la mia destra ha disteso i cieli. Quando io li chiamo, tutti insieme si presentano. Radunatevi, tutti voi, e ascoltatevi. Chi di essi ha predetto tali cose? Uno che io amo compirà il mio volere su Babilonia e, con il suo braccio, sui Caldei. Io, io ho parlato; io l'ho chiamato » (Is 48,12-15). Questo predominio della parola che convoca davanti a Dio ogni persona e ogni essere riafferma simbolicamente il primato della nozione del Dio celeste, accentuandone nel contempo il carattere personale.

Se la figura della Madre si stempera alquanto nella rivelazione giudaica, non ne consegue per questo che vengano dimenticati i simboli di vita. Ciò sarebbe tanto più sorprendente, in quanto Jahve è il "Dio vivente" (Sal 42,3), il "Dio dei viventi" (Mc 12,27 e par.). Quando Dio ebbe fondato il cielo e la terra, vi fece sviluppare la vita, benedisse l'uomo e gli diede autorità su ogni essere vivente che striscia sulla terra (cf Gn 1,28). E il racconto jahvista sviluppa ancor più riccamente i simboli cosmobiologici. Vi troviamo quelli dell'albero di vita e del fiume di acqua viva (Gn 2,9-10). Nella simbolica generale tutti questi simboli si intrecciano con gli archetipi della Donna e della Madre. Ritroviamo qui le figure mitiche più comuni: « Basta l'albero ad evocare tutto il grande mistero di ciò che vive in modo ciclico e ordinato. Ma di solito l'albero è associato, anche graficamente e plasticamente, agli altri simboli della

<sup>53</sup> Cf. E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Delachaux-Niestlé, Neuchâtel 1968, p. 103-109.

Vita: dall'albero emerge un busto di donna, un serpente si attorciglia intorno al suo tronco, gli astri, soprattutto la luna, sono sospesi ai suoi rami, l'acqua ne scaturisce ai piedi »<sup>54</sup>. Le magnifiche rappresentazioni della pittura medioevale testimoniano una meravigliosa continuità simbolica con la mentalità arcaica; neppure la caduta e l'angoscia della morte sono riuscite ad infrangere lo slancio vitale: « L'uomo chiamò la moglie Eva, perché essa fu la madre di tutti i viventi » (Gn 3,20). In seguito, il simbolo del fiume e dell'acqua viva verrà applicato a Dio stesso: « Essi hanno abbandonato me, sorgente di acqua viva » (Ger 2,13); e nella città trasfigurata del tempo nuovo scorrerà un fiume eterno: « Mi mostrò poi un fiume di acqua viva, limpida come cristallo, che scaturiva dal trono di Dio e dell'Agnello. In mezzo alla piazza della città e da una parte e dall'altra del fiume si trova un albero di vita che dà dodici raccolti » (Ap 22,1-2).

Diciamo anche, fin da ora, che al tema vitale della Madre nella Nuova Alleanza si sostituisce il simbolo dello Spirito: simbolo che rivela la sua estrema ricchezza nella combinazione fra acqua e aria sotto la doppia forma del soffio e del vento.

Infatti nel simbolismo giovanneo l'acqua limpida designa lo Spirito (Gv 7,37-39), sorgente della vita divina che discende dall'alto. E proprio per ricordare questa origine celeste e misteriosa la Scrittura simboleggia la vita non soltanto a partire dall'elemento femminile e acquatico, ma utilizzando il simbolo dell'aria e del soffio. È vero che la vita affonda le sue radici nella realtà più tangibile e più palpitante, ma essa si dispiega anche in manifestazioni imprevedibili. Quando in principio « lo spirito di Dio aleggiava sulle acque » (Gn 1,2), esso appare come colui che feconda e protegge, e tale fecondazione partecipa della vita divina. In tal modo la vita elargita dallo Spirito non si dispiega solamente a partire da un centro-matrice dinamico; essa dipende pure da un soffio che Dio trattiene o invia a suo piacimento, non secondo un capriccio arbitrario ma secondo un disegno nascosto. Se con la sua parola Dio chiama, con il suo spirito muove: « Lo spirito di Dio è all'origine della creazione; vi è incessantemente presente sotto la forma del vento, ma in virtù della specificità della religione israelitica è soprattutto la storia il luogo della sua manifestazione »<sup>55</sup>. Egli

<sup>54</sup> J. Goetz, *Cosmos, symbolique cosmologique*, p. 84.

<sup>55</sup> E. Jacob, *op. cit.*, p. 100.

si manifesta nei profeti e infine in ogni cristiano: nel cristiano, poiché nasce « dall'alto » (Gv 3,3), avviene la congiunzione fra l'acqua e il soffio dello Spirito. Secondo la parola di Gesù a Nicodemo: « Se uno non nasce da acqua e da Spirito, non può entrare nel regno di Dio. Quel che è nato dalla carne è carne e quel che è nato dallo Spirito è spirito. Non ti meravigliare se t'ho detto: dovete nascere dall'alto. Il vento soffia dove vuole e ne senti la voce, ma non sai di dove viene e dove va: così è di chiunque è nato dallo Spirito » (Gv 3,5-8). Acqua e soffio, lo Spirito è principio di una vita nuova.

Osserviamo subito la sintesi notevole fra lo Spirito e l'acqua materna nella figura di Maria, la Vergine. La modalità storica dell'Incarnazione di Cristo raggiunge qui un simbolismo profondo. In effetti, per quanto sconcertante possa essere per una mentalità realistica l'immagine della Vergine-Madre, essa nondimeno fa parte della simbologia primitiva. Dicendo che la Madre è Vergine, la mentalità arcaica vuole indicare che, similmente alla terra, essa produce il suo frutto da se stessa; il mistero della vita è nascosto nel segreto della concezione e non si manifesta che a poco a poco, fino al parto; allora l'uomo si inserisce nel tutto cosmico e partecipa alla vita. Nel mistero dell'Incarnazione, la concezione di cui lo Spirito è il principio significa che una vita "altra" appare nel mondo, ma senza derivare da esso. In termini dogmatici, la Vita che nasce dalla Vergine è una vita divina. Anzi: l'essere che nasce da lei è una Persona divina.

Abbiamo evocato il mistero cristiano dell'Incarnazione, e pertanto la figura del Figlio. Abituati come siamo al pensiero cristiano, tenderemmo a considerare quest'ultima figura come del tutto singolare e senza rapporto con un significato simbolico. Di fatto anche questo terzo archetipo personale — e ciò non pregiudica per nulla la realtà storica dell'evento Cristo — occupa un vasto spazio della coscienza simbolica dell'umanità. Del resto il suo significato è estremamente complesso e per il momento noi ci limiteremo ad indicare i grandi temi simbolici che vi corrispondono.

Il simbolo del figlio, come quello dell'eroe, riveste innanzitutto la funzione di rappresentare la condizione umana. Si ricollega infatti alle prospettive biocosmologiche — giacché l'uomo è essere di carne e di sangue —, pur situandole in rapporto ad un piano che le supera e che possiamo ben chia-

mare etico-spirituale: « L'idea di figlio non è potuta nascere che in civiltà orientate verso i valori biologici sia maschili, a partire dal Sole, sorgente di vita virile presso i Cacciatori, sia femminili, a partire dalla Terra matrice della vita presso gli Agricoltori. E in queste due linee, le quali presto si fondono nelle religioni misteriche dove raggiungono tutte le profondità della sintesi, che nasce l'idea di Figlio come espressione della situazione dell'Uomo, non di fronte all'Assoluto, ma in seno all'universo »<sup>56</sup>. Se può sembrare strano che la figura del Figlio non si riferisca all'idea di generazione dal Padre ma valga per se stessa, in realtà ritroviamo qui una grande legge del simbolismo: i simboli significano in funzione diretta della loro capacità di espressione immaginifica e non in funzione dei rapporti logici di causalità. Si potrebbe così ritenere, con van der Leeuw, che la figura del Padre viene dopo quella del Figlio! Ma è più opportuno considerare l'una e l'altra come due archetipi simbolici, determinanti ciascuno la propria costellazione di figure.

Lo schema del Figlio è orientato in tre principali direzioni<sup>57</sup>. Nella prima si manifesta lo slancio dell'uomo ad affermarsi nel mondo. L'eroe solare, fiero delle sue capacità tecniche, si erge contro il Padre: lottando vuole eliminare ogni autorità del Padre e della Madre. È questa in particolare la mentalità dei Cacciatori e dei Fabbri. Invece presso i Cacciatori più primitivi e presso gli Agricoltori il Figlio è misconosciuto e disprezzato; egli accetta la propria debolezza e si affida al Padre. Questi allora gli concede il fuoco. Considerato nella prima linea di interpretazione, il fuoco era uno strumento di potenza, bramato per esempio da Prometeo; nella seconda prospettiva esso possiede le qualità del focolare benefico: è presenza e vita. Il Figlio può assumere allora l'immagine del bambino che sottolinea la debolezza del Figlio stesso; la bontà del Padre arriva a tutto. Proprio come nei miti di vegetazione, il Figlio muore e rinasce secondo un ritmo regolare. Si giunge così, a poco a poco, alla terza valenza del tema del Figlio: egli appare come l'eroe umano, debole e mutevole: la sua nascita sofferta e misteriosa sarà soltanto il primo momento di un destino che lo condurrà nel grembo della terra per poi risuscitare.

<sup>56</sup> J. Goetz, *Cosmos, symbolique cosmobiologique*, p. 55.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 56-59.

Se paragonato agli schemi conduttori elementari analizzati precedentemente, l'archetipo del Figlio appare abbastanza complesso; più esattamente: è ambivalente.

Essendo per un verso imparentato col ritmo della vegetazione, esso richiama la figura ciclica che caratterizza il dramma materno: la madre dà una vita che scomparirà; genera nel segreto delle profondità per portare alla luce. Riprendendo questi temi fondamentali e applicandoli a sé, Cristo indica il senso del proprio mistero: « Se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo; se invece muore produce molto frutto » (Gv 12,24); e più avanti soggiunge: « La donna, quando partorisce, è afflitta, perché è giunta la sua ora; ma quando ha dato alla luce il bambino, non si ricorda più dell'afflizione per la gioia che è venuto al mondo un uomo » (Gv 16,21). La sapienza arcaica aveva avuto l'intuizione profonda di questa legge alla quale ogni essere vivente è soggetto: la stessa legge del mistero pasquale. Anche noi dobbiamo accettarla, in conformità a Cristo, mediante il battesimo nell'acqua fecondata dallo Spirito: « Per mezzo del battesimo siamo dunque stati sepolti insieme a lui nella morte, perché come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova » (Rm 6,4).

In contrasto con questa legge che governa l'incessante rinnovarsi della vita, il mistero cristiano introduce una nuova dimensione nel simbolismo del Figlio. Mentre scopo principale dell'attività simbolizzante è dispiegare in uno spazio benevolo la drammaticità del tempo, il divenire del Cristo si presenta come unico: una volta per tutte. Su questo punto, l'autore della *Lettera agli Ebrei* è decisivo. Considerando la liturgia dell'Antica Alleanza, ne sottolinea la reiterazione quotidiana o annuale secondo le prescrizioni della legge; ebbene, ad essa contrappone l' "ephapax", l'una volta per tutte del sacrificio di Cristo: « Cristo invece, venuto come sommo sacerdote di beni futuri, attraverso una Tenda più grande e più perfetta, non costruita da mano di uomo, cioè non appartenente a questa creazione, non con sangue di capri e di vitelli, ma con il proprio sangue entrò una volta per sempre nel santuario, procurandoci così una redenzione eterna » (Eb 9,11-12). Il punto decisivo, per il cristiano, è capire che l'evento unico della Pasqua del Cristo determina un tempo storico irriducibile. Non il passaggio di Cristo si riferisce all'archetipo del passaggio del

Figlio attraverso la morte per una nuova vita, ma ogni pasqua, ogni sacrificio e ogni morte attingono il loro significato e la loro sostanza dalla Pasqua di Cristo: « Ora invece una volta sola, nella pienezza dei tempi, è apparso per annullare il peccato mediante il sacrificio di se stesso. E come è stabilito per gli uomini, che muoiano una sola volta, dopo di che viene il giudizio, così Cristo, dopo essersi offerto una volta per tutte allo scopo di togliere i peccati di molti, apparirà una seconda volta, senza alcuna relazione col peccato, a coloro che lo aspettano per la loro salvezza » (Eb 9,26-28). L'unicità del mistero di Cristo e dell'Umanità si ricongiunge all'unicità del destino di ciascuno. Dal punto di vista simbolico conviene dunque sottolineare fin da ora il capovolgimento prodotto dal mistero storico del Cristo: il suo destino, pur ricongiungendosi con il significato simbolico universale, è divenuto sistema di riferimento una volta per tutte.

Volendoci limitare a una considerazione generale delle religioni, potremmo ridurre la simbolizzazione personalistica dei nostri rapporti con il mondo divino alle tre grandi figure del Padre, della Madre e del Figlio. Ma nella prospettiva cristiana compare un altro tema che, per il suo notevole sviluppo, può essere considerato come tipicamente cristiano: è il tema della sposa, che dai primi profeti passa ai libri sapienziali per applicarsi infine all'unione di Cristo e della chiesa, stabilita e compiuta per l'eternità.

Anche in questo caso però, e soprattutto in questo caso, bisogna eliminare da questo tema il suo possibile contenuto naturalistico legato alla fecondità e alla sessualità, le quali esprimono la potenza della vita. Analogamente ad altri popoli dell'Asia, i Cananei rendevano un culto a Baal affiancato da una dea paredra, Ashtoréth, l'Astarte dei Fenici<sup>58</sup>. Che tale culto avesse un senso naturalistico risulta chiaramente dalla presenza della prostituzione sacra nei riti di fecondità. Perciò Israele respinse con orrore questa fondamentale idolatria delle forze della natura. Il nome di Baal, che significa signore e padrone, fu bandito dal linguaggio (Os 2,19). E se malgrado ciò Jahve appare come sposo, lo è non come colui che innanzitutto dona fecondità alla terra, bensì come colui che stabilisce un'alleanza

<sup>58</sup> Nota a *Giudici* 2,11 nella *Bible de la Pléiade*. Presso i Babilonesi e gli Assiri, Astarte corrisponde a Istar.

con il Popolo. Il simbolo sponsale deve quindi essere messo in rapporto con il tema dell'Alleanza e suggerisce la relazione dell'amico e del pastore.

Il libro di Osea ci rivela magistralmente il significato simbolico della sposa. Lungi dal rimandare alla fecondità biologica, il simbolo dispiega la sua ricchezza nell'ordine delle relazioni interpersonali. Per questo i figli che la sposa infedele ha generato al profeta si chiamano « Lô-Roukhamah » che significa « Non-amata » (Os 1,6), e « Lô-Ammi », « Non-mio-popolo » (Os 1,9). A completare il tema della sposa, l'idea dell'amore misericordioso di Jahve s'imporrà a tutta la stirpe dei profeti: un amore instancabilmente fedele che i tradimenti del popolo dell'Alleanza non riescono a distruggere: « Tuo sposo è il tuo creatore [...]. Come una donna abbandonata e con l'animo afflitto, il Signore ti ha richiamata. Viene forse ripudiata la donna sposata in gioventù? dice il tuo Dio. Per un breve istante ti ho abbandonata, ma ti riprenderò con immenso amore. In un impeto di collera ti ho nascosto per un poco il mio volto; ma con affetto perenne ho avuto pietà di te, dice il tuo redentore, il Signore » (Is 54,5-8). I rapporti di alleanza fra Dio e il suo popolo sono analoghi ai rapporti fra due persone, fra due libertà le cui decisioni sono imprevedibili.

Quando la relazione tra Dio e il suo popolo sarà percepita sul tipo della relazione umana più individualizzata, verranno ad aggiungersi le molteplici sfumature della vita di amore interpersonale. Che il punto di riferimento del *Cantico dei Cantici* sia una avventura amorosa specifica oppure la meditazione sui dati profetici del tema dell'Alleanza, resta il fatto che l'esperienza antica e sempre nuova dell'amore umano serve a simboleggiare i rapporti dell'uomo con Dio; rapporti che si iscrivono in movimenti di avvicinamento, di unione, di allontanamento e di separazione. Si può anche pensare che il ritmo drammatico — ricerca più o meno ansiosa, reciproca compiacenza, unione — definisca in qualche modo ogni storia d'amore, divino o umano.

La differenza che notiamo tra aspetti vitali e aspetti interpersonali dell'esperienza spirituale permette di definire due indirizzi principali della simbolica religiosa. Mentre un primo rapporto con Dio viene stabilito attraverso l'esperienza vissuta dall'uomo nel mondo, su questo se ne sovrappone un secondo fondato più direttamente sul senso dei rapporti interpersonali:

quelli dell'amicizia, dell'amore sponsale, dell'appartenenza ad una stessa comunità. Questi ultimi manifestano immediatamente un aspetto morale e fanno appello alla libertà come sorgente di relazioni con gli altri.

Se ci collochiamo nell'ordine della fede cristiana, questi due aspetti appaiono strettamente uniti. Il mistero dell'Incarnazione infatti significa che Dio stesso, nella persona del Verbo, si è inserito nel mondo sensibile e ha preso il proprio posto nella storia degli uomini. Preparato da tutta la storia della salvezza e prolungato nella vita della chiesa, questo mistero abbraccia tutto il tempo dell'umanità. Grazie all'Incarnazione, viene vissuta una grande varietà di esperienze spirituali fondate sui rapporti interpersonali. Vediamo nel vangelo come Gesù inviti i suoi apostoli a seguirlo, chieda loro fede e obbedienza, li mandi in missione, li chiami « suoi amici » (Gv 15,15). Persuasione fondamentale della fede cristiana è che questi rapporti interpersonali, che presuppongono la comunicazione sensibile, siano capaci di mantenersi dopo la scomparsa di Gesù. Così, mentre avverte la Maddalena (che si era gettata ai suoi piedi come prima) di non toccarlo più (Gv 20,17), Gesù promette ai suoi discepoli di rimanere con loro, sotto un'altra forma, fino alla fine del mondo (Mt 28,20). Questa presenza si realizza in molti modi; innanzitutto egli sarà il Capo del suo Corpo che è la chiesa (Col 1,18), alla quale comunicherà il suo infusso vivificante; sarà presente nell'autorità da lui costituita quale vincolo visibile della chiesa, come pure nella comunità riunita nel suo nome (Lc 10,16; Mt 18,20); inoltre Gesù Cristo istituisce un'eucaristia che perpetua la sua presenza viva ed efficace e che diviene centro dell'organismo sacramentario grazie al quale ci viene comunicata la vita. Nulla di sorprendente, dunque, se Gesù stesso applica a sé i simboli più personalizzati per far capire che l'adesione di fede alla sua persona contiene in germe un'incomparabile possibilità d'intimità. Egli è lo Sposo atteso (Mt 25,1-13), e san Paolo presenta la comunità cristiana, nella verginità della sua fede e della sua carità, come una fidanzata di Cristo (2Cor 11,2). L'unione della chiesa e di Cristo sarà infine consumata nell'incontro eterno: « Lo Spirito e la Sposa dicono: "Vieni!" » (Ap 22,17); Questa comunione eterna realizzerà la pienezza della vita.

Come ogni ricerca sui simboli, anche quella che abbiamo appena tratteggiato dà l'impressione di una ricchezza esuberante: i grandi temi spuntano l'uno dopo l'altro e gettano sempre nuovi rampolli. Donde un interrogativo inevitabile: se ovunque sono riscontrabili gli stessi simboli, il linguaggio della Rivelazione avrà mai una qualche originalità? Qualora non l'avesse, come distinguere l'esperienza spirituale fondata sulla fede dalle altre esperienze religiose? La differenza deriverà solo dalla diversità dei punti storici in cui esse nascono? Sono innumerevoli le modalità della vita religiosa dell'umanità.

Per evitare quella che sembra una conseguenza rovinosa per la fede, si sarebbe tentati di andare alla ricerca di simboli propriamente cristiani. Ma quali potrebbero essere?

Partiamo dal linguaggio semplice che veicola i simboli elementari: l'albero piantato lungo i corsi d'acqua, il mare, la montagna, la luce. È molto difficile immaginare che la Scrittura, così profondamente inserita in un ambiente culturale poco sofisticato, sia ricorsa a simboli la cui risonanza non fosse immediata. Certo, non si può escludere che presso alcuni scrittori sacri, ad esempio nel genere letterario apocalittico, vi siano delle ricercatezze espressive, ma bisogna convenire che, per quanto riguarda il messaggio evangelico, simili ricercatezze sono assenti. Le parabole del Signore commuovono per la loro semplicità e i simboli giovannei non sono mai sorprendenti. La simbolica scritturistica si ricollega qui alla simbolica generale.

La questione diventa più complessa quando si passa ai racconti simbolici di maggiore ampiezza. È chiaro, in particolare, che gli scrittori del *Genesi* o gli autori dei salmi hanno attinto il materiale espressivo dal loro ambiente di vita senza sottoporlo a una critica formale. In questo caso non ci si dovrà

<sup>59</sup> È il titolo di uno studio teologico di R. Maré, *La singularité chrétienne*, coll. *Christianisme en mouvement*, Casterman, Tournai 1970. Accettiamo totalmente le conclusioni dell'Autore quando insiste sul fatto che « il rapporto organico con la storia giustifica e determina la singolarità cristiana » (p. 179). Il nostro punto di vista considera solo l'impatto di questo carattere storico della Rivelazione sull'espressione simbolica che sottende l'esperienza di fede. Sul processo concreto di questa esperienza, cf. Ch.A. Bernard, *Vie spirituelle et connaissance théologique*, in *Gregorianum*, 1970, 51, p. 225-244.

impegnare ad eliminare i miti che hanno contaminato l'espressione della fede cristiana?

È compito degli esegeti sceverare se l'assenza di critica significhi un'assenza di discernimento oppure se, al contrario, gli autori sacri abbiano di proposito preso in prestito, scegliendo tra i temi mitici quelli compatibili con la fede in un Dio di cui sperimentavano l'azione salvifica. Nelle pagine precedenti abbiamo già notato scelte e rifiuti significativi.

Per tener fede al nostro intento, restringiamo il problema al significato essenziale della simbolica. Il simbolo non vuol essere una speculazione su Dio o la spiegazione oggettivistica della situazione dell'uomo nel mondo; esso vuole svelare il significato profondo della vita umana e fondare i rapporti che l'uomo deve intrattenere con la creazione e con il mondo divino che le conferisce senso. Detto questo, diventa più concepibile e più accettabile che gli scrittori sacri non fossero affatto tenuti a respingere le forme di espressione religiosa fondate sulla condizione creaturale. Perché le avrebbero dovute respingere? Jahve-Eloim è il Dio unico: ha creato il cielo e la terra e ha liberato il popolo dalla terra d'Egitto. Utilizzando il linguaggio simbolico e mitico per descrivere queste realtà, essi orientavano la loro affermazione non sulla verità della rappresentazione concepita oggettivamente, ma sul senso di quelle gesta di Dio e sull'autenticità della risposta dell'uomo a Dio. Dio ha stabilito la sua alleanza con Noè, Abramo, Mosè; ha salvato l'uomo dalle grandi acque distruttrici; ha fatto uscire il padre dei credenti da una terra d'idolatria per benedirlo; ha liberato il popolo dall'oppressione del malvagio. Queste espressioni simboliche sono adatte ad orientare la vita religiosa come qualsiasi altro linguaggio; lasciano intatta la trascendenza assoluta del Nome del Dio salvatore; ci interpellano efficacemente come le parole della nostra cultura e i segni del nostro tempo.

Non vi è di conseguenza alcun bisogno di situare l'originalità della fede cristiana al livello di strutture particolari del linguaggio: la simbolica è universale come il discorso, anche se è più concreta. Simboli e miti vengono sottoposti dagli scrittori sacri non a una distorsione di senso bensì a una purificazione. La capacità di discernimento, di accettazione e di rifiuto scaturisce dalla fede infallibile nel Dio vivente. Restano così salvi la radicazione della fede nella realtà umana e la sua trascendenza.

Quando si pone il problema del rapporto tra le strutture simboliche universali e il contenuto della fede, si ritrova la questione, tanto dibattuta oggi, del rapporto fra decisione personale e assenso al testo sacro. Se infatti la parola racchiusa nella Scrittura non appartiene a un ordine diverso da quello delle altre parole religiose dell'umanità, allora essa è soltanto una parola arcaica su Dio e non si vede come possa essere normativa per l'impegno personale di fede. Quest'ultimo è di un ordine diverso e sarà tanto più valido, quanto più avrà eliminato tutta la cornice mitica dell'espressione scritturistica. Ciò che vorremmo illustrare ora è questo: attraverso il linguaggio mitico arcaico la parola di Dio giunge fino a noi per determinare in maniera autentica il contenuto e il movimento della fede. Per mezzo di questo linguaggio umano Dio ci parla sempre: la Scrittura è parola di Dio.

La difficoltà fondamentale sta nel concepire la continuità fra le espressioni arcaiche della fede e il nostro modo attuale di percepire la realtà per rispondervi vitalmente. Come passare, per esempio, dalla salvezza quale liberazione dalla mano del Faraone alla ricapitolazione di tutte le cose in Cristo, quando l'ultimo nemico, la Morte, sarà annientato (1Cor 15,26)? Come passare dal paese dove scorrono latte e miele alla Gerusalemme celeste? La risposta non può essere che questa: è la fede che scopre un movimento vitale unico, suscitato dall'unica azione salvifica di Dio, in tutte le espressioni della salvezza dell'uomo. Non vi sono dunque, come vorrebbe Bultmann, da una parte espressioni mitiche caduche e dall'altra una decisione di fede continuamente rimessa in atto dalla coscienza di ciascuno; vi è invece una continuità simbolica di tutte le espressioni della fede, tale da suscitare un'adesione libera, certo, e che si va sempre più arricchendo, a un messaggio unico e omogeneo di cui lo Spirito Santo è il garante. L'atto di fede è sostenuto dal movimento simbolico.

Senza voler esaurire l'argomento, sul quale ritorneremo, cerchiamo di afferrare dal vivo questo movimento della fede, « fondamento delle cose che si sperano e prova di quelle che non si vedono » (Eb 11,1). L'Autore della *Lettera agli Ebrei* ce ne fornisce molti esempi, fra cui quello di Abramo: « Per fede Abramo, chiamato da Dio, obbedì partendo per un luogo che

doveva ricevere in eredità, e partì senza sapere dove andava. Per fede soggiornò nella terra promessa come in una regione straniera, abitando sotto le tende, come anche Isacco e Giacobbe, coeredi della medesima promessa. Egli aspettava infatti la città dalle salde fondamenta, il cui architetto e costruttore è Dio stesso » (Eb 11,8-10). L'obbedienza oscura alla parola di Dio implica il senso dell'autorità assoluta di Dio e, allo stesso tempo, la fiducia nella sua continua benevolenza. Questa continua benevolenza permette di superare *tutti* gli ostacoli: le lotte dei nemici, l'usura del tempo, la durata della storia e infine la morte e la potenza distruttrice del peccato. Nel passare, con uno scorcio di estrema densità, dalla povera semplicità dei migranti del secondo millennio avanti Cristo alla ricchezza della Città, simbolo del compimento finale dell'umanità, l'Autore non fa che riprendere e mettere in luce il movimento della fede.

Fondata sulla promessa di Dio, l'adesione della fede si estende ad ogni cosa e fino all'ordine della creazione. Benché noi siamo abituati a porre Dio a partire dall'esistenza delle cose create — quella del mondo e la nostra —, è più conforme al movimento storico della fede ebraica porre dapprima l'intervento di Dio nella storia, per estenderlo poi all'atto creatore. Di questo passaggio potremmo trovare una testimonianza nel *Libro della Consolazione* del Deutero Isaia. Perché Jahve sia pienamente il Dio salvatore, bisogna che la sua potenza abbracci tutta la storia e si eserciti dal principio alla fine: « Dice il Signore che ti ha riscattato e ti ha formato fino dal seno materno: "Sono io, il Signore, che ho fatto tutto, che ho spiegato i cieli da solo, ho disteso la terra; chi era con me?" » (Is 44,24). L'idea di alleanza rifluisce su quella di creazione in funzione del senso dell'onnipotenza salvifica di Dio. La creazione diviene dunque, a sua volta, simbolo del Creatore: « Davvero stolti per natura tutti gli uomini che vivevano nell'ignoranza di Dio, e dai beni visibili non riconobbero colui che è, non riconobbero l'artefice, pur considerandone le opere » (Sap 13,1). Ecco così fondato il senso simbolico dell'universo. Il libro della Sapienza lascia presagire quello che sarà il processo filosofico, anticipandolo con sufficiente esattezza con l'uso dell'espressione "conoscenza per analogia" (cf Sap 13,5). In un caso come nell'altro vi è traslazione di significato dal creato al Creatore.

A partire dunque dal linguaggio che è servito a veicolare l'espressione della vita religiosa dell'umanità, la Scrittura legittima in un duplice modo il processo simbolico. Se questo processo prende origine dal rapporto con il mondo, la simbolica utilizza le esperienze fondamentali dell'essere-nel-mondo, come abbiamo visto precedentemente. Se al contrario il processo dipende direttamente da un'azione di Dio nella storia, ritrova il simbolismo cosmico, ma con una predominanza di temi e di situazioni derivanti dall'azione salvifica e rivelatrice di Dio. In un modo o nell'altro il simbolo esprime e sostiene l'adesione della fede.

### *Conclusioni: l'ampiezza del campo simbolico*

Può sembrare strano che, proponendoci di studiare il rapporto tra vita religiosa e linguaggio simbolico, abbiamo finito per porre delle domande fondamentali concernenti la fede cristiana.

Questa sorpresa deriva in primo luogo dalla nostra perdurante difficoltà a valorizzare la portata dell'attività simbolica; la concepiamo troppo come un sostituto alquanto infantile dell'attività razionale. Eppure proprio ad essa ricorre la mente quando vuole gettare lo sguardo sulle regioni inaccessibili delle origini e della fine. E, ancor più generalmente parlando, è al simbolo che si fa ricorso quando si vuole esprimere un rapporto con la trascendenza, sempre al di là del linguaggio concettuale. Pur senza lacerare il velo che nasconde Dio, il simbolo orienta e prefigura il processo spirituale; il simbolo è esistenziale.

Poiché è tutto l'uomo che si mette alla ricerca di vita divina, non è sorprendente che egli si crei un mondo simbolico amplissimo. Ma abbiamo mostrato che l'abbondanza esuberante dei simboli si articola intorno a grandi archetipi; e abbiamo potuto tratteggiare una sorta di parallelo fra gli archetipi fondati sugli atteggiamenti elementari di orientamento nello spazio (l'elevazione, la centrazione, il cammino, il ritmo ciclico) e quelli più complessi e drammatici che derivano dalle relazioni interpersonali (il padre, la madre, la sposa, il figlio). Pur senza voler esagerare il valore di una simile corrispondenza

za, essa è indicativa di una struttura simbolica abbastanza stabile, di cui studieremo lo sviluppo.

In ultima analisi l'espressione simbolica acquista tale importanza perché lo Spirito Santo stesso se ne è fatto garante nella Rivelazione giudeo-cristiana. Parallelamente alla realizzazione dell'opera della salvezza, Dio si rivelava e apriva la strada della fede grazie all'assunzione di un linguaggio simbolico. Si può riconoscere qui l'assioma fondamentale della fede giudeo-cristiana: all'interno di una storia, situata essa stessa nel mondo degli uomini, Dio salva rivelandosi. Tutta la storia della salvezza, proprio in funzione del suo centro che è l'Incarnazione del Verbo e del suo termine che è l'instaurazione del Regno definitivo, diventa suscettibile di un'espressione simbolica: quella che, legata al mondo sensibile, indica un mondo spirituale, ambito della fede e oggetto di speranza.

CAPITOLO II  
IL MOVIMENTO VERSO LO SPIRITO

Considerato dal punto di vista del suo intento oggettivo, il movimento simbolico si inserisce in uno sforzo volto a superare il presente e a raggiungere l'origine o anticipare la fine dei tempi. Tale era già l'intenzione di Platone, che recuperava così il valore del mito. Ma occorre vincere questa difficoltà: varcare la frontiera di un linguaggio che per natura sua è adatto all'espressione del presente. Forse la coscienza mitica di partecipazione si accontenta della continuità simbolica, ma, anche in tal caso, abbiamo dovuto riconoscere come ogni linguaggio, pure quello simbolico <sup>1</sup>, consacra, con il suo sforzo di superamento, una spaccatura fra la coscienza e il reale.

Tale frattura può essere trasposta nell'ordine ontologico. Si ammetterà allora con i metafisici greci un duplice piano: sensibile e intellegibile e ci si chiederà in qual modo, partendo dal sensibile (grazie al quale il mondo esiste per la coscienza), si possa raggiungere la sostanza intellegibile. Lo sforzo della metafisica consiste nell'elaborare nozioni ontologiche astratte — per esempio quelle dell'essere e del non-essere, dell'atto e della potenza — per arrivare, tramite la dialettica, ad afferrare il reale. Abbiamo invece visto nel capitolo precedente che l'attività simbolica si propone di orientare la coscienza verso la realtà ma senza mai staccarsi dal movimento vitale: nell'ordine

<sup>1</sup> Alcune scuole di pensiero, fondandosi sulla linguistica, definiscono il "simbolico" come ciò che riguarda il passaggio (continuità e frattura) tra ogni significante e il suo significato. Noi attribuiamo alla parola "simbolo" un'accezione più determinata, collegandolo direttamente non ad ogni segno, ma a quel segno che mantiene un legame *immediato* con il sensibile e l'immaginario radicati nel corporeo. Non potremmo parlare, come alcuni fanno, di un "concetto simbolico"; invece attribuiamo al gesto un significato che fonda il simbolo; diamo la massima importanza al simbolismo architettonico o pittorico. Con molti autori distinguiamo dunque il segno convenzionale, molto vicino al concetto, e il simbolo, che è sempre in dipendenza naturale dal suo referente; il senso del simbolo è immediato.

religioso Dio è percepito dalla coscienza simbolica *non* come *l'ipsum esse subsistens*: egli è il Padre dei cieli, la sorgente di tutte le cose. Una simile percezione di solito non viene a patti con la dialettica concettuale, pur senza escluderla, ma in un certo modo l'anticipa e molto spesso le si sostituisce.

Ogni attività simbolica si appoggia sull'assioma fondamentale della corrispondenza fra la percezione sensibile e quella che potremmo considerare come una sostanza spirituale al di là del mondo e già presente in esso. Sia sotto la forma dell'intelligibile, sia sotto la forma del sacro, questa sostanza spirituale propone se stessa all'intenzionalità della coscienza in cerca della propria comprensione. Una situazione del genere si delinea con rilievo ancor maggiore nella prospettiva cristiana, presupponendo quest'ultima che ogni realtà è vestigio di Dio e che lo Spirito Santo è all'opera nella storia del mondo. Luogo dell'Incarnazione rivelatrice e redentrice, il mondo acquista una nuova dimensione spirituale. Come lo Spirito Santo ha voluto inserirsi nell'espressione-portatrice-di-simboli della Rivelazione, così il movimento della coscienza cristiana si sforza, attraverso l'attività simbolica, di esprimere la propria ricerca dello spirituale.

Cambiano di molto le prospettive, quando l'interesse della riflessione si sposta dall'oggettività mondana alla soggettività? Qualunque cosa avvenga nelle altre sfere del pensiero, non sembra che nell'ordine simbolico il mutamento sia considerevole.

Ad esempio è possibile collocarsi in una prospettiva di psicoanalisi freudiana. In Denis Vasse<sup>2</sup> l'accento cade sul desiderio, che dice qualcosa di diverso dal semplice bisogno, il quale viene appagato con il raggiungimento del proprio oggetto particolare. « Il desiderio, scrive questo Autore, è la forza di esplosione dell'Essere nel pensiero e nel discorso del mondo »<sup>3</sup>. Quando questo desiderio si manifesta nel rapporto verso le persone, tende ad andar oltre la soddisfazione, che appaga e al tempo stesso uccide il bisogno egocentrico, tende alla persona stessa nell'infinitudine della sua soggettività e del suo segreto rinnovarsi. Anche nel suo rapporto con Dio tramite la preghiera il desiderio supera il semplice bisogno, per rimanere

<sup>2</sup> D. Vasse, *Le temps du désir*, Le Seuil, Parigi 1969.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 10.

nella Presenza che trascende ogni presa di possesso. Ciò che nella prospettiva metafisica classica si presentava come l'Essere al di là del concetto, nella prospettiva psicologica basata sull'analisi affettiva diviene un al di là del bisogno particolare, un'apertura su un infinito di amore personale. Nell'un caso come nell'altro, il simbolo interviene ad orientare il movimento di apertura verso l'Essere conosciuto e amato nella rinuncia alla comprensione e al possesso.

Più direttamente in armonia con la nostra prospettiva appare la posizione di Jung sulla realizzazione di sé. E tanto più si impone questo accostamento, in quanto Jung ha insistito sul ruolo della simbolica nel processo di integrazione della personalità.

Egli stesso ha definito ciò che intende per realizzazione di sé: « La psicologia culmina necessariamente nel processo di evoluzione della psiche, consistente nell'integrazione dei contenuti suscettibili di coscienza. Il processo significa la realizzazione della totalità (*Ganzwerdung*) dell'uomo psichico, operazione che, per la coscienza dell'io, ha conseguenze tanto considerevoli quanto difficili da descrivere »<sup>4</sup>. Che questo processo poggi su un'attività simbolica, risulta chiaramente dagli studi di Jung dedicati alla comprensione dell'opera degli alchimisti. Egli ha notato una profonda corrispondenza, sul piano del senso simbolico, fra gli sforzi dell'Alchimia e la tensione verso la realizzazione di sé. Se secondo Jung « l'individuazione, il divenire se stessi, non è soltanto un problema spirituale, ma è il problema della vita in generale »<sup>5</sup>, non ci si può meravigliare che siano state tentate numerose vie per riuscire a risolvere questo problema vitale universale. Cercare la pietra invisibile, condensato di tutte le qualità, e arrivare alla perfetta integrazione del Sé sono processi simbolici correlativi.

Vorremmo qui sottolineare una delle idee direttrici del capitolo precedente: l'onnipresenza di un'attività simbolica presuppone e rafforza il principio di una corrispondenza fra i diversi livelli della realtà. Infatti, per quanto strano possa sembrare l'accostamento fra alchimia e realizzazione di sé, esso

<sup>4</sup> C.G. Jung, *La nature du psychisme*, in *Les Racines de la conscience*, Buchet/Chastel, Parigi 1971, p. 551 (vers. it., *Riflessioni teoriche sulla natura della psiche*, in *Opere*, Boringhieri, Torino 1965, vol. VIII).

<sup>5</sup> Idem, *Psychologie et Alchimie*, Buchet/Chastel, Parigi 1970, p. 162 (vers. it. dal tedesco, *Psicologia e alchimia*, Astrolabio, Roma 1950).

risulta nondimeno assai istruttivo. È facile ammettere che numerosi sistemi religiosi e filosofici si sono proposti il raggiungimento della perfetta integrazione della personalità; in rapporto a questi sistemi la vita cristiana si presenta come un caso privilegiato, che però non comporta l'uso di strutture simboliche proprie. La considerazione dell' "opera alchimistica" ci ha mostrato quanto sia radicata la convinzione di una corrispondenza generale fra il macrocosmo e quel microcosmo che è l'uomo. E bisogna tener presente che coloro i quali si dedicavano all' "opera alchimistica" si disponevano psicologicamente e spiritualmente a seguirne le tappe di realizzazione; secondo Jung era questo il punto più importante e più significativo. Perciò, senza volere restituire all'alchimia un valore diverso da quello simbolico del divenire dello spirito, grazie ad essa comprendiamo meglio che ogni realizzazione di sé si inserisce sul fondo comune di un disvelamento dello spirito. La vita spirituale cristiana non può sfuggire alla necessità di questa attività simbolica.

È questo il campo che intendiamo ora esplorare.

## 1. LA COSCIENZA NEL MONDO

Per descrivere il processo dell'accesso alla totalità, nulla ci impedisce *a priori* di partire da una concezione metafisica del mondo; ci potremmo porre ad esempio in una visione neoplatonica e descrivere la ricerca dell'Uno che conduce all'unità interiore. E quante concezioni diverse si presenterebbero al termine di un simile sforzo, pur sempre valido! Se infatti bisogna convenire che ogni filosofia particolare subisce condizionamenti e dipende da una cultura scientifica, dalla società, dai costumi, come pure dal progetto spirituale che essa sostiene e accompagna, è altrettanto vero che l'esercizio razionale coglie un aspetto del mondo, vale a dire elabora un'antropologia. Ogni grande filosofia, anche se il suo punto di partenza è principalmente ontologico, contiene un correlativo aspetto antropologico; e reciprocamente nessuna antropologia, ad esempio neppure la psicoanalisi, può ignorare totalmente la

presenza del mondo o di un ipotetico al di là del mondo.

Tuttavia, poiché nostro intento è descrivere il movimento simbolico della coscienza, ci converrà prendere come punto di partenza la coscienza stessa. Senza pregiudicare l'autonomia dell'ambiente in relazione con la coscienza, ammettiamo intanto, in base agli assunti del capitolo precedente, che l'attività simbolica viene definita da strutture radicate nella condizione umana. Il simbolismo, luogo di passaggio dal sensibile allo spirituale, ha il suo fondamento nell'uomo.

Tutte le dottrine psicologiche hanno cercato di individuare il processo che conduce dalla sensazione alla sfera spirituale, concepita il più delle volte come il luogo dell'idea generale universale. La sensazione appare allora come l'impressione prodotta dalla realtà materiale a contatto con i sensi. Quale che sia il valore di questo schema per spiegare la formazione del concetto, è presto evidente che una simile visione delle cose è troppo ristretta per poter giustificare le attività immaginative che sono in gioco nella creazione artistica, nell'espressione poetica o nel movimento della coscienza mistica. Bisogna distinguere con Durand tra la funzione dell'immagine in quanto « riproduttrice » di una realtà percepita e « l'esperienza dell'immagine attiva, dell'immagine poetica e del simbolo religioso, [il quale] ci fa penetrare in un "Universo altro" dove lo spazio e il tempo non esercitano più la stessa funzione di categorie *a priori* dell'attività psicologica, ma ricevono nuove dimensioni »<sup>6</sup>. Il campo della sensazione è fin dall'origine molto più esteso di quanto non supponga la psicologia classica.

In immediata concomitanza con la sensazione, entrano in gioco processi della coscienza totale. Limitiamoci a citare in proposito il pensiero di uno psicoanalista che si sforza di riscoprire la funzione spirituale della sensazione: « Sia che si veda in essa il semplice contatto d'informazione con le qualità sensibili degli oggetti materiali, sia che la si consideri come l'espressione della vita dei "sensi" — là dove il sensoriale diviene il sensuale — o sia, infine, che la si ritenga la "funzione del reale" e come una componente dell'intelligenza pratica, industriosa, modellatrice, meccanica, non si può sfuggire alla conclusione che la sensazione comporta, molto più di se stessa

<sup>6</sup> G. Durand, *L'exploration de l'imaginaire*, in J. Burgos, *Méthodologie de l'imaginaire*, coll. *Circe*, Parigi 1969, p. 24.

sa »<sup>7</sup>. Fin dal primo momento sensoriale scatta un dinamismo della coscienza, lo stesso che si orienta verso l'ambiente, la natura e gli altri<sup>8</sup>.

La descrizione fenomenologica della percezione è ancora più ampia. Con Merleau-Ponty si può riconoscere che la percezione è un atto globale della coscienza inserita nel mondo tramite il corpo proprio. Non che si possa giustapporre e poi mettere in relazione tra di loro un mondo fonte di stimoli sensoriali, un corpo che li trasmette e una coscienza che li registra<sup>9</sup>. Al contrario, conviene considerare un rapporto indiviso le cui componenti si dissocieranno e si distingueranno chiaramente solo grazie all'attività tardiva della coscienza formalizzante che crea soprastrutture e prende in esame elementi separati<sup>10</sup>. In altri termini e per arrivare subito alla nostra problematica: ogni percezione e ogni espressione di questa derivano da un modo di essere al mondo che ha origine nell'esistenza e si fonda sul corpo proprio. Ogni attività della coscienza presuppone uno slancio soggettivo e un rapporto al mondo, in breve: un'esistenza: « È abbastanza noto che una poesia, se possiede un primo significato traducibile in prosa, conduce nella mente del lettore una seconda esistenza che la definisce come poesia. Così come la parola significa non soltanto tramite i vocaboli, ma anche tramite l'accento, il tono, i gesti e la fisionomia, e come questo supplemento di significato rivela non più i pensieri di colui che parla bensì la sorgente dei suoi pensieri e il suo modo di essere fondamentale, allo stesso modo la poesia, se accidentalmente è narrativa e significante, essenzialmente è una modalità dell'esistenza »<sup>11</sup>. Ciò che vale per la creazione poetica si applica ad ogni altra forma di espressione del modo di essere nel mondo e in particolare all'espressione simbolica.

Si riscopre così l'ordine dell'immaginario. Un tempo disprezzato o guardato con sospetto, le recenti teorie psicologiche della forma e la psicoanalisi finiscono per riabilitarlo. Posta

<sup>7</sup> Ch. Baudouin, *La sensation, fonction spirituelle*, in *Nos sens et Dieu*, coll. *Etudes carmélitaines*, D.D.B., 1954, p. 142.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>9</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Parigi 1945, p. 13-14 (vers. it., *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1972).

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 18-19.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 176.

alla congiunzione tra la coscienza incarnata e il mondo, l'immaginazione è il luogo di passaggio dal mondo percepito all'apprensione di esso, o meglio dal progetto della coscienza alla scoperta del mondo. L'immaginazione anticipa questa scoperta.

Perciò il tentativo di Durand di definire le strutture immaginarie di base a partire dal rapporto con il mondo si rivela legittimo e fecondo. Per Durand questi significati primitivi « derivano dallo scambio incessante che esiste, al livello dell'immaginario, fra le pulsioni soggettive e assimilatrici e le intimitazioni oggettive provenienti dall'ambiente cosmico e sociale »<sup>12</sup>. Il significato profondo dell'atto di rannicchiarsi implicherà il ricordo del rifugio materno, ma anche la cavità dove ci si nasconde e che diventerà simbolo di riposo e di sicurezza. A partire dalla presenza al mondo, le cui tracce indelebili sono state impresse dalle esperienze infantili, diventa possibile afferrare le strutture immaginarie, soprattutto quelle che si riferiscono alla prima scoperta del mondo, del cosmo e delle persone.

Una simile visione delle cose, sostanzialmente conforme alla prospettiva genetica di Piaget<sup>13</sup>, consente di rendere conto di due importanti caratteristiche della simbolizzazione.

Radicata nello sforzo primordiale del piccolo uomo per garantirsi l'assimilazione e l'adattamento alla situazione della sua vita concreta, l'attività simbolica si esercita secondo strutture che si possono considerare universali. Certo, bisogna tener conto del fatto che la diversità degli ambienti culturali moltiplica le rappresentazioni particolari; ma si può notare che gli archetipi, cioè le strutture dinamiche fondamentali, costituiscono dei supporti abbastanza rigidi. Li si ritrova persino nelle rappresentazioni individuali di tipo freudiano: le figure del padre e della madre per esempio, pur riferendosi alla storia dell'individuo e potendo perciò acquisire valori di segno contrario, si delineano su un canovaccio dalla struttura determinata.

La seconda caratteristica dell'attività simbolica è la riso-

<sup>12</sup> G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Allier, Grenoble 1960.

<sup>13</sup> Cf. J. Piaget, *La formation du symbole chez l'enfant*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Parigi 1945, specialmente p. 178-225 (vers. it., *La formazione del simbolo nel bambino*, La Nuova Italia, Firenze 1972).

nanza affettiva. A dire il vero, sarebbe legittimo definire la formazione dei simboli a partire da schemi affettivi. Quando l'adattamento a una situazione non può essere integralmente garantito, interviene il movimento simbolico che fa ricorso a una traiettoria già conosciuta e la prolunga fino alla sfera verso la quale esso tende: l'adolescente che non riesce a "comprendere" del tutto il rapporto interpersonale dell'amore umano lo proietta in figure ideali; il santo alle prese con l'amore di Dio lo simboleggia nell'amore umano, seguendo in ciò una lunga tradizione mistica. Diciamo con Piaget: « Il pensiero simbolico è il solo modo possibile di prender coscienza dell'assimilazione tipica degli schemi affettivi. È una presa di coscienza incompleta e di conseguenza deformante, proprio a causa della mancanza di quell'adattamento che, per la natura stessa dei rapporti in gioco, manca ai meccanismi ai quali il pensiero simbolico fornisce l'espressione »<sup>14</sup>. L'attività ludica del fanciullo adempie una funzione importante in questa simbolizzazione iniziale. Più tardi saranno innumerevoli altre associazioni a dar vita ai simboli. Le più semplici appariranno anche come le più profonde, quelle che si riferiscono ai bisogni elementari: la fame, la sete, il riposo.

Parlare di schemi affettivi, significa insistere sulla loro distinzione rispetto agli schemi intellettuali, la cui funzione è di accomodare e di adattare l'uomo all'azione sul mondo e su di sé. Ma bisogna badare a non separarli; essi coesistono nell'unità della coscienza, così come in una tragedia classica l'espressione poetica si accompagna alla riflessione. Se si vuole render conto di sistemi simbolici molto elaborati come quello contenuto nel libro, poema e commento, del *Cantico spirituale* di san Giovanni della Croce, bisogna considerare inseparabili i due aspetti della coscienza. Sempre secondo Piaget: « Un sistema di schemi affettivi è paragonabile a un sistema di schemi intellettuali, se veramente tutti e due costituiscono gli aspetti complementari di una sola e medesima realtà totale: il sistema degli schemi di azioni reali o virtuali. Ora, è stato troppo poco sottolineato come il pensiero simbolico, malgrado tutta la sua apparente incoerenza, contenga un abbozzo di logica, una prelogica di livello paragonabile alla prelogica intuitiva, salvò che manca appunto l'adattamento e che l'assimilazione resta libe-

<sup>14</sup> J. Piaget, *op. cit.*, p. 225.

ra »<sup>15</sup>. Qui si tratta di quella logica che è già contenuta nell'attività percettiva: una forma oggettiva capta lo slancio di uno stimolo soggettivo. Avviene tra l'una e l'altro un'assimilazione che mette sulla via di una comprensione logica; mentre l'intelligenza prosegue la sua elaborazione fino al concetto, l'attività simbolica non ne oltrepassa la soglia.

Se prolunghiamo la dinamica del passaggio della coscienza percettiva verso il mondo, troviamo l'attività gestuale direttamente simbolica. Si potrebbero citare numerosi esempi di tale continuità. Se la montagna è simbolo ascensionale che "eleva" l'anima, a maggior ragione lo sarà ogni ascensione reale che, per di più, ricompensa lo sforzo; ed anche la stele e la posizione eretta hanno lo stesso significato simbolico di energia e di elevazione; la processione, come il pellegrinaggio o il corteo, evoca il viaggio che deve condurre in un altro paese ed esprime il desiderio dell'impegno in vista di un mutamento.

Con la danza compare un linguaggio simbolico elaborato. Alle danze comuni, il cui tema gravita intorno all'approccio amoroso, bisognerebbe aggiungere quelle danze che significano un processo cosmico di restaurazione dell'armonia fra terra e cielo, « sia che invocino la pioggia, l'amore, la vittoria e la fertilità, o addirittura la dissoluzione nell'Unità divina »<sup>16</sup>.

La vita spirituale non è rimasta estranea all'attività coreutica. L'esempio illustre di Davide ha ben potuto incoraggiare una simile espressione corporea: santa Teresa d'Avila non sempre resisteva al desiderio di esprimere con la danza il suo entusiasmo spirituale e la sua gioia di vivere. Ma soprattutto questo modo di espressione è troppo congeniale a certe culture perché lo si possa passare sotto silenzio. Raccogliamo in merito la testimonianza di un buon conoscitore dell'Africa nera: « La danza, si sa, è l'espressione massima dell'arte africana. In essa ritmo, melodia, parola, gesto sintetizzano nel corpo umano lo spazio e la durata della propria capacità di espressione. La danza è pure la forma più drammatica dell'espressione culturale africana, essendo la sola in cui l'uomo, in quanto rappresenta il rifiuto del determinismo della natura, vuol essere non più solamente *libertà*, ma anche liberazione dal proprio limite. Ecco perché la danza è l'unica espressione mistica della religio-

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> J. Chevalier, *Dictionnaire des symboles*, Laffont, Parigi 1969, voce *Danse*.

ne africana. L'unione estatica vi traduce l'impotenza dell'uomo a superare d'un balzo l'abisso che lo separa da Colui che è la Vita, nel quale egli cerca la pienezza »<sup>17</sup>. Diciamo in termini generali che la complessa simbologia della danza si sforza di dare alla vita ordinaria il suo senso religioso.

Anche se alcune culture hanno molto indebolito il senso dell'espressione corporea, nondimeno in tutti i riti e in tutte le liturgie vi è una presenza del gesto. Anteriormente al discorso, esiste un linguaggio, quello del gesto, che è più universalmente significante. Molti simboli presuppongono un movimento espresso con il gesto. Si potrebbe distinguere in tali simboli un contenuto figurato, un segno, che corrisponderebbe all'aspetto semiologico del discorso, e un dinamismo organizzatore, che rimanderebbe piuttosto alla semantica: la montagna è invito all'ascensione, il fiume invito all'immersione purificatrice, il vino all'ebbrezza, il giardino al riposo. Perciò nell'interpretazione dei simboli conviene valorizzare il movimento della traiettoria indotta dal simbolo. In questo senso molti contenuti figurati possono apportare sfumature di significato a un medesimo senso fondamentale: l'ascensione spirituale può essere significata dalla scala (quella di Giacobbe; quella delle virtù), dalla scalinata, dal campanile o dalla torre (ambedue captano l'energia del sole), infine dalla montagna, immagine universale.

È arbitrario cercare di trovare un fondamento comune alle significanze dinamiche del gesto? Nel capitolo precedente abbiamo elencato gli archetipi spaziali e quelli delle relazioni interpersonali. Per quanto concerne i primi sembra che, con Gilbert Durand, li si possa ricondurre a degli schemi corporei primordiali: alle tre grandi "dominanti riflesse", messe in luce da fisiologi come Betcherev, sono riconducibili tre grandi serie di simboli<sup>18</sup>.

Alla dominante di posizione, che coordina o inibisce tutti gli altri riflessi, come quando il corpo del bambino viene drizzato in posizione verticale, corrisponde lo schema dell'elevazione, prima dimensione dello spazio<sup>19</sup>. « La seconda dominante appare ancor più nettamente come dominante di nutri-

<sup>17</sup> E. Mveng, *L'Art d'Afrique noire*, Mame, Parigi 1964, p. 81. Il corsivo è dell'Autore.

<sup>18</sup> G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, p. 38-39.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 39.

zione, che nei neonati si manifesta con riflessi di suzione labiale e di corrispondente orientamento del capo »<sup>20</sup>. Tale dominante associerà a sé il simbolismo della discesa, della coppa, della madre. Bisogna aggiungere le pulsioni sessuali, che ovviamente appariranno più tardi ma sono senza dubbio preformate nell'infanzia. Lo schema ritmico della ruota ne sarà la caratteristica.

Come abbiamo già insistito sul simbolo del viaggio, così qui possiamo completare gli schemi tratti dalle dominanti riflesses con quello del camminare. Nell'imparare a camminare si può rilevare una grande diversità di aspetti. Oltre a perfezionare la dominante di posizione, il camminare presuppone uno sforzo di coordinamento, di equilibrio e di progressione. A poco a poco il bambino prende coscienza della sua autonomia di spostamento e si stacca dalla dipendenza materna. Se poi si aggiunge che gli incitamenti a camminare sono accompagnati da motivazioni interpersonali di incoraggiamento, di attrazione verso la madre, di soddisfazione per il successo, si ammetterà facilmente che lo spostarsi dà origine a uno schema immaginario ricco e suggestivo.

Non sarà mai troppa l'importanza che si attribuisce a tale schema simbolico nel campo della spiritualità: esso infatti sostiene ogni idea di un itinerario spirituale che conduca a un termine inteso come compimento. Considerandolo come una sorta di propaggine dello schema ritmico della ripetizione del tempo, non sembra che Durand gli renda veramente giustizia. La grande discriminante sta qui: si accetta o si rifiuta l'idea di un progresso spirituale? Se infatti la vita spirituale viene concepita come un ritorno periodico negli stessi stati, si conclude per una sorta di immobilismo; allora si ritorna al senso dell'unica presenza di tipo islamico e si elimina il mito progressista di una funzione arricchente della storia<sup>21</sup>; se invece si ammette lo schema primordiale del camminare, diventa possibile simboleggiare lo scopo dell'esistenza dell'individuo e dell'umanità. Contrariamente all'opinione di Durand, io non credo che questa prospettiva, la quale trae origine dal dogma cristiano dell'Incarnazione, contraddica il senso della Presenza tra-

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>21</sup> G. Durand, *Structures et fonction récurrente de la figure de Dieu*, in *Eranos Jahrbuch*, 1968, p. 449-522; cf anche *L'exploration de l'imaginaire*, art. cit. alla nota 6.

scendente del Dio unico. A patto che si concepisca il Cristo, centro della storia, come il Figlio unico di Dio e Dio lui stesso, creatore dell'Universo e sole degli spiriti.

## 2. L'AMBIENTE VITALE

Secondo le ricerche attuali, che abbiamo or ora brevemente ricordato, il progresso nell'intelligenza dell'attività simbolica è legato ad una concezione fenomenologica dell'immaginario. Conviene infatti restituire alla coscienza un dinamismo originale di presenza al mondo. Sensazione, percezione, attività gestuale, tutto ciò deriva dall'unità primordiale della coscienza incarnata.

Insistiamo ora su due aspetti che delineano con maggior precisione l'ordine simbolico, il quale conduce dal segnale, connaturale all'animale, al simbolo propriamente detto. L'animale predatore infatti viene eccitato dagli stimoli che mettono in moto i suoi comportamenti. Il simbolo invece si dispiega nello spazio della rappresentazione e, pur risvegliando il dinamismo della coscienza, mantiene una certa distanza che consente una sospensione dell'azione. Può persino passare al livello estetico, accedendo così ad una specie di gratuità: l'artista delle grotte di Lascaux pensava certo alla sua caccia, ma attraverso la pittura esprimeva una rete di significati culturali.

La nostra prima osservazione sembrerà un po' vaga: l'attività simbolica si riallaccia all'ordine vitale. Ma a questa affermazione bisogna attribuire una densità reale. Essa significa, da un lato, che nel profondo dell'uomo esiste un incontenibile dinamismo, uno "slancio vitale" nell'accezione bergsoniana del termine, al quale si riferiscono tutte le attività della coscienza: quelle che nell'ordine dell'intelligenza formano concetti operativi e sfociano nella speculazione e quelle che nell'ordine simbolico non si distaccano dal radicamento immediato nel sensibile corporeo. D'altro lato l'idea di vita non va concepita in modo univoco. L'unità originaria della coscienza inserita nel mondo non significa un monismo riduttivo, materialistico o idealistico, ma si riferisce ad istanze vitali di cui va affermata l'esistenza e la consistenza intrinseca.

In secondo luogo, d'altronde, non si può disconoscere il fatto che l'attività simbolica appartiene all'ordine della rappresentazione. È facile osservare che i simboli si situano nello spazio; molto più raramente, come nella musica, essi si rivolgono all'udito; quasi mai agli altri sensi. La ragione forse ce la fornisce la psicologia genetica. Maurice Pradines osserva infatti che lo sforzo di adattamento dell'animale è consistito nell'allontanare sempre più i pericoli che lo minacciavano e nel riuscire ad anticipare l'appagamento dei suoi bisogni vitali. Dal tatto al gusto, poi all'odorato, il progresso è certamente considerevole. Ma è con l'udito e con la vista che si compiono i passi decisivi: « La verità è che nei sensi della vista e dell'udito la stessa proprietà di rappresentare la distanza è tutt'uno con la capacità di perpetuare le impressioni di tali sensi sotto forma di *immagini*, e che vi è qualcosa di immaginativo persino nel meccanismo speciale della loro costituzione »<sup>22</sup>. Mentre il tatto è essenzialmente passivo (come lo sono in minor grado il gusto e l'odorato) né può distanziarsi dall'oggetto della sua impressione, « le sensazioni dell'udito e della vista non sono degradazioni prolungate delle stimolazioni della tattilità, ma ne sono dei *simboli*, dei semplici segni, senza rapporto naturale con tali stimolazioni »<sup>23</sup>. Ci si rende conto allora del privilegio di cui godono gli animali che possiedono l'udito e soprattutto la vista: « L'udito e la vista costruiscono in noi solo simboli figurativi, vale a dire *immagini*, per mezzo delle quali siamo messi in grado di accedere alle sole cose reali per l'essere vivente, cioè le stimolazioni vitali »<sup>24</sup>.

Il progressivo distanziarsi della coscienza rispetto al mondo ha dunque origine nella sensazione stessa e culmina nella percezione visiva. Vediamo così con maggior chiarezza il posto dell'attività simbolica. Senza tagliare il cordone ombelicale che, tramite la mediazione dei sensi, collega il vivente al cosmo che lo circonda, l'attività simbolica costituisce una sfera rappresentativa capace di allontanare l'impatto del mondo minaccioso o necessario al sostentamento. Il simbolo propriamente detto accentua ancor di più questa distanza, inducendo di fatto il movimento vitale a passare da un livello di vita elementare ad

<sup>22</sup> M. Pradines, *Traité de psychologie générale*, P.U.F., Parigi 1948, I, p. 228. Il corsivo è dell'Autore.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 230-231.

un livello di vita superiore; in altre parole: il simbolo è connaturalmente suscettibile di significato spirituale.

Ma perché l'uomo cerca di esprimere il suo rapporto vitale con il mondo non soltanto attraverso l'idea generale che orienta la sua azione o la sua speculazione, ma anche attraverso il simbolo? Questo egli fa, appunto, nei miti, nell'arte, nella religione. Un'attività così universale deve possedere un fondamento solido e ampio.

Per designare questo fondamento sembra che ci si possa fermare alla nozione di una *comunanza di destino* fra l'uomo e il suo ambiente: l'uno è strettamente unito all'altro. Da un punto di vista religioso, l'uomo è il centro della creazione.

Al punto di partenza bisogna dunque porre il senso di una solidarietà generale dell'universo in funzione dell'uomo, solidarietà di cui la psicologia ci ha svelato la condizione di possibilità nel concetto di coscienza incarnata. Questo senso di solidarietà, che forma la base dello spirito religioso presso i Primitivi, si ritrova anche presso gli alchimisti e i teologi medioevali, per i quali l'uomo è come un microcosmo, centro del macrocosmo. Tutto concorre ad orientare il loro sguardo verso una corrispondenza generale fra l'universo e l'uomo. Se oggi noi siamo meno ricettivi nei confronti di una determinazione troppo precisa di leggi di corrispondenza e sostituiamo all'astrologia e all'alchimia discipline fondate su rapporti matematici, non è detto che le teorie evoluzionistiche non possano restituire un fondamento scientifico all'idea di solidarietà cosmica. Comunque stiano le cose per quanto concerne la giustificazione metafisica o scientifica dell'unità del cosmo riflessa nell'uomo, non si può eliminare dalla coscienza umana quel senso di solidarietà che una volta era così vivo: il romanticismo aveva celebrato la corrispondenza fra la natura e l'uomo. Gli elementi cosmici esercitano sempre una seduzione profonda non solo sull'animo infantile e sui poeti ma su ogni uomo.

Di solito nella nozione di destino viene integrata l'idea di comunanza di storia, che completa l'idea di solidarietà. Senza dubbio su questo punto si è verificato un capovolgimento dai tempi antichi all'epoca moderna. Innanzitutto sul piano della natura, che veniva concepita come ciò che ingloba in sé la vita umana; il cosmo sottoposto alla necessità costituiva il punto di riferimento dell'esistenza e dava senso a tutte le dimensioni della vita: il sostentamento, il lavoro, la creazione. Oggi invece

l'uomo appare come il trasformatore e come il centro del cosmo, il quale, senza di lui, non raggiunge la dimensione del senso. Questa differenza di prospettiva comporta una svalutazione della simbolica fondata sulla natura: l'uomo impone i propri ritmi, modifica gli effetti delle leggi naturali, non considera più gli elementi allo stato grezzo, ma li riduce a combinazioni di sostanze chimiche dalle formule ben precise. La natura scompare per far posto a un ambiente trasformabile. È abbastanza noto che la civiltà tecnica e urbana indebolisce notevolmente la percezione dei significati simbolici "naturali". La sfera liturgica e sacramentale è quella che risente maggiormente di questo stato di cose: i suoi segni non vengono più percepiti <sup>25</sup>.

Ma il capovolgimento non è né totale né a senso unico.

L'aggressione tecnica contro la natura comincia a mostrare i suoi limiti. Le rivendicazioni ecologiche attuali sono la testimonianza di una nuova coscienza del senso dell'ambiente naturale: si cerca un equilibrio fra i grandi ritmi di ricostituzione della natura e l'avventura della sua trasformazione ad opera dell'uomo. Che questo movimento di reintegrazione della natura crei le premesse per una nuova percezione simbolica?

L'attività simbolica è peraltro così profondamente radicata nella condizione umana, che lo spirito attinge anche dalla civiltà moderna nuovo materiale simbolico. Se il volo dell'uccello simboleggiava la libertà dello spirito, la partenza in aereo ne è il succedaneo; le armi si trasformano e l'uomo moderno, senza essere divenuto insensibile alla minaccia del pugnale brandito, afferra meglio il simbolo di una rivoltella munita di silenziatore! Mircea Eliade ha mostrato che, per quanto degradati, i grandi simboli trasmessi dalla cultura sussistono ancora e alimentano i film o i fumetti: si parte verso nuovi paradisi che evocano sempre isole lontane:

« Là, tutto è ordine e bellezza,  
Lusso, calma e voluttà » <sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Nella sfera liturgica e sacramentale bisognerebbe tener conto delle differenziazioni culturali. Le civiltà non occidentali conservano un senso simbolico molto più intenso.

<sup>26</sup> Ch. Baudelaire, *Invitation au voyage*. Sui simboli nella civiltà moderna cf. M. Eliade, *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*, Gallimard, Parigi 1952.

Dal punto di vista dell'uomo che è proiettato nel mondo ma si sforza di assumerlo, l'ambiente appare come una situazione ricevuta dall'esterno. Può rappresentare per lui un fardello; in questo caso la simbolizzazione dei temi negativi rappresenta una certa risorsa per prendere le distanze dal mondo e tentar di vivere; al limite, come nel giovane Werther o in Gérard de Nerval, il simbolo scompare nella notte della follia o della morte. Il più delle volte, tuttavia, la ricchezza simbolica è segno di armonia e di simpatia fra l'uomo e il suo ambiente. Secondo la parola di Baudelaire, i grandi poeti hanno cantato le "corrispondenze" fra la natura e la vita umana.

#### *Il piano morale: un mondo orientato*

Fondata sulla corrispondenza dinamica fra diversi livelli di vita, la simbolizzazione fa sempre riferimento, almeno implicitamente, a un'orientazione assiologica: lo spirituale vale di più del sensibile, che è ordinato al primo e lo simboleggia.

In tal modo la coscienza simbolizzante si distingue dalla ragione tecnica. Questa, che può essere considerata come un aspetto parziale della ragione umana<sup>27</sup>, si trova naturalmente adattata al mondo sensibile, ma invece di sposarne il dinamismo affettivo ed edonista sospende il suo rapporto immediato con l'universo materiale per meglio dominarlo: « La ragione come facoltà tecnica è dunque la capacità, propria dell'uomo, di mettere al servizio di tutti i fini che egli può perseguire — siano essi morali o semplicemente affettivi — dei mezzi che non sono tratti dalla pratica empirica delle associazioni »<sup>28</sup>. La ragione tecnica può dunque servire i fini morali; ma può anche mettersi a servizio, non senza un certo sforzo, è vero, della condotta immorale. La ragione tecnica è ambivalente.

L'attività simbolizzante invece, considerata nella sua spontaneità, manifesta un *senso*, un'orientazione di natura etica.

<sup>27</sup> Seguiamo qui M. Pradines, *Traité de Psychologie générale*, il quale distingue la condotta di ragione, principio della vita morale, dalla semplice ragione tecnica.

<sup>28</sup> *Ibid.*, I, p. 260.

Non chiediamole fin dall'inizio di inserirsi in un quadro morale determinato. I poeti, per esempio, hanno spesso affermato che la loro creazione poetica derivava da un'intenzione morale. Ma che cosa intendevano dire? Certo non si ponevano dal punto di vista del rispetto delle leggi: non commettere adulterio, rispetta la tua dignità di essere ragionevole; quando Fedra afferma:

« La luce non è così pura come il fondo del mio cuore »,

non si riferisce a un'innocenza carnale, ma intende dire che l'amore da cui è presa è testimonianza di un'istanza vitale che si giustifica da sé. Così pure non dobbiamo cercare nelle poesie romantiche se l'amore ivi cantato nasca da situazioni "regolari". Esse appaiono "moralì" nel senso che presuppongono l'aspirazione ad una vita superiore <sup>29</sup>.

Un simile modo di sentire è analogo a quello orientato all'espressione dell'aspirazione metafisica e religiosa. Anche qui, raramente il poeta vuole entrare in una cornice di religione positiva: preferisce dispiegare il volo nel cielo dell'immaginario piuttosto che seguire vie già tracciate.

Ci potremmo richiamare, più in particolare, ai poeti metafisici inglesi, oppure a Rilke; per quest'ultimo l'opera poetica nella sua pienezza consiste nel cantare il Lamento e la Celebrazione, la morte e la vita, nel lasciare che il mondo penetri nello spazio interiore per trasfigurarsi. Romano Guardini ha colto bene questo aspetto mistico (in un certo senso) dello spazio rilkeano: « Lo spazio dell'anima non è il campo psicologico della coscienza e del sentimento, bensì quello dell'intimità e della metamorfosi poetica. E lo spazio delle stelle non è quello osservato e calcolato dall'astronomo, bensì la sfera del mito, della trasfigurazione degli eroi che hanno trovato un posto in cielo come costellazione. È in questo mistero che abita l'angelo, e soltanto qui può avvenire l'incontro con l'angelo » <sup>30</sup>. Il processo di trasformazione dell'Universo in presenza interiore è possibile soltanto grazie alla corrispondenza che si stabilisce

<sup>29</sup> Prescindiamo dal problema se una prospettiva del genere sia valida. Per quanto elevata sia un'aspirazione, essa implica il rispetto delle determinazioni categoriali giustificate dalla ragione e dal principio fondamentale della rinuncia all'amor proprio allo scopo di tendere all'amore oblativo degli altri.

<sup>30</sup> Citato in Cl. Lucques, *Le poids du monde, Rilke et Sorge*, Beauchesne, Parigi 1962, p. 118s.

tra l'una e l'altro. Secondo la testimonianza molto simile di Novalis: « Il mondo superiore è più vicino a noi di quanto non pensiamo comunemente. Già quaggiù noi viviamo in esso e lo percepiamo strettamente mescolato alla trama della natura terrestre »<sup>31</sup>. Stando dunque alla testimonianza dei poeti, possiamo affermare l'essenza etica della trasposizione simbolica.

E di che cosa è composto questo ordine etico?

In primo luogo si manifesta in esso un'aspirazione all'infinitudine, che può ricevere nomi diversi: Vita, Bellezza, Libertà, Immortalità... Il modo di designare la trascendenza dipende più dal punto di partenza soggettivo che non da un'evidenza oggettiva. Quest'ultima è tanto più difficile da scoprire in quanto, secondo i principi della metafisica classica, i trascendentali passano l'uno nell'altro: sono sempre dei trascendentali per l'uomo, che in essi proietta la propria infinitudine. Una simile proiezione è possibile soltanto se lo spirito aderisce continuamente al proprio movimento di superamento: per Pascal gli spazi infiniti restano silenziosi, perché il suo movimento spirituale si chiude all'interno; per coloro invece che percepiscono l'armonia del cielo e dell'uomo, il firmamento canta.

Nel soggetto l'accordo con l'Universo produce un'unità interiore, segno del compimento etico. Andrebbe probabilmente attribuita alla ricerca dell'unità interiore l'origine del progetto spirituale: l'uomo tende a realizzarsi nell'unità in funzione di un assoluto. Evidentemente il processo spirituale e mistico manifesta, in merito, una netta superiorità sull'esperienza poetica. Questa generalmente si proietta nell'immaginario senza costringersi a garantire le condizioni concrete dell'unità dell'uomo: la padronanza del corpo, la purificazione, la rettitudine morale, il senso religioso. Il poeta anticipa, più che realizzarla in verità, la riconciliazione dell'uomo con se stesso e con l'universo. Per questo motivo egli si trova così a suo agio nella sfera simbolica.

Di questa tensione verso il mondo ideale il simbolismo del giorno e della notte, della luce e delle tenebre costituisce il sostegno universale. Giustamente Durand lo considera anteriore al simbolismo fondato sulle dominanti corporee e gli assegna la funzione di definire due regimi dell'immaginario: il

<sup>31</sup> Citato in *Encyclopaedia Universalis France*, Parigi, 1969, voce *Novalis*, XI, 932.

regime diurno e il regime notturno<sup>32</sup>. Questa dicotomia generica determina un'ambivalenza di tutte le rappresentazioni simboliche particolari: « Il mostro, per esempio, è un simbolo notturno in quanto inghiotte e divora; diviene diurno in quanto trasforma e risputa un essere nuovo [si pensi al mostro marino che rigetta Giona, episodio che diventerà simbolo della Risurrezione]; come guardiano dei templi e dei giardini sacri il mostro è nel contempo ostacolo e valore, tenebra e luce, notturno e diurno »<sup>33</sup>. Persino un simbolo il cui significato appare perfettamente univoco, come quello del Sole, può ricevere valenze diverse: normalmente esso si presenta come « meriggio, re delle estati », ma può passare ad un significato crepuscolare: « il sole annegato nel suo sangue che si va coagulando », e divenire addirittura notturno: « il sole nero della malinconia »<sup>34</sup>. Come si vede, la carica etica, nel senso molto ampio che abbiamo dato alla parola, si sovraimprime ad ogni simbolo particolare: ogni colore può essere vivo o spento.

Inesauribile è la ricchezza del simbolo della luce. Ma per il momento possiamo restringere le nostre osservazioni al suo aspetto etico. Fortemente accentuato nella tradizione giudeo-cristiana, tale aspetto distingue questa tradizione dalle altre, più sensibili al senso poetico e mistico del simbolo luminoso.

Nel fare appello alla luce per simboleggiare la finalità morale dell'agire umano la Bibbia rimane estranea all'idea di un imperativo categorico valido per se stesso, e unisce profondamente le idee di condotta morale e di santità con quelle di vita, di felicità e infine di salvezza. La meditazione del bellissimo Salmo 119 è sufficiente per farci accedere ad una delle innegabili ricchezze della pietà giudaica: rettitudine di cuore, osservanza dei precetti, benevolenza di Jahve, speranza della salvezza, sono le molteplici sfaccettature di un'esperienza fondamentale che il popolo eletto deve manifestare al mondo: « Lampada per i miei passi è la tua parola, luce sul mio cammino [...].

<sup>32</sup> Si è rimproverato a Gilbert Durand una certa mancanza di rigore nella presentazione della sua tipologia simbolica. Mentre i due regimi, diurno e notturno, includono tutte le altre categorie simboliche, egli praticamente li fonde con le categorie basate sui riflessi dominanti: il giorno corrisponde all'elevazione, la notte all'assorbimento. Sarebbe di gran lunga preferibile conservare delle serie autonome che mantengano fra loro innumerevoli connessioni: cf J. Chevalier, *Dictionnaire des symboles*, p. 26-27.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>34</sup> Le citazioni appartengono rispettivamente a Lecomte de Lisle, Baudelaire e Gérard de Nerval.

Mia eredità per sempre sono i tuoi insegnamenti, sono essi la gioia del mio cuore. Ho piegato il mio cuore ai tuoi comandamenti, in essi è la mia ricompensa per sempre » (Sal 119,105.111.112). Il Signore stesso è la luce e la salvezza del fedele.

Arditamente, ma semplicemente affermando in tal modo la fede propriamente cristiana, il vangelo di Giovanni ricondurrà a Cristo tutta la ricchezza del simbolo della luce. Gesù afferma solennemente: « Io sono la luce del mondo » (Gv 9,5). Simile alla Sapienza che chiama ai crocicchi delle strade (Prv 8,2), o alla nube che guidava gli Ebrei nel deserto, Cristo, Sole di giustizia (Mt 3,20), illumina tutti gli uomini: « Chi segue me, non cammina nelle tenebre, ma avrà la luce della vita » (Gv 8,12). Gesù è il vero maestro di giustizia, e la dimensione divina del suo essere non può essere meglio espressa che con la luce. Dio si circonda di luce come di un manto; essa si riversa sul Cristo trasfigurato; avvolge tutti coloro che partecipano alla luce di Cristo.

Dal nostro punto di vista del movimento verso lo spirito è importante notare che la successione della notte e del giorno si riallaccia al tema della nascita. Questo legame conferisce alla vita morale una densità difficilmente suggeribile da una prospettiva formalista di tipo kantiano. Simboleggiata come cammino nella luce, la condotta morale cristiana conduce alla vita, così come la vita scaturisce dalla prima comunicazione della grazia divina. I Padri greci hanno sentito profondamente questa corrispondenza e chiamano illuminazione la nuova nascita del battesimo: « Svegliati, o tu che dormi, destati dai morti e Cristo ti illuminerà » (Ef 5,14). Colui che nasce vede il giorno; la luce, così, appare come un archetipo fondamentale per significare la vita. In principio Dio si presenta come la sorgente unica di luce e di vita; crea il primo mattino; prosegue il suo disegno di salvezza facendo partecipare altri alla sua vita e diffondendo la sua luce: « E Dio che disse: "Rifulga la luce dalle tenebre", rifulse nei nostri cuori, per far risplendere la conoscenza della gloria divina che rifulge sul volto di Cristo » (2Cor 4,6).

Per le spiritualità di tipo noetico il simbolo della luce si rivela assolutamente adatto a significare la ricerca e il raggiungimento della conoscenza vivificante. Se su questo punto paragoniamo l'espressione di san Giovanni della Croce con quel-

la della mistica indù, osserviamo che ambedue presuppongono una medesima struttura simbolica fondata sulla luce. Per san Giovanni della Croce bisogna desiderare di veder Dio:

« E ti vedano i miei occhi,  
Tu che sei la loro luce...  
Scopri la tua presenza,  
E mi uccida la tua visione e il tuo splendore »<sup>35</sup>.

Per la via indù della conoscenza, la coscienza deve svegliarsi tramite una nuova presenza a sé, una rinascita: « Per l'India non solo la conoscenza metafisica si traduce in termini di *rottura* e di *morte* ("rompendo" la condizione umana, si "muore" a tutto ciò che è umano), ma questa conoscenza implica necessariamente un seguito di natura mistica: la *ri-nascita a un modo di essere non-condizionato* »<sup>36</sup>. Anche per il Buddha si tratta di raggiungere uno stadio di illuminazione: egli è il Desto e l'Illuminato.

L'elemento essenziale del senso etico del simbolo sta dunque nella percezione di un'orientazione verso un livello più elevato, orientazione che presuppone un'aspirazione inserita al cuore stesso della coscienza etica. Secondo l'espressione bergsoniana, proprio perché la coscienza rimane "aperta" verso l'infinitudine, è fondamentalmente una coscienza etica. Nessun simbolo allora è più adatto di quello della luce a significare quest'aspirazione verso la vita pienamente umana e spirituale. Nella successione tenebre-luce, notte-giorno la finalizzazione è evidente: la luce contiene il valore; le tenebre non fanno che ricordare la drammatizzazione inerente all'esistenza umana. Nel suo accostarsi alla luce vivificante l'uomo deve sempre lottare.

### *Morale e mitologia*

Dalla finalità etica generale del simbolo si può passare ad alcune applicazioni particolari. Uno dei tentativi più notevoli in questo senso è quello di Paul Diel, che ha reinterpretato a livello psicologico e morale l'insieme della mitologia greca.

<sup>35</sup> Giovanni della Croce, *Cantico spirituale*, st. 10 e st. 10a.

<sup>36</sup> M. Eliade, *Le Yoga, immortalité et liberté*, Payot, Parigi 1954, p. 17 (vers. it., *Tecniche dello Yoga*, Boringhieri, Torino 1975).

Gaston Bachelard, nella sua prefazione al libro di Diel: *Le symbolisme dans la mythologie grecque*, precisa bene la portata di questa mitologia: « È tutto il problema del destino morale che è investito in questo libro scritto da uno psicologo di grande finezza. Nelle singole pagine dove [...] viene applicato un metodo sempre rigoroso, vedremo svilupparsi, a partire dalla loro radice psicologica profonda, i valori morali che fanno dell'evoluzione umana un destino morale [...]. L'uomo vuole vivere una storia, vuole drammatizzare la sua storia per farne un destino »<sup>37</sup>. Senza escludere un significato metafisico-religioso di certi miti<sup>38</sup>, l'interpretazione morale di essi appare convincente.

L'esempio di Edipo è interessante per vari motivi. Freud vi ha ravvisato il simbolo fondamentale della relazione tra figli e genitori: da un lato il personaggio di Edipo che sposa sua madre simboleggia la fissazione amorosa sul genitore di sesso opposto; dall'altro l'assassinio del padre significa la necessità di staccarsi dall'autorità parentale per raggiungere la propria autonomia. Così schematizzato, il mito greco si presenta come un principio astratto-concreto del dramma della maturazione personale e potrà estendersi alle relazioni fra generazioni. Inutile insistere sulla fecondità di tale analisi; dal punto di vista simbolico, però, una simile interpretazione ha il considerevole inconveniente di non rendere conto dei molteplici dettagli del racconto greco. Ed è qui che l'interpretazione di Diel non soltanto apporta complementi importanti, ma introduce una dimensione etica che era già stata percepita dalla tragedia antica e dai poeti<sup>39</sup>. Indichiamo brevemente i punti essenziali di questa interpretazione: Edipo lo zoppo rappresenta il conflitto micidiale che lacera l'uomo psichicamente zoppo: l'ambivalenza fra la vanità ferita e la vanità trionfante; il matrimonio con la

<sup>37</sup> G. Bachelard, in P. Diel, *Le symbolisme dans la mythologie grecque*, Payot, Parigi 1966, Prefazione, p. 9.

<sup>38</sup> Come quello del rapimento di Ganimede, che simboleggia "l'assunzione" dell'anima in cielo. I Pitagorici hanno operato una trasposizione dei miti nel loro senso mistico. Cf. J. Carcopino, *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, L'artisan du livre, Parigi 1926. Su Ganimede, p. 358-360.

<sup>39</sup> Eschilo ad esempio loda Prometeo a proposito del suo furto: « Il fuoco brillante, da cui nascono tutte le arti, per offrirlo ai mortali... questo fuoco, maestro di tutte le arti, un tesoro senza prezzo, — sì, dice Prometeo, ho liberato gli uomini dall'ossessione della morte... Ho posto in essi le cieche speranze... Ho donato loro il fuoco... Da esso impareranno innumerevoli arti » (*Prométhée enchaîné*, citato in J. Chevalier, *Dictionnaire des symboles*, voce *Prométhée*, p. 627).

madre significa poi l'attaccamento eccessivo alla terra; Edipo non vuole riconoscere la propria colpa morale e si acceca; infine sua figlia Antigone lo condurrà a Colono, dove egli ritroverà la pace dopo tante pene e tanti crimini di cui sono responsabili la sua debolezza e il crudele Destino degli uomini<sup>40</sup>. Fra i problemi posti da questa mitologia, di cui non si può negare la ricchezza globale, il più sconcertante per noi rimane senza dubbio quello dell'introduzione di un mondo complesso di dèi. Perché intervengono così spesso, e perché tale intervento viene descritto in maniera così antropomorfica?

L'affabulazione divinizzante deriva certamente da una volontà etica. Considerando gli eroi come sottomessi e inclusi in un ordine superiore, si attribuisce alle loro azioni un carattere di esemplarità. Nell'interpretazione di Diel, Zeus ed Era sono gli omologhi divini dell'istanza morale superiore, ossia dello spirito che agisce con rettitudine. Ma bisogna tener conto anche della complessità infinita delle situazioni umane, delle debolezze, delle tentazioni di orgoglio e di resa cui l'uomo va soggetto. Per manifestare che l'uomo si trova alle prese con un destino che lo supera e con una situazione da lui non scelta, anche le condizioni confuse della vita morale vengono proiettate in un mondo di dèi. Le strutture simbolizzanti intervengono per configurare un Ermete Alato, una Demetra dea della fertilità, una Persefone (figlia di quest'ultima) la quale, come il chicco sepolto nella terra, rimane sei mesi negli inferi per ritrovare poi la luce della vita. L'immaginazione dei poeti si è compiaciuta in queste creazioni simboliche, e il loro successo dimostra che esse rispondevano a un'attesa e a un bisogno. Quando Platone introdurrà la sua teoria delle idee, il cui campo di applicazione privilegiato si situa nell'ordine etico, non farà che trasferire in un linguaggio metafisico quello che i poeti esprimevano simbolicamente.

### *L'orientazione verso la trascendenza*

Cerchiamo ora di delineare il processo di simbolizzazione che è all'opera in quello che abbiamo chiamato l'ordine etico ma che, da questo punto di vista, non può essere distinto

<sup>40</sup> P. Diel, *Le symbolisme dans la mythologie grecque*, p. 149-170 *passim*.

dall'ordine metafisico e religioso. Infatti si tratta sempre di esprimere la trascendenza o, meglio, l'orientazione della coscienza verso la trascendenza.

È quasi impossibile dedurre il senso della trascendenza da dati anteriori: esso appare così universale, si afferma fin dall'inizio con tanta costanza in tutte le religioni e in tutti i sistemi etici e metafisici, che bisogna semplicemente postularlo. Certo, la trascendenza viene significata sotto forme diverse: il sacro, il bene, la libertà presso gli indù, l'unità neo-platonica; ma l'essenziale è che la si afferma sempre. Possiamo persino enunciare il seguente principio: quanto più il senso della trascendenza, individuale e collettivo, si intensifica, tanto più esso induce anche un processo spirituale dinamico. Per esprimersi, questo processo spirituale può servirsi degli strumenti della dialettica oppure di quelli della simbolica.

Nell'arte e nella religione la preoccupazione dominante è sempre quella di conferire alla vita ordinaria un senso trascendente. A tale scopo si farà ricorso al simbolo.

La preoccupazione della coscienza simbolica di aderire al concreto spiega la proliferazione dei simboli. Nell'ordine etico, per esempio, non si tratta soltanto di fondare il cammino positivo dell'obbligo morale: bisogna anche rendere manifesti tutti gli ostacoli che si frappongono all'adempimento della legge e al superamento spirituale; così le pulsioni carnali saranno simboleggiate attraverso figure animali. Naturalmente il bestiario simbolico, estremamente ricco, si diversifica secondo le culture. Insistiamo semplicemente sul significato simbolico di animali che esistono solo nella fantasia: da una parte il centauro — mezzo uomo e mezzo cavallo —, dal viso generalmente velato di tristezza, simboleggia « la concupiscenza carnale con tutte le sue violenze brutali, che rende l'uomo simile alle bestie quando non è equilibrata dalla forza spirituale. Il centauro è l'immagine impressionante della duplice natura dell'uomo, l'una bestiale, l'altra divina »<sup>41</sup>; dall'altra parte abbiamo il liocorno, che si oppone antitetivamente al centauro: « Che il liocorno — con il simbolo del suo unico corno che riconosce le acque inquinate, aborre i veleni e può essere toccato senza danno solo da una vergine — sia l'emblema di una purezza

<sup>41</sup> Guy de Tervarent, citato in J. Chevalier, *Dictionnaire des symboles*. Nella mitologia la figura di Dioniso ha lo stesso significato; cf P. Diel, *op. cit.*, p. 134.

attiva; oppure che, "cacciato" e invincibile, possa essere catturato solo dall'astuzia di una giovane la quale lo addormenti con il profumo di un latte verginale, questo animale evoca sempre l'idea di una sublimazione miracolosa della vita carnale e di una forza soprannaturale emanante da ciò che è puro »<sup>42</sup>. Queste immagini composite affascinavano gli uomini nutriti di una cultura simbolica; oggi i loro elementi vengono scissi, ma non perdono il loro significato. Alcuni animali conserveranno il loro carattere "impuro", e la colomba evocherà sempre la pace e il volo dello spirito.

In maniera senza dubbio più consapevole gli iniziatori religiosi e i costruttori di templi hanno voluto esprimere l'orientazione di tutto il reale verso il sacro. A questo proposito Champeaux e Sterckx osservano quanto la mentalità moderna si allontani dall'antica: « Siamo stati abituati a considerare il nostro universo diviso per settori. Esempio concreto è la divisione dei nostri programmi scolastici in materie distinte: geografia, storia, fisica, cosmografia, scienze naturali, grammatica, matematica... La mentalità dell'uomo che pensa in modo sacro invece procede all'inverso. Per lui *tutto è collegato*. L'universo è indissolubilmente la Grande Realtà omogenea, come il corpo umano, e questa Grande Realtà ingloba tutto il reale: mondo inanimato, mondo animato, mondo spirituale trascendente. La creazione è un organismo gigantesco dove tutti gli elementi partecipano ai sistemi vitali comuni a tutti »<sup>43</sup>. La costruzione dei templi riflette dunque questa visione del mondo. Essa si articola intorno a due principi: « Sul piano delle rappresentazioni immaginarie, le *strutture del mondo* appaiono uguali a *quelle dell'uomo*. Al punto che l'Universo si presenta ed è percepito come un Corpo totale, un Tutto umanizzato: il grande Vivente, l'Uomo ideale. Inversamente l'uomo appare come un universo in scala ridotta: un microcosmo. *Il tempio, riflesso dell'universo, è costruito ad immagine dell'uomo*. In questo specchio che gli riflette la sua immagine, l'uomo sperimenta e adempie la sua vocazione di tempio universale »<sup>44</sup>. Non si può negare ad esempio che, per simboleggiare il movimento dell'uomo verso la luce e verso il cielo, l'orientamento

<sup>42</sup> P.H. Simon, citato in J. Chevalier, *Dictionnaire des symboles*, p. 458.

<sup>43</sup> Champeaux-Sterckx, *Introduction au monde des symboles*, coll. *Zodiaque*, p. 240. Corsivo degli Autori.

<sup>44</sup> *Ibid.*

dei templi e i gradini che salgono verso l'altare sono i dati più ovvi e più frequenti<sup>45</sup>.

Ma bisogna che anche la simbologia del tempio appaia trascendente; il modo migliore è di farla derivare da una disposizione divina. Questa disposizione divina può essere duplice: può riprendere quella della creazione oppure provenire da una nuova modalità di partecipazione. Il mito si riferiva ad un Grande Tempo originario; la Bibbia si riferisce alla durata stessa di Dio: « Tu mi hai ordinato, dice Salomone a Jahve, di edificare un tempio sulla tua montagna santa, un altare nella città dove hai stabilito la tua tenda, immagine della Tenda sacra che preparasti fin dall'origine. Il tempio autentico sarà dunque prima di tutto un'immagine; esso non avrà in sé la sua ultima ragion di essere; sarà il riflesso di una realtà più alta »<sup>46</sup>. In questa prospettiva il movimento simbolico diventa chiaro: partendo dai simboli accumulati nella costruzione del tempio e che si riferiscono a dati primitivi, lo spirito si eleva fino ad un'altra realtà, la sfera del sacro.

A questo punto sorge una domanda: chi determinerà se il movimento simbolico rende presente un mondo spirituale oppure costituisce una proiezione delle istanze psicologiche? A quanto sembra non è possibile utilizzare criteri basati sul contenuto dei simboli. Se è vero, infatti, che spiriti esigenti come i Padri della chiesa hanno respinto certe rappresentazioni mitologiche ritenendole indegne della santità di Dio, essi ne hanno però accettate altre, e le devozioni popolari, comunque, si sono dimostrate assai accoglienti. La vera giustificazione non può provenire che dalla fede. Lei sola ci dice che certi simboli sono stati assunti da Dio e, di conseguenza, hanno ricevuto una nuova investitura, una sovradeterminazione storica. Come fanno osservare Champeaux e Sterckx: « Il simbolismo della montagna sacra dovrebbe aiutarci a capire meglio certe concezioni degli autori biblici che troppo facilmente noi tendiamo a minimizzare. Esse appartengono ad un mondo simbolico coerente che era ovvio all'epoca in cui quegli autori scrivevano e che non si può disconoscere senza indebolire il loro pensiero. La potenza evocatrice di questi simboli viene dal fatto che affondano le loro radici in *esperienze storiche* concrete. Non

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 113.

sono miti e leggende ad attivarli, ma interventi di Dio sopravvenuti in circostanze rimaste impresse in tutte le memorie. Dio, infatti, ha meravigliosamente rispettato l'uomo e la sua natura psicologica. Si è rivelato a lui non in un modo qualsiasi o in un luogo qualsiasi, ma in una magistrale orchestrazione di elementi simbolici »<sup>47</sup>. Ricordiamo ad esempio il lungo racconto dell'Esodo e la sua costante simbologia storica, ma pensiamo anche ai simboli sacramentali istituiti da Cristo stesso.

Proprio in virtù della fede il simbolismo acquista una nuova dimensione; non è più semplicemente movimento verso un piano etico-religioso, ma diventa passaggio al piano dello Spirito. La fede ci dice infatti che lo Spirito Santo è presente in molteplici modi: nello svolgimento degli avvenimenti storici da lui diretti, nell'espressione della Rivelazione da lui ispirata, nel cuore del credente da lui vivificato. Questa convinzione fondamentale della fede cristiana giustifica, come vedremo, la dottrina e la pratica dell'intelligenza spirituale della Scrittura.

Premettiamo due osservazioni.

La prima concerne l'intelligenza spirituale all'interno stesso della Scrittura. Gli scrittori sacri, soprattutto quelli del Nuovo Testamento, hanno avuto coscienza della corrispondenza simbolica esistente fra le diverse epoche storiche. San Paolo ne enuncia chiaramente il principio: « I nostri padri furono tutti sotto la nube, tutti attraversarono il mare, tutti furono battezzati in rapporto a Mosè nella nube e nel mare, tutti mangiarono lo stesso cibo spirituale, tutti bevvero la stessa bevanda spirituale: bevevano infatti da una roccia spirituale che li accompagnava, e quella roccia era il Cristo [...]. Ora ciò avvenne come esempio per noi » (1Cor 10,1-6).

La seconda osservazione riguarda tanto colui che interpreta spiritualmente la Scrittura quanto colui che percepisce in generale i significati simbolici. Più la posizione dell'Assoluto è ferma e costante, tanto più facilmente essa attrae a sé il simbolismo. Questo principio può essere verificato nei Padri della chiesa e nei commentatori medioevali, i quali cercavano nella Scrittura la sorgente esclusiva della loro vita spirituale: per loro ogni parola scritturistica diveniva potenzialmente simbolica. Ma lo possiamo verificare anche nei mistici: presso i più grandi l'intensità della loro vita spirituale ha suscitato una creatività

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 175. Corsivo degli Autori.

simbolica notevole. E lo potremmo verificare anche nella vita spirituale di numerosi cristiani: la vivacità della fede si potrebbe misurare dalla capacità di cogliere il movimento simbolico della liturgia e dei sacramenti <sup>48</sup>.

#### 4. SENSO SIMBOLICO E SACRA SCRITTURA

Nella storia dell'esegesi e della teologia il problema del senso simbolico della Sacra Scrittura occupa un posto importante. Padre Chenu e soprattutto padre de Lubac gli hanno consacrato numerosi lavori che evidenziano chiaramente la validità dell'esegesi spirituale <sup>49</sup>. I quattro sensi della Scrittura: il senso storico, il senso tipico (allegorico), il senso anagogico e il senso morale permettono di fondare sulla parola di Dio l'insieme della vita cristiana e dell'intelligenza della fede. Dando dunque per acquisita la ricchezza e il valore di una simile esegesi, ci proponiamo semplicemente di renderne ragione a partire dall'analisi che abbiamo fatto dell'attività simbolizzante. Le nostre riflessioni saranno volte non tanto a giustificare quanto a comprendere.

L'esegesi spirituale si sviluppa a partire dalla visione unitaria dello sguardo cristiano. Essa vuole trarre tutto dalla Scrittura

<sup>48</sup> Una controprova conferirebbe maggior forza a questo principio. Se gli psicoanalisti hanno potuto distinguere tanti significati simbolici sessuali, è perché hanno formulato con vigore il principio dell'onnipresenza della sessualità nella psiche umana. Questa prospettiva non è errata. Ma non vi è alcuna ragione di considerarla unica, e neanche di privilegiarla troppo; essa non è incompatibile con le simbolizzazioni etico-spirituali. Del resto bisogna tener presente l'orientazione prevalente della coscienza: se questa è spirituale, conferisce ai simboli un senso spirituale, anche quando, come nei mistici che commentano il *Cantico dei Cantici*, non vi è alcuna ragione per negare un senso più immediato riferentesi all'amore umano; se la coscienza è gravata da complessi, si trova legata simbolicamente alla propria sessualità. La relativa proporzione di questi due aspetti può variare all'infinito senza che si istituisca un processo di esclusione.

<sup>49</sup> M.D. Chenu, *La théologie au XII siècle*, coll. *Etudes de philosophie médiévale*, Vrin, Parigi, 1957 (vers. it., *La teologia nel Medio Evo. La teologia nel sec. XII*, Jaca Book, Milano 1972). Oltre alle introduzioni alle traduzioni delle omelie di Origene sul Genesi, l'Esodo, i Numeri nella collezione *Sources chrétiennes*, H. de Lubac ha trattato il problema nel libro *Histoire et esprit, l'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, coll. *Théologie*, Aubier, Parigi 1950 e in *Exégèse médiévale*, 4 voll. ivi 1959-1964.

ra. Innanzitutto, com'è ovvio, la stessa fondazione della fede, che non può andar disgiunta dal racconto della storia della salvezza, poiché proprio salvando il suo popolo Dio si rivela. Dato che questa fondazione della fede presuppone il passaggio dall'Antico al Nuovo Testamento, l'unità nella dualità rimane salvaguardata appunto perché la realtà del mistero di Cristo si trova prefigurata nell'Antica Alleanza. L'evento veterotestamentario conserva la propria consistenza pur divenendo capace di significare un'altra tappa della salvezza nel Cristo. In maniera del tutto analoga la realtà neotestamentaria costituisce una *manuductio* simbolica verso la realtà definitiva, eterna; è il senso anagogico, o escatologico, a sostenere questo movimento. Se i Padri della chiesa hanno dato tanto spazio a questo processo, è perché possedevano un senso acuto della vita eterna alla quale tendevano con tutte le loro forze. Secondo Origene, « benché non siamo più sotto questa ombra formata dalla Legge, siamo sotto un'ombra migliore: noi viviamo fra le nazioni all'ombra di Cristo. Infatti essendo Cristo la via, la verità e la vita, noi siamo all'ombra della via, della verità e della vita, cosicché comprendiamo parzialmente, come in uno specchio e per enigma, al fine di poter giungere, se seguiamo quella via che è Cristo, a comprendere faccia a faccia ciò che abbiamo visto in ombra e in enigma »<sup>50</sup>. Quanto al senso morale, è talmente diffuso ovunque che ogni racconto e ogni prescrizione possono essere trasposti simbolicamente in modo da designare un atteggiamento morale cristiano. Sono innumerevoli le applicazioni di questo movimento simbolico, già tanto frequente nella letteratura antica<sup>51</sup>.

Pur essendo la continuità la prima condizione della simbolizzazione, essa non basta. La stessa dinamica del passaggio implica una gradazione fra i diversi livelli ontologici. Tale era

<sup>50</sup> Origene, *In Cantica* III, v. 3; P.G. XIII, 153 B (vers. it., *Commento al Cantico dei cantici*, Città Nuova, Roma 1976).

<sup>51</sup> Si può facilmente datare la frattura dell'unità della teologia. Nei secoli XII e XIII la teologia vuole definirsi come scienza e comincia a porsi delle *quaestiones*. In concorrenza con l'unica autorità della Sacra Scrittura, le "ragioni" filosofiche e metafisiche cominciano ad imporsi alla riflessione dei teologi; i "maestri" del XII secolo costruiscono a poco a poco un corpo di "sentenze", basate tanto sulle opinioni filosofiche e sulla dialettica quanto sulla Sacra Scrittura. A partire da questo momento comincia il declino dell'interpretazione simbolica. Pur senza mai scomparire del tutto, essa faticcherà tanto più a giustificarsi, quanto più l'argomentazione concettuale occuperà di diritto e di fatto maggiore spazio nella teologia. Cf M.D. Chenu, *La théologie au XII siècle*, p. 323-350.

la legge della simbolica generale. La si può applicare anche alla Scrittura?

È chiaro che la Scrittura abbraccia periodi storici diversi. Ed è precisamente fra questi periodi che si stabilisce una gradazione di quella che potremmo chiamare la densità spirituale dei testi. Se tutta la Scrittura è ispirata e, secondo l'espressione origeniana, forma come « il corpo perfetto dalla Parola »<sup>52</sup>, tanto più essa manifesta la verità, quanto più la Parola accentua la propria presenza; in altri termini e per rifarci ancora al pensiero di Origene: il senso della Scrittura è tanto più denso, quanto maggiormente il Verbo vi si è incorporato. Leggendo l'Antico Testamento il fedele è condotto dall'ombra verso l'immagine; meditando il Vangelo è trasportato verso la realtà ultima del Cristo glorioso.

Sofferamoci un po' su questo triplice piano storico, che costituisce un triplice piano spirituale; questa proposizione, infatti, contiene la giustificazione del movimento simbolico nella Scrittura.

Ci lasceremo guidare da Origene, secondo il quale la presenza del Verbo non è perfetta sin dal primo momento: essa dipende dalla venuta di Cristo nella sua Incarnazione. E questa stessa venuta non possiede tutta la verità, in quanto nella sua carne Cristo è velato. Cosicché l'espressione visibile di Cristo ammette diversi piani di profondità, che corrispondono a diversi piani di spiritualizzazione. Noi passiamo, ci dice Origene, dall'ombra della Legge a quella che, in rapporto alla piena luce della vita eterna, è ancora l'ombra del Vangelo<sup>53</sup>. La simbolizzazione diventa possibile in virtù del passaggio da un piano di espressione scritturistica ad un altro: « Noi sappiamo che il vero oro è contenuto nelle realtà incorporee, invisibili e spirituali. Ora, ciò che sulla terra è visibile e corporeo, è chiamato simbolo della verità, non la verità stessa. Tanto più l'oro visibile stesso (l'umanità di Cristo), in quanto era visibile, non era l'oro vero, bensì la similitudine di quell'oro vero e invisibile »<sup>54</sup>. Osserviamo ancora il senso estremamente intenso delle

<sup>52</sup> Origene, *Comm. in Job.*, XIII, 46; P.G. XIV, 481 A (vers. it., *Commento al Vangelo di Giovanni*, UTET, Torino, 1968).

<sup>53</sup> Origene, *De Principiis*, IV, 26 (vers. it., *I principi*, UTET, Torino 1968).

<sup>54</sup> Origene, *In Cantica*, v. 11-12; P.G. XIII, 136 B. Traduzione di Rufino. In Ireneo le tre tappe della conoscenza di Dio si riferiscono a modalità diverse in relazione con le tre Persone divine: « Dio può tutto: visto un tempo tramite lo Spirito

realtà vere della vita eterna e la tensione che esse suscitano. Tale era la dottrina paolina: « Ma se anche il nostro uomo esteriore si va disfacendo, quello interiore si rinnova di giorno in giorno. Infatti il momentaneo, leggero peso della nostra tribolazione ci procura una quantità smisurata ed eterna di gloria, perché noi non fissiamo lo sguardo sulle cose visibili, ma su quelle invisibili. Le cose visibili sono d'un momento, quelle invisibili sono eterne » (2Cor 4,16-18).

### *Il senso tipico*

Nulla dimostra così chiaramente l'originalità della Rivelazione cristiana come l'esistenza di un senso tipico della Scrittura. Il senso tipico, infatti, suppone che vi sia corrispondenza tra un periodo storico ed un altro, ciò che non è possibile se non nella concezione di una storia che sta tutta intera nelle mani di Dio ed è orientata, per tappe successive, verso un compimento definitivo: « Io sono Dio e non ce n'è altri. Sono Dio, nulla è uguale a me. Io dal principio annunzio la fine e, molto prima, quanto non è stato ancora compiuto; io che dico: "Il mio piano resta valido, io compirò ogni mia volontà!" » (Is 46,9-10).

L'annuncio di Dio può naturalmente riferirsi ad eventi particolari; così agli evangelisti piacque riconoscere nelle circostanze particolari della vita di Gesù il compimento delle profezie. Ma il problema è molto più vasto: tutta la rivelazione contenuta nell'Antico Testamento è capace di illuminare la Nuova Alleanza che la porta a compimento. Secondo il pensiero di sant'Ireneo, Dio faceva conoscere gradualmente le disposizioni della salvezza in Cristo a partire dalla sua azione nella storia del popolo eletto: « Secondo la sua grandezza, Dio è sconosciuto a tutti gli esseri fatti da lui; nessuno, infatti, ha scrutato la sua elevatezza, né fra gli antichi, né fra i contemporanei. Tuttavia, secondo il suo amore, egli è conosciuto da sempre grazie a colui per mezzo del quale egli ha creato tutte le cose: questi non è altro che il suo Verbo, nostro Signore Gesù

secondo il modo profetico; visto poi tramite il Figlio secondo l'adozione, sarà visto ancora nel regno dei cieli secondo la paternità » (*Adversus Haereses*, IV, 20, 5, coll. S.C., n. 100 B, p. 639 [vers. it., *Contro le eresie*, 2 voll., Cantagalli, Siena 1958]).

Cristo, il quale, negli ultimi tempi, si è fatto uomo fra gli uomini al fine di riallacciare la fine al principio, vale a dire l'uomo a Dio. Ecco perché i profeti, dopo aver ricevuto da questo stesso Verbo il carisma profetico, hanno predicato in anticipo la sua venuta secondo la carne, nella quale si è compiuta la mescolanza e la comunione di Dio e dell'uomo secondo il beneplacito del Padre »<sup>55</sup>. Una profonda unità si manifesta dunque nell'opera di Dio, creazione e opera di salvezza; l'omogeneità dell'azione di Dio si ritrova ovunque, di modo che un'opera o un avvenimento possono simboleggiare un'azione futura: « È Dio che, da sé, ha creato, ha fatto e ha ordinato tutte le cose. Ora, in questo tutto, ci siamo anche noi e il nostro mondo »<sup>56</sup>.

Per limitarci al rapporto fra Antica e Nuova Alleanza, notiamo che Ireneo si sofferma di preferenza sulle prefigurazioni del Cristo in quanto Salvatore. Ciò che lo interessa sono le funzioni di Cristo: sacerdote, re, salvatore, rivelatore, e queste funzioni trovano il loro tipo nei personaggi o nelle istituzioni dell'Antica Alleanza. La storia di Giacobbe, per esempio, vale per il suo senso generale, che è di manifestare la gratuità dell'azione divina; la sua vittoria simboleggia la vittoria di Cristo; la sua elezione prefigura l'elezione dei Pagani; le sue persecuzioni annunciano le tribolazioni della chiesa. Il senso simbolico dei dettagli si inserisce in questa interpretazione d'assieme. Preso separatamente, ciascun dettaglio potrebbe sembrare rivestito di un'allegorizzazione alquanto arbitraria<sup>57</sup>; ma, ricollocato nel movimento d'insieme, ne costituisce un'illustrazione particolare: « poiché nulla in lui è superfluo o privo di significato »<sup>58</sup>.

Il caso della prefigurazione del vero sacrificio ci consente di comprendere meglio la tipologia: l'Antica Alleanza doveva formare il popolo di Dio al vero culto<sup>59</sup>. Poiché il popolo

<sup>55</sup> Ireneo, *Adversus Haereses*, IV, 20, 4, ed. citata, p. 635.

<sup>56</sup> *Ibid.*, IV, 20, 1.

<sup>57</sup> Qui prendiamo il termine "allegoria" nel senso moderno, che si riferisce al senso astratto per raggiungere, in maniera più o meno forzata, un'immagine che lo concretizza. Nei Padri invece l'allegoria indicava soltanto lo spostamento del senso e corrispondeva a quello che noi chiamiamo senso tipico. Da parte sua Ireneo, posto di fronte all'allegorizzazione gnostica che proietta la storia sul piano storico del Pleroma, respinge e la cosa e il termine.

<sup>58</sup> Ireneo, *Adversus Haereses*, IV, 21, 3, ed. citata, p. 685.

<sup>59</sup> *Ibid.*, IV, 16-19, p. 559-623.

dell'Antica Alleanza era carnale, Dio educa l'uomo con mezzi carnali. Ma già il Salmista aveva notato che i sacrifici e gli olocausti avevano meno peso, sulla bilancia di Dio, del dono del cuore. Dio respingeva quindi i sacrifici di capri e di tori; non che fosse irritato: egli aveva pietà della cecità degli uomini, anche se al tempo stesso cercava di far loro presagire quale sarebbe stato il vero sacrificio propiziatorio e vivificante. Malachia finalmente annuncerà il sacrificio puro. Così, conclude Ireneo, « l'oblazione della chiesa che il Signore ha insegnato ad offrire nel mondo intero, è ritenuta da Dio sacrificio puro e gli è gradita »<sup>60</sup>. Questo sacrificio puro è formato dalle preghiere dei santi; è il sacrificio spirituale offerto dal fedele nella fede e nell'amore. Soltanto in Gesù Cristo, di cui la chiesa è il Corpo, assume senso pieno tutto ciò che nella Legge riguardava il tempio e i sacrifici: « Il genere delle oblazioni non è dunque stato abrogato: vi erano oblazioni là, ve ne sono anche qui; vi erano sacrifici nel popolo, ve ne sono ugualmente nella chiesa. Solo la specie è stata cambiata: non più da schiavi, bensì da uomini liberi viene fatta l'offerta »<sup>61</sup>.

Bisogna riconoscere il senso profondo della differenza che Ireneo nota fra la legge di schiavitù e quella di libertà. Il passaggio è dall'esteriorità ebraica all'interiorità del Nuovo Testamento, dall'azione esteriore all'intenzione. In questo modo il principio della purificazione si trova capovolto: « La Legge, perché imposta a degli schiavi, educava l'anima con le cose esteriori e corporee, portandola, come per mezzo di una catena, alla sottomissione ai comandamenti, affinché l'uomo imparasse ad obbedire a Dio. Ma il Verbo, liberando l'anima, insegnò anche a purificare il corpo per mezzo dell'anima, liberamente »<sup>62</sup>. D'ora innanzi, perciò, il processo spirituale parte dal cuore: la purezza del cuore purifica le azioni esteriori.

Questo però è reso possibile soltanto dall'inabitazione dello Spirito Santo in noi. Come potrebbe infatti il cristiano conoscere l'esigenza della legge d'amore e le modalità della sua manifestazione esteriore, se lo Spirito Santo non lo ammaestrasse interiormente? « Coloro dunque, dice sant'Ireneo, che possiedono la caparra dello Spirito e che, lungi dall'asservirsi

<sup>60</sup> *Ibid.*, IV, 17, 5, p. 593.

<sup>61</sup> *Ibid.*, IV, 18, 2, p. 595.

<sup>62</sup> *Ibid.*, IV, 13, 2, p. 529.

alle cupidigie della carne, si sottomettono allo Spirito e vivono in tutto secondo la ragione, l'Apostolo li chiama a buon diritto "spirituali", poiché lo Spirito di Dio dimora in loro »<sup>63</sup>. Grazie a questo Spirito essi diventano capaci di dare a Dio un culto spirituale, sia nella loro vita di preghiera che lo Spirito Santo assiste continuamente (cf Rm 8,26-27), sia nella loro vita morale interamente orientata verso la manifestazione della carità che lo Spirito stesso riversa continuamente nei cuori (cf Rm 5,5).

Più che moltiplicare gli esempi di questa tipologia dell'Antica Alleanza in rapporto alla Nuova, forse è più probante addurre un testo di primaria importanza, in cui appare chiaramente il cambiamento totale, sia nell'ordine della salvezza che nell'ordine etico, realizzatosi con l'avvento di Cristo. Nella Vergine Maria, grazie ad un capovolgimento mirabile, viene saldato il rapporto fra l'economia della caduta e quella della riparazione; e, sempre in lei, giunge a compimento l'educazione spirituale dei santi dell'Antica Alleanza. Su di lei infatti si è posata la forza fecondatrice e santificatrice dello Spirito Santo. « Troviamo la Vergine Maria che obbedisce e dice: "Ecco, Signore, la tua serva; avvenga di me secondo la tua parola!". Eva fu disobbediente: disobbedì mentre era ancora vergine. Se Eva, sposa di Adamo, e tuttavia ancora vergine... se dunque Eva si fece disobbediente e divenne per sé e per tutto il genere umano causa di morte, Maria, invece, sposa di un uomo predestinato e tuttavia vergine, per la sua obbedienza è divenuta per sé e per tutto il genere umano causa di salvezza »<sup>64</sup>. Con questo testo Ireneo non solo getta le basi dello sviluppo del dogma mariano, ma giustifica il posto eminente che la figura di Maria occupa nella spiritualità cristiana. Possedendo lo Spirito Santo e portando il Salvatore, Maria compendia in sé tutta la ricchezza spirituale preparata dall'Antica Alleanza e diviene per la chiesa il grande Segno che non può scomparire.

Alla radice del pensiero di Ireneo c'è un senso molto profondo dello spessore del tempo storico e la convinzione, talvolta espressa, che esso possieda un valore di trasformazione. Uno dei termini che ritorna più di frequente nei suoi scritti è *assue-*

<sup>63</sup> Ireneo, *Adversus Haereses*, V, 8, 2, coll. S.C., n. 153, p. 97 (vers. it. citata alla nota 54). Abramo già « vedeva grazie allo Spirito il giorno della venuta del Signore e l'economia della sua Passione » (IV, 5, 5, p. 435).

<sup>64</sup> *Ibid.*, III, 2, 4, S.C., n. 34, p. 379-380.

scere, assuefarsi. Vi è sempre una tale distanza fra lo stato di colui che riceve e ciò che deve essere assimilato in maniera vitale, che si rende necessario un lasso di tempo affinché il soggetto possa assuefarsi al dono: « I Patriarchi e i profeti hanno prefigurato la nostra fede e seminato sulla terra la venuta del Figlio di Dio, annunciando chi e quale sarebbe stato, affinché gli uomini che sarebbero venuti dopo di loro avessero il timore di Dio e accogliessero facilmente la venuta di Cristo, una volta istruiti dalle Scritture »<sup>65</sup>. Si può anche applicare a Dio e all'unione dell'uomo con Dio questa idea dell'assuefazione, per indicare la trasformazione che deve avvenire. Il Verbo di Dio abitò nell'uomo e divenne figlio dell'uomo al fine di assuefare l'uomo a ricevere Dio, e Dio ad abitare nell'uomo. L'origine dell'uso così frequente del termine *assuefarsi* ci riporta alla vita etica orientata verso l'acquisizione delle virtù che sono degli *habitus*; ma il termine rimanda anche all'osservazione delle grandi leggi vitali della maturazione e della crescita di ogni vivente: « Attraverso i due Testamenti, gli uomini possono portare a maturazione il compimento della salvezza »<sup>66</sup>. Tale è la legge di ogni creatura sottomessa al divenire: « Ciò che è creato deve ricevere inizio, metà, complemento e crescita »<sup>67</sup>.

L'insieme delle Scritture conservano appunto la memoria delle diverse tappe di questa maturazione trasformatrice. In tal modo il Libro diventa testimone privilegiato dello sviluppo della storia sacra e della Rivelazione che ne manifesta l'intelligenza profonda. Il senso tipico sottolinea la continuità della pedagogia divina.

Ciò che l'umanità ha compiuto nel corso della sua storia, ogni cristiano lo rivive per conto suo. Se è lecito, qui, applicare il principio generale secondo il quale l'ontogenesi corrisponderebbe alla filogenesi, si potrebbe dire che la formazione cristiana ripercorre le tappe della pedagogia divina; in tal modo viene definito il ruolo formatore permanente di tutta la Scrittura. Non si tratta certo di negare l'attualità della vita cristiana: bisogna ben vivere oggi una vita che è irripetibile. Ma ci si può chiedere se un errore segreto del nostro tempo non sia quello

<sup>65</sup> Ireneo, *Adversus Haereses*, IV, 23, 1, p. 691-693.

<sup>66</sup> *Ibid.*, IV, 9, 3, p. 487. La traduzione è stata leggermente modificata.

<sup>67</sup> *Ibid.*, IV, 11, 2, p. 501. Traduzione modificata.

di negare, all'atto pratico, il valore e la necessità di formare la coscienza cristiana in riferimento alla rivelazione progressiva contenuta nella Bibbia; il Salvatore è venuto in un mondo che deve prendere coscienza del suo peccato e della sua lotta contro la potenza del male. Non si può vivere la povertà spirituale senza aver meditato i salmi dei poveri di Jahve esposti alla deportazione, al disprezzo, alla miseria! In breve — e su questo punto il senso tipico rimane la via pedagogica privilegiata —, « come noi eravamo prefigurati e preannunciati nei primi, essi a loro volta trovano la propria forma compiuta in noi, vale a dire nella chiesa »<sup>68</sup>. La Scrittura insegna la forma concreta della vita cristiana.

### *Il senso anagogico*<sup>69</sup>

Se si vuole obbedire al movimento spirituale che anima la Scrittura, è necessario fare un altro sforzo: lo spirito deve tendere costantemente verso la vita eterna. Questo sforzo, confessiamolo, ci riesce difficile; ma per le prime generazioni cristiane in un certo senso andava da sé. Sant'Ireneo ad esempio non aveva paura di dimostrare che l'Incarnazione del Verbo è subordinata alla realizzazione del Regno di gloria, che sarà la consumazione della storia. Il libro V dell'*Adversus Haereses* descrive la trasfigurazione finale: « Allora i giusti regneranno sulla terra, perfezionandosi in seguito all'apparizione del Signore: grazie a lui, essi si assuefaranno a percepire la gloria del Padre e in quel regno accederanno alla conversazione con i santi angeli e alla comunione e all'unione con le realtà spirituali »<sup>70</sup>. La trasfigurazione del mondo nella visione di Dio è veramente il fine del Disegno di Dio (un fine che è insieme termine e scopo): « È per questo che il Verbo si è fatto dispensatore della grazia del Padre per l'utilità degli uomini, in favore dei quali egli ha realizzato "economie" così importanti, mostrando Dio agli uomini e presentando l'uomo a Dio »<sup>71</sup>.

<sup>68</sup> Ireneo, *Adversus Haereses*, IV, 22, 2, p. 691; « la Legge era insieme una profezia delle cose di là da venire e un insegnamento » (IV, 14, 3; IV, 15, 1, p. 549).

<sup>69</sup> Su questo punto, cf. H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, coll. *Théologie*, Aubier, Parigi, parte prima, t. II, 1959, p. 621-681: anagogia ed escatologia (vers. it., *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, Edizioni Paoline 1962).

<sup>70</sup> Ireneo, *Adversus Haereses*, V, 35, 1, p. 439.

<sup>71</sup> *Ibid.*, IV, 20, 7, p. 649.

In conseguenza di ciò tutte le "economie" dell'Antico e del Nuovo Testamento diventano tipiche della realtà eterna: « Dio educava un popolo sempre incline a ritornare agli idoli, disponendolo con molteplici prestazioni a perseverare nel servizio di Dio, richiamandolo attraverso ciò che era secondario a ciò che era primario, vale a dire dalle realtà tipiche alle vere, dalle temporali alle eterne, dalle carnali alle spirituali, dalle terrestri alle celesti »<sup>72</sup>. La realtà eterna finalizza il corso della storia e ne rende simbolica l'espressione scritturistica.

La Gerusalemme della Terra promessa, per esempio, era sì figura anticipata della chiesa<sup>73</sup>, ma era anche immagine della Gerusalemme celeste. Il popolo eletto si esercitava nell'incorruttibilità, preparandosi alla salvezza. Così, dato che le promesse fatte ad Abramo e a Giacobbe evidentemente non si realizzavano su questa terra, la fedeltà di Dio esigeva il loro adempimento in una terra e in un cielo nuovi; la posterità di Abramo infatti « è la chiesa, che dal Signore riceve la figliolanza adottiva riguardo ad Abramo »<sup>74</sup>. Né si pensi che Dio abbia agito così senza un disegno nascosto. Lasciando sperare in un primo momento che le promesse si sarebbero adempiute materialmente, Dio inculcava per sempre che il « regno glorioso sarebbe stato la trasfigurazione di questo regno carnale »<sup>75</sup>. Il simbolo conserva qui tutta la sua consistenza storica: è il privilegio del simbolismo giudeo-cristiano.

Anche il Nuovo Testamento possiede a sua volta un senso analogico. Il calice della Nuova Alleanza, calice della riconciliazione e dell'abbondanza dei beni, sarà bevuto nel Regno del Padre. A questo proposito rimane valida la nostra osservazione precedente, come nota esplicitamente Ireneo: « Promettendo di bere [nel Regno] il frutto della vigna con i suoi discepoli, egli ha fatto conoscere due cose: l'eredità della terra, in cui sarà bevuto il frutto nuovo della vigna, e la risurrezione corporale dei suoi discepoli. Infatti la carne che risusciterà in una condizione nuova è quella stessa carne che avrà parte al nuovo calice »<sup>76</sup>. Tra tutti i sacramenti, l'Eucaristia è quello che meglio simboleggia le realtà eterne: Dio sarà nostro riposo, nostro

<sup>72</sup> *Ibid.*, IV, 14, 3, p. 547. Traduzione modificata.

<sup>73</sup> *Ibid.*, IV, 32, 2, p. 801.

<sup>74</sup> *Ibid.*, V, 32, 2, p. 403; cf p. 405.

<sup>75</sup> *Ibid.*, V, 33, 3, p. 413.

<sup>76</sup> *Ibid.*, V, 33, 1, p. 407.

appagamento, nostro commensale, il re che offre il banchetto, colui che fa germogliare i chicchi di grano caduti nella terra: « In quel settimo giorno che è stato santificato e nel quale Dio si è riposato di tutte le opere che aveva compiute: il vero sabato dei giusti, nel quale costoro, senza dover più fare alcun lavoro faticoso, avranno davanti a sé una tavola imbandita da Dio e traboccante di tutti i cibi » <sup>77</sup>.

Se ora ci chiediamo che cosa della realtà eterna venga significato e raggiunto dal movimento anagogico, scopriremo una nuova applicazione della legge generale della simbolica spirituale: più che Dio, viene simboleggiato il rapporto con Dio; più che la Trinità, la partecipazione alla vita trinitaria.

Si potrebbero qui riprendere numerosi aspetti di questa vita eterna. Praticamente si trovano condensati nella conclusione dell'*Adversus Haereses*, che noi seguiamo di preferenza. È utile scorrerla brevemente per liberarci a poco a poco dello schema che occupa il nostro spirito non appena pensiamo alla vita eterna: noi infatti pensiamo a un Dio conosciuto in se stesso, a un'intuizione del suo essere. Ma in realtà questo schema caratterizza piuttosto la vita mistica, che presto incontreremo <sup>78</sup>.

Il primo tema posto in rilievo è quello del riposo prefigurato nel sabato <sup>79</sup>. Ireneo si è soffermato a lungo nello stabilire la possibilità della risurrezione ed ha mostrato come la nostra risurrezione, anticipata nella risurrezione di Cristo, consentirà allo Spirito di estendere la sua potenza su ogni carne e su tutta la creazione. Compimento della lunga peregrinazione degli uomini, la risurrezione sarà anche il loro riposo. Questo tema del riposo rimanda simbolicamente al tema del giardino, vale a dire al Paradiso; l'ingresso nella Terra promessa ne è la prefigurazione. Esso è associato al numero otto che, al di là della pienezza del numero sette, annuncia il rinnovamento della risurrezione. Su questo punto il Medioevo ha prolungato le speculazioni fondate sui brani della *Lettera agli Ebrei* circa il sabato, il « vero sabato dei giusti », come si esprime Ireneo. Secondo l'Autore della Lettera, « è dunque riservato ancora un riposo sabbatico per il popolo di Dio. Chi è entrato infatti nel suo

<sup>77</sup> *Ibid.*, V, 33, 2, p. 411.

<sup>78</sup> Sul vangelo eterno in Origene, cf H. de Lubac, *Histoire et esprit*, coll. *Théologie*, Aubier, Parigi 1950, p. 217-227.

<sup>79</sup> Ireneo, *Adversus Haereses*, V, 36, 3, p. 463.

riposo, riposa anch'egli dalle sue opere, come Dio dalle proprie. Affrettiamoci dunque ad entrare in quel riposo » (Eb 4,9-11). Jean Daniélou così commenta i versetti or ora citati: « Tale testo è particolarmente notevole per il parallelismo che istituisce fra i tre "sabbatismi" figurati dal sabato liturgico. Quest'ultimo nel giudaismo si presenta come una commemorazione della creazione e della consacrazione di essa a Dio; in seguito appare come una commemorazione dell'ingresso nella Terra promessa e della realizzazione temporale della promessa. Ma questi due simbolismi sono a loro volta prefigurazione e profezia di un altro *sabbatismus*, di un settimo giorno che non era compiuto e che si realizza in Gesù Cristo »<sup>80</sup>. Triplice livello spirituale di cui il senso simbolico assicura la continuità.

Lungi dal ritenere il riposo semplice tranquillità, Ireneo lo considera pienezza di vita, quando la creazione sarà « liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio » (Rm 8,19-21). Della schiavitù del peccato la morte temporale è segno; la morte eterna, frutto. L'opera della Redenzione consiste dunque nella sostituzione della vita alla morte: « Proprio come all'inizio della nostra formazione in Adamo il soffio di vita proveniente da Dio, unendosi all'opera modellata, ha animato l'uomo e lo ha fatto apparire animale dotato di ragione, così alla fine il Verbo del Padre e lo Spirito di Dio, unendosi all'antica sostanza dell'opera modellata, vale a dire alla sostanza di Adamo, hanno reso l'uomo vivente e perfetto, capace di comprendere il Padre perfetto, affinché, come tutti moriamo nell'uomo animale, così tutti siamo vivificati nell'uomo spirituale »<sup>81</sup>. Mescolando l'acqua al vino eucaristico, la liturgia significa la trasformazione dell'uomo mortale ad opera della vita divina. La comunione della natura umana e del Verbo di Dio in Cristo ha restituito all'uomo l'incorruttibilità perduta agli inizi. Di nuovo appare il senso pieno della Scrittura che fa di Adamo il tipo capovolto di Cristo.

Come terzo aspetto della vita eterna possiamo descrivere l'unione dell'uomo alla Santissima Trinità.

<sup>80</sup> J. Daniélou, *Bible et liturgie*, coll. *Lex orandi*, Cerf, Parigi 1951, p. 131 (vers. it., *Bibbia e liturgia*, Vita e Pensiero, Milano 1966). Ireneo dà prova di originalità facendo del sabato una figura del riposo escatologico, piuttosto che del compimento in Cristo (*Ibid.*, p. 323, n. 2). Su Origene cf p. 325ss, sull'ottavo giorno p. 355-387. Sulla simbolica medioevale cf H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, I, 2, p. 621-681.

<sup>81</sup> Ireneo, *Adversus Haereses*, V, 1, 3, p. 27.

Questa unione si presenta in primo luogo come visione di Dio, secondo la mirabile espressione dell'*Adversus Haereses*: « Gloria di Dio è l'uomo vivente; e vita dell'uomo è la visione di Dio »<sup>82</sup>. Visione che è il principio della partecipazione a Dio: « Poiché, allo stesso modo in cui coloro che vedono la luce sono nella luce e partecipano del suo splendore, così coloro che vedono Dio sono in Dio e partecipano del suo splendore. Ora lo splendore di Dio è vivificante. Parteciperanno dunque alla vita, coloro che vedono Dio »<sup>83</sup>.

Per descrivere l'unione trasformante Ireneo usa, più frequentemente che non il simbolo della luce, una simbologia a predominanza spaziale. Situandosi nella prospettiva gnostica che contrappone l'alto e il basso, Ireneo accentua i temi della discesa e dell'elevazione, ma anche quelli del contatto e della dimora: due sfere, la divina e l'umana, che si compenetrano. Così la luce divina è scesa dapprima verso il Cristo: « Nella carne di nostro Signore ha fatto irruzione la luce del Padre, poi, risplendendo dalla sua carne, è venuta in noi e così l'uomo ha avuto accesso all'incorruttibilità, avvolto com'era dalla luce del Padre »<sup>84</sup>. Similmente l'azione del Verbo e dello Spirito può essere descritta come un ravvicinamento dell'uomo e di Dio. Come il Verbo ha dimorato fra noi, così lo Spirito: « Questo Spirito è anche sceso sul Figlio di Dio divenuto Figlio dell'uomo, assuefacendosi con lui ad abitare nel genere umano, a riposarsi fra gli uomini, ad abitare nell'opera modellata da Dio »<sup>85</sup>.

Alla discesa seguono l'elevazione, il contatto, poi la compenetrazione. Possedendo lo Spirito, « scala della nostra ascesa verso Dio »<sup>86</sup>, l'uomo « progredisce a poco a poco e si eleva verso la perfezione, vale a dire si avvicina all'Increato »<sup>87</sup>. Ritroviamo qui, di nuovo, il tema caro a Ireneo dell'assuefazione e del progresso. Dio agisce per gradi: « Attualmente è solo una parte del suo Spirito che noi riceviamo, per disporci in anticipo e prepararci all'incorruttibilità, assuefacendoci a poco a poco a percepire e a portare Dio »<sup>88</sup>. Infine, « congiun-

<sup>82</sup> *Ibid.*, VI, 20, 7, p. 649.

<sup>83</sup> *Ibid.*, IV, 20, 5, p. 641.

<sup>84</sup> *Ibid.*, IV, 20, 2, p. 631.

<sup>85</sup> *Ibid.*, III, 17, 1, p. 303. Traduzione modificata.

<sup>86</sup> *Ibid.*, III, 24, 1, p. 401.

<sup>87</sup> *Ibid.*, IV, 38, 3, p. 957.

<sup>88</sup> *Ibid.*, V, 8, 1, p. 93.

to allo Spirito di Dio, l'uomo accede alla gloria del Padre »<sup>89</sup>.

Malgrado la difficoltà inerente ad ogni simbolizzazione della vita eterna, il senso di tale simbolizzazione è troppo profondamente radicato perché il cristiano potesse rinunciare ad esprimerlo. Ma questo approccio della realtà è possibile soltanto attraverso moltissimi tocchi parziali di pennello: è così che gli impressionisti si sforzavano di ricreare un'atmosfera. Ovviamente l'accesso al senso di questa simbolica escatologica presuppone la corrispondenza interiore della fede viva.

### *Il senso mistico e morale*

La stessa fede che, attraverso le tappe della salvezza, discerne la continuità della presenza dello Spirito, anticipa pure la realizzazione della vita eterna: « Che il Cristo, dice san Paolo, abiti per la fede nei vostri cuori » (Ef 3,17). Nulla di strano quindi se la Scrittura, da cui la fede trae alimento, diviene un luogo privilegiato per coloro che cercano Cristo.

Essi non possono accontentarsi di sfruttare solamente i testi in cui si esprime la ricerca di Cristo; nel Nuovo Testamento tali testi sono certamente innumerevoli. Ma, secondo una legge che potremmo chiamare di totalizzazione, più la posizione dell'assoluto spirituale è intensa, più questo assoluto tende ad attirare a sé tutti i processi della coscienza. Allora la lettura della Scrittura sottopone i fattori storici e didattici ad un processo di simbolizzazione che consente loro di integrarsi nell'unità della coscienza. Tale è l'origine dell'esegesi spirituale.

Con tutti gli Autori si può distinguere in questa interpretazione spirituale un senso mistico ed un senso morale. Vi è senso morale quando l'attenzione si fissa sul condizionamento etico della vita spirituale: sia che la nuova Legge definisca il comportamento cristiano, sia che la vita cristiana stessa implichi uno sforzo morale, comune d'altronde a tutti gli uomini. Quantunque si possa insistere, conformemente al pensiero di padre de Lubac<sup>90</sup>, sul fatto che il senso morale non è propriamente cristiano, in realtà, nell'unità concreta della vita, lo sforzo etico non può essere disgiunto dalla vita propriamente

<sup>89</sup> *Ibid.*, IV, 20, 5, p. 637.

<sup>90</sup> H. de Lubac, *Histoire et esprit*, Aubier, Parigi 1950, p. 145-148.

interiore e mistica. È dunque assolutamente legittimo considerare simultaneamente il senso morale e il senso mistico della Sacra Scrittura. Vi è senso mistico quando si guarda alla vita spirituale come alla realizzazione anticipata della vita eterna, allorché Dio sarà tutto in tutti, avendo il Padre, il Figlio e lo Spirito fissato in noi la loro dimora. A seconda degli Autori, si potrà considerare di preferenza il senso di Dio oppure il senso di Cristo. L'interpretazione simbolica della Scrittura seguirà l'una o l'altra direzione <sup>91</sup>.

Origene marca nettamente, anche se non sempre, la differenza fra senso allegorico-mistico e senso morale: « Impara a conoscere — scrive sviluppando il senso spirituale dell'Arca dell'alleanza — il "grande mistero" che trova compimento in Cristo e nella chiesa; sappi correggere i tuoi costumi, sopprimere i tuoi vizi, purificare la tua anima e spogiarla da tutti i legami che la tengono prigioniera, insediandovi le diverse cellule delle virtù e dei progressi » <sup>92</sup>. Ciò che qui è significato con l'interpretazione morale è la lotta per la virtù. Ora dobbiamo notare che questa attività etica si fonda sulla natura stessa dell'uomo, tant'è che Origene sente il bisogno, qualche rigo più avanti, di scusarsi di offrire un'interpretazione "naturale"; così facendo egli vuole contribuire all'edificazione del fedele. La ragione ci sembrerà abbastanza semplice, se ci ricordiamo dell'universalità radicale della lotta per la virtù e se badiamo al fatto che, per Origene, la vita cristiana assume tutte le virtù pagane, come la sapienza spirituale e la conoscenza umana: « Su questo piano della filosofia morale, è vero che quelle persone [i filosofi] hanno coltivato, fino a un certo punto, la purezza di cuore e che hanno cercato generosamente, con zelo, di entrare in comunicazione con la virtù divina » <sup>93</sup>. Cristo essendo il compimento di ogni cosa e anche della virtù umana, la Sposa del *Cantico* accede alla sapienza dello Sposo solo dopo essersi consacrata alla scienza e alla morale naturali <sup>94</sup>.

<sup>91</sup> Sant'Agostino ha insistito sull'interiorizzazione del senso di Dio; già in Origene si trova l'idea dell'unione interiore con Gesù. Cf F. Bertrand, *Mystique de Jésus chez Origène*, Aubier, Parigi 1951, p. 146, n. 2.

<sup>92</sup> Origene, *Homélies sur la Genèse*, coll. S.C., Cerf, Parigi 1943, II, 6, p. 108 (vers. it., *Omelia sulla Genesi e sull'Esodo*, Edizioni Paoline 1968).

<sup>93</sup> *Ibid.*, VI, 2, p. 148.

<sup>94</sup> Origene, *In Cantica*, Prologo, P.G. XIII 75 D.

Ora, poiché questa percezione del senso morale esige un autentico "sursum corda", il senso morale deve essere considerato un senso spirituale. In realtà esso tende ad interiorizzarsi nella misura in cui l'uomo spirituale prende Cristo per modello e fa ricorso alla grazia per perfezionarsi.

La stessa molteplicità degli aspetti della lotta morale consente agli scrittori di sfruttare i minimi dettagli del senso letterale della Scrittura. Origene per esempio s'ingegna a trovare corrispondenze morali a quelle che a noi sembrano semplici prescrizioni tecniche della costruzione dell'Arca<sup>95</sup>. Evidentemente il pericolo di questa forma di esegesi è di lanciarsi in sottili ricerche allegoriche, e pochi sono i Padri che l'hanno evitato. Gregorio Magno nei suoi *Moralia in Job* giustifica la propria sovrabbondanza in questa materia<sup>96</sup>. Limitiamoci semplicemente a citare un passo di san Gregorio di Nissa tratto dalla sua *Vita di Mosè*: « Chi non vede come l'esercito degli Egiziani, che comprende cavalli, carri e quelli che li montano: arcieri, frombolieri, fantaccini e il resto dell'esercito nemico, significhi le diverse passioni dell'anima alle quali l'uomo è asservito? Che cosa vi è infatti di più simile a questo esercito, dei sentimenti di collera, dei moti di piacere, di tristezza o di avarizia? L'insulto è veramente una pietra lanciata dalla fionda, e la punta vibrante del giavellotto il fremito della collera »<sup>97</sup>. Qui la retorica prende spunto dal testo sacro che fornisce l'occasione per uno sviluppo dettagliato.

L'eccesso tuttavia non intacca il principio generale di una corrispondenza fra gli eventi della storia della salvezza e tutto ciò che costituisce la realizzazione di questa salvezza nell'integralità della vita cristiana. Ogni lotta morale può riferirsi ai racconti di liberazione, come ogni unione a Cristo trova la propria anticipazione simbolica nel godimento della Terra promessa.

Con l'unione a Cristo si passa dal campo morale comune alla sfera propriamente spirituale, la quale comporta un aspetto sia etico sia mistico. Non si può infatti dissociare la realtà

<sup>95</sup> Origene, *Homélies sur la Genèse*, p. 108ss.

<sup>96</sup> Gregorio Magno, *Morales sur Job*, coll. S.C., Cerf, Parigi, 1950, Lettera di dedica: « Se gli capita di incontrare sul suo cammino una buona ragione di edificare, dev'è in qualche modo verso questa valle vicina i flutti delle sue parole » (p. 118).

<sup>97</sup> Gregorio Nisseno, *Vie de Moïse*, coll. S.C., Cerf, Parigi 1954, p. 66-67 (vers. it., *La vita di Mosè*, Edizioni Paoline 1967).

interiore dalla sua manifestazione evangelica: una vera conoscenza di Cristo può forse ignorare l'imitazione di lui? « Abbiate in voi, dice san Paolo, gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù » (Fil 2,5).

Per descrivere la progressione dell'unione a Cristo, Origene ha esplorato i vangeli con insuperato impegno, cercando le corrispondenze fra gli atteggiamenti concreti di coloro che conobbero Gesù e gli atteggiamenti spirituali del credente: « In realtà, tutti coloro che ascoltano Gesù con cuore sincero prima lo seguono, poi s'informano della sua dimora e ottengono la grazia di vederlo; e, una volta giunti, osservano e restano vicino a lui; tutti ovviamente per una giornata, ma alcuni di loro forse per parecchi altri giorni »<sup>98</sup>. Poi troveremo quelli che vanno fino a casa sua. Infine troviamo Giovanni che ha riposato sul petto di Gesù: « Una cosa almeno è certa: Dio riserva a colui che ha riposato sul petto di Gesù rivelazioni molto più alte e perfette su Gesù. Nessuno dei primi tre evangelisti, infatti, ha messo la divinità del Figlio di Dio in una luce tanto pura quanto Giovanni »<sup>99</sup>. I diversi tipi di atteggiamenti esteriori significano approcci spirituali diversi.

Origene infatti non può concepire che le narrazioni così circostanziate degli evangelisti obbediscano all'unica preoccupazione di riferire con precisione testimonianze oculari: nei particolari si trovano nascoste intenzioni spirituali. Scrive dunque con tono vibrante: « "I passi tortuosi siano diritti" (Lc 3,5). Ciascuno di noi era tortuoso, se magari non è tale fino ad oggi. E con l'avvento di Cristo nella nostra anima, tutto ciò che era tortuoso eccolo divenire diritto. A che cosa ti serve, infatti, che Cristo sia venuto un tempo nella carne, se non è venuto anche nella tua anima? Preghiamo perché il suo avvento si realizzi in noi ogni giorno e perché possiamo dire: "Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me" (Gal 2,20) »<sup>100</sup>. Comunque stiano le cose riguardo all'intenzione simbolizzante degli evangelisti sinottici, essa è certo estremamente accentuata in san Giovanni, l'evangelista "spirituale"<sup>101</sup>.

<sup>98</sup> Origene, *Comm. in Matt.*, X, I, P.G. XIII, p. 836-837; citato da F. Bertrand, *Mystique de Jésus chez Origène*, p. 36.

<sup>99</sup> Origene, *Comm. in Joh.*, I, 6, P.G. XIV, p. 29-32; citato da F. Bertrand, *ibid.*, p. 36-37.

<sup>100</sup> Origene, *Hom. in Luc.*, XXII, P.G. XIII, 1857; citato *ibid.*

<sup>101</sup> Sulla simbologia spaziale di san Giovanni cf D. Mollat, *Remarques sur le*

Del resto in un modo più generale, e che giustifica la pratica costante della contemplazione evangelica, l'Incarnazione costituisce l'Incontro di Dio e dell'uomo, e questo incontro s'inserisce nello spessore delle significanze umane. Le principali rappresentazioni complesse nelle quali Dio si rivela all'uomo sono state fatte oggetto di studio. Così Edmond Barbotin giustifica il suo saggio sull' "umanità di Dio": « Già il Dio che si era rivelato a Israele per mezzo dei profeti aveva utilizzato i diversi linguaggi di cui egli, come creatore, ha dotato l'umanità. La parola, il gesto, l'azione simbolica, il silenzio, la vita coniugale e familiare del prescelto, tutto diviene espressivo del messaggio divino. In Gesù Cristo questi multiformi mezzi di comunicazione vengono assunti direttamente nell'umanità fatta propria dal Verbo. Azioni, gesti, dichiarazioni, silenzi, atteggiamenti di fronte alla sofferenza, alla gioia, alla morte degli altri, lavoro, riposo, preghiera, visite, pasti condivisi, passione, risurrezione e, in ogni circostanza, presenza viva di quest'uomo, volto, sguardo: tutto in lui è segno e rivela Dio. Meglio: il Segno di Dio per eccellenza è Cristo »<sup>102</sup>. Senza dubbio questo modo di considerare il linguaggio della Rivelazione costituisce un'estensione notevole della possibilità di comunicazione. Non sono più soltanto le parole a trasmettere significati, ma anche l'umanità e il mondo che la circonda, liberamente assunti da Dio. Tutto il sensibile è capace di divenire simbolo.

La condizione di possibilità di un simile linguaggio spirituale è precisamente questa: che attraverso tutte le realtà significanti e significate operi un unico Spirito. La diversità dei sensi della Scrittura non nasce da un procedimento esegetico un po' artificiale, che però un determinato autore magari giudica conveniente per dar vita ai propri pensieri: essa è generata dal mistero cristiano stesso che si dispiega secondo piani di profondità diversi. Abbiamo già verificato questo principio nel passaggio dal senso storico al senso tipico e poi a quello anagogico: lo spessore spirituale delle diverse epoche della storia richiedeva il superamento di un senso nell'altro. Nell'ordine soggettivo si delinea lo stesso movimento: dalla situazione dell'uomo nelle realtà corporali e sensibili passiamo ad un'attività

*vocabulaire spatial du quatrième évangile*, in *Studia evangelica, Texte und Untersuchungen*, 1959, 73, p. 321-328.

<sup>102</sup> E. Barbotin, *Humanité de Dieu. Approche anthropologique du mystère chrétien*, coll. *Théologie*, Aubier, Parigi 1970, p. 12.

più autonoma, la condotta virtuosa, e siamo attirati verso l'interiorità; dalla scorza della lettera accediamo al senso morale, più interiore e nascosto, ed aspiriamo al senso mistico la cui interiorità sarebbe perfetta. Ora, al termine di questi due movimenti paralleli noi troviamo lo Spirito, perché lo Spirito, che è l'interiorità stessa di Dio, è la realtà sostanziale della presenza di Cristo al mondo: il Verbo si è fatto carne per manifestarci la sua Divinità; e lo Spirito, che fa partecipare a Cristo l'intimo del nostro essere, ci conduce fino alla sua dimensione spirituale, poiché, secondo la parola di san Paolo, Cristo è divenuto "spirito datore di vita" (1Cor 15,45).

### *Il movimento simbolico*

Se il principio del senso spirituale, attestato dalla Scrittura stessa, non può essere seriamente attaccato, la sua applicazione spesso suscita per gli spiriti moderni difficoltà non trascurabili. Certo, l'intemperanza verbale dei commentatori spiritualizzanti non è estranea a questa reazione. Cerchiamo dunque ora di definire un criterio di discernimento del movimento simbolico; a seconda che ci si avvicini o ci si allontani da tale criterio, la simbolizzazione sarà più o meno convincente.

Incominciamo col distinguere due ordini di interpretazione: « *Allegoria historiae, allegoria sermonis* », secondo l'espressione di sant'Agostino riportata da padre de Lubac<sup>103</sup>.

Nel caso della seconda, vale a dire quando l'espressione verbale diventa per se stessa la base di un'interpretazione spirituale, si apre la porta agli eccessi delle sottigliezze retoriche. Non che la Scrittura ignori totalmente questo tipo di esegesi: la *Lettera agli Ebrei*, per esempio, trae argomento dal nome di Melchisedek, re di giustizia, per precisare alcuni aspetti della figura di Cristo (Eb 7,1-3); e si sa che l'esegesi rabbinica maneggiava con virtuosismo gli accostamenti letterari. Ma almeno quando il Nuovo Testamento propone un'interpretazione di questo genere, le viene assicurata nuova autorità. Quando invece i commentatori si servono dello stesso procedimento, non sempre sono sobri nei loro tentativi, ed è questo che susciterà la reazione, soprattutto a partire da san Tommaso.

<sup>103</sup> H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, II, 2, p. 131.

Quel che avvalorava una simile esegesi era la persuasione che il testo sacro potesse e dovesse sostenere tutta la ricerca dottrinale e spirituale. Abbiamo già notato che più la posizione dell'istanza spirituale si afferma, più essa svolge il ruolo di matrice di simbolizzazione, tendendo così ad orientare tutta la lettura scritturistica. L'esempio decisivo sarebbe quello del *Cantico dei Cantici*. Posta la legittimità del suo senso spirituale (qualunque ne sia il senso primario, canto d'amore individuale o già dell'alleanza fra Jahve e il suo popolo, o anche entrambi), era inevitabile che questo testo fecondasse l'ingegnosità dell'espressione spirituale, essendo forse il solo a poter sostenere l'arditezza della mistica nuziale. Il valore dell'interpretazione si situa non a monte, dalla parte del senso letterale, ma a valle, in riferimento all'esperienza spirituale che si vuole esprimere.

La situazione è ben diversa per quanto concerne il senso spirituale fondato su l'*allegoria facti*. Allora diventa fondamentale la presenza di una struttura dinamica che, trasposta ad un altro livello, generi una simbolizzazione in accordo con il simbolismo primario basato sulla corrispondenza radicale fra un livello di significazione ed un altro.

Quali sono le strutture essenziali del senso tipico? Citiamone alcune, senza la pretesa di essere esaurienti.

Il tema dell'Alleanza con tutte le sue implicazioni — vicinanza operante di Dio e reciprocità della risposta umana —, giunge alla perfezione in Cristo per prolungarsi nella chiesa attuale ed eterna. Appare quindi assolutamente legittimo che l'educazione culturale e sacerdotale dell'Antico Testamento venga trasposta nel compimento del sacrificio di Cristo e poi della chiesa. Similmente, nella misura in cui la relazione fra Dio e l'uomo è fondata su atteggiamenti interiori di fede, di fiducia, di adorazione, di umiltà, questi atteggiamenti si orienteranno verso il Cristo, Figlio di Dio che suggella l'alleanza definitiva. Di conseguenza ogni fedele che medita i grandi fatti dell'Antico Testamento o nutre la sua preghiera con il salterio applica a se stesso, in virtù di una spiritualizzazione spontanea del senso, gli insegnamenti proposti dalla Sacra Scrittura.

Difficilmente scindibile dal tema dell'Alleanza è quello della salvezza; Dio si rivela salvando. Gli schemi di liberazione, gli schemi dell'Esodo e del ritorno dall'esilio diventano a loro volta portatori di simbolismi molto ricchi che si applicano alla liberazione dal mondo del peccato e della morte. La tipologia

del battesimo della *Prima Lettera ai Corinzi* (1Cor 10) rientra direttamente in questa struttura simbolica. Distinguiamo ormai chiaramente come il dinamismo dell'evento diventi portatore di un simbolismo spirituale, il quale trae origine dall'*omologia di struttura delle diverse forme di attuazione dell'unico mistero di salvezza*: liberazione storica d'Israele, dramma redentore in Gesù Cristo, partecipazione sacramentale del cristiano, realizzazione escatologica della nuova creazione. Dal punto di vista del senso, la coscienza spirituale percepisce e scopre sempre più un'unità strutturale; grazie alla propria contemplazione di fede, essa accentua e arricchisce continuamente la propria intuizione del senso pieno e intensifica la propria intelligenza simbolica.

Più dunque la coscienza spirituale si riferisce ad una struttura dinamica costitutiva della vita cristiana, più essa si appoggia ad un movimento simbolico solido; più se ne allontana, più il peso specifico del senso diminuisce. Al limite, il legame potrebbe fondarsi unicamente sul ricorso convenzionale alla lettera della Scrittura.

Rimane ora da esaminare il compiersi ultimo del senso in Cristo. Bisogna dire che, considerate in questa prospettiva, l'esistenza storica di Cristo e la sua realtà personale di Figlio diventano il Sacramento del Dio salvatore, o per parlare il nostro linguaggio, il Simbolo ultimo dai molteplici aspetti.

In quanto è il Figlio unico, l'Immagine del Padre e l'impronta della sua realtà (Eb 1,2), Cristo è il Rivelatore del Padre non soltanto tramite la sua parola ma anche tramite il suo essere: « Chi ha visto me ha visto il Padre » (Gv 14,9). Cristo è Sapienza, Verbo, Luce generata dalla Luce: in lui, Persona divina che ha assunto una natura umana, Dio si rivela.

Il tempo di Cristo è per noi la pienezza dei tempi, un "Grande Tempo", per riprendere l'espressione degli storici delle religioni. In lui infatti eternità e tempo si congiungono. Preesistente alla propria Incarnazione, il Verbo contiene eternamente in se stesso ciò che poi compirà in uno svolgimento temporale; glorificato dal Padre, conserverà sempre la sostanza salvifica della sua vita, della sua passione, della sua morte e della sua risurrezione. Nel mistero di Cristo viene raggiunta l'eternità fondatrice del simbolo spirituale.

Questa rivelazione di Dio attraverso l'esistenza di Cristo non può essere limitata ad un momento privilegiato della vita

di Gesù. Tutta la sua vita, dal suo nascondersi nel seno della Vergine fino alla sua glorificazione in Cielo, è un disvelamento di Dio. Il senso ultimo di questa rivelazione può essere soltanto l'Amore infinito che si annienta, si rivela, si comunica. L'agnonia e la passione stesse sono momenti di questa manifestazione, inseparabili dagli altri momenti della vita di Cristo. In un certo senso anzi sono momenti privilegiati, in quanto simboleggiano l'Amore che si svuota totalmente di sé per operare finalmente la riconciliazione e comunicare la vita. Nessuna meraviglia dunque se questo annientamento si perpetua nel mistero dell'Eucaristia, che è al contempo segno e realtà della presenza di Cristo, *res et signum* <sup>104</sup>.

Se già il vero simbolo costituisce il luogo di passaggio dal significante al significato non in virtù di una determinazione arbitraria, ma perché un certo *continuum* vitale assicura il passaggio da un senso all'altro, pur nella distinzione dei piani di esistenza, a maggior ragione conviene notare che in Cristo, senza confusione di nature, l'umanità in quanto segno rimanda non ad una cosa significata che sarebbe da essa separata, ma ad una realtà interiore che le è unita ipostaticamente. Studieremo più a lungo, nella terza parte, le conseguenze di questa dottrina per la vita spirituale del cristiano. Limitiamoci per ora semplicemente ad osservare che Cristo come simbolo è l'unica via che consente di accedere in pienezza al piano divino: ciò è reso possibile soltanto dal fatto che Cristo, nel suo essere e nella sua vita, è pienamente partecipe dello Spirito, egli pure realtà personale e divina, quel medesimo Spirito che agisce in noi e ci trasforma: « E come abbiamo portato l'immagine dell'uomo di terra, così porteremo l'immagine dell'uomo celeste » (1Cor 15,49; si veda anche tutto il cap. 15 e Fil 3).

Il movimento simbolico cristiano sfocia così nella realizzazione ontologica.

<sup>104</sup> Cf. H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit*, trad. franc., *La gloire et la Croix*, Aubier, Parigi 1965, vol. I, p. 363-443 (vers. it., *Gloria, una estetica teologica*, Jaca Book, Milano, 1975ss.).

Partito dalla sensazione, il movimento simbolico ci ha condotti fino alla partecipazione allo Spirito Santo. Il percorso può sembrare sorprendente.

E tuttavia se, appena la coscienza entra in attività, non si manifestasse in essa un'apertura, non si vede come la vita spirituale potrebbe salvaguardare l'unità dell'uomo. Senza confondere gli ordini del sensibile e dell'intelligibile, è necessario riconoscere che fra di loro esiste una certa continuità. In realtà un unico dinamismo vitale porta la coscienza verso il mondo, verso gli altri, verso i valori, verso Dio. Il simbolismo nasce da questa continuità nella diversità. Per esprimere lo slancio verso i valori e verso Dio, la coscienza fa leva, prolungandoli, sui dinamismi familiari della vita; appaiono allora i grandi simboli del cammino, dell'ascensione, della luce, come pure i simboli personali che si sforzano di orientare il movimento verso la pienezza di Dio.

Tale condizione dell'uomo viene confermata ed allargata dall'intervento di Dio nella storia. Inserendosi nella vita concreta dei patriarchi, dei profeti e del Popolo eletto, assumendo la mentalità simbolica primitiva, l'azione salvifica e rivelatrice di Dio conferisce alla natura e alla storia la dignità di portare il movimento dello Spirito. Con l'Incarnazione del Verbo nell'umanità di Gesù e con la sua incorporazione nella Scrittura, quest'azione divina riceve il sigillo della pienezza definitiva. Tutto diventa segno, sacramento, simbolo.

Senza mescolanze né confusioni, ma attraverso un'unione intima e mirabile, lo Spirito Santo vuole essere e si rende presente ad ogni cosa. È lo Spirito che guida la storia dell'umanità, così come ispira gli autori sacri. È sempre lo Spirito che pone la sua dimora nel cristiano. Grazie a lui il movimento simbolico acquisisce uno spessore spirituale sostanziale e si può dispiegare a tutti i livelli. Il sensibile e la carne si sono assuefatti a portare lo Spirito.

CAPITOLO III  
SIMBOLO E RICERCA DI DIO

Per adempiere la sua funzione di interprete del movimento della coscienza verso i valori, l'attività simbolica stabilisce una comunicazione intenzionale fra il piano sensibile e il piano dello spirito.

La duttilità dello strumento ne spiega la fecondità. Sono molti i punti di partenza e diversi i valori interessati: l'avventura umana che si propone all'espressione poetica, la ricerca religiosa che si esprime attraverso i riti o i poemi mistici. Ma l'estensione stessa del simbolismo non si affermerà a detrimento del suo valore significante? Concediamo pure ogni libertà agli artisti; ma una simile larghezza di spirito può essere giustificata in un discorso religioso, soprattutto per chi, come il cristiano, pretende situarsi all'interno di una rivelazione unica e definitiva? La polisemia simbolica rischia di generare solo confusione.

Storicamente questa polemica presenta diversi aspetti.

Seguendo su questo punto le ricerche di padre Chenu, possiamo notare in primo luogo la questione della costruzione della scienza teologica. A partire dal contenuto rivelato della Scrittura si sono venuti formando nel pensiero teologico due modi principali di arrivare all'intelligenza della fede.

Il testo della Scrittura, come abbiamo visto, si prestava ad una simbolizzazione multiforme. Nella misura in cui una omologia di struttura sosteneva i diversi movimenti spirituali — il Piano della salvezza, la redenzione del fedele, la sua vita morale, la sua esperienza di fede — diventava possibile una simbolizzazione. I Padri della chiesa e tutto il Medioevo hanno sfruttato tale possibilità. Sant'Agostino ne ha stabilito il principio, così riassunto da Chenu: « Tutto è figura: questa è la legge fondamentale che riguarda non soltanto gli insiemi dell'economia, ma tutti i suoi elementi, uno per uno, non soltanto per

la sostanza dottrinale e morale dell'insegnamento rivelato ma anche, e maggiormente, per ciò che non riguarda la fede e i costumi: "Quidquid in sermone divino neque ad morum honestatem, neque ad fidei veritatem proprie referri potest, figuratum esse cognoscas" (*De doct. christ.* 3,10; P.L. 34,71). Tutto è *sacramentum*, cioè, precisamente, segno di una cosa nascosta »<sup>1</sup>. Ogni lettura del testo diventa un'occasione per illustrare la vita cristiana. E se si deve scoprire un senso nascosto nei testi propriamente storici, è perché la Scrittura, per Agostino o per Origene, viene offerta prima di tutto per sostenere il movimento della fede viva. Che differenza con i nostri tempi, sempre alla ricerca di un dato storico incontestabile!

In realtà il nostro tempo è stato preceduto su questa strada dall'epoca delle Somme teologiche, le quali intendevano costruire una scienza non già facendo delle allegorie su un testo con lo sfruttare le sue immagini, ma definendo delle strutture razionali. Si mettono a confronto il dato rivelato e le scienze elaborate dagli studiosi. Vengono poste, "quaestiones"; gli "articoli" segnano le connessioni logiche dei diversi elementi. Il rigore sarà tanto maggiore quanto più le articolazioni appariranno necessarie, e a questo scopo il contenuto delle nozioni deve essere perfettamente univoco. Convieni inoltre ragionare il più possibile in termini di causalità: san Tommaso e molti altri applicheranno al dato teologico le categorie causali aristoteliche<sup>2</sup>. In breve: la scienza teologica integra la scienza metafisica ma anche il metodo dialettico; più tardi dovrà tenere il più gran conto dei risultati ai quali giungeranno le scienze fisiche o umane: tutto dovrà essere integrato nella teologia.

Nei confronti della simbolizzazione le conseguenze sono importanti.

Secondo le prospettive origeniana e agostiniana, infatti, il testo sacro diventa il sostegno e spesso l'occasione di un movimento spirituale. Poco importerebbe, al limite, il peso della realtà storica alla quale esso si riferisce. La fede in ricerca della propria intelligenza e della propria espressione spirituale può usare ed abusare di un testo che è suo. Ogni immagine è in grado di sostenere il movimento spirituale.

<sup>1</sup> M.D. Chenu, *La Théologie au XII siècle*, Vrin, Parigi 1957, p. 172 (vers. it. cit. alla nota 49 del cap. II).

<sup>2</sup> Cf. M.D. Chenu, *op. cit.*, p. 309-314.

Un simile procedimento presuppone implicitamente una certa omogeneità fra immagine e mondo spirituale. Ma che cosa accadrà nel momento in cui lo spirito umano affermerà invece la loro radicale eterogeneità — ad esempio nella prospettiva bultmanniana? Per Bultmann infatti Dio è il Totalmente Altro, è inconoscibile; se l'uomo vuole dare un senso alla propria vita, non può far altro che porre una decisione di fede in funzione della Parola conosciuta attraverso la Scrittura. E non Dio soltanto è qualcosa di totalmente altro, ma anche l'insieme del mondo spirituale, la creazione del mondo, il suo fine ultimo, le realizzazioni che anticipano questo fine ultimo grazie alla Risurrezione di Cristo: tutto questo è tutt'altra cosa dalla conoscenza del mondo e delle sue leggi che ci viene proposta dalla scienza moderna. Se dunque si vuol vivere nella propria epoca — e nessuno può rifiutarvisi! — conviene respingere tutte le espressioni della fede che si fondavano sull'ingenua convinzione di una continuità fra la realtà sensibile e l'ordine spirituale. In breve: se si riassume nella parola "mito" ogni processo di espressione figurata delle realtà prime ed ultime, diventa necessario procedere ad una demitizzazione dell'espressione della fede, affinché l'uomo possa decidersi in tutta verità in ordine alla parola del Totalmente Altro<sup>3</sup>; bisogna eliminare qualunque rappresentazione basata sulla concezione dello spazio e del tempo mitici, bisogna abbandonare l'infanzia e le sue immagini per accedere alla decisione fondata sulla parola.

Senza entrare nella discussione di queste tesi bultmanniane, osserviamo, sempre da un punto di vista storico, che non sempre l'espressione simbolica è stata situata, alla maniera agostiniana, nell'ordine del procedimento letterario. Con Dionigi Areopagita appare un'altra prospettiva, che si fonda su una certa continuità ontologica fra la realtà sensibile e quella spirituale e che di conseguenza, lungi dal rifiutare o dall'ignorare il fondamento realistico e storico, lo presuppone. Seguiamo an-

<sup>3</sup> W. Pannenberg nel suo libro *Cristianesimo e mito*, trad. it., Paideia, Brescia 1973, ha sottoposto a critica serrata la concezione bultmanniana del mito. Basandosi sulle ricerche moderne degli storici della religione, Pannenberg dimostra che il mito esercita innanzitutto una funzione fondatrice, e non esplicativa, dei processi religiosi. Ne consegue una certa riabilitazione dell'espressione mitica nella rivelazione cristiana. Il nostro discorso è diverso: esso si basa sull'espressione simbolica e ne afferma la validità; il mito come sistema simbolico acquista così il suo vero valore.

cora padre Chenu, che ha avuto il grandissimo merito di studiare il periodo teologico in cui lo spirito scientifico si sostituì alla mentalità simbolica: « La crescente diffusione, nella seconda metà del XII secolo, delle grandi opere di Dionigi con il loro contesto origeniano, introduce una pratica e una teoria del simbolo di accento completamente diverso da quelle della tradizione latina. È la condizione stessa dell'uomo nell'universo, nella "gerarchia" dell'universo, che comanda la condizione della sua conoscenza, specialmente della sua conoscenza di Dio: connaturale alla materia, l'intelligenza umana deve passare attraverso la materia per raggiungere le realtà trascendenti, di per sé inconoscibili, in un'operazione che comporta paradossalmente un consenso appassionato e un superamento austero. Tensione che si fonda non su un semplice transfert psicologico o su un'interpretazione estetica, ma sulla natura stessa delle cose che, a causa della loro emanazione sacra, sono le rappresentazioni demoltiplicate dell'inaccessibile Dio-Uno »<sup>4</sup>. È evidente che questa prospettiva non viene raggiunta direttamente dalla critica bultmanniana del mito; anzi essa rimette in discussione la problematica della teologia dialettica fondata sull'idea del "Totalmente Altro". Certo, Dionigi, come chiunque altro, ammette che la Deità « supera ogni ragionamento e ogni conoscenza »<sup>5</sup>, ma ciò non gli impedisce di porre il principio della teologia simbolica e di quella che più tardi sarà la teologia fondata sulla dialettica analogica.

In base ai risultati già acquisiti dalla nostra ricerca non è possibile contestare che l'espressione simbolica si riferisca validamente al reale. Questa validità si situa più dalla parte dell'esperienza dello spirito, in quanto l'espressione simbolica vuole in primo luogo tradurre proprio questa esperienza. Ma la questione più difficile sul suo valore di conoscenza oggettiva rimane aperta, e noi l'affrontiamo in questo capitolo incentrato sulla ricerca spirituale di Dio.

Non sarebbe d'altronde possibile passare sotto silenzio il problema della conoscenza di Dio. Pur se, come abbiamo sottolineato nel capitolo precedente, il simbolo e il mito significano principalmente il rapporto vissuto con Dio, il credente si

<sup>4</sup> M.D. Chenu, *op. cit.*, p. 174s.

<sup>5</sup> Dionigi Areopagita, *Les Noms divins*, c. 1, P.G. 593 A, in *Oeuvres complètes*, trad. de M. de Gandillac, Aubier, Parigi 1943, p. 73 (vers. it., *Le opere*. Versione e interpretazione di Enrico Turolla, CEDAM, Padova 1956).

sforza anche di simbolizzare Dio. Ovviamente una simbolizzazione del genere si rivela molto meno ricca di quella della religione cosmo-biologica, che sfrutta il rapporto con il mondo. Ma anche il Dio celeste, di essenza morale, richiede dei simboli espressivi, per quanto semplici. Ecco quali sono i principali, secondo padre Goetz: « Mentre i simboli ascensionali enunciano piuttosto (come degli indicatori stradali) un'esperienza da fare, i simboli morali, come gli altri miti, esprimono un'esperienza fatta: la sola differenza rispetto ai miti-racconti è che quelli narrano con una sola parola una situazione vissuta... soprattutto il Padre è un'evocazione puramente verbale, un vero mito: l'evocazione di qualcuno che intrattiene con noi rapporti paterni e con il quale di conseguenza noi dobbiamo intrattenere rapporti filiali... Luce e Voce evocano molto di più la presenza di Dio alla coscienza, cioè un'esperienza intima vissuta, che non una manifestazione esteriore. Lo stesso cielo... indica essenzialmente una onnipresenza visiva e auditiva »<sup>6</sup>. Bisogna dunque convenire che, proprio al livello dei simboli, si pone il problema della designazione di Dio.

E tanto più il problema si pone per il cristiano, in quanto Dio si è autorivelato nell'esperienza dei profeti e infine nel Figlio suo. Il linguaggio adoperato, quello dell'esperienza e poi della narrazione, nella Scrittura, è linguaggio umano, incarnato, portatore di simboli: fuoco divorante, pastore, Padre ecc. È vero: la concezione del Totalmente Altro, che fonda la conoscenza dialettica di Dio, parte da un processo metafisico ove si presuppone l'alterità inconoscibile. Ma è molto dubbio che tale concezione sia mai bastata e possa mai bastare all'uomo che si colloca con la sua vita davanti a Dio. Infatti la coscienza che l'uomo acquista della realtà divina non si riduce all'aspetto gnoseologico, ma riguarda anche i rapporti di preghiera, di fede, di fiducia, di servizio. In breve: solamente attraverso un pericoloso inaridimento della relazione con Dio e la riduzione di quest'ultima alla negazione, il metafisico giunge a porre l'alterità apofatica come unica espressione autentica del senso di Dio. Ma la negazione non è l'ultima parola della conoscenza di Dio: è soltanto un momento del rapporto concreto con il Dio vivente.

<sup>6</sup> J. Goetz, *Création chez les Primitifs*, in *Studia missionalia*, Università Gregoriana, Roma 1969, 18, p. 135. Cf dello stesso autore, *Dieu en histoire des religions*, in *Studia missionalia*, 1968, 17, p. 9-54.



Come si vede, il problema simbolico investe il senso stesso della vita religiosa. Dopo aver dimostrato brevemente che la pregiudiziale della teologia dialettica lo lasciava sussistere, dobbiamo ora affrontarlo direttamente. Qual è il valore del simbolo per esprimere Dio? E, se tutti sono d'accordo nel riconoscere che il simbolo "dà da pensare", in quale misura esso consente di conoscere?

Essendo fondato sul sensibile e sull'immaginario, il simbolo ne condivide la sorte: se per ipotesi l'immaginazione non possedesse alcun valore ontologico, il valore del simbolo svanirebbe nel fittizio. Ma perché dovremmo negare ogni valore all'immaginazione? Eccoci rimandati ad opere che, come quelle di Gilbert Durand, hanno affermato il valore trascendentale dell'immaginario. Molti si sono proposti di rivalorizzare l'immaginario; come vedremo, qualsiasi studio sulla simbolica presuppone che si restituisca all'immaginario, e alle categorie dello spazio e del tempo, la capacità di accedere all'essere.

## 1. SPAZIO E TEMPO SIMBOLICI

Il simbolismo abbraccia di diritto tutto l'ordine del sensibile: si può ad esempio gustare la dolcezza di una presenza oppure immergersi in un'atmosfera di gioia. Fondamento di ogni simbolica rimane la corrispondenza fra diversi livelli di vita: quello radicato nella corporalità e quelli che si riferiscono all'esperienza interpersonale o a valori superiori. Ma neppure nel tipo di simbolismo fondato sul gusto, sul tatto o sull'odorato è possibile sopprimere ogni riferimento allo spazio; i sensi hanno la funzione di significare una presenza, un *da-sein* in mezzo agli oggetti del mondo. In altre parole — e questa proposizione è corroborata dall'importanza fondamentale della percezione visiva nella simbolica —: ogni simbolo si inserisce in uno spazio. I simboli auditivi poi si riferiscono direttamente al rapporto interpersonale e alla presenza al mondo: la voce chiama e il rumore minaccia.

Ma se ogni vita umana si inserisce in un rapporto al mondo, essa implica pure una temporalità costitutiva. Dalla nascita,

la vita va verso la morte; dal sonno va verso la veglia, dalla notte verso il giorno, dall'inverno alla primavera. L'unicità temporale è ritmata in molteplici modi. Tutto si imprime nella coscienza. Il bambino sa che diventerà "grande"; l'adulto non può dimenticare la sua adolescenza, né la morte, e nemmeno può vivere senza un progetto.

Piuttosto che dedicarci subito all'analisi di esistenziali come la spazialità e la temporalità, forse è più fruttuoso impegnarci in una riflessione preliminare sull'espressione mitica. La genesi e il senso del simbolismo ne dovrebbero ricevere chiarificazione, visto che il simbolo è connaturale alla mentalità mitica primitiva. In realtà attraverso la costituzione dei miti, che si possono considerare come dei condensati culturali stabili del mondo simbolico, potremo individuare meglio le strutture stesse dell'attività simbolizzante. Per contrasto con le strutture del pensiero scientifico astratto, l'attività simbolizzante ci apparirà molto più vicina all'esperienza immediata dell'essere-al-mondo.

In particolare le categorie dello spazio e del tempo dei miti differiscono molto dallo spazio e dal tempo ai quali ci hanno abituato le discipline fisico-matematiche. Diciamo che a nozioni univoche e funzionali si oppongono categorie vissute e strutturali.

Ernst Cassirer ha contrapposto con molto vigore lo spazio funzionale allo spazio strutturale del mito: « In contrasto con lo spazio funzionale della matematica pura, lo spazio del mito appare come uno spazio strutturale »<sup>7</sup>. Quest'ultimo, lungi dall'essere formato da parti omogenee intercambiabili, « porta in ogni punto una qualificazione distintiva e concreta »<sup>8</sup>. Il principio della qualificazione si riduce alla presenza più o meno attiva e benevola del *Mana*: « Lo spazio primitivo è il luogo proprio dell'uomo, consacrato dalle presenze tutelari »<sup>9</sup>. Non è possibile dissociare il senso dello spazio da quello dell'esistenza umana alle prese con il proprio destino.

Anche se si rinuncia alla credenza dei Primitivi nel *Mana*,

<sup>7</sup> E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bruno Cassirer Verlag, Berlino 1925, t. II, p. 113. (vers. it., *Filosofia delle forme simboliche* La Nuova Italia, Firenze 1961). La citazione si trova in G. Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, Flammarion, Parigi 1953, p. 53.

<sup>8</sup> G. Gusdorf, *op. cit.*, p. 53.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 55.

l'idea di uno spazio qualificato non viene a perdere ogni significato. Al contrario. Seguendo i lavori di fenomenologi come Merleau-Ponty, possiamo distinguere lo spazio vissuto, il mio spazio, e lo spazio guardato, quello delle cose e degli altri, che diventerà lo spazio universale, una specie di contenente omogeneo: « Io mi pongo come soggetto in uno spazio eterogeneo, ammobiliato di mille cose, popolato di animali, di altri uomini, e ogni direzione presenta un significato vitale »<sup>10</sup>. Abbiamo indicato nel primo capitolo<sup>11</sup> i principali simboli spazializzanti; qui vogliamo sottolineare la categoria fondamentale della spazialità. Lo spazio simbolico si irradia a partire da un centro al quale tutto si riferisce come a fondamento di valore. In fin dei conti bisogna pur confessare l'egocentrismo fondamentale dell'uomo: secondo l'osservazione di un teologo, « il mio corpo è il luogo privilegiato in cui sperimento e concentro, come in un focolaio vivente, l'universo immenso della materia e della vita »<sup>12</sup>. Tutto parte dal mio corpo proprio.

Grazie al corpo si attua la solidarietà con il mondo, fondamento della simbolizzazione: « Questo spazio esistenziale, scrive Gusdorf, trova il suo principio nel mio corpo, mediatore spaziale del mio essere, principio e campione del mio universo. Il mio corpo mi incorpora nel mondo dei corpi e fa della mia presenza al mondo una solidarietà complessa »<sup>13</sup>. In virtù di questa solidarietà io percepisco le corrispondenze fra i vari movimenti della mia vita e i dinamismi del mondo: di qui nasce il simbolo.

Si può procedere analogamente per la temporalità; il tempo del Primitivo ci fa afferrare il senso del tempo vissuto, che non può essere confuso con il tempo misurato dal matematico, per il quale il tempo è una grandezza omogenea, una quarta dimensione che aggiunge un'incognita alle equazioni spaziali. Ma bisogna subito notare una grande differenza fra il nostro tempo vissuto e il tempo mitico; quest'ultimo non è il tempo dell'individuo, un tempo estremamente limitato che non arriva a distanziarsi dall'esperienza immediata né ad organizzarsi: il

<sup>10</sup> E. Barbotin, *Humanité de l'Homme*, Aubier, Parigi, p. 32. Tutto il primo capitolo del libro verte su *esistenza e spazialità*. Riferimenti a Gusdorf, Merleau-Ponty, Bachelard.

<sup>11</sup> *Supra*, p. 41-46.

<sup>12</sup> E. Barbotin, *op. cit.*, p. 38.

<sup>13</sup> G. Gusdorf, *op. cit.*, p. 214-215.

Primitivo può narrare un racconto solo riproducendone gli episodi. Il tempo mitico, al contrario, « ha realtà solo su scala comunitaria »<sup>14</sup>; e soprattutto si fonda su un Grande Tempo che conferisce al reale il suo senso, « insieme dimensione e anche sostanza di questo sviluppo »<sup>15</sup>. Questo Grande Tempo « è la cifra trascendente imposta allo sviluppo delle cose »<sup>16</sup>. Grazie ad esso la tribù supera il sentimento della caducità delle cose. Il Grande Tempo vissuto dal gruppo sostiene l'esistenza individuale, conferendole un fondamento incrollabile.

Considerato tuttavia nella sua sostanza comunitaria, il tempo mitico, proprio come lo spazio, è un tempo qualificato, ritmato dal calendario: « Il tempo ci appare così come una successione discontinua di epoche concrete e piene facente corpo con gli eventi, che sono chiamati a intervenire da una sorta di armonia prestabilita, la quale regola incessantemente le occupazioni e le avventure degli uomini in funzione delle esigenze ontologiche date una volta per tutte »<sup>17</sup>. Si intuisce qui che una delle funzioni fondamentali del Grande Tempo, nel quale in fondo si reinsertisce il tempo umano, « è di salvaguardare la pienezza ontologica, malgrado le smentite dell'esperienza »<sup>18</sup>. La storia inafferrabile e imprevedibile scompare davanti al Grande Tempo cosmologico che le concede di partecipare della propria pienezza.

Abbiamo già incontrato l'idea che il tempo cristiano comprende periodi d'intensità spirituale diversa. E la liturgia cristiana comporta anche un calendario che qualifica il tempo della celebrazione: Avvento, Natale, Quaresima, Pasqua, Pentecoste, tempo per annum, esso pure ritmato in riferimento al mistero pasquale che si commemora ogni domenica. Ammettiamo dunque, senza difficoltà, che la vita cristiana conserva qualche elemento del tempo mitico. Ma quali conclusioni ne trarremo?

Il proprium della fede cristiana è di affermare l'unicità della storia dell'uomo come individuo e come umanità e simultaneamente il riferimento di tale storia al mistero centrale della vita di Cristo, mistero che svolge, grazie alla partecipazione

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>18</sup> *Ibid.*

ontologica, il ruolo di un Grande Tempo fondatore di senso. Cristo, Verbo preesistente e Sommo Sacerdote giunto alla perfezione attraverso il suo mistero pasquale, congiunge il tempo della storia e la pienezza dell'eternità. Inoltre il suo mistero si fa continuamente presente nel mistero sacramentale. Non rifiutiamo dunque l'idea che il rituale liturgico eserciti la stessa funzione della successione mitica delle feste, ma il punto cruciale è un altro: per il fatto che il mistero cristiano presenta una struttura mitica, il suo significato deve ridursi a quello dei tentativi primitivi di fondare l'esistenza umana? Oggi la risposta a questo interrogativo non è più così evidente come poteva esserlo per Bultmann. Nel suo libro *Christentum und Mythos*, per esempio, Wolfhart Pannenberg, sulle orme di Hugo Rahner, ribadisce la verità del mito: « Nell'idea d'Incarnazione noi non abbiamo un mito normale, ma l'interpretazione di una figura storica; questa interpretazione, a sua volta, non deriva da un sovraccarico di elementi mitologici, come quelli che pullulavano allora nel mondo in cui si è sviluppato il cristianesimo primitivo e che avrebbero finito per soffocare il vangelo originario, ma deriva dallo sviluppo particolare di questa figura storica »<sup>19</sup>.

Considerando con maggiore attenzione il problema del rapporto fra la concezione storica cristiana e il mito, si è portati a sollevare un altro interrogativo: l'una e l'altro non si riferiscono forse ad un'esperienza più fondamentale: quella del tempo vissuto dall'uomo? In questo caso la presenza di elementi mitici nella concezione cristiana non impedirebbe la ricerca di un senso valido: anche il significato degli elementi mitici andrebbe esaminato da un punto di vista più generale, quello appunto dell'espressione simbolica.

Per quanto riguarda il tempo mitico, infatti, non si può affermare che la costanza della sua struttura non presupponga un fondamento psicologico. La labilità del tempo che passa fa appello ad un altro tempo, un tempo solido, unico, un ritorno all'originario: « Il tempo mitico, scrive Gusdorf, è in fondo sempre il primo tempo, il tempo dell'inizio nel quale, per una specie di contrazione trascendente, la realtà si è manifestata al massimo del suo valore »<sup>20</sup>. Che sia stato il tempo dell'infanzia

<sup>19</sup> W. Pannenberg, *Cristianesimo e mito*, p. 110.

<sup>20</sup> G. Gusdorf, *op. cit.*, p. 73.

a fornire in questo caso l'archetipo necessario, poco importa; l'essenziale è vedere che, secondo le necessità, questo tempo qualificato si contrae oppure si dilata. Ecco il fondamento del simbolismo dei culti primitivi che riproducono la cosmogonia originaria. D'altra parte, anche se la fede attribuisce ad un Disegno di Dio la creazione di tempi storici diversi, il passaggio dall'uno all'altro, operato dal senso tipologico, è possibile soltanto se la nostra coscienza riesce ad afferrare simultaneamente i vari periodi storici: l'Esodo mosaico diventa liberazione da Babilonia oppure liberazione dal mondo del peccato. La coscienza dell'uomo unisce le epoche storiche di per se stesse irripetibili e scopre così una pienezza di significato.

È possibile riconoscere un fondamento generale alla nozione di tempo qualificato, mitico o cristiano che sia? Per stabilire la possibilità di differenti tempi della coscienza sembra abbastanza soddisfacente una notazione di Mircea Eliade: un eterno presente si contrappone al fluire del tempo: « L'uomo conosce vari ritmi temporali e non solamente il tempo storico, vale a dire il suo tempo, la contemporaneità storica. Gli basta ascoltare della buona musica oppure innamorarsi, o pregare, per uscire dal presente storico e reintegrare l'eterno presente dell'amore e della religione. Gli basta perfino leggere un romanzo o assistere ad uno spettacolo drammatico per ritrovare un altro ritmo temporale — quello che si potrebbe chiamare il tempo contratto —, che comunque non è il ritmo del tempo storico. Si è arrivati troppo presto alla conclusione che l'autenticità di un'esistenza dipenda unicamente dalla sua storicità. Questa coscienza storica svolge un ruolo abbastanza modesto nella coscienza umana, per non parlare delle zone dell'inconscio che pur appartengono all'essere umano integrale. Più una coscienza è desta, più essa supera la propria storicità »<sup>21</sup>. Nell'attività simbolizzante, appunto, la coscienza scopre un dinamismo strutturale permanente: immergersi nell'acqua viva sarà sempre un segno di purificazione e il pane evocherà spontaneamente un altro nutrimento.

Di per sé il tempo mitico o simbolico segnala ed effettua una simultaneità. Quando la vita si dilata nella molteplicità delle azioni che la compongono, il riferimento ad un "eterno presente" le conferisce spessore e unità. È certo questo il moti-

<sup>21</sup> M. Eliade, *Images et symboles*, Gallimard, Parigi 1952, p. 41.

vo per cui i simboli naturali conservano una forza evocatrice difficilmente alterabile. Il chicco caduto sul terreno muore per risuscitare; perché non ravvisarvi la concretizzazione di una legge universale che si applica ugualmente all'agricoltura, alle gestazioni umane, alle creazioni artistiche, al mistero pasquale? L'angoscia della vita si placa quando ritrova una legge universale; ma il simbolo, diverso in questo dalla legge scientifica astratta, rimanda ad una legge vitale che suscita un'invincibile speranza <sup>22</sup>.

Gilbert Durand, nel suo saggio su *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* <sup>23</sup>, ha espresso l'idea che la simbolizzazione si sforzi di alleviare l'angoscia di fronte alla morte. Per Durand non è principalmente grazie al riferimento ad una legge di natura che l'uomo accetta il suo destino, ma attraverso una proiezione volontaria della propria situazione su un piano simbolico. Il mito scompare davanti alla creazione artistica: « Tutti coloro che hanno preso in esame [...] il campo dell'immaginario sono d'accordo nel riconoscere all'immaginazione in tutte le sue manifestazioni — religiose e mitiche, letterarie ed estetiche — il potere realmente metafisico di ergere le proprie opere contro "la putrefazione" della Morte e del Destino. Malraux in un suo libro definisce l'arte plastica come "Anti-Destino" e in un altro mostra come l'immaginario emigri a poco a poco dalle profondità del sacro verso l'irradiazione del divino, trasformandosi poi sempre più fino alla svalutazione profana dell'arte per l'arte, per impiantare infine il grande museo immaginario dell'arte ad onore dell'uomo » <sup>24</sup>.

L'idea fondamentale di Durand è che la temporalità dell'esistenza umana conferisce a quest'ultima un carattere realistico e tragico che è necessario superare. Tragico nel senso che la vita costringe l'uomo ad attendere le maturazioni e che ogni maturazione vitale, nel suo stesso realizzarsi, è un avvicinarsi alla morte: un invecchiamento ineluttabile. Donde il desiderio di anticipare, e comunque di rendere simultanei, i diversi

<sup>22</sup> L'idea stoica della fusione dell'individuo nel Tutto cosmico, come pure la prospettiva del determinismo universale, esercita una funzione simile di alleviamento dell'angoscia. Succede tuttavia che l'assenza di qualsiasi movimento verso un al di là conduca semplicemente alla disperazione dell'assurdo.

<sup>23</sup> G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Allier, Grenoble 1960 (vers. it. cit. alla nota 36 del cap. I).

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 439. L'Autore cita in nota Griaule, *Masques Dogons*, p. 818: « L'arte dei Dogon, per la sua origine, è una lotta contro la putrefazione ».

momenti del divenire vitale. Per raggiungere questo scopo l'immaginario contrappone fondamentalmente una prospettiva spaziale allo spessore del tempo. La coscienza immaginante sopprime lo spessore del tempo dispiegando la realtà successiva nell'unità dello spazio e riunendo sotto lo stesso sguardo istantaneo periodi che possono soltanto susseguirsi.

Illustriamo questa tesi con alcuni esempi che ci mostreranno l'ampiezza illimitata del processo simbolizzante.

Ecco la scena ben nota del Cuore trafitto di Cristo, dal quale, come nota san Giovanni, « subito uscì sangue e acqua » (Gv 19,34). È chiaro che per l'evangelista il sangue e l'acqua simboleggiano da un lato l'eucaristia e il battesimo, dall'altro la Redenzione per mezzo del sangue e il dono dello Spirito. Così, per colui che contempla il Cristo trafitto, tutto il mistero pasquale presenta simultaneamente le diverse fasi storiche del suo svolgimento: la passione, la morte, la risurrezione vivificante i cui effetti si perpetuano, per il cristiano che vi partecipa, nella chiesa e nei suoi sacramenti. È un vero quadro che ci viene dipinto e, come tutti i quadri, la scena evangelica ci presenta un insieme di valori simbolici che si possono abbracciare con un solo sguardo.

In tutt'altro campo, quello della simbolizzazione onirica, interviene la stessa simultaneità. Nel sogno si vedono realizzati i desideri di ogni tipo che, per compiersi, richiedevano una dilazione a volte molto prolungata. Lo spazio raccoglie su uno stesso piano i frammenti dispersi del tempo. Le difficoltà svaniscono. Poco importa qui che sia il passato male assimilato a riapparire, come nella prospettiva freudiana, oppure che venga anticipata la decisione futura, secondo un'affermazione di Jung<sup>25</sup>; in un modo come nell'altro il tempo è abolito. Si trova così risolto il problema spesso penoso di dover inserire nella durata decisioni onerose e aleatorie che condizionano l'avvenire.

Lo spazio in cui si raccolgono i momenti successivi resta uno spazio qualificato. Per questo la proiezione simbolica, pur superando la tragicità dell'attesa, sfugge all'appiattimento della omogeneità; la topologia fonda un sistema di valori: il centro, il

<sup>25</sup> « Quando appare una figura personale, ciò significa che l'inconscio comincia ad agire. Molto spesso l'attività di questi personaggi ha un carattere di anticipazione: anticipa qualcosa che il sognatore farà più tardi » (C.G. Jung, *Psychologie et Alchimie*, Bucher/Chastel, Parigi 1970, p. 76 (vers. it. cit. alla nota 5 del cap. II).

basso, l'alto, il movimento progressivo. Malgrado l'immobilità del piano, un dinamismo trasporta lo spirito. Già sensibile nella pittura, in cui i valori cromatici si accordano con il disegno, il movimento caratterizza l'architettura. Non si può non seguire l'arco gotico o non sentirsi oppressi dal cubismo degli insiemi urbani. La dimensione della profondità introduce una certa relazione con la durata; la terza dimensione infatti suggerisce necessariamente un percorso. Nulla di strano dunque se il movimento verso il sacro si inserisce nello spazio del tempio: vi si entra, si procede, si sale verso l'altare. Tale è in sintesi il movimento dello spirito religioso: abbandonare il profano, progredire, elevarsi, poi unirsi al divino <sup>26</sup>.

Sottomettersi al movimento indotto dalla terza dimensione vuol dire acconsentire a un'addomesticazione della durata per mezzo dello spazio. L'uomo tuttavia desidera affermare sempre più il suo dominio sul destino; non può accettare di essere soltanto il trastullo del fluire temporale. Come fare? Qui può intervenire l'idea generale di ritmo: nella musica, nella danza ma anche nella poetica. Grazie al ritmo infatti l'irreversibilità del tempo e il rigore del destino si sottomettono ad un dominio dell'uomo creatore. Un'armonia s'impone al caos della vita. È vero che oggi i ritmi musicali a volte tendono volutamente ad esplodere nella sregolatezza. Ma l'opera d'arte non può fare a meno dell'armonia; nell'arte moderna bisogna dunque cercare armonie più sottili. Se non vuole rinnegarsi, l'Arte, secondo l'espressione di Malraux, non può essere che un Anti-Destino.

Sempre con Durand possiamo chiamare eufemizzazione questa prima funzione dell'immaginario: ogni immagine, e di conseguenza ogni simbolo, addolcisce la durezza del destino. D'altronde l'eufemizzazione operata dal simbolo potrebbe essere considerata solo come un caso particolare del potere che ogni linguaggio manifesta: « Raffigurare un male, rappresentare un pericolo, simboleggiare un'angoscia, significa già, a causa della padronanza del cogito, dominarli » <sup>27</sup>. Ma il simbolo rafforza il senso del dominio, giacché le immagini negative ri-

<sup>26</sup> Nel suo libro *Verlust der Mitte*, H. Sedlmayr mostra come nel XIX e XX secolo la perdita del centro nella pittura, nella scultura e nell'architettura sia nel contempo sintomo e simbolo di una nuova percezione dell'universo, in cui l'uomo è alle prese con un mondo che non riesce più a dominare. Per Picasso l'uomo appare come fantoccio disarticolato, così come per Salvador Dalí i mostri si destano dall'inconscio.

<sup>27</sup> G. Durand, *op. cit.*, p. 124.

chiamano i loro contrari e, evocandoli simultaneamente, innescano un movimento positivo. Come raffigurare una cella di prigione senza stabilire un contrasto fra la sua oscurità e una qualche luce, per lontana che sia? Chi allora impedirà allo sguardo di aggrapparsi a questo necessario barlume di speranza? E per quanto brutale sia una caduta, il fatto di rappresentarla la trasforma in una discesa più o meno controllata.

Nulla di più naturale se la vita spirituale, il cui progetto presuppone un'opzione fondamentalmente ottimistica, ha utilizzato di preferenza la funzione eufemizzante della simbolica; ed è particolarmente in due campi di essa che lo spazio simbolico svolge un ruolo privilegiato.

Dobbiamo alla spiritualità dell'Oriente la rappresentazione sistematica del *mandala* come strumento di vita spirituale. Questo cerchio composto simbolicamente costituisce un'immagine del mondo spirituale e al tempo stesso una rappresentazione psicagogica. Colui che contempla può seguire la composizione simbolica e abbracciare l'insieme, raggiungendo di solito l'illuminazione. Una tecnica simile si ritrova nelle rappresentazioni iniziatiche. Seguiamo per esempio quella della basilica pitagorica di Porta Maggiore a Roma; passando attraverso molteplici tappe si arriva al rapimento in cielo. Nell'uno e nell'altro caso il percorso spirituale, concentrato in uno spazio ristretto, supera la durata, nel senso che il tempo del percorso, contrariamente a quello della trasformazione spirituale della coscienza, rimane dipendente da colui che contempla. Si può ricominciare, soffermarsi a piacimento su questa o quella scena, scegliere quelle scene che corrispondono al proprio sviluppo spirituale; fra la struttura oggettiva dell'iniziazione e le necessità soggettive del processo di trasformazione si instaura una dialettica.

Lo scorcio sintetico operato dalla rappresentazione simbolica può portare ad una seconda operazione ancor più radicale: raffigurare la *coincidentia oppositorum*, la coesistenza dei contrari.

Messo a confronto con l'esperienza cruciale della situazione ambigua e tragica creata dalla presenza del male e della morte, l'uomo difficilmente rimane in una radicale opposizione manichea. Mircea Eliade ha dimostrato<sup>28</sup> come la simbolizza-

<sup>28</sup> M. Eliade, *La coincidentia oppositorum et le mystère de la totalité*, in *Eranos Jahrbuch*, 1958, 27, p. 195-236.

zione non tema di abbinare i due principi del Bene e del Male per mezzo dei simboli simultanei del fuoco e delle tenebre o dell'essere androgino, oppure descrivendo, come Goethe, una certa connivenza fra Dio e Mefistofele. È certamente solo un sogno che è stato inseguito anche dagli alchimisti, ma indica bene l'incessante sforzo dell'anima umana per superare la sua angoscia e l'aiuto che a questo scopo essa trova nell'ordine simbolico. L'espressione più perfetta in questo genere è senza dubbio la rappresentazione cinese dello Yin e dello Yang. Allacciando i due poli, il nero e il bianco, senza vera soluzione di continuità, essa mostra il viluppo degli aspetti oscuro e luminoso, negativo e positivo, femminile e maschile, proprio come, secondo il significato primitivo dei caratteri, ogni collina illuminata dal sole presenta un versante in ombra <sup>29</sup>.

L'esperienza spirituale, proprio in ragione della ricchezza del suo sviluppo — che passa dalla purificazione all'unione umano-divina —, non sfugge alla necessità di esprimere la simultaneità dei contrari. Senza lasciarsi porre in imbarazzo dall'incoerenza oggettiva delle immagini, san Giovanni della Croce scrive: « Queste fiaccole di fuoco sono le acque vive dello Spirito, né più né meno di quelle che vennero sugli Apostoli, le quali, sebbene fossero fiamme di fuoco, erano anche acque pure e limpide » <sup>30</sup>. E affinché non si pensi ad una negligenza stilistica, il poeta aggiunge: « Per questo l'anima qui le chiama fiamme, perché non solo essa le gusta in sé come acque, ma le esercita anche in amore di Dio come fiamme » <sup>31</sup>. Ciò che l'espressione dell'esperienza richiede in questo caso, è la possibilità di afferrare la perfetta immanenza unita alla trascendenza, la fecondità unita alla purezza, la pace dell'anima unita alla veemenza dell'amore.

<sup>29</sup> Cf J. Chevalier, *Dictionnaire des symboles*, voce Yin-Yang, p. 819.

<sup>30</sup> Giovanni della Croce, *Fiamma viva*, III, 2, in *Opere*.

<sup>31</sup> *Ibid.*

La proiezione nello spazio della tragicità temporale aiuta a risolvere uno dei problemi essenziali della vita spirituale: ad esprimere nel contempo il movimento dello spirito e la simultaneità trascendente del suo oggetto. Ma rimane ancora sospesa la soluzione di un'altra esigenza: quella di esprimere la trascendenza di Dio.

Se si considera con simpatia il senso di Dio dei Primitivi, si scopre che a modo loro essi hanno percepito il problema, trovandogli anche una soluzione notevole. Infatti, pur elaborando simboli cosmo-biologici che si associano all'esperienza vitale per radicarla nel Grande Tempo mitico, essi rifiutano di attribuire immagini particolari al Dio Celeste. Questo aniconismo è del tutto cosciente<sup>32</sup>. Non si può essere così sciocchi, osserva un Primitivo, da rappresentare Dio sotto forma di un'immagine materiale!<sup>33</sup> Questo rifiuto di ogni particolarizzazione dell'indicazione di Dio si estende fino all'idea di tempio e di sacerdote. Il Dio celeste è al di là di ogni determinazione.

Ma per evitare che questo Dio trascendente sia un Dio assente, bisogna pure che il suo rapporto con l'uomo venga espresso in qualche modo. Il Primitivo fa quindi ricorso al simbolismo. Che cosa c'è da esprimere? Prima di tutto l'onnipresenza morale di Dio: « Il simbolismo etico, scrive Joseph Goetz, riprende la percezione di una presenza, ma aggiunge che questa presenza influisce fortemente sulla coscienza, pur rispettando la libertà di reazione del soggetto »<sup>34</sup>; troveremo quindi i simboli della voce e della luce, a volte associati. Dei due, il secondo si appoggia ovviamente su fenomeni naturali: il cielo luminoso, il sorgere del sole, il colore bianco splendente; mentre il primo può presentarsi come tuono o come sussurro della coscienza morale. Non basta tuttavia esprimere la trascendenza di Dio rispetto alla coscienza; bisogna anche suggerire il movimento verso Dio, ed è per questo che il Primitivo esprime il suo rapporto con Dio mediante simboli ascensionali.

<sup>32</sup> J. Goetz, *Symbolique du Dieu céleste chez les Primitifs*, in *Studia missionalia*, P.U.G., Roma, 1968, p. 17-54.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 28.

li: il cielo, la montagna, l'albero ed il suo sostituto: il palo <sup>35</sup>. Con questa simbologia scivoliamo insensibilmente verso l'immaginario cosmo-biologico.

Nel considerare l'aniconismo fondamentale del senso di Dio presso i Primitivi, saremmo senza dubbio tentati di scorgervi il frutto di una riflessione di tipo metafisico o teologico; ma ciò significherebbe attribuire ai Primitivi preoccupazioni speculative la cui gratuità mal si accorderebbe con il loro senso urgente della vita. È invece molto più semplice ricondurre il loro senso di Dio ad una sorta di esperienza immediata: il Primitivo sente Dio come una presenza tutelare e scrutatrice dei cuori.

Un problema nuovo si presenta con la coscienza filosofica. Come dimostra Gusdorf nel suo saggio *Mythe et métaphysique*, la comparsa di un sapere razionale comporta la dissociazione dell'unità primitiva. La ragione prende le distanze rispetto al flusso del divenire e si sforza di scoprire in queste strutture e leggi permanenti. La Metafisica nasce da un lato dalla presa di coscienza dell'esigenza di assoluto implicita nell'esercizio della ragione, dall'altro dalla necessità di fondare il divenire sull'essere. D'ora in poi la posizione dell'Assoluto non avviene più, come presso il Primitivo, a partire da una percezione sensibile trasposta in un Tempo assoluto, bensì per mezzo di concetti elaborati che sono già stati sottratti al divenire temporale e che basta trasporre nell'ordine trascendente dell'Essere, Uno, Bello, Vero, Essenza ed Esistenza.

Ora questa posizione dell'assoluto si è incontrata storicamente con un dato fondamentale della fede giudeo-cristiana: l'assoluta trascendenza del Dio vivente nei riguardi di una creazione nata dalla sua libertà. Dio creatore non è condizionato da nessuna cosa preesistente; proprio per questo egli si situa al di là di tutto: di ogni essere, di ogni pensiero, di ogni nome. Nascerà così una teologia apofatica, la cui formula decisiva può essere tratta dallo pseudo-Dionigi Areopagita: « Per quanto concerne i misteri divini le negazioni sono vere, mentre ogni affermazione rimane inadeguata » <sup>36</sup>.

L'aporia teologica, di cui ora studieremo l'espressione in

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 46-50.

<sup>36</sup> Dionigi Areopagita, *La Hiérarchie céleste*, in *Oeuvres complètes*, trad. M. de Gandillac, Aubier, Parigi 1943, p. 191. Cf Ch. A. Bernard, *Les formes de la théologie chez Denys l'Aréopagite*, in *Gregorianum*, 1978, 59, p. 39-69.

Dionigi, potrebbe riassumersi così: da un lato bisogna esprimere la trascendenza di Dio e la sua interiorità fontale, dall'altro questo Dio, in quanto creatore, salvatore e rivelatore lascia nel mondo tracce e segni della sua azione, grazie ai quali si può riconoscere la presenza e la natura di lui. Secondo le espressioni di Dionigi, Dio è « quella fonte di Vita che si riversa in se stessa e rimane in se stessa »<sup>37</sup> e che tuttavia è fonte di ogni essere, quella « forza che non esce da se stessa »<sup>38</sup> pur creando e vivificando il mondo. Simbolicamente parlando potremo dire: « Tu mi chiederai di spiegarti ugualmente che cosa s'intende quando si dice che Dio dorme o veglia. Ma quando ti avremo mostrato che il sonno di Dio simboleggia la trascendenza divina e l'impossibilità in cui si trovano gli oggetti della sua Provvidenza di entrare in comunicazione con lui; che la sua vigilanza d'altra parte simboleggia la cura che egli si prende di vigilare lui stesso sull'educazione e sulla salvezza di coloro che hanno bisogno di lui, tu passerai immediatamente ad altri simboli teologici »<sup>39</sup>.

Considerando i nomi divini « che vengono tratti dalle Provvidenze generali o particolari »<sup>40</sup>, Dio può essere chiamato Fonte, Perfezione, oppure Vita, Luce, Verità, o anche Bontà, Bellezza, Sapienza. Qui il movimento dell'intelligenza parte dalla riflessione sull'essere per trasporre in Dio i concetti elaborati. Molteplici sono i punti di partenza, come molteplici gli aspetti dell'azione divina nell'universo; la via è quella delle nozioni metafisiche le quali, senza offendere la trascendenza divina, possono essere applicate a lui in assoluta verità con un moto di elevazione « verso gli splendori divini »<sup>41</sup>.

Ma Dio non si è limitato a Provvidenze universali; « avviene pure che le apparizioni divine, le quali si verificano nei templi sacri o altrove, illuminino iniziati e profeti, suggeriscano loro di chiamare questo Bene, superiore ad ogni splendore e ad ogni nome, secondo la diversità delle sue funzioni causali e della sua potestà, e di attribuirgli forme e figure umane, o anche quelle del fuoco o dell'ambra »<sup>42</sup>. Ci troviamo allora

<sup>37</sup> *Ibid.*, *Lettre IX*, p. 350.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 351.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 359.

<sup>40</sup> Dionigi Areopagita, *Les Noms divins*, p. 76.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 76.

davanti ad un ordine nuovo della conoscenza di Dio, di cui godono i soli iniziati alla Rivelazione cristiana.

Per significare i molteplici aspetti della vita divina in se stessa e nella sua manifestazione vi sono diverse serie di simboli. La fecondità interiore di Dio sarà espressa con l'aiuto di immagini di organi corporali: la generazione nel seno, il soffio della bocca; oppure con le immagini vitali per eccellenza: l'albero, la gemma, il fiore, la radice; o, ancora, con le grandi immagini cosmiche: le fontane di acque e le fonti luminose. Quando poi si tratterà di descrivere l'azione di Dio nella storia degli uomini, appariranno tutti gli antropomorfismi: Dio come un vasaio, o perfino Dio che si comporta come un volgare ubriacone. D'altronde Dionigi insiste con un certo compiacimento su ciò che Voltaire farà notare più tardi: per esempio « la molteplicità delle passioni materiali riferite dai Cantici e che sarebbero adatte a delle cortigiane »<sup>43</sup>. Per riassumere in una sola parola ciò che nel simbolismo fondato sull'immaginario può urtare la suscettibilità di uno spirito metafisico: « l'unico e l'incomposto viene diviso raffigurando sotto forme molteplici ciò che non ha né forma né figura »<sup>44</sup>. Sarà questo il rimprovero apparentemente irrefutabile di tutti coloro che hanno un senso più puro di Dio: l'Uno non può essere diviso.

Dionigi, senza dubbio perché conosceva tutte le astuzie della dialettica neoplatonica e perché si rendeva conto della ripugnanza di ogni spirito razionalista ad accettare immagini ed antropomorfismi per indicare Dio, deve giustificare la Scrittura e la sua simbologia: « Ecco perché, scrive, abbiamo ritenuto necessario esporti, per te e per altri, nella misura delle nostre forze, tutta la varietà dei simboli sacri con i quali la Scrittura rappresenta Dio. Infatti, se li si considera dal di fuori, essi appaiono pieni di un'incredibile e fantasmagorica mostruosità »<sup>45</sup>.

L'accento cade dapprima su un punto essenziale: non si possono considerare i simboli "dal di fuori" perché ciò significa condannarsi a trovarli assurdi e mostruosi. Bisogna invece porsi all'interno di una iniziazione spirituale, la quale sola conferisce loro senso. Ciò che oggi può apparirci esoterismo,

<sup>43</sup> Dionigi Areopagita, *Lettre IX*, p. 352-353; l'allusione a Voltaire è fatta dal traduttore, M. de Gandillac.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 353.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 351.

riconferma semplicemente l'esperienza comune: « I misteri più santi [...] non si svelano che ai veri amici della santità; perché sono i soli capaci di penetrare, con la semplicità della loro intelligenza e con il potere proprio delle loro facoltà contemplative, fino alla verità semplice, meravigliosa e trascendente dei simboli »<sup>46</sup>. Uno sforzo di penetrazione è sempre necessario. O meglio: ne viene concessa la capacità. Da chi e come? Dionigi non vi insiste molto, tuttavia osserva: « Bisogna dunque che, sfidando anche noi i pregiudizi popolari, penetriamo santamente nel cuore dei simboli sacri »<sup>47</sup>. Per parte nostra abbiamo spiegato come la presenza dello Spirito Santo assicuri la connaturalità necessaria tra l'anima e il mistero di Dio.

Al duplice modo di porsi di Dio, in sé e come rivelantesi nel mondo, corrisponde una duplice teologia: l'una per via di dimostrazione, l'altra per via simbolica. Indubbiamente la cosa più sorprendente è che Dionigi, malgrado la sua geniale capacità di speculazione metafisica, giudichi superiore la via simbolica. La prima via è quella dell'esprimibile che « contiene in se stesso la virtù dei suoi detti »; la seconda « opera e, per mezzo di iniziazioni che non si possono insegnare, situa le anime in Dio »<sup>48</sup>. Questa via simbolica è una via mistica e indicibile, aperta dagli iniziatori del nostro Testamento, come pure da quelli della tradizione mosaica. Gesù stesso ci ha trasmesso « il mistero della sua operazione divina sotto la figura di una Cena »<sup>49</sup>. Riceve dunque una grazia molto grande colui che è iniziato veramente alla vita cristiana.

Attribuendo all'attività simbolica un valore superiore a quello della speculazione metafisica, forse Dionigi si allontana dal Neoplatonismo, ma rimane fedele all'ispirazione platonica del *Simposio* e alla sua dialettica ascendente. Comunque sia, egli sottolinea fortemente il principio dell'attività simbolica: in opposizione alla conoscenza angelica che procede per comunicazione interna, l'intelligenza umana connota il sensibile. E Dionigi ne fornisce una duplice prova, nell'ordine della percezione e dell'espressione: come si addice alla sua natura, la parte passionale dell'anima « si eleva verso le realtà più divine attraverso le raffigurazioni ben organizzate dei simboli allegorici,

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 353.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 354.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 353.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 354.

poiché ad essa convengono precisamente tali veli, come dimostra l'esempio di coloro che, avendo inteso l'insegnamento in modo chiaro e senza veli, si foggiano qualche immagine che li aiuti a comprendere l'insegnamento teologico che hanno ascoltato »<sup>50</sup>. Ciò che vale per i "teologi" — cioè in senso proprio per Mosè e gli autori sacri —, vale anche per l'esperienza mistica, come testimonia san Giovanni della Croce: « Chi potrà scrivere ciò che Dio fa intendere alle anime innamorate nelle quali Egli abita? E chi potrà esprimere a parole ciò che fa loro sentire? E infine chi potrà fare intendere ciò che fa loro desiderare? Certo nessuno saprebbe dirlo; nemmeno le anime in cui ciò avviene, possono spiegarlo. È infatti per questo motivo che esse riversano piuttosto tramite immagini, paragoni, o similitudini qualcosa di ciò che sentono, e approfondono segreti mistici mossi piuttosto dall'abbondanza dello spirito, più che dichiararli per ragionamento »<sup>51</sup>. Nell'uno come nell'altro Autore l'attività simbolizzante appare fondata sull'unità sostanziale del corpo e dello spirito e al contempo testimonia una sovrabbondanza di vita che cerca la propria espressione.

All'inziatore della teologia simbolica, la cui opera essenziale su questo argomento non ci è pervenuta, non è sfuggito neppure che l'attività simbolica svolge una duplice funzione nell'ordine spirituale.

La prima è di purificazione. La parte passionale dell'anima infatti rischia di essere trascinata verso il basso, andandosi ad invischiare nelle pulsioni irrazionali. Il movimento simbolico di elevazione opera dunque una guarigione<sup>52</sup>. L'attrattiva verso l'alto ristabilisce il vero dinamismo della coscienza umana e le consente di ritrovare l'armonia originaria. Non sarebbe certo un forzare il pensiero del nostro Autore, considerare la trasposizione spirituale delle pulsioni aggressive e carnali come un mezzo per operare una catharsis. Era già questa la funzione assegnata da Aristotele alla tragedia: la rappresentazione del Destino e delle forze inferiori permette alla coscienza di esercitare un certo dominio e per ciò stesso di purificare le passioni, consentendo loro di esprimersi in maniera gratuita<sup>53</sup>.

Ancora più profonda appare la funzione di trasformazione

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 354.

<sup>51</sup> Giovanni della Croce, *Cantico spirituale*, Prologo.

<sup>52</sup> Dionigi Areopagita, *Lettre IX*, p. 354.

<sup>53</sup> Aristotele, *Poetica*, 1449 b, 27-28.

spirituale. Tale infatti è l'obiettivo assegnato dai Padri a coloro che parlano di Dio. Sempre secondo Dionigi, « non ad un racconto puramente storico, ma ad una perfezione vivificante tende il loro ragionamento, lo si consideri nel suo insieme o nelle sue parti »<sup>54</sup>. Abbiamo già incontrato in Origene questa preoccupazione per la vita spirituale; Dionigi ne fa un ricco inventario: « Noi diciamo che ogni nutrimento perfeziona colui che ne viene nutrito, completa ciò che egli ha di incompiuto e d'insufficiente, pone rimedio alla sua debolezza, veglia sulla sua vita, lo fa rifiorire e rivivere, gli rende la vita piacevole, in breve: fuga la tristezza e l'imperfezione per introdurre in lui la gioia e la perfezione »<sup>55</sup>. Si capisce perché la Scrittura, nel considerare la varietà degli aspetti della vita spirituale, abbia moltiplicato i simboli che descrivono il rapporto del fedele con Dio. Grazie a questa descrizione la presa di coscienza conduce ad una trasformazione spirituale.

Ma la ricerca non è esaurita. Se infatti, grazie alla sua funzione trasformante, la simbolizzazione appare superiore alla conoscenza concettuale analogica, quest'ultima rimane più adeguata al suo oggetto. Le rappresentazioni di Dio come Ragione, Intelligenza, Essenza, Sostanza in sé sussistente, Luce, Vita, « sono certamente più sante e sembrano in qualche modo superiori alle immagini materiali »<sup>56</sup>. Il movimento analogico, dopo aver negato i limiti che la condizione incarnata del nostro spirito impone a questi concetti, si eleva fino all'essere stesso di Dio, quello che Dionigi chiama la Tearchia sovraessenziale. Paragonando conoscenza simbolica e conoscenza metafisica, si riconoscerà a quest'ultima una superiorità, in quanto il suo punto di partenza è un concetto universale, già liberato dalla temporalità, ma si ammetterà pure che le è necessario un movimento di negazione e di superamento. Non esiste dunque, fra questi due tipi di conoscenza, un'opposizione che porti all'esclusione; in realtà anche la conoscenza metafisica trova il suo punto di partenza nell'esperienza sensibile e suscita un movimento di superamento del proprio legame con la sensibilità. Diventa allora possibile una mistica speculativa; la si può trovare in alcuni Autori che, come Maestro Eckhart o Bérulle,

<sup>54</sup> Dionigi Areopagita, *Lettre IX*, p. 354.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 355.

<sup>56</sup> Idem, *La Hiérarchie céleste*, p. 120; cf *Hiérarchie ecclésiastique*, p. 247.

si ispirano a Dionigi; né è assente da esperienze spirituali più semplici come quelle di Caterina da Genova o Maria dell'Incarnazione.

In realtà la dottrina dionigiana supera questa duplice via. Infatti Dionigi osserva — invito pressante alla modestia da parte dei metafisici — « che esse [le rappresentazioni metafisiche di Dio] non sono meno carenti delle altre quando si tratta di significare, in assoluta verità, la Tearchia stessa, che è al di là di ogni essenza e di ogni vita, che nessuna luce caratterizza, di cui nessuna ragione né alcuna intelligenza possono dare un'immagine autentica »<sup>57</sup>. Le espressioni negative — invisibile, illimitato, inafferrabile —, le quali dicono ciò che Dio non è, in fin dei conti convengono meglio di ogni rappresentazione simbolica o concettuale<sup>58</sup>.

Ed è allora che Dionigi, con un ribaltamento dialettico sorprendente, fonte di sempre rinnovato interesse, afferma una certa superiorità delle immagini banali, e perfino volgari, per condurre l'anima a Dio. La loro stessa inadeguatezza costringe lo spirito ad un superamento immediato, mentre le immagini più elaborate rischiano di generare in esso una fiducia eccessiva nelle proprie capacità di raggiungere il divino. Osserviamo ancora come le dissomiglianze delle immagini che significano Dio, quali la Roccia o il Roveto ardente, contengano sempre qualcosa di positivo che sostiene il movimento simbolico: « Non dimentichiamo che non vi è nulla che non partecipi in qualche modo al bello, poiché la Scrittura non ha torto di dire "Tutto è molto buono" »<sup>59</sup>.

Un bellissimo frammento riassume questa dottrina: « Perciò senza alcuna stonatura si possono attribuire agli esseri celesti delle figure, anche nel caso che queste fossero tratte dalle parti più vili della materia, perché questa stessa materia, avendo ricevuto la propria sussistenza dalla Bellezza assoluta, conserva, pur attraverso tutto il suo ordinamento materiale, qualche vestigio della bellezza intellettuale, ed è possibile, per mezzo di questa materia, elevarsi fino agli archetipi immateriali, avendo cura tuttavia, come si è detto, di intendere le metafore nella loro stessa dissomiglianza, vale a dire, invece di consi-

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 190-191.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 192; in greco, « tutto è molto bello ».

derarle sempre in maniera identica, tener conto della distanza che separa l'intelligibile dal sensibile e definirle in una maniera che convenga specificamente a ciascuno dei loro modi » <sup>60</sup>.

Certo, si è prestata minore attenzione al fatto che la teologia mistica presuppone un superamento tanto della teologia simbolica quanto di quella speculativa. Eppure la conoscenza di Dio implica di per sé il superamento assoluto di ogni operazione: « I misteri semplici, assoluti e incorruttibili della teologia sono velati nella Tenebra più che luminosa del Silenzio: è infatti nel Silenzio che si apprendono i segreti di questa Tenebra di cui si dice troppo poco quando si afferma che brilla della luce più splendente in seno alla più nera oscurità, e che, pur rimanendo perfettamente intangibile e perfettamente invisibile, riempie di splendori più belli della bellezza le intelligenze che sanno chiudere gli occhi » <sup>61</sup>. Bisogna dunque non soltanto abbandonare le sensazioni, ma rinunciare alle operazioni intellettuali, respingere « tutto ciò che appartiene al sensibile e all'intelligibile » <sup>62</sup>.

Ancora una volta ritroviamo una certa preminenza della teologia simbolica. Cosciente di esprimersi paradossalmente, Dionigi insiste: « Per parlare affermativamente di Colui che trascende ogni negazione, si comincia necessariamente col negare di lui ciò che è più lontano da lui » <sup>63</sup>. Per esempio: dare allo Spirito il nome di "Soffio", secondo l'etimologia del vocabolo ebraico, greco, o latino che gli viene applicato, significa suscitare una negazione immediata, dato che in Dio non vi è nessun organo corporeo. Ma la negazione conserva il senso della semplicità dell'elemento aereo che si sposta imprevedibilmente. In conclusione, il movimento della coscienza viene orientato verso la trascendenza più chiaramente che non quando la coscienza si rappresenta lo Spirito come Amore. In tal caso, infatti, essa deve compiere un tale percorso per abbracciare tutta l'estensione dell'idea di amore, da esaurire il proprio movimento prima di arrivare alla vera trascendenza; il salto finale non viene compiuto così rapidamente, come partendo dall'immagine del Soffio. Quanti filosofi non sono stati

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>61</sup> Dionigi Areopagita, *La Théologie mystique*, in *Oeuvres complètes*, trad. M. de Gandillac, Aubier, Parigi, 1943, p. 177.

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 182.

capaci di uscire dalle loro nozioni troppo complesse per accedere alla semplicità divina!

L'esempio che abbiamo appena addotto ne richiamerebbe molti altri. Osserviamo semplicemente come, per esprimere la seconda Persona della Trinità, la si chiami Figlio, Verbo, Immagine. La prima denominazione fa appello all'immagine carnale della generazione; immediatamente negata nella sua materialità, essa non implica altro che la comunicazione della natura. La seconda insiste sul carattere immanente della generazione e ne significa l'immaterialità totale; essa completa dialetticamente la prima immagine e connota il rapporto con il mondo. La denominazione di Immagine, infine, indica la perfetta somiglianza e la bellezza. Secondo la profonda osservazione di san Tommaso, non era possibile trovare un nome solo (o una sola immagine) per designare tutte le ricchezze della seconda Persona divina <sup>64</sup>.

In definitiva, a condizione di afferrare bene che il movimento di negazione si appoggia sempre su un primo contenuto positivo ed accede all'esperienza spirituale autentica soltanto se si presuppone la presenza viva di Dio allo spirito <sup>65</sup>, le denominazioni negative sono quelle che meglio sostengono il movimento della coscienza. In questa prospettiva Dionigi può scrivere giustamente che Dio non è né vita, né luce, né paternità, né filiazione, « né nulla di ciò che è accessibile alla nostra conoscenza, né alla conoscenza di alcun essere... Perché ogni affermazione rimane al di qua della Causa unica e perfetta di tutte le cose, perché ogni negazione rimane al di qua della trascendenza di Colui che è semplicemente spoglio di tutto e che si situa al di là di tutto » <sup>66</sup>.

<sup>64</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 34, a. 2, ad 3m.

<sup>65</sup> Questa riserva respinge la proposizione, avanzata da certi logici, che la negazione ateistica equivarrebbe alla negazione mistica. La prima presuppone l'assenza di un Dio "estraneo" all'uomo; la seconda suppone la presenza ineffabile di un Dio amico dell'uomo.

<sup>66</sup> Dionigi Areopagita, *Théologie mystique*, p. 183-184.

Il superamento della conoscenza simbolica e della dialettica concettuale che ha luogo nella mistica ci ha già rivelato una parentela fondamentale fra i due movimenti noetici fondati su un riferimento sensibile. Data l'importanza di questi due tipi di conoscenza in teologia spirituale, gioverà proseguire l'esame dei loro rapporti. Apparirà con maggiore chiarezza, per contrasto, il valore del simbolismo.

Pur riconoscendo che la dialettica conferisce movimento al concetto, su quest'ultimo grava sempre una certa debolezza. Da una parte infatti il passaggio all'universale svuota il concetto della carica vitale trasmessa dall'immagine: il Figlio è sì la Verità, ma perché io capisca la Verità in senso concreto dovrei unire la sua nozione ad altre più vicine all'esperienza vissuta: « Io sono la via, la verità e la vita » dice Gesù (Gv 14,6). In se stesse le nozioni trascendenti di essere, di bene ecc. tendono all'oggettivazione totale per diventare elementi di una proposizione logica. Dall'altra parte ne consegue che il concetto rimane statico, proiettato nell'intemporale; il movimento gli viene restituito soltanto dall'esterno<sup>67</sup>.

Il simbolo invece contiene il proprio superamento, come vediamo nell'immagine poetica. Se Victor Hugo contempla: « Quella falce d'oro nel campo delle stelle », necessariamente adombra che, per lui, il cielo non è vuoto, ma evoca un « mietitore dell'eterna estate ». In questo caso l'inadeguatezza stessa dell'immagine — può una falce essere visibile nell'immensità delle galassie? — costringe lo spirito al superamento. È una caratteristica che aveva colpito Dionigi Areopagita, e noi dobbiamo riconoscerne la portata illimitata quando, nell'ordine spirituale, applichiamo a Dio i grandi simboli del fuoco, della fonte di acqua viva. La posizione dell'assoluto di Dio operata dalla fede riempie il movimento simbolico, che altrimenti non sarebbe altro che proiezione soggettiva.

Per una via piuttosto singolare si giungerà alla stessa conclusione anche nel caso di simboli trasmessi dalla tradizione

<sup>67</sup> In prospettiva hegeliana il movimento appartiene al concetto. Ma quest'ultimo viene scoperto a partire da una realtà culturale vivente. Il problema cruciale si pone quando si tratta di andare non verso l'idea di Dio, ma verso il Dio vivente, il quale, rivelandosi, appare come un Tu assoluto e misterioso.

scritturistica: quello del Buon Pastore, per esempio. Significando in questo modo la sua identità (Gv 10), Cristo obbliga l'ascoltatore ad operare una trasposizione dell'immagine nel campo spirituale, raccogliendone tutte le ricchezze dispiegate nella rivelazione veterotestamentaria. Anche qui la posizione di fede riempie il movimento del simbolo che raggiunge la verità. L'idea stessa di verità ne acquista un senso particolare. Essa presuppone che sia il movimento della storia della salvezza a fondare il peso di realtà delle cose e di conseguenza la loro verità. Ogni cosa acquista senso in funzione della realizzazione del Piano della salvezza. I pastori conducevano i loro greggi e li conducono ancora. Per l'uomo spirituale essi sono l'immagine del Pastore eterno; per il cristiano del Nuovo Testamento i pastori dell'Antico non facevano che annunziare il Pastore ultimo. Il movimento di superamento aderisce al simbolo in maniera indefettibile. Tutto il vangelo di Giovanni si appoggia su questa idea di verità-pienezza per dare senso alle ombre e alle figure antiche. La verità del simbolo è proiettata in avanti, nell'ordine del compimento.

Diremo dunque, riprendendo le parole di un filosofo come Paul Ricoeur che restò colpito dalla ricchezza dell'espressione simbolica: « Il simbolismo, preso al suo livello di manifestazione nei testi, segna l'esplosione del linguaggio verso l'altro da sé: quella che io chiamo la sua *apertura*; questa esplosione è dire, e dire è mostrare »<sup>68</sup>. Il simbolismo è possibile soltanto perché « l'essere viene detto in molti modi »<sup>69</sup> e il significato simbolico è giustificato da ciò che Ricoeur chiama equivocità dell'essere e che noi, più classicamente, diremmo analogia dell'essere. Notiamo tuttavia come la simbolizzazione si estenda, più ancora che al concetto, a situazioni esistenziali suscettibili di un "doppio senso", che di fatto può essere trasposto in molteplici situazioni: « Chi per esempio mi parla dell'Esodo, sfocia in una certa condizione itinerante vissuta esistenzialmente come movimento da una cattività ad una liberazione »<sup>70</sup>. Abbiamo visto che una trasposizione privilegiata concerne i diversi livelli storici del Piano della salvezza. Soltanto l'opulenza dei simboli permette la trasposizione dei significati esistenziali.

<sup>68</sup> P. Ricoeur, *Le Conflit des interprétations*, Ed. du Seuil, Parigi 1969, p. 68 (vers. it., *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano, 1977).

<sup>69</sup> *Ibid.*; la citazione è probabilmente di Aristotele.

<sup>70</sup> *Ibid.*

Insistiamo ancora un poco sul fatto che il simbolo porta con sé il suo significato, senza permettere allo spirito di prendere le distanze. Osserva ancora Ricoeur: « A differenza di una comparazione che *consideriamo* dal di fuori, il simbolo è il movimento stesso del senso primario che ci fa partecipare al senso latente e ci assimila così al simbolizzato, senza che possiamo *dominare* intellettualmente la similitudine »<sup>71</sup>. Dominare, infatti, presupporrebbe un distanziarsi; il simbolo, al contrario, è legame: « Il simbolo non solo appartiene ad un pensiero legato ai suoi contenuti, e quindi non formalizzato, ma il legame intimo tra la sua intenzione primaria e la sua intenzione seconda e l'impossibilità di percepire il senso simbolico altrimenti che con l'operazione stessa dell'analogia fanno del linguaggio simbolico un linguaggio essenzialmente *legato*, legato al proprio contenuto e, attraverso il contenuto primario, al contenuto secondo »<sup>72</sup>.

Per il fatto stesso che il simbolo contiene il proprio superamento, si sarebbe tentati di conferirgli una funzione intuitiva: portato dal proprio dinamismo, esso penetrerebbe fin nella realtà trascendente. In realtà nessun pensatore si è spinto fino ad una simile affermazione. E le riserve che stiamo per esporre dimostreranno che il movimento di penetrazione del simbolo denota più l'intenzionalità della coscienza che non la possibilità da parte del simbolo stesso di un disvelamento dell'oggetto in quanto tale.

Il valore oggettivante dipende dalla precisione della forma; più un quadro è figurativo, più si avvicina all'oggettivazione, il cui limite sarebbe la fotografia<sup>73</sup>. Ora nella simbolica bisogna tener conto dell'ambivalenza delle forme simboliche, anche di quelle elementari: l'acqua corrente non è l'acqua stagnante pronta ad inghiottire; il sangue limpido del martire non è il sangue "impuro" che l'acqua melmosa, per eufemismo, può rappresentare. Non si può separare la forma dalla sua qualificazione, che conferisce alla forma stessa la sua valenza simbolica. Così luci e colori conferiscono al quadro significanze più ricche: l'oro delle icone bizantine le situa in un contesto spiri-

<sup>71</sup> P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, Aubier, Parigi, t. II, *La symbolique du mal*, p. 22.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 24. Corsivi dell'Autore; si noterà il termine "analogia".

<sup>73</sup> Ma, come è stato spesso osservato, "l'obiettivo" della macchina fotografica seleziona un punto di vista, tralasciando gli innumerevoli altri punti di vista possibili.

tuale che illumina ogni scena rappresentata. E se si considerano i simboli propriamente fantastici del liocorno o del drago, si ammetterà volentieri che il loro significato deve tener conto di forme disparate, cui è consentito coesistere soltanto nel simbolo.

In altre parole, e riprendendo un tema già studiato <sup>74</sup>, non si può ridurre il simbolo ad una forma colta intellettualmente; esso comporta un che di sfumato che si accompagna necessariamente ad una carica affettiva. Se intendiamo per affettività la risonanza nella coscienza della situazione esistenziale, capiremo come il simbolo, punto di congiungimento dello slancio vitale soggettivo e delle ingiunzioni dell'ambiente, si dispieghi in una sfera affettiva. La sintonizzazione affettiva è necessaria sia per la creazione simbolica, sia per la ricezione del linguaggio simbolico. L'arte sfrutta come suo bene proprio questa capacità di comunicare un valore affettivo facendo uso del ritmo, delle immagini, dei colori, delle armonie di linea e di volume. La simbolica ha stretto alleanza con l'arte. E inversamente la possibilità di captare il messaggio simbolico presuppone una parentela affettiva. Questo principio si verifica in particolare nell'esperienza spirituale, che qui ci interessa. Molti Autori, dopo Bremond, hanno notato la prossimità della coscienza poetica e della coscienza orante. Citiamo uno dei più recenti: « Come la poetica secolare, con il suo continuo riferirsi all'esistenza, disattendeva l'auspicio di un linguaggio oggettivo (ugualmente comunicabile a tutti gli spiriti, impassibile, imperturbabile) ma invece, simboleggiando l'esperienza vissuta, si distribuiva disugualmente fra gli uomini sulla misura di questa esperienza; allo stesso modo la Poetica della Fede, con il suo continuo riferirsi all'esperienza spirituale, disattende la nostra ambizione di dominio, il desiderio farisaico di un'appropriazione della Legge attraverso lo studio e l'obbedienza. Essa si distribuisce disugualmente fra gli uomini sulla misura della fede vissuta, si apre dapprima al povero » <sup>75</sup>. Ciò che i mistici per esempio hanno espresso con parole come annientamento, povertà, impotenza, a significare la radicale dipendenza nell'accogliere l'amore di Dio, deve essere percepito in

<sup>74</sup> Cf *supra*, cap. I, 2, p. 31-37; si veda anche Ch.A. Bernard, *Le projet spirituel*, P.U.G., Roma, p. 174-175.

<sup>75</sup> J.P. Manigne, *Pour une Poétique de la Foi*, Ed. du Cerf, Parigi, p. 142.

disposizioni simili, se non si vuole moltiplicare i fraintendimenti.

Superando l'immediatezza del sensibile, senza tuttavia arrivare ad un'intuizione oggettiva, dove si situa l'attività simbolica, se non in questo luogo intermedio che è la percezione? Era la tesi di Cassirer, il quale stabiliva la frattura decisiva non fra percezione e linguaggio, bensì fra sensazione e percezione. Se la sensazione costituisce il momento di passività nella comunicazione con il mondo, la percezione è già attiva, selettiva e orientata verso l'universale <sup>76</sup>. La percezione contiene un elemento simbolico originario che è il fondamento delle diverse forme di linguaggio simbolico. Accontentiamoci di esaminare questo punto in funzione della conoscenza simbolica del mistero della fede.

Applicata al campo spirituale, la percezione implica una sottomissione alla realtà oggettiva. Non mi è permesso ad esempio costruire il mistero della Natività o quello della Risurrezione: i testimoni ne hanno trasmesso le manifestazioni fondate sulla storia. Ma proprio in virtù della loro ricchezza di aspetti questi misteri presentano una grande varietà di forme che si offrono a ciascuno: Natale è mistero di povertà ma anche di nascita, di manifestazione dell'infanzia; sant'Ignazio vi scorge già l'inizio del dramma che si concluderà sulla Croce. Di conseguenza la percezione aderirà ai simboli adatti a seconda degli aspetti predominanti: la mangiatoia o la luce del bambino nelle tenebre della notte. Così si spiega come la stessa scena abbia ispirato tanti artisti.

La scelta simbolica dipende ovviamente dalle necessità soggettive di chi contempla. Nulla di più legittimo che considerare i misteri come misteri-per-me! Io dunque li colgo con tutta la mia personalità, intellettuale e sensibile. Da questo momento si innesca un processo di simbolizzazione che è capace di sostenere il mio movimento di fede. Io penetro nel mondo misterioso del Regno di Dio.

Tale è il valore insostituibile del simbolo: senza abbandonare il sensibile, luogo dell'esperienza terrena e della storicità,

<sup>76</sup> W.A. Van Roo, *Symbol according to Cassirer and Langer*, in *Gregorianum*, 1972, 53, p. 502.

esso conduce verso la sfera spirituale. La sua guida, certo, si arresta alla soglia dell'ineffabile, ma proprio allora esso fa sentire alla coscienza che vi è un al di là, un "di più" infinito; nessun altro segno è più adeguato ad indicare la trascendenza.

#### 4. SIMBOLO E BELLEZZA

L'accostamento alla trascendenza a partire dal vettore sensibile conduce alla scoperta di un valore che, secondo il tema orchestrato da Urs von Balthasar, appare stranamente negletto dalla teologia attuale <sup>77</sup>. E tuttavia colui che non si accontenta di dire qualcosa in riferimento alla parola di Dio, ma parla di Dio stesso, viene a trovarsi in compagnia dei teologi antichi così sensibili alla bellezza di Dio. Bisogna forse essere contemplativi per venir presi di nuovo dalla bellezza? San Giovanni della Croce ritrova sant'Agostino e Dionigi Areopagita.

Ritorniamo qui allo pseudo-Dionigi, così preoccupato di giustificare la simbolica sacramentale e la sua capacità di divinizzazione. Prolungando il movimento simbolico, egli doveva evidentemente insistere sulla bellezza di Dio. Dopo aver dichiarato, nel trattato sui *Nomi divini*, che spetta alla teologia simbolica contemplare Dio come luce e sole universale, dato che « fin dalla creazione del mondo i misteri invisibili di Dio sono colti dall'intelligenza attraverso le creature, anche la sua Potenza e la sua Divinità eterne » <sup>78</sup>, egli aggiunge che « questo Bene i santi teologi lo celebrano anche chiamandolo Bello, Bellezza, Amore, Amabile, e con tutti gli altri nomi divini che convengono a questa freschezza che è fonte di bellezza e piena di grazia » <sup>79</sup>. È già stato fatto sufficientemente notare come Dionigi seguisse in questo la mentalità greca la quale concepiva Dio come il Bello-e-Buono. Ma sarebbe un dar prova di una

<sup>77</sup> H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit*, nella traduzione francese: *La Gloire et la Croix*, Aubier, Parigi, 3 voll., 1965-1974; si veda anche P. Evdokimov, *L'art de l'icône, Théologie de la beauté*, D.D.B., 1970 (vers. it., *Teologia della bellezza*, Edizioni Paoline 1981).

<sup>78</sup> Rm 1,2; citato in Dionigi Areopagita, *Les Noms divins*, p. 99.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 100.

strana parzialità voler eludere il problema del Bello ricorrendo all'unico argomento della sua origine ellenistica! La greicità sarebbe dunque l'unica civiltà che, per non si sa quale perversione originaria, sfuggirebbe al mondo della grazia? Lasciamo da parte questi pregiudizi; anche gli autori spirituali classici ci parleranno della bellezza di Dio, del mondo e dell'anima, senza per questo cadere in un estetismo tagliato fuori dalla vita concreta. Alla pari degli altri trascendentali, propriamente parlando la bellezza sfugge allo sforzo di definizione. Rimane però la possibilità di descriverne gli aspetti principali, e quelli messi in rilievo da Dionigi valorizzano il processo simbolico.

Il primo aspetto si ricollega al primato dello spazio, che abbiamo dimostrato essere caratteristico dell'attività immaginaria. L'essere è bello innanzitutto per la sua forma e le sue proporzioni: « quel potere di abbellimento che [il Bello sovraessenziale] dispensa ad ogni essere nella misura adatta a ciascuno »<sup>80</sup>. Così in principio Dio creò il mondo, ed ogni giorno contemplava la sua opera; essa era buona, o, come riporta il greco dei Settanta, era bella. E quando appare l'uomo, « ad immagine e somiglianza », non può essere che molto bello nella sua integrità originale.

Ma la forma esteriore è bella solo perché manifesta uno splendore interiore. Riappare allora il tema precedente della luce: « Alla maniera della luce, prosegue Dionigi, [il Bello sovraessenziale] fa risplendere su tutte le cose, per rivestirle di bellezza, le effusioni di quella fonte raggianti che sgorga da lui stesso »<sup>81</sup>. Dalla luce solare alla luce spirituale il passaggio è inevitabile e appare nella celebrazione del Dio celeste e del Dio-luce; è poi anche importante perché presuppone una certa interiorità delle cose. Per riprendere dei temi platonici, diremo che è bella quell'azione morale che rivela un'anima in sintonia con il bene, un'anima in ordine. E la bellezza non attirerebbe tanto l'anima, se questa non si ricordasse delle sue origini, di una Bellezza primigenia contemplata e che le isole Fortunate simboleggiano<sup>82</sup>. In qualunque modo si colga la bellezza, essa presuppone una presenza interiore ad ogni cosa e con la quale l'anima è imparentata.

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> *Ibid.*

<sup>82</sup> Cf A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Vrin, Parigi 1936, p. 355ss.

Ciò che vale per l'essere particolare si verifica anche per il tutto. Tutto è bello quel che rientra nell'armonia dell'universo. E non ci tragga in inganno l'etimologia un po' fantasiosa dalla quale Dionigi trae argomento: « [Il Bello sovraessenziale] chiama [*kalloun*] tutto a sé — per questo viene denominato bello [*kallos*] — e raccoglie in seno a se stesso tutto in tutto »<sup>83</sup>. Nell'Universo tutto è proporzione e tutto è in comunicazione: « È questa Bellezza che concede a ciascuno di essere bello secondo la proporzione che gli appartiene, è questa Bellezza che produce ogni convenienza, ogni amicizia, ogni comunione, è questa Bellezza che produce ogni unità e che è principio universale, perché produce e muove tutti gli esseri e li conserva, dando loro l'amoroso desiderio della loro propria bellezza »<sup>84</sup>.

Se ogni essere è bello perché partecipa della bellezza con la propria forma e si integra nella bellezza dell'Universo, il principio di corrispondenza fra i diversi livelli di realtà, che ci era apparso come il fondamento della simbolica, riceve una duplice giustificazione metafisica. La prima riguarda la capacità intrinseca che ogni essere sensibile ha di far riferimento ad una realtà interiore, cioè ad uno splendore che si manifesta al di fuori e comunica con lo splendore di altre creature. La seconda è di ordine dinamico: ogni essere si inserisce nell'Universo, essendo chiamato da Dio a trovarvi il proprio posto ed a tendere verso l'armonia del tutto. Allora, come osserva ancora una volta Dionigi, il Bello si confonde con il Bene, poiché « qualunque sia il motivo che muove gli esseri, è sempre verso il Bello-e-Bene che essi tendono, e non vi è nulla che non abbia parte al Bello-e-Bene »<sup>85</sup>. Anche le realtà negative si inseriscono nell'Universo e ne ricevono un valore positivo: « Bisognerà spingere l'audacia fino ad affermare che anche il non-essere partecipa allo stesso Bello-e-Bene, perché è cosa bella e buona celebrare il non-essere in Dio mediante la negazione di ogni attributo »<sup>86</sup>. Se dovette costar molto al metafisico greco integrare il negativo nell'essere, i Saggi che, come i Cinesi, erano più attenti alla condizione concreta del mondo, hanno fatto di questa comunicazione dello Yang con lo Yin il fonda-

<sup>83</sup> Dionigi Areopagita, *Les Noms divins*, p. 100-101.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>85</sup> *Ibid.*

<sup>86</sup> *Ibid.*

mento stesso della loro visione del mondo. Senza dubbio essi non erano trattenuti dal senso del Dio infinitamente potente e buono! Ammettere con Dionigi che il non-essere partecipa in qualche modo al Bene, significa rifiutare la dualità di principi primordiali e subordinare al bene il mistero del male, ma significa anche accettare l'unità del mondo storico: dal seno della notte nasce l'aurora.

Ritroviamo questa dottrina della bellezza, ma più vicina all'esperienza spirituale, in san Giovanni della Croce. Il suo commento alla 35<sup>a</sup> strofa del *Cantico spirituale*, strofa ispirata dalla riflessione di una monaca di clausura che ammirava la bellezza di Dio <sup>87</sup>, ci permette di ritrovare i temi di cui Dionigi ci aveva dato una presentazione magistrale. Commentiamo a nostra volta questo passo <sup>88</sup>:

« Andiamo a vederci nella tua bellezza ».

La bellezza di cui parla il teologo mistico è quella del Figlio di Dio: il Figlio infatti è la perfetta immagine del Padre, ed è in questa immagine che noi dobbiamo essere trasformati. In un paragrafo di estrema densità teologica san Giovanni della Croce pone le fondamenta della trasformazione del cristiano. Il Figlio vive nella perfetta uguaglianza con il Padre: « Tutte le cose mie sono tue e tutte le cose tue sono mie », proclama Gesù in san Giovanni (17,10). E, cosa mirabile, egli ci comunica la sua ricchezza per il fatto che noi siamo membra del suo Corpo mistico: « Essendo Egli, per essenza, il Figlio naturale e noi per partecipazione, essendo figli adottivi. E così, prosegue san Giovanni della Croce, Egli ha detto ciò non solamente per Se stesso, "che è il capo" (Col 1,18), ma anche per tutto "il suo corpo" mistico, "che è la chiesa" (Col 1,24) » <sup>89</sup>.

Grazie a questa comunicazione si instaura un mirabile scambio di bellezza. Lo stile con cui san Giovanni della Croce lo descrive può sembrare ricercato nel suo insistere sul rapporto interpersonale. Ma il suo intento è essenzialmente diretto ad affermare che tutta la nostra bellezza deriva dal nostro rapporto con l'Amico che ci riempie di gioia: « Amico, abbiamo gioia in noi ». Ce ne andremo dunque a vederci nella bellezza di

<sup>87</sup> Cf Lucien-Marie, *L'Expérience de Dieu*, Ed. du Cerf, Parigi 1968, p. 130.

<sup>88</sup> Giovanni della Croce, *Cantico spirituale*, 35, 3-5, in *Opere*.

<sup>89</sup> *Ibid.*

Cristo. Lungi dal fermare il nostro sguardo su noi stessi — dove troveremmo un'immagine offuscata —, lo rivolgiamo a Cristo, poiché è guardandoci che egli ci trasforma in sé: « Così, dice san Giovanni della Croce, io vedrò Te nella tua bellezza e Tu vedrai me parimenti nella tua bellezza, e Tu Ti vedrai in me nella tua bellezza e io mi vedrò in Te nella tua bellezza »<sup>90</sup>. Tale è l'ordine della trasformazione spirituale: tutto parte da Cristo ed ogni bellezza ha origine in lui. Certamente nulla è più estraneo a san Giovanni della Croce dell'idea che lo sguardo possa fermarsi su una creatura, si trattasse anche di noi stessi!

Per scandagliare le vere dimensioni del senso della bellezza del Figlio, bisogna tener conto delle altre sue denominazioni: egli è il Verbo e la Sapienza. Come Verbo, la seconda Persona esprime il Padre, prima all'interno della Santissima Trinità e poi nelle creature che partecipano all'essere di Dio. In quanto il Verbo di Dio contiene in sé tutto l'Universo, è chiamato Sapienza.

Il tema sapienziale appare con forza nell'Antico Testamento. Ne potremmo trovare la più perfetta espressione nel libro appunto della *Sapienza*. Questa Sapienza, « artefice di tutte le cose » (Sap 7,21), ha disposto il mondo della natura così come ha diretto il corso della storia, proteggendo « il padre del mondo, formato per primo » (Sap 10,1) e liberando il popolo dalla schiavitù dell'Egitto. Essa ha potuto agire così in virtù di quella che si chiamerà la sua preesistenza eterna: « La Sapienza è il più agile di tutti i moti; per la sua purezza si diffonde e penetra in ogni cosa. È un'emanazione della potenza di Dio, un effluvio genuino della gloria dell'Onnipotente, per questo nulla di contaminato in essa s'infiltra. È un riflesso della luce perenne, uno specchio senza macchia dell'attività di Dio e un'immagine della sua bontà » (Sap 7,24-26). Questo testo, che raccoglie il frutto di tutta una tradizione che potremmo chiamare contemplativa, ha ispirato direttamente l'altro testo, spesso citato da san Giovanni della Croce, tratto dalla *Lettera agli Ebrei*: « Questo Figlio che è irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza » (Eb 1,3).

Colui che partecipa alla Sapienza divina riceve da lei una conoscenza nuova. Seguendo in ciò la tradizione agostiniana, san Giovanni della Croce distingue una duplice conoscenza

<sup>90</sup> *Ibid.*

spirituale. L'una, che ci fa contemplare il mondo dall'alto del monte, è la conoscenza mattutina, grazie alla quale lo sguardo discende dal Verbo verso le creature; l'altra, la conoscenza vespertina, immagina che noi siamo su un colle e ci rivela la Sapienza di Dio nelle sue creature, « nelle sue opere e disposizioni mirabili »<sup>91</sup>.

Della presenza del Verbo nelle sue creature il *Cantico spirituale* ci ha già parlato in una strofa precedente:

« Mille grazie spargendo  
Passò per questi boschi con premura,  
E mirandoli per via,  
Con il suo solo volto,  
Li lasciò rivestiti di bellezza »<sup>92</sup>.

Tutta la creazione appare nella sua bellezza: « Le creature sono come un'orma del passo di Dio, grazie alla quale si intuisce la sua grandezza, la sua potenza e la sua sapienza e le altre virtù divine »<sup>93</sup>. Ma il mistico cristiano sa bene che, malgrado il loro splendore, le meraviglie della natura « sono le opere minori di Dio, il quale le ha fatte come di passaggio. Perché le maggiori, nelle quali si è maggiormente manifestato e sulle quali si è fermato di più, sono l'Incarnazione del Verbo e i misteri della fede cristiana »<sup>94</sup>. Il compimento di questo mistero del Figlio incarnato porterà ogni cosa alla bellezza perfetta: « Io, dice Cristo, quando sarò elevato da terra, attirerò tutti a me » (Gv 12,32), e così, prosegue san Giovanni della Croce, « in questa elevazione dell'Incarnazione del suo Figlio e della gloria della sua Risurrezione secondo la carne, il Padre non soltanto abbellì in parte le creature, ma possiamo dire che le lasciò completamente rivestite di bellezza e di dignità »<sup>95</sup>.

Riprendendo il movimento della contemplazione della Sapienza, ci lasciamo trasportare dal dinamismo del simbolo che giunge fino alla conoscenza luminosa, al di là delle immagini, là « dove sgorga l'acqua pura »<sup>96</sup>. L'amore che muove l'anima la

<sup>91</sup> *Ibid.* Il riferimento ad Agostino è indicato dallo stesso san Giovanni della Croce.

<sup>92</sup> *Ibid.*, st. 5.

<sup>93</sup> *Ibid.*

<sup>94</sup> *Ibid.*

<sup>95</sup> *Ibid.*

<sup>96</sup> *Ibid.*, 35, 3.

induce a voler conoscere tutte le disposizioni della Sapienza di Dio; essa vuole entrare nello spessore.

« Entriamo cioè, continua san Giovanni della Croce, nello spessore delle tue opere meravigliose e dei tuoi profondi giudizi »<sup>97</sup>. Di queste opere, la più colma di profonda sapienza è quella della Croce. San Paolo l'aveva già esaltata nella *Prima Lettera ai Corinzi* (1Cor 1,17-31). San Giovanni della Croce ne riprende la dottrina; egli vuole penetrare « nelle caverne altissime della pietra »<sup>98</sup>. Le alte caverne, come precisa, « sono i misteri rivelati, alti e profondi in Sapienza di Dio, che si trovano in Cristo »<sup>99</sup>. Inesauribile è il mistero dell'Incarnazione redentrice. I teologi ne avranno detto qualcosa; ne avranno persino « riportato mille grazie »<sup>100</sup>. Ma come il Mistico dice in maniera decisiva, « l'essenziale è rimasto loro da dire e ancora da conoscere »<sup>101</sup>.

Correlativamente alla conoscenza della bellezza di Dio, nella coscienza spirituale si sviluppa il senso della bellezza dell'anima creata a immagine e somiglianza di Dio. San Giovanni della Croce lo nota esplicitamente: « L'anima è in sé un'immagine di Dio molto bella e assai compiuta »<sup>102</sup>. È vero che in questo passo egli contrappone la bellezza dell'anima alla sozzura prodotta dall'attaccamento alle creature. Ma il processo spirituale condurrà alla restaurazione dell'immagine quando le creature, invece di provocare l'arresto del movimento della coscienza, appariranno nella loro realtà di vestigia di Dio rivestite della bellezza divina. Allora lo sguardo divino abbellisce l'anima ornandola dei suoi doni<sup>103</sup>. La bellezza delle opere di Dio deve trovare una coscienza in armonia con lei. Bellezza del mondo e bellezza dell'anima vanno di pari passo.

Santa Teresa d'Avila fu estremamente sensibile a questa bellezza dell'anima. Fin dal *Cammino della perfezione* ella introduce l'immagine che diverrà la base delle costruzioni del *Castello interiore*: « Immaginate che dentro di voi vi sia un palazzo immensamente ricco, fatto di oro e di pietre preziose,

<sup>97</sup> *Ibid.*

<sup>98</sup> *Ibid.*

<sup>99</sup> *Ibid.*

<sup>100</sup> *Ibid.*, 7.

<sup>101</sup> *Ibid.*, 35, 5.

<sup>102</sup> Idem, *Salita del Monte Carmelo*, I, 9, in *Opere*.

<sup>103</sup> Idem, *Cantico spirituale*, 24, 5.

degno del gran monarca a cui appartiene. E pensate inoltre, ed è verissimo, che voi concorrete per parte vostra a dargli la magnificenza che ha. Orbene, questo palazzo è l'anima vostra; quando essa è pura e adorna di virtù, non c'è palazzo così bello che possa competere con lei »<sup>104</sup>. Il senso teresiano della bellezza interiore svolge in coloro che lo posseggono un ruolo non trascurabile nel processo di purificazione; esso infatti comporta un'elevazione abituale che distacca il cuore da ciò che appare basso e terrestre. Per interpretare bene le immagini amorose tratte dal *Cantico dei Cantici* e non fermarsi al loro contenuto carnale, bisogna tenere il massimo conto di questo distacco che avviene tramite l'impressione di bellezza. Allora solamente ci si pone al livello spirituale autentico.

Fra la bellezza di Dio e l'abbellimento dell'anima si stabilisce un legame vivo. È ancora santa Teresa d'Avila che ci racconta la sua esperienza della visione della santa Umanità di Cristo. Si tratti di una visione immaginaria oppure di una presenza intellettuale di Cristo nel suo splendore, i suoi effetti sono notevoli: « L'anima, ella scrive, trae un profitto meraviglioso da questo favore di Nostro Signore. Quando essa pensa a Lui, alla sua vita o alla sua Passione, si rammenta del suo viso così dolce e così bello e ne prova una consolazione molto viva »<sup>105</sup>. La presenza dello "splendore" di Cristo<sup>106</sup> agisce con una forza speciale di trasformazione.

Ciò che l'esperienza mistica coglie non è certo una sostanza spirituale diversa da quella alla quale la fede ci fa aderire; la coscienza ne è semplicemente più viva e si traduce in linguaggio simbolico. Superando di conseguenza la particolarità della vita mistica, eccoci invitati a considerare l'universale valore significativo di Cristo nella rivelazione di Dio. Di lui possiamo dire in assoluta verità che è il simbolo di Dio, oppure, come si preferisce dire oggi, che è il sacramento di Dio. Scritturistica-mente questa convinzione si fonda sulla parola inesauribile di san Giovanni: « Chi vede me vede il Padre » (Gv 14,9). Ogni esperienza di fede, da quella di santa Teresa d'Avila a quella dell'ultimo battezzato, può divenire esperienza di Dio percepito nella sua Immagine perfetta.

<sup>104</sup> Teresa di Gesù, *Cammino di perfezione*, in *Opere*, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1969, c. 28, p. 669-670.

<sup>105</sup> Teresa di Gesù, *Il castello interiore*, VI, 9.

<sup>106</sup> *Ibid.*, VII, 2.

A ben considerarlo, questo è l'assioma fondamentale della fede cristiana: Gesù è simultaneamente la rivelazione di Dio e la salvezza dell'uomo; Dio infatti si rivela operando la salvezza. Quale forza spingeva gli evangelisti a riferire le parole, i gesti, i silenzi e la morte di Gesù, se non la persuasione, radicata dallo Spirito Santo, che tutto il Mistero di Cristo è significante: il Verbo, la Parola unica del Padre, si è incarnato per narrare Dio <sup>107</sup>.

Il senso dell'Incarnazione come mistero globale non può essere altro che la manifestazione del Dio-amore. Secondo la parola ripresa dai mistici, « è proprio dell'amore abbassarsi » <sup>108</sup>. L'amore vero esce da sé; e come può Dio uscire verso l'uomo se non attraverso la manifestazione del suo abbassamento? Così possiamo dire che tutta la vita di Gesù, dal suo nascondersi nel seno della Vergine fino alla sua glorificazione in Cielo, è svelamento di Dio, dell'Amore infinito che si annienta, si rivela e si comunica mediante un'operazione trasformante. Anche e soprattutto nel mistero dell'Agonia e della Passione, inseparabile dagli altri momenti della vita di Cristo, il simbolo dell'Amore che si svuota totalmente di sé raggiunge la sua significazione massima. Non deve quindi meravigliare che questo annientamento si prolunghi nel sacramento della Presenza, l'Eucaristia, segno e già realtà di Cristo. Come dice ottimamente Urs von Balthasar: « Appare così evidente che, rivelando il suo amore nella carne e nel sangue e sacrificandoli per la vita del mondo, Dio si è impegnato in modo insuperabile e senza possibilità di ritorno. Per chiunque abbia potuto decifrare l'immagine del Figlio insanguinato sulla Croce, la persistenza di questo impegno nell'Eucaristia non è una sorpresa: questa infatti è semplicemente una dimensione ampliata di quella » <sup>109</sup>. Allo sguardo della fede, d'altronde, questo svelamento si completa nella carne glorificata di Cristo. Continuando il suo pensiero l'Autore soggiunge: « La risurrezione della carne, le nozze eterne dell'Agnello e della sua Sposa non destano maggiore meraviglia: tutto ciò è incluso nell'atto di

<sup>107</sup> Cf H.U. von Balthasar, *De l'Intégration*, D.D.B., 1970; *La Gloire et la Croix*, Aubier, Parigi, 1964, I, p. 363-443.

<sup>108</sup> L'espressione si trova in san Bernardo ed anche in santa Teresa di Lisieux.

<sup>109</sup> H.U. von Balthasar, *La Gloire et la Croix*, p. 372.

Dio che impegna se stesso e che — con una libertà divina, ma anche con una logica divina — produce nella sua creazione un corpo di rivelazione del suo splendore » <sup>110</sup>.

Senza pregiudicare minimamente la realtà storica del Mistero di Cristo, si riconoscerà senza difficoltà come, allo sguardo della fede, tale Mistero costituisca una perfetta realizzazione simbolica. Se infatti il vero simbolo si pone come luogo di passaggio dal significante al significato non in virtù di una determinazione arbitraria, ma perché un certo continuum vitale assicura il passaggio di senso, proprio mentre afferma la distinzione dei piani di esistenza, a maggior ragione conviene osservare che in Cristo, senza alcuna confusione delle nature, l'umanità in quanto segno rimanda non a una cosa significata che ne sarebbe separata, ma ad una realtà interiore che le è unita ipostaticamente. Come la luce è ambiente vitale per il corpo e per lo spirito, così, e maggiormente, la santità di Cristo è la santità di Dio, la sua bontà è bontà del Padre, la sua potenza è la potenza del Creatore. Nella terza parte di questo libro studieremo le conseguenze di questa dottrina per la vita cristiana; per il momento osserviamo semplicemente che Cristo in quanto simbolo è l'unica via di autentico accesso al piano divino. Ciò è possibile soltanto perché Cristo, nella sua esistenza e nella sua vita interiore, è pienamente partecipe dello Spirito, egli pure realtà personale e divina, il medesimo Spirito che agisce in noi e ci trasforma: « E come abbiamo portato l'immagine dell'uomo di terra, così porteremo l'immagine dell'uomo celeste » (1Cor 15,49; tutto il cap. 15; Fil 3).

Cristo, essendo uomo perfetto nella pienezza della santità, conduce l'uomo alla sua pienezza di significato simbolico. Poiché anche l'uomo, in quanto formato ad immagine e somiglianza di Dio, può divenire simbolo di Dio. Come infatti possiamo constatare oggi, il volto umano è diventato per molti nostri contemporanei l'unico simbolo di vita spirituale. In molte riviste religiose illustrate il volto umano non appare forse come l'espressione quasi esclusiva dello spirituale? Evidentemente il pericolo di un simile modo di procedere è di fermarsi all'uomo stesso senza proseguire il movimento simbolico che dovrebbe condurre fino a Dio. In altri termini: si concentra tutta la sostanza spirituale nell'uomo e senza nemmeno render-

<sup>110</sup> *Ibid.*

sene conto si lascia che la corrente della vera vita dello spirito si esaurisca nell'infinito della nozione di umanità <sup>111</sup>.

Diametralmente opposta alla concezione moderna occidentale, che appunta lo sguardo sul volto dell'uomo visto nel suo ambiente meccanico e artificiale, la fede profonda dell'Oriente ha creato la simbolizzazione iconica. Per tale fede, come scrive uno dei suoi panegiristi, « la figura di Cristo è il volto umano di Dio, lo Spirito Santo riposa su di lui rivelandoci la Bellezza assoluta, divino-umana, che nessun'arte può mai rendere adeguatamente e solo l'icona può suggerire per mezzo della luce taborica » <sup>112</sup>. La differenza essenziale è evidente: mentre la rappresentazione moderna cerca il senso dell'uomo nel suo rapporto con l'ambiente, l'epifania dell'icona è fondata sulla luce interiore che, trasformando il volto, ne fa il rivelatore del mondo dello Spirito.

Lungi dal tendere alla somiglianza figurativa, l'icona suggerisce il mondo spirituale grazie alla luce che si diffonde. Le superfici luminose si armonizzano in modo tale da condurre lo sguardo verso le grandi configurazioni simboliche: il centro, l'ascesa, la croce, il cerchio. Colui che contempla viene sollevato in questo movimento, e basta che sia sensibile alla luce degli ori o delle chiarità perché si abbandoni al movimento che sale dall'interno seguendo vettori spirituali. La parola biblica, la cui meditazione si è espressa in questa epifania, carica la contemplazione della sua densità teologica. Il valore dell'icona è costituito dalla presenza simultanea di un duplice movimento: la meditazione teologica dell'artista si è proiettata in un'immagine epifanica; a sua volta la contemplazione dell'immagine introduce nella sostanza dottrinale. Nei capolavori di Rublev o di Teofano il Greco la perfezione del duplice movimento costringe lo spirito ad aderire al Mistero.

In realtà, e qui il senso dell'icona si riallaccia a ciò che abbiamo detto sul movimento simbolico dello spirito, l'epifania dell'immagine presuppone la corrispondenza fra i piani del

<sup>111</sup> È evidente che c'è connessione tra la rappresentazione simbolica dello spirituale mediante il volto umano e il tema della teologia come antropologia. Dal momento infatti che la teologia si considera come semplice antropologia, bisogna pur che questa posizione si esprima simbolicamente. La simbolizzazione antropologica appare dunque come un effetto di una mentalità: ma ne è anche la causa, poiché il simbolo opera sempre una certa trasformazione della coscienza.

<sup>112</sup> P. Evdokimov, *L'Art de l'icône, Théologie de la beauté*, p. 20.

sensibile e dell'intelligibile. Non abbiamo timore delle parole e riconosciamo con Evdokimov che la prospettiva simbolica è fondamentalmente platonica: « L'iconografia fiorisce facilmente nel platonismo della patristica orientale, nella sua filosofia della trascendenza, perché quest'ultima implica una simbolica: riconduzione del sensibile alle sue radici celesti. La reminiscenza, l'anamnesi qui è più che una memoria, più che un ricordo: è un'evocazione epifanica. Proprio come il Nome di Dio nella Bibbia, ciò che è evocato si manifesta, si rende presente [...]. Al di sopra della sensazione e della percezione, al di sopra dunque del *pensiero diretto*, si trova la sfera del *pensiero indiretto*, articolato sulle rivelazioni e sull'intuizione dell'invisibile. Non appena si tratta di un mistero, il suo senso non è mai dato direttamente, ma è rappresentato per mezzo di intermediari, di mediatori: un angelo, un simbolo, un'icona, tutti messaggeri portatori di un messaggio segreto »<sup>113</sup>. Il passaggio è tanto più facile, in quanto la Rivelazione stessa ha fatto ricorso alla simbolizzazione. Assunta dalla Scrittura, la simbolizzazione costituisce un linguaggio sacro: vi è una teologia simbolica come vi è una teologia dialettica fondata sui concetti.

Non soltanto la teologia simbolica coesiste accanto alla teologia speculativa, ma inoltre adempie una funzione insostituibile. Certo, come abbiamo già notato seguendo il pensiero di Dionigi Areopagita, Dio è sempre l'aldilà di tutto, ed ogni teologia sfocia nella teologia mistica del silenzio. Ma bisogna considerare che il silenzio mistico di pienezza presuppone che sia stato già percorso un lungo cammino durante il quale Dio manifestava la sua presenza. Dove può egli manifestarla meglio che nella via simbolica? Ora la via simbolica è fondamentalmente affermativa: « Ogni conoscenza catafatica, positiva, scrive Evdokimov, postula l'apofasi — un limite al quale essa si arresta sulla soglia dell'indicibile — e si conclude nel sistema dei simboli contemplati; è il "realismo simbolico" della liturgia che significa sempre un simbolismo epifanico »<sup>114</sup>. Quest'affermazione riguardo al mondo divino è tanto più legittima in quanto Dio ha voluto stabilire la sua dimora fra gli uomini e ci ha dato i segni permanenti della Scrittura e dei sacramenti. Dio non è un estraneo per noi e noi non siamo più stranieri né ospiti di passaggio.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 143; i corsivi sono dell'Autore.

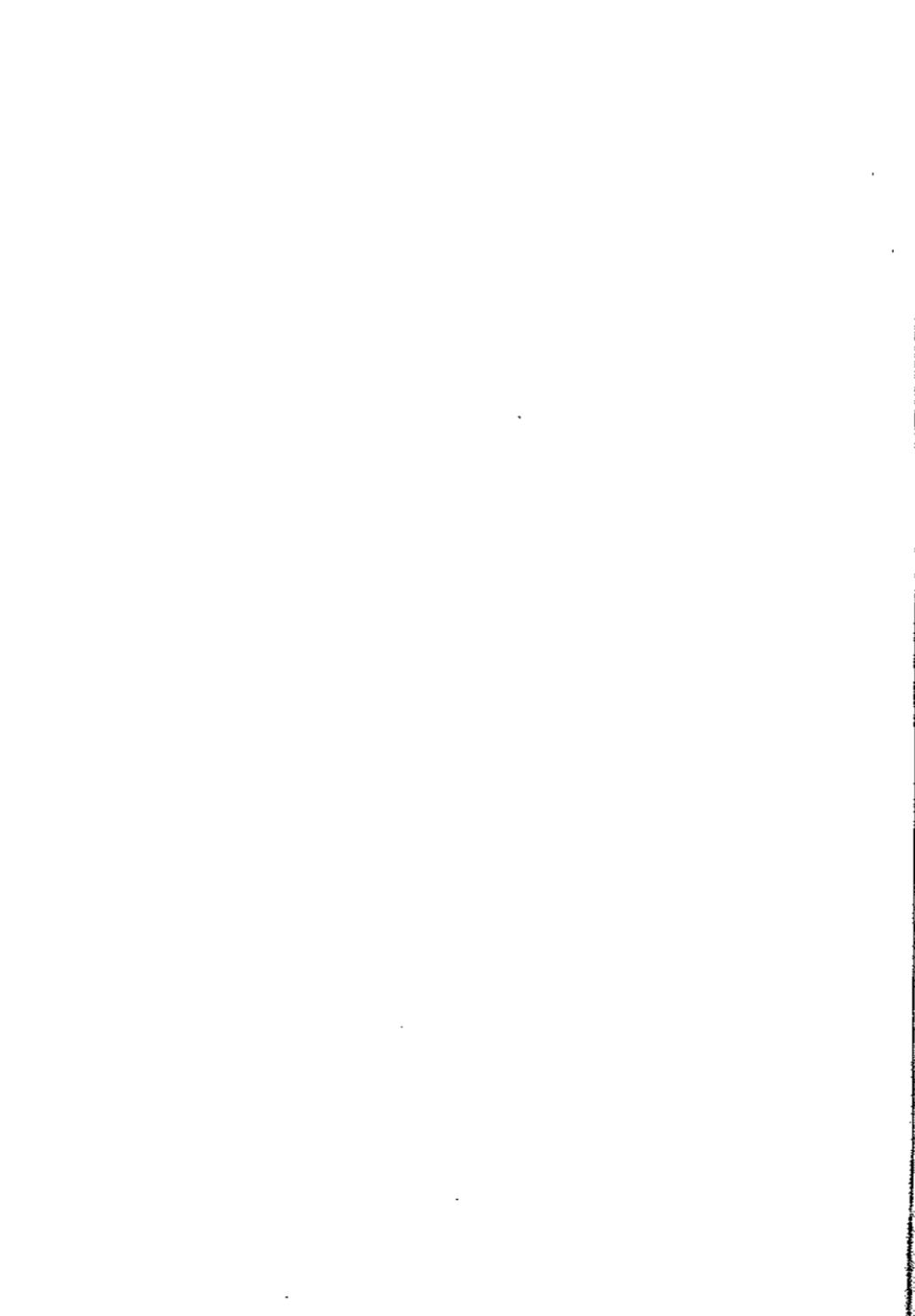
<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 21.

Concludendo, il simbolo presuppone una presenza; porta il significato e lo contiene. Ciò che è vero per ogni simbolo, lo è ancor più per quelli che sono carichi di presenza spirituale: o per una volontà esplicita di Dio o in forza della meditazione che li ha suscitati. Ogni riflessione sulla bellezza delle icone ci porta a questa conclusione: « Un *simbolo*, nello spirito dei Padri della chiesa e secondo la tradizione liturgica, contiene in sé la presenza di ciò che simboleggia. Esso assolve una funzione rivelatrice del "senso" e nello stesso tempo si impone come ricettacolo espressivo della "presenza". La conoscenza simbolica, sempre indiretta, fa ricorso alla facoltà contemplativa dello spirito, all'immaginazione vera, evocatrice ed invocatrice, affinché decifri il senso, il messaggio del simbolo e ne colga il carattere epifanico di *presenza* figurata, simboleggiata, ma reale, del trascendente »<sup>115</sup>.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 143-144.

PARTE SECONDA

SIMBOLICA DELLA RICERCA DI DIO



La prima parte di questo studio ha presentato una simbolica generale che aveva lo scopo di aiutare a comprendere il movimento religioso nell'uomo e più precisamente nel cristiano. Ben lungi dall'autorizzare una riduzione della vita cristiana al suo substrato religioso universale, tale presentazione ha lasciato intatto il problema della singolarità cristiana: non soltanto alcuni temi, come quelli del cammino e della sposa, appaiono particolarmente accentuati nella Scrittura, ma il simbolismo stesso è all'opera nel libro sacro, base di ogni ricerca cristiana di Dio. L'osservazione vale anzitutto nel senso che la Scrittura veicola insieme simbolici comuni a tutte le religioni, anche a quelle mitiche; ma essa aggiunge una determinazione originale: gli avvenimenti storici del Disegno salvifico di Dio divengono, sulla base dei racconti che ce li tramandano, simboli delle situazioni spirituali. Ogni liberazione diventa esodo.

Ponendoci ora all'interno stesso della vita cristiana, tenteremo una descrizione la più ampia possibile della sua simbolica. In particolare ci sforzeremo di seguire lo sviluppo della vita spirituale propriamente detta, quella che conduce il cristiano all'incontro con Dio e che ci viene descritta dai grandi mistici con ineguagliata felicità di espressione.

La principale difficoltà di questa ricerca consiste nello stabilire un ordine che rispetti la realtà del divenire spirituale e che raccolga l'insieme così ricco dei suoi simboli. Lo schema più ovvio e più semplice è ancora quello che descrive le tre tappe di ogni movimento spirituale: purificazione, illuminazione, unione. Praticamente seguiremo questo schema.

Ma per non rischiare di lasciarci sfuggire il carattere propriamente cristiano di questo divenire spirituale, ci soffermeremo in primo luogo a presentare l'autore principale della divinizzazione del cristiano: lo Spirito Santo che opera in noi.

Stando infatti alla testimonianza dei grandi mistici cristiani, la dinamica profonda della loro vita spirituale procede non da una volontà di realizzazione di sé, bensì da una chiamata di Dio per mezzo dello Spirito Santo. Senza attardarci sulla dovizia di testi scritturistici che descrivono l'azione dello Spirito, ci basti citare le espressioni paoline che più spesso ricorrono negli autori spirituali: « E voi, scrive san Paolo ai Romani, non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto uno spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo: "Abbà, Padre!" ». Lo Spirito stesso attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio » (Rm 8,15-16). È questo stesso Spirito che interviene nella nostra preghiera con gemiti inesprimibili (Rm 8,26). La filiazione divina si prolunga così in noi per operare una trasformazione fondata sulla preghiera. La formula decisiva in questo senso verrà ripresa da molti mistici: « Chi si unisce al Signore forma con lui un solo spirito » (1Cor 6,17). Il contesto è, d'altronde, estremamente incisivo, dato che paragona l'unione spirituale all'unione coniugale <sup>1</sup>.

Per descrivere questo rapporto con lo Spirito san Giovanni della Croce propone un'interpretazione forte della parola di Cristo in san Matteo: « Non è bene prendere il pane dei figli per gettarlo ai cagnolini » (Mt 15,26). Applicandola alla vita spirituale nei primi capitoli della *Salita del Monte Carmelo*, egli contrappone la ricerca dei beni creati alla ricerca dello Spirito. Il registro di espressione è quello del nutrimento, legato al senso più immediato della vita: « A questo proposito, scrive, bisogna sapere che tutte le creature sono briciole che cadono dalla mensa di Dio. Giustamente, quindi, è chiamato cane colui che si pasce delle creature; e per questa ragione gli si toglie il pane dei figli, poiché egli non vuole sollevarsi dalla mensa delle creature per sedersi alla mensa dello Spirito increato di suo Padre » <sup>2</sup>.

Lo Spirito Santo può dunque essere considerato non solo come colui che mette in moto e accompagna tutto il movimento spirituale, ma come il suo stesso ambiente. Vivere spiritual-

<sup>1</sup> Citato da Bernardo di Chiaravalle, *Traité de l'amour de Dieu*, c. 12, in *Oeuvres mystiques*, Ed. du Seuil, Parigi, p. 81 (vers. it., *Della considerazione e dell'amore di Dio*, Cantagalli, Siena 1941); da Giovanni della Croce, *Salita del Monte Carmelo*, II, 2; da Teresa di Gesù che tratta del matrimonio spirituale, *Castello interiore*, VII, 2, in *Opere*, p. 944.

<sup>2</sup> Giovanni della Croce, *Salita del Monte Carmelo*, I, 6.

mente consisterà nell'essere mossi dallo Spirito e anche nell'essere trasformati in lui e da lui.

Qual è questo Spirito? E come rappresentarne l'azione? Per rispondere a tali interrogativi nel quadro di questo studio non è necessario uscire dalla sfera simbolica. Al contrario! Se la teologia ci consente di ottenere ragguagli più precisi sulla Persona dello Spirito e sulla sua opera dentro di noi, essa non ci è di grande aiuto nel rappresentare l'azione di lui nella vita spirituale. La Sacra Scrittura, invece, ci significa la presenza e l'azione dello Spirito per mezzo di numerosi simboli: egli è il vento, l'acqua, il fuoco, la voce, la colomba, il soffio... Partendo da questi simboli noi tenteremo di descrivere il principio immediato della nostra vita spirituale e questa descrizione delinea per proiezione le figure dinamiche della ricerca di Dio: la liberazione, l'illuminazione, l'unione e l'oblazione.

### *Lo Spirito di santità*

Per porre meglio in rilievo il senso dello Spirito di Dio, conviene fermarsi dapprima sul suo contrario simbolico: il terrestre, con i simboli secondari che lo accompagnano: la carne, la cui massa è opaca alla luce e tende alla decomposizione; le profondità della tomba e gli inferi brulicanti di mostri; l'abisso delle acque che inghiotte tutto conserva ancora parte di questa significazione tellurica, pur preparando già alla liberazione e alla rinascita.

Quando il Soffio di Dio aleggiava sulle acque primordiali, « la terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso » (Gn 1,2). Lo spirito di Elohim esprime bene, per contrasto, quel che appartiene alla sfera aerea e celeste, possente come l'aquila che plana e libero di posarsi per agire sul caos sottostante. Senza minimamente pretendere di dare un'interpretazione personale della parola *tobû*, possiamo rilevarne i valori simbolici: l'informe, il deserto, il caos connota, secondo un commentatore, « l'assenza di ciò che orienta o mette in relazione nello spazio: strade, luce, costellazioni »<sup>3</sup>, una specie

<sup>3</sup> P. Beauchamp, *Création et séparation*, studio esegetico del primo capitolo del Genesi, D.D.B., 1969, p. 162. Distinguiamo bene, dal punto di vista simbolico, fra la terra come semplice elemento tellurico e come ambiente di vita che connota l'ordine:

di area vuota da cui la vita è assente e dove « non viene esercitata nessuna intelligenza e nessuna volontà »<sup>4</sup>. In presenza di questo caos e delle tenebre dell'abisso il Soffio di Dio rimane come sospeso, pronto ad agire; esso indica la presenza attiva di Dio, la medesima che si dispiegherà in tutta la storia della salvezza<sup>5</sup>.

Durante tutto l'arco di questa storia l'azione dello Spirito di Dio si troverà messa a confronto con la debolezza reticente e ribelle dell'uomo, con la sua "carne". L'opposizione esplose nella parola di san Giovanni: « Quel che è nato dalla carne è carne e quel che è nato dallo Spirito è spirito » (Gv 3,6), e può raggiungere un senso talmente radicale che, eccetto Dio, tutto è carne, anche gli Angeli (Gd 7). Ma quest'espressione indica soprattutto la caducità dell'uomo, la sua fondamentale debolezza: così l'uomo carnale è destinato a perire come l'erba dei campi (Is 40,6); fatto di carne e di sangue, egli non può conoscere le realtà divine (Mt 16,17; Gv 6,63), né ereditare il Regno incorruttibile (1Cor 15,50). Cristo stesso, in quanto ha assunto una carne simile alla nostra, si è sottoposto alla legge della debolezza, dell'umiltà e della morte. Ma già il suo concepimento lo distingue: egli non è « generato né da sangue, né da volere di carne, né da volere di uomo » (Gv 1,13) ma da Dio, vale a dire nello Spirito. Inoltre se, come Figlio unico, egli appartiene alla sfera divina, questa appartenenza si manifesta pienamente a partire dalla Risurrezione: « Nato dalla stirpe di Davide secondo la carne, costituito Figlio di Dio con potenza secondo lo Spirito di santificazione » (Rm 1,3-4). Cristo risorto passa tutt'intero nella sfera dello Spirito, della sua potenza, della sua santità, della sua verità; il Signore è Spirito (2Cor 3,17). La carne, invece, è debole, corrotta, oscura.

Lo stesso contrasto, trasferito sul piano morale, si manifesta tra i frutti della carne e quelli dello Spirito. San Paolo li enumera nella *Lettera ai Galati* (Gal 5,19-23). Tutto ciò che è opaco, disordinato, violento, orgoglioso, viene dalla carne; il frutto dello Spirito è dolcezza e purezza. In definitiva, « chi semina nella carne, dalla carne raccoglierà corruzione; chi semina nello Spirito, dallo Spirito raccoglierà vita eterna » (Gal

vegetali, animali, uomo, stagioni; e ancor di più come terra abbellita dall'uomo: il giardino di delizie e il frutteto.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Cf *ibid.*, p. 182-186.

6,8). Vita eterna che è luce, amore e manifestazione della potenza divina.

Anche la vita mistica, nella misura in cui realizza nella coscienza la sostanza della vita spirituale, sperimenta questo contrasto. Non c'è dunque da stupirsi se anche in san Giovanni della Croce i simboli tellurici di purificazione precedono le immagini aeree della presenza dello Spirito: « L'anima in questo stato è impotente come colui il quale si trovi in una prigione oscura, piedi e mani incatenati, senza potersi muovere, né vedere né sentire alcun aiuto venirgli dall'alto o dal basso, fintanto che lo spirito in questione non si umili, si addolcisca e si purifichi e divenga così sottile, così semplice e così delicato da poter diventare una sola cosa con lo Spirito di Dio »<sup>6</sup>. Lo Spirito Santo è uno Spirito di purezza. Un'altra mistica, Maria dell'Incarnazione, che ignora quasi totalmente i simboli tellurici, insiste sull'esigenza di allontanarsi da ogni impurità. Non soltanto nei suoi scritti ricorre l'immagine del pantano<sup>7</sup>, ma ella sperimenta l'unione con il corpo come un allontanamento dalla purezza spirituale; purezza del corpo, dello spirito e del cuore sono necessarie a chi vuol vivere secondo lo Spirito: « Bisogna riconoscere che, quand'anche avessi fatto tutto il possibile per confessare e annientare tutto ciò che d'impuro avessi in me, vivo in una sproporzione così grande rispetto alla purezza dello spirito umano necessaria per entrare in unione e in comunicazione con la divina Maestà, che è qualcosa di spaventoso. Oh Dio mio! Di quante impurità bisogna purgarsi per giungere a quel termine verso il quale l'anima, spronata dall'amore del suo sovrano ed unico Bene, tende in modo così ardente e continuo! Non è nemmeno immaginabile, come non è possibile immaginare l'importanza della purezza di cuore richiesta in tutte le operazioni interiori ed esteriori, poiché lo Spirito di Dio è un censore inesorabile »<sup>8</sup>. La simbolizzazione essenziale riguarda proprio l'opposizione fra la pesantezza terrestre e l'attrazione celeste verso la quale l'anima, mossa dallo Spirito Santo, tende con tutte le sue forze.

Evidentemente, per descrivere lo Spirito, non ci si può limitare al contrasto con i simboli tellurici. Sono necessari altri

<sup>6</sup> Giovanni della Croce, *Notte oscura*, II, 7.

<sup>7</sup> Maria dell'Incarnazione, *Ecrits spirituels et historiques*, D.D.B., 1930, t. II, p. 209.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 207.

simboli positivi. È degno di nota che i più importanti sono anche i più semplici: gli "elementi": l'acqua, l'aria e il fuoco. Perché meravigliarsene? Il senso dello Spirito si ricongiunge a quello della vita, vale a dire, nel caso dell'uomo, al senso del movimento e della spontaneità. Nella descrizione di questi elementi verranno in luce molte ricchezze.

### L'acqua

Tra i simboli dello Spirito in primo luogo c'è l'acqua<sup>9</sup>.

L'acqua pura della sorgente. Non è difficile immaginare quel che essa rappresenta per gli Ebrei in balia della sete e della sterilità del deserto. La scoperta dei pozzi è fonte di continua meraviglia: ai pozzi, letteralmente, gli Israeliti attingevano la vita. Dalla vita corporale alla vita spirituale il passaggio simbolico è immediato. Isaia accosta i due piani descrivendo la salvezza di Jahve. I malati riacquisteranno la salute e la gioia; le acque faranno fiorire il deserto: « Allora si apriranno gli occhi dei ciechi e si schiuderanno gli orecchi dei sordi. Allora lo zoppo salterà come un cervo, griderà di gioia la lingua del muto, perché scaturiranno acque nel deserto, scorreranno torrenti nella steppa. La terra bruciata diventerà una palude, il suolo riarso si muterà in sorgenti d'acqua » (Is 35,5-7). Ogni uomo potrà dissetarsi alle sorgenti e colmare il proprio desiderio spirituale: « Come la cerva anela ai corsi d'acqua, così l'anima mia anela a te, o Dio. L'anima mia ha sete di Dio, del Dio vivente: quando verrò e vedrò il volto di Dio? » (Sal 42,2-3).

In questa prospettiva lo Spirito di Dio è ancora un po' esteriore: appare unicamente quale principio di fruttificazione. Per tale motivo la descrizione dell'acqua tende a diventare sempre più interiore. Un grado intermedio potrebbe essere quello dell'acqua che cade e imbeve la terra per fecondarla: la pioggia e la rugiada prolungano l'azione delle sorgenti e dei fiumi. Tale è la vita spirituale del giusto che riceve di continuo gli influssi celesti: « La mia radice si stende verso le acque e la

<sup>9</sup> Per queste pagine traiamo ispirazione da J. Chevalier, *Dictionnaire des symboles*, voce *Eau*; E. Leclerc, *Le Cantique des créatures*, Fayard, Parigi 1970, c. VII, *La chanson du vent et de l'eau* (vers. it., *Il cantico delle creature ovvero i simboli dell'unione*, SEI, Torino 1971); G. Bachelard, *L'eau et les rêves*, José Conti, Parigi 1942.

rugiada cadrà di notte sul mio ramo. La mia gloria sarà sempre nuova e il mio arco si rinforzerà nella mia mano » (Gb 29,19-20). All'impetuosità delle fonti viene ad unirsi la dolcezza della pioggia e della rugiada: « Stillate, cieli, dall'alto e le nubi facciano piovere la giustizia; si apra la terra e produca la salvezza e germogli insieme la giustizia. Io, il Signore, ho creato tutto questo » (Is 45,8). « Sarò come rugiada per Israele, dice il Signore, esso fiorirà come un giglio e metterà radici come un albero del Libano » (Os 14,6).

Chi cerca il Signore trova in lui la sapienza come un'acqua pura e feconda. I libri sapienziali fanno spesso il raffronto fra la Sapienza creatrice che separa le acque e la sapienza che abita nei cuori. La prima, come il Soffio di Elohim, era all'opera nella creazione: « Quando egli fissava i cieli, essa proclama, Io ero là; quando tracciava un cerchio sull'abisso; quando condensava le nubi in alto, quando fissava le sorgenti dell'abisso; quando stabiliva al mare i suoi limiti, sicché le acque non ne oltrepassassero la spiaggia » (Prv 8,27-29). È la medesima Sapienza che fissa la sua dimora nel giusto: « Io, la Sapienza, possiedo la prudenza e ho la scienza e la riflessione » (Prv 8,12), e diventa, a sua volta, sorgente: « Come acque profonde sono i consigli nel cuore umano, l'uomo accorto le sa attingere » (Prv 20,5).

Con il Nuovo Testamento l'interiorizzazione dello Spirito diventa totale: la fonte di acqua viva sgorga dal Cuore di Cristo, e poi dal cuore del fedele.

È vero che l'acqua sgorga dal Cuore di Cristo, ma in realtà sgorga dal seno del Padre, la prima sorgente. Sant'Atanasio, nella sua prima lettera a Serapione, non ha timore di insistere sull'immagine della fonte, che egli accosta a quella della luce. Una mirabile continuità si stabilisce dal Padre al Figlio allo Spirito: « Il Padre, egli scrive, essendo fonte, ed il Figlio essendo chiamato fiume, si dice che noi beviamo lo Spirito. Poiché sta scritto: "Tutti ci siamo abbeverati a un solo Spirito" (1Cor 12,13). Ma, abbeverati dallo Spirito, noi beviamo Cristo, poiché: "Bevevano infatti da una roccia spirituale che li accompagnava, e quella roccia era Cristo" (1Cor 10,4) »<sup>10</sup>. La giustificazione più profonda del simbolo dell'acqua applicato

<sup>10</sup> Atanasio di Alessandria, *Lettres à Sérapion*, coll. S.C., Cerf, Parigi 1947, I, 19, p. 116.

allo Spirito la si trova nell'Apocalisse di Giovanni. Lo Spirito ha origine nel Padre e nel Figlio: « Mi mostrò poi un fiume d'acqua viva, limpida come cristallo, che scaturiva dal trono di Dio e dell'Agnello » (Ap 22,1). Lungo questo fiume, da ciascun lato, « si trova un albero di vita che dà dodici raccolti » (Ap 22,2).

Non è da meravigliarsi che la stessa immagine dell'acqua viva si applichi allo Spirito e a Cristo: non è forse il Figlio principio dello Spirito e lo Spirito, a sua volta, non è forse il principio di ogni santificazione, in particolare dell'umanità del Verbo incarnato? Similmente si dirà che lo Spirito e Cristo sono luce che illumina le anime e che distrugge le tenebre del peccato. Se volessimo stabilire una differenza, dovremmo fissarla partendo dal punto di vista non della sostanza spirituale bensì della modalità di presenza: la Sapienza del Verbo si oggettiva nella realtà storica di Cristo, nella sua parola e nella sua carne, fino a che il Cristo glorificato divenga « spirito vivificante » (1Cor 15,45); lo Spirito invece è l'interiorità di ogni cosa. Ecco perché, mentre il simbolo della luce viene applicato di preferenza a Cristo, « luce del mondo » (Gv 8,12), il simbolo della sorgente conviene propriamente allo Spirito.

In un testo di san Giovanni si attua la perfetta congiunzione fra questi due aspetti: « Nell'ultimo giorno, il grande giorno della festa, Gesù levatosi in piedi esclamò ad alta voce: "Chi ha sete venga a me e beva chi crede in me" » (Gv 7,37). Come la Sapienza chiamava per le strade e le piazze pubbliche (Prv 1,20), così Gesù chiama alla conversione; e, sempre come la Sapienza, egli abiterà mediante il suo Spirito nel cuore del giusto: « Come dice la Scrittura, fiumi di acqua viva sgorgeranno dal suo seno » (Gv 7,38). Certo, si tratta innanzitutto del seno di Gesù, il quale ricollega così la propria manifestazione al significato della festa dei Tabernacoli, che commemorava lo scaturire dell'acqua nel deserto; è Cristo la roccia donde sgorga l'acqua (1Cor 10,4). Per parte sua il credente sperimenta lo scaturire dell'acqua nel proprio cuore: « L'acqua che io gli darò diventerà in lui sorgente di acqua che zampilla per la vita eterna » (Gv 4,14). Perché questo si realizzi bisognerà attendere la Risurrezione, il cui segno è il Cuore trafitto dal quale sgorgano sangue e acqua. Come osserva lo stesso Giovanni: « Questo egli disse, riferendosi allo Spirito che avrebbero rice-

vuto i credenti in lui: infatti non c'era ancora lo Spirito, perché Gesù non era stato ancora glorificato » (Gv 7,39).

Anche se l'acqua zampilla, il suo movimento è sempre contenuto, e il senso del simbolo si applica non all'impeto ma alla perpetuità del fluire; altri simboli si applicheranno allo Spirito nella sua potenza e nella sua capacità di trasformazione: saranno il vento e il fuoco. L'acqua che si diffonde significa la sostanza spirituale stessa. Eloi Leclerc, commentando il *Cantico delle creature* di san Francesco, osserva, a proposito della strofa: « Laudato si', mi' Signore, per sora Acqua, la quale è molto utile et humile, et pretiosa, et casta », che questa lode non implica nessun verbo di azione; il valore dell'acqua « è nel suo stesso essere »<sup>11</sup>; l'acqua è presenza e gli aggettivi che il poeta le applica fanno di essa il simbolo della presenza femminile « servizievole, benefica, e al contempo riservata, segreta e pura »<sup>12</sup>. Così è dello Spirito, sorgente di vita, naturalmente imparentato con l'anima, la parte dell'uomo aperta al Sacro nella semplicità e nella purezza della profondità inviolata<sup>13</sup>.

### L'unzione

Prima di passare ai simboli aerei del soffio e del vento, additiamo un'immagine dello Spirito che fa da transizione fra l'acqua penetrante e il soffio mobile: l'azione dello Spirito può essere significata dall'unzione di olio profumato.

L'unzione simboleggia la penetrazione spirituale e diventa il segno della consacrazione. Dopo Giacobbe, che versò olio sulla pietra eretta in memoriale della presenza di Dio (Gn 28,16-22), la consacrazione delle chiese e degli altari ripete lo stesso rito. Le unzioni del battesimo e della cresima possiedono un significato del tutto analogo; e l'unzione degli infermi significa la purificazione dalle radici del peccato. In modo ancora più interiore lo stesso Spirito Santo è paragonato a un'unzione. Come afferma san Giovanni: « Ora voi avete l'unzione ricevuta dal Santo e tutti avete la scienza » (1Gv 2,20). Cristo,

<sup>11</sup> E. Leclerc, *Le Cantique des créatures*, p. 120.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 128-130. Teresa d'Avila applica il simbolo dell'acqua alla descrizione dei metodi di orazione: cf *Vita*, c. 11, in *Opere*, p. 114ss; lo stesso fa Giovanni della Croce, *Salita del Monte Carmelo*, II, 14.

infatti, come il suo nome sta ad indicare, era l'Unto per eccellenza; lui, « il più bello tra i figli dell'uomo » (Sal 45,3), Dio lo « ha consacrato con olio di letizia », e le sue vesti son tutte « mirra e aloe » (*ibid.* v. 8-9). Essendo partecipe dell'unzione di Cristo, il cristiano diventa capace di conoscere e discernere le realtà spirituali. Secondo la bella formula trinitaria di Paolo, « è Dio stesso che ci conferma insieme a voi, in Cristo, e ci ha conferito l'unzione, ci ha impresso il sigillo e ci ha dato la caparra dello Spirito nei nostri cuori » (2Cor 1,21-22).

L'effetto dell'unzione si prolunga grazie al profumo: « La penetrazione sottile e inafferrabile, e tuttavia reale, del profumo lo apparenta simbolicamente ad una presenza spirituale e alla natura dell'anima. La persistenza del profumo di una persona dopo la sua partenza evoca un'idea di durata e di ricordo »<sup>14</sup>. Colui che ha ricevuto l'unzione si trasforma in uomo dello Spirito e attraverso lui si diffonde il profumo di Cristo: « Siano rese grazie a Dio, il quale ci fa partecipare al suo trionfo in Cristo e diffonde per mezzo nostro il profumo della sua conoscenza nel mondo intero! Noi siamo infatti dinanzi a Dio il profumo di Cristo » (2Cor 2,14-15). I frutti dello Spirito non possono che esalare un profumo di vita eterna (cf Gal 6,7).

### *Il soffio*

Nella scia del movimento di espansione innescato dal profumo che si diffonde, pur conservando il contatto con la sostanza profumata, altre immagini aeree significherebbero lo Spirito. Del resto le parole, che in ebraico, in greco o in latino designano lo Spirito, significano alla lettera soffio dell'aria, vento. Dom Thierry Maertens nel suo libro sullo Spirito<sup>15</sup> insiste sull'immagine primordiale del vento e del soffio; dall'immagine fisica si giungerebbe per ragionamento alla realtà spirituale. Questa presentazione, fondamentalmente giusta, non tiene sufficientemente conto della mentalità simbolica: l'anima religiosa percepisce immediatamente la presenza di Dio nei venti, i quali sono i suoi messaggeri e manifestano la

<sup>14</sup> Voce *Parfum*, in J. Chevalier, *Dictionnaire des symboles*, p. 585. Sul tema in san Giovanni di D. Mollat, voce *Jean l'Évangéliste*, in *Dictionnaire de spiritualité*, VIII, 223-224.

<sup>15</sup> Th. Maertens, *Le Souffle et l'Esprit de Dieu*, D.D.B., 1959.

sua potenza. Chi non ha sentito cantare il vento e mormorare la brezza? Non si parla forse del soffio di vita?

L'ambivalenza del senso della parola *soffio* ne manifesta la ricchezza. Il soffio può essere vento, ma anche respiro. Simbolicamente nulla meglio del respiro è più adatto a significare la vita, elementare, emotiva, spirituale. Per gli Ebrei, come scrive Jacques Guillet, « la *ruah* dell'uomo, questo ritmo del respiro da cui dipende la sua vita, è più che il simbolo o l'espressione della coscienza. È la coscienza stessa, a volte agitata dall'inquietudine, come quella del Faraone che si sveglia dal sogno (Gn 41,7), a volte carica di amarezza per la gelosia, come quella di Isacco e di Rebecca di fronte ai matrimoni di Esaù (Gn 26,35), a volte rianimata dalla gioia come quella di Giacobbe quando apprende che il figlio Giuseppe è in vita (Gn 45,27). Ma sono i momenti di esaltazione (Es 35,21; Ez 11,5; 20,32) e soprattutto di collera (Gdc 8,3; Prv 29,22) a rivelare la vera natura della *ruah*, fatta di vigore e di potenza »<sup>16</sup>.

Non sarebbe certamente arbitrario accostare il senso della glossolalia al simbolismo del soffio. Lo Spirito che discende sul credente o che si abbatte su di lui per impossessarsene, lo trasporta in un puro movimento vitale. Prima ancora di essere comunicazione di pensiero, la parola, come il grido, è espressione emotiva che "l'interprete" tradurrà in linguaggio chiaro (1Cor 12,10). Ciò che viene significato, qui, è l'entusiasmo suscitato dalla presenza di questo nuovo soffio di vita che è lo Spirito.

Tuttavia, secondo una forma di vita spirituale totalmente diversa, lo Spirito si manifesta nella dolcezza di un'aspirazione segretissima: « È il soffio della brezza », scrive san Giovanni della Croce alla fine del suo *Cantico spirituale*. Poi commenta: « Questa capacità dello Spirito Santo che l'anima domanda per amare perfettamente Dio si chiama qui *soffio della brezza*, perché è un tocco e un sentimento di amore delicatissimo che ordinariamente l'anima sente in questo tempo nella comunicazione dello Spirito Santo »<sup>17</sup>. In verità, l'immagine del soffio si applica propriamente alla produzione dello Spirito Santo che è l'aspirazione di amore del Padre e del Figlio. Dall'anima, rinata

<sup>16</sup> J. Guillet, *Thèmes bibliques*, Aubier, Parigi 1950, p. 225 (vers. it., *Temî biblici*, Vita e Pensiero, Milano 1956).

<sup>17</sup> Giovanni della Croce, *Cantico spirituale*, 38,1.

alla vita di una nuova primavera, si innalzerà il canto puro della filomela <sup>18</sup>. Lo Spirito è divenuto talmente interiore all'anima, che questa si pone, per così dire, allo stesso livello dello Spirito; la sua lode del Padre appartiene tanto allo Spirito quanto a lei stessa, perché l'anima si unisce allo Spirito Santo e si trasforma in lui <sup>19</sup>.

La stessa differenza che abbiamo appena notato fra le varie manifestazioni del soffio dello Spirito la si ritrova nei testi antichi che descrivono l'ispirazione profetica. Questa ispirazione, nei « figli dei profeti », si manifestava in trasporti. « Ai grandi profeti posteriori, osserva Guillet, tali trasporti, sempre mescolati con una buona dose di procedimenti umani, danze, musica, appariranno sempre alquanto sospetti » <sup>20</sup>. Nei profeti che Dio si è scelto lo Spirito agisce con maggior dolcezza e semplicità. Il modello genuino di questa azione si trova nel racconto del *Libro dei Re*, quando il profeta Elia sperimenta la presenza di Jahve: non nel vento di tempesta, né nel terremoto, né nel fuoco, ma nella brezza leggera. Allora si fa udire una voce: « Su, ritorna sui tuoi passi verso il deserto di Damasco » (1Re 19,11-15). Lo Spirito di Jahve intima una missione; il vento si alza, bisogna partire.

È vero che anche nel Nuovo Testamento lo Spirito si manifesterà talvolta in modo veemente. La scena più chiara, in questo senso, è senza dubbio quella della Pentecoste, quando un violento colpo di vento precede l'apparizione delle lingue di fuoco e i fenomeni di glossolalia (At 2,1-4). Secondo la simbolica generale, « quando il vento fa la sua apparizione nei sogni annunzia che un evento importante si sta preparando; sopraggiungerà un cambiamento. "Le energie spirituali sono simboleggiate da una grande luce e, cosa meno nota, dal vento. Quando si avvicina la tempesta, si può prevedere un grande movimento di spirito o di spiriti" » <sup>21</sup>. I venti impetuosi fanno rivivere le ossa inaridite (Ez 37), così come lo Spirito trascina i profeti oppure costringe Paolo a partire (At 20,22).

Spirito, missione, libertà di azione. Queste associazioni

<sup>18</sup> *Ibid.*, 39,2. Conserviamo il vocabolo "filomela" per "usignuolo" allo scopo di sottolineare il genere femminile di tutta questa simbologia sponsale.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 39,1.

<sup>20</sup> J. Guillet, *Thèmes bibliques*, p. 234.

<sup>21</sup> Voce *Vent*, in J. Chevalier, *Dictionnaire des symboles*, p. 792. La citazione è di E. Aeppli, *Le Rêve et ses interprétations*, Parigi 1951, p. 200.

tematiche sono espresse perfettamente in san Giovanni: « Il vento soffia dove vuole e ne senti la voce, ma non sai di dove viene e dove va: così è di chiunque è nato dallo Spirito » (Gv 3,8). Lo Spirito parla come una persona, ma è al tempo stesso la forza senza volto del vento, dolce o violento, sempre amichevole. Tale è il mistero dello Spirito Santo: amore del Padre e del Figlio, terza Persona a cui spetta di orientare il corso del mondo e di influenzare il cuore del credente, egli scompare nell'anonimato del soffio senza rinunciare tuttavia a farsi conoscere.

### *Il fuoco*

Il simbolo aereo si prolunga in quello del fuoco. Non è che nella Sacra Scrittura il fuoco si trovi spesso applicato allo Spirito Santo; ma il simbolismo teofanico del fuoco non può mancare di arricchire le immagini dello Spirito e del mondo spirituale. I mistici, poi, ameranno ricorrere a questo simbolo sia per esprimere la purificazione, sia per trattare di stati spirituali molto elevati.

Fra i pochi passi che hanno sostenuto la simbolica del fuoco possiamo citare la parola di Giovanni Battista: « Egli vi battezerà in Spirito Santo e fuoco » (Mt 3,11; Lc 3,16); in bocca a colui che chiamava alla penitenza, il fuoco dello Spirito non poteva che essere purificatore. Ma al momento della realizzazione di questa profezia nel giorno della Pentecoste, l'aspetto della purificazione cede il passo a quello della forza di espansione dello Spirito che rinnova la faccia della terra; su ciascuno degli apostoli riposerà uno spirito di autorità e di conoscenza di Dio. Le dimensioni del simbolo aumentano ancora nel testo enigmatico riferito da san Luca: « Sono venuto a portare il fuoco sulla terra; e come vorrei che fosse già acceso! » (Lc 12,49). Qualunque sia la risonanza immediata di questa parola, le sue armoniche sono infinite: Gesù è venuto a portare l'amore sulla terra; egli diffonde lo Spirito Santo; egli porta a compimento il proprio olocausto; il suo sacrificio è il battesimo che ha procurato alla sua umanità la pienezza della manifestazione spirituale.

Sulla profonda consonanza tra il simbolo del fuoco e l'ordine spirituale nessuno ha riunito un così gran numero di

elementi, e in modo tanto preciso, come Dionigi Areopagita quando si chiede « perché la teologia pone le allegorie tratte dal fuoco al di sopra di tutte le altre »<sup>22</sup>. La risposta costituisce una descrizione completa della sfera spirituale: « Il fuoco sensibile è, per così dire, presente ovunque; illumina tutto senza mescolarsi a nulla e pur rimanendo totalmente separato. Brilla di uno splendore totale e rimane al tempo stesso segreto, poiché in sé resta sconosciuto, all'infuori di una materia che ne rivela l'operazione propria. Non si può né sostenerne lo splendore né contemplarlo faccia a faccia, ma il suo potere si estende ovunque e, là dove nasce, attrae tutto a sé, facendo dominare il suo atto proprio. Attraverso questa trasmutazione, il fuoco fa dono di sé a chiunque lo avvicini sia pure un poco: rigenera gli esseri con il suo calore vivificante, li rischiarava con le sue illuminazioni splendenti, ma in sé rimane puro e senza mescolanza [...]. Vive sulle alture, sfugge ad ogni attrazione terrestre, si muove incessantemente, muove se stesso e muove gli altri. Il suo dominio si estende ovunque, ma esso non si lascia rinchiodere in nessun posto »<sup>23</sup>. Come viene descritto, il fuoco appare veramente l'antitesi dell'elemento terrestre da noi già considerato. Insomma: è perfettamente adatto a simboleggiare lo Spirito.

Per dimostrare l'importanza dei simboli del fuoco e della fiamma nella vita elevata, basti qui citare l'inizio della *Fiamma viva d'amore* di san Giovanni della Croce. È un tema presente in numerosi mistici e che ritroveremo alla fine dell'itinerario simbolico del credente; serve ad allargare il nostro senso dello Spirito: « Questa fiamma d'amore, scrive san Giovanni della Croce, è lo Spirito del suo Sposo, che non è altri che lo Spirito Santo. L'anima lo sente ormai in sé, non soltanto come fuoco che la mantiene consumata e trasformata nel suo soave amore, ma anche come fuoco che arde in essa e lancia fiamme, come ho già detto; e ogni volta che questa fiamma divampa, bagna l'anima nella gloria e la ristora con la tempra di una vita divina.

<sup>22</sup> Dionigi Areopagita, *La Hiérarchie céleste*, XV, 2, in *Oeuvres*, p. 236.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 237; cf *Lettre IX, ibid.*, p. 235: « Questa stessa immagine del fuoco assume un significato diverso a seconda che la si applichi al Dio che trascende ogni intelligenza, o alle sue Provvidenze o alle sue ragioni intelleggibili, oppure infine agli angeli ».

E tale è l'operazione dello Spirito Santo nell'anima trasformata in amore »<sup>24</sup>.

### *Il divenire spirituale*

In corrispondenza con il simbolo del soffio, contrapposto alla pesantezza terrestre, una prima tappa spirituale abbraccerà più specificamente i temi della purificazione e della liberazione: temi ben noti in spiritualità e che non hanno bisogno di giustificazione.

Convienne invece notare che il tema della liberazione ne presuppone un altro, ancor più fondamentale per la vita cristiana: il viaggio e il passaggio ad una vita eterna che sarà una vita interamente spirituale. Durante tutta la sua esistenza il cristiano si prepara ad entrare nel Regno che non è di questo mondo. Questo primo ampliamento viene completato da un'altra prospettiva: il Regno non è soltanto di lassù; si realizza già in terra, manifestandosi come una realtà in espansione. Lo spazio del Regno non è unicamente interiorità ed elevazione; è anche estensione nell'ordine apostolico.

La seconda tappa spirituale è caratterizzata dalla sua ricchezza: l'acqua zampillante dallo Spirito produce la vita, una vita multiforme che si manifesta sotto vari aspetti: unificazione, rinnovamento, fecondità.

Se poi si considera che la vita spirituale presuppone una coscienza sempre più approfondita del cammino da percorrere, dell'impegno da assumere e dei progressi compiuti, ecco che all'espansione vitale si accompagna la conoscenza, espressa dal simbolo della luce. In realtà tale simbolo era già presente, per contrasto, nella tappa precedente: la purificazione libera la luce interiore dell'anima offuscata dall'opacità terrestre. Mentre quest'ultima diminuisce, e la luce divina si fa sempre più prossima, il cammino spirituale diventa più luminoso. Ma, dato che la pienezza vitale si situa sempre all'orizzonte della coscienza, il senso della distanza e della separazione produce una sofferenza: per il desiderio inappagato, la tensione verso la

<sup>24</sup> Giovanni della Croce, *Fiamma viva*, I, 1.

vita eterna e santa ingenera una notte alla cui descrizione san Giovanni della Croce ha legato il suo nome. Luce e notte, vita e morte: pienezza del mistero pasquale.

Poi viene l'ultima tappa, quella della consumazione attraverso il fuoco. Fuoco dell'amore nel quale trovano il loro compimento tutte le relazioni interpersonali appartenenti per eccellenza alla vita cristiana: la filiazione, l'amicizia, il matrimonio. Lo Spirito manifesta in esse la sua azione incessante, poiché è lo Spirito del Padre e lo Spirito d'amore. Fuoco, ancora, che consuma tutto ciò che non appartiene alla sfera divina e che, grazie alla riconciliazione con tutta la creazione, conduce l'anima all'offerta totale.

CAPITOLO IV  
LA RICERCA DEL REGNO

Non appena l'anima si pone sotto la mozione dello Spirito, si esercita su di lei un'attrazione continua che la orienta e l'attira verso il Regno e la sua pienezza. Lo Spirito che spinse Cristo nel deserto conducendolo per quaranta giorni (Mc 1,12; Lc 4,1) deve condurre abitualmente il cristiano in cammino verso Dio (Gal 5,16-18). Nel deserto Cristo doveva subire la tentazione; il cristiano vi si prepara alla lotta spirituale, perché « la carne ha desideri contrari allo Spirito e lo Spirito ha desideri contrari alla carne » (Gal 5,17). Fondamentalmente, quest'attrazione si esercita verso l'alto; alla pesantezza della carne si contrappone l'elevazione dello Spirito: « Se dunque siete risorti con Cristo, cercate le cose di lassù... pensate alle cose di lassù » (Col 3,1-2).

Osservando una coscienza pura come quella di Maria dell'Incarnazione, possiamo vedere in che modo la mozione dello Spirito Santo produca in lei attrazioni ed inclinazioni. La seconda immagine aggiunge alla prima l'idea di una maggiore interiorità. Interiorizzandosi ancora di più, l'inclinazione diventa una tendenza che nasce dal cuore stesso.

Le attrazioni provate da Maria dell'Incarnazione la portano innanzitutto verso la pratica del bene, ma anche verso la ricerca della vita interiore. Simile in questo a santa Teresa di Lisieux, ella scrive: « A volte mi appartavo per pregare, spinta dallo spirito interiore, senza tuttavia sapere né pensare che cosa fosse lo spirito interiore »<sup>1</sup>. Quest'attrazione, prosegue, proveniva dallo « Spirito di Dio che, in effetti, mi occupava

<sup>1</sup> Maria dell'Incarnazione, *Relation de 1654*, § I, in *Ecrits spirituels et historiques*, D.D.B., 1930, t. II, p. 162. Teresa racconta: « Andavo dietro il mio letto, in uno spazio vuoto che vi si trovava, e che mi era facile chiudere con la tenda e lì pensavo » (Teresa di Gesù Bambino, *Scritto autobiografico A*, in *Gli scritti*, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1970, p. 113).

interiormente con una forza ed un'efficacia segrete »<sup>2</sup>. Lo spirito di ritiro era tale da farle talvolta abbandonare la compagnia delle persone della sua età per leggere libri spirituali e andare in chiesa, dove si nascondeva in un luogo appartato; si accostava con gioia ai sacramenti ed ascoltava la parola di Dio<sup>3</sup>.

In questi bambini si può cogliere, sul nascere, il senso del movimento simbolico: esprimere con uno spostamento spaziale lo spostamento affettivo e indurre così a una trasformazione spirituale. Ogni raccoglimento invita ad un ritiro dal mondo, correlativo ad un'attrazione dello Spirito.

Per accentuare ancora l'idea di ritiro, si può far ricorso a simboli più particolari. Quando Maria dell'Incarnazione, tanto occupata dal commercio per il quale era molto portata, cominciò a sentire in maniera più pressante l'attrattiva della solitudine, cercò « la parte alta della casa per isolarsi dal trambusto »<sup>4</sup>. Secondo il Durand la soffitta o le camere del piano superiore simboleggiano sempre la ricerca di una interiorità e la custodia di un segreto; lo schema è « leggermente colorato di isolamento, di regressione, d'intimità »<sup>5</sup>.

Più primitivo del simbolo della camera alta, quello della caverna è anche più comune e più suggestivo. Due suoi usi scritturistici sono stati privilegiati dalla letteratura spirituale. Il primo ci rimanda ad Elia, testimone della gloria di Jahve e tipo della vita contemplativa. Nella stessa "cavità della roccia", nella stessa caverna dove Jahve si era manifestato a Mosè, Elia visse un'esperienza simile: « Dopo il fuoco ci fu il mormorio di un vento leggero. Come l'udì, Elia si coprì il volto con il mantello, uscì e si fermò all'ingresso della caverna » (1Re 19,13). A chi rimane nella grotta, Jahve rivela la sua presenza<sup>6</sup>. Nel *Cantico dei Cantici* lo stesso tema della caverna si situa in un contesto diverso: lo sposo chiama la sposa la quale, durante i rigori dell'inverno, si è rifugiata nelle fenditure della roccia (Ct 2,14). La cavità della roccia ha protetto la colomba; come la tortora in primavera, la sposa potrà far sentire la sua voce.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, §§ II-V, p. 164-169.

<sup>4</sup> Maria dell'Incarnazione, *ibid.*, § VII, p. 187.

<sup>5</sup> G. Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Allier, Grenoble 1960, p. 261.

<sup>6</sup> Su Elia, cf *Elie le prophète*, coll. *Etudes carmélitaines*, D.D.B., 1965, 2 vol.

Nella vita spirituale il simbolo del nascondiglio si applica in primo luogo al periodo in cui l'anima tenta di nascondersi agli occhi del mondo, vivendo nell'umiltà e nell'oblio. Per Maria dell'Incarnazione tale stato « infinitamente prezioso » è un dono dello Spirito: « Soltanto lo Spirito di Gesù Cristo lo può comunicare. L'anima è veramente nascosta nelle "fenditure di questa pietra viva e nelle caverne di questa divina casupola" (Ct 2,14; trad. modificata) in cui è come innestata per vivere unicamente nel suo spirito divino e per sussistere solo nella sua vita »<sup>7</sup>. Come la tortora del *Cantico*, anch'essa è « nascosta nel suo nido e nella sua solitudine »<sup>8</sup>.

Nascondendosi per vivere dello Spirito, l'anima può riferirsi all'esempio di Cristo, che vela la sua gloria nell'umiltà di Nazareth e nell'umiliazione della Croce. Così santa Teresa di Lisieux meditò a lungo il mistero del Volto santo di Gesù in cui ritrovava il senso del Servo sofferente di Isaia (Is 52,13; 53,12). Per lei, « il Re dei Re si è umiliato in tal modo che il suo Volto era nascosto e nessuno lo riconosceva »<sup>9</sup>; arriva così alla conclusione che ci deve essere una corrispondenza simbolica fra la scelta, fatta da Gesù, di una vita nascosta e il suo atteggiamento spirituale: « Gesù è un tesoro nascosto, un bene inestimabile che poche anime sanno trovare, perché è nascosto... Per trovare una cosa nascosta, bisogna che ci nascondiamo anche noi (come dice san Giovanni della Croce); la nostra vita deve dunque essere un mistero! Dobbiamo somigliare a Gesù, il cui volto era nascosto »<sup>10</sup>. Alla ricerca di Cristo, Teresa si è rinchiusa nell'oscurità del Carmelo e nella sua piccolezza: « Queste parole di Isaia: "Chi ha creduto alla parola vostra... Egli è senza splendore, senza bellezza... ecc.", sono state il fondo di tutta la mia devozione al Volto Santo, o piuttosto, di tutta la mia pietà. Anch'io desideravo essere senza bellezza, sola a premere l'uva nella strettoia, sconosciuta a tutte le creature »<sup>11</sup>.

I medesimi simboli scritturistici, applicati alla descrizione di un processo spirituale iniziale, sono capaci di significare stati d'animo più elevati: in ciò si rivela la polivalenza del simbolo di

<sup>7</sup> Maria dell'Incarnazione, *ibid.*, § X, p. 203.

<sup>8</sup> *Ibid.*, § VII, p. 188.

<sup>9</sup> Teresa di Gesù Bambino, lettera del 19 ottobre 1892, in *Gli scritti*, p. 571.

<sup>10</sup> Idem, lettera del 2 agosto 1893, in *Gli scritti*, p. 590.

<sup>11</sup> Idem, *Novissima Verba*, 6 agosto, in *Gli scritti*, p. 351.

cui ritroveremo molti esempi. Quello della caverna, per esempio, viene ripreso da san Giovanni della Croce quando l'esperienza spirituale si avvicina già al culmine. Perché meravigliarsi di questa trasposizione di senso? La scoperta di Dio si rinnova continuamente.

Commentando i versi:

« Allora, alle alte  
Caverne della pietra ce ne andremo,  
Che sono ben nascoste »,

san Giovanni della Croce combina l'immagine della camera alta con quella della caverna, appoggiandosi, inoltre, su un nuovo simbolo scritturistico: « La pietra era Cristo » (1Cor 10,4). In tal modo egli arricchisce di un significato nuovo gli stessi riferimenti scritturistici da noi già citati e che egli cita a sua volta. « Le alte caverne sono i misteri sublimi, alti e profondi in Sapienza di Dio che si trovano in Cristo: quello dell'unione ipostatica, ecc. »<sup>12</sup>. Questi misteri, naturalmente, sono ben nascosti, come le caverne che si possono scoprire nella « miniera fertile » del Cristo. Qui il referente simbolico sta al di fuori dell'esperienza diretta.

Il tema del ritiro da una vita dissipata ed esteriore ha trovato la sua simbolizzazione massimale nella pratica della fuga nel deserto. Non insistiamo qui sulle modalità della realizzazione effettiva del ritiro nel deserto, dal soggiorno che vi facevano i Padri del deserto fino al noviziato dei piccoli fratelli di Gesù, passando per i ritiri più o meno prolungati e la vita conventuale. La fuga nel deserto esprime innanzitutto la rottura con il mondo e la ricerca di una vita essenziale. Grazie alla solitudine austera, le vere forze spirituali si manifestano nella loro nudità: quelle cattive, attraverso le tentazioni e gli interventi del demone, quelle buone, per mezzo degli Angeli e della Grazia. Comprendiamo così il senso profondo dell'ambivalenza del deserto « a partire dall'unica immagine della solitudine: sarà la sterilità, senza Dio; sarà la fecondità, con Dio ma dovuta soltanto a Dio. Il deserto rivela la supremazia della grazia: nell'ordine spirituale, nulla esiste senza di lei; tutto esiste per mezzo di lei e soltanto per mezzo di lei »<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Giovanni della Croce, *Cantico spirituale*, 36,1.

<sup>13</sup> J. Chevalier, *Dictionnaire des symboles*, voce *Désert*, p. 286. Sulla fuga dal mondo, cf *Dictionnaire de spiritualité*, voce *Fuite du monde*, V, 1575-1605.

Per la sua stessa ambivalenza, il simbolo ci ricorda che la sua effettiva realizzazione non può compiersi in modo infallibile. In altri termini: la realizzazione deve accompagnarsi in modo cosciente al senso del simbolo: che gioverebbe al cristiano ritirarsi nel deserto, se egli vi coltivasse la propria tranquillità e il proprio disinteresse per la vita degli uomini? Si ha quindi perfettamente ragione, oggi, di insistere sul senso spirituale (più che sulla materialità) del ritiro dal mondo. In alcuni contesti ideologici (quelli che stabiliscono un'opposizione di ordine ontologico tra il corporale sensibile e lo spirituale distaccato dal mondo materiale) il ritiro dal mondo conduce al rifiuto di una parte della creazione: il cristiano, per il quale tutto è buono, non può accettare una cosa del genere. Il distacco, quindi, non può avvenire che all'interno della volontà; non è necessario separarsi fisicamente dai propri parenti o dagli uomini. Su questo punto Origene dà la nota giusta: « Bisogna che abbandoniamo l'Egitto, bisogna che lasciamo il mondo, se vogliamo servire il Signore. Bisogna che lo lasciamo, dico, non materialmente, ma nel pensiero: non mettendoci in cammino sulle strade, ma progredendo nella fede »<sup>14</sup>. In ogni caso il cristiano non può rinunciare a sentirsi legato al mondo tramite la carità.

Si dovrà allora concludere che l'attuazione esteriore è del tutto inutile? Per esercitare la carità — viene spesso osservato — il cristiano si inserisce in modo del tutto naturale nel mondo; che bisogno c'è di ritirarsi dal mondo per vivere nel deserto, in un convento, in un ambiente protetto, in uno spazio sacro? L'essenziale non sta tutto in quell'unica disposizione interiore di rifiuto del mondo in quanto mondo peccatore?

Coloro che parlano in questo modo disconoscono l'efficacia dell'attività simbolica. Pur non concepandola come qualcosa di infallibile, non la si può negare senza nel contempo negare la condizione incarnata dell'uomo.

Prendiamo l'esempio di colui che fa un "ritiro". Potremmo pensare che i frutti spirituali che egli ne trae dipendano unicamente dalle sue meditazioni e dalle convinzioni che va acquistando con le meditazioni. Ma allora dimenticheremmo l'effetto della scelta della solitudine per un periodo più o meno lungo; essa significa e realizza un primo distacco dal mondo, dai suoi

<sup>14</sup> Origene, *Homélie 3 in Exodum*, citato in *Dictionnaire de spiritualité*, voce *Désert*, 1591 (vers. it., *Omèlie sulla Genesi e sull'Esodo*, Edizioni Paoline 1968).

giudizi, dalla sua scala di valori, dalle sue preoccupazioni, dal corso della sua storia. Di riflesso, avviene l'adesione ad un altro sistema spirituale che per il cristiano è quello del Vangelo, dell'amore a Cristo, della vita della grazia. Sarebbe assai poco pedagogico negare questa trasformazione simbolica. Senza dubbio l'intensità e la durata della fuga nel deserto potranno variare secondo le necessità spirituali e secondo le vocazioni, ma non è ragionevole pensare che la si possa eliminare del tutto dalla vita spirituale cristiana. L'avvertimento che sant'Ignazio dava, vale per ogni ritiro: « Più un'anima si trova sola e separata, più si rende capace di avvicinarsi al suo Creatore e Signore e di raggiungerlo; e più essa lo raggiunge, più si dispone a ricevere le grazie e i doni della sua divina e sovrana Bontà »<sup>15</sup>.

## 1. LA LIBERAZIONE

I simboli del ritiro e della fuga significano semplicemente la preparazione a un'attività più decisiva: la liberazione dai legami che impediscono all'anima di trovare Dio. A tal fine, bisogna innanzitutto vivere dentro di sé, là dove Dio abita.

Alla stessa significazione si riallacciano le posizioni che si assumono nella preghiera. Pur avendo una portata minore di quella dei gesti precedenti, esse concorrono tuttavia alla necessaria interiorizzazione. Certo, se ne possono studiare gli effetti e i contraccolpi fisiologici, ma non bisogna perderne di vista il senso simbolico. Le posizioni o posture orientali assicurano la centrazione, il riposo e l'isolamento del corpo; ritirano la coscienza dai suoi rapporti sensoriali con il mondo, risvegliandola ad una realtà interiore più sostanziale<sup>16</sup>. Anche se la vita

<sup>15</sup> Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*, n. 20.

<sup>16</sup> « Il vocabolo *yoga* viene dalla radice *yuj*, che significa "congiungere". L'uomo comune, rivolto verso l'esterno, strettamente dipendente dall'ambiente naturale e sociale, si trova, in un certo senso, "disgiunto" da se stesso. Bisogna restituirgli il completo dominio di sé, vale a dire la perfetta convergenza di tutte le energie del suo essere verso il centro volitivo della sua personalità. L'immagine della ruota esprime queste esigenze con estrema chiarezza: una ruota non è altro che un sistema meccanico

cristiana non pone l'accento sulle posture di preghiera, questo non vuol dire che le ignori. Una certa disciplina del raccoglimento e del silenzio è sempre necessaria. Là dove questa disciplina non viene più assicurata dalla vita conventuale, sono necessari sforzi personali di concentrazione, nei quali le disposizioni corporali svolgono un ruolo importante: donde una riscoperta dell'importanza del corpo nell'attività di preghiera.

L'esperienza dimostra però che, una volta realizzata una prima liberazione dai legami esterni, il compito diventa più difficile: bisogna iniziare la lotta agli ostacoli interiori. Ecco presentarsi allora una nuova serie di simboli che descrivono alla coscienza la sua situazione spirituale. Nella mistica buddista, tutta orientata verso la liberazione, la prima via degli Uditori e le sue suddivisioni sono determinate in base alle diverse specie di *legami* da infrangere, incominciando dai legami inferiori per arrivare a quelli superiori <sup>17</sup>.

Nella vita cristiana la prospettiva diventa più radicale perché il senso del peccato raggiunge un'interiorità sconosciuta nelle altre religioni. Esso non è soltanto « accovacciato alla tua porta » (Gn 4,7), « leone ruggente che cerca chi divorare » (1Pt 5,8), ma è una potenza di peccato che regna nei nostri corpi mortali (cf Rm 6,12) e di cui siamo diventati schiavi (Rm 6,20). La liberazione dal peccato è la prima condizione per raggiungere Dio.

Paul Ricoeur, nel descrivere il peccato, fa notare che i simboli di lordura, d'infezione e di colpevolezza tendono a rendere accessibile il concetto limite di servo-arbitrio <sup>18</sup>; la libertà stessa sarebbe schiava. Ma egli osserva ugualmente come l'idea di servo-arbitrio non possa evitare la contraddizione fra « l'idea di arbitrio — che non può significare altro che libera scelta, dunque libero arbitrio, sempre intatto e giovane, sempre disponibile — e l'idea di schiavitù, vale a dire l'indisponibilità stessa della libertà per se medesima » <sup>19</sup>. Lo stesso paradosso si trova in san Paolo: « Non quello che voglio io

dove tutte le parti e le forze sono rigorosamente centripete. L'uomo qualunque è così poco consistente come una ruota decentrata »: O. Lacombe, *Le Brahmanisme*, in A. Ravier, *La Mystique et les mystiques*, D.D.B., 1964, p. 784.

<sup>17</sup> A. Barea, *La Mystique bouddhiste*, in Ravier, *op. cit.*, p. 688.

<sup>18</sup> P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, t. II, *La symbolique du mal*, Aubier, Parigi 1960, p. 145.

<sup>19</sup> *Ibid.*

faccio, ma quello che detesto [...], quindi non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me » (Rm 7,15-17). Descrizione tragica di una coscienza dilaniata fra l'attrazione verso il bene e il peso della schiavitù.

Comunque sia, per esprimere la realtà spirituale della colpevolezza bisogna fare appello al linguaggio simbolico, perché, come osserva Ricoeur, « per quanto interiore la colpevolezza possa essere, essa non può che riflettersi nel simbolo della propria esteriorità »<sup>20</sup>. Quando san Giovanni della Croce, per esempio, parla di lordura — da lui attribuita non alla libertà in quanto tale bensì alla coscienza —, fa ricorso a talune immagini semplici di cui non si può fare a meno: « Come i segni di fuliggine deturperebbero un volto di rara e perfetta bellezza, così gli appetiti disordinati rendono sudicia e brutta l'anima che ne è posseduta, anima che in sé è un'immagine assai bella e compiuta di Dio »<sup>21</sup>. L'anima significa qui la coscienza, ma nel suo rapporto con Dio e nella sua tendenza verso di lui; essa comprende la libertà che permane un centro inviolato anche se l'attuazione delle decisioni resta condizionata in molti modi.

L'esperienza comune insegna che il corpo proprio costituisce il primo condizionamento della libertà. Da ciò i simboli che fanno del corpo una prigione o una tomba. Ma questi temi platonici non rischiano di additare il corpo come sede del male, fuorviando così il pensiero verso un dualismo manicheo in contraddizione con la valorizzazione giudeo-cristiana di tutto il creato?

Come interpretare, per esempio, il testo seguente tratto dagli *Esercizi spirituali* di sant'Ignazio: « Considerare tutta la mia corruzione e miseria fisica. Ritenermi come una piaga ed un ascesso, da cui tanti peccati sono usciti e tante malvagità e tanto turpe veleno »<sup>22</sup>. Non può essere questione di ravvisare in sant'Ignazio un disprezzo della realtà corporale; infatti qualche pagina più avanti egli avverte che l'eccesso di penitenza corporale può essere nocivo<sup>23</sup> e, quando sarà il momento di contemplare i misteri del Cristo risorto, raccomanderà di abolire la penitenza e di « usare della luce e dei conforti della sta-

<sup>20</sup> P. Ricoeur, *ibid.*, p. 148-149.

<sup>21</sup> Giovanni della Croce, *Salita del Monte Carmelo*, I, 9.

<sup>22</sup> Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*, n. 58.

<sup>23</sup> *Ibid.*, n. 89.

gione »<sup>24</sup>. Se non si tratta di un disprezzo o di un rifiuto del corpo, bisogna dunque interpretare queste espressioni nell'ordine simbolico.

Ora sta di fatto che in questo ordine la simbologia corporale è la più adatta ad applicarsi alla condizione di peccato. Il problema, lo abbiamo detto, è di significare l'interiorità del senso del peccato. Ricorrendo al corpo proprio si definisce questa realtà molto da vicino, perché il corpo proprio non è pura esteriorità. Al contrario! È la mia persona nella sua estensione verso il mondo e verso gli altri<sup>25</sup>. L'indebolimento della libertà come opera del peccato non può essere sperimentato ed espresso meglio che attraverso l'esperienza della debolezza corporale e della malattia. Quest'ultima in particolare, implicando l'azione nel corpo di un potere estraneo, si rivela molto adatta a significare la presenza di una forza cattiva. L'infezione viene dall'esterno e s'installa, proprio come il peccato mi assedia e si attesta nella mia coscienza. Per gli antichi la lebbra era il tipo della malattia assediante che prosegue inesorabilmente la sua opera di decomposizione fino alla corruzione finale della morte: simbolo del peccato che richiede la purificazione.

Senza essere pura esteriorità, il corpo proprio si pone tuttavia sul tragitto che dalla libertà mi porta verso il mondo dove si compie il destino umano. Di conseguenza, nella misura in cui la coscienza si fissa innanzitutto sulla ricerca della vita eterna, il corpo le appare come una prigione o come una tomba da cui bisogna uscire. Si è molto rimproverato a Platone di aver proposto la dottrina che la purificazione significasse innanzitutto separazione dell'anima dal corpo: « Purificarsi non è forse esattamente quel che dice l'antica tradizione: separare il più possibile l'anima dal corpo, abituare l'anima ad abbandonare l'involucro del corpo per raccogliersi, concentrarsi in se medesima e lì vivere, per quanto le è possibile, ora e più tardi, sola con se stessa, libera dai legami del corpo come da catene? »<sup>26</sup>. Non vi è alcun bisogno qui di abbracciare totalmente la metafisica di Platone, ma possiamo notare che è difficile per l'esperienza spirituale evitare il simbolismo del corpo come prigione o come tomba.

<sup>24</sup> *Ibid.*, n. 229 c e d.

<sup>25</sup> Cf Ch.A. Bernard, *Le Projet spirituel*, P.U.G., Roma 1970, p. 70-80.

<sup>26</sup> Platone, *Fedone*, 67 c, citato in A.J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Vrin, Parigi 1936, p. 129.

Su questo punto la testimonianza di Maria dell'Incarnazione è molto significativa, in quanto congiunge in un duplice movimento l'idea del corpo-prigione e quella della partecipazione del corpo alla vita dello spirito. In un primo tempo, infatti, l'attrazione è così forte che « lo spirito in questo stato ha il sopravvento sul corpo, essendo contento della sua separazione — né vorrebbe mai stare nella sua prigione —, nel godimento del bene posseduto che è una cosa al di là di ogni sentimento »<sup>27</sup>. Ma quando, in seguito, l'azione dello spirito viene accolta dal corpo, si verifica una riconciliazione: « Infine, prosegue Maria dell'Incarnazione, ne ero liberata [dalla sofferenza] per la dolcezza dell'unione con la sacra Persona del Verbo che fluendo dentro di me infondeva serenità nella parte inferiore »<sup>28</sup>. La separazione violenta ha lasciato il posto alla continuità nell'unione sostanziale dell'anima e del corpo.

L'esperienza della cattività non è sempre così radicale come quella che esprime la condizione di una libertà contaminata dal peccato. Essa si esteriorizza nella misura in cui gli ostacoli possono provenire dall'acquisizione di tendenze e di vizi o di sollecitazioni più esterne.

Per descrivere questo processo di condizionamento della libertà la tradizione spirituale fa ricorso al simbolo del legame, che può presentare la crudele solidità della catena. L'anima non sarà legata solamente dai vizi propriamente detti e dalle passioni coltivate, ma da ogni cattiva abitudine, da ogni vincolo che le impedisce di unirsi a Dio.

Nessuno ha espresso con maggior vigore di san Giovanni della Croce questa necessità di spezzare tutti i legami. Se la tradizione morale e spirituale ha insistito sull'urgenza della lotta contro le passioni, il Carmelitano non teme di affermare: « La minima di queste imperfezioni a cui l'anima si attaccherà o di cui avrà acquisito l'abito costituisce un tale pregiudizio per poter crescere e progredire nella virtù che, se si cadesse tutti i giorni in parecchie altre imperfezioni e peccati veniali isolati — che non procedano da un costume abituale o da qualche cattiva caratteristica ordinaria —, ciò non sarebbe di così grave

<sup>27</sup> Maria dell'Incarnazione, *Relation de 1654*, in *Ecrits*, II, § XXVII, p. 264-265.

<sup>28</sup> *Ibid.*, cf. Giovanni della Croce: « Mentre l'anima è nel corpo, è come colui che sta in un'oscura prigione » (*Salita del Monte Carmelo*, I, 3).

impedimento quanto l'affetto dell'anima attaccata a qualche cosa. Poiché, fintanto che essa vi rimarrà legata, anche se si tratti di cosa minima, non potrà avanzare nella via della perfezione. Che importa che un uccello sia legato con un filo sottile oppure con una corda? Infatti, per quanto sottile sia il filo, l'uccello vi rimarrà legato come alla corda, fintanto che non lo spezzerà per volare. È vero che il filo si spezza più facilmente, ma, per quanto facile ciò possa essere, se l'uccello non lo spezza non potrà spiccare il volo »<sup>29</sup>.

Qui la libertà appare sotto il simbolo dell'uccello che richiama la costellazione simbolica della rete, del cacciatore, della trappola. Già il salmo cantava la liberazione: « Mi stringevano funi di morte, ero preso nei lacci degli inferi, mi opprimevano tristezza e angoscia... hai spezzato le mie catene » (Sal 116, 3 e 16). Si può estendere questa nozione di legame ad ogni ostacolo: i complessi che si sono "annodati" nell'infanzia, le dipendenze naturali non ancora accettate; i timori e le aprensioni paralizzanti.

Si noti tuttavia — e lo osserveremo spesso — che i simboli possono cambiare di valore e passare dal negativo al positivo, come avviene per quelli che descrivono l'anima prigioniera. Se infatti l'anima obbedisce alle esigenze dell'amore, vuole anche assicurarsene la continuità con un legame che, questa volta, nasca dalla libertà sempre minacciata. L'amore s'impegna nei legami del giuramento oppure in quelli del sacramento, così come il vescovo, nel rito dell'ordinazione, legava le mani del novello sacerdote.

Senza timore di cadere nel manierismo cortese, san Giovanni della Croce applica il simbolo del legame a Dio stesso, prigioniero del suo amore. Uno solo dei capelli della Sposa lo ha fatto prigioniero: « Oh cosa degna di somma stima ed allegrezza, che Dio rimanga preso da un capello! La causa di questa cattura è riposta nell'essersi Egli fermato a guardare, cioè ad amare, come abbiamo detto, il nostro essere vile [...]. Perché Egli si è abbassato a guardarci ed a provocare e sollevare il nostro volo, dando valore al nostro amore, per questo motivo si è lasciato prendere Lui stesso »<sup>30</sup>. Molti autori si

<sup>29</sup> Giovanni della Croce, *Salita del Monte Carmelo*, I, 11.

<sup>30</sup> Idem, *Cantico spirituale*, 22, 4. Cf Teresa di Gesù Bambino: « O Trinità, sei prigioniera del mio amore » (dalla poesia: *Vivere d'amore*, in *Gli scritti*, p. 826).

compiaceranno di questi simboli amorosi presenti in tutte le culture. Il *Cantico dei Cantici* ne aveva dato l'esempio incomparabile: « Tu mi hai ferito il cuore, sorella mia, sposa, tu mi hai ferito il cuore con un solo tuo sguardo, con un solo capello del tuo collo » (Ct 4,9, trad. Vulgata).

Sempre ad esprimere il tema della cattività si presenta tutta un'altra serie di simboli tratti della vita sociale. I Greci, dopo Platone, non potevano esprimere meglio la conquista della libertà spirituale che con l'immagine della libertà politica, con il corollario della liberazione dalla tirannide. Nell'uomo la libertà si presenta come una potenza che comanda dall'alto a dei servitori la cui docilità conosce molti gradi. Citiamo Jean Daniélou, il quale descrive in modo perfetto un tema comune alla cultura greca: « E ad immagine di questa libertà [politica] che Platone e gli altri Greci concepiscono la libertà spirituale come un'indipendenza (ἀδέσποτος) rispetto ad ogni dominazione, come una παρρησία, la libertà di parola del libero cittadino, che noi chiameremmo libertà di opinione oppure libertà di stampa, come un'assenza di schiavitù (ἀδούλωτον). Soltanto che — ed è una delle dominanti del pensiero greco, una delle sue acquisizioni universali — questa libertà bisogna farla passare nell'ordine interiore: il tiranno, se è schiavo delle sue passioni, in realtà non è un uomo libero; lo schiavo, se è libero dalle sue passioni, possiede la vera libertà »<sup>31</sup>.

Gli autori cristiani, Gregorio Nisseno in particolare, troveranno tanto minor difficoltà nello sviluppare questo tema, in quanto ne risconterranno una corrispondenza nella Sacra Scrittura. Per gli autori del Nuovo Testamento, infatti, è la forza del peccato a ridurre l'uomo in schiavitù: « Chiunque commette il peccato è schiavo del peccato. Ora lo schiavo non resta per sempre nella casa, ma il figlio vi resta sempre: se dunque il Figlio vi farà liberi, sarete liberi davvero » (Gv 8,34-35). Lottare contro il peccato significherà non soltanto lottare contro colui che è all'origine di ogni peccato, Satana, ma contro tutte le sue tentazioni, le sue insidie e le sue macchinazioni. E, come osserva san Giacomo, tutti questi nemici esterni avrebbero meno potere, se non trovassero in noi stessi

<sup>31</sup> J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Aubier, Parigi 1944, p. 87. L'autore rimanda a un articolo di A.J. Festugière, *La divinisation du chrétien*, in *Vie spirituelle*, 1 maggio 1939.

una complicità: « Ciascuno è tentato piuttosto dalla propria concupiscenza che lo attrae e lo seduce » (Gc 1,14).

Tutto è pronto per il combattimento liberatore. Di questo tema tanto frequente basterà dare un unico esempio. Scegliamo ancora in Gregorio Nisseno: « Colui che ha avuto la grazia di essere illuminato dalla Luce (del Roveto ardente) e che ne ha ricevuto un grande accrescimento di forza e di potenza contro gli avversari, è come un atleta che si è allenato adeguatamente agli esercizi di forza con il suo allenatore e che ormai, pieno di fiducia e di coraggio, si prepara a dare battaglia »<sup>32</sup>. Non si creda, però, che ognuno possa intraprendere e condurre questo combattimento a suo piacere! Per vincere, bisogna porsi all'interno del mistero cristiano e, in particolare, non trascurare la contemplazione della Croce: « Non esiste che un unico antidoto contro le passioni cattive, è la purezza (καθαρότης) comunicata alle nostre anime dal mistero della pietà. Ora l'essenziale di ciò che è contenuto nel mistero è la conoscenza della Passione di Colui che ha accettato di morire per noi. Colui che guarda alla Passione non viene lesa dal veleno della concupiscenza. E volgersi verso la croce significa rendere tutta la propria vita morta al mondo e crocifissa »<sup>33</sup>. Il combattimento spirituale si appoggia sulla grazia di Cristo.

In quest'invito a guardare la Croce riconosciamo una reminiscenza di un episodio dell'Esodo narrato nel libro dei Numeri (Nm 21,4-5) e citato da san Giovanni: « E come Mosè innalzò il serpente nel deserto, così bisogna che sia innalzato il Figlio dell'uomo, perché chiunque crede in lui abbia la vita eterna » (Gv 3,14-15). L'evento dell'Esodo fu per gli Ebrei l'evento tipico della liberazione. Per tutta la tradizione cristiana esso rappresenta il prototipo della salvezza realizzata in Cristo. Non c'è da meravigliarsi, quindi, se i Padri hanno prediletto questo tema spirituale, scoprendo in esso non soltanto la linea generale dello sviluppo spirituale, ma la prefigurazione dettagliata delle tappe successive<sup>34</sup>; Origene e tanti altri hanno voluto racchiudere nei loro commenti all'Esodo le maggiori ricchezze della loro visione spirituale. Fra i grandi uomini del-

<sup>32</sup> Gregorio Nisseno, *Vie de Moïse*, P.G. XLIV, 336 D, citato da J. Daniélou, *ibid.*, p. 95.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 413 D, citato da J. Daniélou, *op. cit.*, p. 96.

<sup>34</sup> Cf J. Bonduelle, *Les trois temps de notre exode*, in *Vie spirituelle*, 1951, 84, p. 274-301. Tutto il fascicolo verte sull'Esodo.

L'Antica Alleanza, Gregorio Nisseno ha scelto Mosè come modello del suo discorso sulla perfezione, ravvisando nella vita del fondatore del popolo eletto un insegnamento simbolico valido per tutti: « Avremo bisogno, egli scrive, di un'attenta meditazione e di una vista acuta per discernere, al di là della lettera della storia, da quali Caldei e da quali Egiziani dobbiamo allontanarci e, dopo essere sfuggiti a quale cattività babilonese, giungere alla vita beata »<sup>35</sup>. I grandi eventi della Storia sacra conferiscono alla simbolica comune una dimensione nuova: quella di un inserimento nel Piano della salvezza da cui essa trae nuova consistenza e nuovo valore.

Se volessimo seguire i Padri su questa strada, ci imbattemmo in una infinità di interpretazioni simboliche e non potremmo sfuggire alle sottigliezze allegorizzanti volte ad interpretare i minimi dettagli della lotta degli Ebrei contro le tribù che occupavano la Terra promessa. Probabilmente questo eccesso nell'uso dei simboli si spiega con lo spiccato gusto per le immagini proprio degli autori antichi.

Fedeli al nostro proposito di limitarci alle categorie simboliche maggiori, non riporteremo la profusione di queste immagini di guerra. Osserviamo piuttosto come, per descrivere una lotta di liberazione « non contro creature fatte di sangue e di carne [...], ma contro le Potestà, contro i Dominatori di questo mondo di tenebra, contro gli spiriti del male che abitano nelle regioni celesti » (Ef 6,12), numerosi Padri abbiano fatto ricorso alla simbologia degli animali. Questo tema è importante dal punto di vista della rappresentazione plastica.

Il salmo 91 ha fornito il testo decisivo: « Camminerai su aspidi e vipere, schiacterai leoni e draghi » (Sal 91,13). Nel suo libro sui simboli patristici del leone e del drago<sup>36</sup> Antonio Quacquarelli ha mostrato bene che, se la figura del leone era ambivalente, positiva e negativa, l'immagine fantastica del drago era sempre negativa<sup>37</sup>. Il drago può essere un mostro terrestre o nascondersi nella profondità dell'Oceano, ma esprime sempre la parte terribile e tenebrosa del mondo dello spirito: è la figura di Satana, il Principe delle tenebre. Nella sua *Apocalisse* il veggente di Patmos fissa definitivamente questa equiva-

<sup>35</sup> Gregorio Nisseno, *Vie de Moïse*, coll. S.C., 1 bis, p. 6.

<sup>36</sup> A. Quacquarelli, *Il leone e il drago nella simbolica dell'età patristica*, Bari 1975.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 32.

lenza simbolica: « Il grande drago, il serpente antico, colui che chiamiamo il diavolo e satana e che seduce tutta la terra, fu precipitato sulla terra » (Ap 12,9) e fu « rinchiuso nell'Abisso » (Ap 20,3). Dalla Sacra Scrittura il simbolo passerà nella letteratura e nell'architettura. Lo ritroveremo negli *Esercizi* di sant'Ignazio, nella famosa meditazione dei due standardi, emblemi delle due città di sant'Agostino, quella di Satana e quella di Cristo <sup>38</sup>.

Ma se alla fine il Drago viene vinto, non è detto che si arrenda facilmente. L'esperienza spirituale della purificazione rinnova il passaggio di Cristo attraverso la passione, la morte, il sepolcro e la risurrezione. D'altronde i due temi del drago e del sepolcro si possono combinare, come nella descrizione che san Giovanni della Croce fa della notte oscura: « [La contemplazione divina] frange ed oscura in modo tale la sostanza spirituale, assorbendola in una profonda ed abissale oscurità, che l'anima si sente consumare e struggere, alla vista delle proprie miserie, da una crudele morte di spirito; come se, inghiottita da una fiera, sentisse di essere digerita nel ventre tenebroso di essa, soffrendo le stesse angosce di Giona nel ventre di quell'animale marino. Bisogna infatti che si trovi in questo sepolcro di morte, in vista della risurrezione spirituale che l'attende » <sup>39</sup>. Per eufemismo, la purificazione potrà però essere simboleggiata da una semplice immersione nel mare, il Drago rimanendo nascosto.

Dalla lotta fondamentale contro la potenza infernale si passa alle battaglie parziali della vita comune. Anche qui gli animali forniscono un ricco materiale simbolico. Poco importa che le nostre conoscenze scientifiche abbiano fatto scomparire molti fondamenti oggettivi di questa simbolizzazione: al serpente sarà sempre connessa l'evocazione della sfera sessuale, e gli uomini continuano a sperimentare i morsi della gelosia o delle passioni. La persistenza di questa simbolizzazione è fondata sulla struttura stessa dell'uomo: la sua anima è legata ad un corpo posseduto in comune con gli animali, mentre essa si trascende verso lo spirito che ci apparenta agli Angeli. Potremmo seguire nei Padri, eredi in questo di Filone, la preoc-

<sup>38</sup> Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*, nn. 136-142.

<sup>39</sup> Giovanni della Croce, *Notte oscura*, II, 6. Sul drago e i mostri marini nell'antichità cf. H. Rahner, *L'ecclesiologia dei Padri*, Edizioni Paoline 1971, p. 470-509.

cupazione allegorizzante in forza della quale attribuiscono a un dato animale un certo aspetto passionale. Ma, come osserva Daniélou a proposito di Gregorio Nisseno, « ciò che è più caratteristico, è l'idea della "metamorfofi" dell'uomo in bestia... L'umanità che ci viene presentata da Gregorio si compone quindi di uomini dal viso d'angelo e di uomini che portano la maschera della bestia »<sup>40</sup>. L'affermazione è probabilmente esagerata, ma si ricongiunge a certe confessioni di tutti i tempi: « Sono diventato come una bestia ». Di fronte agli assalti disordinati di pulsioni aggressive o carnali, l'uomo che vorrebbe essere libero fa l'esperienza della cattività corporale.

Perfino una mistica così poco esposta alle pulsioni carnali come santa Teresa d'Avila non può evitare i simboli animali negativi. Per descrivere la prima purificazione necessaria all'ingresso nel castello luminoso, ella ricorda che le anime « portano con sé un'infinità di animaletti, i quali non permettono loro né di veder le bellezze del castello, né di trovarvi la pace »<sup>41</sup>. La descrizione « delle molte cose nocive, serpenti, vipere e animali velenosi »<sup>42</sup> menzionerà soltanto di sfuggita i piaceri sensuali, ma possiamo pensare che questi siano presenti in secondo piano.

In santa Teresa d'Avila appare con maggiore insistenza un altro simbolo di purificazione: quello del loto che, in altri autori, si rinforza in quello del pantano. Riportiamo con una certa ampiezza un testo rappresentativo della simbolica fondamentale di santa Teresa in cui l'acqua svolge un ruolo principale; come osserva ella stessa, « amo tanto quest'elemento che lo ho osservato con maggiore attenzione di altri »<sup>43</sup>. Di fatto l'acqua è simbolo di vita, e santa Teresa lo trovava non soltanto nel Vangelo, ma anche nella sua esperienza quotidiana: l'innaffiamento della terra arida, l'estinzione della sete accesa dal sole andaluso. Nel brano che segue ella considera soprattutto la purezza della fonte: « Come da una fonte limpiddissima non sgorgano che limpidi ruscelli, così è di un'anima in grazia; le sue opere riescono assai grate agli occhi di Dio e degli

<sup>40</sup> J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, p. 82-83. I dizionari di simboli danno le interpretazioni correnti delle figure animali; esse dipendono dalle diverse culture.

<sup>41</sup> Teresa di Gesù, *Castello interiore*, I, 1, in *Opere*, p. 766.

<sup>42</sup> *Ibid.*, I, 2, p. 774.

<sup>43</sup> *Ibid.*, IV, 2, p. 810.

uomini, perché procedenti da quella fonte di vita nella quale essa è piantata come un albero, e fuor della quale non avrebbe né freschezza né fecondità. Quella fonte la conserva, impedisce che inaridisca e le ottiene frutti saporosi. Ma se l'anima l'abbandona di sua colpa, per mettersi in un'altra sorgente dalle acque sudicie e fetenti, non sgorgherebbe da lei che la stessa abominevole sporcizia »<sup>44</sup>.

In questo caso, il movimento simbolico parte dalla purezza originaria dell'acqua feconda per passare alla mescolanza di elementi terrestri. Nelle prime dimore teresiane tali elementi sono i beni ai quali l'anima si attacca, quei rettili che il demonio le presenta, facendole credere « che i piaceri di quaggiù sono in qualche modo eterni »<sup>45</sup>. Ma l'anima non deve compiacersi della vista delle proprie miserie, perché il loto le si attaccherà e le impedirà di agire; ella non uscirà mai « dal loto del timore, della pusillanimità, della codardia »<sup>46</sup>.

Alle immagini di lordura si contrappongono quelle di purezza: la pietra preziosa o la luminosità. Scrive Maria dell'Incarnazione: « appena commettevo qualche imperfezione, di questa venivo rimproverata interiormente: la qual cosa capitandomi in una orazione, ne sperimentavo il rimprovero, anche se con amore. Erano queste parole interiori: "Se tu avessi una bella perla o una pietra preziosa, e la si sporcasse in un pantano, saresti contenta?" ». Queste parole mi sprofondavano davanti a quel Dio che concepivo unicamente come purezza »<sup>47</sup>. La purificazione avverrà mediante un'immersione nel mare elementare, simbolo di Dio: « Non desideravo altro che essere immersa in questo grande mare di purezza, per il timore di accumulare lordure che mi rendessero indegna di appartenere tutta a quel Dio che voleva da me una così grande purezza »<sup>48</sup>.

Notiamo l'aspetto morale della lordura: in Maria dell'Incarnazione si tratta di atti imperfetti che bastano a mettere l'anima a contatto col peccato. La contaminazione è tanto più duratura in quanto si considerano lo stato di peccato dell'uomo e le passioni cattive che ne sono la testimonianza irrefutabile. Scrive dunque Gregorio Nissen: « L'uomo, essendo cadu-

<sup>44</sup> *Ibid.*, I, 2, p. 768.

<sup>45</sup> *Ibid.*, II, I, p. 780.

<sup>46</sup> *Ibid.*, I, 2, p. 772.

<sup>47</sup> Maria dell'Incarnazione, *Relation de 1654*, in *Ecrits*, II, p. 209.

<sup>48</sup> *Idem*, *Relation de 1633*, I, p. 154.

to nel pantano del peccato, ha smesso di essere l'immagine del Dio incorruttibile ed ha assunto in cambio, con il peccato, l'immagine di un fango corruttibile: è questa immagine che il Verbo ci esorta a deporre, pulendola, come con acqua, con la purezza della nostra vita: così, deposto l'involucro di fango, la bellezza dell'anima si manifesterà di nuovo »<sup>49</sup>. Questa bellezza deriva dalla grazia divina la quale fa sì che l'anima diventi uno specchio in cui si riflette la Bellezza prima. Per ritrovare il suo splendore, è necessario che l'anima si volga verso Dio imitandone la purezza e l'amore: « Se l'uomo, scrive Gregorio Nisseno, si orienta interiormente verso il bene, volgendo le spalle, per così dire, al vizio, la sua anima, posta di fronte ai beni futuri, è come uno specchio in cui le immagini e le forme della virtù, presentate da Dio, si imprimono nella purezza dell'anima »<sup>50</sup>. E l'idea di trasformazione non è disgiunta dalla libera attività dell'uomo: « La natura umana è stata dotata del libero arbitrio, ed essa si trasforma in ciò verso cui la porta l'inclinazione della sua volontà. Essa dunque è fatta in tal maniera che è in suo potere configurarsi a ciò verso cui si volge »<sup>51</sup>. Dottrina di capitale importanza per l'intelligenza della trasformazione spirituale: la contemplazione possiede una funzione trasformante e, più generalmente ancora, le scelte della volontà generano inclinazioni che a poco a poco rifluiscono sulle strutture della coscienza<sup>52</sup>.

L'idea di trasformazione non è molto accettata ai giorni nostri, quando la libertà viene concepita come una forza che si sprigiona in modo autonomo. Ciononostante, le dottrine psicologiche che, come la psicoanalisi, insistono sulla storicità della coscienza, finiscono per ritrovarla quando ci parlano di

<sup>49</sup> Gregorio Nisseno, *Homélie sur la VI<sup>e</sup> Béatitude*, P.G., XLVI, 372 B-D; citato da Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, p. 226.

<sup>50</sup> Gregorio Nisseno, P.G. XLIV, 340 A-B, citato *ibid.*, p. 231.

<sup>51</sup> Idem, *Commentaire sur le Cantique*, citato *ibid.*, p. 231.

<sup>52</sup> Jean Daniélou ha osservato che la dottrina di Gregorio Nisseno somiglia a quella dei Platonici. Questi insistono maggiormente sull'aspetto ontologico: per il fatto stesso che l'anima è unita al corpo, essa è immersa in uno « strano pantano »; le passioni non fanno che appesantirla. Citiamo un sol testo di Plotino: « È come se un uomo, immerso nel fango di un pantano, non mostrasse più la bellezza che possedeva, e come se di lui si vedesse soltanto il fango di cui è ricoperto; è sopravvenuta la bruttezza, e se deve tornare bello, è una fatica per lui lavarsi e pulirsi per essere ciò che era. [...] La bruttezza, per l'anima, consiste nel non essere né pulita né pura, come per l'oro la bruttezza consiste nell'essere pieno di terra; se si toglie questa terra, resta l'oro; ed esso è bello quando lo si isola dalle altre materie ed è solo con se stesso » (*Ennéades, Les Belles Lettres, Parigi 1924, I, 6, 5*).

complessi che condizionano le decisioni. Gli spirituali, invece, concentrando la loro attenzione sul dinamismo dell'anima orientata o verso i valori dello spirito o verso quelli del corpo, hanno percepito bene il dramma dell'uomo che desidera diventare spirituale.

Con grande precisione san Giovanni della Croce mette in rilievo la situazione dell'anima dilaniata fra lo spirito e i sensi, commentando le espressioni paoline che contrappongono la vita secondo la carne a quella secondo lo spirito (Gal 5,17 e 1Cor 2,14-15). Fra questi due poli l'anima deve orientare il proprio libero movimento: « Siccome l'esercizio dei sensi e la forza della sensibilità si oppongono (come dice l'Apostolo) alla forza e all'esercizio dello spirito, ne deriva che di queste forze, venendo le une a diminuire e a indebolirsi, le altre necessariamente si accrescono, non incontrando più le forze contrarie che impedivano loro di crescere. In modo che, perfezionandosi lo spirito — che è la parte superiore dell'anima che guarda e comunica con Dio —, esso merita tutti i suddetti attributi, poiché si perfeziona nei beni e nei doni divini, spirituali e celesti. L'una e l'altra cosa vengono dimostrate da san Paolo il quale chiama il sensuale — cioè colui che esercita la propria volontà solo nelle cose sensibili —, animale, che non intende le cose di Dio; mentre chiama l'altro, che innalza la volontà a Dio, spirituale, e dice che egli penetra e giudica tutto, fino alle profondità di Dio. Perciò l'anima trae da ciò un mirabile profitto, acquisendo una grande disposizione a ricevere beni divini e doni spirituali »<sup>53</sup>.

In questo testo si deve sottolineare l'aspetto dinamico dell'attività dell'anima. L'uomo carnale secondo san Paolo, sensuale secondo san Giovanni della Croce, fissa la propria volontà ai sostegni sensibili del mondo del peccato; l'uomo spirituale la fissa in Dio. L'anima si colloca quindi al livello intermedio della coscienza spirituale alla ricerca di Dio, in un duplice rapporto con i sensi e con lo spirito. In essa si allacciano i legami vitali; è lei che otterrà una crescita e di lei si dirà che si nutre, s'indebolisce o si fortifica. È ancora lei che si libera.

Come esprimere meglio lo stadio finale della liberazione dell'anima, se non per mezzo del simbolo dell'involarsi? L'uccello, ritrovando il proprio ambiente aereo, si stacca dal panta-

<sup>53</sup> Giovanni della Croce, *Salita del Monte Carmelo*, III, 26.

no o dalla pània del cacciatore e vola fino a Dio. Santa Teresa di Gesù Bambino, per esprimere l'infinito dei suoi desideri, ha paragonato se stessa all'uccellino che fissa il Sole divino, ad imitazione dei grandi santi dal volo potente come quello dell'aquila. L'uccellino, « se incontra una pozza d'acqua, si bagna le piume appena spuntate »<sup>54</sup>; ma si gira verso il Sole per asciugarsi di nuovo e prendere il volo.

Il simbolo dell'uccello è universale: « L'uccello simboleggia una giovinezza eterna che ci strappa al peso della terra per trascinarci, con un viaggio immobile, là dove l'età non ha più peso »<sup>55</sup>. Simbolo di elevazione e di liberazione totale. Anche Dio può essere simboleggiato dall'uccello. Così san Giovanni della Croce osserva che Dio accetta di farsi prendere dal nostro amore: « Se Egli, per la sua grande misericordia, non ci guardasse e non ci amasse per primo, come dice san Paolo [in realtà san Giovanni: 1Gv 4,10 e 19], e non si abbassasse, non sarebbe preso dal volo del capello del nostro vile amore; questo, infatti, non vola così alto da poter catturare l'Uccello divino appollaiato tanto in alto »<sup>56</sup>. Ma il testo più ricco si trova senza dubbio nel Salmo 91. Dio vi appare come l'Aquila protettrice all'ombra della quale l'uccello minacciato si rifugia:

« Tu che abiti al riparo dell'Altissimo  
e dimori all'ombra dell'Onnipotente  
di' al Signore: "Mio rifugio e mia fortezza,  
mio Dio, in cui confido".  
Egli ti libererà dal laccio del cacciatore,  
dalla peste che distrugge.  
Ti coprirà con le sue penne,  
sotto le sue ali troverai rifugio » (Sal 91,1-4).

La liberazione dalle reti termina in una elevazione che sottrae l'uccello alle frecce del cacciatore e alle malattie oscure. Vicino a El-Shaddaï, il Dio della montagna, l'anima può porre la sua dimora; partecipa dell'immunità dell'aquila reale.

Come osserva Ricoeur<sup>57</sup>, la colpevolezza e l'asservimento della libertà si esprimono soprattutto attraverso simboli di

<sup>54</sup> Teresa di Gesù Bambino, *Scritto autobiografico B*, in *Gli scritti*, p. 242.

<sup>55</sup> G. Bachelard, *L'air et les Songes*, p. 84.

<sup>56</sup> Giovanni della Croce, *Cantico spirituale*, 22, 4.

<sup>57</sup> P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, t. II, *La symbolique du mal*, Aubier, Parigi, 1960, p. 145-150.

esteriorità il cui schema fondamentale è quello della macchia; questi simboli, però, non sono esclusivi. Seguendo infatti le espressioni bibliche e le testimonianze degli spirituali, converrebbe completarli con quelli che si appoggiano sulle relazioni interpersonali. Ciò che distingue il sentimento spirituale di colpevolezza dalla sua deformazione morbosa, non è forse proprio il fatto che il primo ci pone davanti a Dio in un rapporto interpersonale — « Contro di te, contro te solo ho peccato », dice il salmista (51,6) —, mentre il secondo non riesce ad uscire dal tema della lordura? Rimane una macchia indelebile, una ruggine, o del sangue che né Pilato né lady Macbeth riusciranno a lavare. Il rimorso si fissa alla lordura, il pentimento attende il perdono di un Dio personale.

Con la sua consueta semplicità sant'Ignazio di Loyola, negli *Esercizi spirituali*, chiede che per prendere coscienza del proprio essere-peccatore si faccia ricorso ad una simbolizzazione personalizzante: « Inspirare a me stesso confusione per i tanti miei peccati, scrive, ricorrendo a qualche esempio, com'è quello di un cavaliere che si trovi dinanzi al suo re e a tutta la sua corte, pieno di vergogna e confusione per aver gravemente offeso colui dal quale ha ricevuto prima tanti doni e favori »<sup>58</sup>. L'impatto di questo simbolismo doveva essere considerevole per l'ambiente cavalleresco di quel tempo.

Più sviluppato, a questo proposito, è il discorso di santa Caterina da Siena. Dio, contro il quale pecciamo, è nostro creatore e nostro padre: « Davanti a Dio siamo come il figlio davanti al suo padre. Il figlio è sempre debitore verso suo padre per l'essere che ha ricevuto da lui »<sup>59</sup>; e non solo per l'essere, ma per i tanti benefici derivanti dall'Incarnazione. O, ancora, passando dalla prospettiva di Luca a quella di Osea, Caterina considera il peccato come un adulterio: « La vera sposa non ama altri che lo sposo suo, cioè non ama alcuna cosa che sia contro la volontà di lui. Così deve fare la vera sposa di Cristo: amare solamente lui con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze »<sup>60</sup>. Al cristiano la scelta del peccato appare come una preferenza: per Satana contro Cristo, per l'odio contro l'amore. Perché è appunto nel fuoco dell'amore

<sup>58</sup> Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*, n. 74.

<sup>59</sup> Caterina da Siena in *Il messaggio di santa Caterina da Siena*, a cura di un missionario vincenziano, Edizioni Vincenziane, Roma 1970, p. 198-199.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 196.

che il Verbo di Dio, il dolcissimo Amore, si è incarnato e ha versato il suo sangue per riscattare lo schiavo.

Questa differenza di prospettiva fra il peccato come lordura e il peccato come offesa, ha importanti conseguenze dal punto di vista della simbolica del male. Chi insiste sulla lordura, vede l'inferno come un fuoco; chi riconosce l'aspetto interpersonale, lo concepisce come una separazione da Dio che comporta una sofferenza. Al timore del castigo subentra il timore casto e filiale che esprime la prudenza e l'umiltà di un amore minacciato. Il merito stesso può apparire come un'auto-soddisfazione, mentre esso significa in realtà che, avendo le nostre buone azioni aiutato gli uomini, noi ne veniamo ripagati da Dio, garante di tutta l'umanità.

Chiudiamo questa evocazione dei principali simboli di liberazione e di purificazione con quel simbolo che ne sintetizza molti aspetti: il Sangue di Cristo.

La ricchezza del simbolo del sangue proviene dalla sua ambivalenza. In quanto sangue sporco, è impuro e suggerisce la lordura: quella del sangue sparso dal criminale o quella di tipo sessuale, soprattutto femminile; ma in quanto sangue chiaro, versato per amore, è simbolo di vita e di vivificazione. Nel caso del sangue di Cristo sparso sulla Croce, si sovrappone il ricordo del dramma storico; il sangue di Cristo si associa al suo amore e alla risposta di amore che noi dobbiamo dare.

Santa Caterina da Siena si è lungamente compiaciuta nell'evocare il sangue di Cristo, riconoscendovi soprattutto l'aspetto positivo della testimonianza dell'amore di Dio in Cristo. Citiamo un testo in cui si trovano riuniti tutti i temi di purificazione: « Dico che il sangue lava la faccia della nostra coscienza e ne uccide il verme interiore, perché il sangue di cui [Cristo] ci ha fatto bagno non è senza fuoco, ma è intriso col fuoco della divina carità, perché per amore fu sparso; sicché il fuoco, col sangue, lava e consuma la ruggine della colpa. Questa ruggine che si trova nella coscienza è come un verme che interiormente rode. Ma quando la faccia dell'anima è lavata e liberata dal disordinato amor proprio, allora questo verme muore... O glorioso e prezioso sangue, tu sei per noi bagno e unguento posto sopra le nostre ferite! »<sup>61</sup>. Molteplici, poi, sono gli aspetti che si riferiscono all'unione con il Cristo cro-

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 544; si veda tutto questo capitolo sul sangue del Cristo.

cifisso: l'anima è attratta dall'odore dei profumi; si nasconde nel Cuore di Cristo; si abbevera alla sorgente dell'amore.

In un altro testo, di Maria dell'Incarnazione, si potrebbero probabilmente ritrovare entrambi i valori, negativo e positivo, del sangue. Mentre Dio fa riemergere davanti allo sguardo dello spirito di lei tutte le colpe, i peccati e le imperfezioni che aveva potuto commettere dalla sua nascita in poi, « allo stesso momento, scrive, mi vidi tutta immersa nel sangue », questo tema generale del sangue potrebbe riferirsi al simbolismo della colpa. Subito ella aggiunge: « E il mio spirito si convinse che questo sangue era il Sangue del Figlio di Dio, della cui effusione ero colpevole per tutti i peccati che mi venivano rappresentati, e che questo Sangue prezioso era stato versato per la mia salvezza »<sup>62</sup>. Qui la purificazione si esprime attraverso il passaggio dal senso negativo al senso positivo del sangue. Anche per Maria dell'Incarnazione il sangue evoca l'amore, ed ella si sente legata al Signore. Ma allora, legami e catene ricevono dall'amore un valore positivo: « Il rigore dell'amore porta incanti e catene che legano ed avvincono l'anima in modo tale che l'amore la conduce dove vuole, ed ella si ritiene, così, felice di lasciarsi conquistare »<sup>63</sup>.

## 2. USCITA ED ELEVAZIONE

Il tema della liberazione era strettamente connesso a quello dell'essere-peccatore, invischiato nei legami del peccato, cosciente della sua lordura. Per trovare Dio bisogna anzitutto uscire, come gli Ebrei liberati dalla crudele tirannia di Faraone, dal mondo del peccato.

Ma il cammino spirituale è appena cominciato: si esce per giungere, attraverso la lunga marcia nel deserto, alla Terra promessa. Che cosa è questa Terra promessa? La vita eterna, il pieno possesso del Regno di Dio. Su questo punto la dottrina

<sup>62</sup> Maria dell'Incarnazione, *Relation de 1654*, in *Ecrits*, II, p. 182. Sul simbolo del sangue femminile cf G. Durand, *Structures anthropologiques de l'imaginaire*, p. 105-109.

<sup>63</sup> *Ibid.*, II, p. 183.

cristiana non può avere esitazioni. Tuttavia, nell'ordine dell'esperienza spirituale che forma la materia della nostra ricerca, possiamo osservare che la vita di grazia anticipa il possesso del Regno. Sono molti, quindi, i gradi e gli aspetti di questa vita descritti dagli autori spirituali. In realtà, si tratta sempre di accedere alla sfera dello Spirito; tale è la prospettiva di san Giovanni della Croce che parla, per l'appunto, della figura dell'Esodo e del nutrimento della Manna: « Non solo, scrive, l'anima che indugia e si nutre di gusti estranei si rende incapace dello Spirito divino, ma inoltre dispiacciono molto alla divina Maestà coloro che, pur pretendendo il nutrimento dello Spirito, non si contentano di Dio solo, ma vogliono inframezzarvi anche l'appetito e l'affezione per altre cose »<sup>64</sup>. Incapaci di scegliere, essi non sederanno alla mensa dello Spirito in-creato del Padre.

Commentando il libro dell'*Esodo*, i Padri hanno messo in luce i diversi sensi simbolici retti dal senso letterale: così si può uscire dall'Antico Testamento per entrare nella fede in Cristo, uscire da una vita passionale per entrare nella vita spirituale, uscire dalla sfera terrestre per entrare in quella celeste. Questi diversi sensi non sono senza rapporti reciproci e il loro studio può aprire un vasto orizzonte simbolico.

Sembra più adatta al nostro scopo la presentazione di san Giovanni della Croce. Senza essere sistematica, essa distingue piani diversi che coprono praticamente tutta l'estensione della vita spirituale. Oggettivamente, bisogna prima uscire da tutte le cose create per incamminarsi verso quelle eterne<sup>65</sup>. Ma questa uscita ne presuppone un'altra nell'ordine dell'agire spirituale « secondo l'affetto e l'operazione »<sup>66</sup>; il che comporta il passaggio da un basso modo di intendere, di amare e di gustare Dio a un modo elevato che presuppone la trasformazione dello spirito per renderlo capace di un'operazione divina<sup>67</sup>. Infine, nell'ordine della relazione personale, l'amico cercato dall'anima « non si trova che fuori, nella solitudine »<sup>68</sup>.

<sup>64</sup> Giovanni della Croce, *Sabita del Monte Carmelo*, I, 5.

<sup>65</sup> Giovanni della Croce, *Notte oscura*, I, 11.

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> *Ibid.*, II, 4.

<sup>68</sup> *Ibid.*, II, 14.

In cerca dei suoi amori, l'anima deve uscire dalla « casa della sua sensualità »<sup>69</sup>; se potesse, essa uscirebbe dal suo corpo<sup>70</sup>.

In corrispondenza con il primo senso indicato da san Giovanni della Croce, l'uscita verso il regno di Dio punta innanzitutto alla vita celeste.

I cieli, il Cielo. Non vi è bisogno di insistere su questo simbolo fondamentale della storia delle religioni<sup>71</sup>: « L' "alto", l'elevato, lo spazio infinito sono ierofanie del "trascendente", del sacro per eccellenza »<sup>72</sup>. Ma attraverso l'esempio privilegiato di una santa per la quale il simbolo del Cielo assume un'importanza decisiva, possiamo esplicitarne alcuni aspetti e vedere come l'elevazione dell'anima la faccia penetrare in un campo ricchissimo.

Teresa di Lisieux, bambina, ritrova spontaneamente un'immagine del Vangelo: « Il mio nome, osserva, era scritto in cielo »<sup>73</sup>, quel cielo la cui contemplazione la distaccava, come tanti altri, dalle realtà terrestri. Per lei, tutta tesa verso la vita definitiva, il Cielo era la vera patria, e la terra un luogo di esilio<sup>74</sup>. In modo più originale, il Cielo rimanda costantemente ad una comunione di persone; il Cielo, scrive, è « popolato di anime che mi vogliono bene »<sup>75</sup>. La chiesa tutta la guarda dall'alto, particolarmente Maria, « la Madre celeste »<sup>76</sup> e i suoi fratellini<sup>77</sup>. Intuiamo, qui, come la prospettiva cristiana completi la simbolica generale: il Cielo non è soltanto il luogo della purezza divina e della bellezza, ma anche quello della comunione e dell'amore.

Dal punto di vista morale il Cielo designa il luogo dove si realizzano i valori più alti. In questo senso Teresa giunge a scrivere: « Il mio Cielo non era altro che l'amore »<sup>78</sup>, significando con questa espressione che avrebbe potuto trovare il Cielo negli inferi, purché l'amore potesse esservi presente. Avviene un capovolgimento di senso: dal simbolo spaziale

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> Idem, *Cantico spirituale*, 1, 5.

<sup>71</sup> Cf M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Parigi 1949, c. 2, p. 47-116.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>73</sup> Teresa di Gesù Bambino, *Scritto autobiografico A*, in *Gli scritti*, p. 85.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>75</sup> Idem, *Scritto autobiografico B*, p. 235.

<sup>76</sup> Idem, *Scritto autobiografico A*, p. 119.

<sup>77</sup> Idem, *A*, p. 136; *C*, p. 298.

<sup>78</sup> Idem, *A*, p. 155.

l'accento si sposta verso il valore divino rappresentato dal cielo. Si afferra qui l'estensione e perfino la dilatazione che il senso di un simbolo può subire, secondo la coscienza che lo usa. Un altro esempio viene fornito dall'interiorizzazione della parola *cielo*. Per Teresa di Lisieux, il Cielo « è nella sua anima »<sup>79</sup>, poiché Dio vi abita mediante l'amore. Santa Teresa d'Avila propone un'espressione molto simile: « Se ci pensiamo bene, che cos'è l'anima del giusto se non un paradiso, dove il Signore, come afferma lui stesso, prende le sue delizie? »<sup>80</sup>. Il simbolo spaziale traduce il passaggio verso un altrove che, qui, è elevazione nell'interiorizzazione.

Precisando ulteriormente il senso simbolico del celeste, la fede cristiana gli dà una dimensione assolutamente originale: il Cielo è il luogo del Cristo risuscitato. Ora, poiché il cristiano partecipa già alla risurrezione di Cristo, è anch'egli passato negli spazi celesti. Secondo la parola di san Paolo: « Se dunque siete risorti con Cristo, cercate le cose di lassù, dove si trova Cristo assiso alla destra di Dio; pensate alle cose di lassù, non a quelle della terra. Voi infatti siete morti e la vostra vita è ormai nascosta con Cristo in Dio! » (Col 3,1-3). Il dogma della risurrezione di Cristo conferisce al simbolo degli spazi celesti densità e spessore in qualche modo corporei. Assumono allora consistenza nuova i simboli di abitazione: la tenda temporanea, la dimora, il palazzo. La morte sarà l'abbandono della tenda per entrare nelle dimore eterne: « Sappiamo infatti che quando verrà disfatto questo corpo, nostra abitazione sulla terra, riceveremo un'abitazione da Dio, una dimora eterna, non costruita da mani di uomo, nei cieli » (2Cor 5,1-2). Meglio ancora, il corpo riceverà una dimensione sacra. Giobbe aveva constatato che « chi abita case di fango, le quali nella polvere hanno il loro fondamento » (Gb 4,19), non poteva contare sulla stabilità, poiché « la funicella della loro tenda poteva essere strappata » da un giorno all'altro. Ma san Paolo ricorda la dignità incomparabile di questo corpo; la tenda è anche tabernacolo e tempio: « Non sapete, scrive ai Corinzi, che il vostro corpo è tempio dello Spirito Santo? » (1Cor 6,19). L'immagine fondamentale che definisce la condizione umana è quella del pas-

<sup>79</sup> Idem, *A*, p. 118; p. 146. Cf un'espressione cara ad Elisabetta della Trinità: « Il Cielo sulla terra ».

<sup>80</sup> Teresa di Gesù, *Castello interiore* I,1, in *Opere*, p. 761.

saggio verso la dimora celeste e, nello stesso tempo, della permanenza in un corpo fragile e tuttavia sede dello Spirito.

La valorizzazione del passaggio alla vita eterna si manifesta ugualmente per mezzo di simboli, cari alla chiesa primitiva, che vogliono esprimere la continuità fra la storia presente e la vita celeste.

È ben nota la rappresentazione catacombale del Paradiso dove il buon Pastore pascola le sue pecore. Il Giardino, proposto come simbolo di pienezza all'inizio della creazione, rimanda alla nozione di spazio della natura umanizzata e abbellita. Ma il simbolo più ricco, magnificamente sfruttato dall'*Apocalisse* di san Giovanni, è quello della Città, in cui viene significato il compimento della storia umana. Mentre cielo e terra passeranno, la Città resta in eterno; il suo splendore è simbolo della realtà escatologica. Questa Città, di cui Gerusalemme, "visione di pace", costituisce il tipo storico, assume la figura del quadrato per significare la ricapitolazione della storia terrestre ed è orientata verso la totalità dei quattro punti cardinali. Edificata in pietra, non può più essere scossa. Dal suo centro, d'altronde, scaturirà il fiume di vita divina (Ap 22,1) e coloro che entreranno dalle porte della città porteranno il nome dell'Agnello scritto sulla fronte (Ap 22,4). In tal modo i simboli del giardino e della città ci indicano che tutta la civiltà pastorale e urbana si trova ricapitolata nel Regno che Cristo consegna al Padre.

Fondato sul desiderio delle realtà celesti, il movimento simbolico dell'elevazione anticipa il termine della storia. Per i mistici cristiani tale anticipazione è considerata non già come la proiezione di un desiderio, bensì come la presenza di una realtà. Ecco perché essi fanno corrispondere a questo movimento una struttura soggettiva della coscienza. Come la vita dell'uomo è passaggio da un'origine carnale ad una vita eterna, così lo spirito, che partecipa alla vita divina, deve uscire da un'operazione bassa, legata al sensibile, verso un'altra più elevata. La mistica classica si è compiaciuta nell'esprimere questo movimento, psicologico ed ontologico al tempo stesso.

Già Origene aveva perfettamente intuito questa prospettiva dinamica<sup>81</sup>. Esaminando la struttura generale dell'essere

<sup>81</sup> Cf J. Dupuis, « *L'Esprit de l'homme* ». *Etude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, coll. *Museum Lessianum*, section théologique, n. 62, D.D.B., 1967, p. 28-89. Si veda anche la raccolta di testi di H.U von Balthasar, *Origène, Esprit et feu*, t. I, *L'âme*, Ed. du Cerf, Parigi 1959, p. 89-106.

umano, egli lo descrive come un composto di corpo e di anima inserito nel mondo. Quest'anima razionale si contrappone al corpo, sede della sensibilità. Al livello della coscienza attiva si impone dunque una prima distinzione fra i sensi e la ragione (*νοῦς*); ma quest'ultima, a sua volta, si sdoppia. In essa, una parte superiore e più nobile, lo spirito (*πνεῦμα*), è orientata verso i valori più elevati, quelli appunto verso i quali attira lo Spirito di Dio: la bontà, la santità, la verità, la vita eterna. Secondo un'espressione di padre de Lubac, ripresa da Jacques Dupuis, lo spirito rappresenta « una certa trascendenza dell'uomo al di sopra di sé »<sup>82</sup>.

Non sembra esagerato dire che questa tricotomia origeniana si ritrova, sotto nomi diversi<sup>83</sup>, in tutta la tradizione spirituale cristiana. Non facendo ricorso che alla propria esperienza, santa Teresa d'Avila riesce a far comprendere bene l'unione del matrimonio spirituale soltanto a partire da una distinzione fra anima e spirito: « Non vi ho forse detto che da certi effetti interiori si può chiaramente conoscere che fra l'anima e lo spirito vi deve essere, sotto un certo rapporto, una qualche differenza, sebbene essi non siano che una cosa sola? »<sup>84</sup>. Questo rapporto dipende dalla trasformazione spirituale presupposta dall'unione del matrimonio mistico. Anche Maria dell'Incarnazione, nei suoi stati più elevati, si serve della distinzione fra anima e spirito: « È una fonte inesauribile che, senza finire, si va riversando nell'anima, la quale è un ruscello che, parimenti senza fine, rifluisce nella sua fonte divina per perdersi in essa, di modo che ella stessa sembra essere il suo Amato, nei rapporti da spirito a spirito »<sup>85</sup>. Si potrà anche parlare, con san Francesco di Sales, di fine vetta dell'anima. Comunque, sempre si distinguerà l'anima e la sua parte superiore, la quale percepisce il contatto della vita divina.

Per entrare nella sfera divina l'anima deve prima uscire dalla casa della sensualità, in cui la sua condizione naturale la tiene prigioniera. Ritroviamo qui il tema dei lacci da cui ci si deve liberare. San Giovanni della Croce lo nota con precisione. Grazie alla notte in cui si è addentrata, l'anima può dire:

<sup>82</sup> *Op. cit.*, p. 69.

<sup>83</sup> Ma anche Origene chiama il *νοῦς* con nomi diversi: il cuore, il pensiero, la libera volontà; cf. J. Dupuis, *op. cit.*, p. 70.

<sup>84</sup> Teresa d'Avila, *Castello interiore*, VII, 1, in *Opere*, p. 941.

<sup>85</sup> Maria dell'Incarnazione, *Relation de 1654*, in *Ecrits*, II, p. 266.

« Uscii senza essere vista. Vale a dire, mi liberai dai lacci e dalla soggezione degli appetiti sensitivi e delle affezioni »<sup>86</sup>. Un po' più avanti il Santo scriverà che l'anima è uscita da sé e dalla casa della sua sensualità<sup>87</sup>. Certo, parlando dell'anima prigioniera, egli non ne considera la condizione ontologica come tale, ma la situazione concreta della libertà incatenata e che desidera perciò « uscire da se stessa verso la libertà dei figli di Dio »<sup>88</sup>; egli tuttavia presuppone una struttura ontologica.

Il punto più originale della dottrina di san Giovanni della Croce non consiste, però, nell'affermazione della necessità di uscire da sé, vale a dire dall'amor proprio, per gustare la « libertà e la ricchezza » della vita dello spirito<sup>89</sup>, bensì nella descrizione dell'itinerario spirituale che conduce a questa libertà.

Attraverso le tribolazioni e le oscurità della purificazione e della povertà di spirito, l'anima osserva: « Uscii da me stessa, vale a dire dal mio basso modo di intendere e dalla mia fiacca maniera di amare, dal mio povero e avaro modo di gustare Dio, senza che la sensualità e il diavolo me lo impedissero »<sup>90</sup>. In realtà si tratta di uscire e di passare dalla comunicazione e operazione umana all'operazione e comunicazione divina. Intelletto, volontà e memoria escono da sé per rinnovarsi e trasformarsi, accedendo alla sapienza, alla forza e alla purezza dello Spirito Santo, alle apprensioni eterne di gloria<sup>91</sup>. L'anima ha abbandonato tutti i suoi mezzi limitati ed è penetrata nella sfera divina, luogo dell'infinitudine<sup>92</sup>.

San Giovanni della Croce non si ferma a descrivere tale uscita dalle potenze. Egli rimanda a santa Teresa<sup>93</sup>. Costei, senza forzare troppo le distinzioni, tenta di far intendere le differenze fra l'estasi, il rapimento, il volo dello spirito. Sarà sufficiente notare come il simbolismo di queste operazioni ritrovi i temi dell'uscita e dell'elevazione: « Ritorno, scrive santa Teresa, a quell'improvvisa elevazione di spirito di cui ho parlato. Avviene in modo tale da far credere che veramente lo

<sup>86</sup> Giovanni della Croce, *Notte oscura*, I, 13.

<sup>87</sup> *Ibid.*, II, 14.

<sup>88</sup> *Ibid.*, I, 13.

<sup>89</sup> *Ibid.*, II, 14.

<sup>90</sup> *Ibid.*, II, 4.

<sup>91</sup> *Ibid.*

<sup>92</sup> Idem, *Salita del Monte Carmelo*, II, 4.

<sup>93</sup> Idem, *Cantico spirituale*, 12,3.

spirito si stia separando dal corpo. Benché la persona non muoia, ha però dei momenti in cui ella non sa dire se l'anima si trovi o non si trovi nel corpo. Si crede trasportata per intero in una regione molto diversa dalla nostra, in una regione dove, in una luce che non ha paragone con la nostra, le vengono mostrate cose tanto grandi che da sé non potrebbe immaginare, neppure lavorandovi intorno per tutta la vita »<sup>94</sup>. I simboli qui si accalcano, malgrado la loro diversità. Troviamo perfino quello dell'acqua, tanto caro a santa Teresa d'Avila: « Ma quel gran Dio, che ritiene le sorgenti delle acque e non permette al mare di oltrepassare i suoi confini, sembra che ne dischiuda le vene alimentatrici, per cui un'onda potente si solleva con impeto e porta in alto la navicella dell'anima »<sup>95</sup>. E non dimentichiamo quello del cielo interiore: « L'anima è talmente bene unita a Dio da non costituire che una cosa sola con lui; essa è sistemata nell'alloggio di quel cielo empireo che noi dobbiamo avere nel più intimo di noi stessi »<sup>96</sup>. Teresa si compiace della descrizione del mondo interiore, i cui movimenti ed operazioni così complessi richiamano una molteplicità di simboli che significano vita, conoscenza, energia, superamento.

Per interiore che sia, il movimento spirituale non si sviluppa a partire dalla sola immanenza, come se fosse pura manifestazione del divenire della coscienza. Con il Cuttat, si potrebbe indubbiamente caratterizzare il movimento verso l'interno della spiritualità indù con le seguenti espressioni: « Si tratta proprio di un ritirarsi concentrico dello spirito che, dall'estrema periferia della coscienza, raggiunge il proprio centro più intimo, in modo tale che questo coincida con il Centro totale dell'universo »<sup>97</sup>. Anche se questo movimento di "enstasi" somiglia a quello che conduce al centro del castello teresiano, esiste fra loro una grande differenza: per Teresa, il movimento interiore si compie in un movimento di uscita verso un Dio personale.

Più precisamente ancora, questo movimento di uscita presuppone un riferimento a Cristo. Non può trattarsi di un caso fortuito se santa Teresa, subito dopo aver descritto l'estasi, che

<sup>94</sup> Teresa di Gesù, *Castello interiore*, VI, 5, in *Opere*, p. 890.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 888.

<sup>96</sup> Teresa di Gesù, *Castello interiore* VII, 4, in *Opere*, p. 961.

<sup>97</sup> J.A. Cuttat, *Expérience chrétienne et spiritualité orientale*, in A. Ravier, *La Mystique et les mystiques*, D.D.B., 1965, p. 840.

è un uscire verso Dio, fa riferimento alla sua dottrina costante sul ricorso all'umanità di Cristo e alla sua passione; è sempre pericoloso abbandonare questa via, come se l'anima potesse trovare da sé il cammino che conduce verso Dio. In realtà è Cristo l'unica via.

Denominando questa via « lo stretto sentiero verso l'alto »<sup>98</sup> san Giovanni della Croce non insiste soltanto sulla sua difficoltà, ma anche sul suo carattere segreto. Pochi vi entrano, dice il Signore (Mt 7,14), perché pochi rinunciano a tutto ciò che dà loro gusto, per entrare nella notte e nel vuoto della fede. Bisogna abbandonare tutti gli altri sentieri ed entrare dalla porta che è Cristo<sup>99</sup>.

Una volta utilizzato per descrivere la vita contemplativa, il simbolo del cammino notturno può essere applicato a tutta la vita cristiana: tutte le sue prove possono essere considerate delle notti e le sue rinunce, dei vuoti. Una tale trasposizione è tanto più legittima, in quanto si tratta sempre di arrivare « alla sostanza e alla purezza del bene spirituale »<sup>100</sup>, che è la vita eterna promessa dal Signore e anticipata fin da quaggiù. Bisogna tuttavia stare attenti a non drammatizzare, con l'aiuto di questi simboli, quel che potrebbe essere semplicemente sofferenza banale!

Come applicazione di questo principio di corrispondenza, san Giovanni della Croce spiega « il senso vero e spirituale »<sup>101</sup> dell'esortazione di Gesù ai suoi discepoli: « Se qualcuno vuol venire dietro di me rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua. Perché chi vorrà salvare la propria vita la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia e del vangelo, la salverà » (Mc 8,34-35). Secondo il Vangelo, l'imitazione concerne tutta la vita di Cristo e consiste, in breve, nel portare e nel cercare la Croce, che è la pietra di paragone di ogni vita cristiana. San Giovanni della Croce la applica di preferenza alle sofferenze della vita spirituale e mistica. Questa, infatti, per essere autentica, deve accettare in pieno lo scandalo della sofferenza e il mistero della Passione. La Croce trova un posto privilegiato nella vita interiore, perché manifesta il mistero stesso dell'amore che si dona: « Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici »

<sup>98</sup> Giovanni della Croce, *Salita del Monte Carmelo*, II, 7.

<sup>99</sup> *Ibid.*

<sup>100</sup> *Ibid.*

<sup>101</sup> *Ibid.*

(Gv 15,13). Le melanconiche riflessioni del Santo sulla poca sollecitudine ad abbracciare la Croce da parte di coloro che si ritengono amici di Cristo, si ricongiungono al lamento di san Paolo sui « nemici della Croce del Cristo », uomini carnali i quali ignorano che la loro patria si trova nei cieli (Fil 3,18-20).

Ci fermeremmo però a mezza strada se considerassimo la vita cristiana unicamente come un'imitazione del comportamento di Cristo: Cristo è la via in un senso molto più profondo.

Più che modello etico, Cristo è esemplare del nostro destino. In virtù dell'unità che regna fra il Capo e le membra del Corpo mistico di Cristo, questi appare come il capofila di tutta l'umanità; ciò che si è realizzato in lui, si realizzerà in noi. Secondo l'espressione della *Lettera agli Ebrei*, visualizzata poi dai cristiani delle catacombe: « In essa [la speranza], infatti, noi abbiamo come un'ancora della nostra vita, sicura e salda, la quale penetra fin nell'interno del velo del santuario, dove Gesù è entrato per noi come precursore, essendo divenuto sommo sacerdote per sempre alla maniera di Melchisedek » (Eb 6,19-20). Cristo è la via vivente in cui si concretizza la nostra aspirazione verso il termine della vita eterna.

Ma abbiamo già percorso tutto il mistero? Rimane da cogliere che l'ingresso di Cristo in Cielo non è semplice glorificazione della sua umanità, ma ritorno del Figlio nel seno del Padre, donde era uscito senza uscire. Come dice egli stesso in san Giovanni: « Voi avete creduto che io sono venuto da Dio. Sono uscito dal Padre e sono venuto nel mondo; ora lascio di nuovo il mondo e vado al Padre » (Gv 16,27-28). Comprendiamo, ora, in quale senso assoluto Cristo possa esser detto nostra via: da Dio all'uomo, egli ha aperto la via venendo a piantare la sua tenda in mezzo a noi; dalla terra al Cielo, egli ha tracciato il cammino con la sua passione, la sua morte e la sua risurrezione, « attraverso una tenda più grande e più perfetta, non costruita da mano di uomo » (Eb 9,11); per noi, egli è divenuto la via vivente e vera.

In un pregevole articolo Donatien Mollat ha dimostrato come, per san Giovanni, il mistero dell'inserimento del Verbo eterno nel tempo si è tradotto in una simbolica spaziale. La ragione è senza dubbio da attribuire al fatto che la nostra rappresentazione del tempo è troppo legata al nostro tempo vissuto per adattarsi ad altre forme di durata: come rappresen-

tare l'eternità, oppure la durata degli spiriti puri? Come, di conseguenza, tradurre l'essere di Cristo, Dio venuto ad abitare la nostra storia?

« Quello che si chiama dualismo giovanneo, egli scrive, è un dualismo di espressione più spaziale che temporale. Gesù è "di lassù" per opposizione a quelli che sono "di quaggiù" (8,23). Il principio della sua vita è "il Padre vivente" (6,57) che è in cielo e verso il quale egli alza gli occhi prima della preghiera (11,41; 17,1). Il mistero del suo essere è rivelato dalla discesa della colomba che viene dal cielo e si posa su di lui (1,32). Egli è il Figlio dell'Uomo celeste, "colui che viene dall'alto", che è "al di sopra di tutti" (3,31). Pur essendo nel mondo, egli trascende il mondo (17,11) che circonda di un amore più vasto del mondo (3,16; 15,9; cf 21,25) »<sup>102</sup>.

Anche l'atteggiamento del discepolo segue la simbolica spaziale: bisogna vedere dove abita Gesù, restare vicino a lui, mettersi al suo seguito per mezzo della fede. Come scrive sant'Agostino, « perché cerchi la via? Aderisci a Cristo che, scendendo dal cielo ed elevandosi in esso, si è fatto lui stesso via »<sup>103</sup>. « In una parola, prosegue Mollat, il mistero cristiano è la venuta di Dio verso l'uomo, in Cristo, per mezzo dell'Incarnazione, e la venuta dell'uomo verso Dio, in Cristo, per mezzo della fede. Così risulta chiaro il senso di tutto questo vocabolario spaziale: per mezzo del dono che il Padre ha fatto del proprio Figlio unico, l'amore di Dio ha travalicato gli spazi infiniti che separano l'uomo da Dio, lo Spirito dalla carne; reciprocamente, la segreta "trazione" della grazia e della verità, e la potenza rigeneratrice dello Spirito, donano all'uomo di rispondere alla sollecitazione divina, di venire al Padre mediante la fede nel Figlio, di dimorare e di vivere in lui. Sono questi invisibili moti spirituali dell'amore e della fede, generatori dell'incontro divino, che il vocabolario di san Giovanni vuole tradurre »<sup>104</sup>.

Tutta questa simbolica spaziale traduce l'aspetto eminentemente personalizzato del rapporto con Dio per mezzo di Cristo, divenuto l'unica via. Ma questa personalizzazione si

<sup>102</sup> D. Mollat, *Le Vocabulaire spatial du quatrième évangile*, in K. Aland, *Studia evangelica*, coll. *Texte und Untersuchungen*, Akademie-Verlag, Berlino 1959, p. 326.

<sup>103</sup> Agostino, *Sermo 91*, 6,7, P.L. 38, 570; citato in E. Barbotin, *L'humanité de Dieu*, Aubier, Parigi 1970, n. 222, p. 68.

<sup>104</sup> D. Mollat, *art. cit.*, p. 327.

accresce ulteriormente non appena il rapporto con Dio, grazie alla simbolica dell'Alleanza e dell'unione nuziale, prende a prestito le descrizioni dell'amore umano.

In san Giovanni della Croce e in molti altri mistici cristiani il rapporto interpersonale con Dio si esprime per mezzo del tema della sposa. Anche in questo caso bisogna uscire, « perché l'Amico non lo si trova che fuori, nella solitudine »<sup>105</sup>. È dal di fuori che egli sta davanti alla porta e bussa, pronto ad entrare e a condividere la cena (Ap 3,20), ed era sempre lui che bussava alla porta dell'amata, ma quando, dopo aver tergiversato, ella si alza e apre, l'Amato è scomparso.

La solitudine in cui si trova l'Amico è il segno della trascendenza; ma è anche il segno dell'infinitudine dell'anima, lontana da ogni creatura. Ad essa infatti sembra che in questa segreta ricerca essa stessa venga « messa in una solitudine profonda e molto ampia, in cui non può arrivare nessuna creatura umana, come in un deserto immenso che non ha limiti da nessuna parte »<sup>106</sup>.

Per esprimere questo tema della ricerca dell'Amico, san Giovanni della Croce si serve di simboli molto umanizzati: bisogna uscire dalla casa ingombra di domestici, passando per una scala segreta, nascosta. Dal momento in cui il rapporto amoroso diventa simbolo della ricerca di Dio, si apre la via ad un allegorismo molto accentuato: l'amore cortese giuoca continuamente con molta abilità su questa similitudine, né sembra strano alle anime pure soffermarsi con compiacenza sull'evocazione delle schermaglie del fidanzamento. San Giovanni della Croce non è immune da alcune di queste ricercatezze:

« Perché, avendo ferito  
Il mio cuore, non lo guaristi?  
E avendomelo rubato,  
Perché così lo hai lasciato  
E non ti porti via quel che hai rubato? » (C.S. st.9).

Quale poeta non ha cantato così? Alla ricerca di Dio, Rabindranath Tagore ritrova accenti simili: « Sei forse fuori in questa notte di uragano, proseguendo il tuo viaggio amoroso, amico mio? Il cielo geme come in preda alla disperazione. Non

<sup>105</sup> Giovanni della Croce, *Notte oscura*, II, 14.

<sup>106</sup> *Ibid.*, II, 17.

ho sonno questa notte, amico mio. Ogni momento apro la porta e scruto le tenebre. Non distinguo nulla davanti a me e mi domando dove passi la tua strada »<sup>107</sup>. L'importante, in questa simbolica è che indica degli atteggiamenti di tutta la persona, come sospesa di fronte all'Altro. Mentre, seguendo in ciò le preoccupazioni del '500 e del '600 europei, san Giovanni della Croce si è sforzato soprattutto di delineare le strutture psicologiche della trasformazione in Dio, in questa simbologia sponsale egli si inserisce nella linea del *Cantico dei Cantici*, le cui arditezze espressive traggono autorità dallo Spirito di Dio.

Senza soffermarci troppo, possiamo cogliere alcune linee direttrici di questa uscita dell'anima verso l'Amico. Le troveremo nella descrizione dei dieci gradi della scala d'amore, che sono i gradi della scala mistica: al termine del libro della *Notte oscura* viene infatti schematizzato l'evolversi dell'unione, tema del *Cantico spirituale* e della *Fiamma viva*.

Seguendo questi gradi, la nozione di salvezza dell'anima si concretizza in quella di salute spirituale. Unendosi all'Amato, l'anima si fortifica per arrivare alla pienezza della vita divina: il decimo grado di amore altro non è che la visione eterna. L'anima, allora, è uscita dal corpo per ottenere la completa somiglianza con Dio<sup>108</sup>.

Essa dunque aveva cominciato con l'esser malata, trascurando ogni cosa e se stessa, senza tuttavia entrare veramente nella sfera divina. Debole e priva di gusti, entra in convalescenza facendo ogni cosa in onore del suo Amico; prende forze per salire al terzo grado. Già opera per Dio, pur reputandosi molto misera, ma l'amore la spinge ormai a sopportare con grande coraggio, cosicché lo spirito tiene il corpo in completa soggezione. Al quinto grado, l'anima comincia a saziarsi nell'amore del suo Dio per passare a quella dilatazione dell'anima, a quell'audacia, a quel coraggio e libertà che caratterizzano il sesto e settimo grado. Il coraggio e la libertà vengono esercitati nella ricerca stessa di Dio, ma traboccano da ogni parte: « La carità tutto crede, tutto spera, tutto sopporta » (1Cor 13,7).

Gli ultimi tre gradi sono quelli dell'unione piena, e corrispondono al matrimonio spirituale che si consumerà nell'ulti-

<sup>107</sup> R. Tagore, *L'Offrande lyrique*, XXIII, N.R.F., Parigi, p. 34-35.

<sup>108</sup> Giovanni della Croce, *Notte oscura*, II, 20. Si sa che l'autenticità di questo passo è discussa.

mo grado della visione. All'ottavo grado, l'anima esclama come la sposa del *Cantico*: « Ho trovato l'amato del mio cuore e della mia anima; l'ho stretto fortemente e non lo lascerò andare » (Ct 3,4); ma l'unione non è ancora stabile. Giunta al nono grado, che è il dono dello Spirito, l'anima brucia di amore; tutti i doni dello Spirito le vengono concessi e, come alla Pentecoste si è manifestato il dono totale dello Spirito, così si manifesta all'anima la pienezza spirituale.

In corrispondenza con queste tappe di manifestazione della vera vita, si sviluppa un'unione sempre più profonda. Quando è malata d'amore, la Sposa si alza per cercare Dio incessantemente; il suo desiderio si intensifica e suscita una grande impazienza; ella vuole servire Dio. Giunta al sesto grado, l'anima corre con passo leggero verso Dio e spicca perfino il volo, portata dalla speranza: « Quanti sperano nel Signore riacquistano forza, mettono ali come aquile, corrono senza affannarsi, camminano senza stancarsi » (Is 40,31). L'anima si è già dilatata nell'amore di Dio ed arriva rapidamente al settimo grado dove si rivolge all'Amato: « Mi baci con i baci della sua bocca » (Ct 1,2). Seguono poi i gradi dell'unione nell'abbraccio d'amore, l'ustione e la consumazione eterna. Questi ultimi due gradi costituiranno l'argomento della *Fiamma viva*.

Un simile schema è emblematico di molti altri. San Giovanni della Croce fa lui stesso riferimento a certi saggi di san Bernardo sui gradi di amore <sup>109</sup>, come pure a quelli di san Tommaso il quale, seguendo san Benedetto, distingue dodici gradi di umiltà <sup>110</sup>. Ma sarà sufficiente osservare come Origene descriva l'avvicinarsi a Gesù: « E dunque anche noi, se non vogliamo ascoltare Gesù come le folle che egli congeda, ma vogliamo invece andare a casa sua e ricevervi il dono scelto che ci distingue dalle folle, diventiamo familiari della casa di Gesù » <sup>111</sup>. Riusciremo forse, come san Giovanni, a riposare sul suo petto: « Cerchiamo di essere giudicati degni di questo amore privilegiato da parte di Gesù; così, infatti, saremo anche noi adagiati sul seno di Gesù » <sup>112</sup>. Come abbiamo già visto,

<sup>109</sup> Bernardo di Chiaravalle, *Traité de l'amour de Dieu*, in *Oeuvres complètes*, Ed. du Seuil, Parigi, 1957.

<sup>110</sup> *S. Th.*, II-II, q. 161, a. 6.

<sup>111</sup> Origene, *Com. in Mat.*, X, 1; P.G. XIII, 837, citato in F. Bertrand, *Mystique de Jésus chez Origène*, Aubier, Parigi 1951, p. 145.

<sup>112</sup> Idem, *Com. in Job.*, XXXII, 13, P.G. XIV, 801; citato *ibid.*, p. 146.

per Origene i gesti e i passi verso Gesù segnano le diverse tappe della ricerca spirituale.

Era necessario che l'anima uscisse per sottrarsi al mondo di peccato e unirsi a Dio, trovando così la propria unità. Ma è questo il punto di arrivo di tutto il movimento spirituale? Se ci si limita ad esaminare gli autori propriamente contemplativi, si potrebbe pensare di sì. Altri però menzionano un'ulteriore uscita da sé che si potrebbe definire apostolica.

Ruysbroeck l'Ammirabile la delinea con precisione: « L'uomo confermato nei legami dell'amore deve continuare ad abitare nell'unità del suo spirito; ma deve anche uscire con la sua ragione illuminata e una carità traboccante per cieli e terra, al fine di considerare ogni cosa con chiara distinzione e di effondere dovunque quel che attinge dalla sua autentica generosità e dai tesori divini » <sup>113</sup>.

Nel descrivere la prima uscita verso Dio e verso i suoi santi, Ruysbroeck vuole che l'uomo spirituale partecipi al flusso vitale di Dio per rifluire poi verso l'unità primordiale. « Questo fluire divino, egli spiega, esige sempre un riflusso, poiché Dio è un mare che sale e si ritira » <sup>114</sup>. Questa comunicazione, lungi dal comportare un esaurimento, richiama piuttosto il respiro divino che fa uscire ogni cosa da sé e la riconduce a sé.

Dagli spazi celesti, l'uomo spirituale ridiscende verso il mondo. Egli esce innanzitutto verso i peccatori, che presenta a Dio e racchiude nella preghiera, « i pagani, i giudei e tutti gli infedeli » <sup>115</sup>. Il suo sguardo si estende anche alle anime del Purgatorio e può perfino fermarsi su alcune situazioni particolari che diventano oggetto della sua preghiera. Infine, in modo più concreto, egli si sforza di manifestare il suo amore per il prossimo con un aiuto discreto. Ciò non gli impedisce di fare ritorno all'interno e di possedere in pace l'unità del suo spirito <sup>116</sup>. Cristo, ben inteso, è il modello della diffusione della carità <sup>117</sup>. Di questa uscita apostolica Maria dell'Incarnazione offre un esempio molto notevole; non ancora partita quale

<sup>113</sup> G. Ruysbroeck l'Ammirabile, *L'ornement des nocces spirituelles*, in *Oeuvres*, Vromant, Bruxelles 1920, III, p. 138 (vers. it., *L'ornamento delle nozze spirituali*, UTET, Torino 1946).

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 138-139.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 141-142.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 144-145.

prima missionaria per il Canada, ella fa l'esperienza dell'uscita da sé: « Passeggiavo in spirito, scrive, in quelle grandi vastità e vi accompagnavo gli operai del Vangelo ai quali mi sentivo strettamente unita perché si consumavano per gli interessi del mio celeste e divino Sposo. [...] Il mio spirito non si stancava di queste corse »<sup>118</sup>. Più concretamente Maria raccomanda all'anima di fare « delle specie di uscite da se stessa per comunicarsi al prossimo facendogli del bene »<sup>119</sup>.

### 3. IL VIAGGIO

Uno degli aspetti più notevoli della simbolica spirituale consiste nel non accontentarsi di esprimere un movimento, ma nel voler rappresentare in anticipo l'insieme del tragitto che il fedele, alla ricerca del Regno, si propone di percorrere. In questo sforzo di rappresentazione globale si esprime la funzione essenziale del simbolismo, che è quella di trasportare nello spazio l'avventura del tempo.

Il gesto, prima ancora della trasposizione nello spazio figurato, simboleggia la situazione spirituale e provoca un dinamismo psicologico. È ad esso che si farà ricorso per significare il viaggio spirituale: « Per l'uomo religioso, osservano Champeaux-Sterckx, ogni viaggio, per quanto assolutamente concreto e profano in apparenza, può essere ugualmente e innanzitutto un viaggio mitico, si potrebbe dire un viaggio liturgico, un viaggio che assume il suo significato pieno soltanto attraverso un riferimento cosciente al Grande ed Unico Viaggio dell'Uomo verso il Soggiorno beato. Questa concezione rimane molto viva nei pellegrinaggi ai grandi santuari e ancor più ai Luoghi Santi, che simboleggiano tutti la Patria celeste, nelle processioni e nelle deambulazioni liturgiche intorno all'altare o alla chiesa che rappresenta la Gerusalemme celeste »<sup>120</sup>.

Quando san Francesco chiedeva ai fratelli di preparare

<sup>118</sup> Maria dell'Incarnazione, *Relation de 1654*, XXXIX, in *Ecrits*, II, p. 311.

<sup>119</sup> *Idem*, *Relation d'oraison*, II, 24.

<sup>120</sup> Champeaux-Sterckx, *Introduction au monde des symboles*, p. 68.

soltanto dei rifugi fatti di frasche, voleva far loro intendere la loro professione itinerante di giullari di Dio. E, viceversa, è legittimo pensare che, se i monaci edificano monasteri indistruttibili, è perché vi ravvisano l'immagine della Gerusalemme celeste. Allo stesso modo ogni tempio si impone come una sfida al tempo, ed il suo campanile come una vittoria contro la pesantezza.

Di tutte le religioni, l'Islamismo è senza dubbio quella che ha attribuito maggior valore al pellegrinaggio. Nel riprendere un'usanza delle tribù arabe, Maometto seppe caricarla di un senso profondamente religioso, ricollegandola alla leggenda di un soggiorno di Abramo accompagnato dal figlio Ismaele: in tal modo risaliva al di là del cristianesimo fondato da Gesù e del giudaismo sorto dall'epopea mosaica, fino al Patriarca Abramo chiamato dal Dio unico <sup>121</sup>. Compiere il pellegrinaggio diventa così un atto di obbedienza che ricorda la storia di Abramo e la creazione di Adamo, « vale a dire, come spiega un commentatore, l'alleanza radicale nella fede e la sottomissione, con la quale Dio chiama gli uomini a sé » <sup>122</sup>. Come ogni ritorno alle origini, il pellegrinaggio simboleggia quindi il rinnovamento nella luce e nella forza della grazia degli inizi. Chi lo compie in buone disposizioni si trova rigenerato <sup>123</sup>; inoltre si reinserisce nella comunità dei credenti. Così, durante l'Anno Santo, dopo un lungo viaggio si entra nel tempio della Città eterna! E vi si entra dalla Porta santa.

Moltiplicando i pellegrinaggi, san Benedetto Labre ne piegava il senso in una direzione meno comune. Le sue peregrinazioni e il suo modo di vivere miserando simboleggiavano l'errare dell'anima alla ricerca di un riposo che l'inconsistente passaggio sulla terra non può prefigurare.

Molto più duttile, e meno oneroso del viaggio reale, si rivela il ricorso al viaggio figurato. L'uomo prova il bisogno di raffigurarsi le diverse tappe del suo viaggio e in particolare i pericoli che lo aspettano. Secondo l'osservazione di Champoux-Sterckx, « [la geografia simbolica] corrisponde ad un bisogno inerente alla natura umana di scrutare l'invisibile con l'aiuto di espressioni trasposte dal mondo visibile, di immagi-

<sup>121</sup> Cf R. Paret, *Symbolik des Islam*, Hiersemann, Stoccarda 1958, p. 22.

<sup>122</sup> R. Arnaldez, *La Mystique musulmane*, in A. Ravier, *La Mystique et les mystiques*, D.D.B., 1964, p. 598.

<sup>123</sup> Cf *ibid.*, p. 616.

nare i propri itinerari spirituali a partire da itinerari fittizi, ma concepiti come sensibili e terrestri »<sup>124</sup>.

Donde proviene la forza di questo bisogno interiore? Senza dubbio dalla struttura fondamentalmente simbolica della psiche umana. Ma vi si può anche riconoscere l'azione di ciò che Gilbert Durand chiama la funzione eufemizzante del simbolo. Funzione eufemizzante in un duplice senso: in primo luogo in quanto esso esprime simbolicamente quel che l'espressione diretta avrebbe di un po' crudo e realistico; in secondo luogo mediante il carattere di esorcismo che sempre riveste l'espressione anticipata di un pericolo. Se è vero il proverbio: « l'uomo avvisato è mezzo salvato », colui che sa in anticipo ciò che lo attende, attinge da questo avvertimento maggiore forza e maggior coraggio. L'avventura spirituale, più di qualunque altra, richiede, per la gravità della sua posta irreversibile, la trasposizione rassicurante nello spazio.

Se tempo fosse semplicemente sinonimo di continuità, basterebbe incamminarsi fiduciosamente sulla via spirituale: essa ci condurrebbe al termine desiderato. Ma i maestri che ci hanno preceduto sanno che il percorso di questa via è lungo, incerto, insidioso: di qui la tentazione di tornare indietro. Ne conoscono anche l'angustia, mentre ampie sono le vie che conducono alla perdizione o al fallimento. Ecco perché ci hanno spesso narrato il loro faticoso cammino, il cui esito felice non può che incoraggiare il discepolo. Alcuni, con maggior precisione ancora, hanno voluto tracciare un itinerario tipico: chi potrebbe ancora temere di smarrirsi?

Un buon esempio di attenuazione eufemistica attraverso l'espressione indiretta del simbolo, ci verrebbe dalla "Carta del Tenero" che Mademoiselle de Scudéry ha compilato nel suo romanzo *Clelia*. Le tappe dell'amore passano da Tenero su Inclinazione a Tenero su Riconoscenza, oppure a Tenero su Stima, punto di arrivo del cammino più lungo e più difficile. Che in questo itinerario si tratti di una forma poco impegnata di amore umano, ce lo rivela il fatto che la negatività è rappresentata dal lago d'indifferenza, dal mare di inimicizia, dal mare pericoloso. Questi simboli di maternità e di pericolo passionale sono esclusi dall'itinerario; non rimane che una passeggiata sentimentale e prosaica.

<sup>124</sup> Champeaux-Sterckx, *Introduction au monde des symboles*, p. 68.

Citiamo ancora, come esempio di itinerario simbolico, la tradizione della ricerca del santo Graal. Una tradizione confusa la cui espressione multiforme testimonia una profonda esigenza simbolica che il sobrio sacramentalismo eucaristico non riesce ad appagare. Il Graal rappresenta il calice in cui Giuseppe d'Arimatea raccolse il sangue di Cristo; qualche goccia di questo sangue stilla ancora dalla lancia di Longino, segno che il dramma del Calvario continua ancora oggi. Nella ricerca del Graal, bisogna ravvisare principalmente lo sforzo del cristiano di partecipare alla salvezza acquistata dalla redenzione di Cristo; colui che ha ricevuto il battesimo deve di nuovo mettersi spiritualmente in cammino per partecipare alla pienezza del mistero. I molteplici episodi, presentando personaggi diversi, insistono sulla grande diversità delle disposizioni dei cristiani. Soltanto il cavaliere puro o purificato avrà accesso al termine che è pienezza di comunione nella conoscenza di Dio. Ecco Galaad, l'integerrimo: « Appena si fu curvato sull'orlo del divino Vaso, esclamò: Oh Splendore! Luce sul mondo! Tutti i veli si lacerano: il segreto della Vita universale si rivela! Oh! tutte le tribolazioni, tutti i sacrifici si trovano, in quest'ora, giustificati. Adoperarsi sempre verso la vita secondo lo Spirito, verso la Conoscenza, è questo, infatti, il più alto destino umano! Oh!, ecco la suprema meraviglia: contemplare e comprendere! »<sup>125</sup>. Il Graal colmo del Sangue di Cristo diventa lo specchio in cui viene restaurata l'immagine di Dio, mentre il Sangue la purifica e la vivifica.

Per gli spiriti medioevali, la trasposizione simbolico-storica della ricerca spirituale non suscitava alcuna difficoltà. Questa forma di espressione accompagnava quasi naturalmente quella che a noi è familiare: la descrizione astratta ad opera della conoscenza e che presuppone una struttura dell'anima. Mentre i cavalieri passavano successivamente per i tre luoghi dell'iniziazione — il castello di Corbenye, la Nave di Salomone, la città di Sarraz —, Guglielmo di Saint-Thierry definisce i tre gradi della vera conoscenza: « In un primo stato l'amore come volontà naturale è diretto verso la propria fonte, Dio. In un secondo stato la volontà è elevata soprannaturalmente dalla grazia. Infine, nel terzo, si ottiene la *caritas* o conoscenza illuminativa nell'unità della immagine-similitudine, impronta viva

<sup>125</sup> Citato nella voce *Graal* del *Dictionnaire de spiritualité*, VI, 692.

in noi della Trinità » <sup>126</sup>. La descrizione simbolica, molto più che la sobrietà astratta, suggerisce la scoperta così diversificata della ricerca spirituale: bisogna partire per paesi sconosciuti, scoprire realtà misteriose, trovare l'appagamento di ogni desiderio.

Prerogativa indiscussa di san Giovanni della Croce è quella di aver saputo unire, nella presentazione dell'avventura spirituale, le diverse proiezioni or ora illustrate. Perfino le descrizioni preziose delle schermaglie d'amore — lo abbiamo osservato —, trovano posto nella ricchezza dell'espressione spirituale <sup>127</sup>.

Sofferamoci un momento sul sobrio schema disegnato dal Santo <sup>128</sup>.

Il sentiero che sale verso la cima dove « soli abitano l'onore e il piacere (*gratia*) di Dio », è fiancheggiato da altre due vie di imperfezione: quella che ricerca i beni della terra e quella che si attacca ai beni celesti. Il parallelismo di queste tre vie si interrompe solo all'ultima tappa dell'itinerario: unicamente la via del nulla può giungere, e deve essere seguita, fino alla cima del monte Carmelo dove Dio introduce l'anima. È degno di nota che la ricerca dei beni terrestri — possesso, gioia, sapere, consolazione, riposo — si ritrovi, ma come immagine capovolta, nell'attaccamento possessivo agli stessi beni spirituali: il possesso (*posèer*) trova il suo equivalente nel piacere (*gratia*). Abbandonando i beni terrestri, l'anima non soffre più; distaccandosi da quelli spirituali, è al di là del piacere (*gratia*); possiede allora pace, gioia, allegrezza, godimento, avendo acquisito le virtù di pietà, carità, forza e giustizia. Al vertice di tutto, la sapienza.

Disponendo circolarmente virtù e disposizioni affettive,

<sup>126</sup> *Ibid.*

<sup>127</sup> Un esempio: « O voi, ninfe di Giudea - Mentre che in mezzo ai fiori e ai roseti - L'ambra il suo profumo diffonde - Nei borghi dimorate - E la nostra soglia toccare non vogliate » (*C.S.* st. 32).

<sup>128</sup> Ripreso in Bruno de J.M., *Saint Jean de la Croix*, coll. *Etudes carmélitaines*, D.D.B., 1961, p. 232-233 (vers. it., *San Giovanni della Croce*, Vita e Pensiero, Milano 1937). La stilizzazione che viene presentata nell'edizione delle *Oeuvres spirituelles*, D.D.B., 1947 è forse più artistica, ma certamente infedele: vari aspetti simboleggiati dalla stessa grafica sono stati male interpretati o ignorati. Viene ad esempio riportata la massima: « Non vi è una via da questa parte, perché non vi è legge per il giusto », ma trascurando il seguito: « Il cristiano è per se stesso la propria legge ». Padre Bruno faceva lo stesso (232-233). Per quanto concerne il disegno dell'editio princeps, esso è stato composto dopo san Giovanni della Croce.

san Giovanni della Croce suggerisce che esse occupano lo spazio spirituale senza un ordine preciso di successione. Lo stesso per le rinunce e i distacchi: né questo, per i beni terrestri, né quello, per i beni spirituali. Soltanto in un secondo momento i suoi discepoli inseriranno le tradizionali enumerazioni dei doni e dei frutti dello Spirito.

La rappresentazione grafica addomestica, per così dire, lo spirito di avventura, conducendolo per sentieri noti. Per fargli presentire, invece, il carattere illimitato degli orizzonti spirituali, san Giovanni della Croce accumula i simboli cosmici. Potenza e maestà, strana varietà, vita delle acque, fantasia dei venti, sibili che chiamano, tutto ciò si concentra in una strofa di insuperabile densità poetica:

« Il mio Amato, le montagne,  
Le valli solitarie, boschose,  
Le strane isole remote,  
I fiumi sonori,  
Il sibilo dei venti amorosi »<sup>129</sup>.

La dilatazione del cuore che accompagna il fidanzamento dell'anima con il Verbo Figlio di Dio, lancia l'anima verso il mondo che non le può bastare: attraverso i simboli, l'anima sente che per lei Dio è tutto<sup>130</sup>.

Il viaggio spirituale viene intrapreso ricorrendo a mezzi diversi la cui scelta corrisponde ad una duplice preoccupazione. La prima: far presto, perché l'uomo spirituale è un impaziente di Dio. Egli soffre di progredire lentamente, ma che cosa potrebbe fare nella notte, senza altra luce o guida tranne quella che brucia nel suo cuore?<sup>131</sup> Quando i profumi dell'Amato gli indicheranno la direzione, egli correrà sulla via, alla ricerca della sua traccia<sup>132</sup>.

La seconda preoccupazione non è propriamente oggetto di scelta, ma di desiderio. Piuttosto che spendere le proprie forze per camminare e per scalare la montagna, l'anima preferirebbe essere portata, o rapita. Nella descrizione di questo aspetto passivo della vita spirituale i simboli sovrabbondano. Esami-

<sup>129</sup> Giovanni della Croce, *Cantico spirituale*, st. 13; il primo verso: « Mi amado, las montañas » non ha nessun verbo, ma giustappone le immagini.

<sup>130</sup> *Ibid.*

<sup>131</sup> Idem, *Nocte oscura*, st. 3.

<sup>132</sup> Idem, *Cantico spirituale*, 16.



niamone i principali attingendoli da quella Santa che, facendo l'esperienza della propria radicale debolezza, si ingegnò per trovare aiuti esterni; Teresa di Lisieux, giovane dal cammino spirituale difficile, si abbandonò a chi la poteva portare.

Innanzitutto ella percepì profondamente la propria vita come una traversata verso la riva del Cielo, facendo spesso ricorso al simbolo della nave che si addolcisce poi in quello della « navicella »<sup>133</sup>; quando era triste, ci confida, « ripetevo le parole che mi facevano sempre rinascere nel cuore la pace e la forza: "La vita è la tua nave e non la tua dimora!" ». Già da piccolissima queste parole mi restituivano il coraggio; ancora adesso, nonostante gli anni che cancellano tante impressioni di pietà infantile, l'immagine della nave affascina ancora la mia anima e l'aiuta a sopportare l'esilio... La Sapienza stessa non dice forse che "La vita è come il vascello che solca i flutti agitati senza lasciare alcuna traccia del suo rapido passaggio"? »<sup>134</sup>. L'espressione eufemizzante di santa Teresa si ricongiunge all'interpretazione simbolica generale della nave: dal punto di vista del destino personale bisogna attraversare l'oceano dell'esistenza; dal punto di vista psicologico « la traversata del mare delle passioni si conclude nell'oceano della tranquillità »<sup>135</sup>.

Da buona discepolo di san Giovanni della Croce, Teresa doveva anche intraprendere la salita del Carmelo. Non le sembra possibile, data la sua debolezza, inerpicarsi sul sentiero del Nulla. Ma non per questo si scoraggerà, e cercherà « una piccola via dritta dritta, corta corta, una piccola via tutta nuova »<sup>136</sup>. Dato che non si può inerpicare su per i sentieri e non si vuole stancare a salire le scale, prenderà l'ascensore. La passività, allora, sarà totale; più Teresa sarà piccola e più facilmente verrà sollevata. Ma subito il simbolo meccanico è completato da due grandi simboli personali: Dio sarà come una mamma che culla il suo piccolo sulle ginocchia. E soprattutto, « l'ascensore, che deve innalzarmi fino al Cielo, sono le vostre braccia, o Gesù »<sup>137</sup>.

<sup>133</sup> « Le acque tranquille sulle quali vogava la mia navicella », in *Scritto autobiografico A*, p. 193. Traduzione modificata.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 130. La citazione è di Lamartine.

<sup>135</sup> J. Chevalier, *Dictionnaire des symboles*, voce *Navigation*, p. 529.

<sup>136</sup> Teresa di Gesù Bambino, *Scritto autobiografico C*, p. 252.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 253.

Nella sua forma attenuata, il simbolo dell'ascensore si ri-congiunge a quelli che descrivono il rapimento dell'anima, il ratto. Il rapimento di Elia ne è l'illustrazione più vistosa: « Ecco un carro di fuoco e cavalli di fuoco si interposero fra loro due [Elia ed Eliseo]. Elia salì nel turbine verso il cielo » (2Re 2,11). Secondo l'interpretazione comune, « ogni rappresentazione di un personaggio che si lanci in un carro di fuoco verso il regno dell'immortalità è il simbolo dell'uomo spirituale che distrugge, cammin facendo, il proprio corpo fisico a beneficio di un'ascensione estremamente rapida »<sup>138</sup>. Il simbolo del cavallo, così universale e così ricco, non può che accentuare il senso dell'impetuosità del desiderio spirituale culminante nell'apoteosi solare. Anche in santa Teresa d'Avila troviamo lo schema del rapimento; si tratta allora di un gigante che rapisce lo spirito: « È ben certo che se è facile per un gigante sollevare una paglia, non è meno facile per il nostro Gigante infinito e onnipotente rapire lo spirito »<sup>139</sup>.

Non meravigliamoci di veder menzionato, in questo contesto, il simbolo del volo. L'uomo ha sempre invidiato la leggerezza e la libertà dell'uccello che spicca il volo; è dunque normale che per descrivere il proprio movimento verso Dio egli utilizzi questo simbolo. Lo troviamo in santa Teresa di Lisieux, ma, qui ancora, il sentimento di impotenza si proietta nel simbolo di un uccello bagnato, incapace di volar via. Sarà l'Aquila divina che si abbasserà fino a lei e — sebbene il seguito sia soltanto suggerito — la porterà « fino all'eterna fornace della Trinità Beata »<sup>140</sup>. San Giovanni della Croce e santa Teresa d'Avila non conoscono queste reticenze; essi descrivono l'involarsi dell'anima<sup>141</sup>, soffermandosi a trattarne le risonanze fisiologiche.

<sup>138</sup> Loeffler-Delachaux, citato da J. Chevalier, *Dictionnaire des symboles*, voce *Char*, p. 174. Ganimede, rapito da Giove sotto le sembianze dell'aquila, simboleggia anche il rapimento spirituale. Con questo ratto si conclude l'iniziazione pitagorica quale è rappresentata nella basilica romana di Porta Maggiore.

<sup>139</sup> Teresa di Gesù, *Castello interiore*, VI, 5, in *Opere*, p. 887-888. Qualche rigo più avanti, immagine della navicella trascinata dai flutti.

<sup>140</sup> Teresa di Gesù Bambino, *Scritto autobiografico B*, in *Gli scritti*, p. 244.

<sup>141</sup> *Cantico spirituale*, st. 12; *Castello interiore*, VI, 5.

Fin qui, abbiamo condotto la nostra descrizione del primo movimento spirituale rimanendo nell'ambito della vita religiosa cristiana. Tuttavia, per afferrarne meglio la portata e il significato profondamente umano, sarebbe bene confrontarlo con il movimento generale della coscienza in cerca della propria realizzazione. La psicoanalisi, Freud e soprattutto Jung, ne ha indicato il significato cercando anche di renderne ragione attraverso il ricorso alla funzione simbolica. Tentando rapidamente di fare questo confronto, riusciremo a comprendere meglio la nostra stessa descrizione.

Qual è il motivo che spinge la coscienza spirituale a liberarsi, ad uscire, a percorrere la propria sfera? Jung, come pure san Giovanni della Croce, ammettono un dinamismo originario della coscienza orientato dalla volontà.

Così, quando vuole introdurre alla sua descrizione della notte della volontà, il dottore carmelitano fa riferimento al dinamismo radicale della vita spirituale: « Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze » (Dt 6,5) e commenta: « Il che contiene tutto ciò che l'uomo spirituale deve fare e che io voglio qui insegnargli perché si avvicini veramente a Dio in unione di volontà, mediante la carità. Qui, infatti, viene comandato all'uomo di impiegare in Dio tutte le potenze, gli appetiti, le operazioni e gli affetti della sua anima, in modo che tutta l'abilità e la forza della sua anima non servano che a questo, in conformità al detto di Davide: "Custodirò la mia forza per Te" »<sup>142</sup>. Se accettiamo l'idea della trasformazione della volontà mediante la carità divina, dobbiamo riconoscere che la prospettiva naturale di Jung non si allontana molto dalla concezione teologica. Anche per lui, « all'interno della sfera psichica la volontà agisce, come abbiamo visto, sulla funzione. Essa esercita la propria azione per il fatto di essere, essa stessa, una forma di energia che ne può dominare o almeno influenzare un'altra. In questa sfera che io definisco psichica, la volontà è in ultima analisi motivata da istinti, tuttavia non in modo assoluto, altrimenti non sarebbe la volontà, la quale, per definizione, deve accompagnarsi ad

<sup>142</sup> Giovanni della Croce, *Salita del Monte Carmelo*, III, 16.

una certa libertà di scelta »<sup>143</sup>. Se l'anima vuole oltrepassare « i forti e le frontiere »<sup>144</sup>, è perché si sente investita di un dinamismo vincitore, la forza dello Spirito.

La lotta spirituale suppone uno slancio e al tempo stesso delle resistenze. Queste ultime vengono lungamente descritte dagli spirituali: non soltanto il peccato, ma il mondo ambiente ed anche la debolezza congenita dell'uomo. L'Io si pone così ad un incrocio di forze che, dopo i Greci<sup>145</sup>, Jung ha messo bene in luce: l'Io è stirato fra l'alto e il basso, fra il dietro e l'avanti. « È poco probabile, scrive Jung, che l'ipotesi secondo la quale la psiche umana possederebbe degli strati *al di sotto della coscienza* susciti una seria opposizione. Viceversa, l'idea che possano esistere ugualmente degli strati situati, per così dire, al di sopra della coscienza, sembra essere una supposizione che rasenta il delitto di lesa maestà umana. Se devo credere alla mia esperienza, la coscienza non può rivendicare che una posizione relativamente intermedia, e deve adattarsi al fatto di essere, in certo senso, soverchiata e circondata da tutte le parti dalla psiche inconscia. Contenuti inconsci collegano la coscienza — *all'indietro* — a condizionamenti fisiologici, da una parte, e a dati archetipici, dall'altra. Ma la coscienza si estende anche *in avanti*, anticipando grazie a intuizioni condizionate in parte da archetipi e in parte da percezioni subliminali legate alla relatività del tempo e dello spazio, nell'inconscio »<sup>146</sup>. In un altro passo, Jung usa, per descrivere la stessa realtà, le immagini dell'alto e del basso: « Come l'anima si perde verso il basso nella base organica materiale, così passa, verso l'alto, in una forma che viene chiamata spirituale, la cui natura ci è così poco nota come il fondamento organico dell'istinto »<sup>147</sup>.

Come osserva Jung, la coscienza si estende indietro e in avanti, verso il basso e verso l'alto: l'Io si trova al centro. Si può dire che il dinamismo della coscienza consiste in questa specie di esigenza interiore che costringe l'Io ad estendersi in ogni

<sup>143</sup> C.G. Jung, *La nature du psychisme*, in *Les racines de la conscience*, Buchet/Chastel, Parigi 1971, p. 497.

<sup>144</sup> Giovanni della Croce, *Cantico spirituale*, st. 3.

<sup>145</sup> Anche per Platone l'anima è un *μεταξύ*, intermediaria fra il noetico e il sensibile. Cf. A.J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Vrin, Parigi 1936, p. 118-122.

<sup>146</sup> C.G. Jung, *Psychologie et Alchimie*, Buchet/Chastel, Parigi 1970, p. 179-180.

<sup>147</sup> Idem, *La nature du psychisme*, in *Les Racines de la conscience*, p. 497.

direzione per assimilare i contenuti subconsci e sopraconsci. Tale è il processo junghiano di integrazione dei contenuti suscettibili di coscienza; in altri termini, della realizzazione di sé. « In ultima analisi, egli scrive, sono le qualità morali di un essere che lo portano e lo obbligano — sia direttamente, tramite la conoscenza e l'accettazione della necessità, sia indirettamente, attraverso una nevrosi dolorosa — ad assimilare il proprio Sé inconscio e a mantenerlo conscio. Chiunque progredisca sulla via della realizzazione del proprio Sé inconscio, renderà necessariamente consci i contenuti dell'inconscio personale, il che dilaterà considerevolmente l'estensione, gli orizzonti e la ricchezza della personalità. Vogliamo subito sottolineare che questa "dilatazione" concerne innanzitutto la coscienza morale e la conoscenza di se stessi: infatti i contenuti dell'inconscio che l'analisi libera e che passano nel conscio sono in linea generale prima di tutto contenuti sgradevoli i quali, in quanto tali, sono stati rimossi: ricordi, desideri, tendenze, progetti ecc. Sono contenuti che una confessione generale sincera, per esempio, farebbe emergere in maniera analoga, anche se in misura ben minore »<sup>148</sup>. L'esigenza di santità dello Spirito di Dio e la chiamata a partecipare della vita divina, trasferendo questo processo sul piano soprannaturale, non fanno che accentuarlo. All'imprigionamento dell'Io nelle sue pulsioni e nel suo passato succede l'aspirazione verso una realizzazione spirituale della persona. Tutto questo processo si esprime simbolicamente.

Vi è, infatti, produzione simbolica quando vi è passaggio da un livello di coscienza ad un altro. Come era necessario passare dalle pesantezze della carne all'attrazione dello Spirito, così si passerà da questa attrazione alla dilatazione della coscienza; questo duplice passaggio viene espresso attraverso i simboli di liberazione e di uscita.

Abbiamo già ricordato la spiegazione dell'uso del simbolo fornita da Paul Ricoeur, a proposito della riflessione sul male e sul peccato. Mentre la spiegazione razionale implica una distanziazione in rapporto al male e nell'esteriorizzarlo ne sopprime il mistero, il simbolo lo considera come già e sempre presente, come elemento della coscienza storica. Scrive dun-

<sup>148</sup> C.G. Jung, *Dialectique du moi et de l'inconscient*, Gallimard, Parigi 1964, p. 42-43.

que il Ricoeur: « Al livello dei simboli primari, abbiamo visto la confessione dei peccati riconoscere il male come male *già* presente, male in cui nasco, male che trovo in me al di qua del risveglio della mia coscienza, male non analizzabile in colpevolezze individuali ed in mancanze attuali; ho mostrato che il simbolo della "cattività", della schiavitù, è il simbolo specifico di questa dimensione del male come potenza che lega, del male come regno »<sup>149</sup>. Nella prospettiva teologica si incontrano meno difficoltà nel concepire il peccato come già presente, in quanto questa presenza misteriosa è un dato fondamentale del Mistero di fede: l'Incarnazione di Cristo è inseparabile dal Disegno redentore. Né l'uomo spirituale può porsi in una prospettiva diversa. La proposizione è evidente nella spiritualità cristiana, la quale costituisce l'attivazione cosciente del battesimo che ci ha trasferiti dal regno del peccato a quello del Figlio diletto. Ma essa è valida anche negli altri contesti spirituali. La ragione? Va cercata nel carattere esistenziale di ogni sforzo spirituale: colui che vuole accedere alla sfera dello spirito sperimenta una cattività anteriore al proprio progetto. Anche se rifiuta di chiamare questa schiavitù peccato in senso teologico, la percepirà come una lordura, o almeno come una resistenza all'attrattiva spirituale.

Questo principio dell'immediatezza dell'espressione simbolica in relazione all'esistenza può essere applicato anche ai temi dell'uscita e del viaggio. Qui la coscienza viene colta nel suo movimento. Aperta sull'infinito, essa si trova al tempo stesso rinchiusa nell'Io; deve dunque « uscire senza uscire ». In ciò le è di aiuto l'attività simbolica. Anticipando con l'immaginazione la *Salita del Monte Carmelo*, essa cede all'attrazione della meta desiderata, ma riconosce, contemporaneamente, il proprio punto di partenza e il cammino da percorrere.

Essendo movimento di superamento, la coscienza spirituale si armonizza perfettamente con la dinamica del simbolo. San Giovanni della Croce non giustifica altrimenti il proprio ricorrere ai simboli: « Chi potrà scrivere ciò che Egli fa intendere alle anime innamorate in cui abita? E chi potrà esprimere a parole ciò che fa loro sentire? E infine chi potrà far intendere ciò che fa loro desiderare? Certo nessuno saprebbe dirlo, nemmeno le anime in cui ciò accade lo possono spiegare. Ed è

<sup>149</sup> P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Ed. du Seuil, Parigi 1969, p. 300.

questa la causa per cui esse espongono piuttosto mediante immagini, paragoni, o similitudini qualcosa di ciò che provano e, più che dichiararli per ragionamento, approfondono i segreti mistici per il sovrabbondare dello spirito »<sup>150</sup>.

Il tema dominante del viaggio ci è servito a dare una prima illustrazione di tale realtà. Ma ci si incammina soltanto se attirati verso la luce e spinti dal desiderio di una vita più profonda.

<sup>150</sup> Giovanni della Croce, *Cantico spirituale*, Prologo.

## CAPITOLO V LUCE E VITA

Il movimento della ricerca di Dio descritto nel capitolo precedente ha presentato diversi aspetti che non hanno potuto essere sviluppati completamente: in primo luogo i simboli di elevazione e di vita. E poiché il movimento spirituale costituisce un unico processo di trasformazione, possiamo ora cercare di mettere in rilievo la dinamica che ci fa continuamente passare dall'idea di vita profonda a quella di elevazione dell'anima verso la luce.

Ad un esame attento si impone l'idea che il processo spirituale contiene un momento etico, che tutti del resto riconoscono. La ricerca del Dio infinitamente santo implica infatti un'opzione fondamentale, che possiamo chiamare un progetto di vita morale e spirituale. Volendo qui presentarne una descrizione simbolica, ne metteremo in luce anche la grande ricchezza. Indubbiamente esiste una coincidenza essenziale fra la scelta del bene e l'accesso al mondo della luce; ma è facile intuire che i simboli gravitanti intorno al tema della luce sono molto più suggestivi del concetto astratto di bene morale. Essi descrivono molto meglio i movimenti della coscienza etica e, soprattutto, mantengono una stretta connessione fra le disposizioni della coscienza e il dinamismo che sostiene l'insieme del progetto spirituale; quest'ultimo ha origine nel dono di una vita divina: un unico amore esige simultaneamente la rettitudine dell'agire e la tensione verso la pienezza di vita.

In questa congiunzione di luce e di vita si riconosce subito un tema eminentemente giovanneo; Cristo è luce e vita: « In lui era la vita e la vita era la luce degli uomini; la luce splende nelle tenebre, ma le tenebre non l'hanno accolta » (Gv 1,4-5); « Veniva nel mondo la luce vera, quella che illumina ogni uomo » (Gv 1,9). Cristo è « la luce del mondo » (Gv 9,5). Che questa luce sia portatrice di un significato etico, lo si compren-

de facilmente leggendo la *Prima Lettera di Giovanni*, la quale identifica in qualche modo luce e amore del prossimo: « Chi ama suo fratello, dimora nella luce » (1Gv 2,10).

È quindi del tutto legittimo fondare la vita morale cristiana sull'opposizione di due serie di simboli: luce-amore-vita e tenebre-odio-morte<sup>1</sup>. Ma un esame più attento del simbolismo spirituale non si può accontentare della semplice opposizione luce-tenebre. La complessità della situazione dell'uomo, al tempo stesso peccatore e creatura sottoposta al divenire, costringe ad un discorso più duttile e più sfumato. Non si può confondere la notte di san Giovanni della Croce, « più amabile dell'aurora », con le tenebre del peccato oppure con la « tenebra luminosa » di Dionigi Areopagita. Similmente, ogni vita nasce, si sviluppa e raggiunge il suo compimento. Se vogliamo che la nostra descrizione aderisca intimamente allo svolgimento etico-spirituale, dobbiamo stare attenti a sfruttare in pieno le risorse della simbolica.

## 1. RISVEGLIO

Per descrivere l'accesso al mondo spirituale gli autori utilizzano due costellazioni simboliche: quelle che gravitano intorno ai temi del risveglio e della nascita. Il primo tema occupa un posto importante ad esempio nel buddismo; il secondo è fondamentale per la spiritualità cristiana che presuppone la rinascita battesimale.

Evidentemente non si tratta di separarli; nessuna spiritualità può fare a meno dell'uno e dell'altro. Essi, in realtà, corrispondono alle due grandi direzioni simboliche dell'elevazione e dell'interiorizzazione. Il risveglio è risposta attiva al richiamo della luce; la nascita si riferisce al seno materno e costituisce, a sua volta, un venire alla luce.

Senza voler contrapporre ciò che è affine, non è tuttavia

<sup>1</sup> Cf. G. Stemberger, *La symbolique du bien et du mal selon saint Jean*, Ed. du Seuil, Parigi 1970. In realtà questo saggio fonde due temi: il simbolico e il personalistico.

possibile determinare una diversità di prospettiva, nell'ordine spirituale, fra il risveglio e la nascita? L'indagine che ci proponiamo di svolgere evidenzierà probabilmente molte sfumature di significato. Una prima osservazione ci consente nondimeno di pensare a due diversi registri di espressione: parlando di risveglio ci si pone di solito dalla parte del progetto della coscienza in cerca della verità; il risveglio concerne la prospettiva intellettuale. La nascita invece suggerisce un principio anteriore e più vasto: quello della vita orientata tanto verso la conoscenza quanto verso la coscienza affettiva.

### *La coscienza ridesta*

Rivolgiamoci innanzitutto al buddismo per cogliere il simbolo del risveglio nel suo senso più accentuato. Secondo la presentazione di A. Bateau, « le più venerabili tradizioni definiscono il Risveglio (*bodhi*), per mezzo del quale vicino a Gaya l'asceta Gautama diventa un Ridesto (*buddha*), come la scoperta delle quattro Sante Verità »<sup>2</sup>. Con questo risveglio viene significato l'accesso della coscienza intellettuale ad un livello trascendente di verità. Quando sarà giunto al Grande Risveglio, il Ridesto perfetto e completo possiederà la sapienza e l'onniscienza<sup>3</sup>. La sua bontà e la sua infinita compassione lo spingeranno a comunicare agli altri la luce di cui è stato gratificato. Infine egli si addormenterà « nella pace suprema dell'Estinzione completa »<sup>4</sup>. È difficile sapere se questo sonno sia simbolo di annientamento o di pienezza tranquilla, possesso di una vita che trascende l'agitazione terrestre.

Per il Buddha il risveglio presuppone un'azione preliminare di purificazione del cuore ingombro di una moltitudine di preoccupazioni. Le quattro Verità scoperte concernono appunto gli atteggiamenti successivi da adottare di fronte ad ogni causa di dolore: il peso della vita, le sue contraddizioni, le sue costrizioni, le sue separazioni, le sue frustrazioni. Imputando alla vita in quanto tale di essere fonte di dolore, la mistica buddista si appoggia su una metafisica: il mondo del tempo è

<sup>2</sup> A. Bateau, *La Mystique bouddhiste*, in A. Ravier, *La Mystique et les mystiques*, D.D.B., 1965, p. 672.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 689.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 690.

illusione, miraggio, senza altra consistenza che quella delle immagini del sogno che scompaiono al risveglio.

Un tema simile si ritrova nei metafisici greci e non è assente neppure dalla dottrina di certi Padri, ad esempio di Gregorio Nisseno. Ma nella prospettiva cristiana l'accento viene posto meno sul miraggio del mondo in se stesso che non sull'appesantimento morale prodotto dall'attaccamento ai valori inferiori. San Gregorio Nisseno è assolutamente esplicito su questo punto: « Io parlo di quel sopore e di quel sonno suscitati, nello spirito di coloro che sono sprofondatai nella menzogna, da quei sogni illusori che sono le grandezze, le ricchezze, i poteri, il fasto, la magia delle voluttà, la vanità, l'amore del piacere e tutto ciò che gli uomini leggeri inseguono, sedotti da un miraggio. Tutte queste cose, scorrendo via con la natura passeggera del tempo, hanno il loro essere nell'apparenza, non essendo ciò che uno le crede essere e non restando durevolmente ciò che appaiono... È per strappare la nostra anima da queste fantasmagorie che il Verbo ci ordina di scuotere dalle nostre anime questo sonno pesante... Per questo egli ci propone di ricorrere alla veglia, dicendo: "Che le vostre reni siano cinte e che le vostre mani tengano delle lampade accese" »<sup>5</sup>.

Liturgicamente il risveglio si esprime per mezzo della vigilia. Allontanando il sonno e l'illusione dei sogni, la veglia è attesa della luce e del risveglio dell'aurora. La grande vigilia pasquale porta al massimo questa densità simbolica. In tale veglia si fa nascere il fuoco nuovo che poi viene comunicato al Cero pasquale, simbolo del Cristo che risuscita e scaccia le tenebre del peccato e della morte. Della sua luce indefettibile i fedeli partecipano, per divenire a loro volta luce nella notte del mondo. Lo stesso simbolismo si può applicare alla veglia di preghiera: il canto dei monaci nel cuore della notte ricorda al popolo cristiano la necessità della vigilanza; l'adorazione notturna del Santissimo Sacramento ha lo stesso significato di veglia e di attesa.

Ricevendo abitualmente il battesimo durante la veglia pasquale, i primi cristiani ravvisavano nella loro stessa iniziazione il principio e la giustificazione di ogni risveglio spirituale. Un inno cristiano primitivo ricordato da san Paolo evocava perfettamente questo tema:

<sup>5</sup> Citato da J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Aubier, Parigi, 1944, p. 295.

« Svegliati, o tu che dormi,  
destati dai morti  
e Cristo ti illuminerà » (Ef 5,14).

Il battesimo d'altronde prendeva il nome di *illuminazione* perché, come scrive Clemente Alessandrino, « attraverso di essa noi contempliamo la santa luce della salvezza, vale a dire: attraverso essa noi possiamo vedere Dio [...]. Purificati dal battesimo, noi corriamo verso la luce eterna come i figli verso il loro padre »<sup>6</sup>. Evidentemente l'importanza accordata da Clemente alla conoscenza spirituale lo spingeva a considerare il battesimo sotto il suo aspetto luminoso; da notare, tuttavia, l'idea di nascita espressa dal richiamo alla nostra condizione di figli del Padre.

Tale aspetto viene sottolineato dal simbolismo liturgico, come nota chiaramente Th. Camelot nel suo studio sul battesimo: « Il mistero del battesimo si compie abitualmente al termine della veglia pasquale; il catecumeno si è rivolto verso l'Oriente, dove già comincia a splendere l'alba di Pasqua in cui sta per apparire il Cristo risorto, luce del mondo, *Oriens ex alto*. Egli è stato introdotto nel battistero, illuminato da numerose lampade [...]. Quando, a partire dal IV secolo, si diffuse in Oriente la consuetudine di conferire il battesimo nella festa dell'Epifania, si trattava sempre di una festa della luce. Nel cuore delle tenebre invernali gli uomini cominciano a intravedere la luce, il cui pieno splendore li rallegherà; così l' "epifania" è l'apparizione, la manifestazione gloriosa di colui che una stella rivela alle nazioni e che è la luce del mondo »<sup>7</sup>.

Per i Padri che vivevano intensamente l'esperienza battesimale, il simbolismo fondamentale del battesimo schematizzava tutto il processo spirituale. Riassumendo i dati tradizionali, Dionigi Areopagita sfrutta la significazione dei riti: il risveglio alla luce esige innanzitutto il rifiuto del peccato: « Tale è l'insegnamento che santamente suggerisce la tradizione simbolica, spogliando, per così dire, il neofita della sua vita anteriore, strappandogli fino agli ultimi affetti di quaggiù, ponendolo, corpo e piedi nudi, di fronte all'Occidente perché, a mani tese,

<sup>6</sup> Clemente Alessandrino, *Pedagogo*, I, VI, 26, 32; P.G. 8, 281, 288, citato in P.Th. Camelot, *Spiritualité du baptême*, Cerf, Parigi 1960, p. 86.

<sup>7</sup> P.Th. Camelot, *op. cit.*, p. 87-88.

abiuri ogni comunicazione con le tenebre cattive »<sup>8</sup>. Soltanto successivamente il neofita si gira verso l'Oriente, principio di luce e di unità; la nuova nascita lo risveglia alla luce spirituale: « Lo stesso avviene per il santo sacramento che produce in noi la nascita di Dio: poiché è il primo introduttore della luce e il principio di ogni illuminazione divina, abbiamo ragione di celebrarlo secondo la sua operazione propria, sotto il nome di illuminazione. Infatti, sebbene spetti in comune a tutte le operazioni gerarchiche trasmettere ai fedeli la luce divina, è proprio questo sacramento che per primo mi ha aperto gli occhi ed è la sua luce originaria che mi ha permesso di contemplare la luce che gli altri sacramenti diffondono »<sup>9</sup>.

In questo testo si noterà, oltre l'accento personale, l'idea di permanenza dell'illuminazione battesimale. In seguito Dionigi spiegherà che il mistero, al quale essa ci apre, partecipa dell'infinitudine stessa di Dio ed è nascosto nella luce inaccessibile.

Ritornando all'esperienza spirituale in quanto tale, possiamo quindi dire che, quando vi è passaggio ad un nuovo ordine di conoscenza, compare il simbolo del risveglio alla luce. Del resto in certi contesti metafisici il risveglio consiste meno nell'accesso ad un piano superiore che nella riscoperta di uno stato anteriore. Così secondo Mircea Eliade le dottrine induiste ritengono che « la conoscenza è un semplice "risveglio", che svela l'essenza del Sé, dello spirito. La conoscenza non "produce" nulla, essa rivela immediatamente la realtà »<sup>10</sup>. L'affinità di pensiero con le dottrine platoniche della reminiscenza è certa. Per queste dottrine metafisiche la realtà è già presente, ma è ricoperta da un velo.

Molto più complessa appare l'esperienza cristiana. Pur comportando anche un aspetto di disvelamento — dato che la Santa Trinità ha già posto la sua dimora nell'anima del battezzato —, essa presuppone interventi nuovi da parte di Dio, il quale, per grazia, fa accedere a stati soprannaturali.

San Giovanni della Croce, per esempio, descrive il passaggio alla nuova conoscenza come un « risveglio dell'aurora », perché, spiega, « come l'aurora disperde l'oscurità della notte e rivela la luce del giorno, così questo spirito pacificato e quie-

<sup>8</sup> Dionigi Areopagita, *La Hiérarchie ecclésiastique*, in *Oeuvres*, p. 259.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>10</sup> M. Eliade, *Le Yoga, immortalité et liberté*, Payot, Parigi 1954, p. 42.

to in Dio viene elevato dalla tenebra della conoscenza naturale alla luce mattutina della conoscenza soprannaturale di Dio »<sup>11</sup>. Si produce, allora, come un risveglio dell'uomo spirituale: « In questa pace, l'intelletto si vede elevato con una strana novità, oltre ogni intelligenza naturale, fino alla luce divina, come colui che, dopo un lungo sonno, apre gli occhi al giorno che non si aspettava »<sup>12</sup>. Giunta a questo stato di veglia, l'anima desidera unicamente restare « sveglia nella sua fede »<sup>13</sup>.

Ad uno stadio più avanzato di conoscenza spirituale il risveglio dell'anima è così intimo e così vivo che si esprime in modo oggettivo: il Verbo stesso si sveglia nell'anima. Tale risveglio, scrive san Giovanni della Croce, « è un movimento che il Verbo fa nella sostanza dell'anima »<sup>14</sup>. Ma in questo contesto il Verbo, in cui « tutte le cose sono vita » (Gv 1,3-4), connota il rapporto di Dio con la creazione. Tutte le cose, dunque, appaiono nel loro legame vitale con il Verbo creatore. Ne consegue una conoscenza in qualche modo immediata; sembra che tutte le cose « rivelino le bellezze del loro essere, della loro virtù, del loro splendore e delle loro grazie, come pure la radice della loro durata e della loro vita »<sup>15</sup>. La conoscenza, qui, non si può separare dalla vita che si manifesta. È questo il motivo per cui san Giovanni della Croce, nel descrivere la manifestazione delle creature, fa uso delle immagini che si applicano all'attività dei sensi: « Sembra all'anima che tutti i balsami e tutti i profumi odoriferi e tutti i fiori del mondo si scuotano e si agitano, mescolandosi l'uno con l'altro per deliziarla »<sup>16</sup>. I profumi significano l'incontro vitale e amoroso; il risveglio della conoscenza spirituale non si scinde dal risveglio della vita.

<sup>11</sup> Giovanni della Croce, *Cantico spirituale*, 14, 2. Abbiamo ripristinato « la tenebra » (*la tiniebla*) al posto de « le tenebre », poiché faremo una distinzione fra queste due espressioni. La « luce mattutina » è la conoscenza del mondo che deriva dalla conoscenza in Dio, mentre la « luce vespertina » deriva dalla conoscenza delle creature.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> L'espressione si trova in suor Elisabetta della Trinità, la quale aggiunge: « Voglio sempre fissarti e rimanere sotto la tua grande luce; o mio amato Astro, affascinami affinché non possa più uscire dal tuo splendore ». Cf. Elisabetta della Trinità, *Souvenirs*, Carmel de Dijon, 1911, p. 305 (vers. it., *Scritti*, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1967).

<sup>14</sup> Giovanni della Croce, *Fiamma viva*, IV, 2.

<sup>15</sup> *Ibid.*: « Le bellezze del loro essere » (*bellezas*); « splendore » (*hermosura*).

<sup>16</sup> *Ibid.*

Il problema della conoscenza spirituale non riguarda solamente la realtà vitale soggettiva; esso deve considerare anche il rapporto intenzionale con la realtà conosciuta. Quando si tratta di Dio, sorge una domanda specifica: come è possibile rappresentare Dio senza ridurne la dimensione infinita? E se estendiamo l'oggetto della conoscenza spirituale a tutto il reale, non siamo forse costretti ad imprimergli una deformazione più o meno grave?

Per afferrare bene il nocciolo di questo problema, bisogna tener presente la persuasione fondamentale che anima tutti coloro che si mettono alla ricerca di conoscenza spirituale, siano essi buddisti, musulmani o cristiani: tutti ricercano un contatto con la pura verità, senza deformazioni né impoverimenti. In breve, se la conoscenza tecnica può inorgogliersi di imporre le proprie categorie al reale che vuole dominare, la ricerca spirituale desidera mantenersi nell'umiltà e percepire una realtà che si disvela. Donde il simbolo, comune nella letteratura spirituale, dello specchio della conoscenza: l'uomo spirituale aspira a riflettere nella sua coscienza una realtà il cui splendore lo incanterà <sup>17</sup>.

Secondo l'osservazione del grande specialista del buddismo Paul Demiéville, il simbolo dello specchio ha svolto nel mondo occidentale « un ruolo non minore che in Cina o in India » <sup>18</sup>. Una citazione di un autore musulmano ci precisa perfettamente la duplice esigenza spirituale implicata nel simbolo dello specchio: « Supponiamo uno specchio ossidato la cui ruggine copra la superficie, offuschi la chiarezza ed impedisca alle immagini di imprimersi. Abitualmente uno specchio è capace di ricevere le immagini e di rifletterle tali e quali. Colui dunque che vorrà rimmetterlo a nuovo dovrà eseguire due lavori: strofinare e levigare, vale a dire eliminare la ruggine che non dovrebbe esserci; orientare lo specchio che, in ogni occa-

<sup>17</sup> Il simbolo dello specchio viene utilizzato anche per esprimere il rapporto di emanazione delle creature in riferimento a Dio. In alcuni autori lo spirito umano come specchio ha anche un potere attivo. Cf. H. Leisegang, *La Connaissance de Dieu au miroir de l'âme et de la nature*, in *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, 1937, p. 145-171.

<sup>18</sup> P. Demiéville, *Le Miroir spirituel*, in *Choix d'études bouddhiques*, Brill, Leiden 1973, p. 146.

sione, potrebbe essere disposto di fronte al Vero »<sup>19</sup>. Non c'è bisogno di andare in cerca di filiazioni letterarie per questo tema; si tratta di un'esperienza comune soprattutto nell'antichità, quando lo specchio era fatto di metallo levigato.

Il novizio buddista, convinto della necessità della purificazione, si spiegava perfettamente nella strofa seguente inviata ad un condiscipolo:

« Il corpo è l'albero del Risveglio;  
Lo spirito è come uno specchio chiaro;  
Applicati incessantemente a pulirlo, a strofinarlo,  
Affinché sia senza polvere »<sup>20</sup>.

Il suo pensiero si ricongiungeva a quello di tutti gli spirituali, ad esempio a san Gregorio Nisseno: « Quando lo specchio è eseguito con arte e orientato con cura, l'immagine pura da esso riflessa riproduce esattamente il volto che vi si contempla; similmente l'anima che si è acconciata con cura ed ha cancellato ogni lordura materiale, riflette la pura immagine della bellezza senza macchia. Questo specchio vivente e libero sembra dire: Quando vedo riflettersi nel mio disco il volto del mio Amato, tutta la bellezza dei suoi tratti si può contemplare in me »<sup>21</sup>. Per il fatto stesso di essere vivo, lo specchio può sempre oscurarsi o deformare l'immagine.

Secondo san Giovanni della Croce, non soltanto le passioni oscurano l'anima, ma ogni attaccamento disordinato. Le immagini del riflesso e dell'oscuramento si completano: quando l'aria è carica di vapori, o lo specchio è appannato dall'alito o immerso nell'acqua melmosa, la luce non può essere ricevuta perfettamente<sup>22</sup>. L'ostacolo si trova in primo luogo nelle disposizioni morali contrarie al puro distacco, ma riguarda anche le condizioni ontologiche della conoscenza. La volontà deve spogliarsi di ogni desiderio di servirsi del sensibile per giungere allo stato spirituale: « L'anima non si unisce a Dio, su questa terra, mediante ciò che può intendere, gustare, immaginare o sentire in qualsivoglia maniera »<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> Al-Chazzali, citato *ibid.*

<sup>20</sup> Citato da Demiéville, *art. cit.*, p. 131.

<sup>21</sup> Gregorio Nisseno, *In Cant.*, XV, 1093 C - 1096 D, citato da G. Horn, *Le « miroir » et la « nuée », deux manières de voir Dieu selon saint Grégoire de Nysse*, R.A.M. 8, 1927, p. 121.

<sup>22</sup> Giovanni della Croce, *Salita del Monte Carmelo*, I, 8.

<sup>23</sup> *Ibid.*, II, 5.

Per controbilanciare l'attività dell'anima, altri maestri spirituali hanno insistito, a volte in modo polemico, sulla pura ricettività dello specchio. Il tema è importante nella mistica musulmana; possiamo riportare una seconda testimonianza: « Il profeta, scrive Henri Corbin, ogni volta che ne sente la necessità volge lo specchio della sua anima verso il "mondo santo" per riceverne le conoscenze, la Vera Realtà. Ed è secondo il modo in cui un profilo diventa presente in uno specchio, riflettendosi in esso e assumendone la colorazione, che vengono attualizzate in lui queste Vere Realtà »<sup>24</sup>. Dal canto loro i buddisti di tendenza mistica, in opposizione alle dottrine che esortano a lucidare lo specchio dell'anima, avevano rivendicato la necessità di una pura passività affinché ogni realtà si rifletta nello specchio dell'anima: « L'acqua tranquilla, scriveva uno di loro, è così chiara che illumina (o *riflette*) perfino i peli della barba e delle sopracciglia; il suo equilibrio è così giusto che serve all'architetto da livella. Se tale è la chiarezza dell'acqua tranquilla, a più forte ragione quella dell'anima! Quieto è lo spirito del Santo, *specchio del Cielo e della Terra*, che riflette tutta la molteplicità delle cose »<sup>25</sup>.

Nell'ordine cristiano l'accento viene posto non sul riflesso del mondo, ma sul riflettere l'essere di Dio. Bisogna dunque, come osserva Gregorio Nisseno, che l'anima si avvicini a Dio: « Lo specchio della natura umana è divenuto bello solamente quando si è avvicinato al Bello, quando si è conformato alla Bellezza di Dio »<sup>26</sup>. Notiamo qui il duplice movimento: avvicinarsi e conformarsi. Se infatti si può temere che, « a furia di strofinare lo specchio, lo si righi »<sup>27</sup>, nessuno deve avere la presunzione di avvicinarsi a Dio senza essere purificato.

Finora abbiamo considerato il simbolo dello specchio a partire dall'anima che deve riflettere la realtà. Ma esso può essere trasposto nell'ordine oggettivo ed applicarsi a Dio che, per l'anima, svolge il ruolo dello specchio. In questa prospettiva si afferra meglio il processo della purificazione dell'anima. L'alchimista Zosimo lo spiega così: « Che cos'è dunque questo specchio? Ascolta. Lo specchio rappresenta lo spirito divi-

<sup>24</sup> H. Corbin, *L'intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne*, in *Eranos Jahrbuch*, (1957), 26, p. 91.

<sup>25</sup> Citato da Demiéville, *art. cit.*, p. 137.

<sup>26</sup> Gregorio Nisseno, *In Cant.*, V, 868 C.D., citato da G. Horn, *art. cit.*, p. 118.

<sup>27</sup> Parole di un filosofo cinese, citate da Demiéville, *art. cit.*, p. 135.

no: quando l'anima vi si guarda, vede le vergogne che sono in lei e le respinge; fa scomparire le proprie macchie e rimane irreprensibile. Quando è purificata, l'anima imita e prende per modello lo Spirito Santo; diventa essa stessa spirito; possiede la tranquillità e ritorna continuamente a quello stato superiore in cui si conosce Dio e in cui si è da lui conosciuti »<sup>28</sup>. La prossimità del Dio santo suscita il desiderio della purificazione e la opera di già.

Nella tradizione cristiana il tema dello specchio conosce un ulteriore arricchimento per via della comunicazione costante che si instaura fra Dio, l'anima e la creazione. Nessun altro simbolo è più adatto ad indicare la distanza fra Dio e la sua creatura e nello stesso tempo la somiglianza che fonda l'attività simbolica. Se l'uomo può conoscere Dio, è perché è creato a sua immagine; se la creazione lo conduce fino al Creatore, è perché ne è un riflesso.

Con la dottrina della creazione nel Verbo la teologia cristiana aggiunge un nuovo dato che conferisce ai simboli dello specchio e del riflesso un fondamento ontologico. In questo senso san Giovanni della Croce descrive l'atto creatore in funzione del Verbo:

« E mirandoli per via  
Con il suo solo volto,  
Li lasciò rivestiti di bellezza » (C.S. st.5).

E commenta: « Secondo quanto dice san Paolo, "il Figlio di Dio è lo splendore della gloria del Padre e l'impronta della sua sostanza". Bisogna dunque sapere che Dio guardò ogni cosa con il solo Volto di suo Figlio, ciò che fu un donar loro l'essere naturale, comunicando loro molte grazie e doni naturali »<sup>29</sup>. Nell'ordine della contemplazione, a colui che è capace di percepire il molteplice splendore del creato si fa in qualche modo presente il mistero trinitario.

Possiamo ora richiudere il cerchio che parte dal simbolo dell'anima-specchio, raccoglie le immagini di Dio e del mondo spirituale, passa per il tema del Verbo, Immagine primordiale e mediatrice di creazione e culmina nell'idea che l'anima stessa è

<sup>28</sup> Citato da H.M. Leisegang, *La connaissance de Dieu au miroir de l'âme et de la nature*, art. cit., n. 17, p. 153.

<sup>29</sup> Giovanni della Croce, *Cantico spirituale*, 5,5.

creata ad immagine di Dio. La ricerca e la prossimità di Dio trasformano questa immagine in una somiglianza soprannaturale, come ha notato san Giovanni della Croce:

« Quando Tu mi guardavi,  
I tuoi occhi imprimevano in me la tua grazia »<sup>30</sup>.

Non si tratta dunque più di un riflesso dalla somiglianza fuggevole, ma di un sigillo che imprime la propria immagine.

Tutte queste operazioni sono fondate sulla condizione ontologica dell'uomo creato ad immagine di Dio. È questa una delle costanti della spiritualità cristiana. Raccogliamone la formula sintetica in un brano di san Gregorio Niseno: « Come un pezzo di ferro, mentre poco prima era oscurato, quando con la pietra è stato ripulito dalla ruggine riflette in sé la luce del sole e rimanda dei raggi, così l'uomo interiore, che il Signore chiama cuore, quando ha tolto la ruggine deturpante che ricopre la sua bellezza riceverà di nuovo l'immagine dell'archetipo e sarà buono. Ora, ciò che è simile al bene è buono. Quindi, vedendo se stesso, egli vede in sé quel che desidera »<sup>31</sup>.

### 3. IL CORPO E LA VESTE

Come ci ha mostrato l'analisi simbolica del tema dello specchio, il movimento vitale della conoscenza spirituale non si riduce ad un'intuizione, in qualche modo puntuale, della Divinità, ma raggiunge Dio come fondamento della Parola creatrice che si riflette nella luce del cosmo. Esso obbedisce a una legge di espansione.

Analogamente la vita spirituale, considerata però dal punto di vista del soggetto, non si riduce a pura interiorità; a partire dal centro, essa passa verso l'esterno. Questo movimento di esteriorizzazione si manifesta tramite il corpo, grazie al quale

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> Gregorio Niseno, *Omellie sulle Beatitudini*, P.G. XLIV, p. 544, citato da J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, p. 225-226.

raggiungiamo gli altri e il mondo. L'atteggiamento del corpo diventa simbolico. Il corpo, a sua volta, si prolunga nella veste che sostiene il personaggio sociale e manifesta al tempo stesso il progetto spirituale personale. Eccoci dunque giunti a una duplice simbolica, importante e ricca di sfumature. Quella della veste, in particolare, per la sua indefinita diversità potenziale, si presta ad una grande ricchezza di interpretazione.

Lasciando da parte la simbolica gestuale e le funzioni fondamentali del corpo analizzate a lungo nella prima parte di questo studio, cercheremo ora di afferrare meglio il senso globale del corpo in quanto espressione della coscienza spirituale. Questo ci condurrà verso nuovi simboli <sup>32</sup>.

L'idea che ci si fa del rapporto della coscienza con l'esterno governa la rappresentazione del corpo. Presso i Greci, per esempio, il corpo è visto nella sua autonomia, come espressione di una vita che si espande a partire dal centro. Il nudo riflette semplicemente la forza armoniosa; d'altronde si tratta più dell'armonia della specie umana che non della vita personale, in quanto il volto rimane poco espressivo. Tutto il pensiero greco è fondamentalmente centrato sull'uomo, e gli dèi riprodurranno le stesse immagini. Appare invece molto più interiorizzato il pensiero orientale. Al movimento armonioso del potente discobolo si contrappone l'immobilità concentrata del buddha; nessuna forza muscolare, dato che ci si deve ritrarre dal mondo dell'illusione, ma l'interiorità assoluta di colui che si risveglia al vero Sé.

Per il pensiero cristiano il corpo, in un movimento di risposta a Dio che chiama, è interamente al servizio dello spirito. L'arte cristiana valorizza il gesto e il volto. Anche la potente muscolatura del Mosè di Michelangelo si pone al servizio dello spirito; la forza serena, infatti, viene dall'alto, discende, per così dire, dallo sguardo che fissa la gloria di Jahve e dai corni luminosi che ne sono la testimonianza. La sua potenza non ha bisogno di essere proclamata: il profeta si appoggia sulle tavole della Legge e le sue dita accarezzano distrattamente la barba. Tutto il corpo è avvolto dalla potenza divina. Se l'arte del Rinascimento, ispirata all'Antichità, mette in rilievo il senso

<sup>32</sup> Sul senso cristiano del corpo, cf Ch.A. Bernard, *Le Projet spirituel*, P.U.G., Roma 1970, p. 70-81.

cristiano del corpo, quella del Medioevo orientale e occidentale rivela invece il primato dello spirito. I corpi vestiti orientano l'attenzione verso i volti ed i gesti che traducono plasticamente gli atteggiamenti interiori: rispetto, adorazione, offerta, gioia spirituale. Secondo la parola di Isaia, anche l'asino e il bue della Natività riconoscono il loro Maestro.

In questo contesto, la nudità presenta significati diversi i quali, come l'immagine capovolta dello specchio, ci aiutano a situare la simbologia così importante della veste<sup>33</sup>, prolungamento del corpo.

I primi capitoli del Genesi offrono una testimonianza del senso originario della nudità. Senza provare vergogna, Adamo ed Eva accettano il loro corpo che, in continuità profonda con la profusione vegetale e animale, li fa partecipare alla vita cosmica. Più che essere un centro autonomo di azione, il corpo capta le energie che percorrono il mondo. Esso è ricevuto come dono primo dell'armonia primitiva: Dio ha suscitato la vita. Se Michelangelo ha evitato di stabilire un vero e proprio contatto fra il dito creatore di Dio e quello simmetrico di Adamo, l'uomo che nasce, invece, si appoggia sulla terra che porta il nome ebraico di « adamah ».

Dopo la frattura del peccato, che provoca la vergogna del corpo, la nudità del corpo umano significa prima di tutto la debolezza dell'uomo e la caducità di un essere votato alla morte. Il significato positivo si ritrova soltanto nel bambino innocente: la Vergine, per esempio, avvolge Gesù nelle fasce o lo allatta. Ma ciò che predomina nelle rappresentazioni del Natale è la debolezza di una carne sottoposta alle intemperie e alla povertà. L'innocenza semplicemente ricomincia. Ci vorrà la spoliazione della Croce e il rivestimento della Risurrezione perché il corpo acquisti una nuova gloria. Pensiamo alla scena della Trasfigurazione che anticipa il Mistero pasquale: « La sua veste, ci dice san Luca, divenne candida e sfolgorante » (Lc 9,29); oppure, secondo Matteo, candida « come la luce » (Mt 17,2). Con la veste viene significata un'altra vita.

Quando san Francesco di Assisi desidera che, alla sua morte, il suo corpo nudo sia deposto sulla nuda terra, egli simbo-

<sup>33</sup> La nudità del corpo, in se stessa, non ha un significato erotico. È erotico il *gesto* che scopre il corpo e costituisce un invito ad un'attività amorosa. In epoche più puritane della nostra, i gesti appena accennati erano altrettanto significativi quanto le nostre volgarità.

leggia la spoliatura totale e l'abbandono. L'umiltà, nel suo significato primitivo, significa appunto il riconoscimento e l'accettazione della parentela dell'uomo con l'*humus* natale; donde il senso della debolezza radicale che vieta ogni rivendicazione ed ogni pensiero di superiorità. Manifestando la sua umiltà radicale, san Francesco si abbandona totalmente a Dio. Come questi l'ha tessuto nel seno materno, così lo susciterà di nuovo dalla terra materna. Con questo ritorno alla nudità dell'infanzia Francesco si spoglia di ogni personaggio.

Per contrasto l'uomo, coprendosi di un abito confezionato con le proprie mani, vuole significare innanzitutto il nuovo ruolo ch'egli esercita nel mondo o manifestare una disposizione interiore. Egli non rimane nella sua semplicità nativa, ma arricchisce la sua esistenza in molti modi, sia assumendo il ruolo di un personaggio sociale, sia ricevendo doni che lo trasformano. Nella vita spirituale questo secondo aspetto assume un rilievo tutto particolare.

Prima di affrontare questo campo così vario, soffermiamoci un poco su alcuni usi più rari del simbolismo della veste. Possono aiutarci ad afferrarne meglio il significato fondamentale: l'abito manifesta ciò che l'individuo è per i membri della comunità degli uomini.

A questa accezione si ricollega l'uso, così particolare, che troviamo in Gregorio Nisseno. Volendo contrapporre la condizione originaria di immagine di Dio a quella che l'uomo assume dopo il peccato, Gregorio introduce il simbolo delle tuniche di pelle<sup>34</sup>. In Filone e in Plotino le tuniche simboleggiavano le trasformazioni spirituali. Applicando questo simbolo alla condizione corporea appesantita dalle passioni, il nostro autore vuole indicare che per lui la « natura » dell'uomo consiste nella sua realtà spirituale di immagine di Dio, e che ad essa si sovrappone, come una veste, la condizione passibile e mortale. Spogliandosi di questa veste, l'uomo ritroverà la bellezza originaria.

In un ordine d'idee alquanto simile si può considerare con il salmista che l'universo è la manifestazione esteriore del Dio invisibile, il quale vuole rivelarsi agli uomini; l'Universo è la

<sup>34</sup> Cf J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, p. 63ss. L'allusione riguarda Gn 3,8; dello stesso Autore: *La Colombe et la ténèbre dans la mystique byzantine*, in *Eranos Jahrbuch*, (1954), 23, p. 390-395.

veste di Dio. Come fa osservare E. Haulotte, questa simbologia valorizza il senso sacro del cosmo: « Dio non soltanto dà, ma anche riceve, dall'Universo e dall'uomo, una veste di cui egli stesso si cinge, come se tenesse all'onore di essere introdotto nell'Abitazione degli uomini e di farne il suo Tempio:

”Rivestito di maestà e di splendore,  
avvolto di luce come di un manto.  
Tu stendi il cielo come una tenda,  
costruisci sulle acque la tua dimora” (Sal 104,1-3).

[...] Verrà comunque il tempo in cui il Signore arrotolerà i cieli come un mantello usato; lo sostituirà con uno nuovo (Sal 102, 27) »<sup>35</sup>. Allora, infatti, egli si manifesterà quale è in se stesso, in una gloria che assorbirà la luce stessa del sole.

### *Il velo*

L'indumento più semplice e il più denso di significato spirituale è il velo. Quale ruolo funzionale gli si può attribuire quando si trova ridotto a coprire il volto o i capelli? Il velo vuole nascondere e proteggere; esso separa dagli altri per meglio preservare una ricchezza interiore.

Nel suo libro *La donna eterna*, Gertrud von Le Fort considera il velo come la prerogativa della condizione femminile, simbolo essa stessa di accoglienza e di fecondità interiore. « Il simbolo del velo, scrive, attribuisce alla donna innanzitutto l'invisibile: tutto ciò che fa parte della sfera dell'amore, della bontà, della pietà, della sollecitudine e della protezione, tutto ciò, dunque, che è veramente nascosto e quasi sempre tradito nel mondo »<sup>36</sup>. Che la donna prenda il velo della sposa o della consacrata, sempre vuole significare che il mistero della vita, naturale o spirituale, si nasconde sotto il velo per restare nella purezza dell'accoglienza e della trasmissione.

In quanto protegge la ricchezza interiore della donna, il velo ne manifesta la dignità. E. Haulotte, a proposito del difficile testo di 1Cor 11,5: « Ogni donna che prega o profetizza

<sup>35</sup> E. Haulotte, *Symbolique du vêtement dans la Bible*, Aubier, Parigi 1944, p. 182.

<sup>36</sup> G. von Le Fort, *La Femme éternelle*, Cerf, Parigi 1968, p. 40 (vers. it., *La donna eterna*, I.P.L., Milano 1962).

con il capo scoperto, manca di riguardo al proprio capo, poiché è lo stesso che se fosse rasata », spiega che il suo significato è complesso e persino ambivalente. La donna senza velo era quella che aveva perduto la propria protezione sociale e quindi la propria dignità. La donna cristiana, invece, pur simboleggiando l'atteggiamento di accoglienza e pur sottomettendosi di conseguenza al suo capo, l'uomo, possiede una dignità inalienabile. Effettivamente, la parola che noi traduciamo con "velo" ha, per il suo significato etimologico, un rapporto con l'autorità, "ἔξουσία". Il velo della cristiana, contrariamente al velo islamico, non la fa considerare sottomessa religiosamente all'uomo, ma sottomessa a Dio nella sua complementarità con l'uomo: questi simboleggia l'attività gerarchica, la donna l'accoglienza e l'offerta.

La realtà nascosta dal velo può essere negativa, come la vergogna o la malattia. Tuttavia si tratta ancora di preservare un segreto interiore. Segreto doloroso di santa Teresa di Lisieux che contempla il volto di suo padre oscurato dalla malattia: « Come il Volto Adorabile di Gesù che fu velato durante la sua Passione, così doveva essere velata la faccia del suo servitore fedele nei giorni del suo dolore, al fine di poter risplendere nella Patria Celeste, accanto al suo Signore, il Verbo Eterno! »<sup>37</sup>. Ritroviamo, qui, il tema del nascondimento che ebbe un posto così importante nella spiritualità di santa Teresa di Lisieux: se Gesù si è nascosto, per trovarlo bisogna nascondersi a propria volta.

Ad un livello mistico il simbolismo del velo si riferisce ad un'esperienza profonda che è ancora santa Teresa a descriverci: « C'era come un velo gettato, per me, su tutte le cose della terra... A quel tempo mi avevano incaricata del refettorio e mi ricordo che facevo le cose come non facendole, era come se m'avessero prestato un corpo. Sono rimasta in questo stato per un'intera settimana »<sup>38</sup>. Da notare, qui, la congiunzione fra il simbolo del velo e l'esperienza dell'oblio del corpo proprio. In un certo modo, ritroviamo l'idea di san Gregorio Niseno: la vita spirituale si decide nell'intimo dell'anima, al di qua dell'unione con il corpo. Quest'ultimo, a motivo stesso della purezza significata dall'intervento della Vergine, non svolge più un ruo-

<sup>37</sup> Teresa di Gesù Bambino, *Scritto autobiografico A*, in *Gli scritti*, p. 90.

<sup>38</sup> *Idem, Derniers entretiens*, D.D.B., 1971, 11 luglio, p. 253.

lo attivo nel processo di unione. Più tardi, santa Teresa constaterà che la sua vita spirituale si sviluppa al di qua anche degli atteggiamenti morali particolari: « Il buon Dio, confida a Madre Maria di Gonzaga, ha gettato un velo su tutti i miei difetti intimi ed esterni »<sup>39</sup>. Al riparo del velo, l'anima può ritrovarsi sola nel suo colloquio con Cristo.

### *La veste*

Se ora passiamo al tema vero e proprio della veste, vediamo il suo significato passare dall'occultamento alla manifestazione della realtà interiore ed arricchirsi notevolmente.

Considerato nella sua fattura tradizionale, l'abito semitico esprime un dato fondamentale dell'antropologia basato sull'idea di alleanza storica. Secondo lo studio di E. Haulotte, « l'abito ebraico, con i suoi caratteri permanenti, indica che l'uomo ha un inserimento preciso nell'universo, ma questo inserimento non è concepito come un'assimilazione al mondo né come una pura emanazione della natura, sole (cf l'Egitto), terra (cf la Mesopotamia, Canaan), mare (cf la Grecia): si tratta di un inserimento nella diversità, di un'elezione di cui è autore Dio, che creò anche il mondo »<sup>40</sup>. E l'autore insiste soprattutto sulla presenza e l'importanza delle frange della veste: esse definiscono un rapporto preciso con il mondo, un limite chiaro fra l'uomo e il cosmo<sup>41</sup>. L'uomo è il capo della creazione.

Di questo dominio sull'esterno, l'armatura spirituale è il simbolo. San Paolo raccomanda insistentemente ai cristiani di prepararsi alla lotta contro il peccato: « Rivestitevi dell'armatura di Dio, per poter resistere alle insidie del diavolo... State dunque ben fermi, cinti i fianchi con la verità, rivestiti con la corazza della giustizia, e avendo come calzatura ai piedi lo zelo per propagare il vangelo della pace. Tenete sempre in mano lo scudo della fede, con il quale potrete spegnere tutti i dardi infuocati del maligno; prendete anche l'elmo della salvezza e la spada dello Spirito, cioè la parola di Dio » (Ef 6,11.14-17). Siamo molto vicini all'allegoria del combattimento virile, tema

<sup>39</sup> Idem, *Manoscritto autobiografico C*, in *Gli scritti*, p. 291.

<sup>40</sup> E. Haulotte, *Symbolique du vêtement dans la Bible*, p. 67.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 64-66. Al contrario, un abito lacero abolisce il limite del rapporto con il mondo ed è segno di una perdita d'identità.

prediletto della letteratura ascetica. La ragione è che si tratta di una lotta contro forze oggettive o perlomeno considerate esterne alla coscienza, come i vizi e i difetti. Gli stoici avevano già insistito su quest'ultimo aspetto; gli asceti cristiani hanno ereditato la loro tradizione.

Con san Giovanni della Croce il tema della veste si applica ad una situazione spirituale più interiorizzata. L'anima indossa la tunica bianca della fede, il farsetto verde della speranza e la veste rossa della carità<sup>42</sup>. Ma questo triplice vestimento ha come prima funzione di mascherare l'anima, di nasconderla agli sguardi di un nemico interno: non soltanto dell'astutissimo Diavolo, ma del mondo, che trova nel nostro cuore un complice, e della carne, i cui appetiti contaminano i nostri desideri spirituali. Solo secondariamente queste vesti significano le nuove capacità ricevute dall'anima per unirsi a Dio. Secondo il principio generale enunciato dal Santo: « Poiché queste virtù hanno il compito di distaccare l'anima da tutto ciò che è inferiore a Dio, di conseguenza hanno anche quello di unirla a Lui »<sup>43</sup>. Il vuoto, infatti, acquista il suo significato soltanto in funzione di un dinamismo soprannaturale che l'anima riceve da Dio e che la spinge all'azione spirituale. La veste delle virtù teologali simboleggia questa condizione soprannaturale: esse sono date, ma come principi di azione che manifestano la vita nuova concessa per grazia.

Un medesimo ordine di pensiero governa la simbolizzazione della veste sacerdotale; anche qui si tratta di esprimere un potere funzionale. Nella magnifica descrizione della veste del sommo sacerdote Simone (Sir 50), tutta la creazione è rappresentata per essere introdotta con lui nel santuario. Per Cristo, il cui sacerdozio è radicato nella sua condizione di Verbo incarnato e il cui sacrificio consiste nell'offrire al Padre la propria esistenza fino alla morte, una vera e propria veste sacerdotale non è necessaria: denudandosi sulla Croce Gesù manifesta che il suo sacrificio è offerta del suo stesso essere, fatta per amore: tutto è interiorizzato. Ma quando sarà giunto il tempo della manifestazione Gesù apparirà nella sua funzione sacerdotale: al momento dell'Ascensione, « alzate le mani, li benedisse [i suoi discepoli] » (Lc 24,50). La gloria del suo corpo risuscitato

<sup>42</sup> Giovanni della Croce, *Notte oscura*, II, 20.

<sup>43</sup> *Ibid.*, II, 21.

costituisce la sua veste sacerdotale nuova, grazie alla quale egli entra nel Santo dei Santi (Eb 9,24).

Il popolo redento, divenuto a sua volta « un regno di sacerdoti » (Ap 1,6), indossa « vesti candide » (Ap 7,9). Il candore simboleggia chiaramente la purificazione totale di coloro che « hanno lavato le loro vesti rendendole candide col sangue dell'Agnello » (Ap 7,14), ma anche la trasformazione dei corpi, rivestiti ormai della veste di immortalità.

Eccoci ora introdotti ad un tema simbolico fondamentale per la vita cristiana: la vita eterna è anticipata fin dal battesimo, che fa dei cristiani creature nuove in Cristo. Dopo essere stati purificati dall'acqua rigeneratrice, i battezzati indossano la veste bianca; oramai si sono rivestiti di Cristo.

Stando all'etimologia del vocabolo greco <sup>44</sup>, la parola "rivestire" significa *entrare, immergersi dentro*. Il senso dell'espressione "rivestirsi di Cristo" ci rimanda dunque immediatamente a schemi di interiorità. Lungi dal concepire l'unione a Cristo come un'imputazione estrinseca, la si deve vedere come immersione in un ambiente spirituale, che non può essere altro che lo Spirito di Cristo. Le figure tipiche del battesimo, presenti nell'Antico Testamento, ci aiutano a renderci conto di questa simbologia: « I nostri padri furono tutti sotto la nube, tutti attraversarono il mare, tutti furono battezzati in rapporto a Mosè nella nube e nel mare » (1Cor 10,1-2). Rivestendo la tunica bianca del battesimo, il cristiano esprime la trasformazione interiore già realizzata. In questo caso la veste significa la manifestazione dell'essere, non un rivestimento artificiale. Insistiamo su questo aspetto: « Il battesimo, scrive Haulotte, inserisce tutto l'uomo nella vita e nella morte, nella risurrezione e nella gloria di Cristo, le quali sono l'espressione della corrente vitale fra il Padre e il Figlio » <sup>45</sup>.

L'esperienza mistica intensifica la coscienza di queste realtà di fede. Tutta nutrita della dottrina di san Paolo, suor Elisabetta della Trinità ha espresso magnificamente il tema "rivestirsi di Cristo". Citiamo un testo che ci farà percepire tutta la profondità del simbolo della veste: « Oh mio amato Cristo, crocifisso per amore, vorrei essere una sposa per il vostro cuore; vorrei coprirmi di gloria, vorrei amarvi... fino a morirne. Ma

<sup>44</sup> Cf E. Haulotte, *Symbolique du vêtement dans la Bible*, p. 211-213.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 214.

sento la mia impotenza e vi chiedo di rivestirmi di Voi, di identificare la mia anima con tutti i movimenti della vostra anima, di sommergermi, di invadermi, di sostituirvi a me, affinché la mia vita non sia che una irradiazione della vostra Vita »<sup>46</sup>.

In un primo movimento l'anima mistica desidera avvolgere Cristo di gloria, riconoscendone l'essere di Figlio di Dio e amandolo di un amore che deriva dallo Spirito Santo stesso. Ma come potrebbe questo sforzo raggiungere il risultato desiderato? Il Cristo non è forse già rivestito della sua gloria infinita di Verbo di Dio?

Bisognà quindi far ricorso ad un secondo movimento, quello di Cristo che riveste il cristiano. Questo contatto sfocia in una identificazione di tutti i movimenti di conoscenza e di affetto, cosicché, come dice san Paolo, « non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me » (Gal 2,20). Dalla situazione di interiorità si passa al simbolo dell'avvolgimento: immersione nelle acque che sommergono, molteplice penetrazione ed infine impossibile sostituzione delle persone. Il risultato non può essere che una nuova manifestazione luminosa: « Se un tempo eravate tenebra, ora siete luce nel Signore. Comportatevi perciò come i figli della luce; il frutto della luce consiste in ogni bontà, giustizia e verità » (Ef 5,8-9).

Nessuna scena meglio di quella della Trasfigurazione di Gesù può simboleggiare il senso profondo della trasformazione operata da Cristo. Adamo aveva dovuto rivestirsi di tuniche di pelle per nascondere il proprio corpo fragile e ben presto sofferente; Cristo invece lascia trasparire la gloria interiore che lo abita e che egli abitualmente mantiene velata. Un antico autore mette in evidenza questa sostituzione: « Oggi, sulla montagna, colui che era vestito di queste misere e tristi tuniche di pelle ha indossato la veste divina, "avvolto di luce come di un manto" (Sal 104,2) »<sup>47</sup>.

Mentre simboleggiano la gloria del corpo che con la risurrezione rivestirà l'incorruttibilità, le vesti significano anche lo splendore sacerdotale dell'unico mediatore. Circondato dai testimoni dell'Antico Testamento, a stento riconosciuto da quelli del Nuovo il cui cuore è ancora intorpidito, Cristo ri-

<sup>46</sup> Elisabetta della Trinità, *Souvenirs*, Carmel de Dijon, 1911, p. 305.

<sup>47</sup> Anastasio Sinaita, citato da E. Haulotte, *op. cit.*, p. 202.

splende come su un nuovo Sinai. Ma deve quasi subito spogliarsi della sua gloria e riprendere il suo aspetto abituale. A sua volta il fedele, che « vorrebbe rimanere sotto [la] grande luce »<sup>48</sup>, deve comprendere che si deve spogliare delle sue vesti sporche per rivestire vesti pure. Il tema profetico della purificazione delle vesti viene ripreso dai mistici a significare la preparazione spirituale necessaria all'unione con Cristo. Ecco le parole di santa Teresa di Lisieux che si ispira ad Ezechiele (Ez 16,8-13): « Passandomi vicino, Gesù ha visto che era giunto per me il tempo di essere *amata*, ha fatto alleanza con me e io sono divenuta *sua*... Egli ha steso su di me il suo manto, mi ha lavato in profumi preziosi, mi ha rivestita di abiti ricamati, donandomi monili e collane inestimabili »<sup>49</sup>. Per far meglio risaltare lo splendore dell'abito, Dio aggiunge gli ornamenti, segno di alleanza e di festa.

#### 4. RINASCITA

È caratteristico dell'espressione simbolica che i temi si chiamino l'un l'altro in una sovrabbondante coesistenza. Dopo quelli del risveglio e della conoscenza, si presentano quelli della nascita e della fecondità. In realtà non è possibile dissociare le due serie: conoscenza spirituale e vita vanno di concerto; colui che si risveglia spiritualmente nasce ad una vita nuova.

Parliamo di nascita. Ma bisogna notare che ogni nascita spirituale viene dall'alto. Nel capitolo precedente abbiamo indicato come, per descrivere la relazione del Verbo eterno con il tempo della storia, san Giovanni abbia usato il linguaggio spaziale della discesa e della risalita. Anche qui, per la descrizione della nascita nello Spirito, conviene ritornare allo stesso schema simbolico. La traduzione di D. Mollat elimina ogni ambiguità: « In verità, in verità vi dico, a meno di nascere dall'alto (secondo altre traduzioni: nascere di nuovo) nessuno

<sup>48</sup> Elisabetta della Trinità, *op. cit.*, p. 306.

<sup>49</sup> Teresa di Gesù Bambino, *Scritto autobiografico A*, in *Gli scritti*, p. 142.

può vedere il regno di Dio » (Gv 3,3). E qualche versetto più avanti Cristo sarà presentato come colui che viene dall'alto: « Colui che viene dall'alto è al di sopra di tutti; colui che è della terra è terrestre e parla da terrestre » (Gv 3,31).

In un primo momento lo schema cristiano della nascita segna dunque una rottura. Mentre la nascita si ricollega naturalmente all'interiorità del seno materno: « Può un uomo, chiedeva il realista Nicodemo, entrare una seconda volta nel seno di sua madre e nascere? », la prospettiva cristiana la riferisce al soffio dall'alto. Bisogna che il cielo si apra perché si origini la vita nuova, quella che Dio stesso crea. Tale è il desiderio del profeta: « Se tu squarciassi i cieli e scendessi! » (Is 63,19). La nascita che avviene tramite il soffio di Dio si contrappone al seppellimento del seme corruttibile: come asserisce Pietro, noi siamo stati « rigenerati non da un seme corruttibile, ma immortale, cioè dalla parola di Dio viva ed eterna » (1Pt 1,23).

E quando, per forza di cose, diventa necessario ricorrere all'immagine materna, ritorna ancora l'opposizione tra l'alto e il basso. Per annunciare la salvezza il Deutero Isaia propone la bellissima immagine della rugiada fecondatrice: « Stillate, cieli, dall'alto e le nubi facciano piovere la giustizia; si apra la terra e produca la salvezza e germogli insieme la giustizia » (Is 45,8). Il seno della terra deve schiudersi perché il germe fecondato possa svilupparsi e nascere.

L'immagine stessa della madre viene accuratamente purificata dalle risonanze naturalistiche accentuate dalle religioni pagane. Gli autori cristiani non possono evidentemente ignorare il simbolo della chiesa, la quale genera figli alla vita soprannaturale; ma san Paolo si preoccupa di precisare: « La Gerusalemme di lassù è libera ed è la nostra madre. Sta scritto infatti: "Rallegrati, sterile, che non partorisci, grida nell'allegria, tu che non conosci i dolori del parto, perché molti sono i figli dell'abbandonata, più di quelli della donna che ha marito" » (Gal 4,26-27). La donna sterile può concepire solo grazie alla parola di Dio che la rende feconda; allo stesso modo la Vergine concepirà quando su di lei scenderà lo Spirito Santo e la potenza dell'Altissimo la ricoprirà della sua ombra (cf Lc 1,35). La maternità della chiesa non può essere che spirituale.

È abbastanza noto che l'acqua simboleggia la maternità; ogni fontana e ogni sorgente sono promessa di fecondità. Dal

seno dell'acqua battesimale, sempre pura e zampillante, nasce il cristiano; tramite il fonte battesimale la chiesa esercita la sua maternità.

Insistiamo piuttosto su un altro tema simbolico, quello dello stretto legame che si osserva fra l'acqua e il vento. Il vento impetuoso, che agita le acque, rappresenta un altro principio, esso pure necessario a suscitare il nuovo essere. Al principio acquatico femminile deve unirsi quello del vento potente.

Secondo l'osservazione di Eloi Leclerc nel suo commento al *Cantico delle creature* di san Francesco di Assisi, « non è concesso a tutti essere amici del vento. E, certo, pochissimi uomini possono dire in tutta verità: "Fratello vento". Perché l'anima fraternizzi con una grande forza cosmica, bisogna che questa faccia vibrare in lei forze misteriose e profonde. "Destino dell'uomo, come somigli al vento!": Goethe non lo avrebbe mai scritto se, in taluni momenti della sua vita, non si fosse sentito sollevato e portato via da intime forze »<sup>50</sup>. Nessuna forza, in verità, è più potente di quella dello Spirito di Dio che solleva i mistici e gli apostoli. Esso già aleggiava sopra le acque primordiali per fecondarle; per tutti gli esseri lo Spirito è anche soffio di vita: « Togli loro il respiro, muoiono e ritornano nella loro polvere. Mandi il tuo spirito, sono creati, e rinnovi la faccia della terra » (Sal 104,29-30).

Il vento appartiene dunque alla sfera intermedia fra il cielo e la terra, o fra il cielo e le acque. È lui che deve riempire lo spazio con il suo infaticabile dinamismo. Sempre mobile, appare perfettamente adatto a significare l'imprevedibilità della conoscenza e dell'azione spirituali, poiché, dice la Scrittura, tu « non sai di dove viene, né dove va » (Gv 3,8).

Per significare poeticamente i grandi sconvolgimenti di civiltà ch'egli presentiva sulla soglia dell'era atomica e nel momento in cui crollava un mondo già profondamente scosso, un poeta come Saint-John Perse doveva ricorrere al simbolo del vento, espressione di una frattura nel campo dello spirito: « Erano grandissimi venti sulla terra degli uomini — grandissimi venti all'opera fra noi »<sup>51</sup>. Questi venti avrebbero prodotto « uomini nuovi » e « costumi nuovi ».

<sup>50</sup> E. Leclerc, *Le Cantique des créatures ou les symboles de l'union*, p. 114.

<sup>51</sup> Saint-John Perse, *Vents*, in *Oeuvres complètes*, Gallimard, Parigi, 1972, p. 249 (vers. it., Alexis Léger, *Venti*, in *Le opere*, UTET, Torino, 1972).

Il simbolo è chiaro, e il poeta lo traduce immediatamente: « Erano grandissime forze al lavoro, sul selciato degli uomini — grandissime forze in piena fatica »<sup>52</sup>. Anche in questo caso il vento porta la novità, ma dopo aver distrutto il vecchio: « E sulla pietra selvaggia della sventura, prosegue il testo, ci restituivano la terra vendemmiata per nuovi sponsali ».

A completamento della simbologia del vento impetuoso, quella delle grandi masse di acqua in movimento introduce l'idea di fecondità nel mondo « dove si riproduceva un'ape nuova »<sup>53</sup>. Anche il ritmo traduce il movimento: « E con lo stesso moto dei grandi flutti in crescita, che ci prendevano una sera a certi flutti d'altopiano, a certi flutti d'altomare »<sup>54</sup>. Questo movimento non può essere che ascensione: « E ci alzavano, uomini nuovi, sulla più alta vetta dell'istante »<sup>55</sup>.

È vero che l'esperienza del vento impetuoso è rara nei mistici cristiani. Santa Teresa di Lisieux, che si era preparata molto intensamente a ricevere il sacramento di amore della Cresima, al momento di riceverlo osserva: « Non sentii un vento impetuoso al momento della discesa dello Spirito Santo, ma piuttosto quella brezza leggera di cui il profeta Elia udì il mormorio sul monte Oreb »<sup>56</sup>. Questa esperienza è comune, e san Giovanni della Croce si è attardato a descrivere « il sibilo dei venti amorosi »<sup>57</sup>. La ragione di tale predilezione per l'aspetto carezzevole del vento deve essere ricercata senza dubbio nel fatto che i mistici descrivono un'esperienza pacificata.

Non che essi abbiano ignorato completamente l'impeto del trasporto spirituale. Ma san Giovanni della Croce, per esempio, preferisce il simbolo del torrente e del fiume impetuoso. Seguiamo il commento che egli ci dà, nel *Cantico spirituale*, del verso « I fiumi sonori », e costateremo che la descrizione del torrente si adatta esattamente a quella del vento impetuoso. Tanto più si impone l'accostamento in quanto, per ricordare la discesa dello Spirito nella Pentecoste, san Giovanni della Croce giustappone i due simboli: « Quando lo Spirito Santo, scrive, scese sugli Apostoli quale torrente veemente, come è detto

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> Teresa di Gesù Bambino, *Scritto autobiografico A*, in *Gli scritti*, p. 209.

<sup>57</sup> Giovanni della Croce, *Cantico spirituale*, 13,5.

negli *Atti degli Apostoli*, fuori si sentì un suono come di vento impetuoso »<sup>58</sup>.

« I fiumi, aveva spiegato, hanno tre proprietà: la prima, di investire tutto quello che incontrano e di sommergerlo; la seconda, di riempire tutti i luoghi bassi e vuoti che si trovano sul loro cammino; la terza, di fare tanto rumore da superare e da vincere qualsiasi altro suono »<sup>59</sup>. Quello che san Giovanni della Croce ci presenta, qui, è lo schema dell'avvolgimento unito a quello della penetrazione. Nulla si adatta meglio allo Spirito Santo, che appare appunto come l'"ambiente" in cui sono immerse tutte le operazioni spirituali. Lui che tutto scruta, « anche le profondità di Dio » (1Cor 2,10), scruta il cuore dell'uomo, così come solleva l'universo che avvolge col suo soffio fecondatore.

I mistici cristiani, certo per diffidenza verso una stima esagerata degli stati spirituali veementi, insistono sulla pace che accompagna le operazioni dello Spirito. Un passo del *Deutero Isaia* fissa questa esperienza: « Ecco, io farò scorrere verso di essa, come un fiume, la prosperità; come un torrente in piena la ricchezza dei popoli » (Is 66,12). L'espressione *fluvium pacis* può essere considerata come quella che definisce in modo tecnico una certa esperienza propria degli stati elevati della vita spirituale. La troviamo in santa Teresa d'Avila: « Il grande fiume di vita in cui la fontanella si è perduta, lancia talvolta qualche getto di quell'acqua che fortifica gli abitanti della parte corporale, che devono servire i due Sposi. Sono operazioni che si avvertono e delle quali si rimane sicurissimi, a guisa di persone che vengano improvvisamente bagnate e che non possano fare a meno di avvertirlo »<sup>60</sup>. Santa Teresa di Lisieux, a sua volta, ritrova la stessa sfera simbolica: « La mattina dell'8 settembre, scrive, mi sentii *inondata* da un fiume di *pace*, e in questa "pace che supera ogni sentimento" (Fil 4,7) io pronunziai i miei santi Voti. La mia unione con Gesù ebbe luogo non in mezzo a folgori e lampi, cioè tra grazie straordinarie, ma in seno ad uno *zeffiro leggero*, simile a quello che senti sulla montagna il nostro padre sant'Elia »<sup>61</sup>. Ritornano le stesse imma-

<sup>58</sup> *Ibid.*, 13, 4.

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> Teresa di Gesù, *Castello interiore*, VII, 2 in *Opere*, p. 945. Traduzione corretta.

<sup>61</sup> Teresa di Gesù Bambino, *Scritto autobiografico A*, in *Gli scritti*, p. 209; i corsivi sono nel testo.

gini per descrivere l'esperienza infantile della Cresima e quella della consacrazione da adulta.

Se dall'espressione simbolica si passa a quella metafisica, la pace diventa il segno della comunicazione perfetta, nel rispetto delle diversità. Dionigi Areopagita celebra la pace divina: « Passiamo ora alla Pace divina, principio di ogni comunione, e celebriamola con lodi pacifiche. Poiché è lei che unisce tutte le cose, che genera e produce ogni concordia e ogni coesione »<sup>62</sup>. La pace che stabilisce l'armonia del cosmo molteplice si insedia anche nell'uomo spirituale, il quale così si trova riportato all'unità.

Fiume o torrente che sia, non si esagererà mai troppo la ricchezza del tema dell'acqua. Essa indica innanzitutto la profondità da cui nasce la vita. San Francesco aveva cantato l'acqua « umile, pretiosa et casta »; il suo commentatore così ne sviluppa il senso simbolico: « L'acqua preziosa è un'acqua viva. È questa acqua viva zampilla da profondità inviolate, da una fonte nascosta, sacra [...]. Quando Gesù parla con la Samaritana dell' "acqua viva", sta seduto sul bordo del pozzo profondo; e la Samaritana non manca di farglielo notare: "Il pozzo è profondo; da dove hai dunque quest'acqua viva?" (Gv 4,11). L'acqua viva ha sempre una sorgente più profonda del pozzo più profondo. È una sorgente senza contatto con il mondo esterno, una sorgente intatta, vergine, sacra »<sup>63</sup>. Sorgente che scaturisce dal Cuore di Cristo sarà anche il fonte battesimale, oppure la sorgente, sempre pronta, della grazia ecclesiale.

### *La nascita di Dio nel cuore*

Il simbolismo dell'acqua, soprattutto se si combina con quello del soffio, semplicemente suggerisce l'evento biologico della nascita. Perché questo riserbo? Nell'ordine religioso e in particolare nella prospettiva cristiana, come abbiamo visto, bisogna significare la rinascita spirituale distinguendola dalla semplice nascita. Il vento è l'elemento "soprannaturale" che dà compimento alla forza vivificante dell'acqua.

<sup>62</sup> Dionigi Areopagita, *Les Noms Divins*, c. 11, p. 948 D, in *Oeuvres*, trad. M. de Gandillac, Aubier, Parigi 1943, p. 164.

<sup>63</sup> E. Leclerc, *Le Cantique des créatures*, p. 126-127.

Si rivela però difficile non accentuare il simbolismo in senso biologico, e ciò per vari motivi. Il più importante, per il cristiano, deriva dal fatto che in Dio stesso si può parlare di generazione in senso proprio, giacché il Padre genera il Figlio. Ora, non appena consideriamo che anche noi siamo adottati dal Padre il quale ci genera spiritualmente mediante la sua parola, si impone l'immagine della chiesa come madre; è lei infatti che comunica la parola e dispone della potenza vivificante del battesimo. L'esperienza spirituale infine ci fa prendere coscienza di una nuova vita che nasce e cresce in un rinnovamento continuo: una sorgente d'acqua scaturisce in vita eterna, cosicché l'immagine che Dio imprime in noi sembra vivere a sua volta per svilupparsi costantemente.

Il simbolo più comune, tanto comune da divenire semplice metafora, è quello del seno della chiesa. Con Ireneo che descrive « il purissimo seno materno che genera gli uomini a Dio »<sup>64</sup>, il simbolo conservava ancora tutta la sua forza, poiché egli paragonava questa generazione da parte della chiesa a quella di Gesù da parte di Maria. Da ambo le parti si tratta di una generazione per mezzo dello Spirito nell'ordine della fede. E ancora, sempre da ambo le parti, bisogna parlare di unione sponsale e di fecondità. La personalizzazione della chiesa come sposa del Verbo nello Spirito contiene già tutto il simbolo sponsale che, a partire da Origene, avrà una parte così grande nella mistica cristiana.

Convieni insistere maggiormente su un tema di nascita che si rifà ad un aspetto più segreto del mistero della chiesa: generando noi cristiani, essa genera Cristo stesso. Autori antichi come Ippolito hanno già stabilito un triplice parallelo « fra la nascita del Verbo da Dio e da Maria, la sua nascita nella chiesa e la sua nascita nel cuore dei fedeli »<sup>65</sup>. Si può dunque parlare a buon diritto di una nascita del Verbo nel cuore del cristiano: « La bocca del Padre ha lasciato uscire da sé un Verbo puro, un secondo Verbo appare di nuovo generato dai santi; generando incessantemente i santi, egli stesso è generato dai santi »<sup>66</sup>. La Parola di Dio percorre, il mondo edificandosi una

<sup>64</sup> Ireneo, *Adversus Haereses*, IV, 33, 4 citato in H. Rahner, *L'ecclesiologia dei Padri*, Edizioni Paoline, Roma, p. 32.

<sup>65</sup> G. Aebly, *Les Missions divines de saint Justin à Origène*, Ed. Univ., Friburgo 1958, p. 99.

<sup>66</sup> Ippolito, citato da Aebly, *op. cit.*, p. 100.

dimora nel cuore degli uomini, che allora diventano figli di Dio. Assicurando a loro volta una nuova dimora alla Parola di Dio, i santi la generano in verità. È ancora Ippolito che fa parlare Maria Maddalena in questo senso ben preciso: « Non ti lascio fintanto che non ti abbia introdotto nel mio cuore, non volendo essere separata dall'amore di Cristo ». Giacché, preparandogli effettivamente una dimora nelle sue viscere, ella vi rafforzò l'amore di Cristo »<sup>67</sup>.

Ci si stupirà di questo linguaggio audace che parla di molteplici nascite di Cristo e di molteplici generazioni? Tale stupore rivela una carenza di senso teologale: non si riesce a cogliere in profondità l'idea di una vita divina infinita e, di conseguenza, in perpetua scaturigine. Origene invece possiede questo senso acuto di una vita divina inesauribile e sempre nuova. Citiamo un suo testo estremamente ricco: « Beato colui che è sempre generato da Dio. Infatti, io non dico che il giusto è nato una volta da Dio, ma il giusto nasce in ogni opera buona, poiché in essa Dio genera il santo. Se ti dovessi paragonare al Salvatore — per il fatto che il Padre non generò il Figlio e non lo distaccò da sé dopo la sua generazione, ma lo genera sempre — potrei dire cose simili a proposito del giusto. Ma noi sappiamo che il nostro Salvatore è lo splendore della gloria; ora lo splendore della gloria non nasce una volta per poi cessare di nascere, ma, quanto dura la luce da cui proviene la luminosità, per altrettanto tempo nasce lo splendore della gloria di Dio [...]; se dunque il nostro Salvatore nasce sempre dal Padre suo, così anche te, se possiedi lo spirito di filiazione, Dio genera sempre in sé, in ogni opera, in ogni pensiero e, così generato, tu sei un figlio di Dio, sempre generato in Cristo Gesù »<sup>68</sup>.

Questa idea di una perpetua generazione può essere trasferita a colui che aiuta il cristiano ad attuare continuamente la presenza viva di Cristo; san Paolo applicava alla sua azione apostolica il simbolo del parto: « Figliuoli miei, che io di nuovo partorisco nel dolore finché non sia formato Cristo in voi » (Gal 4,19). Il mistero della trasmissione della vita spirituale evoca i simboli di nascita e di generazione.

Da Origene si può passare fino a Maestro Eckhart per trovare un nuovo impiego del tema della nascita di Dio nel

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>68</sup> Origene, *Hom. Jer.*, 9, I, citato in Aebly, *op. cit.*, p. 177-178.

cuore. Il mistico tedesco si colloca nella prospettiva della produzione in noi delle virtù, per discernervi una perpetua nascita ed accostarla ai simboli già incontrati dell'immagine e dello specchio. Come espone un commentatore, « essendo il Figlio "lo splendore della gloria e la Figura della sostanza" del Padre, [cf 2Cor 3, 18; in realtà, la citazione è da Eb 1, 3], le virtù che ci *configurano* in atto a Dio sono *in continuo fieri sicut splendor in medio et imago in speculo* »<sup>69</sup>. La trasposizione in linguaggio scolastico non deve nasconderci la profondità del simbolo della nascita di Dio.

Ritroviamo questo tema ancor più accentuato in Angelus Silesius. Riprendendo il tema origeniano della necessità di riprodurre in sé il mistero: « A che mi serve, Gabriele, esclama il Viandante cherubico, che tu saluti Maria, se non hai lo stesso messaggio per me! »<sup>70</sup>. Ed insiste sulla nascita del Verbo: « Se lo Spirito di Dio ti tocca con la sua essenza, in te nasce il figlio dell'eternità »<sup>71</sup>. Il parallelo con Maria si prolunga in modo del tutto naturale senza rifuggire dall'uso di espressioni realistiche: « Se la tua anima è serva e pura come Maria, deve rimanere all'istante incinta di Dio »<sup>72</sup>.

A proposito di queste posizioni della mistica tedesca ci si potrebbe chiedere perché i simboli usati siano praticamente assenti nei mistici latini, per esempio in san Giovanni della Croce. Certamente perché questi ultimi evitano con cura tutto ciò che potrebbe suscitare il sospetto di una confusione delle essenze<sup>73</sup>. Dal punto di vista simbolico conviene notare che secondo il dottore carmelitano l'unione è concepita come unione di due volontà e si esprime perciò nei simboli dello sposo e della sposa, che indicano meglio la distanza invalicabile fra la libertà divina e la libertà dell'uomo. Certo, anche Angelus Silesius scrive: « Figlio, diventa la sposa di Dio, offriti a Lui solo: tu sarai l'amore del suo cuore e lui il tuo diletto »<sup>74</sup>;

<sup>69</sup> V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Vrin, Parigi 1960, p. 367.

<sup>70</sup> Angelus Silesius, *Le Pèlerin chérubinique*, Aubier, Parigi 1946, II, 102, p. 127 (vers. it., *Il viandante cherubico*, brani scelti, Bocca, Milano 1942).

<sup>71</sup> *Ibid.*, II, 103.

<sup>72</sup> *Ibid.*, II, 104.

<sup>73</sup> San Giovanni della Croce non avrebbe scritto facilmente la seguente sentenza di Angelus Silesius: « Se la tua nuova nascita non ha nulla in comune con l'essenza, come può essere una creatura in Gesù Cristo? » (*Ibid.*, II, 107).

<sup>74</sup> *Ibid.*, II, 108.

ma il tema degli sponsali, come vedremo, occuperà nei mistici carmelitani un posto assolutamente privilegiato. Esso significa la pienezza dei rapporti interpersonali.

In che modo la realtà ontologica della nascita spirituale si iscrive nella realtà psicologica? Una simile corrispondenza è tanto più necessaria, in quanto la vita mistica implica un senso acuto della coscienza spirituale. Di fatto la nascita secondo Dio richiama abitualmente i simboli di interiorità: il cuore e il fondo dell'anima. Osserviamo d'altronde che il simbolo del cuore è così ricco da significare anche l'amore interpersonale in tutta la sua estensione. Si parlerà così di scambio dei cuori<sup>75</sup>. Ma ciò che maggiormente ci interessa, ora, è l'idea di ritrovare nella topografia psicologica un luogo preciso che esprima simbolicamente il processo di generazione.

Il simbolo del cuore quasi non lo si trova in san Giovanni della Croce. Ad esso egli preferisce quelli del centro, del seno, o l'espressione biblica « viscere ». Per esempio, spiegando che nell'intimo dell'anima (le viscere) possediamo come abbozzata la figura dell'Amato, egli cita il testo del *Cantico dei Cantici*: « Mettimi come sigillo sul tuo cuore, come sigillo sul tuo braccio »; e continua « il cuore ci significa l'anima nella quale, durante questa vita, il divino Sposo dimora come un sigillo »<sup>76</sup> per mezzo della fede e dell'amore. Ma l'espressione che più si avvicinerrebbe alla prospettiva dei mistici tedeschi sarebbe quella che descrive la dimora di Dio nel segreto dell'anima: « Nel segreto, scrive san Giovanni della Croce, dove tu dimori, solo »<sup>77</sup>. La sua spiegazione, pur mantenendo il primato dell'operazione spirituale grazie alla quale si opera l'unione sponsale, si ricongiunge in modo singolare alla tradizione germanica: « L'anima dice che Egli dimora segretamente nel suo seno,

<sup>75</sup> Cf *Dictionnaire de spiritualité*, voce *Coeurs (changement des, échange des)* II, I, 1046-1051. Ecco un testo di santa Margherita-Maria (cit. in col. 1049): « Bisogna che il divino Cuore di Gesù venga talmente sostituito al posto dei nostri, da vivere lui solo e da agire in noi e per noi; bisogna che la sua volontà tenga la nostra talmente annullata da poter agire senza alcuna resistenza da parte nostra; ed infine, bisogna che i suoi pensieri, i suoi affetti e i suoi desideri siano al posto dei nostri, ma soprattutto il suo amore che si amerà in noi e mediante noi ». Come esprimere simbolicamente il rapporto d'amore fra due libertà se non tramite lo scambio dei cuori? Infatti, ciò che è proprio dell'amore è di andare verso l'altro, di darsi! Ci si dà pur restando se stessi: la donazione accentua perfino la coscienza personale. La sostituzione del cuore del fedele con il Cuore di Cristo simboleggia in modo mirabile la trasformazione spirituale.

<sup>76</sup> Giovanni della Croce, *Cantico spirituale*, 11,5.

<sup>77</sup> Idem, *Fiamma viva*, IV, 3.

perché (come abbiamo detto) questo dolce abbraccio avviene nel fondo della sostanza dell'anima. Bisogna sapere che Dio dimora in tutte le anime in segreto e di nascosto, essendo celato nella loro sostanza, perché, se così non fosse, esse non potrebbero sussistere ». Il simbolo del seno suggerisce evidentemente la gestazione e la nascita. Esso è meno comune di quello del centro, neutro e privo di risonanze affettive. L'unione trasformante, spiega san Giovanni della Croce, « questa solennità dello Spirito Santo » avviene nel « centro più segreto dell'anima »<sup>78</sup>. « Ora, il centro dell'anima è Dio »<sup>79</sup>. Con quest'ultima espressione non ci troviamo di fronte a un'affermazione di insuperabile audacia? Ma per comprenderla bene bisogna tener presente la dottrina sanjuanista dell'unione nell'ordine dell'operazione spirituale: « Quando l'anima sarà giunta al suo centro secondo tutta la capacità del suo essere e nella misura in cui la forza della sua operazione e della sua inclinazione lo comporta, allora avrà raggiunto il più profondo e l'ultimo centro che ha in Dio; il che avverrà quando, con tutte le sue forze e la sua capacità, essa conoscerà Dio, Lo amerà e godrà di Lui »<sup>80</sup>. Qualche rigo più avanti si presenta di nuovo il simbolo della luce che penetra il cristallo limpido e puro.

Come tutti i simboli di intimità, quello del cuore e del seno evocano la matrice materna e liberano una considerevole carica affettiva. Se Dio nasce nel cuore, vi nasce in virtù dell'amore e per produrre l'amore. Ma il cuore ha anche un significato noetico: è il luogo dell'intuizione intellettuale, come pure delle decisioni profonde. Insomma: è il centro della persona. Quando Dio nasce nel cuore, egli vi crea un uomo nuovo.

Ricorrendo all'espressione « fondo dell'anima » per designare il luogo della nascita spirituale, Maestro Eckhart dal canto suo insiste sulla percezione della vita nuova e della sua nuova origine. L'idea di origine, lo abbiamo notato, si rifà ai simboli della profondità e dei pozzi. Il mistico tedesco ha conosciuto la dottrina origeniana dei pozzi e ad essa si è ampiamente e deliberatamente ispirato<sup>81</sup>. Riportiamo una pre-

<sup>78</sup> *Ibid.*, I, 3.

<sup>79</sup> *Ibid.* Sul simbolo del centro cf Ch.A. Bernard, *Interiorità e spirito*, in *L'uomo nella vita spirituale*, Teresianum, Roma 1974, p. 143-151.

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> Su questo tema cf *Dictionnaire de spiritualité*, voce *Fond de l'âme*, V, 650-666.

sentazione sintetica della dottrina eckhartiana sulla nascita di Dio nell'anima: « Così, scrive Héribert Fischer, il fondo dell'anima è al tempo stesso verginale e fecondo; ivi si trova, il mondo interiore, la zona più interna e più intima dello spirito; lo spirito vive e agisce a partire da questo fondo intimo "senza perché"; Dio entra all'interno di questo fondo »<sup>82</sup>. A partire da tali simboli comprendiamo meglio le grandezze dello spirito; secondo l'espressione agostiniana, in esso si dispiegano degli spazi interiori.

Quanti mistici si sono sentiti incapaci di descriverli! Non si può tuttavia sfuggire a questa necessità, se si vogliono esprimere certe operazioni spirituali estremamente delicate. « Nel fondo della mia anima, riferisce Maria dell'Incarnazione, avevo un'acquiescenza a Dio, e mi sembrava che la sua divina Maestà esercitasse la sua giustizia su di me, che fosse in me, in una parte che mi pareva essere lontana da me, e che si compiacesse, guardandomi, di vedermi soffrire. Ora, nella mia acquiescenza a questa sofferenza, non so in quale parte del mio spirito egli fosse »<sup>83</sup>. La trasposizione spaziale effettuata dal simbolo appare qui in tutta chiarezza.

La stessa necessità di esprimere simbolicamente lo spirito porta ad applicare a Dio le medesime immagini che sono servite ad esplorare lo spirito umano. Torniamo agli antichi Padri, ed accetteremo l'audacia delle immagini da loro usate per dare un'idea della generazione del Verbo. Il Figlio, scrive Tertulliano, nasce « come dalla apertura del suo cuore, secondo la testimonianza del Padre stesso: "dal mio cuore è scaturita una parola eccellente" »<sup>84</sup>. La parola che scaturisce dal cuore: tale era l'immagine suggerita da un testo enigmatico del salmista: « Prima della stella del mattino, dal mio seno io ti ho generato » (Sal 109,3). Anche in questo caso bisogna associare l'idea di seno a quella di vita, come pure quella di cuore alla parola d'amore: « Dal suo seno, precisa sant'Ambrogio, il Padre ha generato [la seconda Persona] come Figlio, dal suo cuore egli l'ha prodotta come Parola »<sup>85</sup>. Prodotto dal cuore del Padre,

<sup>82</sup> *Ibid.*, 656.

<sup>83</sup> Maria dell'Incarnazione, *Relation de 1654*, in *Oeuvres*, II, 293.

<sup>84</sup> Tertulliano, *Adversus Praxeam*, 7 (P.L. 2, 161 c) citato da H. Rahner, *L'ecclesiologia dei Padri*, p. 21: « quasi de vulva cordis ipsius ».

<sup>85</sup> Ambrogio, *De virginibus*, 3, 1, 3, P.L. 16, 221 A; citato *ibid.*, p. 22. In Ruysbroeck si ritrovano gli stessi simboli: « È qui la fonte e l'origine di un'eterna uscita e di

il Verbo contiene e produce l'amore: egli è questa « conoscenza unita all'amore »<sup>86</sup>, come ripete sant'Agostino.

Si capisce così quanto la teologia simbolica favorisca quella che Hugo Rahner chiama *theologia cordis*. Teologia affettiva, dato che raggiunge il cuore dell'uomo; ma vera teologia, poiché Dio genera dal suo cuore un Figlio eterno nell'unità di uno stesso Amore. Un testo di Maria dell'Incarnazione riassume bene questa dottrina: « Avevo conosciuto che il mio Sposo era come il seno e il petto del Padre Eterno, donde fluiva un grande fiume e torrente di grazie che era il suo Spirito Santo, il quale inondava tutti i Santi e li nutriva della sua vita divina. Ora, era da questa vita e da questo Spirito che la mia anima era nutrita, in modo tale che, nella sua pienezza ed esuberanza, non potevo impedire che qualche scintilla ne sprizzasse [fuori] »<sup>87</sup>.

## 5. CRESCITA E FECONDITÀ

Come il Verbo nasce dal seno di Maria e poi cresce fino alla maturità e alla trasformazione in gloria, così anche in noi Cristo cresce. Non in modo meccanico, ma in funzione della nostra cooperazione cosciente per mezzo della preghiera e delle opere buone. Anche Origene afferma, con vigore, questa dottrina: il simbolo evangelico del seme divino, che deve crescere incessantemente, attraverserà i secoli mistici<sup>88</sup>.

Più ricca dal punto di vista simbolico appare l'idea che la crescita attraversi periodi diversi, analoghi alla successione delle stagioni. Questo schema agricolo si ritrova in tutte le aree culturali e non esige molte spiegazioni.

Il problema posto da san Giovanni della Croce si situa invece in una prospettiva meno comune. Per lui la crescita implica salti qualitativi: da una parte bisogna passare dal senso

un'eterna operazione senza inizio [...] per il fatto stesso che il Padre onnipotente nell'abisso della sua fecondità... » (*L'ornement des nocces spirituelles*, Vromant, Bruxelles, libro III, cap. 5, p. 213).

<sup>86</sup> Agostino, *De Trinitate*, IV, 10, P.L. 42, p. 969.

<sup>87</sup> Maria dell'Incarnazione, *loc. cit.*, p. 308.

<sup>88</sup> Cf H. Rahner, *L'Ecclesiologia dei Padri*, p. 50-52, insieme ai testi principali.

allo spirito, dall'altra, una volta assicurata questa prima progressione, bisogna passare dallo spirito umano allo Spirito di Dio. Ecco dunque apparire nuove serie di simboli che, peraltro, trovano appoggio nella Sacra Scrittura: nel suo esodo, il Popolo di Dio ha conosciuto esso pure battute di arresto ed è scampato a frangenti difficili per progredire verso la liberazione e il possesso.

Fra i temi più noti derivanti dal racconto dell'Esodo troviamo quelli del cibo e soprattutto della bevanda. Proseguire la marcia presuppone che si riprendano le forze, e Dio ha provveduto al sostentamento del suo Popolo mandandogli la manna e le quaglie. Il ricordo di tali gesta rimarrà vivo, e Cristo non avrà che da applicare a se stesso l'episodio del pane nel deserto, per proclamarsi, in riferimento alla parola e all'Eucaristia, vero cibo spirituale. Ma il tema dell'acqua è molto più significativo! L'uomo, infatti, possiede riserve di energia che gli consentono di resistere più o meno a lungo; l'acqua, al contrario, si rivela indispensabile e la sua mancanza provoca una morte rapida e terribile. Per evitare al popolo ebraico di morire di sete nel deserto, Mosè ha dovuto colpire la roccia per farne scaturire l'acqua salutare.

Quando l'uomo progredisce spiritualmente e passa dal senso allo spirito, deve abbandonare i suoi primi alimenti, terrestri o spirituali. Sofferenza per colui che subisce questa privazione, ma gioia per coloro che conoscono la necessità in cui si trova il bambino di staccarsi dalla dolcezza rassicurante del seno materno per abituarsi a cibi più forti che lo incamminano sulla via dell'autonomia personale. Perciò, scrive san Giovanni della Croce, « come Abramo fece una grande festa quando svezzo suo figlio Isacco, così ci si rallegra in Cielo perché Dio libera ormai quest'anima dalle fasce, la fa scendere dalle sue braccia, la fa camminare da sola e le toglie il latte della mammella e il cibo delicato e dolce dei bambini, per farle mangiare il pane con la crosta ed abituarla al cibo dei forti »<sup>89</sup>.

Se è vero che la vita spirituale include lo sforzo personale, più profondamente ancora essa procede da un dinamismo interiore, il medesimo che spinge la pianta a schiudersi in foglie, fiori e frutti. Condizione indispensabile per questa fioritura è l'acqua vivificante. Simbolicamente, non vi è molta differenza

<sup>89</sup> Giovanni della Croce, *Notte oscura*, I, 12.

fra l'acqua e la linfa feconda: l'una e l'altra convogliano l'energia, la seconda in maniera più elaborata.

Ogni diminuzione di vita, anche se costituisce soltanto lo stadio necessario al passaggio verso una vita più elevata, viene sentita come secchezza e aridità. Questa semplice metafora, comunemente usata in spiritualità, riacquista la propria forza simbolica soltanto se poeticamente orchestrata. Lungo i fiumi crescono i grandi alberi, simboli di vita; la vita eterna del cielo è simboleggiata dalle vaste praterie verdeggianti, da prati smaltati di fiori<sup>90</sup>. L'aridità, invece, suggerisce l'idea della terra indurita, senz'acqua, senza strade; roccia sterile, senza speranza di fiorire.

Quando i simboli della lunga marcia e dell'aridità si combinano, ecco il tema del deserto, unito storicamente a quello dell'Esodo. Ma, come tutti i grandi simboli, esso è ambivalente, poiché sotto aspetti negativi cela una vera ricchezza.

Conosciamo l'aspetto negativo: desolazione e prospettiva di inanizione; ma ad esso si aggiunge quello della lotta, visto che, per la Sacra Scrittura, il deserto è popolato di demoni. Analogamente nell'anima di colui che vuole abbandonare i suoi gusti anteriori e la sua vita sensibile si manifestano le resistenze degli istinti profondi che non vogliono morire. Luogo della tentazione, il deserto vede ergersi con potenza la triplice concupiscenza: i desideri carnali, l'istinto di dominazione, la sete di conoscenza. Il Signore stesso non è sfuggito a questa prova.

Tuttavia, nel cuore stesso della desolazione desertica, un nuovo sentimento d'infinito comincia a risvegliarsi: la lontananza da ogni creatura avvicina al Creatore. San Giovanni della Croce nota questo movimento: l'anima che penetra a fondo nel suo abisso segreto « conosce chiaramente di trovarsi molto lontana e remota da ogni creatura; in modo che le sembra di essere messa in una solitudine profonda e molto vasta, dove non può giungere nessuna creatura umana, come in un deserto immenso che non ha limiti da nessuna parte; tanto più dilettevole, gustoso ed amabile quanto più è profondo, vasto e solitario »<sup>91</sup>. Ciò che opera il mutamento di prospettiva è

<sup>90</sup> Idem, *Cantico spirituale*, st. 5.

<sup>91</sup> Idem, *Notte oscura*, II, 17. Sul deserto cf J. Daniélou, *Jean-Baptiste, témoin de l'Agneau*, Ed. du Seuil, Parigi 1964, p. 48-52.

semplicemente il dinamismo soggiacente a tutto il movimento spirituale che nasce dalla chiamata di Dio e dalla sua presenza attiva; nella solitudine, l'anima si risveglia al divino.

Come verrà significata la presenza di Dio, se non con l'intervento fecondatore della pioggia? Segno della benevolenza divina, il dono dell'acqua manifesterà, insieme alla passività radicale dell'uomo, l'attenzione continua di Dio. Tempo felice del deserto, quando ci si aspetta tutto da Dio, quando esiste solo la grazia. Il profeta Osea e dopo di lui un mistico come san Giovanni della Croce, per i quali contano solo il piacere e l'onore di Dio, conservano la nostalgia del deserto dove Dio, che ve li ha condotti, dovrà intervenire. Per Osea il Popolo eletto è stato concepito, partorito, svezzato; poi fu condotto nel deserto per vivere il tempo del fidanzamento: « Perciò, conclude il Signore, ecco, la attirerò a me, la condurrò nel deserto » (Os 2,16). Là verrà rinnovato il fidanzamento nella giustizia e nella fedeltà. San Giovanni della Croce gli fa eco parlando dell'anima simile alla colomba:

« In solitudine viveva,  
E in solitudine ha posto il suo nido;  
In solitudine, la guidava  
Solo a sola, il suo Amato,  
Anch'egli, in solitudine, d'amor ferito » (C.S. st. 34).

Nell'aspra solitudine del deserto in cui si rivela in verità la situazione spirituale dell'uomo, a che servirebbero begli ornamenti? Giovanni Battista, figlio del deserto, si riveste di peli di cammello e porta una cintura di cuoio (Mt 3,4); egli lascia ad Erode e al suo seguito di vivere nelle mollezze a Gerico, « la città delle rose »<sup>92</sup>. Gesù, per fargliene una lode, noterà l'austerità del suo abbigliamento (Mt 11,8-9). Il profeta che attende Dio abbandona ogni personaggio convenzionale e si spoglia degli abiti da festa.

È il medesimo desiderio di verità che conduce alla solitudine del deserto e allo spogliamento. Così è pure del cammino spirituale. La facilità e le consolazioni iniziali facevano credere all'anima di essere ricca e bella, mentre ogni sua ricchezza era dono di Dio. Bisogna dunque che essa riconosca la propria miseria radicale, e Dio si incarica di inculcarle la verità su lei

<sup>92</sup> J. Daniélou, *op. cit.*, p. 46.

stessa. Ancora una volta è il racconto dell'Esodo che fornisce a san Giovanni della Croce il materiale simbolico: « Dio, scrive, volendo umiliare i figli d'Israele e far sì che conoscessero se stessi, domandò loro di abbandonare e di deporre gli abiti e gli ornamenti festivi di cui andavano comunemente vestiti nel deserto, dicendo loro: "Ora spogliatevi del vostro ornamento festivo e mettetevi le vesti comuni da lavoro, affinché conosciate il trattamento che meritate" »<sup>93</sup>. Torneranno i tempi, molto più tardi, di ornare nuovamente la sposa per il suo Sposo.

### *Il gusto*

Torniamo al tema del cibo e della bevanda per indicarne ora il senso positivo. Simbolicamente essi significano l'aspetto sostanziale della vita spirituale. Esiste un nutrimento dell'anima che garantisce a quest'ultima la crescita, perché la vita che essa possiede è altrettanto sostanziale quanto quella del corpo. Ogni forma di vita, corporale, intellettuale, morale o spirituale ha bisogno di nutrimento.

Gli appetiti spingono continuamente alla ricerca di ciò che li appaga, e ciò che li appaga è rivelato dal gusto. Questo vale sia per gli alimenti materiali, sia per quelli spirituali. Anche qui la metafora è comune, ma approfondendone il senso possiamo precisare alcuni aspetti della vita spirituale.

Esponendo nel *Castello interiore* il passaggio all'orazione passiva, santa Teresa d'Avila si dilunga alquanto sulla distinzione fra contenti spirituali e gusti spirituali. I primi significano la risonanza affettiva delle considerazioni spirituali provenienti dalla meditazione del Mistero di fede. La causa dei contenti è sempre esterna all'anima, e sono detti spirituali non perché contengano propriamente in se stessi una sostanza spirituale, ma perché portano il cuore verso Dio. Si parla invece di gusto spirituale quando l'azione di Dio si fa sentire all'interno dell'anima per diffondersi poi, come acqua vivificante, in tutte le zone dello spirito. « Nell'altro bacino, spiega la Santa, l'acqua deriva dalla sorgente che è Dio, e quando sua Maestà si compiace di accordare qualche grazia soprannaturale, l'acqua fluisce nel più profondo dell'anima, con pace, dolcezza e tranquil-

<sup>93</sup> Giovanni della Croce, *Nozze oscure*, I, 12.

lità inesprimibile »<sup>94</sup>. La grande differenza fra i gusti e i contenti concerne la loro origine: esterna per i secondi, presenza attiva di Dio per i primi.

Alla domanda dove nasca il gusto spirituale, santa Teresa risponde distinguendo il cuore e il centro dell'anima. Il cuore è inteso come la sede di stati affettivi che si ripercuotono in reazioni fisiologiche, mentre il centro è più profondo: « Scrivendo queste righe, pensavo al versetto accennato: *Dilatasti cor meum*, nel quale il Salmista dice che il suo cuore si è dilatato. Tuttavia mi pare che questi effetti, invece di nascere dal cuore, provengano da un punto più interno, come da una cosa molto profonda. Penso che debba essere dal centro dell'anima »<sup>95</sup>. La gioia gustata dalla Santa presuppone quindi un'azione di Dio nella sostanza dell'anima; come l'acqua, la presenza di Dio vivifica e nutre.

La prospettiva teresiana dei gradi di orazione contribuisce a dare al termine "gusto" un senso tecnico che lo contraddistingue dai semplici contenti. Grazie al gusto spirituale, l'anima riconosce che il proprio desiderio fondamentale è appagato, giacché Dio stesso diventa suo nutrimento.

Affrontando il problema dal punto di vista del rapporto con Dio in quanto oggetto dell'apprensione spirituale, i mistici indagano sull'espressione « gustare Dio », chiedendosi se il gusto raggiunga Dio in se stesso, e se sia caratteristico di uno stato spirituale determinato, di cui fornirebbe una definizione, per così dire, tecnica.

Non vi sono dubbi che bisogna rispondere positivamente alla seconda domanda. Il gusto di Dio costituisce un aspetto dell'operazione mistica che comprende l'unione d'amore, il gusto della dolcezza di Dio e la conoscenza semplice, tanto chiara quanto può esserlo in questa vita<sup>96</sup>. Il gusto appartiene alla conoscenza sperimentale di Dio e si pone al di là delle immagini; l'operazione che esso esprime simbolicamente è, quindi, più interiore e sostanziale della proiezione visuale. Esso

<sup>94</sup> Teresa d'Avila, *Castello interiore*, IV, 2, p. 811.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 811. La stessa dottrina si ritrova in san Giovanni della Croce: « Come la bevanda scorre e si sparge per tutte le membra e le vene del corpo, così questa comunicazione di Dio si diffonde in modo sostanziale nell'anima » (*Cantico spirituale*, 17). Cf anche Dionigi Arcopagita, *Lettre IX*, in *Oeuvres*, p. 357-358: « Che cosa significano cibo solido e cibo liquido? ».

<sup>96</sup> Cf Sandaeus, *Pro theologia mystica clavis*, voce *Gustus*, Coloniae 1640, p. 225.

caratterizza il dono della sapienza la quale è, appunto, sapida conoscenza delle cose di Dio. Come dice san Giovanni della Croce con il consueto vigore: « Queste conoscenze hanno un certo gusto dell'Essere divino e della vita eterna »<sup>97</sup>.

Se ora cerchiamo di determinare in quale misura il gusto spirituale raggiunga Dio, la cosa migliore è di attenersi all'insegnamento così preciso del dottore mistico per eccellenza. Parlando della viva fiamma d'amore, san Giovanni della Croce la mette in relazione con la vita di Dio di cui esprime la partecipazione mistica: « È questa la ragione per cui l'anima chiama *viva* questa fiamma, non perché essa non sia sempre *viva*, ma perché produce in lei un effetto tale, da farla vivere spiritualmente in Dio e farle sentire la vita di Dio. Così Davide diceva: "Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum! *Il mio cuore e la mia carne hanno esultato nel Dio vivente!*" ». Non che vi fosse bisogno di dire che Egli era vivo, ché sempre lo è, ma per far comprendere che lo spirito e il senso, resi vivi in Dio, gustavano vivamente Dio — il che significa gustare il Dio vivente — e questo è vita di Dio e vita eterna »<sup>98</sup>.

Qualunque sia l'accezione tecnica attribuibile all'espressione « gusto spirituale », che lo si collochi, come santa Teresa, all'ingresso della vita mistica oppure, con san Giovanni della Croce, al suo termine, il simbolo del gusto, unito a quello del nutrimento, è troppo radicato nell'esperienza spirituale per non accompagnarla costantemente. Se la vita eterna è vita della nostra vita, bisogna pure esprimerne il possesso con il simbolo del sapore che accompagna la conoscenza vissuta: « Gustate e vedete quanto è buono il Signore » (Sal 34,9; 1Pt 2,2-3).

### *Il vino*

Dall'immagine semplice del gusto sostanziale, si passa ad altre immagini più elaborate la cui funzione è di descrivere esperienze più complesse di unione con Dio. Se l'uomo si nutre del pane essenziale e si disseta con l'acqua salutare, il pasto non si riduce però a prendere il nutrimento strettamente necessario; esso si può trasformare nel banchetto, ricco di significazioni secondarie di socialità e di abbondanza.

<sup>97</sup> Giovanni della Croce, *Salita del Monte Carmelo*, II, 26.

<sup>98</sup> Idem, *Fiamma viva*, I, 2.

Solitamente nei banchetti viene offerto il vino. All'acqua, il vino aggiunge i succhi terrestri che la lunga permanenza della vigna nella terra ha permesso di assimilare; è quindi una bevanda il cui senso simbolico conserva l'idea di nutrimento terrestre. La fermentazione, poi, ha trasformato questi succhi, accumulando un'energia che si libererà a rallegrare il cuore di colui che beve. Infine il vino può anche essere profumato con aromi. Quando i mistici useranno tale simbolo, vorranno significare gli effetti complessi della vita spirituale, tenendone presenti soprattutto quelli positivi <sup>99</sup>.

In questo senso, scrive ancora san Giovanni della Croce:

« Al tocco della scintilla,  
Al vino aromatizzato,  
Emanazioni di balsamo di vino » <sup>100</sup>.

Il vino aromatizzato simboleggia la nuova energia comunicata all'anima dallo Spirito Santo, « vino d'amore soave, gustoso e forte » <sup>101</sup>. Questa energia trasformante si esprime in un'attività vigorosa che san Giovanni della Croce descrive come una manifestazione delle potenze spirituali.

Fintanto che ci si ferma all'espressione dell'intensità dell'azione, è comodo ricorrere al simbolo del vino, ma quando lo si unisce all'ebbrezza che lo accompagna, il suo uso appare estremamente ardito. Ma come possono i mistici sfuggire alla necessità di esprimere simbolicamente che la vita dello spirito sfocia in una specie di esultanza la quale sconvolge l'uso ordinario delle potenze spirituali?

Il tema dell'ebbrezza spirituale è molto antico <sup>102</sup>. Esso trova appoggio in alcuni testi del *Cantico dei Cantici* ripresi ininterrottamente dagli autori mistici. La Sposa, infatti, esclama: « Le tue tenerezze sono più dolci del vino » (Ct 1,2) e si rallegra poi perché lo Sposo l'ha « introdotta nella cella del

<sup>99</sup> Il vino, per l'energia nascosta che rivela e comunica, è simbolo della potenza amorosa, ma anche dell'aggressività che si libera.

<sup>100</sup> Giovanni della Croce, *Cantico spirituale*, st. 15.

<sup>101</sup> *Ibid.*, 17,4.

<sup>102</sup> Il *Dictionnaire de spiritualité* gli ha consacrato una voce, *Ivresse spirituelle*, 7, 2312-2337. Sfortunatamente, la riflessione che accompagna la ricchissima raccolta di testi presuppone che l'espressione debba definire stati spirituali perfettamente individuati e che potrebbero essere collocati in una classificazione precisa e invariabile. Sarebbe stato molto più semplice considerare che l'espressione simbolica è suscettibile di una grande varietà di applicazioni.

vino il cui vessillo è Amore » (Ct 2,4). Anche la Sapienza invita al suo banchetto: « Venite, dice, mangiate il mio pane, bevete il vino che io ho preparato » (Prv 9,5). Bastava accostare questi testi per elaborare una simbolica spirituale molto ricca.

Certo, bisogna eliminare l'idea che questa ebbrezza spirituale sia insensatezza e stupidità. Ma non viene scartata già per il fatto che coloro i quali si consacrano alla Sapienza si mantengono vigili e sobri? Su questo punto, l'autore dell'*Ode di Salomone* non dà adito a nessun equivoco: « Un'acqua parlante si è accostata alle mie labbra [venendo] dalla sorgente del Signore, generosamente; ed ho bevuto e sono stato inebriato dall'acqua viva che non muore, e la mia ebbrezza non divenne perdita di ragione, ma abbandonai la mia vanità e mi volsi verso l'Altissimo, mio Dio »<sup>103</sup>. Qui è l'acqua che inebria, e l'ebbrezza che procura non può essere che quella data dallo Spirito di Dio, spirito di sapienza e di intelligenza. È questa la ragione per cui i Padri, per esprimere meglio questo aspetto tutto particolare dell'ebbrezza spirituale, parleranno di *sobria ebrietas* o di *ebria sobrietas*. Si tratta sempre di un'elevazione al di sopra della condizione ordinaria, che non turba però né il pensiero né l'azione.

Piuttosto che moltiplicare le descrizioni dell'ebbrezza spirituale, basterà al nostro intento seguire su questo punto santa Teresa d'Avila. Nel suo piccolo commento al *Cantico dei Cantici* ella si sofferma su questo tema osservandone lo sviluppo nella vita spirituale.

Il contesto simbolico in cui il tema appare non può meravigliarci; si tratta di gustare e di sentire la soavità pervadente di Dio: « Quando l'anima gusta questa soavità, pare che quella pace fortifichi l'uomo interiormente ed esteriormente come se gli venisse immessa nelle midolla un'unzione dolcissima, simile a una squisita fragranza [...]. Quando l'anima si trova in questo gaudio, vi è talmente assorta e inabissata da sembrare che non sia più in sé, ma in preda a un'ebbrezza divina. Non sa quello che vuole, né quel che dice, né quel che chiede: di sé, insomma, non sa più nulla, pur non essendo così fuori da sé da non comprendere almeno qualche cosa di ciò che le avviene »<sup>104</sup>. Osserviamo rapidamente alcuni aspetti più caratteristici. L'eb-

<sup>103</sup> Citato nella voce *Ivresse spirituelle*, in *Dictionnaire de spiritualité*, col. 2313.

<sup>104</sup> Teresa di Gesù, *Pensieri sull'amore di Dio*, c. 4 in *Opere*, p. 1009.

brezza spirituale parte dall'interno per investire poi l'uomo esteriore; essa esprime una uscita da sé che, tuttavia, non toglie ogni coscienza, ancorché questa non possa sempre assicurare il controllo delle manifestazioni esterne. Non ci sarà un'analogia, e addirittura una somiglianza stretta, fra queste manifestazioni dell'ebbrezza spirituale e quelle che si verificano nelle riunioni di preghiera carismatica? Investendo gli Apostoli, lo Spirito Santo non produceva forse gli effetti del vino dolce già alle nove del mattino? (At 2,13-15). Comunque sia, i mistici antichi avevano già notato le due manifestazioni dell'ebbrezza: o esuberanza verbale, o silenzio profondo <sup>105</sup>.

Situando l'ebbrezza spirituale all'ingresso dell'orazione passiva di quiete, Teresa sottolinea la sproporzione fra la potenza dell'investimento divino e le capacità di accoglienza dell'anima. Se vogliamo precisare, si parlerà di ebbrezza mistica in opposizione alla sobria ebbrezza che nasce dall'esercizio attivo della fede <sup>106</sup>. Ciò su cui Teresa insiste è l'aspetto dell'unione intima e costante con lo Sposo. Ella riprende allora altri simboli: quello del bambino allattato e avvolto nell'amore della madre, « la quale, amando teneramente il suo figliuolo, s'indugia ad allattarlo e a coprirlo di carezze » <sup>107</sup>.

Che il simbolo dell'ebbrezza spirituale non debba essere strettamente legato ad una tappa della vita spirituale, risulta chiaramente dall'esposizione di santa Teresa. Nella vita spirituale si va di inizio in inizio. Scrive la Santa: « Come si può dar da bere vino in maggiore o minore quantità, poi, da un vino buono passare a un altro migliore e inebriare una persona più o meno fortemente, così è delle grazie di Dio » <sup>108</sup>. L'effetto del vino dell'amore di Dio sarà sempre quello di far uscire l'anima da sé per farla penetrare, da una parte, nella luce e nella lode, e dall'altra farle dimenticare ogni interesse personale e ogni sofferenza derivante dal servizio di Dio.

Ancor più interessante, per una migliore comprensione del senso dell'ebbrezza spirituale, è determinarne l'effetto principale. Ora, per la grande contemplativa, questo stato conduce dalla pace interiore (c. 3) all'amore soave (c. 4), poi all'amore

<sup>105</sup> Cf Sandaeus, *Pro theologia mystica clavis*, voce *Ebrietas*, p. 186, che cita il testo degli *Atti*.

<sup>106</sup> *Ibid.*

<sup>107</sup> Teresa di Gesù, *op. cit.*, p. 1010.

<sup>108</sup> *Ibid.*, c. 6, p. 1019.

saldo e stabile (c. 5); si passa poi all'amore forte (c. 6) ed infine all'amore utile (c. 7). Non ci si meravigli di un simile ordine che arriva all'amore attivo, vale a dire alla manifestazione esteriore dell'esuberanza interiore! Santa Teresa afferma molto chiaramente: « Unico scopo di queste anime è di servire e accontentare il Signore. Conoscendo l'amore che Egli porta ai suoi servi, rinunciano volentieri ad ogni personale soddisfazione per non accontentare che Lui, servendo il prossimo e annunciando alle anime, nel miglior modo possibile, le verità che fan loro del bene »<sup>109</sup>. Se fosse necessario assolvere i mistici dal reato di narcisismo, basterebbe porre in rilievo il punto di arrivo del movimento spirituale: « Hanno innanzi il solo interesse del prossimo e nient'altro »<sup>110</sup>.

Tali sono i fiori e i frutti prodotti dall'effusione dello Spirito.

#### 6. ET NOX ILLUMINATIO MEA

La simbolica che descrive la crescita spirituale si muove intorno a due punti focali: l'uno, comprendente i simboli di nascita e di fecondità, pone in rilievo l'espansione di una vita nuova, l'altro insiste sulla risonanza di questa vita spirituale nella coscienza: simboli di risveglio e di rivelazione.

In realtà, questi due punti focali definiscono una figura che potremmo immaginare come un'ellisse, in modo che una serie di simboli si accordi sempre con l'altra e che l'accento posto sull'aspetto della fecondità diminuisca quando cresce quello posto sulla presa di coscienza. L'uno e l'altro tuttavia sono sempre presenti: la stessa ebbrezza spirituale è sobria e vigile.

Insistendo ora nuovamente sull'aspetto cosciente, possiamo ritornare al tema della luce, ma vorremmo rilevarne un aspetto molto notevole in cui è stata come riassunta la dottrina di san Giovanni della Croce: se, di per sé, la vita divina è luce per l'anima, essa però investe la coscienza immergendola nella

<sup>109</sup> *Ibid.*, c. 7, p. 1027-1028.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 1028.

notte. E, reciprocamente, la notte chiama l'aurora e il giorno che spunterà. Questo tema sorregge il lirismo straordinario dell'inno della risurrezione che canta la notte beata in cui la vita è di nuovo esplosa: « la notte come il giorno sarà illuminata » (Sal 139,11), e la notte sarà « la mia illuminazione e le mie delizie » (Sal 139,12): « *et nox illuminatio mea in deliciis meis* » <sup>111</sup>.

Considerata l'importanza e la risonanza del simbolo della notte, era molto forte la tentazione di privilegiarlo in modo assoluto e, specialmente a partire dallo studio della dottrina mistica di san Giovanni della Croce, di considerarlo come « il simbolo dei simboli » <sup>112</sup>, trasferendolo così, praticamente, nella sfera del concetto. Il simbolo della notte, se applicato al piano metafisico, non si distinguerebbe molto dalla negatività inclusa nella posizione concreta dell'essere. Georges Morel, riprendendo su questo punto come su molti altri le conclusioni di Jean Baruzi <sup>113</sup>, interpreta nei termini seguenti il pensiero di Ruysbroeck: « Dio è tenebre in sé, certo non perché egli sia incomprendibile a sé, ma perché è *in lui* la ragione dell'aspetto in un certo senso eternamente notturno dell'esperienza umana » <sup>114</sup>. Dal punto di vista simbolico, che è il nostro, non riteniamo utile criticare l'unilateralità della riduzione dell'esperienza mistica alla prospettiva metafisica; vorremmo modestamente soltanto analizzare i diversi usi dei simboli notturni.

Un'attenta lettura di san Giovanni della Croce ci convince che si possono distinguere accezioni diverse nei simboli notturni. Alcuni testi parlano delle tenebre del peccato, altri della tenebra divina, altri ancora della notte. Bisognerebbe anche tener conto delle diverse parti della notte in cammino verso l'aurora e il pieno mezzodì, come pure di altre espressioni: allo scuro, nell'oscurità.

Una prima distinzione si impone, se non si vuole confondere l'esperienza spirituale cristiana e l'esperienza metafisica: la

<sup>111</sup> Inno pasquale *Exultet*.

<sup>112</sup> G. Morel, *Le Sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, Aubier, Parigi 1961, t. III, p. 159.

<sup>113</sup> J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Alcan, Parigi 1923: « In un certo senso, la notte sarà l'unico simbolo mediante il quale dovremo comprendere, secondo significati sempre meno elementari, come si annulli in noi l'appercezione delle cose, la comune appercezione di noi stessi e perfino il pensiero che vaga in noi al di là della nostra coscienza » (p. 307).

<sup>114</sup> G. Morel, *op. cit.*, p. 165.

prima presuppone una realtà di peccato irriducibile alla deficienza ontologica. Ascoltiamo san Giovanni della Croce: « Spiritualmente parlando, altra cosa è stare allo scuro (*a oscuras*) e altra cosa è trovarsi nelle tenebre (*en tinieblas*): perché trovarsi nelle tenebre vuol dire essere ciechi (come abbiamo detto) e in peccato. Ma una persona può essere allo scuro e senza peccato. Il che può accadere all'anima in due modi: nell'uno, per quanto concerne l'ordine naturale, quando essa non ha alcuna luce su certe cose naturali; nell'altro, per quanto concerne l'ordine soprannaturale, quando è priva di luce su certe cose soprannaturali »<sup>115</sup>. Senza dubbio, come capita tanto spesso nell'ordine simbolico, la distinzione non viene sempre osservata rigorosamente; ma non è da reputare fortuita.

Si potrebbe infatti trovare nella patristica greca la stessa differenza tra le tenebre del peccato e l'oscurità della trascendenza; due termini corrispondono a questo duplice aspetto: *σκότος* indica il contesto del peccato, *γνόφος* la tenebra trascendente. Perciò san Gregorio Nisseno scrive: « Il passaggio dalle tenebre (*σκότος*) alla luce è la prima separazione dalle idee false ed errate su Dio. L'intelligenza più attenta delle cose nascoste, conducendo l'anima per mezzo delle cose visibili alla realtà invisibile, è come una nube che oscura tutto il sensibile ed abitua l'anima alla contemplazione di ciò che è nascosto. Infine, l'anima che ha camminato su queste vie verso le cose di lassù, avendo abbandonato le cose terrene per quanto sia possibile alla natura umana, penetra nel santuario della conoscenza di Dio, circondata da ogni parte dalla tenebra (*γνόφος*) divina »<sup>116</sup>. Tre tappe del divenire spirituale vengono indicate: una prima purificazione dalle tenebre dell'errore, la nube dove il sensibile viene superato, la tenebra permanente della trascendenza divina. Alla prima e alla terza tappa corrispondono stati spirituali diversi posti in evidenza da san Giovanni della Croce: « Il dubbio è perché l'anima qui chiami la luce divina notte oscura, visto che, come noi diciamo, essa illumina e purifica l'anima dalle sue ignoranze. Al che si risponde che per due ragioni questa Sapienza divina è non soltanto notte e tenebra (*tiniebla*) per l'anima, ma anche pena e tormento. La

<sup>115</sup> Giovanni della Croce, *Fiamma viva*, III, 4.

<sup>116</sup> Gregorio Nisseno, *Comm. sur le Cantique*, P.G. XLIV, 1000 C-D; citato da J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, p. 21; traduzione modificata.

prima, a causa dell'altezza della Sapienza divina che supera la capacità dell'anima e in questo modo è tenebra (*tiniebla*) per lei. La seconda, per la bassezza e l'impurità dell'anima; e in questo modo la Sapienza divina è per lei penosa, affliggente ed anche oscura (*oscura*) »<sup>117</sup>.

Tanto dunque dal punto di vista dell'esperienza quanto da quello della metafisica non si possono confondere le tenebre causate dal cattivo uso interiore della libertà, e l'oscurità dovuta alla sproporzione tra la coscienza umana e il suo oggetto divino. Le prime si verificano soprattutto negli inizi della vita spirituale, non sono però assenti dal processo di illuminazione. Questo processo sarebbe ugualmente così doloroso, se l'anima non si attaccasse più o meno volontariamente alla sua povera maniera di conoscere? Si resta infatti colpiti nel considerare che le vie spirituali fondate non sulla conoscenza bensì sul rapporto affettivo incontrano in misura assai minore la problematica della notte. Soltanto per una scelta arbitraria si può ridurre la mistica alla via della conoscenza, privilegiare san Giovanni della Croce rispetto a santa Teresa d'Avila o a san Francesco d'Assisi. Il simbolo notturno è un simbolo dominante: più dell'acqua viva? più del silenzio?

Torniamo al simbolo della tenebra, di cui non neghiamo la notevole importanza in teologia mistica. Intendiamo ora considerarlo nella sua accezione tecnica, la quale ne restringe l'uso alla significazione dell'inaccessibilità di Dio. È in questo senso che Gregorio Niseno gli ha conferito diritto di cittadinanza nella teologia mistica<sup>118</sup>. Tuttavia, poiché il testo decisivo al quale tutti gli spirituali si riferiscono è quello di Dionigi Areopagita, diamone un breve commento.

Ecco il testo: « Trinità sovraessenziale e più che divina e più che buona, tu che presiedi alla divina sapienza cristiana, guidaci non soltanto al di là di ogni luce, ma al di là stesso dell'inconoscenza, fino al vertice più alto delle Scritture mistiche, là dove i misteri semplici, assoluti e incorruttibili della teologia sono velati nella Tenebra (*γνόφρον*) più che luminosa del Silenzio: è nel Silenzio, infatti, che si apprendono i segreti di questa Tenebra di cui si dice troppo poco quando si afferma che brilla della luce più luminosa in seno alla più nera oscurità

<sup>117</sup> Giovanni della Croce, *Notte oscura*, II, 5.

<sup>118</sup> Cf. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, p. 201-211.

e che, pur rimanendo in sé perfettamente intangibile e perfettamente invisibile, riempie di splendori più belli della bellezza le intelligenze che sanno chiudere gli occhi.

« Questa è la mia preghiera. Quanto a te, caro Timoteo, esercitati continuamente alle operazioni mistiche, abbandona le sensazioni, rinuncia alle operazioni intellettuali, respingi tutto ciò che appartiene al sensibile e all'intelligibile, spogliati totalmente del non-essere e dell'essere ed elevati quanto ti è possibile, fino ad unirti nell'ignoranza a Colui che è al di là di ogni essenza e di ogni sapere. Infatti, è uscendo da tutto e da te stesso in maniera irresistibile e perfetta che ti eleverai in una pura estasi fino al raggio tenebroso (τοῦ θεοῦ σκοτός ἀκτί-  
να) della divina Sovraessenza, avendo abbandonato tutto ed essendoti spogliato di tutto » <sup>119</sup>.

In primo luogo va sottolineato il contesto cristiano. Infatti anche se il vocabolario, risalendo oltre Gregorio Nisseno, ritrova quello di Filone, è chiaro che, in conformità con tutta la sua dottrina, lo Pseudo-Dionigi non separa la propria teologia mistica dalla teologia simbolica e da quella che noi chiameremmo teologia speculativa. Si tratta di unirsi, grazie agli esercizi contemplativi, alla Santa Trinità la quale, in risposta alla preghiera del maestro, colmerà il discepolo di una sapiente ignoranza.

Di questo testo si conoscono le espressioni destinate ad attraversare i secoli: la Tenebra più che luminosa del Silenzio, il raggio della Tenebra divina. Qualcuno potrebbe far notare che la medesima parola "Tenebra" è espressa con i due vocaboli greci, γνόφος e σκοτός; ma ci troviamo qui in un contesto di esperienza elevata e sappiamo che la simbolica non possiede la precisione del concetto <sup>120</sup>. Comunque sia, queste espressioni simboliche caratterizzano la mistica speculativa che è la più vicina alla meditazione teologica. Certo, sarà sempre piuttosto difficile determinare ciò che, nel linguaggio metafisico, deriva dall'esperienza e ciò che è elaborazione concettuale. Resta nondimeno il fatto che l'esperienza di mistici, poco adusi al linguaggio tecnico, si trova del tutto a suo agio quando si imbatte nei testi dionigiani! Maria dell'Incarnazione ci servirà,

<sup>119</sup> Dionigi Areopagita, *La théologie mystique*, trad. M. de Gandillac, in *Oeuvres*, p. 177-178; traduzione modificata.

<sup>120</sup> Di solito, tuttavia, σκοτός in Dionigi indica le tenebre dell'ignoranza e del peccato. Cf *Dictionnaire de spiritualité*, voce *Contemplation*, II, 2, 1904.

qui, da testimone; il simbolo della tenebra torna anche sotto la sua penna: « L'anima, non potendo volere né amare altro se non ciò che lo Spirito di Dio opera in lei, che non si preoccupa affatto di quel che patisce la parte inferiore né delle sue privazioni, è paga soltanto nelle tenebre divine in cui si è perduta »<sup>121</sup>. In questo passo le tenebre suggeriscono uno spazio infinito in cui lo spirito va errando senza potersi orientare.

### *Il silenzio*

Se non si presta sufficiente attenzione alla singolarità dell'espressione: « la Tenebra più che luminosa del Silenzio », ci si lascia sfuggire una sfumatura importante del senso simbolico dello Pseudo-Dionigi. Essendo in riferimento alla parola, il Silenzio implica l'immagine dell'ascolto e l'instaurazione di un rapporto personale. D'altronde, la traduzione « Scritture mistiche » per *μυστικῶν λογίων* potrebbe essere sostituita da « parole mistiche »; inoltre, secondo il commento di Corde-rius<sup>122</sup>, Dionigi, scrivendo "tenebra", pensa alle parole inef-fabili udite da Paolo (2Cor 12,4). Si potrà quindi distinguere il silenzio dal mutismo, così come si distingue l'atteggiamento di colui che vive una comunicazione interpersonale profonda da quello di colui che rifiuta ogni comunicazione.

Esistono molti tipi di silenzio.

Il silenzio è in primo luogo la condizione dell'ascolto di Dio e si contrappone quindi ad ogni discorso inutile e vano: « Ciò che manca, scrive san Giovanni della Croce alle carmelitane di Beas, se pure manca qualcosa, non è né il parlare né lo scrivere (perché in queste cose di solito si eccede), ma appunto il tacere e l'operare. Inoltre, parlare distrae, mentre tacere ed operare raccoglie lo spirito e lo rinvigorisce »<sup>123</sup>. In effetti, rimane una Presenza, che, nel silenzio, nutre e fortifica l'anima.

Al silenzio del presente deve unirsi quello che concerne il passato e che significa la purificazione della memoria. È sempre san Giovanni della Croce che parla: « È meglio imparare a porre in silenzio le potenze e abitarle a tacere, affinché parli

<sup>121</sup> Maria dell'Incarnazione, *Relation de 1654*, in *Oeuvres*, II, p. 376.

<sup>122</sup> P.L. 3, 1003, 542.

<sup>123</sup> Giovanni della Croce, *Lettere*, n. 6.

Dio »<sup>124</sup>. Ciò che si applica ai primi gradi della purificazione attiva, si ritrova più tardi quando il contatto con Dio si semplifica: « In questo profondo silenzio che deve regnare nell'anima per quanto concerne i sensi e lo spirito, per poter intendere un così profondo e delicato "linguaggio che Dio tiene quando parla al cuore in questa solitudine", secondo quanto Egli dice per mezzo di Osea (Os 2,14), "mentre l'anima ascolta e porge l'orecchio a quel che il Signore Dio dice in lei" (Sal 84,9), in somma pace e tranquillità, come dice Davide, perché egli tiene tale discorso di pace in questa solitudine »<sup>125</sup>.

Se Dio parla nel silenzio è perché egli stesso vive nel silenzio, simbolo di quella pienezza che precede ogni comunicazione. La Scrittura ci presenta Dio che agisce per mezzo della parola, ma ci descrive anche il silenzio eterno in cui maturerà la decisione creatrice. Come fa ottimamente osservare Edmond Barbotin, « il Dio che parla è innanzitutto il Dio che tace: il suo silenzio è primo, fondamentale, rientra nell'essenza del suo mistero. La Sapienza divina esiste in eterno, prima delle sue opere più antiche (cf Prv 8,22 ss). Il Verbo è in Dio, da tutta l'eternità, Dio egli stesso (cf Gv 1,1). Il Padre ha stabilito in anticipo "che noi fossimo per Lui figli adottivi per opera di Gesù Cristo" (Ef 1,5). Ma il disegno divino non si è rivelato di colpo: è "rimasto avvolto di silenzio per secoli eterni" (Rm 16,25), "sapienza divina, misteriosa, che è rimasta nascosta e che Dio ha preordinato prima dei secoli per la nostra gloria. Nessuno dei dominatori di questo mondo ha potuto conoscerla" (1Cor 2,7-8) »<sup>126</sup>. Il silenzio, come la notte, suggerisce la maturazione del frutto che sarà la parola. La parola vera, infatti, viene concepita: tale è il significato originario di "concetto". Dalla contemplazione del silenzio trascendente scaturisce la magnifica espressione di san Giovanni della Croce: « Il Padre ha detto un'unica parola, e cioè suo Figlio, e in un eterno silenzio la dice sempre: anche l'anima deve ascoltarla in silenzio »<sup>127</sup>.

Nel silenzio, dunque, si attua la pienezza dell'incontro. Lo

<sup>124</sup> Idem, *Salita del Monte Carmelo*, III, 4.

<sup>125</sup> Idem, *Fiamma viva*, III, 3.

<sup>126</sup> E. Barbotin, *Humanité de Dieu*, Aubier, Parigi 1970, p. 135-136.

<sup>127</sup> Giovanni della Croce, *Sentenze, Spunti di amore*, n. 21. Sul silenzio mistico cf O. Casel, *De philosophorum graecorum silentio mystico*, Giessen 1919; G. Mensching, *Das heilige Schweigen*, Giessen 1926.

scambio diventa semplice presenza reciproca. Perché infrangerla nella successione delle parole? Queste comunque non possono essere adeguate all'infinito di Dio. Già incapaci di esprimere la profondità della persona amata, come potrebbero non cancellarsi davanti al silenzio dell'unica Parola? *Silentium tibi laus.*

La seconda espressione che ha attraversato la mistica cristiana è quella del « raggio della Tenebra divina ». Commentando il verso del suo *Cantico spirituale*:

« Il sibilo dei venti amorosi » (C.S. st.13),

san Giovanni della Croce ricollega le operazioni della vista e dell'udito: « Dunque, scrive, udire, per l'anima, significa vedere con l'intelletto »<sup>128</sup>. Così, nell'ordine della contemplazione, la Parola di Dio è raggio di tenebra.

Dal punto di vista simbolico l'immagine uditiva, qui applicata all'anima, suggerisce il rapporto interpersonale: « I "sibili" sono gli occhi desiderati »<sup>129</sup>, spiega san Giovanni della Croce. Ci si può chiedere, tuttavia, se il simbolo del raggio non connoti anch'esso, in Dionigi, un rapporto reciproco e perciò personale. L'anima, infatti, si eleva e si unisce, nell'ignoranza, con Colui che è al di là di ogni essenza e di ogni sapere. La condizione di questa unione è l'uscita da sé, la quale permette di andare incontro al raggio che discende dall'apertura infinita di Dio. Non è quindi tanto paradossale che questo raggio di tenebra lasci già spuntare il risveglio dell'aurora, preludio dell'incontro; l'anima, aggiunge il nostro autore, rimane « in quel riposo e in quel silenzio della notte » in cui già gusta « la dolcezza della musica e della quiete del silenzio »<sup>130</sup>.

Se i temi del silenzio e della tenebra caratterizzano gli stati mistici molto elevati e se quello delle tenebre indica la necessità di oltrepassare il mondo del peccato, il simbolo della notte appare molto più ampio e più ricco, capace di applicarsi all'insieme del processo spirituale.

<sup>128</sup> Giovanni della Croce, *Cantico spirituale*, 13, 5.

<sup>129</sup> *Ibid.* Anche santa Teresa aveva usato l'immagine del « sibilo » del pastore (*Castello interiore*, IV, 3).

<sup>130</sup> Giovanni della Croce, *Cantico spirituale*, 14, 3.

Per capire la portata del simbolo, bisogna considerarne tutta l'estensione. Leggiamo in san Giovanni della Croce: « Queste tre parti della notte costituiscono tutte un'unica notte; ma essa ha tre parti, come la notte naturale. La prima infatti, che è quella del senso, si può paragonare al tempo che precede la mezzanotte, il quale si verifica quando si finisce per esser privati dell'oggetto sensibile delle cose. La seconda, che è la fede, è simile alla mezzanotte, la quale è completamente oscura. E la terza, che è Dio, è simile all'aurora, alla quale segue immediatamente la luce del giorno »<sup>131</sup>. Questo giorno sarà la luce di gloria, e non si confonde con i primi chiarori della meditazione, in cui Dio sembrava conosciuto<sup>132</sup>.

Che tale simbolo trovi un'applicazione privilegiata nell'ordine della conoscenza e raggiunga la massima intensità espressiva nell'esercizio della fede, è un fatto incontestabile.

Ma è più interessante notare che san Giovanni della Croce lo considera legato all'ordine degli appetiti e dello slancio vitale implicito in essi. Immediatamente di seguito all'ultimo testo citato, egli precisa: « Chiamiamo qui notte la privazione del gusto e dell'appetito in tutte le cose »<sup>133</sup>. Il simbolo della notte si combina dunque con le immagini di annientamento, di vuoto, di povertà e di nudità<sup>134</sup>. La notte indica così un atteggiamento integrale dell'esistenza spirituale, lo stesso di cui questo capitolo ha descritto la crescita.

Non bisogna perciò aver paura di attribuire a questa notte attraversata dall'uomo spirituale la sua significazione più profonda: essa rimanda al mistero pasquale di morte e di risurrezione. San Giovanni della Croce, in un capitolo pieno di emozione contenuta, ricorda quanto poco numerosi siano coloro che seguono Cristo morente ad ogni cosa sulla Croce: ad ogni possesso e perfino alla protezione spirituale del Padre<sup>135</sup>. E invece Cristo è l'unica via. Ritroviamo qui i temi del cammino e dell'Esodo. E nel racconto scritturistico dell'uscita dall'Egitto appare il paradigma della notte spirituale; durante la loro lun-

<sup>131</sup> Giovanni della Croce, *Salita del Monte Carmelo*, I, 2.

<sup>132</sup> Idem, *Nocte oscura*, I, 8.

<sup>133</sup> Idem, *Salita del Monte Carmelo*, I, 3.

<sup>134</sup> *Ibid.*

<sup>135</sup> *Ibid.*, II, 7.

ga traversata del deserto, una colonna di fuoco illuminava la notte degli Ebrei mentre, di giorno, una nube oscura indicava loro il cammino. Questa nube, in qualche modo palpabile, significava al tempo stesso l'oscurità di Dio e la sua presenza.

Diversamente dai Padri che, come Gregorio Nisseno, ravvisavano nella nube il simbolo di un certo tipo di conoscenza di Dio — quella che scaturisce dalla contemplazione delle creature in cui Dio è presente ma offuscato dalla realtà creaturale<sup>136</sup> —, san Giovanni della Croce non insiste molto su questo simbolo, ma ne riprende un altro più denso di risonanze vitali, quello della caverna. In essa Dio opera in silenzio, pur ravvivando il desiderio e il gusto del possesso totale di sé: « È cosa certa, scrive il Santo, che la soddisfazione, l'appagamento e il contento saranno proporzionati alla sete e alla fame che vi erano in queste caverne »<sup>137</sup>. La caverna suggerisce il sepolcro di Cristo, ma anche il seno della terra materna.

Il simbolo della notte va ben oltre l'idea della negatività della conoscenza di Dio: la tenebra non è che un aspetto della notte. Per coglierne tutta la ricchezza espressiva bisogna inquadrarlo di nuovo nel suo senso simbolico generale: « La notte simboleggia il tempo delle gestazioni, delle germinazioni che sbocceranno, in pieno giorno, in manifestazioni di vita. Essa è ricca di tutte le virtualità dell'esistenza. Ma entrare nella notte significa ritornare nell'indeterminato. Essa è l'immagine dell'inconscio e, nel sonno, l'inconscio si libera »<sup>138</sup>. Questa interpretazione spiega la risonanza affettiva e spirituale di cui è carico il grande simbolo sanjuanista della notte: esso raggiunge le profondità dell'anima e della vita.

Forse l'artista che ha composto il mirabile *Exultet* pasquale aveva presentito tutta questa ricchezza. Egli la completa ulteriormente, introducendo la dimensione storica del dramma della salvezza:

« Questa è la notte in cui i nostri padri,  
i figli d'Israele usciti dall'Egitto,  
hanno attraversato, grazie a te,  
il Mar Rosso sull'asciutto.

<sup>136</sup> Cf *Dictionnaire de spiritualité*, voce *Contemplation*, II, 2, 1773-1774; san Giovanni della Croce cita la nube nella *Salita del Monte Carmelo*, II, 4.

<sup>137</sup> Giovanni della Croce, *Fiamma viva*, II, 3.

<sup>138</sup> J. Chevalier, *Dictionnaire des symboles*, voce *Nuit*.

Questa è la notte che ha disperso le tenebre del peccato con l'illuminazione della colonna di fuoco.

Questa è la notte che, oggi, in tutto l'universo, restituisce alla grazia e rende partecipi della santità i fedeli di Cristo, separati dalla corruzione del secolo e dalle tenebre del peccato.

Questa è la notte in cui, dopo aver spezzato i vincoli della morte,

Cristo è risalito vincitore dagli inferi ».

È questa la notte pasquale cui ogni cristiano deve partecipare.

## CAPITOLO VI CONSUMAZIONE

Proseguendo fino al suo compimento, il movimento spirituale garantisce necessariamente una certa continuità con la fase di crescita che abbiamo appena descritta. Il simbolo della tenebra, per esempio, si presenta come un tema terminale che la stessa vita eterna non sopprime. Nel cammino verso la pienezza, di cui ora intraprendiamo la descrizione, si ripresenteranno quindi dei simboli luminosi la cui ricchezza è praticamente inesauribile.

Questi simboli si combinano con quelli che indicano l'elevazione. Anche qui c'è continuità, perché il movimento di liberazione richiamava simboli di distacco, di elevazione, di involo. In quest'ultima tappa del progresso spirituale gli schemi simbolici dell'aria e del fuoco avranno un posto più importante: soprattutto quello del fuoco che consuma. Più di ogni altro, infatti, esso è adatto a significare il trapasso supremo in Dio simboleggiato dall'offerta: in quanto offerta totale, questa diventa olocausto ed esaltazione sulla Croce.

A questi temi propriamente religiosi bisogna aggiungere quelli che esprimono la pienezza dell'incontro interpersonale. Pur non essendo totalmente assenti dalle altre religioni, nelle religioni di Alleanza occupano un posto così importante che occorre dedicar loro un ampio sviluppo. Tutta la mistica derivante dal *Cantico dei Cantici* si è compiaciuta nel fare l'inventario degli aspetti dell'incontro di Dio con l'uomo. Nulla di ciò che viene vissuto nel più ricco incontro umano appare indegno dell'Alleanza dell'anima con il suo Sposo divino.

D'altronde, i diversi aspetti della consumazione finale possono essere unificati senza alcuno sforzo. Secondo la felice espressione di uno studio sui rapporti fra il *Cantico spirituale* di san Giovanni della Croce e il *Cantico dei Cantici*, l'incontro

umano-divino si definisce come « nozze di fuoco »<sup>1</sup>. La viva fiamma d'amore deve portare l'unione alla sua consumazione, in una trasformazione totale.

## 1. IL DISVELAMENTO

Come abbiamo visto nel capitolo precedente, il movimento verso la pienezza implica in primo luogo una dimensione soggettiva. Aprendosi alla vita dello spirito, la coscienza si risveglia e poi si manifesta agli altri. Tutte queste operazioni si esprimono per mezzo di simboli d'interiorità, di luce e di somiglianza.

Tuttavia il soggetto si dispiega secondo un movimento intenzionale orientato verso l'altro. L'ambiente cosmico e sociale è sempre presente come altro; e l'altro è anche Colui che si cela nella tenebra. Nelle religioni fondate su una rivelazione vera e propria il problema dell'Altro assume un rilievo impressionante: Dio magnetizza così fortemente lo sguardo ed il cuore da attirare a sé tutto il movimento spirituale. Il mondo non esiste più per se stesso, ma la sua consistenza intrinseca è riferita a Dio di cui è traccia, vestigio, immagine. In queste condizioni, desiderare il proprio compimento comporterà per l'uomo una continua apertura e l'accoglimento di una realtà oggettiva che si dà, pur facendo desiderare il possesso totale e definitivo di sé.

Simbolicamente l'idea di rivelazione, come indica il vocabolo stesso, richiama le immagini che significano il velo e tutte quelle che, pur nascondendo, fanno conoscere. Collocandoci in partenza nella prospettiva della conoscenza, quali simboli di questo tipo incontreremo nella letteratura spirituale che fonda il nostro studio?

Il simbolo del velo si ritrova in molti contesti spirituali per significare l'occultamento delle realtà segrete. Nell'Islam, che

<sup>1</sup> F. Pépin, *Nozes de feu. Le symbolisme nuptial du « Cantico spiritual » de saint Jean de la Croix à la lumière du Canticum Canticatorum*, Desclée Bellarmin, Parigi-Montréal 1972.

afferma con tanta forza la trascendenza di Dio, « il volto di Dio è velato da settantamila cortine di luce e di tenebre, senza le quali tutto ciò che il suo sguardo raggiunge verrebbe consumato... Nella tradizione dell'Islam il velo assume una particolare importanza sul piano della vita spirituale: esso è il simbolo della conoscenza riservata [velata] oppure comunicata [svelata, rivelata] »<sup>2</sup>. È interessante notare, qui, che l'idea di conoscenza imperfetta si appoggia sul simbolo del velo che dissimula l'oggetto; evidentemente il simbolo del velo lo si può applicare anche al soggetto che sta alla presenza di Dio. Così Mosè « si velò il viso, perché aveva paura di guardare verso Dio » (Es 3,6). In un contesto molto simile Dio stesso attenua la luce eccessiva: « Ecco un luogo vicino a me. Tu starai sopra la rupe: quando passerà la mia gloria, io ti porrò nella cavità della rupe e ti coprirò con la mano finché sarò passato. Poi toglierò la mano e vedrai le mie spalle, ma il mio volto non lo si può vedere » (Es 33,21-23).

Non si possono avere dubbi sul senso di tale simbolo. Il grande mistico musulmano Al Hallâj spiega: « Il velo? È una cortina interposta fra colui che cerca e il suo oggetto, fra il novizio e il suo desiderio, fra il tiratore e il suo bersaglio. È da sperare che i veli siano soltanto per le creature, non per il Creatore. Non Dio porta un velo, bensì le creature che sono state velate da lui »<sup>3</sup>. In sé Dio è luce, amore, fine ultimo. Ciononostante bisogna giungere a lui nell'oscurità della fede; un velo si interpone sempre fra lui e noi.

Molto vicino al simbolo del velo, quello della nube riceve nella Bibbia un trattamento di favore. Associato al simbolo del fuoco, nel libro dell'*Esodo*, esso indica il duplice aspetto del mistero di Dio: la sua santità è inaccessibile e tuttavia egli si fa vicino a coloro che vuole salvare. Ambivalenza affermata nei testi antichi e sempre presente allo spirito dei mistici: « Il Signore marciava alla loro testa di giorno con una colonna di nube, per guidarli sulla via da percorrere, e di notte con una colonna di fuoco per far loro luce » (Es 13,21); la medesima nube illumina gli uni e rende ciechi gli altri: « La nube era tenebrosa per gli uni [gli Egiziani], mentre per gli altri [gli Ebrei] illuminava la notte » (Es 14,20).

<sup>2</sup> J. Chevalier, *Dictionnaire des symboles*, voce *Voile*, p. 812.

<sup>3</sup> L. Massignon, *La Passion d'Al-Hallâj*, Parigi, 1922, p. 699-700, citato in Chevalier, *ibid.*

Sempre nello stesso registro simbolico che tende a suggerire la presenza addolcita di Dio, troviamo un altro simbolo dalle risonanze molto più personalistiche: quello dell'ombra benevola e protettrice. Colui che vuole dimorare all'ombra dell'Altissimo riposa sicuro (Sal 91,1), e la Vergine Maria, che l'ombra dello Spirito Santo ricopre, partecipa della sua potenza di fecondazione (Lc 1,35).

La Sposa del *Cantico* ha desiderato sedersi all'ombra dell'Amato (Ct 2,3). Come potrebbe aspirare alla presenza totale, lei che è di colorito scuro? Deve attendere che il suo Amato la proclami la più bella tra le donne. Come la Sposa, i mistici hanno avuto una profonda coscienza della loro condizione imperfetta di fronte al Signore. Commentando il versetto: « Alla sua ombra, cui anelavo, mi sedetti » (Ct 2,3), Origene lo accosta ad un altro versetto della Sacra Scrittura che egli ama citare: « Il soffio del nostro volto, il Cristo Signore... lui, di cui dicevamo: "Alla sua ombra vivremo fra le nazioni" (Lam 4,20) ». Egli indica dunque tre tappe spirituali segnate dal simbolo dell'ombra: all'inizio, l'anima desidera dimorare all'ombra delle virtù; poi, come Maria, viene coperta dall'ombra dello Spirito; infine possederà il corpo di Cristo da cui nasceva l'ombra salutare <sup>4</sup>.

Mentre nella psicologia junghiana l'ombra costituisce il lato oscuro e dissimulato della nostra personalità, nel nostro caso il suo significato si capovolge, per così dire. Vivere all'ombra di Cristo, o ricevere l'influsso dello Spirito, significa non solo accettare una dipendenza radicale nell'ordine spirituale e la differenza qualitativa del nostro essere peccatori, ma anche ritenere che la figura di Cristo, come la realtà dello Spirito, non sarebbero complete senza l'ombra che proiettano e che ci fa vivere. In altri termini: non possiamo scindere la considerazione di Cristo e dello Spirito dalla loro sollecitudine attiva nei nostri riguardi; attraverso il Cristo, nello Spirito, si attua la salvezza voluta eternamente dal Padre.

L'anima desidera dimorare all'ombra di Cristo perché, prendendo coscienza di sé, vuole tenere costantemente presente la figura positiva che le conferisce una nuova esistenza. Ma attraverso questo desiderio manifesta pure l'esigenza di durata

<sup>4</sup> Origene, *Homélies sur le Cantique des cantiques*, coll. S.C. n. 37, Cerf, Parigi 1953, p. 91.

inclusa nel suo amore. Come l'ombra non abbandona il corpo, così il fedele desidera rimanere nell'ombra protettrice di Cristo, diventare il suo *alter ego*, considerarsi sua sposa. Il simbolo dell'ombra richiama costantemente quella condizione chiaro-scuro della vita cristiana che caratterizza appunto la fede. Ombra, certo, ma anche presenza dell'eccessiva luce!

Accentuando la prospettiva della presenza interpersonale, il simbolo dell'ombra cede il posto a quello della parete divisoria che impedisce l'incontro. Già la sposa del *Cantico* si era separata dallo sposo quando, senza riflettere, aveva spinto il chiavistello (Ct 5,4-6). San Giovanni della Croce sviluppa questo tema. Fra l'anima e l'Amato non si frappongono più finestre e inferriate (Ct 2,9), ma una tela sempre più sottile. Mentre, all'epoca della notte oscura, l'anima imprigionata si trovava davanti un muro che la separava da Dio, ora, al subentrare della fiamma d'amore che consuma senza dar pena, avverte soltanto una tela leggera ed esclama: « Rompi la tela di questo dolce incontro »<sup>5</sup>.

A questo stadio della vita spirituale predomina il sentimento della presenza divina di cui la tela non fa che attenuare la luce calda: « Come la tela, scrive san Giovanni della Croce, non è tanto spessa e compatta da impedire alla luce di filtrare, così, in questo stato, questo legame pare una tela così sottile da lasciare intravedere la Divinità come attraverso di essa »<sup>6</sup>. È già l'incontro con lo Sposo che si avvicina nella notte!

Dio però si era già manifestato, ma proporzionando alla condizione umana la modalità e l'intensità della sua manifestazione. All'inizio del *Cantico spirituale* di san Giovanni della Croce la Sposa si mette alla ricerca del suo Amato e interroga le creature:

« O boschetti, spesse foreste  
Piantati dalla mano dell'Amato,  
O prato di verzure,  
Di fiori smaltato,  
Dite se in mezzo a voi Egli è passato » (C.S. st.4).

Le creature che risponderanno saranno gli esseri della natura, ma anche gli uomini e gli Angeli; questi sono i messaggeri di

<sup>5</sup> Giovanni della Croce, *Fiamma viva*, I, 6.

<sup>6</sup> *Ibid.*

Dio, incapaci, a dire il vero, di appagare il desiderio dell'anima.

Il simbolo che definisce la funzione delle creature è quello del riflesso. Abbiamo già incontrato quello dello specchio, ma il riflesso insiste sull'essere oggettivo delle creature grazie al quale Dio si manifesta:

« Mille grazie spargendo,  
Passò per questi boschi con premura,  
E mirandoli per via,  
Con il suo solo volto  
Li lasciò rivestiti di bellezza » (C.S. st.5).

La creazione tutta appare nella sua bellezza fondamentale di « orma del passo di Dio »<sup>7</sup>. Secondo il commento di san Giovanni della Croce al suo *Cantico spirituale*: « [Le creature] sembrano tutte rivestite di un'ammirabile bellezza naturale, derivata e comunicata da quella infinita bellezza soprannaturale del Volto di Dio il cui sguardo riveste di bellezza e di gioia il mondo e tutti i cieli »<sup>8</sup>. Se già la contemplazione del semplice riflesso procura tanta gioia, che cosa farà mai la contemplazione del Volto stesso di Dio, che è il suo Figlio, « irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza » (Eb 1,3)?

Ci si può chiedere se, nel riflesso, o al di là del riflesso, non possa divenire percettibile la fonte luminosa. Si tratterebbe allora di percepire la luce che risiede nel cuore di tutte le cose, partecipazione della luce fontale.

Mircea Eliade ha consacrato uno studio ai significati della « luce interiore »<sup>9</sup>. Senza ritornare sulla simbolica della luce applicata allo spirito in quanto tale, soffermiamoci sulle esperienze che conferiscono al simbolo luminoso valore di rivelazione oggettiva — quest'ultima, d'altronde, si associa abitualmente alla trasformazione interiore.

Sotto un primo aspetto la luce appare come antagonista della realtà materiale. Per colui che ha percepito la luce spirituale il mondo circostante è come « annientato »<sup>10</sup>. Una luce del genere acceca lo sguardo, come avvenne per san Paolo sulla via di Damasco.

<sup>7</sup> Idem, *Cantico spirituale*, 5,2.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 5,3.

<sup>9</sup> M. Eliade, *Signification de la « lumière intérieure »*, in *Eranos Jahrbuch*, 1957, 26, p. 189-242.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 240.

Più pertinente al nostro scopo immediato appare un'altra esperienza: « Vi è, prosegue Mircea Eliade, la Luce che trasfigura il Mondo senza abolirlo: l'esperienza di una luce soprannaturale molto intensa che illumina fino alle profondità della materia, ma in cui le forme sussistono. Una sorta di luce paradisiaca che rivela il mondo così com'era nella sua perfezione originaria, oppure, nella tradizione giudeo-cristiana, così com'era prima della caduta di Adamo. A questa categoria appartiene la maggior parte delle esperienze luminose dei mistici, sia cristiani che non-cristiani »<sup>11</sup>. Se il mondo materiale si trova così illuminato dall'interno, a maggior ragione può essere concesso di percepire la luce interiore delle anime sante, velata dallo sguardo e dal corpo divenuti trasparenti. Imitazione della Trasfigurazione del Signore e partecipazione alla luce taborica, cara ai mistici della chiesa orientale.

Bisogna tenere gran conto del significato simbolico di tali esperienze. Mentre l'elemento terrestre, di solito, si contrappone a quello luminoso, qui vi è compenetrazione dei due. Ne deriva una valorizzazione della materia. Riportiamo la testimonianza di un'esperienza estremamente intensa vissuta dal dottor Bucke e riferita ancora da Mircea Eliade: « Era in uno stato di gioia calma, quasi passiva. Improvvisamente, senza alcun preavviso, si trovò avvolto da una nube color fiamma. Per un attimo pensò al fuoco, ad un improvviso incendio nella grande città, ma presto si rese conto che la luce era dentro di lui. Subito lo invase un sentimento di esaltazione, un sentimento di immensa gioia, accompagnato e seguito da un'illuminazione intellettuale impossibile da descrivere. Nel suo cervello aleggiò un bagliore momentaneo dello splendore bramino il quale, da allora, illuminò la sua vita; sul suo cuore cadde una goccia di beatitudine bramino, lasciandogli per sempre un sentore di Cielo [...]. Egli vide, egli seppe che il Cosmo non è materia morta, ma una Presenza viva »<sup>12</sup>. Il contesto ideologico che fornisce qui la chiave d'interpretazione importa poco; osserviamo la concomitanza tra esperienza valorizzatrice del Cosmo e simbolica luminosa.

Vi sarà soltanto una semplice coincidenza fra questa esperienza e quella di un Pierre Teilhard de Chardin, anch'essa

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 240-241.

<sup>12</sup> R.M. Bucke, *The Cosmic Consciousness*, p. 60-62, citato *ibid.*, p. 232.

orientata verso la valorizzazione cristica della materia? Il gesuita scienziato e mistico ce ne ha lasciato tre racconti, nello stile di Benson, la cui magnificenza simbolica può essere paragonata soltanto ai bagliori del *Cantico spirituale*. Teilhard de Chardin, come il dottor Bucke, si esprime in terza persona. Segno di pudore e di prudenza, indubbiamente, ma anche unico mezzo per esprimere un'apertura infinita: « Il mio amico è morto, colui che beveva ad ogni vita come ad una fonte santa »<sup>13</sup>.

Sarebbe facile ritrovare in questi tre racconti i temi simbolici già studiati, e con una costanza che testimonia la robustezza delle strutture immaginarie. Nella prima visione di Cristo, Teilhard scrive: « Mi accorgo di aver dimenticato di parlarvi delle vesti del Cristo. Erano luminose, come leggiamo nel racconto della Trasfigurazione »<sup>14</sup>. Alla pagina successiva troviamo il tema del velo: « Quella Bellezza io la indovinavo più che percepirla: infatti ogni qualvolta tentavo di penetrare la coltre delle bellezze inferiori che me la nascondevano, mi si presentavano altre bellezze particolari e frammentarie le quali mi velavano *quella Vera*, pur facendomela prevedere e desiderare »<sup>15</sup>. La visione termina con l'evocazione della nube: « Ecco che, dal fondo di quegli stessi occhi, vidi salire come una nube che annebbiava e sommergeva la varietà che vi ho appena descritto »<sup>16</sup>.

La testimonianza dell'esperienza cosmica vera e propria fa parte del secondo racconto intitolato *L'ostensorio*. Contemplando l'ostia, l'Autore assiste al suo continuo dilatarsi, fino a che essa sommerge, come il mare che sale, la superficie del mondo. Allora, scrive, « la marea di biancore mi avvolgeva, mi sommergeva, invadeva ogni cosa. Ed ogni cosa, sommersa in essa, conservava il suo aspetto proprio, il suo movimento autonomo: perché il biancore non cancellava affatto i tratti, non alterava nessuna natura, ma penetrava gli oggetti nel più intimo, nel più profondo della loro stessa vita. Era come se un chiarore lattiginoso illuminasse l'Universo dal di dentro. Tutto

<sup>13</sup> Teilhard de Chardin, *Le Christ dans la matière; trois histoires comme Benson in Hymne de l'Univers*, ed. du Seuil, Parigi 1961, p. 41 (vers. it., *L'inno dell'universo*, Mondadori, Milano 1968).

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 45. Un po' più avanti: « un'inafferrabile e invincibile barriera » (p. 53); « una pellicola appena formata » (p. 56).

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 46.

appariva formato di uno stesso tipo di carne translucida »<sup>17</sup>. Vera metamorfosi dell'Universo, una simile esperienza conserva gli aspetti delle cose e la loro natura, pur testimoniando una certa continuità ontologica fra i diversi piani di realtà.

Per meglio situare tale esperienza la si può paragonare a quella di san Giovanni della Croce. Anche nel *Cantico spirituale* la Presenza si estende a tutto l'universo:

« Il mio Amato, le montagne,  
Le valli solitarie, boschive,  
Le strane isole remote,  
I fiumi sonori,  
Il sibilo dei venti amorosi » (C.S. st.13).

Ma le differenze sono notevoli.

Dopo aver notato la bellezza delle creature (st.5), san Giovanni della Croce, lungi dal farsi trascinare in un'esperienza di fusione cosmica, si sovviene di Cristo e ne desidera l'unica presenza:

« Ahimè!, chi potrà guarirmi?  
Finisci di donarti a me davvero,  
Non volermi più inviare,  
Da oggi in poi, messaggeri  
Che dirmi non sanno quel che desidero » (C.S. st.6).

Le creature sono soltanto messaggeri, e la loro personalizzazione fa risultare ancor meglio il desiderio dell'unione personale nella reciprocità dell'amore. In Teilhard de Chardin, al contrario, la realtà del Cristo eucaristico si dilata indefinitamente e l'ostia diventa coestensiva all'universo: « Via via che pensavo di stringerla, non era Lei che tenevo, ma qualcosa delle mille creature nel cui seno è impigliata la nostra vita: un dolore, una gioia, un lavoro, un fratello da amare o da consolare... Così, in fondo al mio cuore, per una meravigliosa sostituzione, *l'Ostia si sottraeva dalla sua superficie, lasciandomi alle prese con tutto l'Universo, ricostituito da Essa stessa, tratto dalle sue Apparenze* »<sup>18</sup>. È poco probabile che san Giovanni della Croce avrebbe parlato di un sostituirsi del mondo cosmico alla presenza sacramentale di Cristo. Quale il desiderio di lui?

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>18</sup> Teilhard de Chardin, *ibid.*, p. 55.

« Scopri la tua presenza,  
E mi uccida la tua visione e il tuo splendore »  
(C.S. st.10a).

Così allorché le montagne, le valli e le isole si associano all'Amato, non si tratta né di sostituzione né di fusione, ma di un autentico movimento simbolico di cui è bene precisare il senso.

Nella prospettiva teilhardiana, ci si deve sempre guardare da una tentazione panteistica. Lanciando questa affermazione, non abbiamo affatto l'intenzione di riprendere un'accusa di cui lo stesso Teilhard de Chardin si è iscolpato<sup>19</sup>. Ma noi constatiamo come, in contesti ideologici non cristiani, sia grande la tentazione di cadere nella fusione metafisica spersonalizzante. Simbolicamente ciò viene espresso mediante l'idea di penetrazione spaziale: o l'uomo si perde nell'universo, oppure l'assoluto si identifica con il centro del Sé. San Giovanni della Croce vuole deliberatamente evitare una simile difficoltà, perché gli sta a cuore vivere la relazione con Dio secondo la modalità interpersonale. Perciò egli scrive: « Nella misura in cui l'anima si unisce a Dio, sente che Dio è tutte le cose in un semplice essere, come lo sentì san Giovanni quando disse: "Quod factum est, in Ipso vita erat"; vale a dire: "Ciò che è stato fatto, in lui era vita" (Gv 1,3-4). Donde consegue che non bisogna intendere che ciò che qui si dice l'anima senta, sia come se si vedessero le cose nella luce o le creature in Dio; ma che in questo possesso l'anima sente che Dio è per lei tutte le cose »<sup>20</sup>.

Alla tentazione panteistica può seguire il desiderio di riduzione all'univocità metafisica. Se J. Baruzi aveva ritenuto "arbitrario" spingere oltre l'analisi del testo di san Giovanni della Croce<sup>21</sup>, Georges Morel non ha esitazioni. Notando che il verso

« Mi Amado las montañas »

<sup>19</sup> Nel testo Teilhard aveva scritto: « Avevo sempre avuto un'anima naturalmente panteistica ». In nota, egli precisa: « panteismo assolutamente legittimo: poiché se, in fin dei conti, i cristiani effettivamente fanno una sola cosa con Dio, questa condizione si ottiene non per identificazione (Dio che diventa tutto), ma per azione che differenzia e che comunica l'amore (Dio tutto in tutti) — il che è essenzialmente ortodosso » (*ibid.*, p. 56 e nota).

<sup>20</sup> Giovanni della Croce, *Cantico spirituale*, 13, 2.

<sup>21</sup> J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Alcan, Parigi 1924, p. 356.

non contiene « nessun termine di paragone, nessun verbo, nessuna virgola », ma « la congiunzione fra l'Amato e l'universo », di modo che « l'Amore è mondo e questo mondo è l'Amore »<sup>22</sup>, egli conclude: « Così il mondo è insieme oggetto e Soggetto, il corpo dell'Amato manifestato come empirico »<sup>23</sup>. Questa posizione presuppone che fra il processo mistico e la riflessione metafisica non vi sia distanza; il simbolo, proprio perché collega immediatamente, senza ragionamento dialettico, il sensibile e l'intelligibile, il mondo e Dio, costituirebbe il linguaggio assoluto che permette di trattare il mondo come sostanza spirituale e Soggetto esso stesso. La mistica sarebbe comunione radicale.

Una simile posizione contraddice manifestamente certi temi di san Giovanni della Croce; il mondo materiale non è che « la più piccola opera di Dio », mentre le opere in cui si è manifestato maggiormente sono « l'Incarnazione e i misteri della fede cristiana »<sup>24</sup>; soltanto nell'Incarnazione del Figlio e nella gloria della Risurrezione secondo la carne (i quali sono misteri compiuti in Gesù Cristo, e la loro manifestazione nel mondo, dove ancora regna il peccato, rimane velata e incoativa) Dio ha interamente rivestito le creature di dignità e di bellezza<sup>25</sup>; ma soprattutto l'unico Soggetto al quale tende ogni amore non può essere che Dio, Padre, Figlio e Spirito.

È un po' sorprendente che, a sostegno delle sue posizioni, Georges Morel citi il commento di san Giovanni della Croce: « Estas montañas es mi Amado », da lui tradotto: « Queste montagne, è il mio Amato ». Si potrebbe infatti già osservare che, grammaticalmente, l'attrazione del numero del verbo (al singolare) da parte dell'attributo sposta il centro di gravità verso l'Amato. Ma soprattutto sarebbe bene concludere la citazione: « Es mi Amado para mi »<sup>26</sup>. Aggiungendo « per me » san Giovanni della Croce vuole appunto evitare la prospettiva dell'in-sé ontologico per ritornare all'esperienza da lui vissuta in quel momento dell'itinerario spirituale. Analogamente, le valli saranno l'Amato « para mi »<sup>27</sup>. E qualche rigo più avanti

<sup>22</sup> G. Morel, *Le Sens de l'existence chez saint Jean de la Croix*, Aubier, Parigi 1961, t. III, p. 125.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>24</sup> Giovanni della Croce, *Cantico spirituale*, 5,2.

<sup>25</sup> *Cf. ibid.*

<sup>26</sup> *Cantico spirituale*, ed. Silverio III, 13, 10, p. 65.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 66.

san Giovanni della Croce osserverà che Dio è « strano e straordinario » (extraño) per gli uomini e per gli Angeli che lo vedono, ma « per sé » egli non è né strano né nuovo. Non si può quindi ritenere che l'esperienza mistica situi l'uomo nell'assoluto e manifesti che « Dio e l'uomo fanno corpo con il mondo »<sup>28</sup>. L'espressione simbolica rimane sul piano dell'apprensione condizionata dalla finitudine dell'essere umano.

Se il linguaggio simbolico non è il linguaggio assoluto, che cosa è allora?

Perché il simbolo possa condurre all'assoluto, bisognerebbe che il movimento verso il mondo si prolungasse, senza soluzione di continuità, fino a Dio; lo spirito giungerebbe così, attraverso la luce solare, fino alla luce increata, dalla montagna fino al Dio altissimo. Tutti però riconoscono che lo spirito deve poi negare questa continuità indegna dell'infinitudine divina; bisogna passare attraverso la negazione e la notte. Ora, nell'ordine dell'esperienza mistica cristiana, nella fede Dio viene posto come assoluto; vale a dire: viene posto come assoluto tramite un'adesione volontaria e personale a Dio il quale, essendosi manifestato per mezzo della parola, rende testimonianza a se stesso, in maniera soprannaturale, nel nostro spirito. L'adesione di fede ci fa sì passare nella sfera di Dio, ma ciò non vuol dire che la nostra presa di coscienza sia immediata, né proporzionata a questa realtà. Essa non è mai adeguata. San Giovanni della Croce, spiegando il verso: « nella notte serena », osserva: « La notte, nella quale l'anima desidera vedere queste cose, è la contemplazione: la contemplazione, infatti, è oscura, ragion per cui viene chiamata con altro nome Teologia mistica — che significa Sapienza nascosta e segreta di Dio —, nella quale, senza rumore di parole e senza il favore né l'aiuto di alcun senso corporeo o spirituale, come nel silenzio e nella quiete della notte e all'insaputa di tutti i sensi e di tutto ciò che è naturale, Dio ammaestra l'anima, in maniera furtiva e assai segreta, senza che essa sappia come ciò avvenga »<sup>29</sup>.

Ora, appunto dal momento in cui Dio è posto come assoluto per la coscienza, questa riferisce a lui ogni movimento spirituale. Nell'ordine della conoscenza, la coscienza designa Dio in molti modi: può riferire a lui ogni valore ontologico e mora-

<sup>28</sup> G. Morel, *loc. cit.*, p. 126.

<sup>29</sup> Giovanni della Croce, *Cantico spirituale*, 38,4.

le e dire che egli è l'Essere, la Verità, la Bontà, la Potenza, ecc. Oltre a questo processo metafisico può anche prolungare fino alla sfera divina la presenza vissuta del mondo. Interviene allora il simbolo. Dio sarà per l'anima le montagne e la notte, l'acqua viva e il fuoco, l'Amante e il Padre... Tutti questi simboli esprimeranno la ricchezza infinita del rapporto vissuto spiritualmente e misticamente. Così come questa vita si dispiega continuamente fino alla consumazione definitiva, il simbolismo, a sua volta, si rinnova incessantemente. La sua ricchezza e la sua potenza evocatrice dipendono non tanto dall'intensità dell'unione sostanziale a Dio (che è commisurata al grado di carità di cui l'anima non può osare presumere), quanto dalla molteplicità dei rapporti con il mondo dei quali il mistico è capace di prendere coscienza per prolungarli fino a Dio.

In breve: il simbolo è il linguaggio che designa Dio attraverso l'esperienza vitale. In quanto ritrova le sorgenti della vita, esso ingenera un sentimento di pienezza; in quanto legato all'esperienza concreta, appare necessariamente limitato, poiché Dio si trova sempre al di là di ogni esperienza.

La ragione profonda della deformazione del senso del simbolo va ricercata nel desiderio, sempre rinnovato, di definire una nozione che inglobi tutto l'ordine dell'esperienza spirituale. Ma se già la nozione metafisica di essere va concepita analogicamente e se essa precisa i gradi di analogia ricorrendo all'esperienza, a maggior ragione questo varrà per i simboli. Volere che un simbolo (quello della notte o quello del mondo) sia applicabile alla totalità dell'esperienza, significa trattarlo come un concetto: come il concetto di negatività o di alterità. Ma l'esperienza spirituale è sempre frammentaria e imperfetta; di conseguenza essa ricorre alla molteplicità simbolica.

Se insistiamo su questa osservazione, è perché vogliamo prevenire il fraintendimento in cui rischia di incorrere chi studia i simboli della trasformazione spirituale ultima. L'intensità stessa e la qualità dell'esperienza conducono facilmente ad espressioni che si presentano come assolute e definitive. Quando Teilhard de Chardin scrive: « Su tutto ciò che, nella Carne umana, si prepara a nascere o a perire sotto il sole nascente, io chiamerò il Fuoco »<sup>30</sup>, fa ricorso al simbolo escatologico per eccellenza e suggella così l'offerta totale che in-

<sup>30</sup> Teilhard de Chardin, *La Messe sur le monde*, in *Hymne de l'Univers*, p.

tende compiere. E tuttavia né il simbolo del fuoco né quello del sole né alcun altro possono concludere il discorso simbolico, in verità inesauribile.

## 2. ASCENSIONE

Come fin dall'inizio della ricerca di Dio avevamo trovato i simboli fondamentali della luce e dell'elevazione, così, dopo aver parlato della luce, ritroviamo l'elevazione al momento di esprimere il termine della trasformazione spirituale.

L'elevazione si trasforma in ascensione verso la trascendenza. Ciò che deve essere significato, infatti, è una frattura di livello fondamentale; non più un cammino progressivo, ma un salto al livello superiore, oppure, secondo l'espressione di Eliade, « il passaggio da una modalità di essere ad un'altra »<sup>31</sup>. Diversi sono i passaggi che bisognerà significare. Decisivo quello della morte, che è passaggio ad un'altra condizione vitale; per il cristiano esso è anticipato nel sacramento del battesimo e può esser vissuto nella modalità mistica, grazie alla quale la realtà spirituale diventa oggetto di una presa di coscienza e conferisce alla coscienza stessa un nuovo modo di percepire.

In tutte le religioni il Cielo è il termine dell'ascensione. A partire da un centro, bisogna passare ad una nuova vita, salire al Cielo. Il simbolismo di questa ascesa può essere più o meno elaborato; ciò non ha molta importanza. « Un numero considerevole di miti, scrive Mircea Eliade, parlano di un albero, di una liana, di una corda, di un filo di ragno o di una scala che collegano la Terra al Cielo, e tramite i quali certi esseri privilegiati salgono effettivamente al cielo »<sup>32</sup>; quando si tratta di una scala spirituale, questa è situata al centro del mondo e ne costituisce l'asse privilegiato. L'archetipo della scalata si ritrova in molteplici contesti: dalla scalata orgogliosa di chi vuol

19. Notiamo che l'uso frequente delle maiuscole, da parte di padre Teilhard, tende a conferire ai vocaboli concreti una dimensione astratta universale.

<sup>31</sup> M. Eliade, *Images et symboles*, Gallimard, Parigi 1952, p. 63.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 61.

rapire il tesoro degli dèi fino al rapimento di Ganimede ad opera del Dio che egli desidera. Nel contesto cristiano, in cui la benevolenza di Dio viene sempre prima, gli Angeli assicurano la comunicazione fra il Cielo e la terra: essi scendono come messaggeri, aiutano l'anima a raggiungere la conoscenza di Dio oppure conducono trionfalmente l'anima che ha appena abbandonato la sua dimora terrestre fino al Paradiso. Giacobbe aveva già visto in sogno la scala che testimonia della comunicazione divina: « Fece un sogno: una scala poggiava sulla terra, mentre la sua cima raggiungeva il cielo; ed ecco gli Angeli di Dio salivano e scendevano su di essa » (Gn 28,12).

Perché il cielo è il simbolo universale del Dio che dà accesso alla vita eterna? La prima ragione consiste indubbiamente nel fatto che il cielo induce un movimento di elevazione verso la trascendenza. Ma con Bachelard si può analizzare ulteriormente la potenza evocatrice del cielo e scoprirvi il simbolo stesso dell'infinitudine. Seguiamo, a tal fine, un commentatore del filosofo dell'immaginario: « Partendo da un poema di Eluard, Bachelard mostra l'immaginazione che tende al limite della smaterializzazione, in certe "ore di *visione pura* di fronte all'azzurro tenero e delicato di un cielo *dal quale sono banditi tutti gli oggetti*". Allora non resta nient'altro che un aldilà immaginario e puro, senza un aldilà: "Dapprima non vi è nulla, poi vi è un nulla *profondo*, quindi vi è una *profondità azzurra*". L'elemento aereo non ha più alcuna determinazione, esso s'identifica con il puro orizzonte della sublimazione »<sup>33</sup>. Inoltre, il simbolo del cielo possiede la singolare prerogativa di non conoscere declino, giacché il cielo notturno ha la stessa profondità blu scura, accentuata dallo scintillio delle stelle. Simile al mare abissale, il cielo connota sempre una luce: quella del sole, della luna, delle stelle.

Come sottolineano gli storici della religione, il simbolo ierofanico del sole è molto meno frequente di quello del cielo. Diverso è anche il suo significato: il culto del sole appare là dove compaiono dei dominatori della storia, re o eroi. Si può notare del resto che il simbolo solare è suscettibile di elaborazioni razionalizzanti: quella di Platone, nell'allegoria della caverna, è una delle più note. Ma va notato soprattutto che il

<sup>33</sup> J. Naud, *Structure et sens du symbole*, Bellarmin-Desclée, Montréal-Tournai, 1971, p. 102.

simbolo del sole dà origine a quello dell'eroe solare: quest'ultimo non soltanto partecipa alla gloria luminosa, ma mantiene anche dei rapporti con una zona oscura, con il mondo dei morti, con l'iniziazione, con la fecondità. « Una carriera come quella di Mitra, spiega Mircea Eliade, in origine dio celeste, divenuto in seguito dio solare e tardivamente *soter*, in qualità di Sol Invictus, si spiega in parte con questa funzione demiurgica (dal toro abbattuto da Mitra spuntano i semi e le piante, ecc.) di organizzatore del mondo »<sup>34</sup>.

Senza essersi consacrati alla storia delle religioni, i mistici cristiani ritrovano spontaneamente il simbolismo del sole ed è sorprendente la somiglianza di linee fra le loro descrizioni e gli elementi messi in valore dagli storici delle religioni. Alcuni esempi ci aiuteranno ad afferrare il senso spirituale del simbolo solare. San Francesco di Assisi apre il *Cantico delle creature* con una lode al sole:

« Laudato si', mi' Signore, cum tucte le tue creature  
spetialmente messer lo frate Sole,  
lo qual è iorno; et allumini noi per lui.  
Et ellu è bellu e radiante cum grande splendore:  
de te, Altissimo, *porta significatione* »  
[è simbolo]<sup>35</sup>.

Il valore simbolico è così evidente che san Francesco stesso lo nota: il sole significa l'Altissimo. E come l'Altissimo è il Signore, allo stesso modo il sole è un « messere », oppure, secondo la traduzione di Eloi Leclerc, un « gran signore »<sup>36</sup>. È di questo signore che san Francesco si sente fratello. Dicendo che la luce del sole irradia con grande splendore, il mistico si sente da essa introdotto nella sfera luminosa del divino; e questo primo senso simbolico sembra ovvio. Ma noi sappiamo pure che il sole richiama un altro valore, e cioè il rapporto con il padre; nei disegni dei bambini il sole simboleggia la figura del padre. Bisogna quindi accordare alla celebrazione del sole

<sup>34</sup> M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Parigi 1959, p. 137 (vers. it., *op. cit.*); vedere tutto il capitolo. Sul senso del simbolismo solare del Cristo vedere H. Rahner, *Mythes grecs et mystère chrétien*, Payot, Parigi 1954, p. 104-170 (vers. it., *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Il Mulino, Bologna 1971).

<sup>35</sup> Dal codice 338 del Sacro Convento di Assisi.

<sup>36</sup> Traduzione di E. Leclerc, *Le cantique des créatures ou les symboles de l'union*, Fayard, Parigi 1970, p. 76.

un significato più ricco di quello della sorgente luminosa. Come scrive ottimamente Eloi Leclerc, « il sole, qui, non è immaginato e valorizzato soltanto come fonte di luce, ma più profondamente, anche se in modo meno esplicito, come la sorgente fondamentale della vita, come il fecondatore e il generatore universale, insomma come un simbolo paterno. È l'immagine del Padre, l'immagine della potenza e della generosità creatrici »<sup>37</sup>.

Senza dubbio l'eccellenza stessa del simbolo potrebbe portarci ad accentuare la trascendenza del « Padre dei lumi ». Considerandolo suo « fratello », Francesco attenua singolarmente l'idea di un possibile allontanamento. Non vi è infatti fraternità, se non nell'attualità di una comunione più o meno profonda, più o meno totale. Abbandonarsi all'immagine del sole significa lasciarsi invadere e trasformare dal suo calore e dalla sua luce.

In santa Teresa d'Avila l'immagine del sole appare in un contesto di grandezza: il sole divino che illumina l'anima le fa comprendere la maestà di Dio. Fin dalle prime dimore Teresa insiste sulla « Maestà divina », sul « Re così potente, così saggio, così puro, così pieno di ricchezze »<sup>38</sup>; è questo Dio tanto grande che il sole simboleggia: « Questo sole che dà all'anima tanto splendore e tanta bellezza »<sup>39</sup>, « questo sole divino il cui calore vivifica le sue opere »<sup>40</sup>. Ritroviamo gli stessi temi del *Cantico delle creature* di san Francesco d'Assisi. È vero che il contesto sociologico portava al simbolo del « Re-sole », ma l'insistenza su questo tema non è meno notevole: Dio è il « Sole di giustizia » che sta « dentro l'anima come datore dell'essere »<sup>41</sup>.

La prospettiva di santa Teresa d'Avila è tutta interiore; il sole si trova al centro dell'anima. Colta nell'esperienza mistica, la profondità rivela e libera l'energia interiore; allora appare il sole, centro universale di energia. Ma il simbolo solare può anche richiamare immagini di assoluta trascendenza. Santa Teresa di Gesù Bambino ce ne offre la testimonianza. In una sintesi simbolica sorprendente, ella unisce le immagini del sole, della fornace, del rapimento, dell'aquila, della consumazione

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>38</sup> Teresa di Gesù, *Castello interiore*, I, 1.

<sup>39</sup> *Ibid.*, I, 2.

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *Ibid.*, VII, 1.

totale: « Gli avvoltoi, immagini dei demoni, l'uccellino non li teme, non è destinato a diventare la loro *preda*, bensì la preda dell'Aquila che egli contempla al centro del Sole d'Amore. Oh Verbo divino, sei tu l'Aquila adorata che amo e che mi *attira!* Sei tu che slanciandoti verso la terra di esilio hai voluto soffrire e morire per attirare le anime fino al seno dell'Eterna Fornace della Trinità Beata; sei tu che, risalendo verso la luce inaccessibile... »<sup>42</sup>. Ecco imporsi di nuovo lo schema dell'ascensione. Non c'è da stupirsi per la congiunzione totale degli schemi di centrazione e di elevazione.

Che si tratti del cielo o del sole, la loro impressione simbolica non deriva unicamente dalla loro forma (il cielo non è che elevazione), ma dalla luce che diffondono. C'è peraltro da osservare che la luce non è percepita in se stessa, ma costituisce l'ambiente della percezione visiva. Colui che vuol far percepire la luce, la deve rifrangere ed estrarne i colori che la compongono. Infinite sono le sfumature cromatiche. Agli stati anteriori della vita spirituale corrispondono i colori scuri. Ed abbiamo già fatto osservare come sia opportuno cogliere la qualificazione del colore: spento, vivo, sporco ecc. Il colore non esiste in sé, ma come componente di un tutto percettivo.

Negli stadi più avanzati del divenire spirituale, alcuni colori semplici si impongono per indurre l'elevazione dello spirito. Vorremmo quindi soffermarci un po' sul simbolismo di taluni colori più importanti che stanno in rapporto più immediato con il tema della luce.

Del cielo che vediamo, quale aspetto ci colpisce maggiormente: la dimensione o il colore? Rispondere ad una simile domanda sarebbe certamente vano. Se infatti consideriamo il colore azzurro, il suo senso simbolico è strettamente legato al referente spaziale: « L'azzurro è il più profondo dei colori: lo sguardo vi si sprofonda senza incontrare ostacoli e vi si perde all'infinito, come davanti ad una perpetua fuga del colore. L'azzurro è il più *immateriale* dei colori: la natura, generalmente, lo presenta fatto solo di trasparenza, vale a dire di vuoto accumulato, vuoto dell'aria, vuoto dell'acqua, vuoto del cristallo o del diamante »<sup>43</sup>. Nel caso del cielo, l'accompa-

<sup>42</sup> Teresa di Gesù Bambino, *Scritto autobiografico B*, in *Gli scritti*, p. 243-244 (traduzione corretta).

<sup>43</sup> J. Chevalier, *Dictionnaire des symboles*, voce *Bleu*, p. 111.

gnamento degli astri toglie al colore azzurro il suo carattere freddo, conservandogli unicamente quello di purezza: purezza tenera del giorno, purezza pacifica e grave della notte.

In linea generale, il colore si riferisce alla vita affettiva. Applicati alla descrizione della vita spirituale, i colori significano l'intensità e la liberazione della vita affettiva. Non c'è dunque da stupirsi se non li troviamo all'inizio del cantico della *Notte oscura*, bensì nelle ultime strofe, quando il cuore è « coperto di fiori » (st.6) e abbandona ogni cura « in mezzo ai fiori di giglio » (st.8); è noto che il Santo non ha commentato queste strofe. Certamente egli riservava il suo commento ai fiori e alle praterie verdegianti che spesso compaiono nel *Cantico spirituale*. Il tema principale di questo poema, infatti, è l'unione; non si tratta più di descriverne le condizioni di approccio, ma la realizzazione stessa. I simboli del profumo, della musica, dei colori si alleano per suggerire l'atmosfera dell'incontro pieno. Alle strofe del *Cantico spirituale* si adatterebbe il verso di Baudelaire:

« I profumi, i colori e i suoni si rispondono ».

Oltre al bianco splendente caratteristico della gloria della Trasfigurazione, un altro colore si impone a simboleggiare la luce spirituale: quello dell'oro. Esso compare particolarmente nell'arte delle icone, ed il suo uso fa parte della loro tecnica fondamentale. Si tratta infatti di significare che la luce di gloria ha già incominciato a trasformare la realtà santa. Per questo motivo l'artista comincia col ricoprire la superficie dei volti con un colore scuro che si illumina gradualmente, come dall'interno, per mezzo dell'applicazione di strati di colore ocra chiaro; non è necessario raffigurare il sole fonte di ogni luce; il colore dorato basta ad esprimere la presenza della Gloria divina di cui il sole è simbolo.

Sempre nell'ambito della pittura, vediamo come Fra' Angelico raffiguri nel suo paradiso un girotondo di santi intorno a un fiore d'oro. Questa rappresentazione simbolica raccoglie i valori di luce e di fecondità veicolati dal prezioso e pesante metallo. Tutti i colori suggeriscono la dolcezza di una gioia tranquilla, ma che si rinnova incessantemente nella contemplazione della luce.

La vita spirituale elevata non sempre conserva questo carattere calmo e puro: può assumere un carattere più violento

che, invece di insistere sull'aspetto luminoso, tenta di suggerire una trasformazione radicale. Per raggiungere la sfera divina, terribile e misteriosa, bisogna accettare di abbandonare l'elemento tellurico di cui il nostro essere è impastato. Nuove serie di simboli, gravitanti intorno agli elementi dell'aria e del fuoco, tenteranno di suggerire una trasformazione radicale, tanto radicale da comportare una profonda sofferenza. Non si tratta più soltanto di conquistare una luminosità interiore, ma di abbandonarsi alla distruzione che precede ogni metamorfosi.

### *Il fuoco*

Consumarsi e rinascere. Per realizzare questa metamorfosi il fuoco, ambivalente, ossessiona la memoria simbolica. L'airone purpureo ha fornito agli Egiziani la figura della fenice il cui simbolismo si è imposto a tutti: « Quest'uccello magnifico e favoloso, leggiamo nel *Dictionnaire des symboles*, si alzava in volo con l'aurora, sulle acque del Nilo, come un sole; la leggenda vuole che si consumasse e si spegnesse come il sole nelle tenebre della notte e rinascesse poi dalle proprie ceneri. La fenice evoca il fuoco creatore e distruttore da cui il mondo trae origine e al quale dovrà la sua fine »<sup>44</sup>. È sulla stessa linea ambivalente di nascita e di morte che si colloca la fantasia teilhardiana del fuoco: « Su tutto ciò che, nella Carne umana, si prepara a nascere o a perire sotto il sole nascente, io chiamerò il Fuoco »<sup>45</sup>. Ancor prima che sia determinato il suo referente simbolico, il fuoco si presenta nel suo significato elementare di forza distruttrice e vivificatrice.

In una lunga parabola san Giovanni della Croce ha precisato il ruolo purificatore del fuoco. Tutto un capitolo della *Notte oscura* è infatti dedicato alla descrizione della trasformazione del legno umido ad opera del fuoco<sup>46</sup>. Un simile paragone rimanda troppo facilmente all'esperienza per non essere piuttosto comune<sup>47</sup>; esso si riallaccia a quello dell'oro purificato

<sup>44</sup> Idem, *op. cit.*, voce *Phénix*, p. 598.

<sup>45</sup> Teilhard de Chardin, *La Messe sur le monde*, in *Hymne de l'Univers*, p. 19.

<sup>46</sup> Giovanni della Croce, *Notte oscura*, II, 10; il tema viene ripreso nella *Fiamma viva*, I, 4.

<sup>47</sup> Lo si trova per esempio in Caterina da Siena, *Il messaggio di santa Caterina da Siena*, Edizioni Vincenziane, Roma 1970, p. 241.

dal fuoco <sup>48</sup>. Ma possiamo fermarci qualche momento sul suo simbolismo profondo.

Paragonare l'anima ad un legno verde che deve essere intaccato dal fuoco non significa suggerire un antagonismo tra due forme di vita? Il legno, infatti, è simbolo universale della vita vegetativa e naturale. Ma il fuoco che sopraggiunge non ha la funzione di distruggere, bensì quella di trasformare in sé, visto che il legno deve a sua volta sprigionare fiamme. L'azione del fuoco è selettiva: esso distrugge tutto ciò che è impurità ed impedisce al legno di raggiungere la perfezione. « Il fuoco materiale, osserva san Giovanni della Croce, appiccato al legno, comincia per prima cosa a seccarlo, cacciandone fuori l'umidità e facendo stillare l'acqua che ancora vi è dentro. Poi lo fa diventare nero, scuro e brutto, rendendolo anche maleodorante; e mentre a poco a poco lo dissecca, lo schiarisce e ne mette fuori tutti gli accidenti difformi e oscuri che sono contrari al fuoco. E infine, cominciando ad infiammarlo dal di fuori e a riscaldarlo, lo trasforma in sé e lo rende bello come il fuoco stesso » <sup>49</sup>. La menzione della bellezza del fuoco si ricollega all'intuizione simbolica di san Francesco d'Assisi:

« Laudato si', mi' Signore, per frate Focu,  
per lo quale ennallumini la nocte;  
et ello è bello et iocundo  
et robustoso et forte » <sup>50</sup>.

Questa bellezza non s'impone subito come quella del sole, ma ha bisogno della notte per esser messa in risalto: « Come fratello Sole, commenta Eloi Leclerc, fratello Fuoco esprime la riconciliazione dell'anima, ma bisogna che noi la vediamo legata ad una traversata notturna » <sup>51</sup>.

Soltanto quando la vita dello Spirito Santo avrà completamente invaso e trasformato la vita naturale, il fuoco, avendo abbandonato ogni crudeltà, apparirà nel suo splendore. Allora, dice san Giovanni della Croce,

<sup>48</sup> Cf Caterina da Genova in *Traité du Purgatoire*, par. 12, tradotto da Debongnie, *Sainte Catherine de Gênes, Vie et doctrine*, Etudes carm., D.D.B., 1959, p. 210 (ed. it., *Trattato del Purgatorio*, Edizioni Paoline, Milano 1963); anche san Giovanni della Croce accosta la purificazione passiva alle sofferenze del Purgatorio, *Notte oscura*, II, 10.

<sup>49</sup> Giovanni della Croce, *Notte oscura*, II, 10.

<sup>50</sup> Vedi nota 35.

<sup>51</sup> E. Leclerc, *op. cit.*, p. 154.

« poiché non sei più crudele » (F.V. I,4),

la fiamma ferisce con tenerezza e fa esplodere le angustie della volontà; essa diventa la forza dell'anima e la glorifica di una gloria che scaturisce in fiaccole di fuoco « dai vividi splendori »<sup>52</sup>. Luce primordiale, la fiaccola non perde il suo alto significato; nella notte segnala l'avanzare del popolo in marcia.

Che il fuoco, grazie alla sua spontaneità e alla fantasia della fiamma, sia simbolo di vita ce lo indica l'accostamento paradossale, piuttosto frequente in san Giovanni della Croce, tra il fuoco e l'acqua. L'acqua è la sorgente calma e profonda della vita; ma questa, un bel giorno, deve sprigionarsi. Per esprimere questa vita meravigliosa il lirismo di san Giovanni della Croce raggiunge le sue vette: l'amata è « come un pozzo di acque vive che scorrono impetuosamente dal monte Libano (cf Ct 4,15) che è Dio [...]. Oh spettacolo mirabile! Ecco quest'anima espandere allora le acque divine; essa è trasformata in una fontana copiosa da cui traboccano in ogni dove le acque divine! Infatti, anche se è vero che questa comunicazione di cui parliamo è luce e fuoco di quelle fiaccole di Dio, questo fuoco, tuttavia, è qui così soave che, nonostante sia un fuoco immenso, è anche come acque vive che estinguono la sete dello spirito con la prontezza che esso desidera »<sup>53</sup>. Vediamo associati in questo passo i temi dell'acqua viva, del torrente, della luce e delle fiaccole; il dinamismo della vita raggiunge la sua pienezza espressiva.

Le immagini precedenti manifestano ancora una volta quella coesistenza dei contrari in cui il simbolismo si compiace: acqua e fuoco, ma anche movimenti ascendenti e discendenti caratteristici della vita spirituale.

Prima di ritrovare l'idea della sublimazione operata dal fuoco e che ci condurrà ai temi dell'offerta, dell'olocausto e dell'esaltazione della Croce, insistiamo sull'idea che il fuoco discende da una sorgente primordiale.

Pierre Teilhard de Chardin insiste su questo rovesciamento delle prospettive solite. Scrive: « Siamo dominati dalla persi-

<sup>52</sup> Giovanni della Croce, *Fiamma viva*, II, 2.

<sup>53</sup> *Ibid.* Come osserva E. Leclerc, *op. cit.*, p. 221, in Nietzsche il simbolo del fuoco non è equilibrato da quello dell'acqua. Immagine iupiteriana di desolazione calcificata: « Dieci anni sono trascorsi —, non una goccia d'acqua mi ha raggiunto, nessun vento umido, nessuna rugiada d'amore, — terra senza pioggia ».

stente illusione che il Fuoco, questo principio dell'essere, esca dalle profondità della terra e che la sua fiamma si accenda via via lungo la scia luminosa della Vita. Tu mi hai fatto la grazia, Signore, di capire che questa visione era sbagliata e che, per vederti, dovevo rovesciarla. In principio c'era la potenza intelligente, amante e attiva. In principio c'era il Verbo sovranamente capace di assoggettare a sé e di plasmare ogni Materia che fosse nata. In principio non c'erano il freddo e le tenebre; c'era il Fuoco »<sup>54</sup>. L'immagine della discesa del fuoco elimina la tentazione panteistica della fusione distruttrice: come se l'uomo dovesse sublimarsi in Dio invece di accogliere il dono!

Di quale Persona divina è simbolo il fuoco? È un fatto notevole che Teilhard de Chardin, dopo aver riconosciuto in esso lo Spirito — « Spirito bruciante, Fuoco fondamentale e personale »<sup>55</sup> —, applichi l'immagine del fuoco al Verbo: « Verbo eterno, Potenza ardente, Tu che plasmasti il Molteplice per insufflargli la tua vita, abbassa, ti prego, su di noi le tue mani potenti, le tue mani premurose, le tue mani onnipresenti »<sup>56</sup>. La visione teilhardiana si compiace di evocare l'energia in qualche modo meccanica e materiale. Per Teilhard il fuoco invade sì il mondo dall'interno, ma per sollevare e plasmare una carne pesante e sostanziale, simboleggiata dall'acqua profonda: « Nella nuova Umanità che oggi si genera, il Verbo ha prolungato l'atto senza fine della sua nascita; e in virtù della sua immersione nel seno del Mondo, le grandi acque della Materia, senza un fremito, si sono caricate di vita »<sup>57</sup>.

Ben diversa l'atmosfera simbolica di san Giovanni della Croce. Per quanto intensa possa essere l'esperienza dello Spirito, essa non si può esprimere unicamente sul piano simbolico delle materie elementari; farà invincibilmente appello a simboli interpersonali e in particolare a quello dell'ombra protettrice; secondo il suo solito modo decisivo san Giovanni della Croce identifica il fuoco con l'ombra: « Da ciò che è stato detto e da ciò che stiamo per dire ora, si capisce più chiaramente quanto grande sia l'eccellenza degli splendori di cui parliamo, visto che questi splendori si chiamano, con altro nome, adombramenti. Per intendere questo, bisogna sapere che adombramen-

<sup>54</sup> Teilhard de Chardin, *La Messe sur le monde*, in *Hymne de l'Univers*, p. 20.

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 23.

to vuol dire "atto del fare ombra" e fare ombra equivale a prendere sotto la propria protezione ed elargire favore e grazia, perché ricoprire della propria ombra significa che la persona cui l'ombra appartiene è vicina per gratificare e proteggere »<sup>58</sup>. Nel puro stile evangelico potenza, umiltà e benevolenza sono indissolubilmente associate. La scena dell'Annunciazione, ricordata in seguito, illustra bene la coesistenza dei contrari: come precisa il Santo, l'adombramento e lo splendore sono tutt'uno; l'ombra dello splendore diventa essa stessa splendore: « L'ombra che la fiaccola della bellezza di Dio fa nell'anima sarà un'altra bellezza di Dio »<sup>59</sup>. Tutto partecipa del calore e della luce dello Spirito.

Se il simbolo del fuoco si applica per eccellenza allo Spirito Santo, ciò avviene perché una profonda parentela collega queste due realtà. Il termine medio ne è l'amore. Lo Spirito Santo, infatti, esiste come Amore del Padre e del Figlio: il fuoco, a sua volta, simboleggia universalmente l'amore. Come riconoscere il centro psichico dove nasce il simbolo del fuoco? « Per saperlo, risponde Eloi Leclerc, non c'è che da ascoltare la voce del dio che parla nel fuoco. Questo dio è, essenzialmente, un dio vivente; è la vita in quanto forza creatrice. "Da Eraclito in poi, osserva Jung, la vita è stata simboleggiata da un *pyr-aei-zôn*, un fuoco eternamente vivo". Più esattamente il dio che parla nel fuoco è una potenza di vita che vuole unirsi, comunicarsi, propagarsi come la fiamma. "La freccia di fuoco, dice Eraclito, attraversa incessantemente il vasto mondo e non dà tregua a nulla". Questo fuoco vivente, "questa potenza che vuol far fondere insieme tutte le cose", gli antichi Greci lo avevano chiamato *Eros*: è la forza di amare, la grande forza attiva dell'anima »<sup>60</sup>. È vero che l'amore cristiano non è *eros* ma *agàpe*, dono di sé e non desiderio; solo dunque grazie ad una trasposizione di senso il fuoco diventa simbolo dello Spirito Santo.

Ma questa trasposizione non ha nulla di arbitrario. Come il fuoco, l'amore attecchisce a partire dal centro vitale personale. Si slancia impetuoso, a vampate, sempre rinascente. Capace di consumare la persona che lo porta dentro, la sua potenza può portare alla distruzione e alla disintegrazione personale: come

<sup>58</sup> Giovanni della Croce, *Fiamma viva*, II, 2.

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> E. Leclerc, *Le Cantique des créatures*, p. 141.

Venere divoratrice « alla sua preda interamente avvinta ». Ciononostante questo amore va verso l'altro, esce da sé. Per perdere la sua forza distruttrice e trasformarsi in forza di realizzazione, ha bisogno di incontrare un altro amore, benevolo e inglobante. Un simile incontro può verificarsi nell'amore umano, quando il desiderio di possesso cede il posto alla benevolenza, alla protezione, alla tenerezza. Nell'ordine spirituale tale trasformazione diventa regola, perché lo Spirito di amore si propone nella dolcezza carezzevole dell'ombra. Venuto da altrove, ma perfettamente interiorizzato, esso è il fuoco personale e l'amore stesso dell'anima.

Una sua manifestazione di qualità assai elevata ci viene descritta da santa Teresa d'Avila. Sotto forma di saetta di fuoco, l'amore penetra l'intimo dell'anima, purificandolo: « Mentre l'anima va così ardendo in se stessa, ecco che, in seguito a un minimo pensiero o a una parola che senta sul tardare della morte, le viene — non si sa da che parte né in che modo — come un colpo o una saetta di fuoco. Non dico già che sia una saetta: checché sia, si vede chiaramente che non viene da noi. Dico colpo, ma non lo è; e tuttavia ferisce profondamente. Mi pare che si faccia sentire non in quella parte dove si sperimentano i dolori della terra, ma nel più intimo e più profondo dell'anima »<sup>61</sup>. Venuta da altrove, la saetta di fuoco s'insinua nel centro più segreto dell'anima, distruggendo tutte le scorie che vi trova.

Non lasciamoci però ingannare! Questo stato spirituale deve ancora cedere il posto a quello descritto nelle settime dimore del Castello interiore. Ancor più pacifico e più profondo, la sua descrizione richiama il simbolo dell'acqua: « È qui, scrive santa Teresa d'Avila, che a questa cerva mistica ferita d'amore vengono date le acque vive in abbondanza »<sup>62</sup>. In modo ancor più conciso san Giovanni della Croce scriverà che la fiamma « bagna l'anima in gloria e la rinfresca »<sup>63</sup>. Se il fuoco si sprigiona a vampate e fa temere il proprio esaurimen-

<sup>61</sup> Teresa di Gesù, *Castello interiore*, VI, 11 in *Opere*, p. 928-929. Si noterà la cura che santa Teresa pone nel mitigare le espressioni colpo e saetta di fuoco. Non è quindi molto giusto interpretare in maniera troppo precisa e rigida le descrizioni simboliche. La "saetta di fuoco" è una grazia mistica elevata, ma il suo senso non è univoco. Cf Giovanni della Croce, *Fiamma viva*, I, 3.

<sup>62</sup> *Castello interiore*, VII, 3, p. 1048.

<sup>63</sup> Giovanni della Croce, *Fiamma viva*, I, 1.

to, la sorgente di acqua scorre di continuo, nascondendo la propria forza di rinnovamento nel segreto del ciclo della pioggia e dell'accumulazione sotterranea.

### *Oblazione*

Nella vita mistica che stiamo ora descrivendo, gli stati spirituali diventano più delicati, le loro differenze più sottili e i simboli che li esprimono molto più vicini l'uno all'altro. Il simbolo del fuoco, in particolare, richiama quello dell'aria. Non sempre si riesce a distinguere quale dei due si adatti meglio a suggerire la libera ascensione di un'anima mossa dall'amore, o le purificazioni che ancora le impone lo Spirito Santo.

Maria dell'Incarnazione, il cui simbolismo dà così grande spazio all'elemento aereo, ha cercato di descrivere le ultime purificazioni spirituali. Bisogna che l'anima lasci ogni appetito naturale per abbandonarsi allo Spirito di Dio, perché questo Spirito, « che governa l'intimo, lo fa morire per la sua stessa natura di essere inesorabile in materia di purezza, al fine [...] di rendere una dimora libera da ogni rumore al divino Sposo, che trova le sue delizie nella pace e nel silenzio »<sup>64</sup>. Questo silenzio delle potenze più elevate è necessario alla manifestazione della vita nello Spirito.

In un primo momento il fuoco aveva operato la purificazione. Lo Spirito, « che è la fonte inesauribile di ogni purezza »<sup>65</sup>, non può sopportare che la volontà si intrometta nelle operazioni spirituali con il proprio agire: « Geloso, egli vuole essere il padrone assoluto; e in questo senso, essendo lui l'Amore, è giusto dire che "l'Amore è forte come la morte; e la sua emulazione tenace come l'inferno" che non perdona a nessuno; "le sue vampe sono vampe di fuoco" (Ct 8,6), in modo che devono consumare tutto senza remissione »<sup>66</sup>.

Quando l'anima raggiunge la propria unità e il proprio centro, l'amore silenzioso la introduce in un nuovo stato. « Questo stato, scrive Maria dell'Incarnazione, è un respiro

<sup>64</sup> Maria dell'Incarnazione, *Relation de 1654*, n. LXVI, in *Oeuvres spirituelles*, II, p. 459.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 457.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 457.

dolce e amoroso che non ha fine. È uno scambio da spirito a spirito e di spirito nello spirito — non posso esprimermi altrimenti »<sup>67</sup>. Notiamo come il simbolo della respirazione si ricongiunga al nome stesso della terza Persona della Trinità: pneuma, spiritus, soffio di Dio.

Di questo stato san Giovanni della Croce ha proposto una descrizione più completa, fondata su una giustificazione teologica. Il testo che segue dovrà essere interpretato in un senso sia tecnico che simbolico. Tecnico, poiché parlare della spirazione dello Spirito significa riferirsi all'espressione teologica che definisce il modo di processione dello Spirito dal Padre e dal Figlio; ma anche simbolico, perché i teologi hanno dovuto captare l'immagine che, sola, poteva suggerire un modo di essere tanto trascendente. L'esperienza spirituale è, quindi, descritta come:

« Lo spirare della brezza » (C.S. 38).

« È un tocco e un sentimento d'amore delicatissimo che l'anima di solito sente in quel momento, nella comunicazione dello Spirito Santo. Il quale, con un modo di spirare con questa stessa spirazione divina, innalza l'anima in maniera sublime e la informa, affinché spiri a Dio la stessa spirazione d'amore che il Padre spira al Figlio e il Figlio al Padre, la quale è lo Spirito Santo stesso »<sup>68</sup>. Grazie a questa comunicazione l'anima partecipa della dignità di figlia del Padre e ne sperimenta la realtà.

La ricchezza di una simile esperienza richiede non soltanto un'espressione formale che la definisca, ma un dispiegamento simbolico che ne suggerisca i molteplici aspetti. Per indicare il rapporto interpersonale che viene stretto nella partecipazione alla vita trinitaria, san Giovanni della Croce prolunga l'immagine della spirazione in quella del canto: ed ecco, dopo le brume e i freddi dell'inverno,

« Il canto della dolce filomela ».

È poi necessario esprimere la pacifica esuberanza di questa vita. Quale simbolo è più adatto di quello della foresta, non la grande foresta, ma il « boschetto con i suoi incanti »? Ogni vita, di cui l'albero è il simbolo, è infatti radicata in Dio. E

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 459.

<sup>68</sup> Giovanni della Croce, *Cantico spirituale*, 38, 1.

siccome nella comunicazione elevata che si instaura i discorsi servono poco, rimane ancora da suggerire la presenza silenziosa, « nella notte serena ».

Un ultimo ritorno al simbolo del fuoco chiude la descrizione di questo stato così elevato. Ma la fiamma è grande e chiara e non brucia. In realtà, l'anima è divenuta fiamma. Non può più trattarsi, ora, di sofferenza purificatrice. Tutto avviene nella

« fiamma che consuma e non dà pena » (C.S. 38).

L'amore è diventato perfetto: « Il fuoco dell'amore possiede l'anima in modo totale, perfetto e soave, senza la pena del fumo delle passioni e degli accidenti naturali; l'anima è dunque tutta trasformata in fiamma che la consuma in tutto questo e la trasforma in Dio, nel quale tutti i suoi movimenti e le sue azioni sono ormai divini »<sup>69</sup>. La pace si è instaurata nel più intimo del cuore; i nemici sono scomparsi,

« E la cavalleria,

Alla vista delle acque, proseguiva la discesa » (C.S. 39).

Di nuovo, il simbolo dell'acqua pura che scende dai monti.

Di per sé i simboli del fuoco e dell'aria suggeriscono l'ascesa: non già la difficoltosa ascensione della montagna, ma l'elevarsi dell'incenso la cui visibilità scompare per cedere il posto al permanere del profumo. Un nuovo ciclo di significazione si apre così per questi simboli: negli stati che stiamo descrivendo, non ci si stupirà che vengano invocati per significare il rapporto specificamente religioso dell'offerta dell'essere a Dio. Il mistico vive lo stato di oblazione; egli si appresta, secondo l'espressione di Rabindranath Tagore, all'offerta lirica; o anche, con i mistici cristiani, si considera una vittima offerta sull'altare.

Si sa quale posto occupano gli atteggiamenti di adorazione e di oblazione nella spiritualità della Scuola francese. A proposito del testo della *Lettera agli Ebrei*: « Tu non hai voluto né sacrificio né offerta, un corpo invece mi hai preparato » (Eb 10,5), Bérulle così descrive l'atteggiamento del Cristo che entra nel mondo: « Nel suo primo rivolgersi a Dio Padre, [Gesù] assume la qualità di ostia e si presenta a lui in questo stato »; e ancora: « Fin dal momento della sua Incarnazione egli ha compiuto questo atto di oblazione volontaria, che in lui è stato

<sup>69</sup> *Ibid.*, 38,5.

permanente »<sup>70</sup>. Tutto lo spirito propriamente religioso della Scuola francese è contenuto, in nuce, in queste citazioni. Nella stessa linea culturale Maria dell'Incarnazione caratterizzerà il suo atteggiamento spirituale profondo. Nelle sue *Relations d'oraison* essa scrive: « A volte facevo a ciascuna delle Persone divine un sacrificio di ciascuna delle mie potenze. Immolavo la mia memoria al Padre Eterno, al fine di dimenticare tutte le creature e di non pensare più che a lui solo. Sacrificavo il mio intelletto alla Persona del Figlio, affinché egli stesso ne fosse il verbo e il termine di tutte le mie concezioni. Offrivo la mia volontà allo Spirito Santo, affinché non fosse mai influenzata da un altro amore né infiammata da un altro fuoco se non da lui stesso, che è il fuoco e l'amore personale del Padre e del Figlio »<sup>71</sup>. Per lei, « lo stato di sposa è uno stato di vittima »<sup>72</sup>, a causa dell'offerta totale che ella fa di sé allo sposo.

Alla purificazione attiva e all'oblazione che la esprime, si aggiunge la purificazione operata da Dio stesso. Questa purificazione suprema richiama a sua volta l'idea di consumazione sacrificale: « In questo respiro vi è ancora qualcosa della materia fornita dalla potenza amatrice della volontà. [Lo Spirito] lo consuma, ed ecco il sacrificio della vittima, e finalmente la vera purezza di spirito sostanziale e spirituale »<sup>73</sup>. Quel che falsa la nostra idea di sacrificio è che siamo abituati a considerare in essa soltanto l'aspetto dell'immolazione. I testi di Maria dell'Incarnazione ci invitano invece a considerare soprattutto l'idea di trasformazione spirituale. Certo, è stato necessario che « le acque delle tribolazioni » portassero via le scorie lasciate dalle purificazioni precedenti e che « circoncisioni spirituali »<sup>74</sup> troncassero i sottili legami con modi imperfetti di operazione spirituale, ma nello stato di oblazione non rimane altro che l'elevazione dello spirito in seno alla vita trinitaria. Tutto è trasformato e consacrato.

Santa Teresa di Lisieux, benché più incline ad esprimere la sostanza stessa della vita spirituale che non le sue modalità mistiche, ritrova nondimeno un simbolismo molto vicino a quello di Maria dell'Incarnazione. Anche lei esprime il deside-

<sup>70</sup> Bérulle, Testi citati da F. Guillen-Preckler, « *Etat* » chez le cardinal de Bérulle, P.U.G., Roma, 1970, p. 174 e 175.

<sup>71</sup> Maria dell'Incarnazione, *Les Relations d'oraison*, in *Oeuvres*, II, p. 57.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>73</sup> Maria dell'Incarnazione, *Relation de 1654*, LXVI, in *Oeuvres*, II, p. 460.

<sup>74</sup> *Ibid.*

rio di un'oblazione totale, ma insiste sulla discesa dell'amore di Dio che si espande in flutti di infinite tenerezze: « Onde vivere in un atto di perfetto Amore, mi offro come vittima di olocauto al vostro amore misericordioso, supplicandovi di consumarmi senza posa, lasciando traboccare nella mia anima i flutti d'infinita tenerezza che sono racchiusi in voi, e così divenga martire del vostro amore, o mio Dio » <sup>75</sup>. La condiscendenza dell'amore di Dio si esprime tanto nel simbolo delle acque che discendono, quanto nel simbolo dell'amore che consuma.

Abbiamo più volte notato che nella tradizione cristiana i simboli ascensionali ordinariamente si combinano con altri orientati verso il basso. In tal modo si vuole esprimere la preoccupazione di equilibrare il movimento verso l'alto, affinché esso non sia sublimazione irrealista.

Infatti il pericolo di perdere il senso del reale concreto insidia il rapimento verso le altezze. Nietzsche potrebbe fornircene un esempio eloquente. Anticipando simbolicamente la futura scissione della sua coscienza, egli rifiuta la necessità di quaggiù e sfida così la Trascendenza <sup>76</sup>. Anzi, secondo l'espressione di Eloi Leclerc, egli si identifica con la Trascendenza:

« Vivo della mia propria luce, assorbo in me stesso le fiamme che si sprigionano da me.

Non conosco la Gioia di coloro che prendono. [...]

Essi prendono ciò che io dono loro: ma sono ancora, io, in contatto con le loro anime? » <sup>77</sup>.

Come siamo lontani dall'umiltà di Francesco di Assisi! Come siamo lontani, anche, dalla pacifica riconciliazione con tutte le cose!

È importante considerare attentamente la simbolica cristiana dell'elevazione. Come ogni simbolica ascensionale, essa distingue diversi gradi che vanno dal piano terrestre fino alla penetrazione nei cieli ma, più profondamente, essa presuppone una prima discesa. L'elevazione della Croce è possibile soltanto perché questa Croce è solidamente piantata nel suolo e si stende verso tutte le dimensioni dello spazio, anno-

<sup>75</sup> Teresa di Gesù Bambino, *Atto d'offerta all'Amore misericordioso di Dio*, in *Gli scritti*, p. 796.

<sup>76</sup> Questo pensiero di P. Ricoeur è riportato in E. Leclerc, *Le Cantique des créatures*, p. 228.

<sup>77</sup> Nietzsche, *Zarathoustra, Le Chant de la Nuit*, citato *ibid.*

dando nel suo centro il passato e il futuro. Secondo la parola di san Paolo a proposito del Cristo: « Ascendendo in cielo ha portato con sé prigionieri, ha distribuito doni agli uomini. Ma che significa la parola "ascese", se non che prima era disceso quaggiù sulla terra? Colui che discese è lo stesso che anche ascese al di sopra di tutti i cieli, per riempire tutte le cose » (Ef 4,8-10). Così i mistici cristiani si offrono con Cristo sulla Croce mantenendo solidamente la loro condizione incarnata. Non evadono da essa, ma si offrono affinché la partecipazione al mistero pasquale trasfiguri tutto il loro essere e il loro rapporto con il mondo. Di questo radicarsi dell'uomo spirituale è testimonianza un inno della liturgia bizantina: « In questo giorno l'albero della vita, che esce dalle profondità della terra, conferma la fede nella risurrezione di Cristo che vi fu inchiodato. Innalzato per mano dei sacerdoti, annuncia l'ascensione di lui ai cieli, grazie alla quale la pasta di cui siamo fatti, malgrado la sua corruttibilità terrestre, vive per i cieli »<sup>78</sup>. Offrirsi a Dio per essere trasformati in Cristo non richiede affatto l'oblio della condizione terrena: noi siamo la pasta di cui è fatto il pane.

Dal punto di vista psicologico non si esagera nel sottolineare il valore di questa sintesi del terrestre e del celeste. Jung, così sensibile alla preservazione dell'equilibrio psichico, osserva qui l'opposizione tra la prospettiva cristiana e quella delle sette gnostiche e alchimistiche preoccupate di decantare il "puro" elemento spirituale. Quando gli alchimisti parlano di ascensione, « non si tratta di un'ascesa al cielo; in contrasto con il cammino del Salvatore cristiano che viene dall'alto verso il basso e da qui ritorna nuovamente verso l'alto, il figlio del macrocosmo inizia il suo cammino dal basso, sale in alto e poi torna, con le forze dell'alto e del basso congiunte, di nuovo verso la terra »<sup>79</sup>. Il movimento è esattamente l'inverso di quello di Cristo. È la direzione presa dal movimento simbolico che rivela il significato profondo del processo spirituale che si vuole descrivere. La vita cristiana s'inserisce nella creazione materiale, si seppellisce nell'acqua del battesimo per rinascere, elevarsi, offrirsi e raggiungere Cristo che siede alla destra del Padre.

<sup>78</sup> Citato da L. Beirnaert, *Expérience chrétienne et psychologie*, Ed. de l'Épi, Parigi 1964, p. 402 (vers. it., *Esperienza cristiana e psicologia*, Borla, Torino 1965).

<sup>79</sup> Citato *ibid.*, 408.

Per quanto fondamentale sia la simbolica spaziale, unita a quella degli elementi semplici, non è sufficiente ad esprimere la vita cristiana. Questa, infatti, comprende un'altra sfera simbolica fondata sulle relazioni interpersonali. Nella prima parte del nostro studio abbiamo presentato i principali simboli religiosi che ad essa si riferiscono: il padre, la madre, il figlio, la sposa. Ne studieremo ora il dispiegamento nella vita spirituale incamminata verso la pienezza. Chiunque abbia una pur minima dimestichezza con la letteratura spirituale cristiana, riconoscerà facilmente l'importanza di simili rappresentazioni simboliche.

Anche a una rapida scorsa della Scrittura balzano agli occhi alcuni simboli decisivi che diventano il centro di costellazioni di immagini. Una prima figura, quella del padre, è caratteristica del Nuovo Testamento: storicamente tutto il dramma della salvezza si articola intorno al rapporto del Figlio unigenito con il Padre. Come vedremo, questo rapporto era solamente abbozzato nell'Antico Testamento, che considerava Dio piuttosto sotto le figure personalizzate del re, del pastore o del liberatore. Il simbolo dello sposo, invece, s'incontra fin dall'inizio della predicazione profetica: esso si sviluppa a partire dalla realtà dell'alleanza stretta da Dio con il suo popolo; alleanza che trova una nuova realizzazione nel mistero dell'Incarnazione redentrice. Ormai l'unione dell'umanità con Dio si esprime in un vincolo così stretto da diventare un'unione della natura umana con la natura divina, nell'unica Persona del Verbo incarnato. Questa formulazione teologica posteriore pone bene in rilievo l'originalità della condizione cristiana: l'alleanza di Dio con gli uomini si estende ad ogni fedele che diventa partecipe di Cristo. La vita spirituale, non essendo altro che la realizzazione cosciente della realtà soprannaturale operata dalla partecipazione sacramentale al mistero di Cristo, è normale che essa manifesti tutte le potenzialità contenute in questa partecipazione, esprimendo tale pienezza per mezzo di simboli. I simboli che definiscono l'alleanza con Dio sotto la forma dell'unione sponsale si riveleranno di una grande ricchezza.

Attenendoci allo schema comune della storia delle religioni, abbiamo già indicato come le figure correlative del padre e del figlio definiscano un insieme drammatico. Il figlio rappresenta gli uomini davanti a Dio; egli ne assume la vocazione di dominio sull'universo, ma anche la debolezza intrinseca.

La fede cristiana non rinnega affatto queste rappresentazioni; al contrario: le fa sue, incorporandole nell'unica storia della salvezza. Il Figlio unigenito di Dio, incarnandosi, diventa il Figlio dell'uomo e concentra nella sua condizione di Verbo incarnato tutti i valori religiosi veicolati dal simbolo del figlio che vive il proprio destino. L'inno della *Lettera ai Filippesi* presenta questa situazione storica in una sintesi impressionante: egli che era di condizione divina, prende la forma di servo, si umilia nell'obbedienza fino alla morte di Croce e infine viene esaltato dal Padre per regnare sull'universo (cf Fil 2,5-11).

Di questo tragico abbassamento la spiritualità cristiana, senza timore di scuotere la fede nel Figlio, ha fissato alcuni momenti privilegiati.

Secondo l'interpretazione della *Lettera agli Ebrei* circa la debolezza di Gesù, manifestatasi in particolare durante la preghiera dell'Agonia, l'obbedienza del Figlio fu una difficile sottomissione: « Egli nei giorni della sua vita terrena offrì preghiere e suppliche con forti grida e lacrime a colui che poteva liberarlo da morte e fu esaudito per la sua pietà. Pur essendo Figlio, imparò l'obbedienza dalle cose che patì » (Eb 5,7-8). Tale atteggiamento del Figlio si trova riprodotto nella spiritualità riparatrice: un uguale spirito di sottomissione si esprime nell'adorazione e nella prostrazione; anche il riparatore si offre per placare la giustizia del Padre.

Un altro momento della vita di Gesù comporta una spoliazione ancor più radicale. Innalzato sulla Croce, egli prova la derelizione da parte del Padre: « Verso le tre, Gesù gridò a gran voce: "Eli, Eli, lemà sabactàni?" », che significa: "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?" » (Mt 27,46). L'esperienza di derelizione fatta da Gesù diventa il prototipo di ogni abbandono spirituale. Sofferenza intima che introduce l'anima in una specie di agonia e che gli Autori mistici descrivono come un annientamento: nella misura, infatti, in cui l'anima può vivere spiritualmente soltanto attraverso la comuni-

cazione che Dio le fa della propria vita, l'allontanamento dal Padre e il suo occultamento sembrano spezzare una vita che si consuma totalmente nell'amore. Ma allora nasce una vita nuova. Come ci avverte san Giovanni della Croce: « Quando l'uomo spirituale sarà ridotto a niente — il che avverrà nell'estrema umiltà —, allora si compirà l'unione spirituale fra l'anima e Dio, che costituisce il più grande e il più alto stato che si possa raggiungere in questa vita »<sup>80</sup>. Nell'ordine delle relazioni interpersonali, la derelizione corrisponde alla morte nell'ordine fisico: per rinascere alla vita senza fine bisogna abbandonare la vita temporale.

Attenendosi al principio che la vita di Gesù è esemplare per tutta la vita cristiana, gli Autori spirituali hanno accettato le lezioni neotestamentarie senza vedervi nessuna seria difficoltà. Ma la psicoanalisi ha voluto intravedere in questo sacrificio del figlio un senso estremamente negativo: proiettando nella sfera religiosa la fondamentale situazione umana caratterizzata dal conflitto edipico del figlio col padre, la fede cristiana impedisce al figlio di accedere alla vera libertà. In modo ancor più generale, la figura divina del padre compare nella religione ebraica unicamente come simbolo di un'oppressione. Il figlio, infatti, considera il padre un essere che detiene il potere e vuole conservarlo, mentre il suo desiderio lo porterebbe ad affermarsi per accedere alla libertà. Ma è chiaro che l'eliminazione del padre non può che generare un penoso senso di colpa. Sublimando la figura rivale del padre nell'ordine religioso, il figlio certamente si concede una certa libertà di vivere il proprio desiderio, ma non può farlo pienamente, dato che la figura del padre continua a dominarlo. Quindi, secondo l'interpretazione freudiana, il simbolo di Dio-padre non è che un'illusione avente una duplice funzione: da una parte permettere alla pulsione fondamentale, che è il voler-vivere del figlio attaccato a sua madre, di conservarsi e di espandersi; ma anche, dall'altra, frenare la realizzazione della libertà totale del figlio, costretto a riconoscere un'istanza morale superiore. Alcuni ravviseranno in quest'ultima situazione un'astuzia della

<sup>80</sup> Giovanni della Croce, *Salita del Monte Carmelo*, II, 7. Sulla nozione di annullamento si veda Sainte Catherine de Génes, *Vie et doctrine*, trad. Debongnie, Etudes Carm., D.D.B., 1959, c. XXX-XXXIII, p. 96-109.

società, la quale vuole imporre l'autorità della sua coesione all'individuo sempre tentato di vivere la propria vita.

Sul piano della simbolica spirituale che è il nostro, anzitutto risponderemo con Paul Ricoeur<sup>81</sup> che la figura del padre, lungi dall'essere dominante nella religione dell'Antico Testamento, vi appare solamente con una frequenza molto ridotta. Dominante, invece, è la figura del Signore, vale a dire di un Dio dotato di una libera volontà, la cui benevolenza opera la salvezza del popolo. Abbiamo già osservato l'estrema reticenza degli Ebrei ad usare il simbolo naturistico della madre; lo stesso fenomeno si verifica in rapporto al simbolo del padre, anch'esso molto vicino ai fattori fisiologici. La vera designazione di Dio è Jahve; e questo nome proprio elimina ogni figura privilegiata. Ecco perché il Dio dell'Antico Testamento, ancor prima di apparire come padre, è il salvatore, il pastore, lo sposo del suo popolo, il creatore dell'universo; e notiamo come il verbo che significa creare (bara) sia un vocabolo a sé, senza rapporto con l'idea di generazione<sup>82</sup>. La relazione fondamentale di Dio con l'uomo è una relazione di elezione che fonda un rapporto tra due libertà, di cui una risponde all'altra per una decisione di fede e di amore.

Quando i profeti e gli autori sapienziali introdurranno la figura del padre, non avranno più paura di risvegliare risonanze naturistiche e insisteranno sulle manifestazioni della tenerezza interpersonale. Il profeta che parla in nome di Jahve lo può chiamare « padre mio »; egli può anche unire le due relazioni interpersonali del padre e della madre: « Sion ha detto: "Jahve mi ha abbandonato, Adonai mi ha dimenticato!" ». Si dimentica forse la donna del suo bambino, così da non commuoversi per il figlio del suo seno? Anche se ci fosse una donna che si dimenticasse, io invece non ti dimenticherò mai »<sup>83</sup>. La figura del padre appare come fondamento di una relazione interpersonale ancora più solida di quella stabilita dalla generazione carnale.

<sup>81</sup> Cf P. Ricoeur, *La paternité: du fantasme au symbole*, in *Le Conflit des interprétations*, Ed. du Seuil, Parigi 1969, p. 458-486 (vers. it. *La paternità: dal fantasma al simbolo*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, p. 483-512).

<sup>82</sup> P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 475.

<sup>83</sup> Is 49,14-15.

Con il Vangelo, viene compiuto un nuovo passo avanti. Se nel testo di Marco si incontra soltanto quattro volte l'evocazione del Padre, in quello di Giovanni è presente un centinaio di volte. Il fatto è che, come osserva Paul Ricoeur, la prima predicazione considera il Regno a venire<sup>84</sup>. In un secondo tempo il simbolo del re rifluisce su quello del padre. Nessun timore, in Giovanni, di deviazioni naturalistiche. Infatti il Figlio unigenito, che costituisce la figura centrale del Vangelo, altro non è che la Parola di Dio, Parola per mezzo della quale, appunto, « tutto è stato fatto ». La relazione di Gesù al Padre è unica, non soltanto nella singolarità dell'esistenza di Cristo, ma nella sua essenza di rapporto interpersonale: « Tutto mi è stato dato dal Padre mio; nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare » (Mt 11,27).

Nella sua Incarnazione il Figlio riveste la condizione di servo, senza però perdere la relazione unica ch'egli ha con il Padre. Questa realtà conferisce alla vita cristiana un carattere del tutto singolare. Dato che il cristiano diventa membro di Cristo, la sua relazione con Dio si effettua tramite la mediazione del Verbo incarnato. Dio è nostro Padre come è Padre di Gesù. Certo, il cristiano non può superare la propria condizione creaturale e raggiungere un'uguaglianza ontologica, tuttavia è veramente partecipe della vita trinitaria. Divenuto figlio del Padre nel Figlio, si vede invitato a rivivere nella propria vita spirituale i diversi aspetti del rapporto di Gesù con il Padre, realizzandone i valori.

Si capisce allora come la prospettiva freudiana fallisca nel voler spiegare tutta la realtà vissuta nella fede. È indubbiamente vero che la struttura edipica del rapporto figlio-padre può sussistere nelle coscienze che non hanno raggiunto la maturità: per queste coscienze Dio rimane il portatore di interdetti, il giudice e il vendicatore delle trasgressioni. Ma la situazione di Cristo, e quella del cristiano che ne deriva, è ben diversa. La relazione del Padre con il Figlio unigenito, ben lungi dall'essere di rivalità e di dominio, si situa invece ad un livello di parità; e il primato di rango del Padre comporta come unica conseguenza per il Figlio di essere l'oggetto di un amore unico: il Verbo incarnato è il Figlio prediletto. Quando il Figlio obbedi-

<sup>84</sup> P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 479.

sce dolorosamente al Padre, si offre in un atto di amore totale; se quindi ripara secondo giustizia, è perché l'uomo ha rifiutato di rispondere al primo amore del Creatore. Il cristiano, divenuto adulto nella fede, accetta a sua volta la riparazione richiesta dalle sue mancanze di amore e si eleva lui pure alla considerazione dell'amore del Padre ed alla riconoscenza. La libertà gli è aperta. Non la libertà dell'affermazione di sé, ma quella che deriva dall'amore; per mezzo della carità egli entra nella verità del suo rapporto con Dio e con gli altri e, lungi dal provare la tristezza della costrizione, prova la gioia di amare il proprio Padre.

Nella vita spirituale si rifletterà la diversità delle posizioni assunte nella fede. L'unione con Cristo, infatti, può rivestire molti aspetti e mettere in rilievo ora un aspetto della relazione con il Padre, ora un altro. Diamo qui alcuni esempi più importanti o più originali.

Sono rare le esperienze spirituali che non riproducono unicamente la sottomissione del Figlio, ma considerano anche la signoria che egli si è acquistata attraverso la sua oblazione e la sua morte. Il rapporto con il Padre, pur rimanendo un riconoscimento della sua maestà, come così spesso esprime santa Teresa d'Avila, assume la forma di una certa rivendicazione in nome del Cristo vincitore. Testimone di questo atteggiamento è un testo piuttosto strano di Maria dell'Incarnazione: « Ero presa dalla gelosia, non ne potevo più, abbracciavo tutte queste povere anime, le tenevo nel mio seno, le presentavo al Padre eterno, dicendogli che era ora che facesse giustizia in favore del mio Sposo, che egli sapeva bene di aver promesso a lui in eredità tutte le nazioni, e inoltre, che lui aveva pagato con il suo Sangue tutti i peccati degli uomini i quali, prima, erano tutti morti e condannati alla morte eterna »<sup>85</sup>. Il rapporto con il Padre appare qui estremamente singolare e la stessa Maria dell'Incarnazione ha coscienza di questa novità: « Lo Spirito di grazia che mi muoveva, mi sollevava in tanta audacia e familiarità presso il Padre Eterno, che mi era impossibile fare altrimenti »<sup>86</sup>. L'unione di Maria dell'Incarnazione con il Cristo suo Sposo si attua non soltanto nella comunicazione intima ma per la conquista apostolica. Privilegio, certo, della prima religiosa missionaria!

<sup>85</sup> Maria dell'Incarnazione, *Relation de 1654*, n. 39, in *Oeuvres*, II, p. 310.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 311.

All'opposto di questo atteggiamento rivendicatore troviamo quello caratterizzato dalla preoccupazione della piccolezza. La relazione con la maestà del Padre comporta una volontà di umiltà, di piccolezza, di dipendenza. È assai notevole che il '600 francese, per esprimere questa disposizione spirituale, abbia avuto l'idea di considerare Cristo non nella forma del servo sofferente, ma in quella di Gesù-bambino. Questa figura lascia fra parentesi l'idea di destino tragico, conservando solamente la condizione di vita comune: vita familiare, pace, purezza, semplicità. Cornice, questa, che corrisponde ad una figura del padre tutta benevolenza e grandezza pacifica. L'umiltà, qui, non deriva da umiliazioni penose, ma dall'accettazione di una condizione di amorosa sottomissione. Come si esprime magnificamente Bérulle: « La piccolezza è deificata nella sua persona [di Gesù] ed egli l'ha santificata negli altri... Egli si fa piccolo... Vuole che i piccoli vengano a lui...; sceglie i piccoli, i semplici, gli umili della terra, per annunciare il regno dei cieli »<sup>87</sup>. Santa Teresa di Lisieux si compiacerà di questa piccolezza. Il suo atteggiamento verso il Padre del cielo sarà di fiducia assoluta e di insospettata familiarità. Infatti alcuni mesi prima di morire dice alla sorella: « Se una mattina mi trovaste morta, non affliggetevi; vorrà dire che Papà il buon Dio sarà semplicemente venuto a prendermi... »<sup>88</sup>.

La figura divina del padre, come si vede da questo esempio, dipende evidentemente dal rapporto filiale vissuto in concreto. Non si capisce perché tale rapporto dovrebbe essere negativo per tutti! Quello vissuto da santa Teresa fu senza dubbio privilegiato; perché lo si dovrebbe considerare un'eccezione?

In verità il senso più profondamente evangelico di Dio-padre si trova nella pagina incomparabile di san Luca sulla parabola del figlio prodigo. Pur essendo noi abituati a considerare questo testo nella prospettiva del figlio che dissipa la propria vita e poi ritorna alla casa paterna, il personaggio centrale rimane il padre. Per rispettare meglio la libertà del figlio, egli non vuole nemmeno esercitare il diritto che ha. Lo vediamo, pieno di misericordia e di generosità, in attesa del ritorno del prodigo. Il tratto più caratteristico della sua disposizione di

<sup>87</sup> Bérulle, *Correspondance*, Ed. J. Dagens, Parigi-Lovanio 1939, t. 3, p. 405-406.

<sup>88</sup> Teresa di Gesù Bambino, *Novissima Verba*, 5 giugno, in *Gli scritti*, p. 323.

fondo ci viene forse rivelato dalla risposta che dà al figlio maggiore quando questi manifesta il suo malcontento: « Figlio, risponde, tu sei sempre con me e tutto ciò che è mio è tuo » (Lc 15,31). Come siamo lontani da ogni immagine di geloso dominio! Il padre è solamente tenerezza, benevolenza e desiderio di condivisione.

Quale figura che rafforza ulteriormente il senso della benevolenza, potremmo sottolineare quella di Maria, madre attenta la cui protezione è concepita come incondizionata. Sotto questa veste Maria ha ispirato le innumerevoli rappresentazioni medioevali della Vergine rifugio dei peccatori. Anche in lei trionfa l'atteggiamento dell'amore misericordioso. Simbolicamente, la figura della madre traduce l'affermazione decisiva di san Giovanni: « Dio è amore » (1Gv 4,8.16); un amore misericordioso che si riversa su tutti.

Per cogliere in pieno la portata della simbolica cristiana del padre, converrebbe anche tener conto di una delle sue componenti intrinseche. Dire che per noi Dio è padre comporta pure, per il cristiano, un rapporto singolare con il Figlio. Come scriveva san Giovanni della Croce con la sua abituale densità, ponendo queste parole sulle labbra del Padre che si rivolge al fedele: « Tu vuoi una parola o una rivelazione che è soltanto parziale; ma se tu Lo guardi bene [Cristo], vi troverai tutto; perché Egli è tutta la mia parola, la mia risposta, tutta la mia visione e rivelazione, che io vi ho già detta, risposta, manifestata e rivelata dandovelo per fratello, per compagno, per maestro, per prezzo e per ricompensa »<sup>89</sup>.

Quei grandi mistici che furono sant'Ignazio di Loyola, santa Teresa d'Avila, padre de Foucauld (per fare solo alcuni esempi) hanno riempito di contenuto i simboli di compagno, fratello, amico o maestro: in Cristo, essi vivevano con Dio una relazione interpersonale estremamente ricca e varia. D'altronde essi dovevano semplicemente riprodurre a livello spirituale le situazioni concrete vissute dai discepoli in compagnia di Gesù. Nella terza parte di questo studio ritorneremo su questi temi; essi infatti derivano direttamente dal grande principio della trasformazione simbolica indotta dalla contemplazione evangelica del Cristo e dalla partecipazione sacramentale al suo mistero.

<sup>89</sup> Giovanni della Croce, *Salita del Monte Carmelo*, II, 22.



Oltre alla costellazione simbolica imperniata sulla figura del padre, la vita spirituale cristiana riconosce la massima importanza al tema della sposa. Questo tema richiama molteplici elementi i quali concorrono a formare un insieme ricco e complesso. Avendo infatti come punto di riferimento privilegiato il *Cantico dei Cantici*, tale tema va oltre la relazione sposo-sposa per inglobare lo sviluppo dell'amore nuziale, con le peripezie che lo accompagnano, lo scenario che ne è testimone, i sentimenti che vi si esprimono.

La psicoanalisi, come aveva fatto pesare un sospetto micidiale sul valore dell'immagine paterna quale ostacolo alla vera libertà, allo stesso modo non esita a negare la funzione di espressione spirituale che i mistici riconoscono al simbolo sponsale. Lungi infatti dal significare un'operazione spirituale sganciata dal peso carnale, l'introduzione di immagini erotiche nell'espressione dell'unione con Dio non fa che mascherare una realtà ben diversa: per appagarsi, la pulsione sessuale repressa sceglie una via traversa. E la miglior prova fornitane dal Leuba è l'osservazione comune della concomitanza di movimenti carnali con elevazioni spirituali<sup>90</sup>. Tutto sommato, i mistici si illudono sul significato reale del simbolismo nuziale: esso dissimula delle pulsioni che non osano confessare a se stessi.

È molto probabile che l'800 borghese sia stato solito manifestare, riguardo alla sessualità, una riserva talmente rigorosa da generare rimozioni, fonti di ulteriori complessi. Ma si può dire lo stesso delle culture primitive? A giudicare dalla Bibbia, abbiamo al contrario già osservato<sup>91</sup> che il Popolo eletto dovette lottare contro culti naturistici che attribuivano grande importanza ai riti di fecondità. Quando i profeti introdussero i temi della sposa e della fidanzata, si proponevano appunto, per reazione, di significare il rapporto con Dio come un rapporto interpersonale fondato sull'Alleanza<sup>92</sup>. Del resto, per il fatto stesso che la simbolica sponsale si applica in primo luogo ai

<sup>90</sup> J. Leuba, *Psychologie du mysticisme religieux*, Alcan, Parigi, trad. dall'inglese, p. 168-226 (vers. it., *La psicologia del misticismo religioso*, Feltrinelli, Milano 1960).

<sup>91</sup> Cf cap. I.

<sup>92</sup> Sul simbolismo coniugale nella traduzione biblica e nella spiritualità cristiana, cf F. Pépin, *Noces de feu*, p. 23-75.

rapporti di Jahve con il suo popolo, è chiaro che le risonanze erotiche vengono eliminate e che i rapporti matrimoniali sono considerati secondo le loro implicazioni interpersonali di amore, di fedeltà, di tradimento, di adulterio, di perdono e di riconciliazione. A ragione L. Beirnaert, nel suo articolo sul simbolo nuziale, osserva che l'accezione individuale di tale simbolo non solo è secondaria rispetto all'accezione comunitaria, ma si presenta come una partecipazione di quest'ultima, la quale conferisce all'accezione individuale la propria legittimità e ne elimina gli aspetti unilaterali dell'interpretazione freudiana<sup>93</sup>. Un altro argomento si fonda sul fatto che, per i cristiani, la consumazione dell'unione interpersonale si effettua nell'Eucaristia, la cui grazia specifica è l'unione della comunità nella carità: come siamo lontani dalla cornice e dalle immagini erotiche!

Quando passiamo ai mistici classici i quali pongono l'accento sulla realizzazione interiore dell'unione del fedele con Dio, non è molto esatto dire che essi non abbiano percepito la parentela fra l'espressione mistica e l'espressione amorosa. Che si tratti di san Bernardo o di san Giovanni della Croce, li vediamo riferirsi ai poemi dell'amore cortese senza provare il bisogno di dissimulare il loro modello simbolico. Le strofe della *Fiamma viva*, ci avverte san Giovanni della Croce, « hanno una struttura simile a quella che si trova in Boscan, e che dicono:

Seguendo mia solitudine  
Piangendo mia fortuna,  
Me ne vado per i sentieri che mi si offrono »<sup>94</sup>.

È probabile che san Giovanni della Croce non si limitasse a gustare soltanto la prosodia di Boscan, e che l'argomento del poema non fosse estraneo alla sua scelta.

Quanto all'idea di Leuba, secondo la quale i mistici, per pudore, avrebbero passato sotto silenzio le manifestazioni fisiologiche che potessero accompagnare uno stato spirituale di grande intensità, non regge all'esame dei testi. San Giovanni della Croce descrive a lungo la notte dei sensi attraverso la quale egli invita a passare; nei suoi stati più violenti tale notte

<sup>93</sup> L. Beirnaert, *La signification du symbolisme conjugal dans la vie mystique*, in *Expérience chrétienne et psychologie*, Ed. de l'Épi, Parigi 1964, p. 417-431.

<sup>94</sup> Giovanni della Croce, *Fiamma viva*, st. 4.

comporta non soltanto tentazioni di bestemmia (manifestazione simbolica di rivolta), ma anche di impurità. Non risulta che egli abbia esitato a chiamare le cose con il loro nome e nemmeno che ne sia rimasto particolarmente turbato e sgomento<sup>95</sup>. Su questo punto i secoli passati avevano una mentalità più vicina alle realtà naturali e più sana.

Il problema posto dall'interpretazione freudiana non si riduce semplicemente a un'inchiesta di questo tipo: se l'espressione della mistica sponsale derivi dall'espressione dell'amore umano. Esso va ben oltre e investe l'essenza stessa dei rapporti tra simbolo e spirito.

Che vi sia, in effetti, una corrispondenza fra il livello spirituale trascendente e i livelli naturali delle relazioni interpersonali e del rapporto con il cosmo, questo ci è parso essere il fondamento stesso della simbolica. Ma in quale senso stabilire questa corrispondenza?

Per il freudismo il dato primario è ovviamente l'esistenza di una libido multiforme che si appoggia sul dinamismo della vita e si fonda sulla realtà corporale più tangibile e irrefutabile. Tutte le realtà culturali sono secondarie: in particolare le attività estetiche, morali e religiose. Esse si riferiscono al conflitto iniziale che Freud ha chiamato complesso di Edipo. Il primato temporale determina un primato di riferimento: se il complesso di Edipo si trova alla radice delle altre istanze dell'uomo, ad esso devono essere riferite le manifestazioni della cultura. In particolare, poiché alla libido legata al complesso di Edipo non è permesso esprimersi direttamente, essa va in cerca di espressioni simboliche. Più fondamentalmente ancora, essa produce un mondo fittizio di interdetti morali e di proiezioni religiose di cui sarà sufficiente interpretare il simbolismo per ritrovarvi le situazioni complessuali primitive.

Non spetta a noi istituire qui una critica del postulato freudiano che afferma il primato della storia individuale dell'uomo: corpo sessuato, libido, rapporto con i genitori; per quanto riguarda il problema dell'espressione simbolica ci basta rimandare alle nostre analisi della prima parte di questo studio: la chiave dell'interpretazione simbolica non si trova solamente nel passato individuale, ma presuppone la proiezione verso il futuro e verso l'alto.

<sup>95</sup> Idem, *Notte oscura*, I, 4: sulla lussuria.

Vorremmo semplicemente osservare che gli uomini profondamente religiosi basano la loro esperienza e la loro riflessione sul postulato inverso: senza negare minimamente l'importanza fondamentale della situazione descritta da Freud, essi affermano che il senso ultimo della vita umana è l'incontro con Dio; mobilitano tutte le loro energie in vista di questo incontro e ad esso subordinano tutti gli altri livelli della realizzazione umana. Trasposto nella sfera dell'espressione simbolica, simile atteggiamento significa che la direzione della simbolizzazione sarà ascendente: il rapporto con il cosmo, ma anche tutte le relazioni interpersonali e perfino le nuove forme prodotte dalla tecnica diventano idonei a significare un'esperienza di Dio perennemente in cerca di un dispiegamento più ricco e più costante. Quelli fra loro che avevano vissuto un'esperienza completa dell'amore umano, non hanno mai provato la tentazione di ridurre la loro vita spirituale ai valori inferiori, per esempio alla sessualità; ma senza eccessivo sforzo hanno compreso come l'energia che si dispiegava nella realizzazione dell'amore umano trovava il suo vero significato nel riferimento al mondo spirituale.

Teologicamente, il loro atteggiamento trova la sua giustificazione decisiva sia nell'idea che l'uomo è formato ad immagine di Dio, sia nella convinzione tipicamente cristiana secondo la quale l'uomo deve partecipare alla pienezza della vita e dell'amore della Trinità.

Se le cose stanno così, il dinamismo della vita umana si trova orientato verso una partecipazione all'infinitudine di Dio. Come i simboli vitali elementari si rivelano atti a significare il movimento verso la piena realizzazione di sé, così i simboli personali consentono di significare il misterioso scambio di amore che si manifesterà nella vita eterna. Meglio ancora, ne costituiscono un'anticipazione, poiché siamo veramente figli di Dio e ciò che siamo non è stato ancora pienamente manifestato.

Visto che il simbolo dà accesso al mondo dei valori, chiediamoci di quali valori fondamentali l'amore umano, sotto la forma dell'unione sponsale, è principalmente portatore. Porre questa domanda equivale a chiedersi: nell'ordine spirituale a che cosa si riferiscono i simboli dell'amore coniugale?

Uno di questi valori, simboleggiato dalla ricerca dell'altro concepito come partner, è senza dubbio la complementarità.

Platone lo aveva già ampiamente illustrato nel *Simposio*: l'uomo è un essere scisso, sempre in cerca del proprio complemento. È ovvio che l'amore dell'uomo e della donna rimane la manifestazione più chiara e universale di questo bisogno di completudine. L'uguaglianza fondamentale tra i sessi non significa tanto un'uguale capacità funzionale, quanto un'indispensabile complementarità nell'ordine affettivo e sociale.

Ora l'uomo anche in quanto essere religioso prova il bisogno radicale di Dio. Secondo la parola di sant'Agostino: « Tu ci hai fatti per te, Signore, e il nostro cuore è inquieto finché non riposa in te ». Questo desiderio, latente in ogni uomo, si ravviva continuamente in coloro che si mettono alla ricerca di Dio e in coloro che lo hanno già trovato. Al simbolo della sete si aggiunge naturalmente quello del desiderio dell'incontro con l'Amato. Desiderio tanto profondo da voler oltrepassare il limite della morte; quando santa Teresa d'Avila dice che muore di non morire<sup>96</sup>, esprime semplicemente la veemenza di un desiderio che non teme la rottura della condizione terrena. A sua volta san Giovanni della Croce, incamminatosi alla ricerca dei suoi amori, può meravigliarsi di riuscire a sopportare la vita, lontano dall'Amato:

« Ma come perseveri,  
O vita, senza vivere dov'è la tua vita,  
Poi che ti fanno morire  
Le frecce che ricevi  
Da ciò che, dell'Amato, in te tu concepisci? » (C.S. st.8).

Più nascosto, e ben più valorizzato dalla fede cristiana, appare l'aspetto di passività simboleggiato dalla donna. Per portare il proprio frutto la donna, come la terra, deve ricevere. Al di fuori di ogni considerazione fisiologica il ruolo della donna è percepito innanzitutto come recettività, e la sua stessa azione ha più la forma di una presenza influente che di un'operazione esteriore. Ella porta la sua fecondità nel profondo per poi manifestarla all'esterno.

In una religione che, come quella cristiana, pone all'inizio di tutto il processo spirituale l'intervento di Dio e il dono della grazia salvifica, l'aspetto recettivo della vita spirituale si impone con una continua insistenza. L'accoglienza dell'uomo ri-

<sup>96</sup> Teresa d'Avila, *Poesie* « Vivo, ma in me non vivo » in *Opere*, p. 1499.

sponde al dono di Dio. Così, dato che i mistici semplicemente realizzano in modo più cosciente la condizione cristiana comune, nulla di strano che vivano il loro rapporto con Dio come una recettività totale. Il carattere passivo della contemplazione porta ogni mistico, uomo o donna, a considerarsi di fronte a Dio come colui che attende, riceve e, senza sapere come, porta a maturazione. San Bernardo o san Giovanni della Croce si riconoscono senza alcuna difficoltà nella sposa del *Cantico dei Cantici*, oggetto del favore dell'Amato e tutta protesa verso il possesso di lui.

Ma il valore più immediato che si riconosce alla condizione di matrimonio spirituale forse è anche il più semplice, quello simboleggiato dallo scambio degli anelli. Matrimonio significa innanzitutto alleanza, unione definitiva e reciproca, voluta da due libertà e suggellata dal diritto. Nello studiare i mistici forse si è insistito troppo sulle caratteristiche psicologiche che accompagnano la conclusione dell'unione spirituale perfetta e si è trascurato di notarne l'effetto sostanziale che è l'impegno definitivo di due persone fra loro. Fermiamoci alla descrizione che ne fa santa Teresa d'Avila: « [Nello stato di matrimonio spirituale] Dio si compiace di così unirsi a una creatura da non volersi mai più da essa dividere, come coloro che per il matrimonio non si possono più separare. Non è così nel fidanzamento spirituale, nel quale spesso i due soggetti si separano, e nemmeno nell'unione, nella quale, pure avendosi congiunzione di due cose in una, tuttavia queste si possono dividere e sussistere ognuna per conto proprio. Ordinariamente, infatti, si tratta di una grazia che passa rapidamente, lasciando l'anima priva della compagnia che aveva: priva, nel senso che non la sente più. Non così invece nel matrimonio spirituale, perché l'anima rimane sempre con il suo Dio in quel centro di cui abbiamo detto »<sup>97</sup>. Nel lungo sviluppo che consacra alla descrizione di questo stato terminale della vita spirituale, la Santa insiste, secondo il suo solito, sulla trasformazione interiore prodotta dalla presenza continua di Dio all'anima. Una simile unione implica abitualmente l'esperienza della presenza attiva della Trinità in noi e una permanenza quasi totale del sentimento di unione. Ma sebbene comporti anche stati conoscitivi e affettivi particolari, l'alleanza di Dio e dell'anima significa

<sup>97</sup> Idem, *Castello interiore*, VII, 2, in *Opere*, p. 943-944.

fondamentalmente una donazione totale e definitiva. Ecco perché nella letteratura spirituale la consacrazione temporanea verrà paragonata al fidanzamento e la professione definitiva al matrimonio.

Mentre completa l'unione nell'ordine della vita interiore, il simbolo del matrimonio spirituale implica l'idea di una donazione totale nell'ordine dell'operazione esteriore. In altre parole: si tratta di condividere una vita definita anche dall'azione. Il vero amore, come spiegano lungamente i capitoli consacrati alle settime dimore del castello e con chiarezza ancor maggiore i *Pensieri sull'amore di Dio*, comporta una volontà di cooperazione attiva. Tutto ciò avviene nella pace e implica realismo e abnegazione. Il culmine dell'alleanza interpersonale, lungi dal fissarsi sugli scambi affettivi, fa accedere ad una dimensione universale. Il mistico non si isola dagli altri uomini, ma coopera all'opera della salvezza. È qui che si manifesta l'insufficienza radicale di quel simbolismo che vorrebbe limitare la significazione di questa alleanza ad uno scambio affettivo, quando poi non la limiti ad una familiarità sensuale.

Se d'altronde ci si attenesse alla lettura del *Cantico dei Cantici*, si potrebbero notare dei dettagli simbolici che mirano ad attenuare le inevitabili risonanze sensuali. Innanzitutto il poema canta la ricerca dell'amato; le effusioni liriche descrivono la fidanzata e l'amato, non il possesso. È la ragione per cui si incontrano numerosi appellativi che allontanano il pensiero del rapporto carnale: « sorella mia, sposa » (Ct 4,9 e 12; 5,1); il fidanzato è il re, l'amato; non sembra che sia mai chiamato sposo<sup>98</sup>. Chiamando la fidanzata « colomba » e soprattutto descrivendola:

« Giardino racchiuso,  
sorella mia, sposa,  
giardino racchiuso, sorgente sigillata » (Ct 4,12),

il poema vuole simboleggiare la verginità. Certamente è a causa della costante presenza di questi simboli che i mistici hanno potuto riconoscersi nella fidanzata in cerca dell'amato.

Sempre nell'ordine simbolico bisogna anche notare che il

<sup>98</sup> La reciprocità delle denominazioni può non essere perfetta. Così Gesù chiama gli apostoli « amici » (Gv 15), ma non sembra che gli apostoli si siano arrogati questo titolo; essi sono « servi » (Rm 1,1).

tema della verginità richiama quello della fede. Per la mentalità naturistica la fecondità della donna era segno di benedizione e la verginità era relativamente poco stimata. Ma noi vediamo come nell'Antica Alleanza Dio susciti una posterità a donne sterili apparentemente destinate all'obbrobrio, dimostrando così la sua onnipotenza e preannunciando un nuovo ordine di cose. Con la Nuova Alleanza, infatti, la verginità riceve nella persona di Maria una dignità incomparabile: essa è il segno dell'instaurarsi di un ordine nuovo in cui la potenza di Dio si manifesterà mediante l'invio del suo Spirito; la Vergine lo accoglierà nella fede e la sua fecondità non dipende più dall'incontro con l'uomo ma dall'intervento di Dio. Maria diventa così il tipo della chiesa, la quale pure genera figli di Dio con la potenza dello Spirito. La chiesa non cresce automaticamente con l'aumentare delle famiglie, ma ogni bambino deve ricevere il battesimo ed essere generato di nuovo per mezzo dell'acqua e della parola di salvezza.

Abbiamo voluto soffermarci sul simbolismo dell'alleanza perché era necessario ritrovare i valori fondamentali veicolati dall'unione sponsale. Rimane ora da esaminare l'aspetto più originale della simbolica sponsale dei mistici: sistematizzando i temi del *Cantico dei Cantici*, essi ne fanno risaltare la drammaticità e ne definiscono lo svolgimento progressivo in maniera certo più rigida che non il poema scritturistico. Con santa Teresa d'Avila, poi, le tappe del processo arrivano ad acquistare un'accezione univoca che potremmo chiamare tecnica, indicando con questo termine la definizione di una tappa appartenente ad un momento dell'itinerario spirituale.

Se ci si attiene al *Cantico dei Cantici*, si incontra grande difficoltà nel definire una progressione dell'incontro della fidanzata con il suo amato. Certo, non è impossibile, seguendo l'interpretazione del Robert, ravvisare nella successione dei cinque poemi le peripezie dell'alleanza del Popolo eletto con Dio: la conclusione, tuttavia, si presenta più come una promessa finale di amore indefettibile che non come una consumazione, la quale può essere solamente escatologica: « Mettimi come sigillo sul tuo cuore, come sigillo sul tuo braccio; perché forte come la morte è l'amore, tenace come gli inferi è la gelosia: le sue vampe sono vampe di fuoco, una fiamma del Signore! » (Ct 8,6). L'interpretazione del poema di amore ci porta dunque a rilevare soltanto un ritmo binario o ternario: da un lato la

tensione della ricerca, dall'altro l'incontro; e questo potrebbe a sua volta dividersi in due momenti: mutuo compiacimento e accoglienza in vista dell'unione.

L'idea di ritmo ci rimanda necessariamente alla durata; ma la durata dell'uomo non è mai svolgimento lineare, e meno che mai lo è la durata che inquadra l'incontro interpersonale. L'amore deve risvegliarsi, essere accettato, maturare, fiorire. Ma essendo al tempo stesso realizzazione personale e dono di sé, deve necessariamente passare attraverso varie tappe che lo portano alla donazione totale. La vera agàpe non ignora la possessività dell'eros; essa però si sforza di spezzare, con maggiore o minore fortuna e rapidità, l'egocentrismo naturale. Donde il ritmo di dono, di ripresa, di ricerca di sé, di oblio totale in direzione dell'amato, di timore e speranza, di rifiuto e di accettazione che caratterizza lo sviluppo di ogni amore.

Per intendere bene la progressione dell'amore spirituale consideriamone attentamente l'originalità: mentre l'amore di due persone dipende dalla loro duplice libertà e mentre ciascuna di esse può venir meno o sottrarsi, l'amore di Dio è sempre offerto in un dono senza ripensamenti. Del resto già una lettura attenta del *Cantico dei Cantici* ce lo fa intuire: la sposa cerca, chiude la porta quando sarebbe il momento di aprirla, se ne va per le strade e per le piazze; l'amato invece è sempre presente e all'amore veemente della sposa oppone un amore sicuro di sé, sereno e indefettibile. Allo stesso modo, i mistici, quando cantano la loro ricerca di Dio, descrivono le loro angosce, i loro desideri, le loro gioie e la crescita del loro amore. Ma Dio non è cambiato; sempre era presente, anche durante il dolore dell'assenza.

Il linguaggio dell'amore di Dio rivestirà perciò tutte le sfumature dell'espressione dell'amore umano. Poiché la trascendenza rende inadeguato ogni linguaggio, si può chiedere alla Rivelazione non di evitare i limiti del linguaggio, ma di autenticarne le espressioni. Ed è appunto ciò che avviene quando i profeti e il *Cantico dei Cantici* fanno propria la simbolica sponsale che sarà poi ripresa dal Nuovo Testamento. Lo Spirito Santo ha dunque ispirato agli autori sacri di tradurre i molteplici aspetti dell'alleanza comunitaria e personale con Dio tramite il linguaggio dell'amore umano. Per colui che sa seguire il movimento dello Spirito, un simile linguaggio è il più adatto al

proprio oggetto, è il più facile da percepire da parte dell'anima in cerca di Dio.

Una volta stabilito questo principio, ai mistici era data la possibilità di impadronirsi di un simile strumento espressivo per cercare di tradurre la loro esperienza. Quale valore ha il loro linguaggio? Il valore che ha la loro vita mistica e la loro capacità di comunicazione. Non vi è alcun dubbio che, sotto questo punto di vista, san Giovanni della Croce è il principe dei mistici. Certo, saremmo ingiusti verso gli altri se attribuissero questo titolo al carmelitano spagnolo in virtù di un giudizio aleatorio riguardante la qualità della sua vita spirituale; sarà più equo convenire che le sue doti poetiche conferiscono alla sua opera un'impronta ineguagliata. Nei suoi poemi spirituali e nei commenti che li accompagnano egli ha fatto appello a tutti i suoi doni di sensibilità vibrante e tuttavia contenuta, come pure a una padronanza inesauribile delle immagini e delle parole. Sotto la sua penna, anche i preziosismi del linguaggio galante — inevitabili, a giudicare dalla loro frequenza negli autori spirituali — si integrano in un potente dinamismo; il Santo li porta alla dignità di messaggeri di un senso spirituale di una precisione senza smagliature.

Ma la lettura di san Giovanni della Croce, come pure di santa Teresa d'Avila, pone un altro problema. I nostri due Autori insistono sul fatto che il processo spirituale nasce da una certa necessità e presenta delle tappe caratteristiche. È quindi sembrato loro possibile distinguere, nel movimento verso l'unione spirituale, due tappe successive corrispondenti al fidanzamento e al matrimonio. Si tratta di due stati che traducono dei salti qualitativi. I simboli perdono la loro duttilità per somigliare a concetti i cui contenuti differiscono.

Il principio-guida dei nostri due Autori è quello del parallelismo che si osserva fra le operazioni spirituali proprie degli stati di orazione e la disposizione di fondo del fedele. La corrispondenza è concepita in maniera così rigorosa che i teologi spirituali arriveranno a considerare la presenza di certe operazioni quale criterio di avvenuto accesso agli stati descritti come fidanzamento o matrimonio spirituale. E quando non le riscontrano, alcuni non esiterebbero a negare che sia stata raggiunta una pienezza identificabile con il matrimonio spirituale.

Senza dilungarci su questo argomento, riportiamo anzitutto la descrizione di santa Teresa d'Avila: « La prima volta che

concede questa grazia, il Signore si compiace di mostrarsi all'anima nella sua Umanità sacratissima mediante una visione immaginaria, affinché ella lo conosca e comprenda il gran dono che riceve. Forse ad altre persone si mostrerà in altra forma; ma a quella di cui parliamo si presentò appena fatta la comunione, circonfuso di grande splendore »<sup>99</sup>. La Santa, d'altronde, contrappone chiaramente fidanzamento e matrimonio spirituale: « Non è così nel fidanzamento spirituale, nel quale spesso i due soggetti si separano, e nemmeno nell'unione nella quale, pur avendosi congiunzione di due cose in una, tuttavia queste si possono dividere e sussistere ognuna per conto proprio »<sup>100</sup>. Con una restrizione non trascurabile la Santa indica la grazia particolare che accompagna abitualmente la tappa del matrimonio spirituale, ma soprattutto individua la differenza con la preparazione del fidanzamento, non tanto sul piano della forma dell'operazione spirituale ma, in maniera decisiva, su quello della continuità e della solidità dell'unione. Nel matrimonio spirituale l'anima resta sempre con Dio « in quel centro di cui abbiamo parlato »<sup>101</sup>.

È veramente utile considerare il matrimonio spirituale come uno stato nettamente definito nella sua sostanza e nelle sue manifestazioni? Per rispondere alla varietà delle esperienze spirituali e per lasciare al simbolismo la sua duttilità espressiva, è meglio considerare il simbolo dell'unione sponsale come un registro privilegiato di descrizione degli stati elevati. San Giovanni della Croce, infatti, distingue ulteriormente due gradi di unione nel matrimonio spirituale: « La semplice unione d'amore e l'unione con infiammazione d'amore »<sup>102</sup>. Se quindi si possono distinguere gradi di eccellenza, si può anche applicare tale simbolo a stati spirituali inferiori: ciò che si vuole esprimere allora è il carattere eminentemente interpersonale dell'unione con Dio. La sostanza dello stato spirituale è identica in tutti; e san Giovanni della Croce la ricorda: l'anima giunge ad ottenere già in questa vita « ciò che il Figlio di Dio ha promesso, cioè che se qualcuno lo avesse amato, la santissima Trinità sarebbe venuta e avrebbe posto la sua dimora in lui »<sup>103</sup>.

<sup>99</sup> Teresa d'Avila, *Castello interiore*, VII, 2 in *Opere*, p. 942.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 943.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 944.

<sup>102</sup> Giovanni della Croce, *Fiamma viva*, I, 3.

<sup>103</sup> *Ibid.* La citazione implicita è di Gv 14,23.

Tutto il cammino spirituale verso la pienezza è stato caratterizzato da un movimento complesso. Da una parte il soggetto si radicava sempre più nel suo centro per stabilirsi in un'unità profonda e di conseguenza più solida; dall'altra usciva continuamente da se stesso per andare verso l'altro: verso Dio, verso il mondo, verso il prossimo.

Potremmo rappresentare simbolicamente questo movimento ricorrendo alle molteplici estensioni della Croce, le quali si uniscono al centro. La Croce si estende indietro recuperando così il passato; poi si proietta verso l'avvenire; penetra nel suolo e si slancia verso il cielo. Perciò, mentre viene considerata nel suo valore cristiano di strumento di Redenzione, la Croce possiede un significato simbolico profondo, capace di sostenere l'insieme del movimento spirituale.

Mettendosi alla ricerca del Regno, il cristiano si sforza di raccogliere tutto il suo essere nell'unità. Durante questa prima tappa purificatrice egli comincia con l'uscire da se stesso, liberandosi dal peccato che lo tiene interiormente legato. La Croce appare allora come il testimone di un riscatto doloroso di cui il cristiano può beneficiare solamente se partecipa al suo mistero. Come san Paolo deve poter esclamare: « Quelli che sono di Cristo Gesù hanno crocifisso la loro carne con le sue passioni e i suoi desideri » (Gal 5,24). In questo caso il simbolo della Croce suggerisce lo strappo e la lacerazione dei legami terreni.

Un simile strappo si compie soltanto in funzione di un'attrazione esercitata dallo Spirito. Su questo punto il contesto della citazione precedente è chiaro: Paolo aveva appena enumerato i frutti della carne e quelli dello Spirito; un po' più avanti parla di essere « una creatura nuova » (Gal 6,15). L'attrazione dello Spirito si esercita quindi verso l'alto. Questa necessaria distensione verticale invita il cristiano a piantare la Croce nella propria vita <sup>104</sup>.

Il simbolismo della Croce acquista un'altra dimensione allorché non se ne considera più soltanto il movimento di esten-

<sup>104</sup> Nell'incrocio dell'albero col pennone gli antichi cristiani vedevano il simbolo della Croce. La condizione dell'alberatura simboleggia per estensione il successo o l'insuccesso del viaggio. La nave disalberata è molto vicina al naufragio. Cf H. Rahner, *Antenna Crucis in Ecclesiologia dei Padri*, Edizioni Paoline, Roma 1971, p. 636-689.

sione, ma anche il legno di cui è fatta. Essa attinge dall'albero il potere di simboleggiare la vita. Si potrebbero forse riassumere i molteplici valori del simbolo dell'albero in questa capacità di evocare la vita « a tutti i livelli, da quello elementare a quello mistico », la vita « in perpetua evoluzione, in ascesa verso il cielo »<sup>105</sup>. La tradizione cristiana non ha esitato ad applicare questa ricchezza di significazione alla Croce di Cristo. In un inno del Venerdì Santo la chiesa canta l'albero della Croce:

« O Croce, sostegno della nostra fede, albero fra tutti nobile.

Nessuna foresta ne produce uno uguale  
nei fiori, nei rami, nel seme.

Legno prezioso che porti con chiodi preziosi,  
il tuo prezioso fardello ».

Un tale simbolismo non poteva sfuggire alla tradizione patristica: la Croce piantata sul Calvario richiama l'albero della vita in mezzo al Paradiso.

A questo significato possiamo ricollegare i temi di vita e di fecondità che abbiamo incontrato nella descrizione dell'itinerario spirituale. Non è necessario lasciarsi andare ad uno smodato allegorismo per porre in rilievo i rapporti fra l'albero che cresce lungo i corsi d'acqua e il raggiungimento della sapienza. L'albero della vita è circondato dai quattro fiumi, così come dal costato trafitto di Cristo scorrono sangue e acqua. Ci limitiamo qui a citare un vigoroso testo poetico del libro di Giobbe:

« La mia radice si stende verso le acque  
e la rugiada cadrà di notte sul mio ramo.  
La mia gloria sarà sempre nuova  
e il mio arco si rinforzerà nella mia mano »  
(Gb 29,19-20).

San Giovanni della Croce testimonia a sua volta il senso così pregnante dell'albero della Croce, ravvisando in esso al tempo stesso l'albero fruttifero e quello all'ombra del quale si conclude il fidanzamento:

« Sotto l'albero del melo  
È là che a me tu fosti fidanzata

<sup>105</sup> J. Chevalier, *Dictionnaire des symboles*, voce *Arbre*, p. 59 e 51.

Là ti diedi la mano  
E ritrovasti l'onore  
Dove tua madre fu disonorata » (C.S. st.28).

Il commento ben suggerisce l'esuberanza del simbolo dell'albero della Croce: « [Lo Sposo si rivolge all'anima] e le dice come fu fidanzata a lui per mezzo dell'albero della Croce, avendola lui colmata della sua misericordia, avendo voluto morire per lei e, in questo modo, avendola resa bella; egli infatti ha riparato per tutto e l'ha redenta per mezzo di quello stesso strumento con cui la natura umana fu corrotta, cioè mediante l'albero del paradiso terrestre, nella persona di Eva nostra prima madre »<sup>106</sup>. L'albero fruttifero simboleggia la fecondità della vita; quel che significava l'albero del Paradiso si ritrova, ma sotto un altro aspetto, nella Croce vivificante.

Il terzo movimento spirituale di disvelamento, di ascesa e di oblazione si trova felicemente simboleggiato dall'esaltazione della Croce. Durante il rito di adorazione del Venerdì Santo la Croce viene progressivamente scoperta, innalzata per essere contemplata e poi proposta all'adorazione del fedele. Si compie allora ritualmente la parola profetica di Gesù: « Io, quando sarò elevato da terra, attirerò tutti a me » (Gv 12,32).

Abbiamo fatto sufficientemente notare nel capitolo precedente la reciprocità dei due movimenti di abbassamento e di elevazione. Più l'uomo spirituale sprofonda nella sua indegnità e nel suo nulla, più si eleva, o meglio: più si dispone all'azione di Dio che si china verso di lui per portarlo in alto. Tale fu il movimento della storia della salvezza, come è magnificamente espresso nell'inno del Servo:

« Cristo spogliò se stesso,  
assumendo la condizione di servo  
e diventando simile agli uomini;  
apparso in forma umana,  
umiliò se stesso  
facendosi obbediente fino alla morte  
e alla morte di croce.  
Per questo Dio lo ha esaltato  
e gli ha dato il nome  
che è al di sopra di ogni altro nome » (Fil 2,7-9).

<sup>106</sup> Giovanni della Croce, *Cantico spirituale*, 28,1.

Tale è anche il movimento della vita spirituale. Per comprenderlo, è estremamente importante afferrare bene che ogni movimento di abbassamento e di annullamento è correlativo a quello di elevazione e di pienezza. La Croce si può ergere verticalmente soltanto se viene solidamente piantata in terra; e, inversamente, penetra profondamente in terra soltanto per slanciarsi più arditamente verso il cielo.

Facendo risuonare progressivamente, durante il triduo pasquale, il canto dell'inno del Servo, la liturgia cristiana fa accedere gradatamente il cristiano alla totalità del mistero. La vita esige questo spessore temporale. Il simbolo, invece, proietta nell'unità dello spazio la successione dei momenti. Colui che vuole contemplare la Croce secondo verità, deve ritrovare in essa tutta la pienezza del mistero. Questo mistero non si arresta ai momenti della crocifissione o della morte, ma passa attraverso di essi fino all'esaltazione della risurrezione.

Se ora, distogliendo lo sguardo dal mistero della Croce, lo portiamo su colui che vi è crocifisso, vediamo che acquistano significato i grandi simboli interpersonali del padre e della sposa, incontrati lungo tutto l'itinerario spirituale.

Il Figlio si offre al Padre; questo movimento di oblazione inverte quello della comunicazione di vita in cui il Figlio riceve dal Padre tutto ciò che è e il suo essere coincide perfettamente con quello del Padre, nella distinzione delle Persone. Ora, il proprio dell'amore è riconoscere il dono e donarsi totalmente in cambio. Così, quando la comunicazione eterna di vita si manifesta nel tempo, viene simboleggiata nel movimento inverso dell'oblazione del Crocifisso. Ritroviamo nei mistici una simile correlazione fra la purezza dell'amore e l'offerta sacrificale; ne è testimone privilegiata Maria dell'Incarnazione: « Lo stato interiore, in cui mi ha condotta nostro Signore da quando sono entrata per la seconda volta in carica, fu uno stato continuo di vittima, più sottile e più intenso del solito, il quale, in modi diversi, mi va consumando per mezzo del suo Spirito Santo »<sup>107</sup>. Lo Spirito che consuma non è altro che fuoco di amore.

Ad eliminare ogni interpretazione peggiorativa del senso della parola "vittima", come se questa lasciasse supporre un rifiuto della vita e un dolorismo di bassa lega, basta indicare gli

<sup>107</sup> Maria dell'Incarnazione, *Relation de 1654*, in *Ecrits spirituels*, II, p. 450.

effetti di questo stato spirituale. Maria dell'Incarnazione dapprima sottolinea la pienezza che deriva da questo stato di oblazione: « Per cominciare, oserò dire che la bontà e la generosità del mio divino Sposo mi hanno fatto la grazia di comunicarmi gli effetti delle divine parole che egli ha detto nel suo sacro sermone delle otto beatitudini »<sup>108</sup>. In seguito analizza la beatitudine della povertà spirituale che culmina in « un vero e proprio stato di vittima e di consumazione continua »<sup>109</sup>. Se si vuole comprendere bene questo linguaggio mistico di tipo sacrificale, bisogna assolutamente tener conto del momento spirituale che ne forma il contesto. Nell'oblazione al Padre, in unione con Cristo, il cristiano si pone nel contesto delle beatitudini, quando il paradosso evangelico raggiunge il suo pieno significato: beati i poveri, i miti, beati coloro che piangono.

Il secondo simbolo interpersonale del matrimonio evita il pericolo di una interpretazione doloristica, ma desta il sospetto della dissimulazione di pulsioni erotiche naturali. L'anima, considerandosi la sposa del Verbo incarnato e rivivendo spiritualmente il contesto coniugale, non farebbe che ingannare se stessa e godere, su un piano di sublimazione, di appagamenti che non si è concessa sul piano comune.

Anche su questo punto conviene precisare bene il momento vitale di cui stiamo trattando. Il momento del matrimonio spirituale coincide con quello dell'oblazione; esso presuppone una lunga purificazione di cui uno degli effetti sarà di aver strappato tutti i travestimenti sotto i quali le pulsioni corporali erano solite dissimularsi. Il mistico che è passato attraverso le notti non ignora nulla del proprio essere peccatore.

Ma egli sa, appunto, che la misericordia del Padre si è chinata su di lui e gli ha donato suo Figlio come riparatore e sposo. Secondo il cantico di san Giovanni della Croce, da noi già citato, è all'ombra della Croce che l'anima fu fidanzata a Cristo: le tocca dunque vivere, in un medesimo movimento, la crocifissione e l'unione sponsale. Simbolicamente ella deve sostenere la prova del fuoco che è al tempo stesso purificatore, consumante e segno dell'amore. In questi termini non vi è contraddizione, se non per una logica univoca. Ma per la logica simbolica bisogna ravvisare in questi accostamenti un caso pri-

<sup>108</sup> *Ibid.*

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 451.

vilegiato della coesistenza dei contrari. Nell'ordine della descrizione dell'esperienza, il simbolismo non fa che riflettere la complessità della vita e la legge del mistero pasquale:

« La morte e la vita  
si sono affrontate in un mirabile duello:  
il Signore della vita, morendo, vive nel suo regno ».

I diversi momenti dell'esperienza spirituale, che abbiamo cercato di ricostruire mediante la descrizione simbolica, si succedono pur compenetrandosi, così come il simbolo distingue gli elementi che coesistono.

PARTE TERZA

## LA TRASFORMAZIONE SIMBOLICA



A tutti gli stadi della vita spirituale abbiamo visto dispiegarsi il simbolo, tanto alle tappe di liberazione quanto a quelle di illuminazione e di unione. Sempre si trattava di esprimere un movimento verso la trascendenza, ma senza staccarlo dalla sua radice biologica e dal suo rapporto con il mondo.

La particolare idoneità del simbolo ad esprimere il processo spirituale si fonda appunto sulla sua apertura radicale. Nella prima parte di questo studio abbiamo dimostrato che, per esprimere il richiamo del mare aperto, l'aldilà del tempo, lo splendore delle cose, l'infinito di Dio, bisognava fare appello al simbolo. Assai meglio del concetto, il simbolo è capace non solo di suggerire l'infinitudine, ma di indurre il movimento verso di essa. Considerato nel suo rapporto con l'oggetto, esso appare immediatamente dinamico: tutto lo spazio gli appartiene. Esso lo orienta secondo le quattro dimensioni e per ciò stesso vi guida l'anima che è in cerca del mondo spirituale.

È stato necessario situare fin da principio la riflessione simbolica in una prospettiva oggettiva. Restituendo così il primato all'intenzionalità dell'immaginario, abbiamo ottenuto un doppio vantaggio. Il primo: affermare immediatamente che il simbolismo si ancora nella presenza dell'uomo al mondo; è perché l'uomo vive in modo diretto la propria presenza al mondo e la esprime per mezzo di immagini, che gli è connaturale crearsi un ambiente simbolico. Non meno importante il secondo vantaggio, che si impone più specificamente nella nostra prospettiva spirituale: esprimere il movimento verso la trascendenza assoluta, concepita non come proiezione in un mondo astratto, ma come manifestazione di una esigenza vitale. Unicamente l'immagine simbolica, inscindibile com'è dal suo sostegno biologico e aperta sull'infinito, rispetta questa duplice servitù espressiva.

Ora dobbiamo affrontare un altro problema.

Ogni attività vitale, oltre al suo impatto oggettivo, possiede un'efficacia sul soggetto che deve crescere e formarsi; l'attività simbolica non sfugge a questa necessità di esercitare una funzione vitale sulla coscienza. Qui non si tratta più soltanto delle funzioni catartica ed eufemizzante di cui abbiamo parlato nella prima parte di questo studio, ma di una funzione trasformante molto più radicale.

Nella nostra prospettiva spirituale, infatti, la trasformazione della coscienza costituisce un fine primario. Colui che concepisce un progetto spirituale, si propone di giungere ad un'unità della coscienza molto più profonda e ad un'integrazione sempre più stabile del proprio io, del mondo e di Dio. Ora non è difficile constatare che la ricerca di questa unità integrativa trova la sua espressione privilegiata nel simbolo. Ma il simbolo si limita solo ad esprimerla, o ne è anche lo strumento? In altre parole: non dobbiamo noi riconoscere alla funzione simbolica un'efficienza propria nell'ordine dell'edificazione cosciente dell'io spirituale? La risposta ci viene suggerita da un testo di san Giovanni della Croce in cui si dice che non soltanto l'espressione simbolica scaturisce da una sovrabbondanza di senso, ma che essa, superiore in ciò al discorso esplicativo, induce ad una partecipazione trasformante: « E perciò, egli scrive, quantunque [questi cantici] vengano spiegati in un modo determinato, non è per attaccarsi a questa spiegazione; infatti la sapienza mistica, di cui trattano questi *Cantici* (la quale viene intesa per amore), non ha bisogno di essere capita distintamente per produrre un effetto di amore e di affetto nell'anima, poiché essa è come la fede, mediante la quale amiamo Dio senza conoscerlo »<sup>1</sup>.

Il problema è tanto più sentito nella vita cristiana, in quanto la comunicazione della vita divina avviene mediante i sacramenti che sono segni efficaci della grazia che conferiscono. Ora sarebbe molto strano che fra il segno simbolico e la sua efficacia vi fosse un rapporto arbitrario! Se invece l'adeguazione fra il simbolo e il suo effetto è rigorosa, la presa di coscienza e la meditazione dei significati sacramentali non può che condurre a una partecipazione più fruttuosa ai sacramenti. Questi opereranno una trasformazione spirituale non soltanto in virtù della disposizione divina per la quale essi sono atti efficaci del

<sup>1</sup> Giovanni della Croce, *Cantico spirituale*, Prologo.

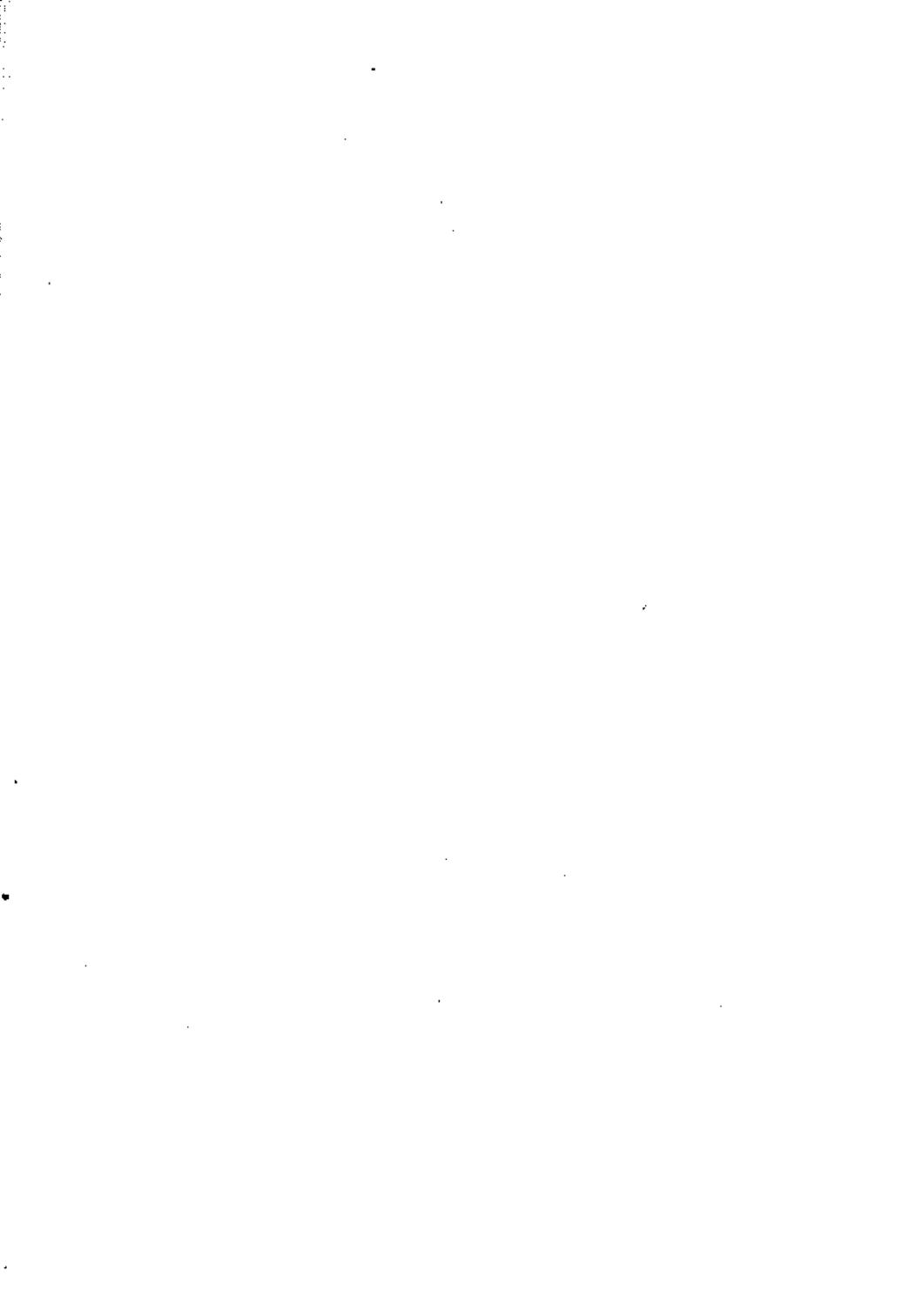
Cristo risorto, ma anche in proporzione ad una partecipazione personale più adeguata all'azione significata dai sacramenti.

Oltre alla sfera sacramentale, un altro campo si apre alla percezione simbolica trasformante: quello della vita di Cristo e delle realtà del Regno. Meditando la Scrittura il fedele si trova in presenza di molteplici simboli che deve assimilare; d'altronde, qui, egli non farà mai altro che prolungare l'intenzione degli evangelisti. È evidente la simbolica di san Giovanni, che parte da un racconto per proporre subito l'interpretazione; il Cristo è pane, acqua, luce, pastore ecc. Perfino un evangelista come san Marco non sfugge all'interpretazione simbolica; soltanto che in lui è più velata. Come osserva un commentatore<sup>2</sup>, il simbolismo di Marco di solito si impone in modo brusco. Anche per lui la moltiplicazione dei pani doveva richiamare immediatamente l'idea del pane vero; sfortunatamente lo spirito dei discepoli « era indurito » (Mc 6,52). Lungo tutto il corso dei secoli cristiani, tuttavia, la Scrittura si offre alla contemplazione. Esercitata nello Spirito che dischiude il senso della Scrittura, la contemplazione permette al cristiano di giungere fino alla realtà sostanziale per trasformarsi in essa.

Se non ci si limita a registrare passivamente il dato di fatto dell'efficacia trasformante del simbolo, si è necessariamente portati ad una riflessione sulla dinamica che si attua in ogni attività simbolica, cioè di fatto sulla dinamica dell'immagine. Per questo motivo nel capitolo seguente ci dedicheremo a porre in luce i rapporti profondi che uniscono l'espressione figurata alla dinamica del simbolo. Si tratterà di una simbolica complessa, in quanto la via spirituale oggetto del nostro studio fa ricorso a simbolismi molto elaborati: quelli della liturgia, dell'architettura, della poesia. Così integrata in insiemi, la dinamica dell'immagine partecipa alla funzione estetica e si appoggia sul desiderio spirituale che fa appello alla potenza trasformatrice dell'amore.

Dopo aver descritto in modo più preciso il processo dinamico dell'immagine, ne vedremo l'applicazione nella contemplazione di Cristo e dei suoi misteri e concluderemo ponendo in rilievo l'originalità della vita sacramentale cristiana.

<sup>2</sup> Cf P. Lamarche, *Révélation de Dieu chez Marc*, coll. *Le point théologique*, n. 20, Beauchesne, Parigi 1976, p. 10s.



CAPITOLO VII  
LA DINAMICA DELL'IMMAGINE

Pochi Autori hanno parlato della funzione trasformante del simbolo della vita spirituale e mistica. Se infatti la presenza del simbolo nell'espressione dei mistici è abbastanza evidente, la sua necessità, o almeno la sua utilità, sono poco sentite. Soprattutto all'occhio dei teologi, i quali abitualmente si muovono nell'ordine del discorso astratto, l'espressione simbolica passa più per ornamento poetico che non per una parola sostanziale.

Se accettassimo questa posizione, dovremmo dire che tutta la descrizione dell'esperienza spirituale, oggetto della seconda parte del nostro studio, avrebbe potuto e dovuto essere tradotta in un linguaggio diverso da quello simbolico. Ma è possibile ciò? Per rispondere adeguatamente a questa domanda sul senso del simbolismo, dobbiamo riprendere il nostro discorso a monte del simbolo e indagare sulla funzione che l'immagine svolge nel nostro psichismo umano. La riabilitazione in corso del valore dell'immaginario deve ripercuotersi anche sulla funzione del simbolo nella vita spirituale: l'immagine non è forse capace di veicolare un dinamismo trasformante?

Perché stupirsi che nei processi spirituali elevati intervengano meccanismi elementari come quelli che regolano la funzione immaginaria? Ogni operazione spirituale si appoggia su strutture della psiche e l'espressione simbolica non fa eccezione a questa regola. Non è d'altronde possibile contestare l'importanza dell'immagine nella vita religiosa dei popoli e nella vita cristiana in particolare. Per colui dunque che voglia arrivare ad una migliore comprensione della vita spirituale, una riflessione sulla funzione dell'immaginario non può essere considerata fuor di proposito.

Tanto meno questa riflessione può essere elusa, in quanto il progetto spirituale, tendente al possesso dell'Assoluto, esige una mobilitazione di tutte le energie; per questo motivo l'uomo spirituale è teso a far convergere tutte le sue forze psichiche verso quell'unione con il Bene supremo mediante la quale si attua la sua unità interiore. Anche l'immaginazione verrà chiamata in causa e dovrà contribuire in questa impresa.

La sua funzione, del resto, sarà importante. È chiaro che le energie psichiche messe in gioco comprenderanno sia quelle che derivano direttamente dall'attività corporale, sia quelle che riguardano la volontà. Ora l'immaginario è situato alla confluenza del corpo e della coscienza; e il simbolo assicura il passaggio da un livello di vita ad un altro. Certo, si può concepire una vita spirituale di tipo metafisico la quale si basi innanzitutto sulla speculazione razionale e sfoci nell'unione con un principio trascendente. Ma in questo modo si sarà garantita l'unità della coscienza? I mistici cristiani non si sono rassegnati a veder trasformate soltanto la loro intelligenza e la loro volontà. Se hanno reputato che proprio questo era il punto essenziale del cammino spirituale, hanno anche insistito sul fatto che la rinuncia alle pulsioni corporali non era un semplice taglio, ma doveva condurre in seguito ad una integrazione la più perfetta possibile con il dinamismo spirituale. Questa integrazione della sensibilità con la vita dello spirito non può aver luogo senza che anche l'immaginazione si incorpori nel dinamismo spirituale.

Ma come potrebbe l'immaginazione integrarsi con il dinamismo della coscienza se l'immagine fosse concepita come una specie di residuo statico della sensazione e come un semplice luogo di passaggio verso la conoscenza astratta? Eccoci di nuovo davanti alla necessità di situare l'immagine nell'insieme della psiche.

Ponendosi in una prospettiva genetica e dinamica, Maurice Pradines <sup>1</sup> ha mostrato in modo chiaro l'inversione del movi-

<sup>1</sup> M. Pradines, *Traité de psychologie générale*, P.U.F., Parigi, 3 tomi, 1943. Ci serviamo liberamente di questo trattato di psicologia. Cf particolarmente t. II, I, p. 225-233.

mento che avveniva fra i sensi dell'appropriazione vitale, il gusto e l'odorato, e quelli della rappresentazione, l'udito e la vista. Con questi due sensi nascerà propriamente l'immagine di cui coglieremo ora la funzione vitale. I primi sensi, infatti, sono direttamente legati all'appagamento delle necessità vitali elementari; mediante i secondi, invece, l'animale diventa capace di rappresentarsi a distanza il pericolo o la preda. In altri termini: le sensazioni dell'udito e della vista, lungi dall'essere sensazioni tattili allontanate, sono segni e simboli delle cose e dei viventi, segni veicolati dall'aria o da vibrazioni luminose, senza parentela diretta con la natura degli oggetti percepiti. È soltanto a partire dalle sensazioni uditive e visive che si può parlare di immagine delle cose. In questo caso l'immagine esprime simultaneamente una presenza e una lontananza; è una presenza lontana: « L'udito e la vista costruiscono in noi solamente simboli figurativi, vale a dire *immagini*, mediante le quali siamo in grado di accedere alle sole cose reali per l'essere vivente, cioè gli stimoli vitali »<sup>2</sup>.

Il cammino seguito dall'immagine in via di formazione si ritrova, invertito, nel processo di creazione simbolica. Nel primo caso, infatti, il vivente è diventato capace di farsi una rappresentazione significativa delle cose che gli serve da mediazione verso il mondo; perdendo la sua prossimità vitale, l'oggetto divenuto immagine viene allontanato dalla zona pericolosa e non monopolizza più completamente l'orientamento dei desideri nutritivo e sessuale, pur conservando un rapporto con il vivente. Il processo di simbolizzazione, invece, parte dalla necessità di rappresentare un oggetto lontano concepito come il termine di un desiderio: ad esempio costruisce delle immagini che gli facciano presentire una vita spirituale o suggeriscano l'inizio delle cose.

Sempre l'immagine si trova lungo il tragitto dal mondo alla coscienza, dalla coscienza al mondo. Essa dunque richiama e induce sia il gesto del predatore che la fuga della preda. Presa nella sua significazione originaria, l'immagine mette in moto la reazione del vivente e veicola un'energia vitale; si presenta così quale strumento privilegiato dello spostamento dell'energia psichica. Seguendo su questo punto gli studi di Gilbert Durand, abbiamo già mostrato che la comprensione del simboli-

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 230-231.

sino passava attraverso il confronto con i riflessi dominanti; i simboli, scriveva Bachelard, « non devono essere giudicati dal punto di vista della forma... ma della loro forza »<sup>3</sup>. Ora da dove deriverebbe la loro energia se non dal rapporto con un potenziale vitale che essi esprimono, incanalandolo?

In questa prospettiva possono essere utili le ricerche di R. Desoille sul sogno da svegli<sup>4</sup>. Prendendo qui in considerazione soltanto l'aspetto circoscritto che ci interessa, osserveremo come la psicoterapia utilizzi il potere induttore delle immagini e dei simboli. Non si tratta d'altronde unicamente dei simboli individualizzati che normalmente la storia del soggetto ha caricato affettivamente, ma degli archetipi collettivi capaci di risvegliare l'affettività, di dirigerla e di sublimarla. Provocando reazioni personali sempre più integrate con l'Io, le immagini suggerite concorrono a ristabilire l'armonia della psiche perturbata. Come il gioco o il disegno nel bambino, la proiezione nell'immagine costituisce già l'apprendistato, scevro di pericoli, delle situazioni vitali difficili. La cosa più notevole è senza dubbio che l'evocazione dell'immagine non ha bisogno di essere totalmente compresa per produrre un effetto catartico, rassicurante e perfino euforizzante; se lo psicoterapeuta deve portare il paziente alla piena coscienza di sé, non può tuttavia fare a meno di constatare l'effetto prodotto dall'immagine; e la mamma che vede la bambina giocare con la bambola sa attendere che la vita realizzi le situazioni immaginate.

Tutto avviene come se l'energia psichica si spostasse da un livello di coscienza all'altro, seguendo i canali segnalati dalle immagini induttive. Una simile presentazione del processo trasformatore delle immagini non pregiudica affatto il problema della continuità o della frattura ontologica dei vari referenti ai quali la stessa immagine si applica. Essa mette semplicemente a fuoco la situazione fondamentale della psiche umana; nella sua unità confluiscono istanze diverse, la cui opposizione dialettica deve accordarsi con una certa affinità. Per quanto ci concerne, siamo convinti che l'attività religiosa non soltanto costituisce una funzione originale, ma inoltre tende a stabilire un rapporto autonomo con una realtà trascendente oggettiva. Questo tutta-

<sup>3</sup> Citato da G. Durand, *Les Structures anthropologiques de l'Imaginaire*, p. 38.

<sup>4</sup> R. Desoille, *Le Rêve éveillé en psychothérapie*, P.U.F., Parigi 1945.

via non ci impedirà di riconoscere che la figura del padre entra necessariamente nell'espressione del rapporto con Dio, o che gli Angeli trovano la loro espressione plastica in una sublimazione della figura protettrice dei genitori.

In realtà (non è forse questo il risultato della nostra riflessione sui rapporti del simbolo e dello spirito?), ponendo in rilievo questa dialettica del continuo e del discontinuo simbolico, ci siamo limitati a proporre una certa comprensione del fatto simbolico, precisandone il meccanismo dinamizzante, meccanismo fondato essenzialmente sull'immagine. È mediante l'immagine che l'uomo e il mondo garantiscono la loro reciproca comunicazione.

Abbiamo notato di sfuggita come la simbolica del gioco, grazie alla distanza che essa stabilisce in rapporto al realismo della vita, permettesse di abbandonarsi senza pericolo alla dinamica dell'immagine. Ora è assai notevole che perfino nella vita spirituale, dove l'essere mira all'unità profonda, si ritrovino simboli ludici. Che cosa vuole esprimere il libro dei *Proverbi* quando ci descrive così la Sapienza creatrice: « Allora io ero con lui come architetto, ed ero la sua delizia ogni giorno, mi rallegravo davanti a lui in ogni istante; mi ricreavo sul globo terrestre, ponendo le mie delizie tra i figli dell'uomo » (Prv 8,30-31)? o ancora santa Teresa di Lisieux che si considera come un giocattolo fra le mani di Gesù <sup>5</sup>? Conosciamo anche tutta la tradizione dei giochi liturgici, ed alcuni santi non hanno avuto timore di considerarsi giullari di Dio.

Il tema del gioco è troppo ricco perché ne esaminiamo tutte le componenti simboliche <sup>6</sup>. Sarà sufficiente insistere sul senso del distacco dal mondo reale e sull'ingresso in un mondo nuovo grazie alla potenza dell'immaginario.

Fra le caratteristiche del gioco conviene notare l'autonomia: « Il gioco, scrive Guy Petitdemange, si procura una sfera propria, si crea uno spazio originale, al margine del reale. Esso si costruisce mediante uno scarto [...] . Il gioco inoltre non ricerca l'utile, non persegue alcuno scopo al di fuori di se stesso; non ha altra ragione che se stesso. Anche se comporta delle conseguenze, il gioco, essenzialmente, non mira che al

<sup>5</sup> « Mi ero offerta a Gesù Bambino per essere il suo giocattolino » (*Scritto autobiografico A*, in *Gli scritti*, p. 180).

<sup>6</sup> G. Petitdemange, voce *Jeu*, in *Dictionnaire de spiritualité*, VIII, 1150-1164 e la ricca bibliografia.

suo atto stesso; è fine per se stesso »<sup>7</sup>. Presentando quindi la Sapienza creatrice come se giocasse sul mondo, l'Autore del libro dei Proverbi esprime simbolicamente la trascendenza assoluta dell'atto creatore. La creazione, infatti, procede gratuitamente da una libertà benevola ed esiste in una sfera diversa dal mondo divino, intangibile per essenza. Inoltre, essendo produzione di un sistema al di fuori di Dio, la creazione si apparenta all'opera d'arte, che Kant descrive come una finalità senza scopo. La creazione è bella. E non si capisce come un'opera di Dio potrebbe non essere bella! Non soltanto perché partecipa della bellezza di Dio, ma perché Dio, contemplandola al di fuori di sé, si compiace in essa e, secondo l'espressione sanjuanista, con il suo solo volto la riveste di bellezza.

Riconoscendo per esperienza questa condizione gratuita del creato e la sua processione dall'essere divino, il mistico accetta a sua volta di entrare nel gioco di Dio. Egli si considera come il suo giocattolo o come il bambino che gioca in presenza di suo Padre. Sarebbe un pesante fraintendimento vedere in tale atteggiamento una mancanza di serietà e una sorta di indifferenza verso se stessi. Per santa Teresa di Lisieux si tratta invece del sentimento estremamente profondo di essere costantemente e totalmente avvolta nella tenerezza del Padre. Se ella può abbandonarsi come un giocattolo nelle mani di Gesù, ciò avviene nella fiducia assoluta di essere protetta, vezzeggiata e condotta fino alla partecipazione della beata eternità che Dio le concederà gratuitamente.

Ma in questo atteggiamento bisogna cogliere anche il senso di una umiltà radicale. All'opposto di un Nietzsche, arso nel deserto del suo isolamento e custode geloso della propria autonomia, Teresa vive giocando perché così ella accetta con maggior cordialità di non appartenere a se stessa e dirige tutta la sua volontà verso ciò che piace a Dio. Alla fine della vita, quando la malattia la consuma, « ciò che desidera unicamente è di far piacere a Gesù »<sup>8</sup>. Pochi cristiani hanno spinto così lontano come Teresa il senso della gratuità radicale dei doni di Dio; e pochi accettano tutto quel che piace a Dio come espressione del suo amore.

Nella cerimonia liturgica ritroviamo un poco del senso del-

<sup>7</sup> *Ibid.*, 1152-1153.

<sup>8</sup> Teresa di Gesù Bambino, *Scritto autobiografico C*, p. 253.

la gratuità del gioco. Infatti nella misura in cui la liturgia costituisce una sfera espressiva della lode di Dio, assume una forma autonoma; anch'essa segue le proprie regole e si autovalorizza. Non bisogna però esagerare l'aspetto ludico della liturgia. Innanzitutto, come vedremo più distesamente in un altro capitolo, perché l'espressione rituale cristiana è impostata sui sacramenti, la cui efficacia prolunga gli effetti dell'Incarnazione redentrice impressa nello spessore della storia umana; non si può eliminare dalla vita cristiana una certa tragicità. Bisogna inoltre tener conto della possibilità di un eccessivo distanziarsi del gioco in rapporto al reale. È stato osservato per esempio che nel Medioevo, per rivendicare in qualche modo la propria autonomia di fronte a Dio, il fedele era capace di mimare e perfino di caricaturizzare atteggiamenti rituali. Egli avrebbe rappresentato sulla scena il rapporto con Dio per rifiutargli, in fondo, il proprio omaggio. Insomma, bisogna introdurre solo con prudenza il gioco nella vita religiosa. Assai significativo quando manifesta la gioia di vivere sotto uno sguardo di costante e gratuita benevolenza, diventa invece una scappatoia dinanzi all'esigenza di rigore e di coerenza della ricerca di Dio.

Senza dubbio appare artificioso valorizzare troppo l'elemento ludico nella vita spirituale. Per restituirgli un posto nell'espressione della trascendenza divina non c'è bisogno di considerarlo un atteggiamento fondamentale. Esso rimane piuttosto l'incanto di una vita spirituale che ha faticosamente riconquistato la grazia spensierata dell'infanzia. Felice la città il cui principe è un fanciullo!

Ciò che invece colpisce nella vita cristiana è la tragica storicità del suo processo. Come osserva G. Petitdemange, « l'eroe biblico è Abramo, uomo provato, in rottura costante, che ignora il significato delle esigenze a lui imposte, rischia senza debolezze ma non è mai dimentico del cammino percorso e resta preoccupato dinanzi alla fine oscura; l'eroe biblico invecchia e spera. Egli possiede quella serietà, non pesante, enfatica, ma umile, dell'uomo ferito dall'avversità, attento e capace di lode, la quale non ha molto a che vedere con l'atteggiamento ludico »<sup>9</sup>. Il gioco, infatti, si situa al di fuori del tragico temporale. Per accedere alla sfera ludica, come alla lode pura, bisogna che l'anima, profondamente purificata, non si senta più

<sup>9</sup> G. Petitdemange, *voce cit.*, 1162.

sotto la minaccia del peccato; bisogna inoltre che non sia ancora completamente presa nella pienezza della vita divina, perché, a quel punto, non vi è più posto per la gratuità del gioco; o meglio, la gratuità del gioco comincia a situarsi dalla parte della gratuità di Dio, il quale comunica la sua grazia, fonte di reciproco compiacimento e di giubilo.

## 2. LA TENSIONE SPIRITUALE

La situazione abituale della vita spirituale, pur ammettendo una parte di gioco, presuppone che la persona aderisca costantemente al dinamismo immaginario il quale consente il passaggio simbolico alla sfera dello spirito; la vita spirituale vuole essere adesione al reale. La ragione di questa constatazione è semplice: il dinamismo si trova al punto stesso di partenza della ricerca della coscienza. Che si consideri questa ricerca dal punto di vista generale di Jung, come realizzazione di sé, oppure dal punto di vista della spiritualità cristiana come processo di trasformazione in Dio, si tratta sempre di assecondare un dinamismo originario e perciò di appoggiarsi all'attività immaginante.

Se infatti raffrontiamo la dottrina spirituale classica di un suo rappresentante privilegiato, quale san Giovanni della Croce, con una teoria psicologica come quella di Jung, riconosceremo senza difficoltà una base comune: da ambo le parti viene ammesso un dinamismo originario orientato dalla volontà.

Così, quando vuole introdurre alla sua descrizione della notte della volontà, il dottore carmelitano fa riferimento al dinamismo radicale della vita spirituale: « Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze » (Dt 6,5), e commenta: « In questo testo è contenuto tutto ciò che l'uomo spirituale deve fare, e che qui voglio insegnargli, per avvicinarsi veramente a Dio in unione di volontà, mediante la carità. Giacché in esso viene comandato all'uomo di usare in Dio tutte le facoltà, gli appetiti, le operazioni e gli affetti della sua anima, di modo che ogni abilità e forza della sua anima servano unicamente a tale scopo, con-

formemente a quanto afferma Davide: "Serberò la mia forza per te" »<sup>10</sup>.

All'idea della trasformazione della volontà mediante la carità proveniente da Dio, Jung sostituisce quella della realizzazione di sé, senza però allontanarsi molto da una simile prospettiva. Anche per lui, « all'interno della sfera psichica la volontà agisce sulla funzione. Essa esercita la sua azione grazie al fatto di essere, in se stessa, una forma di energia, la quale ne può dominare, o perlomeno influenzare, un'altra. In questa sfera, che definisco psichica, la volontà è motivata in ultima analisi da istinti, ma non tuttavia in modo assoluto, altrimenti non sarebbe la volontà, la quale, per definizione, deve accompagnarsi ad una certa libertà di scelta »<sup>11</sup>. La difficoltà di ogni riflessione sull'attività spirituale è perfettamente evidenziata dai nostri due Autori: si tratta di concepire simultaneamente la volontà, da un lato come una forma di energia (aiutata in modo soprannaturale secondo l'uno, ridotta secondo l'altro alla sua condizione naturale), e dall'altro come una facoltà di libera decisione capace di assecondare o di contrastare i dinamismi psichici.

Accanto a questa concezione della volontà che rende possibile il complesso gioco del processo spirituale, a volte in progresso e a volte in regresso, un altro accostamento si rivela molto fecondo. Per la tradizione spirituale cristiana l'anima razionale e libera è posta al punto di congiunzione delle potenzialità sensibili e dell'attrazione dello spirito; anche per Jung l'Io si situa in una posizione intermedia<sup>12</sup>. Il suo pensiero su questo punto, come abbiamo già osservato, è innovatore rispetto a quello di Freud: « È poco probabile che l'ipotesi secondo la quale la psiche umana possederebbe degli strati situati *al di sotto della coscienza* susciti una seria opposizione. Viceversa, l'idea che possano esistere ugualmente degli strati situati, per così dire, *al di sopra della coscienza*, sembra essere un'ipotesi che sfiora il delitto di lesa maestà umana. Se devo credere alla mia esperienza, la coscienza non può rivendicare

<sup>10</sup> Giovanni della Croce, *Salita del Monte Carmelo*, III, 16.

<sup>11</sup> C.G. Jung, *La nature du psychisme*, in *Les Racines de la conscience*, Buchet/Chastel, Parigi 1971, p. 497.

<sup>12</sup> Anche per Platone l'anima è una μετὰξὺ, intermediaria fra il noetico e il sensibile. Cf A.J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Vrin, Parigi 1936, p. 118-122.

che una posizione relativamente intermedia, e deve adattarsi al fatto di essere, in certo senso, soverchiata e circondata da tutte le parti dalla psiche inconscia. Contenuti inconsci collegano la coscienza — *all'indietro* — a condizionamenti fisiologici, da una parte, e a dati archetipici, dall'altra. Ma la coscienza si estende anche *in avanti*, anticipando grazie a intuizioni condizionate in parte da archetipi e in parte da percezioni subliminali legate alla relatività del tempo e dello spazio, nell'inconscio »<sup>13</sup>. In un altro passo Jung usa, per descrivere la stessa realtà, le immagini dell'alto e del basso: « Come l'anima si perde verso il basso nella base organica materiale, così passa, verso l'alto, in una forma che viene chiamata spirituale, la cui natura ci è così poco nota come il fondamento organico dell'istinto »<sup>14</sup>.

Quindi, secondo Jung, la coscienza si estende indietro e in avanti, in basso e in alto; l'Io si trova al centro. Si può dire che il dinamismo della coscienza consiste in questa sorta di esigenza interiore che costringe l'Io ad estendersi in ogni direzione per assimilare i contenuti subconsci e sopraconsci. È questo il processo junghiano di integrazione dei contenuti suscettibili di coscienza; in altri termini, della realizzazione di sé. « In ultima analisi, egli scrive, sono le qualità morali di un essere che lo portano e lo obbligano — sia direttamente, tramite la conoscenza e l'accettazione della necessità, sia indirettamente, attraverso una nevrosi dolorosa — ad assimilare il proprio Sé inconscio e a mantenerlo conscio. Chiunque progredisca sulla via della realizzazione del proprio Sé, inconscio, renderà necessariamente consci i contenuti dell'inconscio personale, il che dilaterà considerevolmente l'estensione, gli orizzonti e la ricchezza della personalità. Vogliamo subito sottolineare che questa "dilatazione" concerne innanzitutto la coscienza morale e la conoscenza di se stessi: infatti i contenuti dell'inconscio che l'analisi libera e che passano nel conscio sono in linea generale prima di tutto contenuti sgradevoli i quali, in quanto tali, sono stati rimossi: ricordi, desideri, tendenze, progetti, ecc. Sono contenuti che una confessione generale sincera, per esempio, farebbe emergere in maniera analoga, anche se in misura ben minore »<sup>15</sup>. A questo aspetto negativo di integra-

<sup>13</sup> C.G. Jung, *Psychologie et alchimie*, Buchet/Chastel, Parigi 1969, p. 179-180.

<sup>14</sup> Idem, *La nature du psychisme*, in *Les Racines de la conscience*, p. 497.

<sup>15</sup> C.G. Jung, *Dialectique du moi et de l'inconscient*, Gallimard, Parigi 1964, p. 42-43.

zione dei contenuti subconsci bisogna aggiungere il processo positivo, e mai completato, dell'integrazione dei richiami della sopracoscienza. Infatti come potrebbe chiudersi la sfera dei valori? I valori del Bene, del Bello, del Sacro sono caratterizzati precisamente dalla loro infinitudine. Secondo un'espressione di Baudouin, che insiste sull'apertura di questo movimento, opposto all'imprigionamento dell'Io nelle proprie pulsioni e nel proprio passato, una simile morale appartiene all'ordine « dell'aspirazione pura »<sup>16</sup>. Sapienza più che dovere, essa costituisce la vera realizzazione della persona.

Prendiamo dunque come principio di comprensione del dinamismo della coscienza l'idea junghiana che l'uomo tende sempre a raggiungere una coscienza più alta, cercando a tal fine di integrare nel proprio Io i contenuti inconsci, inferiori e superiori<sup>17</sup>. Lasciamo da parte per il momento la questione del posto che può occupare la vita soprannaturale nell'ordine della sopracoscienza e affrontiamo intanto quella del rapporto di tale processo con l'attività immaginativa.

In una prospettiva freudiana il subconscio conflittuale esercita una notevole pressione per arrivare alla coscienza. L'ostacolo principale è costituito dal Super-io che rifiuta di riconoscere la situazione reale. Alla pulsione non rimane che mascherarsi, assumendo un rivestimento figurato che, senza urtare la coscienza morale, canalizzi nondimeno un dinamismo incontenibile. Così i conflitti inconsci sono simbolizzati in rappresentazioni oniriche, in atti mancati oppure mediante proiezioni estetiche il cui senso va quasi sempre oltre la simbolizzazione accettata consciamente. In queste condizioni l'analisi propriamente detta si propone di tradurre il simbolismo per far prendere coscienza del conflitto latente; coscienza dalla quale consegue l'integrazione nell'Io. Infatti, come dimostra l'esperienza, l'integrazione agisce in proporzione alle disposizioni di accettazione del soggetto, vale a dire, in ultima analisi, secondo le sue disposizioni di ordine etico. Una delle scoperte di Desoille è stata appunto di provocare queste disposizioni, proponendo al soggetto simboli di elevazione dei quali la coscienza è pronta a percepire e ad utilizzare il dinamismo.

<sup>16</sup> Ch. Baudouin, *De l'instinct à l'esprit*, coll. *Études carmélitaines*, D.D.B., 1950, p. 272.

<sup>17</sup> C.G. Jung, *Les racines de la conscience*, p. 114.

Su questo punto la superiorità dell'immaginario sul razionale è innegabile. Qual è il motivo? Sono possibili diversi punti di vista, che d'altronde si completano.

Per Paul Ricoeur, nei suoi saggi di ermeneutica, mentre la spiegazione razionale presuppone un distanziamento rispetto al suo oggetto ed, esteriorizzandolo, ne sopprime il mistero, l'immaginazione dinamizzante considera già l'oggetto come sempre presente, cioè come parte della coscienza storica. L'esempio del male e del peccato illustra bene l'immediatezza dell'immagine simbolica: « Al livello dei simboli primari, scrive Ricoeur, abbiamo visto la confessione dei peccati riconoscere il male come già presente, male in cui nasco, ma che trovo in me al di qua del risveglio della mia coscienza, male non analizzabile in colpevolezze individuali ed in mancanze attuali; ho mostrato che il simbolo della "cattività", della schiavitù, è il simbolo specifico di questa dimensione del male come potenza che lega, del male come regno »<sup>18</sup>. Attraverso quale meccanismo una simile rappresentazione della cattività avvii già una liberazione, lo possiamo afferrare a partire dal senso dinamico dell'immagine; sentirsi prigionieri richiama immediatamente un soprassalto liberatore.

Gli Autori spirituali non hanno ignorato questa forza dell'immagine. Prendendo ora come base i consigli dati da sant'Ignazio per integrare l'immaginazione nel processo contemplativo, ne coglieremo meglio la funzione positiva e, in particolare, vedremo come essa svolga un ruolo importante nell'instaurazione di un rapporto interpersonale con Dio.

In apertura della meditazione detta delle tre facoltà — memoria, intelligenza e volontà —, sant'Ignazio chiede che l'immaginazione venga mobilitata o col raffigurarsi il luogo reale dove si sono svolti gli eventi evangelici, oppure, quando si tratta di meditare su misteri più astratti, in maniera simbolica: « Nella contemplazione o meditazione di un tema invisibile — com'è il caso dei peccati —, la composizione consisterà nel vedere con la vista dell'immaginazione e nel considerare la mia anima stare come prigioniera in questo corpo corruttibile, e tutto l'uomo errare per questa valle, come esule fra bruti animali »<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Ed. du Seuil, Parigi 1969, p. 300.

<sup>19</sup> Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*, n. 47.

Molto banale è l'interpretazione che vede in questa raccomandazione solo un mezzo per ingannare l'immaginazione, obbligandola a star buona per non turbare l'attività delle facoltà nobili. Ciò significa dimenticare l'importanza accordata da sant'Ignazio alla visualizzazione dei luoghi. Durante il suo pellegrinaggio in Palestina, egli aveva voluto vedere tutti i luoghi dove Cristo era passato; ogni pellegrino sa che nulla può sostituire l'impressione lasciata dal contatto con i luoghi e le cose: essi contengono ancora, per così dire, le vestigia della presenza amata. Volersi rappresentare i luoghi dell'azione significa prima di tutto evocare una presenza e ravvivare l'amore.

Sant'Ignazio raccomanda pure di rendersi presenti alla scena che si contempla: « Vedere le persone. Vedere la Madonna, Giuseppe, la domestica e il Bambino Gesù appena nato. Farmi un piccolo povero indegno schiavo, che li guarda e contempla e li serve nelle loro necessità, come se fossi presente »<sup>20</sup>. Senza dubbio questa presenza piena di rispetto e di amore susciterà un moto di adesione più intensa e che prolungherà in un servizio concreto ciò che è vissuto in immagine nella contemplazione. Per sant'Ignazio bisogna mettersi alla presenza di Cristo e visualizzarla, affinché il colloquio della preghiera viva divenga efficace: « Immaginando Cristo nostro Signore dinanzi a me, posto in croce, chiedergli come lui, da Creatore, sia giunto a farsi uomo »<sup>21</sup>. Questo rapporto dell'immagine con l'amore viene vissuto a diversi livelli: quello della rappresentazione della persona nell'immagine, ma anche quello dell'illustrazione di un attaccamento ad un valore ideale. Così Bachelard può scrivere, in quest'ultimo senso: « Amare un'immagine (quella dell'acqua chiara, preziosa e bella) significa illustrare un amore. Amare un'immagine significa trovare, senza saperlo, una metafora nuova per un amore antico »<sup>22</sup>; e a sua volta santa Teresa di Lisieux afferma tranquillamente: « Una domenica, guardando una fotografia [sic] di Nostro Signore in Croce, fui colpita alla vista del sangue che cadeva da una delle sue mani divine, provai un grande dolore pensando che quel sangue cadeva a terra senza che alcuno si desse premura di raccogliarlo; e risolsi di rimanere in spirito ai

<sup>20</sup> *Ibid.*, n. 114.

<sup>21</sup> *Ibid.*, n. 53.

<sup>22</sup> Citato in E. Leclerc, *Le Cantique des Créatures*, p. 100.

piedi della Croce per ricevere la divina rugiada, comprendendo che avrei dovuto, in seguito, spargerla sulle anime»<sup>23</sup>. L'immagine, diretta o simbolica — per Francesco l'acqua bella e preziosa evocava Chiara di Assisi —, induce sempre un movimento che impegna la persona.

### 3. LA BELLEZZA

Abbiamo già insistito, nella prima parte di questo studio, sullo stretto legame esistente fra il simbolismo e la bellezza. Ivi la nostra prospettiva era in un certo senso statica: la bellezza era presente ai diversi livelli dell'essere; tutto partecipava della bellezza del Verbo, lui stesso irradiazione consustanziale della bellezza del Padre; tutto poteva divenire simbolo della vita in Dio. Qui il nostro intento è più preciso. Avendo dimostrato il dinamismo inerente alla rappresentazione figurata, vorremmo porre in maggior rilievo il processo di trasformazione che si appoggia sull'epifania del bello.

Sebbene abitualmente non venga trattato, questo tema si impone ad un esame attento della vita spirituale e mistica. Pavel Evdokimov ha mostrato bene che la teologia spirituale degli Orientali considera la bellezza un tema centrale<sup>24</sup>. E il senso della bellezza che troviamo in san Giovanni della Croce o in santa Teresa d'Avila si ritrova anche nella loro descrizione della trasformazione spirituale. La sposa del *Cantico spirituale* vuole vedersi nella bellezza del Verbo per trasformarsi in essa:

« Andiamo a vederci nella tua bellezza » (C.S. st.35).

Senza dubbio la necessaria mediazione fra la contemplazione del bello e la sua potenza trasformante va cercata nell'idea di irradiazione dell'essere. Se infatti del bello non si percepisce che il piatto formalismo, non si comprenderebbe né l'attrazione che esso esercita né la sua vivente unità. Ora, appun-

<sup>23</sup> Teresa di Gesù Bambino, *Scritto autobiografico A*, in *Gli scritti*, n. 139.

<sup>24</sup> P. Evdokimov, *L'art de l'icône. Théologie de la beauté*, D.D.B. 1970 (vers. it., *Teologia della bellezza*, Edizioni Paoline 1981).

to, che si consideri la creazione artistica dell'uomo oppure quella di Dio, l'una come l'altra vogliono esprimere un sovrappiù di valore, un'estensione dell'essere operata dalla sua manifestazione.

Nell'ordine spirituale questa manifestazione va incontro ad un dinamismo fondamentale, quello che, sostenuto e orientato dalla volontà, si pone alla ricerca del valore divino stesso. Il congiungersi di questo duplice movimento libera l'energia trasformante.

Preso nella sua dimensione ontologica, al di là del senso culturale ristretto all'oggetto d'arte, il bello deve essere considerato come lo splendore del vivente. E troviamo allora il senso ebraico della gloria, la quale implica l'idea di peso e quindi di importanza, di ricchezza. La gloria rimanda in primo luogo alla realtà ontologica di cui costituisce l'epifania, in secondo luogo al suo riconoscimento onorifico. Per Dio, del resto, vi sono due mezzi principali per manifestare la propria gloria: le gesta memorabili e le apparizioni. E l'apparizione di una così alta gloria non può essere che mortale; motivo per cui Dio la attenua sotto il velo. Comunemente, dunque, poiché la contemplazione della gloria ci è preclusa, per fondare la nostra fede noi dobbiamo percepire la potenza divina nella sua parola e nelle sue opere; ma l'anima contemplativa non resiste al desiderio di anticipare una visione che si lascia presagire.

La bellezza vela e al contempo disvela la gloria di Dio. Così come molti teologi orientali, per proteggere la trascendenza di Dio, concedevano all'uomo il potere di contemplare soltanto le "energie" divine che traspaiono nelle opere *ad extra*, allo stesso modo noi potremmo dire che la bellezza costituisce una categoria umano-divina: sono belle la verità e la bontà di Dio quando si disvelano nel loro splendore.

Di fatto la categoria estetica rimanda necessariamente al processo contemplativo, che va considerato come irriducibile ad ogni altro. Rifacendoci all'assioma scolastico: *pulchrum est quod visum placet*, osserviamo che il bello evoca l'attrazione della contemplazione; più esattamente esso connota l'attrazione gratuita del valore. È proprio tanto chimerica l'ipotesi della percezione di un valore di bontà o di verità che provochi una repulsione? Perché i valori attraggano bisogna che appaiano belli. Che cosa vuol dire ciò? Semplicemente che appaiano in armonia con la vita dell'essere, la quale chiede soltanto di

espandersi; una vita che non conosce più la sofferenza del desiderio ma riposa nella gratuità del dono.

Se la bellezza trasforma l'uomo, è perché suscita il senso del dono gratuito dell'esistenza. Da questo punto di vista essa è fonte di gioia, e di una gioia inesauribile: come può infatti esaurirsi una contemplazione che non consuma il suo oggetto, ma lo guarda nel rispetto e nella gratitudine? Oggigiorno conviene insistere molto sull'aspetto di gratuità del bello. La nostra società dei consumi, troppo utilitaristica e funzionale, giunge a dimenticare la bellezza, questa grazia gratuita, per usare una tautologia.

Il primo effetto della bellezza è dunque di portare colui che contempla ad uscire da sé per seguire il movimento espresso dalle forme e dai ritmi. A ciò egli è spinto dal suo senso intimo di dover trovare il proprio complemento per ritrovare l'unità perduta. Quando la sposa del *Cantico spirituale* esclama:

« Andiamo a vederci nella tua bellezza » (C.S. st.35),

ella ha appena finito di cantare la beata solitudine (st.34). Ma il congiungersi delle due solitudini, la sua e quella dell'Amato, costituisce una sollecitazione troppo pressante per non rivelare un'esigenza di vita e di gioia. Vedersi nello splendore trascendente di Dio significa riconoscere la separazione creaturale, ma anche superarla già mediante la grazia divina.

È certo possibile distinguere due modalità di accesso alla bellezza di Dio. Comunemente, infatti, essa è percepita attraverso la bellezza della creazione e, a uno stadio più elevato, è percepita in se stessa. In ambedue i casi si verificano l'uscita da sé e l'elevazione dello spirito. Tuttavia le funzioni di queste due modalità si applicano a due momenti diversi del processo spirituale.

Siamo sedotti dalla bellezza delle montagne o delle grandi foreste? Lo spirito isola per così dire uno spettacolo particolare e si assorbe nella contemplazione di esso. Concentrando l'attenzione su un'opera d'arte (che desidererà affidare all'obiettivo della macchina fotografica), lo spirito già si stacca dal resto dell'esistenza, dalle sue preoccupazioni, dalla sua pena. La contemplazione svolge una funzione purificatrice. Lo spettacolo infatti, come ogni rappresentazione fatta dall'uomo, allontana dai pericoli immediati e conduce lo spirito in una zona serena e pura. Oltre a ciò l'opera d'arte, presentandosi come

finalità senza scopo, libera lo spirito dalle avarizie naturali. Non si possiede la bellezza del mondo; essa si offre a tutti. Colui che l'accoglie, lungi dal sottrarla allo sguardo degli altri, ne facilita il riconoscimento ed il godimento. Condivisa, l'ammirazione cresce.

La contemplazione tuttavia non può operare una trasformazione spirituale profonda soltanto a partire dall'esteriorità dell'opera d'arte offerta agli sguardi. Essa deve raggiungere all'interno una luce già presente. Questo principio vale ancora di più per quella che abbiamo chiamato percezione diretta della bellezza di Dio. Tale percezione non è diretta come se fosse una visione senza veli, bensì, più misteriosamente, perché si accorda alla bellezza interiore dell'anima, bellezza che essa suscita, rinnova ed accresce.

Di questa unione san Giovanni della Croce ci fornisce la perfetta espressione poetica:

« Quando tu mi guardavi,  
I tuoi occhi imprimevano in me la tua grazia;  
Teneramente quindi tu mi amavi,  
E i miei occhi meritavano  
Di adorare a loro volta quel che in te vedevano  
(C.S. st.23).

[...] Puoi ben mirarmi ormai  
Ché, avendomi mirato,  
Grazia e splendore in me hai lasciato » (C.S. st.24).

Lo scambio degli sguardi rende attivo il riflesso delle bellezze. È infatti pressoché inconcepibile che la visione di Dio resti inattiva e susciti soltanto un interesse puramente speculativo!

Con il suo primo sguardo, in cui si esprime un amore tutto personale di misericordia, Dio comunica all'anima la sua grazia e il suo amore. Prendendo allora coscienza di questa dignità e di questa elevazione alla quale Dio la chiama, l'anima percepisce che il Dio che la guarda l'ama di un amore di tenerezza:

« Teneramente quindi tu mi amavi ».

A partire da questo momento essa prende coscienza del fatto che lo sguardo di Dio si posa costantemente su di lei, avvolgendola della sua benevolenza. Innamorata e ferita dalla tenerezza divina, volge a sua volta lo sguardo verso lo splendore che le si offre:

« E i miei occhi meritavano  
Di adorare a loro volta quanto in te vedevano ».

Lo sguardo della persona significa l'attenzione dell'amore; quello di Dio possiede inoltre una forza silenziosa di comunicazione di vita. Per rispondere a questa volontà divina di partecipazione, l'anima, uscendo dal torpore e dall'ingombro del suo cuore, deve a sua volta guardare Dio e riconoscere, nella sua grazia, la salvezza che desiderava. Risvegliata dal suo pesante sonno, scopre nello sguardo di Dio la tenerezza e la bellezza che la vivificano e la elevano.

Nella luce dello sguardo divino l'anima riscopre anche la bruttezza della creatura decaduta alle origini. Ma non può più soffermarsi su questa sensazione dolorosa, perché sa che lo sguardo di Dio l'ha purificata e salvata. Lo sguardo di Dio nobilita tutto ciò che incontra; perché l'anima non dovrebbe riconoscere essa pure la sua nuova nobiltà?

D'altra parte il movimento di trasformazione prosegue: « Poiché Dio, osserva san Giovanni della Croce, non ama nulla fuori di sé... e non ama le cose per ciò che sono in se stesse »<sup>25</sup>, egli si rende l'anima interiore a se stesso e le conferisce una certa uguaglianza, colmandola di grazia e di splendore. Allora l'anima ama Dio in lui, con lui, e dello stesso amore con cui egli si ama.

Al termine di questo processo di trasformazione l'anima, creata ad immagine di Dio e ricreata a sua somiglianza, porta in sé l'impronta della bellezza e desidera sempre più di ritrovare lo splendore originario. Questo era il fondamento del suo desiderio contemplativo.

In questo modo viene evitato il pericolo dell'estetismo, che consiste nel dilettersi delle forme senza impegnarsi nei confronti di Dio che vuole trasformare l'anima in verità. L'estetismo, è vero, è sempre in agguato. L'anima infatti, fintanto che è capace di rallentare o di interrompere il movimento che la porta verso Dio, si può abbandonare al fascino della contemplazione e frenare o rifiutare l'impegno vitale. Allora l'autentica situazione spirituale viene a trovarsi falsata: la contemplazione non è divertimento di esteta, ma mezzo per conquistare ed esprimere un'adesione totale nell'amore e nell'azione.

<sup>25</sup> Giovanni della Croce, *Cantico spirituale*, 23, 3.

La colpa di tale disimpegno non ricade sull'immagine. Da questo punto di vista, d'altronde, la riflessione astratta non gode di nessun privilegio rispetto all'immagine. La deliberazione che di per sé conduce alla decisione può anche non andare fino alla fine del proprio dinamismo. È sempre possibile accontentarsi di parole, così come l'esteta si diletta di immagini. Ma l'immagine, lo abbiamo visto, genera da se stessa il proprio dinamismo. Non c'è che da seguirlo.

Perché questa possibile interruzione del movimento? O da che cosa può essere alterato? La spiegazione della deviazione estetica può essere trovata soltanto nell'esame del rapporto fra il dinamismo vitale e la rappresentazione. Secondo l'interpretazione di Pradines, la rappresentazione sensibile dell'animale si mette al servizio della sua vita consentendogli di prendere le distanze rispetto al pericolo, ma l'allontanamento normalmente non porta al disinteresse. Al contrario, esso permette di adattare meglio la risposta alle stimolazioni esterne ricevute dall'essere vivente. La medesima subordinazione della rappresentazione alla vita si dovrebbe ritrovare in tutte le attività estetiche. È vero che le arti del suono o delle forme e dei colori non si propongono come scopo la crescita biologica, ma devono pur rimanere testimoni della vita. E di quale vita, se non di quella dello spirito? Strappato dall'arte alla sua condizione utilitaristica, l'uomo non si ferma al puro godimento, ma accetta l'invito dell'opera d'arte a passare ad un piano di vita superiore, quello della partecipazione ai valori spirituali. L'immagine e il ritmo hanno il potere di condurvelo. Ecco la scelta di fronte alla quale è posto l'uomo: dato che l'attività estetica nasce da un primo disimpegno e da un primo gioco rispetto alla serietà dell'esistenza, accetterà l'uomo di rimanere nella sfera della gratuità gustata per se stessa, o ricercherà la verità e la bellezza?

Avevamo già incontrato questo dilemma, trattando del gioco: ora lo ritroviamo in maniera più pressante nell'attività religiosa. Kierkegaard ha insistito sul pericolo, cui è esposto il cristiano, di arrestarsi allo stadio estetico. L'avvertimento è tanto più valido in quanto Cristo chiama a condividere una vita divina che si raggiunge solo con un'adesione personale di fede e con un impegno autentico. Questo impegno si presenta in primo luogo come un'attività etica, oggi concepita come uno sforzo verso la realizzazione concreta, in se stessi e nel mon-

do, della giustizia e dell'amore. Non neghiamo questa esigenza morale, senza la quale non ci si può proclamare discepoli di Cristo! Ma ne deriverà che il desiderio della contemplazione e il senso della bellezza gratuita non possano e non debbano più trovar posto nella vita cristiana?

Nei confronti della stessa azione morale la contemplazione non può essere considerata come semplice ornamento. L'azione si può dire cristiana soltanto se procede dall'amore di Dio e tende alla piena realizzazione della vita eterna. È molto pericoloso considerare soltanto la dimensione orizzontale dell'impegno etico: sarebbe esso, così, ancora religioso? La vita cristiana ha bisogno di anticipare il termine reale al quale tende. In ciò deve aiutarla la contemplazione della bellezza. Elevandosi, l'uomo non abbandona i propri compiti, ma li adempie più gioiosamente e più liberamente.

A questa giustificazione generale del ruolo della contemplazione nell'impegno morale si possono aggiungere alcune considerazioni che riguardano più precisamente il clima interiore in cui si muove il cristiano. Considerazioni che si appoggiano maggiormente sull'esperienza attuale.

Qualunque sia l'urgenza riconosciuta dei compiti temporali, l'uomo ha bisogno di respirare. Non constatiamo forse, d'altronde, che l'attività febbrile e preoccupata, che oggi vediamo così spesso dispiegata per rimediare al disordine del mondo, provocando un'eccessiva concentrazione non raggiunge affatto più facilmente il suo scopo? L'umanità ha altrettanto bisogno di uno sforzo di equilibrio generale della vita, quanto di un'attenzione esclusiva alla sistemazione delle condizioni temporali dell'esistenza. Lo avevano certamente compreso i grandi secoli di fioritura artistica; ma lo avevano compreso anche le civiltà primitive che accordavano alla bellezza gratuita un posto privilegiato sia nella fabbricazione delle armi sia nell'ornamento delle vesti e che si riservavano, malgrado la loro povertà, giorni di festa in cui manifestare la loro accettazione della vita.

Bisognerebbe ritrovare il senso della festa. Festa non è la triste celebrazione quotidiana di una vita in cui non manca nulla, bensì la solennità che concentra nel giorno fausto tutta la ricchezza di vita accumulata o presentita.

Il senso della festa si ricollega a quello della natura generosa e misteriosa. Sottoposta ad una temporalità essenziale, la

natura segue i ritmi dell'eterno ritorno della fecondazione, della morte, della rinascita. Una lunga incubazione, in cui si concentrano tante ricchezze, deve precedere la fioritura e la fecondità. La festa manifesta chiaramente questo processo vitale; ecco perché normalmente ritma i momenti importanti della vita dell'uomo: la nascita, il matrimonio, la sepoltura, come quelli della natura: i solstizi e i raccolti.

Come dice Baudouin, « le feste sono, per l'energia vitale, momenti di espansione »<sup>26</sup>. Sono dunque, abitualmente, esplosione di gioia, e tali appaiono ad un primo sguardo. Non è raro perciò che si accompagnino a una grande libertà di espressione e di comportamento; donde la tentazione di vedere nella festa soltanto l'occasione di questa libertà, sfruttata a fini grossolani. Essendo esplosione di gioia e manifestazione dinamica della vita, la festa comporta prodigalità e spreco. Essa rompe il grigiore quotidiano. Senza di essa l'energia inutilizzata languirebbe.

Ma più profondamente ancora che per lo spiegamento esteriore, la festa vale per l'intensità dell'energia che in essa si concentra; anche quando assume il senso di una festa dei morti o di una celebrazione funebre, essa « resta interamente sotto il segno di questa concentrazione »<sup>27</sup>. La complessità della natura dell'uomo introduce questa bivalenza nella festa: da un lato essa è simbolizzazione immediata dell'espansione vitale, dall'altro è celebrazione di un aspetto più nascosto della realtà. La celebrazione funebre evoca un'altra vita, affettiva, culturale, politica, religiosa, di cui il defunto era portatore. Egli non viveva solo; esisteva per gli altri. Non è dunque conveniente che l'ambiente sociale esprima la propria riconoscenza nella celebrazione?

Il carattere comunitario di ogni celebrazione conferisce alla solennità un senso di adesione al gruppo e di reinserzione nel tessuto sociale. Celebrando insieme, per esempio, l'espansione vitale in profondo accordo con i ritmi della natura, si fa necessariamente appello al rafforzamento di un'armonia sociale sempre minacciata dagli egoismi individuali. Ogni festa contiene, in certa misura, il senso nostalgico del paradiso perduto,

<sup>26</sup> Ch. Baudouin, *Fonction des fêtes*, in *Psychanalyse du symbole religieux*, Fayard, Parigi, p. 211.

<sup>27</sup> *Ibid.*

del tempo in cui le bestie parlavano, del tempo primordiale in cui tutto iniziava in un'armonia cosmica intatta. È questo uno dei ruoli dello spettacolo che così spesso accompagna la festa: provocare la comunione mediante la convergenza gratuita degli sguardi e dei cuori. La festa perciò rimanda all'armonia primordiale, tanto a quella che governava i rapporti dell'uomo con la natura, quanto a quella che regnava nella famiglia umana.

Più di chiunque altro il cristiano vive la plurivalenza della festa, poiché la sua situazione spirituale abbraccia livelli di vita diversi che egli unifica nella propria esistenza.

Per lui il valore unificante della festa assume nuove dimensioni. Non si tratta più di assicurare la semplice coesione sociale; il tempo della pace, dell'armonia, della gioia, è anche quello della comunione nell'amore. Il superamento del valore sociologico naturale si manifesta proprio nella celebrazione eucaristica in cui perdono, benevolenza e accoglienza reciproca vengono espressi e attuati. Per il cristiano, la vera fede è agàpe, amore e comunione, comunione nell'amore salvifico che discende da Dio.

Il realismo della visione cristiana del mondo contribuisce ad accentuare il carattere gratuito e nel contempo serio della festa. A proposito della quale si può riprendere l'espressione che Bergson applica alla gioia: essa è segno che la vita è riuscita. In realtà, la gioia è festa del cuore. E forse sarebbe ancor più giusto dire che la festa è il rito della gioia. Sulla terra, infatti, la gioia ha bisogno di darsi un'espressione ordinata, affinché le forze del caos non s'insinuino in essa per distruggerla. Così la festa conosce una preparazione, uno svolgimento, un termine; implica un cerimoniale, dei canti, delle esortazioni; vi trovano posto momenti di espressione spontanea che pur s'inseriscono nel ritmo generale. La festa è la cornice in cui la gioia trova il suo mezzo di espressione ed assume la sua veste terrena. Nella pienezza della Gerusalemme celeste, donde le potenze del caos sono bandite per sempre, eterna e spontanea sarà la festa. Non vi sarà più bisogno di un cerimoniale esteriore, ma Dio stesso sarà l'armonia di ogni cosa.

Come abbiamo spesso osservato, la vita cristiana anticipa la vita eterna, ed è per questo che conferisce alla festa una dimensione profondamente originale. L'intensità di vita, che la festa ha la funzione di manifestare, si alimenta ad una fonte inces-

santemente rinnovata: l'anima non può che esultare perennemente al pensiero e all'esperienza di un amore sempre comunicato e sempre disponibile.

Via via che l'amore di Dio, crescendo, occupa maggiormente la coscienza contemplativa e amante, la gioia tende a divenire lo stato abituale dell'anima, la quale celebra una festa continua, riflesso della celebrazione eterna. Tuttavia la continuità dell'atmosfera di festa è possibile soltanto se l'anima sa conservare la propria energia interiore. Se la disperde in esplosioni troppo frequenti, la sua armonia interiore presenterà ben presto delle falle e alla gioia succederà la tristezza. La gioia spirituale deve inventare i propri ritmi, più discreti e più interiori. Ben lo aveva compreso la musica gregoriana, che nell'introito della messa pasquale adottava un ritmo tutto pace e intimità. Lo stesso avviene nell'ordine della disposizione del cuore: la festa dello spirito deve accompagnarsi a povertà e umiltà. Rifiutando l'esaltazione, sempre poco attendibile, la festa vuol essere festa del dono ricevuto e conduce all'unità e alla semplicità della vita interiore. Non è che si provi molta gioia o poca gioia — ciò significherebbe considerare la gioia come esteriore alla coscienza —: si è questa gioia nella libertà e nella leggerezza dello spirito che prende il volo.

In questa festa silenziosa dell'amore, l'anima esulta doppiamente: perché si sa amata e perché sa che la povertà, l'umiltà e la semplicità formano l'ordine interiore della sua festa e il muro che la protegge.

Nessuna meraviglia, dunque, che l'anima contemplativa festeggi il suo Dio nella discrezione. La festa si svolge nel giardino chiuso, dove brucia senza consumarsi un fuoco di gioia. Fuoco crepitante e chiaro come la gioia che sgorga dal profondo del cuore al solo pensiero dell'Amato; gioia incessantemente rinnovata dal trionfo dell'amore nel cuore degli amici di Dio: nulla è loro dovuto; essi ricevono tutto incessantemente e per sempre.

Perché spargere all'esterno un simile dono? Poeta della sapienza contemplativa, san Giovanni della Croce raccomanda di rimanere piuttosto nell'intimità del focolare. Per lui l'Amato è

« La musica silenziosa,  
La solitudine sonora,  
La cena che ristora ed inamora » (C.S. st.14).

Si ricollega così alla promessa del Signore: « Se qualcuno ascolta la mia voce e mi apre la porta, io verrò da lui, cenerò con lui ed egli con me » (Ap 3,20).

#### CONCLUSIONE: INTERIORITÀ DELL'IMMAGINE

La nostra ricerca sulla funzione trasformante dell'immagine ci porta ad una conclusione alquanto sorprendente: l'immagine possiede un'energia interiore e perciò contribuisce allo sviluppo della vita spirituale.

Certo, per la sua origine essa si situa dalla parte dell'oggetto e, per la distanza che presuppone, apre la strada a operazioni piuttosto astratte della coscienza. Così per l'uomo resta sempre possibile respingere l'immagine lontano dalle proprie preoccupazioni vitali e compiacersi del gioco e dell'estetismo, sfere della libertà non impegnata.

Ma così facendo egli non rispetta la vera natura dell'immagine. L'immagine consente al vivente di prendere le distanze non perché egli fugga, ma perché adatti meglio la propria risposta alle situazioni concrete che deve padroneggiare. L'immagine si riallaccia alle intimità vitali del soggetto: fra i due poli della vita, ambiente oggettivo e soggetto, si distende un arco percorso da un'energia. Ricevere un'immagine o evocarla significa dunque provocare un riflesso, risvegliare una coscienza.

Nella vita spirituale questo risveglio è provocato volontariamente. Non si tratta più, infatti, di una vita immediata, radicata nelle pulsioni biologiche, ma di una vita nuova. E non artificiale! È una vita situata in una sfera connaturale all'uomo, affine alla sua vita corporale, e tuttavia di un altro ordine. La diversità cresce se parliamo non più soltanto di una vita superiore, ma propriamente di una vita divina che ci viene comunicata. E tuttavia, nell'unità di esistenza dell'uomo, le diverse forme di vita costituiscono livelli ontologici mantenuti in continuità da un principio analogico.

Ora, come potrebbe esprimersi la tensione verso la vita divina? La trascendenza radicale di Dio si oppone ad un rag-

giungimento immediato. Fortunatamente abbiamo l'immagine simbolica come mediazione privilegiata. Se il simbolo non può esprimere Dio in se stesso, può però delineare il movimento della coscienza verso il mondo divino. Essendo soltanto immagine, rimane sproporzionato al suo oggetto, ma possiede l'immenso vantaggio di suscitare e di guidare il movimento spirituale.

Si stabilisce una connivenza profonda fra l'immagine simbolica e lo slancio della vita che scaturisce incessantemente dal centro della coscienza. Senza dubbio l'immagine nulla potrebbe da sola, ma fortunatamente trova un'energia già presente. È questa la sua funzione insostituibile: promuovere e guidare uno slancio interiore che Dio stesso ha donato.

CAPITOLO VIII  
SIMBOLO E INCARNAZIONE

La potenza trasformatrice dell'immagine deriva dal fatto che essa è inserita nel movimento stesso che conduce dal senso allo spirito. In questo dinamismo fondamentale si può riconoscere una manifestazione della condizione dell'uomo, carne in cui è apparso lo spirito, o se si preferisce, spirito che abita la carne.

È piaciuto a Dio non soltanto lasciar trasparire la sua gloria nell'opacità del cosmo, in modo che « dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità » (Rm 1,20), ma gli è piaciuto rendersi presente anche nel cuore del mondo, mandando il proprio Figlio a piantare la sua tenda in mezzo a noi, quel Figlio che è « irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza » (Eb 1,3). Una duplice strada dunque si apre dinanzi all'uomo per arrivare a Dio: inserito nel mondo della natura e in quello della storia, egli può percepire la presenza di Dio sotto un duplice velo sensibile.

Di questo movimento che parte dal dato sensibile per risalire fino alla sfera spirituale e divina il simbolo è il vettore privilegiato. Lo è ugualmente quando si tratta di esprimere a sé ed agli altri l'esperienza dello spirito alla ricerca di Dio. D'altronde, questi due movimenti non sono scindibili. Si cerca Dio, come osserva Pascal, solo perché lo si è già in qualche modo trovato; e colui che lo ha trovato riparte alla ricerca di colui che è al di là di tutto e che nulla può circoscrivere.

Dunque, che si consideri il soggetto spirituale o la realtà oggettiva, sempre si incontra sul cammino dello spirito la realtà simbolica.

Oggettivamente il cosmo si presenta alla coscienza religiosa come epifania di Dio e veicolo del movimento di elevazione

verso la sfera divina. Tale efficacia simbolica, notiamolo, nulla toglie alla sostanzialità materiale del mondo che si offre all'indagine scientifica.

Il caso di Cristo è simile, e si può affermare che per il credente il Verbo incarnato è il simbolo di Dio. Ciò non toglie nulla alla realtà storica di Cristo, che lo conduce dalla nascita alla morte e poi alla risurrezione e alla sovranità universale; anche Gesù si offre all'investigazione scientifica ed ermeneutica. Ma il punto di vista nel quale noi ci poniamo è diverso: i misteri vissuti dal Cristo storico, la persona stessa di Gesù, Figlio di Dio, sono rivelatori di una realtà spirituale. Li si può dunque considerare a buon diritto simbolici.

Una simile asserzione non deve turbare il credente: la lettura, anche rapida, del vangelo di Giovanni ce ne convince facilmente. « Noi, ci dice san Giovanni, vedemmo la sua gloria, gloria come di unigenito del Padre, pieno di grazia e di verità » (Gv 1,14). Questa è la gloria che scaturisce dalla risurrezione gloriosa, ma che si manifestava anche nei molteplici « segni » operati da Gesù: « Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita » (Gv 1,1). Per il contemplativo tutto è segno di una realtà che la presenza sensibile, lungi dall'esaurire, non fa che indicare.

Ma segno di quale realtà? Secondo la parola decisiva di cui dovremo approfondire il senso, Cristo è la manifestazione del Padre: « Chi ha visto me ha visto il Padre » (Gv 14,9). Ma egli è anche il segno del compimento del Disegno d'amore del Padre. « Quale grande amore, ci dice ancora san Giovanni, ci ha dato il Padre per essere chiamati figli di Dio, e lo siamo realmente! » (1Gv 3,1). Tutto il contenuto della realtà di grazia è significato in Gesù Cristo: « Perché la legge fu data per mezzo di Mosè, la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo » (Gv 1,17). In questo senso Cristo è la verità: « Io sono la via, la verità e la vita » (Gv 14,6). Egli è la verità, poiché si situa interamente nella sfera della realtà suprema e definitiva che è lo Spirito del Dio vivente. Dopo Cristo che cos'altro attendere, che sia parola e luogo della salvezza? San Giovanni della Croce ha spiegato perfettamente come d'ora in poi la sostanza spirituale risieda in Cristo e come, per raggiungerla, si debba contemplare lui: « Oggi che la fede è fondata in Cristo,

egli scrive, in quest'ora di grazia, non vi è più ragione di interrogare in questo modo [con parole particolari], né che Dio parli e risponda come allora. Perché, dandoci come ci ha dato il Figlio suo che è la sua unica parola — ché non ne ha altra —, Egli ci ha detto e rivelato ogni cosa in una sola volta con questa sola Parola, e non ha più nulla da dire »<sup>1</sup>; e il Santo aggiunge: « Se tu Lo guardi bene, in lui troverai tutto; poiché Egli è tutta la mia parola, la mia risposta, tutta la mia visione e rivelazione, che vi ho già detta, risposta, manifestata e rivelata »<sup>2</sup>.

Se tu lo guardi bene! Non si tratta solamente di ascoltare le parole di Cristo, ma di contemplare il Verbo di Dio che ci presenta il Vangelo. Di conseguenza, per afferrare il senso dell'Incarnazione e giustificare il movimento che, dal segno, porta alla realtà che si manifesta, noi ci dedicheremo, trascurando in qualche modo il messaggio proclamato dal Cristo, a penetrare il racconto evangelico. Attraverso i simboli che esso utilizza giungeremo alla realtà spirituale.

In primo luogo considereremo la figura totale di Cristo, che ci darà il senso globale dell'Incarnazione redentrice. Seguendo poi l'itinerario dei contemplativi, ci fermeremo su alcune pericopi evangeliche il cui simbolismo ci apparirà maggiormente significativo.

## 1. LA FIGURA DI CRISTO

Giustamente Urs von Balthasar insiste sull'idea che l'esperienza di fede — e la vita contemplativa che ne è il prolungamento — presuppone la figura oggettiva del Cristo; e il suo discorso tende a dimostrare che in essa tutte le tensioni vissute dall'uomo si risolvono dinamicamente<sup>3</sup>.

Il discorso nostro, qui, mira essenzialmente a svelare questa figura di Cristo, prendendo come punto di riferimento l'esperienza contemplativa. Ci interesserà innanzitutto la testimonianza positiva derivante dal suo carattere di attività simbolica:

<sup>1</sup> Giovanni della Croce, *Salita del Monte Carmelo*, II, 22.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> H.U. von Balthasar, *La gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation*, Aubier, Parigi 1964.

lo sguardo contemplativo, infatti, appoggiandosi sull'epifania sensibile, si lascia portare fino alla sostanza che si disvela.

### *La via della verità*

È assai significativo che per san Giovanni della Croce il primo effetto dell'attività contemplativa sia il raggiungimento della verità delle cose. Al di là delle apparenze, il contemplativo parte alla ricerca della realtà e comincia a scoprirla allorché, superati gli stadi di purificazione, si unisce a Cristo:

« Amato, abbiamo gioia in noi  
E andiamo a vederci nella tua bellezza  
Al monte o alla collina,  
Là dove sgorga l'acqua pura  
E penetriamo addentro, nel più folto » (C.S. st.35).

Secondo il commento del Mistico a questa strofa, la conoscenza che l'anima acquisisce comprende non soltanto la conoscenza vespertina, la quale risale dalle opere e dagli ordinamenti di Dio alla loro fonte, ma anche la conoscenza mattutina, che, collocandosi alla fonte luminosa, segue i raggi dell'aurora diretti verso il mondo creato. In entrambi i casi si tratta di una conoscenza chiara, di un'acqua molto pura. Giacché il movimento di risalita percepisce nelle opere di Dio il vestigio che vi rimane impresso, e il movimento di discesa partecipa in qualche modo alla diffusione della luce creatrice.

Ma una simile conoscenza è possibile a due condizioni: in primo luogo deve derivare dall'amore, perché solamente l'amore spinge l'anima a scrutare ogni traccia dell'Amato per trarre da questa contemplazione una nuova somiglianza. Inoltre bisogna che questa contemplazione trasformante di Dio sia rivolta al mistero della salvezza nella sua interezza:

« E penetriamo addentro, nel più folto ».

Vale a dire, commenta san Giovanni della Croce, « che l'anima che desidera consapevolmente la sapienza, brama in primo luogo di entrare nello spessore della Croce che è la via della Vita! Per la quale poche persone si incamminano »<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Giovanni della Croce, *Cantico spirituale*, 35, 5.

È la stessa via che conduce dalla bellezza del mondo alla Croce di Cristo. L'osservazione è importante e ci invita espressamente a chiederci come il cammino dell'umiliazione e della morte in Croce si ponga in continuità con la manifestazione della gloria divina, da tutti percepibile nelle opere della creazione, dove, secondo l'espressione del *Libro della Sapienza*, tutto è disposto « con misura, calcolo e peso » (Sap 11,20). Ma in che modo il mistero della Croce, che è follia per i gentili, contiene ancora misura, calcolo e peso, cosicché noi possiamo scoprirvi il riflesso dell'unica sapienza divina?

La risposta a questo interrogativo si articolerà in due tempi. Dapprima mostreremo che allo sguardo contemplativo Gesù risplende sempre di una bellezza inalterabile; egli è il Verbo incarnato, raggianti di una duplice bellezza, umana e divina. In seguito cercheremo di discernere come questo movimento di annientamento non sia che la proiezione, nel tempo e nella condizione dell'Incarnazione, della comunicazione eterna tra Padre e Figlio. Attraverso la manifestazione sensibile, è Dio stesso che appare.

### *Bellezza e santità di Cristo*

Si può concepire una rappresentazione di Cristo che non ne rifletta la bellezza? Per lui, « il più bello tra i figli dell'uomo » (Sal 45,3), la sposa vuole cantare il suo poema. Ma la bellezza plastica non può essere che il segno di una bellezza più essenziale e più nascosta. Il re, di cui la sposa celebra l'epitalamio, è re di giustizia e di santità:

« Il tuo trono, Dio, dura per sempre;  
è scettro giusto lo scettro del tuo regno.  
Ami la giustizia e l'empietà detesti:  
Dio, il tuo Dio ti ha consacrato  
con olio di letizia, a preferenza dei tuoi eguali »  
(Sal 45,7-8).

La bellezza di Cristo non ammette il benché minimo spostamento di linee, perché ciò significherebbe una distorsione della rettitudine interiore.

L'accostamento fra santità e bellezza non ha nulla di arbitrario: l'una e l'altra si riferiscono ad una pienezza epifanica

dell'essere. L'essere, nella sua perfezione, si manifesta allo sguardo come forma e come splendore. Così è per la santità. Questa indica non soltanto la separazione da ogni lordura, ma anche l'irradiazione dell'essere personale. Nella sua apparizione sul Sinai, Jahve manifesta la propria santità come potenza, mistero e chiamata: « Ed ecco al terzo giorno, sul far del mattino, vi furono tuoni, lampi, una nube densa sul monte e un suono fortissimo di tromba » (Es 19,16). Ma la trascendenza di Dio può manifestarsi anche nella dolcezza e nel perdono. Nel cap. 11 del libro di *Osea*, Jahve descrive tutti i suoi gesti di sollecitudine verso Israele, suo figlio, al quale ha insegnato a camminare e di cui si è preso cura; ma questa dolcezza è santità: « Non darò sfogo all'ardore della mia ira, non tornerò a distruggere Efraim, perché sono Dio e non uomo; sono il Santo in mezzo a te e non verrò nella mia ira » (Os 11,9). Se l'avvicinarsi del Santo genera timore nel popolo, è per lui anche gioia, forza e salvezza: il Santo tuona fra i lampi, ma fa pure scaturire sorgenti nel deserto (cf Is 41,14-20).

Che contempliamo il Cristo bambino oppure il Cristo trasfigurato, quando perdona sulla Croce o quando risorge per la potenza dello Spirito di santità, in lui appare il Santo: « Voi, rimprovera Pietro ai Giudei, voi invece avete rinnegato il Santo e il Giusto, avete chiesto che vi fosse graziato un assassino e avete ucciso l'autore della vita » (At 3,14-15). L'opposizione fra Cristo e i malfattori, fra il Salvatore e la morte è totale. La santità di Cristo non conosce né mancanza né cedimento. Agnello senza macchia, egli fu immolato sulla Croce nello splendore della sua stagione, senza che la malattia avesse impresso il suo marchio in colui che guariva la gente da ogni languore e da ogni infermità.

I santi hanno contemplato la sua bellezza. Fra costoro, per l'immediatezza incredibile del suo contatto con Gesù, santa Teresa di Lisieux occupa un posto tutto particolare. La bellezza di Gesù appare alla Santa soprattutto attraverso lo sguardo, rivelatore della sua anima santa e amante: « Come ha fatto bene nostro Signore, osserva alla fine della sua vita, ad abbassare gli occhi per darci il suo ritratto! Infatti, poiché gli occhi sono lo specchio dell'anima, se noi avessimo intuito l'anima sua, ne saremmo morte di gioia »<sup>5</sup>. Nello sguardo di Gesù ella

<sup>5</sup> Teresa di Gesù Bambino, *Novissima Verba*, 5 agosto, in *Gli scritti*, p. 350.

coglie innanzitutto la certezza dell'amore redentore: « Gesù, scrive a Céline, brucia d'amore per noi... guarda il suo Volto adorabile! Guarda i suoi occhi spenti e abbassati. Guarda Gesù nel suo Volto... là vedrai quanto ci ama »<sup>6</sup>. Questa contemplazione del Volto di Gesù, per diversa che sia da quella di santa Teresa d'Avila, si ricongiunge a quest'ultima, poiché è la stessa umanità di Gesù che risplende nella sofferenza o nella glorificazione. Con l'esperienza della fondatrice del Carmelo noi siamo al di là dell'immaginazione, vicinissimi alla luce spirituale: « Come potrebbe l'immaginazione, ella scrive, pur con tutti i suoi sforzi, rappresentarci l'Umanità di Cristo e ritrarci la sua divina bellezza? »<sup>7</sup>.

Per quanto sia difficile concepire una visione intellettuale della bellezza di Cristo, bisogna fidarsi del racconto teresiano.

Certo, Teresa d'Avila non è la sola che contempla lo splendore di Cristo! Anche san Bernardo fu estremamente sensibile ad esso; ma egli distingue una duplice bellezza, umana e divina: « Quanto sei bello per i tuoi Angeli, Signore Gesù, in forma di Dio, nel giorno della tua eternità, generato negli splendori dei santi prima della stella del mattino, tu, splendore e figura della sostanza del Padre, chiarezza senza fine e mai oscurata della vita eterna! Quale seduzione per me, mio Signore, nell'apparizione della tua bellezza! »<sup>8</sup>. La bellezza apparsa in Cristo è veramente l'eterna bellezza del Verbo di Dio, splendore di santità, in una pienezza di vita.

### *La contemplazione del Gesù del Vangelo*

Con le affermazioni dei mistici cristiani sulla bellezza totale di Gesù, eccoci al cuore di un problema teologico decisivo: come avviene il passaggio dalla percezione della figura del Cristo evangelico, umile e dolente, a quella del Cristo glorificato? Questo problema santa Teresa d'Avila lo ha vissuto nella propria esperienza contemplativa e la sua testimonianza è molto significativa: « Il Signore, ella osserva, mi si manifesta quasi sempre nella gloria della Risurrezione; così lo vedevo anche

<sup>6</sup> Idem, lettera del 4 aprile 1889, in *Gli scritti*, p. 482.

<sup>7</sup> Teresa di Gesù, *Vita*, c. 29, in *Opere*, p. 279.

<sup>8</sup> Bernardo di Chiaravalle, *Sermons sur le Cantique*, 45<sup>e</sup> sermon, par. 9 (vers. it., *Del dovere di amare Dio e Sermoni sul Cantico dei Cantici*, UTET, Torino 1947).

quando mi appariva nell'Ostia santa. A volte, tuttavia, volendomi sostenere nella tribolazione, egli mi mostrava le sue piaghe. L'ho visto qualche volta in croce e nel giardino degli Ulivi, raramente con la corona di spine, e a volte mentre portava la croce. Egli, quindi, si uniformava, lo ripeto, alle necessità della mia anima o di qualche altra persona. Ma mi appariva sempre nella sua carne glorificata »<sup>9</sup>. Nel mentre afferma un'unione sostanziale con il Cristo glorioso, Teresa offre la ragione della diversità dei punti di applicazione dello spirito ai misteri di Cristo: questa diversità risponde alle varie necessità spirituali, le quali devono trovare una rispondenza nello svolgimento della vita di Gesù.

Occorrè stabilire attentamente la giustificazione di questa esperienza fondamentale per la contemplazione cristiana.

In realtà, se i mistici percepiscono nel Gesù del Vangelo il Cristo glorioso, essi semplicemente riproducono il movimento di fede degli evangelisti: dopo la risurrezione di Cristo i loro occhi si sono aperti ed hanno capito il senso profondo della vita terrena di lui<sup>10</sup>.

Percorrendo con Gesù le strade della Palestina, i testimoni privilegiati lo hanno visto vivere, agire e parlare; Gesù si è comportato come un uomo. E lo hanno visto morire. Di questa passione nessun dettaglio fu passato sotto silenzio: né la debolezza dell'Agonia, né l'abbandono dei discepoli e neppure il grido di derelizione: « Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato? ». Al limite estremo di questa penetrazione nell'oceano della sofferenza non vi sono più vie, ma l'abisso della morte. Quando Cristo muore, abbandonato da tutti, abbandonato dal Padre, non può fare altro che affidarsi un'ultima volta nelle mani del Padre. E questi che cosa farà? Se lascia che Gesù sperimenti la corruzione, allora tutta la vita di Gesù non è che vita umana; le sue azioni e le sue opere mirabili sono soltanto quelle di un grande uomo; si potrebbe certamente prenderle come esempio, non però meditarle per elevarsi fino a Dio.

Ma Dio lo ha risuscitato! La parola di Gesù: « Padre, nelle tue mani rimetto il mio spirito » (Lc 23,46), viene esaudita. Nel risuscitare Gesù, il Padre proclama che egli appartiene ad un

<sup>9</sup> Teresa di Gesù, *Vita*, c. 29, in *Opere*, p. 279-288.

<sup>10</sup> Cf J. Guillet, *Jésus devant sa vie et sa mort*, Aubier, Parigi 1971, p. 221-241.

ordine diverso, che è veramente il Figlio di Dio, l'Unigenito. Non si tratta, infatti, di un semplice ritorno ad una vita provvisoria, ma di una vita nuova in cui si manifesta un'energia spirituale grazie alla quale ogni parola e ogni azione di Gesù di Nazareth ricevono senso e compimento definitivi. Così il fatto della Risurrezione trasforma tutta la percezione della vita anteriore del Cristo. Secondo le parole di J. Guillet: « Gesù risuscitato non ha gran che da dire e non dice nulla di nuovo su ciò che egli è: rimanda i discepoli a quel che diceva loro prima della sua morte e li sospinge nel mondo. Se la risurrezione prova qualche cosa, prova la verità di ciò che Gesù aveva detto fino ad allora senza riuscire a farsi comprendere; svela il senso di ciò che egli aveva fatto senza poterlo ancora spiegare »<sup>11</sup>. Risuscitando Gesù, il Padre invita a riconoscere la piena verità della confessione sfuggita al centurione romano colpito dalla derelizione assoluta di Gesù, così assoluta da non poter essere che soprannaturale: « Veramente quest'uomo era Figlio di Dio! » (Mc 15,39).

Dalla confessione incoativa del centurione la comunità cristiana è passata alla proclamazione della propria fede. Il Vangelo che essa annunciava era quello di « Gesù Cristo, Figlio di Dio » (Mc 1,1). Il movimento di riconoscimento è rifluito dal Risuscitato verso colui che proclamava la Buona Novella, poi verso Gesù di Nazareth e, infine, verso il bambino di Betlemme. Si tratta sempre della stessa Persona, il Figlio di Dio, nella diversità delle sue condizioni di vita.

Ogni contemplazione del Vangelo, attuata nella grazia dello Spirito, è adesione nella fede alla Persona di Cristo: il Cristo presente nel Vangelo ma anche presente nella gloria del Padre e presente ugualmente nell'anima del contemplativo, in cui pone la sua dimora. La percezione sensibile del Gesù storico raccontato dal Vangelo conduce fino al Cristo glorioso e, trattandosi del Figlio unigenito di Dio, fa partecipare il credente alla vita stessa di Dio percepito nella manifestazione dell'Incarnazione.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 230-231.

In realtà — ed è il secondo passo decisivo che possiamo fare — l'attività contemplativa passa dal Gesù del Vangelo al Cristo incarnato e glorificato, quindi alla Trinità stessa, perché il movimento dell'Incarnazione redentrice riproduce per noi la relazione eterna del Figlio con il Padre.

La teologia ci insegna che la seconda Persona della Trinità è costituita Figlio mediante la relazione di accoglienza totale che la collega al Padre. Dal momento che il Padre manda il proprio Figlio sulla terra, la sua condizione di Verbo incarnato deve riflettere in qualche modo la sua relazione eterna, poiché la missione del Figlio non ne è che il prolungamento e la manifestazione.

Per quanto astratta possa sembrare questa tesi, la sua verità nutre la contemplazione evangelica. Davanti al Padre, abbiamo detto, il Figlio è accoglienza eterna. Ecco perché, quando s'incarna, egli manifesta questo segreto divino, diventando il povero assoluto: nascosto nel seno di una Vergine, adagiato in una mangiatoia, ebreo anonimo sperduto in una borgata, senza forza, a mani nude, tradito e consegnato, spogliato delle vesti e abbandonato su una croce, la sua povertà terrena è sempre simbolo di ciò che potremmo chiamare la sua povertà divina.

La stessa nascita di Gesù, se la consideriamo in uno spirito di contemplazione, manifesta essa pure la processione eterna del Figlio. Nascita silenziosa, nella pace della notte, è il simbolo del mistero di Dio « avvolto nel silenzio nei secoli eterni » (Rm 16,25), là dove il Padre pronuncia nel silenzio la sua unica Parola. La stessa semplicità della nascita, di cui sono testimoni gli Angeli e la natura in attesa del ritorno della primavera, rimanda alla semplicità ineffabile ed essenziale della nascita eterna del Figlio. Nel presepio nulla di superfluo, ma la ricchezza dell'amore accogliente: nelle persone di Giuseppe e di Maria l'umanità accoglie Dio che, da ricco che era, si è fatto povero per noi. La voce degli Angeli accompagna il gesto del Padre che celebra le nozze del Figlio con l'umanità.

Certamente una simile contemplazione presuppone un grande senso del mistero. Ma, oltre a questo mistero di povertà, il Vangelo ci presenta altre scene nelle quali appare invece la potenza di Dio che riposa sul Cristo. I miracoli sono segni

più facilmente percepibili, e il racconto che i vangeli ne danno si carica sempre di significato simbolico.

Fra i miracoli riferiti nel Vangelo fermiamoci per un momento su quelli che simboleggiano più direttamente il carattere divino della persona di Gesù. Quando lo vediamo placare la tempesta, suscitando così l'ammirazione dei discepoli — « Chi è dunque costui, a cui anche il vento e il mare obbediscono? » — possiamo richiamare alla memoria la parola del Salmo che magnifica la potenza di Jahve: « Tu domini l'orgoglio del mare, tu plachi il tumulto dei suoi flutti » (Sal 89,10). Parimenti, camminando sulle acque, Gesù dà prova di avere sugli elementi il medesimo dominio di Jahve creatore. Infine, come Dio nel deserto, il Figlio procura il pane di vita ed estingue la sete della Samaritana.

Se il camminare sulle acque o il placare la tempesta sono miracoli epifanici per eccellenza, i Padri si sono compiaciuti di contemplare i minimi segni di Gesù. Un particolare ci aiuterà ad illustrare questa mentalità simbolica. Riferisce dunque Marco che « ponevano gli infermi nelle piazze e lo pregavano di potergli toccare almeno la frangia del mantello; e quanti lo toccavano, guarivano » (Mc 6,56). Toccare la frangia del mantello di Gesù! La donna che soffriva di emorragie lo aveva fatto ed era guarita, perché da lui usciva una forza (Mt 9,20; Mc 5,30). La frangia ha un significato simbolico abbastanza preciso: costituisce, come osserva un esegeta, il limite estremo del corpo di Gesù, « là dove comincia il suo potere miracoloso di estrarre gli esseri dal caos »<sup>12</sup>. Più semplicemente Origene considera qui Gesù come il medico delle anime e dei corpi: toccando Gesù si entra in comunicazione con l'onnipotenza del Padre.

Pur senza moltiplicare gli esempi del senso radicalmente epifanico insito nelle azioni e nelle opere di Gesù, è possibile individuare il nucleo essenziale di tutta la sua opera. Incarnandosi, il Figlio rivela che il Padre è amore: « Deus caritas est » (1Gv 4,8). Ora, Dio è amore non soltanto sostanzialmente, ma nella Persona dello Spirito Santo che procede dal Padre e dal Figlio come loro Amore ipostatizzato. Se il primo movimento della contemplazione riguarda la comunicazione del Padre con il Figlio, esso si completa con un secondo movimento che

<sup>12</sup> E. Haulotte, *Symbolique du vêtement selon la Bible*, Aubier, Parigi 1966, p. 66.

ingloba la totalità del Mistero trinitario e ci fa vivere nello Spirito di amore.

L'amore si manifesta in primo luogo come dono. Certo, siamo qui di fronte ad uno dei punti cardinali della rivelazione di Dio in Cristo: l'amore dona e si dona. Così il Padre dona al Figlio tutta la propria ricchezza; e quando vuole manifestarci il suo amore, ci dona il proprio Figlio: « Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque creda in lui non muoia, ma abbia la vita eterna » (Gv 3,16). A sua volta il Figlio prolunga questa donazione e dà se stesso: « Camminate nella carità, ci dice san Paolo, nel modo che anche Cristo vi ha amato e ha dato se stesso per noi, offrendosi in sacrificio di soave odore » (Ef 5,2). Nel racconto della Passione secondo Marco ritorna spesso l'espressione: ha consegnato se stesso<sup>13</sup>; prolungando il dono del Padre, il Figlio si consegna totalmente, alla mercé dei peccatori.

Appare allora, con estrema chiarezza, un nuovo valore dell'amore del Padre: un amore fatto di tenerezza, di pietà, di misericordia, la *hesed* ebraica: « Ti farò mia sposa nella giustizia e nel diritto, nella benevolenza e nell'amore » (Os 2,21). In questo antico testo si tratta della tenerezza dello sposo che perdona alla sposa infedele; in san Luca il padre si sente commosso nel profondo dell'animo alla vista del figlio prodigo che ritorna, gli si getta al collo e lo abbraccia teneramente (Lc 15,20); la stessa emozione si ritrova negli Efesini, quando Paolo si congeda da loro: « ...gettandosi al collo di Paolo, lo baciavano » (At 20,37).

Donde nasce la tenerezza? Dalla constatazione della vulnerabilità di colui che amiamo. Così Dio ci ama da sempre di questo amore di tenerezza, perché conosce la nostra debolezza radicale, la nostra incapacità di difenderci, da soli, dagli attacchi del Maligno; ai suoi occhi siamo sempre come dei bambini o dei malati. Essendo rivolto a creature peccatrici, il suo amore è sempre minacciato da un'incostanza radicale che giuramenti e alleanze non riescono a trasformare in impegno solido.

Rivestendo la nostra carne il Figlio si è fatto vulnerabile per noi; e la ferita del suo cuore ne è la testimonianza per sempre:

<sup>13</sup> Al vocabolo semplice "dare" (ἔδωκεν, Gv 3,16) si può paragonare il vocabolo composto "consegnare" (παρέδωκεν, Ef 5,2); il secondo presuppone un contesto storico; il primo indica solo la donazione.

« Volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto » (Gv 19,37). Si possono dunque interpretare nel senso di un amore di tenerezza le parole con cui il Padre, al battesimo e alla trasfigurazione di Gesù, attesta la relazione unica che lo lega al Figlio: « Questi è il Figlio mio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto » (Mt 3,17). Ed aggiunge: « Ascoltatelo » (Mt 17,5), invitandoci con ciò a comprendere ed accettare il mistero della tenerezza del Padre manifestata nel Figlio.

Spettava a santa Teresa di Gesù Bambino, che aveva vissuto con suo padre un amore di eccezionale tenerezza, cogliere la tenerezza di Dio nell'esperienza spirituale e proporla come fondamento della sua via di abbandono. Citando il profeta Isaia: « Come una madre accarezza il suo bambino, così io vi consolerò, vi porterò in braccio e vi cullerò sulle ginocchia » (Is 66,12), ella conclude: « O Madrina cara, dopo un linguaggio simile, non c'è che da tacere, piangere di riconoscenza e d'amore »<sup>14</sup>. La sua contemplazione la porta poi verso la considerazione della vulnerabilità del Figlio incarnato: « Questo Dio stesso che dichiara di *non aver bisogno di dirci se ha fame*, non ha esitato a *mendicare un po' d'acqua dalla Samaritana*. Aveva sete... Ma dicendo: *"Dammi da bere"*, era l'amore della sua povera creatura che il Creatore dell'universo reclamava. Aveva sete d'amore... Ah! lo sento più che mai, Gesù è *assetato*, non incontra se non ingrati e indifferenti tra i discepoli del mondo, e tra i *suoi stessi discepoli*, ahimè, trova pochi cuori i quali si abbandonino a lui senza riserve e comprendano tutta la tenerezza del suo Amore infinito »<sup>15</sup>. Lei, che è piccolissima, ha capito il desiderio di Dio di effondere il suo amore misericordioso: « Mi sembra, scrive rivolgendosi al Signore, che sareste felice di non comprimere i flutti d'infinita tenerezze che sono in voi »<sup>16</sup>. Al modo in cui l'acqua avvolge ogni cosa, l'amore di Dio ci contiene nella sua tenerezza misericordiosa.

Ma come l'amore del Figlio risponde all'amore del Padre nel dono reciproco da cui procede lo Spirito, così la nostra accoglienza dell'amore divino ci consente di entrare nella mirabile comunicazione della vita trinitaria. A tutti i livelli l'amore richiede la comunicazione e culmina nell'amicizia. Tale è an-

<sup>14</sup> Teresa di Gesù Bambino, *Scritto autobiografico B*, in *Gli scritti*, p. 231.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>16</sup> Idem, *Scritto autobiografico A*, p. 224. Traduzione modificata.

che la dottrina giovannea: « Perché tutti siano una sola cosa. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato » (Gv 17,21).

Quali forme può assumere questa comunicazione nell'amore? Molteplici sono le vie che ci consentono, sotto il velo della fede, di accedere alla partecipazione della vita intratrinitaria. Sottolineiamo che, essendo noi uniti al Signore risuscitato ed avendo ricevuto lo Spirito di Dio, possiamo noi pure amare Dio di un amore di tenerezza: per noi egli si è fatto vulnerabile fino alla morte. Ma questo amore di tenerezza per un Dio infinito non può essere che silenzioso e pieno di pudore di fronte al mistero insondabile dell'umiltà dell'amore. Non meno sconcertante — almeno tale dovrebbe apparirci! — l'amore di amicizia che Gesù ci propone: « Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa quello che fa il suo padrone; ma vi ho chiamato amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre l'ho fatto conoscere a voi » (Gv 15,15). Solamente a condizione di amarci gli uni e gli altri, dando la nostra vita per coloro che amiamo, entriamo nell'amicizia di Cristo e raggiungiamo il Padre nello Spirito. In definitiva, la più grande scoperta che possiamo fare in Cristo è di sentirci amati di un amore eterno: « Il Padre stesso vi ama, poiché voi mi avete amato, e avete creduto che io sono venuto da Dio » (Gv 16,27).

## 2. IL DISVELAMENTO DEL FIGLIO

L'intento della nostra ricerca attuale non è principalmente quello di fare l'inventario di tutte le ricchezze del messaggio e della persona di Cristo, ma piuttosto di discernere, a partire dalla visibilità del mistero dell'Incarnazione redentrice, la simbolica che conduce alla realtà spirituale. In virtù del principio fondamentale espresso perfettamente da sant'Ireneo: « il Figlio è la visibilità del Padre, come il Padre è la realtà invisibile del Figlio »<sup>17</sup>, prima abbiamo chiarito la dottrina giovannea

<sup>17</sup> Ireneo, *Adversus Haereses*, IV, 6, 6.

della rivelazione del Padre in Gesù. Ora, seguendo maggiormente la presentazione dei vangeli sinottici, intendiamo mettere in rilievo alcune notazioni simboliche intorno al tema del disvelamento del Figlio. Il Figlio, infatti, si disvela a poco a poco, dalla sua nascita in una grotta fino alla sua ascensione gloriosa.

Ancora in san Giovanni, troviamo delle indicazioni di simbolismo spaziale di cui Donatien Mollat ha messo in rilievo il valore propriamente teologico di rivelazione del Figlio. Così Nazareth significa « lo *scandalum* dell'Incarnazione »<sup>18</sup>; essere nazareno, originario di quella borgata insignificante, costituisce un marchio infamante che perseguiterà Gesù fin sulla Croce (Gv 19,19). In linea più generale la Galilea rappresenta il paese dove Gesù vive nascosto prima di salire a Gerusalemme per parlare apertamente. Ma il popolo eletto, lo sappiamo attraverso la voce dei suoi rappresentanti ufficiali, respingerà Gesù; egli uscirà quindi dalla città « per andare al Calvario, portando egli stesso la croce » (Gv 19,17). Segno supremo di umiliazione e di rigetto da parte degli uomini!

I vangeli sinottici sono costruiti su uno schema simbolico-teologico che prevale di gran lunga sulle preoccupazioni storicizzanti. È così che Marco e Luca distinguono il ministero in Galilea, abbastanza bene accolto, dal ministero in Giudea, durante il quale Gesù è fatto bersaglio dell'ostilità crescente dei farisei. Questo aspetto paradossale, sottolineato dalla contrapposizione topografica, caratterizza la missione di Gesù; d'altronde esso non è che la traduzione sul piano dell'esistenza storica del paradosso dell'essere di Gesù: pur essendo di condizione divina, egli ha assunto la condizione di Servo.

Perché questo chiaroscuro? Simile a quello che si ritrova nel genere parabolico, esso ha la funzione di operare il discernimento dei cuori; si avvera così la profezia di Isaia: « Voi udrete, ma non comprenderete, guarderete, ma non vedrete. Perché il cuore di questo popolo si è indurito » (Is 6,9 citato in Mt 13,14-15). Una luce abita in Gesù, ma per percepirla bisogna che il cuore sia disposto, che abbia già accolto la luce della fede che il Padre concede con benevolenza.

<sup>18</sup> D. Mollat, *Remarques sur le vocabulaire spatial du quatrième évangile*, in K. Aland, *Studia evangelica. Texte und Untersuchungen*, 1959, 73, p. 322.

## La preparazione

Prima ancora che inizi il disvelamento della vita pubblica, il mistero di Gesù traspare nella sua vita nascosta. Luca si è fermato sulla visita dei pastori, Matteo su quella dei magi; tutti e due testimoniano che in questo mondo appariva la vera luce.

Il messaggio annunciato ai pastori è messaggio di gioia (Lc 2,10) e di pace (Lc 2,14), ma esso è già significato dalla grande luce che li avvolge (Lc 2,9). Segno della gloria di Dio, questa luce illumina la notte, così come la culla di Gesù risplende nella stalla. E il vecchio Simeone, reggendo il bambino fra le braccia, canterà la luce che deve illuminare le nazioni e la gloria del popolo d'Israele (Lc 2,32). Dal canto loro i magi, depositari della sapienza dell'Oriente, scorto un astro nascente, lo seguirono fino al luogo dove Gesù giaceva. E la stella fu per loro causa di grande gioia (Mt 2,10). Gesù stesso, d'altronde, sarà l'astro che sorge « per rischiarare quelli che stanno nelle tenebre e nell'ombra della morte, e dirigere i nostri passi sulla via della pace » (Lc 1,79).

Anche nella colomba che discende su Gesù durante il battesimo possiamo riconoscere un simbolo della luce spirituale. San Luca precisa infatti che « mentre Gesù, ricevuto anche lui il battesimo, stava in preghiera, il cielo si aprì e scese su di lui lo Spirito Santo in apparenza corporea come di colomba » (Lc 3,21-22). La colomba, simbolo di purezza e di spiritualità, si ferma su Gesù e, riempiendolo di Spirito Santo, lo designa come luce del mondo. All'elevazione del cuore del Figlio nella preghiera risponde la discesa dello Spirito.

Più delicata da interpretare simbolicamente è la vita nascosta. Luca tuttavia insiste su questo tema (Lc 2,39-40.51-52). Gesù vive a Nazareth, nel silenzio, in disparte dal mondo religioso, da Gerusalemme. Egli si fortifica, si riempie di sapienza e di grazia. Il silenzio di Nazareth è il riflesso del silenzio che precede la comunicazione divina agli uomini<sup>19</sup> e che accompagna quella che unisce eternamente le Persone della Trinità. A Nazareth, per colui che ha il senso dei veri valori, tutto è solamente silenzio, ma tutto è solamente grandezza. L'uomo, infatti, vale per ciò che esprime al di fuori, oppure per ciò che

<sup>19</sup> Cf *supra*, p. 272-275.

è nell'intimo del suo cuore « davanti a Dio e davanti agli uomini » (Lc 2,40 e 2,52)?

In contrasto violento con la dolcezza di Galilea, il soggiorno nel deserto annuncia il cambiamento radicale della vita di Gesù. Marco ne esprime con vigore il senso: « E subito dopo [il battesimo] lo Spirito lo sospinse nel deserto e vi rimase quaranta giorni, tentato da satana; stava con le fiere e gli angeli lo servivano » (Mc 1,12-13). Per reazione alle valorizzazioni troppo unilaterali del deserto da parte degli eremiti, Bérulle vuole vedere in questa descrizione del deserto una manifestazione della condizione di peccatore in cui Gesù ha voluto immergersi. Il servizio svolto dagli angeli mette bene in risalto come Gesù resti il Figlio, ma la vicinanza delle bestie simboleggia la condizione carnale che Gesù ha voluto assumere per condurci, attraverso un cammino inverso, alla sua condizione divina. Seguiamo la contemplazione berulliana: « Gesù è entrato nel deserto principalmente per tre scopi: primo, perché vi sia uno stato di peccato che onori Dio, e lo onori di un onore supremo e divino, così come ve n'è uno che lo disonora; secondo, per essere simile a noi fin nelle condizioni che comportano maggiore avvilito e vergogna e prepararci a somigliargli nelle sue qualità più divine, così come egli si degna di somigliarci in ciò che abbiamo di più umiliante; terzo, per distruggere e annullare l'infelice stato di peccato in cui nasciamo, mediante questo stato di peccato santificato nella sua persona »<sup>20</sup>. Ci sia concesso dare un certo rilievo al senso della presentazione marciiana del soggiorno nel deserto: nessuna parola, ma l'acquaforte di un quadro ridotto all'essenziale e il cui senso teologico deriva dal suo significato simbolico.

### *La collina della sapienza*

Proseguendo la nostra contemplazione simbolica della vita di Gesù, giungiamo ora al tempo della vita pubblica. Sofferiamoci solo su un tema: le tappe di questa vita possono essere ritmate da ascensioni. La prima ascensione conduce alla collina delle beatitudini dove insegna il maestro di sapienza, la

<sup>20</sup> Bérulle, *Opuscules de piété*, LIX, col. 1034, citato da F. Guillen-Preckler, « *Etat* » chez le Cardinal de Bérulle, P.U.G., Roma 1974, 36, p. 189.

cui gloria interiore si manifesterà specialmente nella trasfigurazione sul monte Tabor; la seconda, più drammatica, si compie sul Calvario; la terza infine, al monte degli Ulivi, testimonia il trionfo di Gesù: egli ascende al Cielo proprio dal luogo dove fu schiacciato durante l'Agonia; e da lì partiranno gli uomini di Galilea (At 1,11) per compiere la loro missione universale.

Quando Gesù appare in pubblico, sceglie di manifestarsi dapprima in Galilea. La scelta non è casuale; e l'evocazione del paese in cui Gesù ha mosso i suoi passi già suggerisce il senso simbolico dell'apparizione della bontà di Dio e dell'accoglienza degli uomini. La terra di Galilea è accogliente nella sua dolce frescura. Terra di fichi, di prati di erba verde, di messi biondeggianti; terra dove canta l'acqua delle fonti e dove il grande lago riflette l'azzurro del cielo, mentre in lontananza il monte Ermon sovrasta con il suo massiccio coronato di neve.

È in questa terra che si effettua la visita misericordiosa di Dio. Nel suo libro sull'umanità di Dio, Edmond Barbotin ha sviluppato questo tema della visita di Dio in Cristo. Essa è già profondamente simboleggiata nella visitazione di Maria ad Elisabetta: « La Vergine, osserva Barbotin, si pone nel movimento dell'intenzione preveniente del Salvatore che ella porta in sé »<sup>21</sup>. Elisabetta esclama: « A che debbo che la madre del mio Signore venga a me? » (Lc 1,43), e la Vergine le risponde: « Ha soccorso Israele, suo servo, ricordandosi della sua misericordia » (Lc 1,54).

Nel suo paese natale Gesù moltiplica le visite; entra in casa di coloro ai quali vuole manifestare la potenza benefica della salvezza: guarisce la suocera di Pietro (Mc 1,29-31). I racconti del ministero in Galilea sono pieni dei segni della salvezza, guarigioni o anche risurrezioni (Lc 7,13-15); bisogna quindi, con la folla, riconoscere che « un grande profeta è sorto fra noi e Dio ha visitato il suo popolo » (Lc 7,16).

Il senso particolare della visita si fonda sul fatto « che essa lascia all'uomo la completa libertà dell'accoglienza o del rifiuto ». « Di fronte all'inviato divino, continua Barbotin, venuto nella condizione seconda del sollecitatore, si rivelano le intime disposizioni dei cuori. Con un unico movimento, il credente apre o chiude a Cristo lo spazio spirituale della propria fede, il

<sup>21</sup> E. Barbotin, *L'Humanité de Dieu*, Aubier, Parigi 1970, p. 289.

proprio spazio corporale o domestico »<sup>22</sup>. Questo tema della visita e dell'accoglienza si prolunga così, quasi naturalmente, in quello delle nozze. Il paese di Galilea, infatti, è anche il paese delle tortore e dei gigli di campo di cui parla la Sposa del *Cantico* (Ct 2,12 e 2,1-2). In questi primi tempi in cui appare il Salvatore, la sposa ritrova il suo primo sposo e il popolo eletto « conoscerà Jahve » (Os 2,22).

Benché gli atteggiamenti e le azioni di Gesù potrebbero già essere sufficienti, per chi ha il senso delle opere di Dio, a manifestare l'essere del Figlio, il Verbo di Dio venuto ad abitare tra noi si è presentato anche come sapienza che chiama e ammaestra. Fra i suoi interventi, il più bello e il più completo resta certamente il discorso delle beatitudini. Né meno significativa è la cornice stessa di questa proclamazione.

Vedendo le folle che accolgono la sua persona e il suo messaggio, Gesù sale su una delle colline prossime a Cafarnao e si siede ad insegnare (Mt 5,1). Non c'è posto per ingiunzioni aspre in questo paesaggio di colline; esse invitano ad elevare lo sguardo, come se già ci fosse un desiderio di elevarsi verso la Sapienza discesa da presso Dio, ma che riposa in un cuore dolce e umile. In Gesù si verifica dunque visibilmente l'invito che la Sapienza rivolgeva agli uomini:

« La Sapienza forse non chiama  
e la prudenza non fa udir la voce?  
In cima alle alture, lungo la via,  
nei crocicchi delle strade essa si è posta,  
presso le porte, all'ingresso della città,  
sulle soglie degli usci essa esclama:  
"A voi, uomini, io mi rivolgo,  
ai figli dell'uomo è diretta la mia voce" » (Prv 8,1-4).

Qui tutto è umano. Ma, anche, tutto è divino. Perché è proprio di Dio abbassarsi verso l'umile condizione umana. Quando proclama il suo messaggio, Gesù non assume l'aspetto del dominatore, bensì del seduttore (Mt 27,63); come una volta Jahve, egli vuole attrarre « con legami di bontà, con vincoli d'amore » (Os 11,4). È la ragione per cui, osserva sant'Ignazio, egli sta « in luogo umile, bello e grazioso »<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Idem, *op. cit.*, p. 293.

<sup>23</sup> Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*, n. 144.

Come accompagnamento di questo paesaggio di dolcezza si può facilmente immaginare una luce pura che non ferisce. A questa luce esteriore corrisponde una luce interiore che dà, ai discorsi di Gesù la loro forza persuasiva: « Io sono la luce del mondo; chi segue me, non camminerà nelle tenebre, ma avrà la luce della vita » (Gv 8,12). Mentre Giovanni Battista era una lampada che arde (Gv 3,35), Gesù è fuoco che irraggia.

Abitualmente Gesù attenuava questa luce. Tuttavia l'ha lasciata trasparire in un mistero che, in seguito, si è imposto ad ogni anima contemplativa: la Trasfigurazione. Anche in questo caso la cornice esprime già simbolicamente la sostanza spirituale che le parole proclamano. Infatti, secondo i vangeli, la trasfigurazione ha luogo dopo la confessione di Pietro e s'inserisce nel contesto degli annunci della Passione: il Servo manifesta la sua gloria intrinseca prima che sia definitivamente occultata.

Due circostanze accentuano il senso epifanico. Innanzitutto Gesù sale sulla montagna, quel monte Tabor che domina la pianura di Galilea. Non si tratta più della collina delle beatitudini, ma di un « alto monte » (Mt 17,1), sul quale appare il nuovo Mosè e dove si chiude il periplo galileano. Ultima ascensione gloriosa prima della salita verso quella Gerusalemme che uccide i profeti. In secondo luogo, seguendo la notazione di Luca, « egli salì sul monte a pregare. E mentre pregava il suo volto cambiò d'aspetto » (Lc 9,28-29). Davanti alla preghiera di Gesù non si può che rimanere in silenzio (prive di senso sono le parole di Pietro!). La trasfigurazione di Gesù trova la sua origine in ciò che egli ha di più intimo: il suo Cuore aperto davanti al Padre. Non c'è più bisogno di luce esteriore, quella della stella o quella che avvolse i pastori; è sufficiente che Gesù non trattenga più la luce interiore che abita in lui, perché questa esploda all'esterno e, dall'alto della montagna, nella nube divina, rischiari la notte del mondo.

### *La salita verso Gerusalemme*

L'inserimento del racconto della Trasfigurazione in mezzo agli annunci della Passione lascia presagire il capovolgimento che accompagnerà il passaggio dalla ridente Galilea all'aspra montagna di Sion. Bisogna inerpicarsi sulle pendici che partono dalla depressione del Mar Morto, attraversare il deserto

sterile e raggiungere la fortezza naturale del monte Sion. Salita densa di significato per Gesù, che si pone alla testa del piccolo gruppo (Lc 19,28). Per coloro che vogliono seguirlo, non è più il momento di tergiversare, né di addurre ragioni che in altri tempi sarebbero forse accettabili (Lc 9,57-62). Gesù ha fretta e, se allunga il passo, è per obbedire ad una sorta di oppressione interiore: « Sono venuto a portare il fuoco sulla terra; e come vorrei che fosse già acceso! C'è un battesimo che devo ricevere; e come sono angosciato finché non sia compiuto! » (Lc 12,49-50). Quando l'ora è giunta, Gesù risponde alla chiamata del Padre.

Non possiamo seguirlo lungo il suo faticoso cammino. Sotolineiamo semplicemente la tappa del giardino degli Ulivi. Fuori di Gerusalemme egli già sperimenta la potenza delle tenebre, ma anche qui gli Angeli sono presenti a confortare il Figlio destinato alla morte (Lc 22,45). Tipo della complicità degli uomini con il Principe delle tenebre, Giuda si fa avanti: con un bacio designerà il Figlio dell'uomo (Lc 22,47).

Comincia poi quella che la tradizione ha meditato come *Via Crucis*. Si sa che la sua rappresentazione plastica non fu definita sin dall'inizio <sup>24</sup>. Ma l'origine è chiara: quanti pellegrini hanno ripercorso a Gerusalemme la *Via Crucis* e, di ritorno in patria, hanno voluto fissare per sé e per coloro che non ebbero il privilegio di andare nei Luoghi Santi le scene più memorabili della Passione del Salvatore! D'istinto, essi hanno scelto le rappresentazioni figurate più adatte a fissare i pensieri e i sentimenti dei fedeli. Colui al quale la mentalità simbolica degli scrittori primitivi è divenuta familiare, non trova difficile riconoscere che la pietà popolare non ha fatto che prolungare le indicazioni fornite dai racconti del dramma pasquale: Pilato, nel farsi portare un bacile di acqua per lavarsi le mani (Mt 27,24), simboleggiava nel più eloquente dei modi tutte le vigliaccherie che sfociano nella condanna di innocenti. Ogni *Via Crucis*, proprio in virtù del dinamismo dell'immagine, invita a far propri i sentimenti, i dolori e la volontà redentrice di Gesù.

Una sola immagine, infine, riassume il significato di questa salita del Salvatore verso il luogo del sacrificio: la Croce che si staglia sul Golgota. Dobbiamo guardare Gesù sospeso così fra

<sup>24</sup> Cf M.J. Picard, voce *Croix (chemin de)*, in *Dictionnaire de spiritualité*, II, 2, 2576-2606.

cielo e terra, ed il Vangelo a questo ci invita: « Il popolo, osserva Luca, stava a vedere » (Lc 23,35), e anche i discepoli: « Tutti i suoi conoscenti assistevano da lontano, come pure le donne che lo avevano seguito fin dalla Galilea » (Lc 23,49) e che stavano a guardare; le stesse donne guarderanno anche « la tomba e come era stato deposto il corpo di Gesù » (Lc 23,55).

Stavano a guardare; ma che cosa? Quando all'eclissarsi del sole le tenebre ricoprono tutta la terra, lo sguardo si porta su colui che è innalzato da terra. Tutti presagiscono un mistero. E già intuiscono, alzando gli occhi verso il cielo, che si tratta del mistero della salvezza. La salvezza infatti viene dall'alto; come diceva il cantico delle ascensioni cantato dai pellegrini di Gerusalemme: « Alzo gli occhi verso i monti: da dove mi verrà l'aiuto? » (Sal 121,1); o anche: « A te levo i miei occhi, a te che troneggi nei cieli » (Sal 123,1). Certo, il trono della Croce è un trono di scherno. Ma i cantici delle ascensioni non sono canti di trionfo; sono grida di fiducia. Dal fondo dell'abisso il misero grida al Signore (Sal 130,1). Così Gesù griderà: « Eli, Eli, lamma sabachtani » (Sal 22,2), prima di rimettere il suo spirito nelle mani del Padre. La salvezza discende dai cieli, quali che siano le apparenze.

Ancor più precisa e carica di senso simbolico, la contemplazione dell'evangelista Giovanni si ferma sul colpo di lancia del soldato romano. Quanti Padri della chiesa hanno scorto nel sangue e nell'acqua le figure dei sacramenti, o della Redenzione e dello Spirito! Riprendiamo semplicemente l'invito di Giovanni: « Volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto » (Gv 19,37). Questo invito ci viene significato dal movimento stesso della lancia che penetra nel costato. Il Cuore di Gesù, da quel momento e per sempre aperto, chiama al movimento contemplativo.

Il testo di Zaccaria, da cui è tratta la citazione di Giovanni, appare talmente profetico che basta citarlo per percepire il mistero della transfissione: « Riverserò sopra la casa di Davide e sopra gli abitanti di Gerusalemme uno spirito di grazia e di consolazione: guarderanno verso di me. Quanto a colui che hanno trafitto, ne faranno il lutto come si fa il lutto per un figlio unico, lo piangeranno come si piange il primogenito » (Zc 12,10; trad. modificata). La contemplazione di colui che è innalzato da terra già tende a riconoscere in lui una personalità misteriosa: il primogenito, il figlio unico. Identificando i due

elementi della citazione di Zaccaria: Jahve (io) e colui che è trafitto, Giovanni introduce al mistero fondamentale; d'altronde, come è possibile che un destino tanto eccezionale come quello di Gesù non lasci intravedere un mistero singolare? Lo sguardo si leva verso colui che, sollevato da terra, è rivolto verso i cieli e stende le braccia sull'universo.

Riprendendo lo stesso testo in un'allusione dell'*Apocalisse*: « Ognuno lo vedrà, anche quelli che lo trafissero » (Ap 1,7), Giovanni introduce un altro significato del simbolo dell'elevazione: quello della rivelazione finale: « Ecco, viene sulle nubi » (ibid.). Possiamo infatti osservare che, mentre la parola implica la presenza e la comunicazione personale, la visione indica l'allontanamento e, se si accompagna all'elevazione dello sguardo verso il cielo, la trascendenza assoluta. Trascendenza accentuata dal simbolo della nube. Il figlio dell'uomo ora crocifisso fu annunciato dal profeta: « Guardando ancora nelle visioni notturne, ecco apparire, sulle nubi del cielo, uno, simile ad un figlio di uomo; giunse fino al vegliardo » (Dn 7,13). Constatiamo così come il simbolismo manifesta, con vigore pari a quello dell'espressione dogmatica, che Gesù sulla Croce altro non è che il Dio salvatore, il Figlio redentore.

Sempre in funzione dell'interpretazione simbolica, possiamo afferrare come anche la sepoltura di Gesù faccia presagire il mistero della risurrezione. Ponendo il corpo di Gesù in una tomba scavata nella roccia, Nicodemo non lo affida alla terra che corrompe. Gesù rimane in attesa in una zona intermedia fra lo spazio aereo e le profondità telluriche. Nessuno ancora, in quella tomba, aveva conosciuto la corruzione, ed il sabato che cominciava a spuntare (Lc 23,54) lasciava presagire la luce del mattino di Pasqua.

### *L'Ascensione*

Al mistero di oscurità e di desolazione, in cui nondimeno comincia a realizzarsi il mistero pasquale, corrisponde simmetricamente un mistero di elevazione nella luce, allorché Gesù ascende definitivamente al cielo.

Simile è la nube teofanica (At 1,9); ma gli angeli vestiti di bianco indicano ora che l'umanità di Gesù è entrata in un'altra sfera di esistenza, quella dello Spirito di Dio. Gesù sale al cielo

e, nel momento in cui lascia per l'ultima volta le sue orme sul monte degli Ulivi, proprio lì dove un angelo del cielo lo confortò nella sua agonia, si ritrova di nuovo nella zona intermedia fra cielo e terra. Ma in questa condizione egli non è più propriamente oggetto di contemplazione; gli uomini di Galilea vengono rimandati ai loro compiti apostolici, fino a quando potranno di nuovo contemplare il Figlio dell'uomo che viene sulle nubi.

### 3. IL FIGLIO DELL'UOMO

La comunità cristiana esprimeva la sua fede in Cristo non soltanto mediante esplicite professioni: « Credo che Gesù Cristo è il Figlio di Dio »<sup>25</sup>, bensì anche mediante un uso selettivo delle indicazioni storiche, le quali per ciò stesso assumono valore simbolico-teologico. Ora questo principio, che si applica all'essere di Gesù in quanto rivelatore del Padre, è valido anche per gli atti mediante i quali il Figlio si rivela. Adesso lo ritroviamo nella descrizione dell'umanità di Gesù in forza della quale egli è il Figlio dell'uomo, della stirpe di Adamo.

Nel Vangelo l'espressione « Figlio dell'uomo » la si incontra esclusivamente sulle labbra di Gesù. Essa si orienta in due direzioni principali. Innanzitutto insiste sull'aspetto eminentemente concreto dell'umanizzazione del Verbo<sup>26</sup>; poi consente a Gesù di convogliare su di sé tutto il contenuto di un'espressione estremamente pregnante, in particolare presso il profeta Daniele: « A lui diede potere, gloria e regno; tutti i popoli, nazioni e lingue lo servivano; il suo potere è un potere eterno che non tramonta mai, e il suo regno è tale che non sarà mai distrutto » (Dn 7,14). Sotto questo aspetto si manifesta ancora una volta il paradosso di Gesù abbassato e al tempo stesso elevato, figlio di Adamo tratto dalla terra, Figlio di Dio costituito in potenza e principio di ricapitolazione universale (Col 1,17-19).

<sup>25</sup> *Atti* 8,37, nel testo occidentale.

<sup>26</sup> Si trova molto spesso, in santa Maria Maddalena de' Pazzi, l'espressione « Verbo umanato ». Cf B. Secondin, *Gesù Cristo — Chiesa — vita religiosa, Esperienza e dottrina di S. Maria Maddalena de' Pazzi*, Roma 1974, p. 259-329.

In primo luogo Gesù appare quale Figlio dell'uomo nella semplicità concreta della sua umanità. Mentre l'austero Giovanni Battista « non mangia e non beve » (Mt 11,18), il Figlio dell'uomo « mangia e beve, e dicono: "Ecco un mangione e un beone" » (Mt 11,19). Santa Teresa di Lisieux nota con grande delicatezza l'accettazione cordiale, da parte di Gesù, delle necessità della vita corporale e sociale: « Se Nostro Signore e la Santa Vergine non fossero andati essi stessi a dei banchetti, non avrei mai capito l'uso di invitare gli amici a mangiare »<sup>27</sup>. Facendo proprie queste necessità elementari, avendo fame e sete, lavorando per guadagnarsi il pane, partecipando a banchetti di nozze, Gesù accetta tutta la condizione umana e la santifica. Ma osserviamo bene, con un commentatore, il significato profondo del pasto condiviso: « Venuto a visitare l'umanità, pienamente impegnato nel gioco delle relazioni interpersonali, il Figlio di Dio sembra condividere, con una sorta di predilezione, questo comportamento eminentemente umano: il pasto. Così, con il moto premuroso della parola, della mano, del volto, Cristo raggiunge l'uomo nel luogo e nel tempo della sua intimità sociale più vera. Nella condivisione del cibo, la prossimità con gli altri si associa ad una stretta dipendenza »<sup>28</sup>. La partecipazione di Gesù al nutrimento degli uomini significa quindi un'attuazione sempre rinnovata della sua solidarietà con l'umanità bisognosa.

Quando chiede da bere alla Samaritana, Gesù stabilisce un rapporto interpersonale sulla base del bisogno più significativo della comune condizione umana; allora si può avviare il dialogo che condurrà fino al simbolo dell'acqua viva (Gv 4) e che condurrà la Samaritana fin nella sfera divina che è quella di Gesù: « Sono io [il Messia], io che ti parlo » (Gv 4,26).

Non è dunque sorprendente che le conversioni comportino una comunicazione nuova che si esprime nel pasto: così avviene per Levi e per Zaccheo (Mt 9,10; Lc 19,1-10). Il pasto diventa la festa dell'amore ritrovato: « Ecco, Signore, promette Zaccheo, io do la metà dei miei beni ai poveri » (Lc 19,8). Più in generale, il fatto di condividere la mensa dei peccatori — e in ciò i farisei non si sbagliano — significa riconoscersi solidali

<sup>27</sup> Teresa di Gesù Bambino, *Derniers entretiens*, D.D.B., 1971, p. 312, in data 8 agosto.

<sup>28</sup> E. Barboin, *L'Humanité de Dieu*, p. 308.

con loro. Non perché si partecipi al peccato in quanto tale, ma perché si riconosce nella condivisione una comunanza di destino di fronte a Dio, una fratellanza. È questo il movimento in cui santa Teresa di Lisieux si sente trascinata: « Ma, Signore, scrive alla fine della sua vita, la vostra figlia ha compreso la vostra luce divina, vi chiede perdono per i suoi fratelli, accetta di nutrirsi per quanto tempo voi vorrete del pane del dolore e non vuole alzarsi da questa tavola di amarezza alla quale mangiano i poveri peccatori, prima del giorno che voi avete stabilito »<sup>29</sup>. Anche lei riconosce che i peccatori sono « suoi fratelli »; umilmente, nella purezza del cuore, si siede alla loro tavola.

Ma la solidarietà di Cristo con gli uomini, lungi dall'essere univoca, tiene conto della condizione umana; l'umanità sottoposta al peccato ha infatti falsato il rapporto naturale dell'uomo con i beni che Dio ha messo a sua disposizione. Se il Figlio dell'uomo mangia e beve come tutti, nondimeno, digiunando prima del suo ministero pubblico, ha voluto manifestare solennemente la sua contestazione della situazione presente che non è più "naturale". Ha pure voluto conoscere lo spogliamento: « Le volpi hanno le loro tane e gli uccelli del cielo i loro nidi, ma il Figlio dell'uomo non ha dove posare il capo » (Mt 8,20). Durante il suo ministero avrà fame e sete, ma per lui questa fame e questa sete non hanno più soltanto un significato naturale, essendo simboli di desideri più essenziali che riguardano il rapporto con Dio: « Mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato e compiere la sua opera » (Gv 4,34).

Gesù, povero, ha inoltre sottolineato la sua preferenza per i poveri e per gli umili. Nella società attuale spesso i rapporti sono di dominio. Cristo oppone a questi rapporti lo spirito di servizio e di dono: egli stesso si cingerà di un panno e servirà gli apostoli (Gv 13,2-16), gesto di cui altrove fornisce una profonda giustificazione: « I capi delle nazioni, voi lo sapete, dominano su di esse e i grandi esercitano su di esse il potere [...]. Il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la sua vita in riscatto per molti » (Mt 20,25-28). Eccoci agli antipodi dei desideri dell'uomo che vive in società: brillare, essere importante, dominare! Gesù si nasconde, serve, si sottomette.

<sup>29</sup> Teresa di Gesù Bambino, *Scritto autobiografico C*, in *Gli scritti*, p. 257.

Facendo appello all'interpretazione simbolica dei suoi gesti, Gesù ci invita ad una meditazione più profonda del suo Vangelo e ci introduce a poco a poco nel suo mistero. Ora uno dei misteri più nascosti è quello dell'attesa dell'ora stabilita dal Padre. Sottomettersi alle scadenze che Dio solo può fissare vuol dire riconoscere la propria totale dipendenza; è per questo che il Figlio dell'uomo non vuole né anticipare né ritardare l'ora; egli è la disponibilità stessa alla propria missione.

Un difficile testo di san Giovanni ci può introdurre all'espressione simbolica del mistero: si tratta del primo "segno" di Gesù, il cambiamento dell'acqua in vino alle nozze di Cana. Il significato profondo di questo episodio, così concreto e così rappresentativo dell'ordine naturale, riguarda appunto l'ordine nuovo che Gesù viene ad instaurare. Rispondendo a Maria: « Che ho da fare con te, o donna? » (Gv 2,4), Gesù mostra la separazione dei due ordini: il vecchio, in cui Maria come donna ancora si muove, e il nuovo ordine della Redenzione. Aggiungendo poi: « Non è ancora giunta la mia ora », Gesù manifesta la sua sottomissione totale alle disposizioni del Padre e indica che la sua azione non concerne questo mondo caduco, di cui le nozze sono il simbolo incessantemente ripetuto, ma il tempo nuovo, inaugurato dal mistero pasquale. Quando l'ora sarà giunta, Gesù potrà dire a Maria: « Donna, ecco tuo Figlio » (Gv 19,26). Coi la cui preghiera di madre carnale era stata respinta, diventerà madre spirituale della chiesa, simboleggiata dal discepolo che Gesù amava.

Una simile interpretazione presuppone certamente una lunga familiarità con lo stile simbolico di san Giovanni. Più semplice, e capace di introdurci ad un altro aspetto dell'Incarnazione, è la figura del pastore che Gesù applica a se stesso e che è tra le preferite delle prime generazioni cristiane. Anche in questo caso, se ci rifacciamo al testo di Ezechiele al quale l'evangelista si è ispirato, si tratta di un aspetto del mistero del Figlio dell'uomo. Questo mistero, infatti, deve riassumere le figure dell'Antico Testamento che si applicano a Gesù; egli è il pastore, il re, l'inviato, il servo ecc. E di fatto il profeta già presentava in maniera polemica il pastore d'Israele: « Figlio dell'uomo, profetizza contro i pastori d'Israele, predici e riferisci ai pastori: Dice il Signore: Guai ai pastori d'Israele che pascono se stessi! » (Ez 34,2). A sua volta Gesù, rivolgendosi ai farisei, contesta il loro ruolo di pastori. E poiché essi non

comprendono « che cosa significava ciò che diceva loro » (Gv 10,6); dice loro chiaramente: « Io sono la porta delle pecore [...] e offro la vita per le pecore » (Gv 10,7 e 15);

Pur senza assumersi di solito il titolo di pastore, Jahve aveva guidato il suo popolo come il buon pastore guida le sue pecore. Ma soprattutto egli affida il popolo a pastori che, come Mosè e Giosuè (Nm 27,15-20), si mettono visibilmente alla testa del gregge. Anche Gesù si comporta come il buon pastore mandato alle pecore smarrite della casa d'Israele; raccoglie intorno a sé un piccolo gregge (Lc 12,32) che sarà perseguitato dai lupi (Mt 10,16) e infine disperso. Ma il tempo terreno del Cristo è troppo breve perché in lui si realizzi pienamente l'immagine del pastore. Ecco perché san Giovanni allarga improvvisamente la prospettiva aperta da quest'immagine dandole un contenuto nuovo. Il suo non è più un gregge anonimo ma, dice, « conosco le mie pecore e le mie pecore conoscono me » (Gv 10,14). Che poi si tratti di una conoscenza tutta particolare ce lo conferma il versetto seguente, che indica nella relazione del Padre con il Figlio il paradigma della relazione del buon pastore con le sue pecore: « Come il Padre conosce me e io conosco il Padre » (Gv 10,15). Ben diverso è pure il ruolo del pastore. Questi normalmente si mette alla testa del gregge, lo protegge e lo conduce ai ricchi pascoli; Cristo invece dà la vita per le sue pecore (Gv 10,15). Siamo qui di fronte ad un singolare salto di qualità: Cristo non perde la vita nel difendere le sue pecore; la dà per meritare loro i pascoli eterni; egli muore per comunicare la vita.

L'autore della *Lettera agli Ebrei* ha condensato in una sola frase la singolare ricchezza del simbolo del pastore applicato a Gesù; alla fine della Lettera egli prega « il Dio della pace che ha fatto tornare dai morti il Pastore grande delle pecore, in virtù del sangue di un'alleanza eterna, il Signore nostro Gesù » (Eb 13,20). « Pastore grande delle pecore », Gesù, il Figlio dell'uomo, è investito di una dignità unica.

Unico del resto era il suo amore. Amore di tenerezza e di immensa pietà per le folle che erano « come pecore senza pastore » (Mc 6,34). Gesù ha per esse un animo materno ed è sempre in atto di intercedere in loro favore (Eb 7,25). In risposta a questo amore, i fedeli guardano al loro Pastore grande il quale, offrendosi sulla Croce, è divenuto il loro sommo sacerdote perfetto ed eterno; Gesù è il « nostro grande Dio e salva-

tore » (Tt 2,13). Tutta l'opera della salvezza è grande e suscita ammirazione, come grande è la tenerezza del Padre manifestata a noi nel suo Figlio. Lungi dal ridurre il nostro senso di Dio, l'Incarnazione del Verbo ci fa penetrare sempre più profondamente, per l'umiltà stessa della condizione del Figlio dell'uomo, nel mistero insondabile dell'amore.

Colui che contempliamo nella sua umiliazione è anche colui che, assumendo la guida del gregge, penetra nel santuario celeste. È infatti assai significativo che il titolo di Figlio dell'uomo, il quale testimonia l'umiltà della condizione di servo, sia usato anche per annunciare la gloria della risurrezione. Subito dopo la sua trasfigurazione Gesù dà agli apostoli quest'ordine: « Non parlate a nessuno di questa visione, finché il Figlio dell'uomo non sia risorto dai morti » (Mt 17,9); e subito precisa il mistero della sua umiliazione e della sua morte: « Anche il Figlio dell'uomo dovrà soffrire [per opera degli scribi e del popolo eletto] » (Mt 17,12).

Finalmente il Figlio dell'uomo ritornerà nella gloria per il giudizio. Gesù stesso lo annuncia: « Il Figlio dell'uomo verrà nella gloria del Padre suo, con i suoi angeli, e renderà a ciascuno secondo le sue azioni » (Mt 16,27). Allora il movimento di abbassamento e di esaltazione avrà termine. In verità san Giovanni condensa tutto questo processo in un'unica immagine che riesce a fondere le figure dell'Antico Testamento con la realtà del Cristo pasquale ed ora trionfante: « Nessuno è mai salito al cielo, fuorché il Figlio dell'uomo che è disceso dal cielo. E come Mosè innalzò il serpente nel deserto, così bisogna che sia innalzato il Figlio dell'uomo, perché chiunque crede in lui abbia la vita eterna » (Gv 3,13-14). Si compirà così la storia della salvezza, dalla creazione del mondo, attraverso le promesse e le liberazioni, fino alla piena redenzione operata da Cristo.

## CONCLUSIONE

Potremmo dilungarci ed entrare ancor più nei particolari della nostra contemplazione evangelica di Cristo. Ma quel che abbiamo detto è sufficiente per dimostrare che la rivelazione

che ci ha trasmesso la chiesa apostolica utilizza, per esprimersi, non soltanto le enunciazioni esplicite, ma anche un linguaggio simbolico non meno ricco di contenuto. È in questo senso che possiamo intendere la parola di Giovanni: « Dio nessuno lo ha mai visto: il Figlio unigenito, che è rivolto verso il seno del Padre, lo ha fatto conoscere » (Gv 1,18; traduzione modificata).

Che cosa ci ha fatto conoscere?

Non è possibile circoscrivere il contenuto della Rivelazione al suo oggetto principale, che è Dio. Essa concerne anche l'uomo, creato ad immagine di Dio, oggetto del Disegno di salvezza e che accede, per grazia, alla somiglianza divina. Secondo una parola di Pascal il cui commento costituirà la conclusione di questo capitolo: « Non soltanto conosciamo Dio unicamente per mezzo di Gesù Cristo, ma conosciamo noi stessi unicamente per mezzo di Gesù Cristo. Noi non conosciamo la vita, la morte se non per mezzo di Gesù Cristo. Fuori di Gesù Cristo, non sappiamo che cosa sia la nostra vita o la nostra morte, Dio e noi stessi »<sup>30</sup>.

In questo testo decisivo, l'asserzione sulla conoscenza di Dio in Gesù Cristo non è la meno sorprendente; soprattutto se, come noi abbiamo fatto, consideriamo non le dichiarazioni esplicite di Gesù ma la rivelazione che egli ci offre attraverso gli episodi della sua vita e della sua morte. Eppure!

La conoscenza di Dio per mezzo di Gesù Cristo presuppone la rivelazione anteriore del Dio della gloria. Più ancora che il Dio il quale si manifesta nelle cratofanie della bufera e delle tempeste, Jahve-Elohim è colui che ha liberato il Popolo eletto « con mano forte e col braccio teso » per illuminarlo con la sua legge e destinarlo alla vita. Tale è il Padre di Nostro Signore Gesù Cristo, « il beato ed unico Sovrano, il Re dei regnanti e Signore dei signori, il solo che possiede l'immortalità, che abita una luce inaccessibile, che nessuno fra gli uomini ha mai visto né può vedere » (1Tm 6,15-16).

Senza toglier nulla al senso della trascendenza di Dio, l'Incarnazione del Verbo ha fatto risplendere un'altra faccia del suo mistero: il suo amore misericordioso. Certo, questo amore si era già lasciato scoprire via via che si approfondivano i legami fra il Popolo eletto e il suo Dio: legami di figlio con il

<sup>30</sup> B. Pascal, *Pensieri*, n. 548 (ed. Brunswicg), Edizioni Paoline 1979, p. 389.

Padre, di sposa con lo sposo, di gregge con il pastore. Ma in Cristo tutte queste relazioni assumono una consistenza nuova e definitiva.

Gesù è il Figlio unigenito del Padre; e in lui tutti gli uomini sono chiamati ad un rapporto nuovo di figli adottivi. Il punto più importante per noi è che Gesù, con la sua stessa esistenza e con il suo comportamento, ci manifesta il rapporto autentico dell'uomo con Dio, e, essendo « Dio con noi », ci narra chi è Dio.

Essere il Figlio di Dio significa, per Cristo, l'accoglienza di un dono che proviene dalla sorgente unica di ogni bene. Come abbiamo visto, durante tutta la sua esistenza terrena il Verbo incarnato manifesta da una parte la sua disponibilità radicale e la sua obbedienza alla volontà del Padre, dall'altra il suo partecipare alla luce di Dio, alla potenza, alla bontà, all'amore di lui. E noi, come figli adottivi, accettiamo la dipendenza totale rispetto al Creatore; ma questa dipendenza è interamente avvolta nell'amore benevolo del Padre. Quando infatti il Padre dona il Figlio unigenito, non ritira da lui la propria benevolenza; e il grido di derelizione di Gesù non fa che portare all'estremo limite espressivo il suo abbandono amoroso alla volontà del Padre. Se il cristiano, alla sequela di Gesù, mette il suo amore all'unisono con quello del Padre, sperimenta la realtà della propria figliolanza e, di conseguenza, possiede lo Spirito che è Spirito di sapienza e di forza: « Chi crede in me, compirà le opere che io compio, dice Gesù; e ne farà di più grandi » (Gv 14,12).

Oltre che questa relazione filiale, il mistero dell'Incarnazione introduceva anche ad un nuovo simbolismo di estrema importanza per la vita spirituale: l'unione delle due nature (divina e umana) nell'unica Persona del Figlio di Dio diventa il prototipo dell'alleanza che nella vita cristiana si realizza fra l'anima e Dio ed il cui contenuto si manifesta sempre più pienamente in funzione del progresso spirituale. Secondo il simbolo frequentemente usato dai Padri, l'Incarnazione del Verbo significa le nozze dell'umanità con Dio. Ogni alleanza è di natura sponsale. Ce lo dice san Paolo: « Chi ama la propria moglie ama se stesso. Nessuno infatti ha mai preso in odio la propria carne; al contrario la nutre e la cura, come fa Cristo con la chiesa, poiché siamo membra del suo corpo. Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna

e i due formeranno una carne sola. Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla chiesa » (Ef 5,28-32). Il Cristo e la chiesa, infatti, sono uniti mediante un'alleanza eterna, quella stessa il cui compimento segnerà la fine della storia della salvezza.

Il simbolismo nuziale, tanto importante nella vita cristiana, si fonda in ultima analisi sulla consumazione in Gesù Cristo dell'alleanza fra Dio e l'umanità. Questa alleanza deve arrivare fino al dono totale e reciproco. Se infatti è vero che il Figlio riceve tutto dal Padre, continua nondimeno ad essere uguale a lui: « Tutto quello che il Padre possiede, dice Gesù, è mio » (Gv 16,15), in modo che questa reciprocità simmetrica si compie nella processione dello Spirito d'amore. Le solenni investiture del Figlio al battesimo e alla trasfigurazione manifestano la sfera dello Spirito nella quale si allaccia la relazione del Padre con il Figlio. Infine è tutta la vita del Figlio che suggella l'alleanza totale e definitiva di Dio con l'umanità. Conformandosi ad essa nel modo più perfetto possibile, il cristiano si dispone a prendere coscienza e a vivere della nuova relazione d'amore stabilitasi fra Dio e gli uomini. Tale è il senso della vita mistica.

Conoscendo il Dio che è divenuto Dio per noi, il cristiano scopre il senso della propria vita e della propria morte. E anche di questa rivelazione tutta l'esistenza del Cristo è segno espressivo. Basta meditare, oltre che le parole, i gesti, i miracoli, gli atti di benevolenza di Gesù per capire che la sua esistenza impegna la nostra e traduce visibilmente l'esigenza della vita da figli di Dio. Il mistero pasquale di Cristo, poi, è il paradigma della nostra stessa morte-risurrezione. Inutile cercare fuori dal mistero di Cristo il senso della nostra vita: essa è un dono d'amore del Padre; liberata dal peccato, ritorna al Padre nell'amore.

E per finire, sempre secondo la parola di Pascal, fuori di Gesù Cristo noi non conosciamo neppure noi stessi. L'uomo che cosa conosce di se stesso?

Innanzitutto sperimenta la propria animalità e insieme la propria spiritualità, e fatica molto a rappresentarsi questa dualità unitaria; l'uomo si sente come un essere scisso. Ma in Cristo ogni dualità è superata. Cristo è l'immagine di Dio che lo Spirito Santo ci permette di confessare nella fede. In lui, grazie alla pienezza dello Spirito ch'egli possiede fin dal primo istante e che è splendidamente manifestata dalla risurrezione,

la carne stessa diventa il vettore simbolico che conduce a Dio, e l'uomo prende coscienza di essere egli pure fatto ad immagine di Dio.

D'altra parte, visto che nel mondo della risurrezione è eliminata la necessità della generazione, anche l'altra dualità, fra uomo e donna, viene ad essere superata. È ben vero che fra l'uomo e la donna in un primo tempo esiste una certa rivalità, ma questa rivalità si vince nel dono reciproco dell'amore, il quale, grazie alla volontà comune di promuovere la vita, sfocia nel riconoscimento e nella valorizzazione delle persone. Quando la vita si compie nella partecipazione al corpo risuscitato e incorruttibile di Cristo, le persone si riconoscono come persone e nella comunicazione perfetta aboliscono ogni rivalità in un amore di totale benevolenza. Nel Cristo, la cui perfetta castità anticipa il mondo della risurrezione, l'uomo si scopre come un essere destinato all'amore di amicizia, simbolo della pura relazione personale.

Tuttavia, per il fatto stesso che, in Cristo, Dio si è fatto uomo e che pertanto in lui l'umanità è divenuta segno rivelatore di Dio, un pericolo sottile può insidiare il cristiano. Egli può concentrare talmente l'attenzione sui propri problemi, da vedere Dio soltanto attraverso la proiezione di una forma umana. In quante riviste religiose illustrate, che pur mirano a formare la fede, il volto umano rappresenta l'espressione quasi esclusiva dello spirituale! Questo fenomeno traduce plasticamente la profonda carenza di senso religioso e la sostituzione del discorso antropologico ad una parola su Dio.

Il pericolo è sottile. È infatti assolutamente vero che Dio si è fatto uomo per salvare l'umanità e che Cristo ha voluto identificarsi con i poveri per darci un segno semplice e facilmente percepibile dell'autenticità del nostro amore. Ma di qui nasce la tentazione di considerare la finalità dell'Incarnazione come se fosse il senso pieno di essa e il criterio dell'amore come se fosse la sostanza dell'amore. Ora, però, si dimentica che il fine dell'Incarnazione redentrice fa parte di un mistero ancor più fondamentale che è l'effusione dell'amore di Dio nelle sue creature; Cristo manifesta che l'uomo è l'oggetto dell'amore di Dio, il quale lo ha creato e redento. Allo stesso modo, se si deve pur insistere continuamente sul valore inalienabile dell'uomo, non bisogna per questo dimenticare che tale valore deriva dalla sua dignità di essere creato ad immagine di

Dio. Cristo è venuto a ricordarci che siamo l'oggetto di un amore gratuito e infinito: l'amore del Padre.

L'interpretazione della figura di Cristo ci pone dunque di fronte ad una scelta fondamentale: o, rinnovando la vecchia deviazione ariana, si considera Cristo solamente come un modello di umanità e di conseguenza si riconduce il senso della storia alla sorte dell'umanità concreta, oppure si scopre in lui la presenza del Padre, e allora il mistero dell'umanità presuppone come principio e fine l'esistenza del Dio di amore.

Dalla meditazione evangelica che abbiamo condotto in questo capitolo risulta chiaramente che la sola prospettiva valida consiste nel vedere in Cristo la rivelazione del Padre: « Chi ha visto me, ha visto il Padre » (Gv 14,9). Tutta la storia del mondo è sospesa al movimento dell'amore che discende da Dio per ritornare a Dio. La mirabile Incarnazione del Verbo ci ricorda incessantemente che, nell'unico Mediatore, perfettamente santo e colmo dello Spirito di amore, si sono consumate e l'Alleanza e la Rivelazione di Dio. Fuori di Cristo non esiste una via vera che conduca alla vita. Ce lo dice san Giovanni: « Questa è la vita eterna: che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo » (Gv 17,3). Soltanto colui che, nella fede, si eleva dall'umanità di Gesù alla percezione della presenza attiva del Padre, si conosce in verità ed accede alla salvezza.

CAPITOLO IX  
L'EFFICACIA SIMBOLICA

Probabilmente un uomo profondamente religioso e sensibile al simbolismo troverà materia, nella meditazione evangelica proposta nel capitolo precedente, per una contemplazione abbastanza esauriente. Grazie ai simboli utilizzati dagli evangelisti, in particolare da san Giovanni, eleverà lo spirito verso Dio: luce, vita, nutrimento, pastore, sposo... Portato dal dinamismo insito nel simbolo, si trasformerà spiritualmente.

Ma l'esegesi, soprattutto l'esegesi dei testi di san Giovanni, ci obbliga a spingere oltre il riferimento simbolico. Cullman ha insistito sul fatto che se san Giovanni, fra gli innumerevoli segni di Gesù, ha scelto di riferircene soltanto alcuni, aveva certamente un intento specifico. Quale? Risponde Cullmann: « Vorremmo andare oltre e mostrare come il vangelo giovanneo si preoccupi in primo luogo di stabilire una relazione fra il culto cristiano del suo tempo e gli eventi della vita storica di Gesù »<sup>1</sup>. Ed è cosa del tutto normale. La vita cristiana delle comunità era così intensa, che tutto il pensiero e tutta l'espressione erano polarizzati dalla realtà spirituale che Cristo aveva loro comunicato. Per le comunità primitive, evocare la vita di Cristo portava a mettere in rilievo tutto ciò che era segno della vita spirituale del fedele: anche questi, come il cieco, si era aperto alla luce, oppure, come le folle saziare da Gesù, aveva ricevuto il pane di vita.

Contemplando dunque il Vangelo, il cristiano non si contenta di esercitare un'attività simbolica comune a tutti. Egli si trova immesso di fatto in una situazione singolare, di cui è importante afferrare le dimensioni specifiche.

Innanzitutto, la coscienza dell'importanza decisiva del mi-

<sup>1</sup> O. Cullmann, *Les Sacrements dans l'Évangile johannique*, P.U.F., Parigi 1951, p. 7.

stero pasquale di Cristo costituiva la base più costante della spiritualità primitiva. Inutile insistere su questo fatto evidente: l'annuncio trionfale della Buona Novella si condensa in questa parola: *Resurrexit*. E questa risurrezione significa che Cristo è divenuto principio di vita nuova nello Spirito. Riprendiamo le parole di Pietro: « Questo Gesù, Dio lo ha risuscitato e noi tutti ne siamo testimoni. Innalzato pertanto alla destra di Dio, e dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito Santo che egli aveva promesso, lo ha effuso » (At 2,32-33).

Divenuto « spirito datore di vita » (1Cor 15,45), Cristo, nella potenza della sua Risurrezione, appare come l'evento della salvezza al quale si riferisce tutta la storia anteriore: quella dell'Antica Alleanza e quella della sua vita terrena. È a partire da questo momento unico che si comprendono tutte le tappe della storia precedente. In primo luogo la morte e la passione di Gesù; poi le sue parole, le sue azioni, i suoi miracoli; la sua nascita; la tradizione giudaica in cui egli era inserito. Tutto diventa significante della nuova realtà inaugurata dalla Risurrezione nella potenza dello Spirito.

Ora, come abbiamo dimostrato all'inizio di questo studio, l'attività simbolica si sviluppa a partire dalla pressione esercitata da una vita spirituale che mobilita al suo servizio tutte le energie della coscienza-nel-mondo. Più la coscienza tende verso il livello spirituale, più essa sfrutta i dinamismi dei livelli inferiori per prolungare il loro slancio e riuscire ad esprimere il proprio desiderio. È così che i mistici e gli artisti medioevali hanno moltiplicato le allusioni simboliche per cantare il mistero cristiano, al quale venivano subordinate tutte le cose.

Un processo analogo si verifica nei primi scritti cristiani. A partire dal momento in cui il Cristo glorioso prolunga la sua azione nel mondo con l'effusione dello Spirito, tutto il passato ne resta illuminato e confermato. Gesù stesso lo aveva annunciato; al momento della lavanda dei piedi aveva detto a Pietro: « Quello che io faccio, tu ora non lo capisci, ma lo capirai dopo » (Gv 13,7). Che cosa capirà? Che non si tratta di un servizio materiale, ma della disposizione basilare che dovrà regolare i rapporti di autorità nella chiesa. Più fondamentale ancora, quando Gesù parla del Tempio intende parlare del suo corpo. San Giovanni spiega perfettamente il passaggio dal Tempio di Gerusalemme al corpo glorificato di Gesù: « Egli parlava del tempio del suo corpo. Perciò, osserva l'e-

vangelista, quando fu risuscitato dai morti, i suoi discepoli si ricordarono che aveva detto questo, e credettero alla Scrittura e alla parola detta da Gesù » (Gv 2,21-22). Del resto, in conformità con il carattere essenzialmente aperto del simbolo, si può prolungare il simbolo del tempio al di là del corpo di Gesù fino alla chiesa, che è il tempio dello Spirito e il corpo mistico di Cristo<sup>2</sup>. Nulla di strano: il simbolo è essenzialmente dinamico.

Tanto più che questo dinamismo si appoggia sull'efficacia dell'operazione divina. Il medesimo Spirito Santo, infatti, che ha suscitato la costruzione del Tempio dove riposava la Presenza, abita in tutta la sua pienezza nel corpo di Gesù, come pure nell'Eucaristia e nella chiesa. A tutte queste realtà lo Spirito conferisce la capacità di essere vive e vivificanti. Il movimento simbolico, dunque, non fa che seguire una curva tracciata dallo Spirito Santo la quale veicola un'unica sostanza spirituale.

Su questa prima dimensione spirituale se ne innesta un'altra, di cui non sempre viene riconosciuta l'importanza. Se la continuità simbolica si fonda non soltanto sul dinamismo inerente allo spirito umano, ma anche e principalmente sulla continuità ontologica dell'azione dello Spirito Santo, ne consegue che la percezione di questa continuità simbolica e ontologica presuppone la partecipazione della coscienza-che-percepisce alla grazia dello Spirito Santo.

Questo principio comporta una duplice considerazione.

Da un lato trova giustificazione il privilegio unico degli scrittori del Nuovo Testamento. Partecipando alla grazia iniziale della fondazione della chiesa, essi erano abilitati a cogliere le connessioni fra i livelli spirituali dell'Antica Alleanza, dell'umanità di Cristo e della nuova realtà della chiesa. D'altronde, poiché la loro mentalità era parte di un ambiente culturale eminentemente simbolico, questa capacità di percezione spirituale si esercitava di preferenza nella valorizzazione di immagini e simboli di cui la Scrittura e la vita terrena di Cristo erano intrinsecamente portatrici.

Parallelamente, d'altro canto, la possibilità da parte del credente di percepire le connessioni simboliche del mistero cristiano dipende, com'è naturale, dalla sua forma di spirito,

<sup>2</sup> Cosa che fa Cullmann, *op. cit.*, p. 41-44.

che può essere più o meno sensibile all'espressione figurata. Se, come spesso capita oggi, l'ampiezza della coscienza si trova ad essere limitata dalla formazione tecnica e razionalistica ricevuta, la dimensione simbolica si impoverisce e si riduce alla comprensione dei riferimenti espliciti della Sacra Scrittura. Ma, oltre che di questa disposizione psicologica, bisogna tener conto dell'autenticità e dell'intensità della vita spirituale del credente. La contemplazione fruttuosa della Scrittura presuppone la partecipazione al mistero pasquale da cui deriva la fede viva. A coloro che, come taluni grandi mistici, possiedono il senso simbolico e sono mossi da un'intensa vita di fede, la Scrittura svela la ricchezza del suo senso. Per chi invece non ha la fede risulta molto difficile accordare la comprensione spirituale del messaggio con la persona di Cristo.

E si può compiere anche un terzo passo. La sostanza spirituale contenuta nel simbolo scritturistico può acquisire una forma ancora più precisa: Cristo, istituendo i sacramenti, ha conferito ad alcuni segni simbolici un'efficacia la cui prima fonte appartiene non alla coscienza-che-percepisce bensì a una disposizione divina. Anzi si può dire che la collazione del sacramento agisce in funzione di un atto del Cristo risorto: non è Pietro che battezza, bensì Cristo per mano di Pietro.

Ora, i sacramenti possiedono una struttura propria che si manifesta nei segni. Essi operano quel che simboleggiano; simboleggiano operando. La partecipazione ai sacramenti impone quindi alla vita cristiana una struttura che la definisce. A tutti i sacramenti si può applicare ciò che san Paolo scrive del battesimo: « Non sapete che quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte? Per mezzo del battesimo siamo dunque stati sepolti insieme a lui nella morte, perché come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova » (Rm 6,3-4). I sacramenti hanno tutti un qualche rapporto con il mistero pasquale, dal quale deriva ogni efficacia spirituale.

Si potrebbe pensare che i sacramenti semplicemente definiscano una struttura generale che è data una volta per tutte, mentre la vita spirituale quotidiana si riferisce ad un'attività eminentemente personale del soggetto; è il credente che assimila personalmente il senso simbolico dei sacramenti. Questa riflessione contiene una buona dose di verità: come abbiamo

visto, la vita spirituale si svolge in virtù di un dinamismo spirituale complesso, di cui la seconda parte di questo studio ha illustrato lo schema conduttore. Ma l'attività personale riduce per questo l'azione del sacramento a non essere altro che semplice inizio?

In realtà, bisogna tener conto di un elemento capitale della vita cristiana: l'attività liturgica adempie la funzione essenziale di riattivare la realtà spirituale contenuta nei sacramenti. Naturalmente questa vita liturgica trova il proprio centro indiscusso nella celebrazione eucaristica. Badiamo bene, tuttavia, che una simile celebrazione non si riduce alla semplice commemorazione della Cena: essa sviluppa un ciclo liturgico il quale, proprio in ragione del suo riferirsi al mistero totale di Cristo, ingloba tutti gli aspetti della vita cristiana, particolarmente quello della lotta contro la potenza del peccato. A questa lotta sono ordinati i sacramenti della penitenza e dell'unzione dei malati, sacramenti che si integrano nell'insieme della vita cristiana.

Per rispondere allo scopo da noi perseguito qui, — determinare i rapporti profondi che legano l'attività simbolica alla vita religiosa —, basterà soffermarsi sui due sacramenti principali della vita spirituale personale: il battesimo e l'eucaristia. Celebrando l'eucaristia o commemorando il battesimo nel tempo pasquale il cristiano esercita un'attività simbolica efficace di cui ha tutto l'interesse a cogliere più profondamente il significato.

Inoltre, dal punto di vista dell'espressione simbolica della vita cristiana, questi due sacramenti permettono di affrontare un problema che abbiamo solamente intravisto: quello posto dai sistemi simbolici complessi in cui entrano non soltanto le valenze simboliche elementari, ma anche la valenza di gesti come l'immersione battesimale o quella di situazioni umane come il pasto. Senza dimenticare che tutta questa attività simbolica si iscrive in un riferimento esplicito al mistero di Cristo e pone il problema fondamentale del rapporto dei sacramenti cristiani con la storia della salvezza.

L'idea di complesso simbolico si adatta perfettamente al battesimo, a condizione di considerare il simbolismo di tale sacramento non solo nella parte essenziale dell'immersione nell'acqua, ma anche nello svolgimento completo della cerimonia battesimale rievocata dalla veglia pasquale. Studiando questo tema nelle *Catechesi* di san Cirillo di Gerusalemme, Jean Daniélou si è rifatto a un'interpretazione simbolica fondata essenzialmente sulla Scrittura<sup>3</sup>. Egli poneva così in luce il necessario riferimento della liturgia cristiana al mistero del Cristo annunciato e descritto nella Bibbia. Il segno chiama la parola, che conferisce al segno una forma più sostanziale e più assimilabile nella fede.

Né altra è la dottrina contenuta negli scritti di Dionigi Areopagita. La liturgia che egli conosceva non differiva sensibilmente da quella di Gerusalemme. E se noi preferiamo seguire Dionigi come guida, è perché egli ritrova ed esprime senza difficoltà i significati più primitivi e più fondamentali dei simboli. Con lui, e sulle orme degli storici della religione che si ricollegano agli psicoanalisti, si possono affrontare i difficili problemi del rapporto fra il battesimo cristiano e i riti battesimali di iniziazione che si appoggiano sui miti ancestrali dell'umanità.

### *La nuova nascita*

Con una densità di espressione che non ha l'uguale, Mircea Eliade rivela il senso primordiale dell'immersione nell'acqua. Il simbolo delle acque, deposto nel fondo della memoria dell'umanità, resta sempre vivo: « Principio dell'indifferenziato e del virtuale, fondamento di ogni manifestazione cosmica, ricettacolo di tutti i germi, le acque simboleggiano la sostanza primordiale da cui nascono tutte le forme ed a cui esse ritornano, per regressione o per cataclisma [...]. Nella cosmogonia, nel mito, nel rituale, nell'iconografia, le Acque adempiono la stessa

<sup>3</sup> J. Daniélou, *Le Symbolisme des rites baptismaux*, in *Dieu vivant*, 1945, 1, p. 17-43.

funzione, qualunque sia la struttura degli insiemi culturali nei quali si trovano: esse *precedono* ogni forma e *sostengono* ogni creazione. L'immersione nell'acqua simboleggia la regressione nel preformale, la rigenerazione totale, la nuova nascita, ch   un'immersione equivale ad una dissoluzione delle forme, ad una reintegrazione nella modalit   indifferenziata della preesistenza; e l'uscita dalle acque ripete il gesto cosmogonico della rigenerazione »<sup>4</sup>.

Numerose sono le implicazioni di questo testo.

Osserviamo innanzitutto che gli scrittori antichi non avevano paura di applicare al battesimo il senso mitico delle acque. Cos   Dionigi Areopagita dice che al momento del battesimo lo stesso vescovo « si accosta alla matrice di ogni filiazione. Egli santifica l'acqua di questa fonte con pie invocazioni, consacrandola con tre effusioni di olio santissimo »<sup>5</sup>. Per i Padri l'immersione nell'acqua    sepoltura, morte e rinascita. « Vi siete immersi tre volte nell'acqua e poi, inversamente, ne siete sorti, scrive san Cirillo di Gerusalemme. Nell'immersione, come durante la notte, non avete visto nulla; nell'emersione, al contrario, vi siete trovati come in pieno giorno. Nello stesso momento siete morti e siete nati, e quest'acqua salutare    divenuta per voi un sepolcro e una madre »<sup>6</sup>. Con precisione ancor maggiore Dionigi ritrova il senso arcaico del simbolo: « A buon diritto l'iniziato viene interamente immerso nell'acqua per figurare la morte e quella sepoltura in cui si perde ogni sembianza »<sup>7</sup>. Nella mentalit   arcaica i simboli dell'immersione nell'acqua, della caverna, della sepoltura e del seno materno appaiono molto vicini.

Nulla di strano, quindi, se il rito del battesimo rimanda alla figura materna della chiesa. Gli autori gi   citati avevano utilizzato questi simboli; altri li riprenderanno. Cos   Efreim Siro esclama: « O seno che ogni giorno generi senza dolore i figli del regno dei cieli! [...] Essi discendono con colpe e lordure, ed ecco che risalgono puri come bambini. Il battesimo    per loro come un secondo utero che, generandoli, da vecchi trae

<sup>4</sup> M. Eliade, *Traite d'histoire des religions*, Payot, Parigi 1959, p. 168 e tutto il capitolo.

<sup>5</sup> Dionigi Areopagita, *La Hiérarchie ecclésiastique*, in *Oeuvres complètes*, p. 255.

<sup>6</sup> Cirillo di Gerusalemme, *Catecheses mystagogicae*, II, 4, P.G. 33, 1080, citato da L. Beirnaert, *Expérience chrétienne et psychologie*, Ed. de l'  pi, Parigi 1964, p. 357.

<sup>7</sup> Dionigi Aeropagita, *ibid.*, p. 261.

dei giovani, così come una volta il Giordano restituì a Naaman il fiore della giovinezza »<sup>8</sup>. L'immersione nelle acque del Giordano, oppure nelle piscine di Lourdes, ha un effetto curativo; l'immersione battesimale distrugge ogni malattia causata dal peccato.

### *Il tempo nuovo*

Il senso arcaico delle acque pone un altro problema. Appunto perché le acque rimandano alla sostanza primigenia, ogni immersione nell'acqua rimanda al tempo mitico che è il tempo anteriore alla creazione. Il rito abolisce la storia. Secondo le parole di Mircea Eliade, « le acque purificano e rigenerano perché annullano "la storia", restaurando — sia pure per un momento — l'integrità dell'aurora »<sup>9</sup>. Ma allora, come salvaguardare la specificità cristiana, che è interamente centrata sulla storia della salvezza e sull'evento storico per eccellenza: la morte-risurrezione di Cristo?

Con la teologia patristica possiamo già notare il legame profondo fra la creazione e il tempo originario da una parte e il Verbo incarnato dall'altra. Infatti è nel Verbo, preesistente alla creazione, che tutte le cose sono chiamate all'esistenza; ed è nel Verbo che tutta la storia sarà ricapitolata e il mondo trasfigurato. Già da questo punto di vista non si può contrapporre tempo mitico e tempo della storia in Cristo. Uno sguardo perspicace sa scorgere, nella dottrina sulla presenza nell'universo della Sapienza creatrice, un aspetto del dogma fondamentale del cristianesimo: in Cristo, senza confusione di nature ma nella loro distinzione, la seconda Persona divina ha unito ipostaticamente a sé la natura umana e, in essa, tutta la realtà creata e la storia del mondo.

Non abbiamo difficoltà ad ammettere che il mito rimanda al tempo originario, ad un Grande Tempo esemplare che il rito cerca di riprodurre. Secondo il pensiero di Van der Leeuw, ripreso da Mircea Eliade, « un rito è la ripetizione di un frammento del tempo originario »; e « il tempo originario serve da modello a tutti i tempi. Ciò che è accaduto una volta si ripete

<sup>8</sup> Efreim Siro, *Hymne de virginitate*, VII, 7, citato da L. Beirnaert, *op. cit.*, p. 357s.

<sup>9</sup> M. Eliade, *op. cit.*, p. 173.

all'infinito. Basta conoscere il mito per comprendere la vita »<sup>10</sup>. Il battesimo ci rimanda dunque al tempo originario, innocente e pieno di vita; similmente rimanda l'individuo al tempo informe della dimora nel grembo materno. Gesù lo dichiara a Nicodemo: « "In verità, in verità ti dico, se uno non nasce di nuovo [il che, in realtà, significa anche nascere 'dall'alto'] non può vedere il regno di Dio". Gli disse Nicodemo: "Come può un uomo nascere quando è vecchio? Può forse entrare una seconda volta nel grembo di sua madre e rinascere?" » (Gv 3,3-4). Il battesimo di cui parla Gesù significa proprio una nuova nascita nello Spirito, analoga alla nascita secondo la carne: ritorno all'inizio del tempo, mondano e personale.

In realtà il desiderio di « quel tempo », del tempo primordiale, si traspone per il cristiano in desiderio di unione con Cristo. Anch'egli è apparso « in illo tempore », in un nuovo tempo originario in cui tutto riacquistava vita. Con Cristo sorgeva un nuovo "eone", un nuovo tempo. La cosa più notevole, per quanto concerne il simbolismo del battesimo, è che Cristo ha voluto mostrare che il battesimo rimandava ad un tempo originario, ma attraverso il suo mistero, con il quale appunto si instaura un nuovo eone. Di questa realtà misteriosa il neofita deve prendere coscienza: « Attraverso questa lezione simbolica, scrive Dionigi Areopagita, colui che riceve il sacramento del battesimo e che viene immerso tre volte nell'acqua apprende misteriosamente ad imitare quella morte tearchica che fu la sepoltura per tre giorni e tre notti di Gesù, Sorgente di vita »<sup>11</sup>. Anche Gesù ha voluto essere immerso nella terra per risuscitare, battezzato con un nuovo battesimo di Spirito e di fuoco: « Sono venuto a portare il fuoco sulla terra; e come vorrei che fosse già acceso! C'è un battesimo che devo ricevere; e come sono angosciato, finché non sia compiuto! » (Lc 12,49-50).

<sup>10</sup> Van der Leeuw, *L'Homme primitif et la religion*, p. 120, 101, citato da M. Eliade, *op. cit.*, p. 338.

<sup>11</sup> Dionigi Areopagita, *op. cit.*, p. 261.

Questo desiderio profondo e costante Gesù lo ha espresso simbolicamente. Siamo qui rimandati soprattutto al vangelo di Giovanni, il quale menziona non solo il battesimo di Gesù ad opera di Giovanni, ma anche il battesimo che Gesù ha conferito a somiglianza di quello di Giovanni (Gv 3,22-23), annunciando così il battesimo nella pienezza dello Spirito.

Sottoponendosi egli stesso al battesimo di Giovanni, Gesù ne autenticava la significazione. Si trattava di un battesimo di penitenza: dopo la confessione dei peccati e la severa ammonizione del Battista (Mt 3,6; Lc 3,7-18) i penitenti scendevano nel fiume Giordano e le acque ricoprivano i loro peccati per prepararli ad entrare nel Regno. Trovavano così il loro significato profondo le abluzioni rituali dell'Antica Alleanza, come pure i ricordi storici legati al passaggio attraverso le acque (del diluvio o del mar Rosso); del resto, anticipando in un certo senso il suo ruolo futuro, il Giordano aveva guarito la lebbra di Naaman il Siro (2Re 5).

Per il fatto stesso che, al fine di adempiere ogni giustizia (Mt 3,15), Gesù si sottoponga al battesimo di Giovanni, egli instaura un nuovo rapporto fra il battesimo e la sua persona. Come dimostra l'interpretazione dei primi capitoli del vangelo di Giovanni<sup>12</sup>, Gesù nel suo battesimo, come alle nozze di Cana o alla purificazione del Tempio, realizza l'Antica Alleanza ed opera il passaggio alla Nuova. Fin da allora egli può annunciare a Nicodemo il mistero della nuova nascita (Gv 3). Perciò d'ora in poi il rito battesimale non rimanda più principalmente al tempo mitico originario, né ai gesti purificatori di Dio durante l'Antica Alleanza, ma alla venuta del Cristo che si inserisce nella storia, conformemente all'annuncio profetico.

Giovanni Battista proclama egli stesso il mistero.

Indicando Gesù come « l'agnello di Dio che toglie il peccato del mondo » (Gv 1,29), egli opera un accostamento decisivo. Secondo le parole di F.M. Braun, « Giovanni Battista per primo avrebbe operato la sintesi di questi diversi tratti relativi al Messia, sul quale riposava lo Spirito, fondendo nella stessa persona il Principe glorioso, re e giudice (Is 11,1-6), presentato

<sup>12</sup> Cf O. Cullmann, *Les Sacrements dans l'Évangile johannique*, cit., F.M. Braun, *Le Baptême d'après le quatrième évangile*, in *Revue thomiste*, 1948, 48, p. 347-393.

in tutta la predicazione anteriore al battesimo di Gesù, con il "servo" dolce e umiliato, consegnato per i peccati del suo popolo (Is 52,13 e 53,12); senza dubbio anche con il messaggero inviato a portare la lieta novella agli afflitti (Is 61,1-2) »<sup>13</sup>. Così ricollegato al mistero messianico, il battesimo acquista una nuova dimensione, interamente cristica.

Ma ecco un'ulteriore novità. Battezzando Gesù, Giovanni esclama: « Ho visto lo Spirito scendere come una colomba dal cielo e posarsi su di lui » (Gv 1,32). E una voce gli dice: « L'uomo sul quale vedrai scendere e rimanere lo Spirito è colui che battezza in Spirito Santo » (Gv 1,33). In quanto possiede lo Spirito in modo permanente, Gesù appare come colui che definisce l'ordine nuovo della salvezza e si presenta come principio di redenzione e di santificazione. Questa manifestazione solenne fa di ogni acqua battesimale il veicolo dello Spirito purificatore e santificatore. Il Cristo, dice san Cirillo di Gerusalemme, « dopo essersi bagnato nel Giordano e dopo aver comunicato alle acque il colore della sua divinità, ne uscì fuori »<sup>14</sup>. Tutto il simbolismo delle acque ora si riferisce al mistero storico del battesimo di Cristo e alla sua espressa volontà d'instaurare il sacramento del battesimo: « Poiché la pienezza dello Spirito di cui eravamo chiamati a diventare partecipi, scrive ancora Braun, era stata manifestata nel battesimo di Gesù, si era portati in modo del tutto naturale a fare di questo battesimo il prototipo del sacramento che Gesù aveva il compito di attuare per battezzarci nello Spirito »<sup>15</sup>.

Sottolineando maggiormente il rapporto del battesimo con la propria missione redentrice, Gesù, dice san Giovanni, amministrava un battesimo e i suoi discepoli facevano lo stesso (Gv 3,22 e 4,2). L'esegesi di questo passo, il cui senso sembra così ovvio, si rivelò abbastanza difficile perché non si capiva bene come un tale battesimo potesse essere efficace; « Non c'era ancora lo Spirito, scrive infatti san Giovanni alcuni capitoli più avanti, perché Gesù non era stato ancora glorificato » (Gv 7,39); come poteva quindi Gesù battezzare nello Spirito? In realtà, si esagera la difficoltà.

Non sarebbe facile, infatti, sostenere che Gesù non abbia

<sup>13</sup> F.M. Braun, *art. cit.*, p. 351.

<sup>14</sup> Citato da Braun, *loc. cit.*, p. 361.

<sup>15</sup> *Ibid.*

effettivamente rimesso i peccati al paralitico (Mt 9,1-8) o che non abbia guarito le malattie e conferito un potere analogo agli apostoli (Mt 10,1). Agendo così, Gesù promulgava i segni sacramentali che saranno quelli della chiesa. Certamente gli apostoli operavano allora in continuità immediata con la missione redentrice di Cristo. Più tardi essi eserciteranno questo medesimo potere al di fuori della connessione visibile con Gesù, ma in virtù del potere che egli aveva conferito loro, e grazie all'operazione efficace di lui. Gesù, infatti, è sempre vivo ed operante nella potenza dello Spirito.

Un'altra parola di Cristo ci invita ad approfondire ulteriormente il legame da lui instaurato fra la sua vita e il battesimo; a più riprese, infatti, egli ci parla del battesimo che deve ricevere, vale a dire della Passione che deve subire: « Gesù disse loro [a Giacomo e a Giovanni]: "Voi non sapete ciò che domandate. Potete bere il calice che io bevo, o ricevere il battesimo con cui io sono battezzato?" ». Gli risposero: "Lo possiamo". E Gesù disse: "Il calice che io bevo anche voi lo berrete, e il battesimo che io ricevo anche voi lo riceverete" » (Mc 10,38-39). Questo battesimo, di cui Gesù desiderava la consumazione (Lc 12,49), deve naturalmente essere accostato all'ultima Pasqua in cui egli aveva preso il calice (Lc 22,14-18). Se per l'*Apocalisse* i vincitori « sono passati attraverso la grande tribolazione e hanno lavato le loro vesti rendendole candide col sangue dell'Agnello » (Ap 7,14), si può facilmente concludere che il battesimo desiderato da Gesù doveva essere l'effusione del suo sangue. Ma perché parlare proprio di battesimo?

Nella simbolica generale le acque primordiali, alle quali ogni battesimo fa riferimento, hanno un doppio significato, e del resto nella cosmologia babilonese l'oceano originario ha due nomi: *apsû* e *tiamat*: « Il primo, scrive Mircea Eliade, personificava l'oceano d'acqua dolce sul quale più tardi galleggerà la terra; *tiamat* è il mare salato ed amaro popolato di mostri »<sup>16</sup>. L'immersione nell'acqua significa quindi la lotta contro le forze del male. Ora la missione redentrice di Cristo riveste anche questo significato di lotta contro le potenze infernali. Subito dopo il suo battesimo, nota Matteo, « Gesù fu condotto dallo Spirito nel deserto per esser tentato dal diavo-

<sup>16</sup> M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, p. 170.

lo » (Mt 4,1); e, in san Giovanni, Cristo stesso profetizza così il senso della sua passione: « Ora è il giudizio di questo mondo; ora il principe di questo mondo sarà gettato fuori. Io, quando sarò elevato da terra, attirerò tutti a me » (Gv 12,31-32). Passando attraverso il battesimo della morte, Gesù distrugge a sua volta la morte, e il mare dovrà « restituire i morti che esso custodiva » (Ap 20,13). Scendendo nell'acqua del Giordano, Gesù distrusse la potenza mortale contenuta nelle acque primordiali.

San Cirillo di Gerusalemme attesta questo significato dell'immersione. Secondo Daniélou, infatti, « uno degli aspetti del battesimo propriamente detto, cioè dell'immersione, è quello di essere una lotta contro i demoni. Cirillo vi allude [...] a proposito del battesimo di Cristo. Ecco questo passo sorprendente: "Il drago [Behemoth], secondo Giobbe, era nelle acque e riceveva il Giordano nelle sue fauci. Ora, poiché bisognava spezzare le teste del drago, Gesù, disceso nelle acque, legò il Forte al fine di conquistare la capacità di camminare sopra gli scorpioni e i serpenti... Con il battesimo l'aculeo della morte viene spuntato. Tu scendi nelle acque portando i tuoi peccati, ma l'invocazione della grazia, imprimendo alla tua anima il suo sigillo, non permette che tu sia divorato dal terribile drago" »<sup>17</sup>. Questo passo permette di cogliere la connessione profonda che unisce le diverse forme di battesimo: quello di Cristo nel Giordano e poi nella Passione; e quello del cristiano.

Analogamente non si incontra alcuna difficoltà nell'accostare tra di loro i simboli che si applicano alla nascita: le acque, il grembo materno, la caverna, il sepolcro pasquale. Ce ne dà testimonianza l'icona del Battesimo di Gesù la quale, come quella della Natività o della Discesa agli Inferi, identifica le acque con il sepolcro tenebroso. Secondo Evdokimov, le acque non santificate sono l'immagine del diluvio-morte e la liturgia le chiama un sepolcro liquido. Di fatto l'icona del Battesimo mostra Gesù che entra nell'acqua come in un sepolcro liquido. Questo ha la forma di una caverna tenebrosa che sostiene tutto il corpo del Signore, come più tardi lo conterrà il sepolcro<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> J. Daniélou, *Le Symbolisme des rites baptismaux*, loc. cit., p. 33. La citazione è tratta da P.G., 33, 44, 441 B.

<sup>18</sup> Cf P. Evdokimov, *Teologia della bellezza*, Edizioni Paoline, Roma 1971, p. 338 (2<sup>a</sup> ed. 1981).

Che ciò avvenga per mezzo delle acque oppure per mezzo del soggiorno nella terra, il seppellimento e la morte precedono la manifestazione della vita.

### *Il battesimo in Cristo*

La ricchezza significativa del battesimo invitava naturalmente la liturgia a diluire, dispiegare i vari aspetti di esso nel tempo e nella varietà dei riti. Per noi, così poco sensibili al simbolismo, questo dispiegamento si rivela ancor più necessario per la comprensione della realtà battesimale<sup>19</sup>.

Con accentuato compiacimento Dionigi Areopagita ha contemplato lo svolgimento dei riti per trarne il senso simbolico. Per lui tutto è significativo: dall'intervento del padrino che guida il catecumeno e dall'iscrizione sui libri fino alla partecipazione all'eucaristia. La liturgia battesimale, quale ce la spiega ancor oggi la veglia pasquale, riassume il mistero cristiano. Nei preliminari della cerimonia il neofita riconosceva i suoi peccati e, guidato dal padrino, veniva condotto verso il vescovo che lo segnava con il segno della Croce e ne ordinava l'iscrizione. La processione simboleggiava il passaggio dal mondo delle tenebre al Regno luminoso di Cristo.

Seguiva poi una cerimonia complessa ed estremamente suggestiva che Dionigi Areopagita descrive con abbondanza di particolari: « Tale è l'insegnamento che santamente suggerisce la tradizione simbolica spogliando per così dire il neofita della sua vita anteriore, strappandogli fino gli ultimi affetti di quaggiù, ponendolo, corpo e piedi nudi, di fronte all'Occidente perché, a mani tese, abiuri ogni comunicazione con le tenebre del male, espella in qualche modo tutto ciò che nella sua passata condotta portava il segno della dissomiglianza, accetti l'abiura totale di ogni principio contrario alla conformità divina. Divenuto in questo modo invincibile e libero, lo si volge verso l'Oriente per mostrargli che, ripudiando ogni malizia, egli potrà ricevere, nella loro perfetta purezza, il possesso e la contemplazione della Luce divina »<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Cf P.Th. Camelot, *Spiritualité du baptême*, coll. *Lex orandi*, Ed. du Cerf, Parigi 1960.

<sup>20</sup> Dionigi Areopagita, *La Hiérarchie ecclésiastique*, p. 259.

Questa lunga citazione può aiutarci a cogliere l'originalità del processo simbolico. Mentre oggi noi esplicitiamo con la parola i diversi momenti dell'iniziazione battesimale — l'esorcismo, la rinuncia al peccato e la professione di fede —, le antiche liturgie li simboleggiavano. Lo svestirsi delle vecchie vesti, che saranno sostituite dalla tunica bianca, il ripudio delle tenebre occidentali e l'accoglimento del sol levante, tutti questi gesti simbolici manifestavano la realtà luminosa del battesimo; quest'ultimo, secondo il significato del vocabolo greco che lo designa, è appunto una illuminazione, φωτισμός<sup>21</sup>.

Seguono poi le unzioni. Il passaggio dalle tenebre alla luce, infatti, impegna il cristiano in una lotta costante, simile a quella sostenuta da Cristo ed evocata nella liturgia della prima domenica di Quaresima. Di questa lotta pubblica è segno efficace il sacramento della cresima, che va considerato come il compimento del battesimo, così come lo sviluppo della vita adulta compie il dispiegarsi di una vita in perenne espansione. La consacrazione con l'olio, che una volta chiudeva la cerimonia battesimale, significa l'ingresso nella pienezza dello Spirito: « La consacrazione con l'olio, continua Dionigi, profuma piacevolmente l'iniziato di un odore soave, giacché la santa perfezione della nascita di Dio in loro unisce gli iniziati allo Spirito tearchico »<sup>22</sup>.

Non abbiamo più bisogno, a questo punto, di insistere sul rito essenziale dell'immersione. Il suo senso simbolico è stato messo sufficientemente in luce a proposito del battesimo di Cristo, e ci è tanto più familiare in quanto costituisce un elemento importante dell'insegnamento di san Paolo. Ricordiamolo brevemente: « Non sapete che quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte? Per mezzo del battesimo siamo dunque stati sepolti insieme a lui nella morte, perché come Cristo fu risuscitato dai morti per

<sup>21</sup> Cf P.Th. Camelot, *op. cit.*, c. 4, *Le baptême, mystère de lumière*, « illumination », p. 85-103. - Citiamo qui un testo notevole di Dionigi: « Lo stesso avviene per il santo sacramento che produce in noi la nascita di Dio: poiché esso è il primo che introduce la luce e il principio di ogni illuminazione divina, abbiamo ragione di celebrarlo secondo la sua operazione propria sotto il nome di illuminazione. Ché, quantunque gli sia comune con tutte le operazioni gerarchiche di trasmettere ai fedeli la luce divina, è proprio questo sacramento che per primo mi ha aperto gli occhi ed è la sua luce originaria che mi ha permesso di contemplare la luce che gli altri sacramenti diffondono » (Dionigi Areopagita, *ibid.*, p. 263).

<sup>22</sup> Dionigi Areopagita, *ibid.*, p. 261-262.

mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova » (Rm 6,3-4). Per Paolo la triplice immersione era la rappresentazione del triduo pasquale. Un'ultima citazione patristica riassume l'insegnamento del simbolismo battesimale: « Noi, proclama Gregorio Nisseno, riceviamo sì il battesimo ad immagine del Signore, nostro maestro e precettore, ma non veniamo sepolti nella terra. Questa, infatti, è la dimora del nostro corpo, dopo la morte; ma volgendoci verso l'elemento imparentato alla terra, che è l'acqua, ci seppelliamo in esso, come il Salvatore nella terra; e, avendolo fatto per tre volte, imitiamo in tal modo la grazia della risurrezione, né lo facciamo ricevendo il sacramento in silenzio: per noi vengono invocati i nomi delle tre sante Persone »<sup>23</sup>. Nella liturgia battesimale si condensano i significati dei grandi misteri: l'Incarnazione redentrice di Cristo, il suo mistero pasquale e, fonte di tutta l'economia divina, il mistero della Santissima Trinità alla cui vita ci è donato partecipare.

## 2. IL MISTERO EUCHARISTICO

Se già la liturgia battesimale rimanda simbolicamente alla totalità del mistero pasquale come evento redentore e vivificante, la celebrazione eucaristica ne dispiega in modo più esplicito le ricchezze spirituali.

Infatti partendo dal centro della celebrazione, che è il racconto dell'Istituzione ad opera di Cristo, ci si trova immediatamente di fronte all'insieme del mistero della salvezza nella sua realizzazione storica. Le parole: « Prendete e mangiate (e bevete): questo è il mio corpo, questo è il mio sangue », in quanto rimandano alla Cena celebrata da Cristo la vigilia della sua Passione, conferiscono al simbolo uno spessore sostanziale. Tale è la fede cristiana: il pane e il vino consacrati non sono più soltanto un segno al quale la fede del credente conferirebbe la dimensione spirituale, ma sono segno e già realtà, il corpo reale del Cristo risuscitato presente nel sacramento; e ciò in virtù

<sup>23</sup> Gregorio Nisseno, P.G. XLVI, 556 A.C., citato in J. Daniélou, *art. cit.*, p. 37.

della parola del sacerdote che agisce *in persona Christi*. La dimensione simbolica dell'Eucaristia è dunque di un ordine del tutto singolare, poiché rimanda ad una realtà già contenuta nei segni.

Insistiamo brevemente sul rapporto che l'Eucaristia instaura fra simbolo e realtà. Malgrado ogni sforzo, infatti, non è facile persuadersi che realtà e simbolo non si escludono a vicenda: il segno empirico del pane quale nutrimento, che permane, come può essere al tempo stesso il corpo del Cristo risorto? La difficoltà è tanto più pressante in quanto noi siamo abituati a distinguere un ordine psicologico, soggettivo, ed un mondo reale, concepito come materiale e sottomesso ad una causalità meccanica. E tuttavia uno psicologo come Jung, appoggiandosi sull'idea di intenzionalità dell'operazione psicologica, arriva a riconoscere che l'atto di fede non è soltanto una realtà soggettiva ma un'enunciazione che ha di mira una realtà meta-empirica. Il riconoscere che la fede nell'Eucaristia si appoggia sui segni empirici del pane e del vino, non consente di concludere che Cristo non sia realmente presente in questi segni. I due ordini sono diversi. Citiamo questo testo, malgrado il suo procedere impacciato, perché la sua testimonianza è preziosa: « Sebbene la scienza critica debba attenersi al punto di vista che un parere, un'opinione, una credenza non esprima altra realtà se non uno stato psicologico, ci si deve tuttavia render conto che ciò che in questo modo si è manifestato non è un nulla, ma che così si è prestata un'espressione ad una realtà psichica, quella stessa che, suscettibile di essere afferrata empiricamente, costituisce il fondamento dell'enunciazione della fede o del rito. Se la psicologia "spiega" un'enunciazione di questo genere, da una parte non toglie nulla alla realtà della suddetta enunciazione, ma al contrario le attribuisce una realtà psichica; dall'altra non viene così attribuita erroneamente una diversa base a questa *enunciazione* concepita come metafisica, poiché, ad ogni modo, essa è sempre stata un fenomeno psichico »<sup>24</sup>. Il punto di partenza di Jung è la sfera psicologica, ed egli fa uno sforzo per portare il lettore ad ammettere la possibilità di un rapporto di verità fra l'atto di fede e la realtà meta-empirica da esso enunciata. Abbiamo già incontrato que-

<sup>24</sup> C.G. Jung, *Le Symbole de la transsubstantiation*, in *Les Racines de la conscience*, Bucher/Chastel, Parigi 1971, p. 266.

sto processo parlando dell'esistenza terrena di Cristo: anch'essa rimanda alla realtà trascendente del Figlio di Dio incarnato. Sempre secondo la fede, dietro una realtà empirica portatrice di significazione c'è la presenza del mondo divino e spirituale; la fede è « prova delle cose che non si vedono » (Eb 11,1).

### *Sacerdozio e sacrificio*

In realtà, la fede eucaristica travalica necessariamente la semplice affermazione della presenza reale di Cristo sotto i segni del pane e del vino; essa ingloba la fede nella trasmissione di un sacerdozio ministeriale.

La *Lettera agli Ebrei* mostra ampiamente che tutte le figure sacrificali dell'Antico Testamento trovano la loro realizzazione in Cristo. Ma mentre sotto la Legge i sacrifici visibili significavano il riconoscimento da parte del Popolo eletto dei doni ricevuti da Dio e di conseguenza simboleggiavano l'adesione di fede del Popolo a Dio, il sacrificio di Cristo sulla Croce è l'offerta della sua vita in un'obbedienza d'amore. Ai sacrifici rituali, sempre esteriori all'offerente, si sostituisce il sacrificio esistenziale di Cristo: l'accettazione della morte sulla Croce diventa il segno dell'accettazione per amore della volontà del Padre. Secondo le parole della *Lettera agli Ebrei*: « Entrando nel mondo Cristo dice: "Tu non hai voluto né sacrificio né offerta, un corpo invece mi hai preparato. Non hai gradito né olocausti né sacrifici per il peccato. Allora ho detto: Ecco io vengo — poiché di me sta scritto nel rotolo del libro — per fare, o Dio, la tua volontà" [...]. Ed è appunto per quella volontà che noi siamo stati santificati, per mezzo dell'offerta del corpo di Gesù Cristo, fatta una volta per sempre » (Eb 10,5-7.10).

È chiaro che il sacrificio cristiano si inserisce nel sacrificio di Cristo. Come quest'ultimo, esso è offerta dell'esistenza in un'obbedienza d'amore. Non si può tuttavia dimenticare che questa offerta di sé, conformemente all'economia dell'Incarnazione, deve esprimersi sacramentalmente: l'esistenza cristiana, fintanto che non trovi il suo compimento nella vita eterna, si serve necessariamente di segni. Cristo stesso, d'altronde, ha provveduto a questo bisogno istituendo la Cena e comandando agli Apostoli, che così costituiva sacerdoti della Nuova Alleanza.



za, di commemorare il suo sacrificio nell'assemblea cristiana. La nostra messa si presenta dunque come un sacrificio sacramentale. Innanzitutto in virtù della presenza reale di Cristo sotto le specie eucaristiche, ma anche in virtù della presenza del sacerdote che rappresenta Cristo ed agisce in nome di lui. Qui sta la significazione delle vesti sacerdotali prescritte per la celebrazione eucaristica! Il sacrificio esistenziale deve essere simboleggiato: e viene simboleggiato con l'offerta del pane e del vino destinati alla consacrazione, tramite l'azione sacerdotale che rende presente il dramma consumato sul Calvario.

Che questo simbolismo non sveli immediatamente il suo significato, ci apparirà più chiaro se consideriamo che la stessa crocifissione storica di Cristo ha bisogno di un'interpretazione seconda. Quello che dev'essere significato è il dono dell'esistenza fatto per amore e l'accettazione di esso da parte del Padre. Ora l'infissione di Gesù su una croce, fra due ladroni, dopo un processo davanti ad un tribunale romano, poteva assumere tale significato solo in virtù di un contesto che presupponeva tutta la formazione culturale dell'Antico Testamento e l'interpretazione profetica della figura del Servo. L'elevazione e l'ostensione sulla Croce simboleggiavano l'universalità del dramma che si stava consumando, non però la sua interiorità. Questa interiorità si manifesta solamente grazie alle dichiarazioni di Gesù che orientano lo spirito dei discepoli (e tramite costoro lo spirito dei credenti) verso la pienezza della Rivelazione.

Per ovviare alla carenza simbolica di questa scena Giovanni attira l'attenzione su un avvenimento in apparenza minore, ma che si carica di un senso simbolico profondo e accessibile: la scena della transfissione del costato di Gesù. Come è noto, il testo di Giovanni ha dato origine alla spiritualità basata sulla contemplazione del Cuore di Gesù: « Venuti da Gesù e vedendo che era già morto, non gli spezzarono le gambe, ma uno dei soldati gli colpì il costato con la lancia e subito ne uscì sangue e acqua » (Gv 19,33-34). Il costato, o il Cuore di Gesù, richiama immediatamente il simbolo dell'amore. Quanto al sangue e all'acqua, nel contesto giovanneo essi rimandano da un lato al mistero della Redenzione per mezzo del sangue e al dono dello Spirito Santo, dall'altro ai sacramenti dell'Eucaristia e del Battesimo. A quest'ultimo, è chiaro, corrisponde

l'acqua; il sangue corrisponde all'Eucaristia: « La mia carne, dice Gesù in san Giovanni, è vero cibo e il mio sangue vera bevanda. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me e io in lui » (Gv 6,55-56). La contemplazione simbolica dei Padri si è compiaciuta di questa grande scena. Vedendo in essa l'annuncio dei sacramenti della chiesa, essi l'hanno accostata all'altra scena primordiale descritta nel Genesi: la nascita di Eva dal costato di Adamo addormentato (Gn 2,21-22); dal nuovo Adamo addormentato sulla Croce nasceva la chiesa, nuova Eva.

Se ora passiamo al simbolismo dell'Eucaristia, non possiamo trovarvi immediatamente il simbolismo del sacrificio esistenziale. Alcuni elementi tuttavia vi sono reperibili. Il più chiaro naturalmente è la presentazione delle oblate: l'offerta del pane e del vino, frutto della terra e del lavoro dell'uomo, secondo l'espressione della liturgia, significa il dono delle persone nella fede in unione con Cristo. Pane e vino, transustanziati, passeranno nella sfera divina; e il fedele, spiritualmente, parteciperà a questo passaggio. Della partecipazione del fedele alla condizione del Cristo risuscitato è segno antichissimo la mescolanza di acqua e vino compiuta dal sacerdote mentre dice: « L'acqua unita al vino sia segno della nostra unione con la vita divina di Colui che ha voluto assumere la nostra natura umana ».

Ma nell'impossibilità concreta in cui si trova di simboleggiare il movimento interiore di fede, di speranza e di amore che, in unione con il sacrificio di Cristo sulla Croce, costituisce il primo movimento del sacrificio eucaristico, il sacerdote deve a sua volta evocare il contesto biblico storico, nel quale era inserito il sacrificio di Cristo sulla Croce. D'altra parte la lunga preghiera eucaristica che a questo punto prende inizio si preoccuperà di ricordare il racconto dell'Istituzione, che come abbiamo visto ne costituisce il centro significante.

In realtà, come ci mostrerà la breve presentazione che ora faremo di una delle più antiche e ricche preghiere eucaristiche, il Canone Romano, è nel conferire al movimento sacrificale una forma letteraria drammatica che la liturgia si sforza di simboleggiarlo.

Già il prefazio, che introduce la grande preghiera eucaristica, persegue un duplice scopo liturgico. Da un lato esso si colloca nel diretto prolungamento delle grandi preghiere

ebraiche di benedizione ed assegna al Mistero eucaristico il suo posto nella storia della salvezza; dall'altro, mediante il riferimento alle lodi angeliche, indica che ogni liturgia è una partecipazione alla liturgia celeste. In questo senso la lode terrestre simboleggia la lode celeste, quella stessa che viene descritta in particolare dai libri apocalittici. Abitualmente la lode si esprime nell'inno, più o meno solenne, che mediante il suo ritmo e la sua melodia avvia il movimento di elevazione.

Approdamo all'azione liturgica, il Canone comincia col presentare gli attori del dramma: il Padre onnipotente, Gesù Cristo, il Figlio, l'assemblea con a capo il sacerdote che rivolge una preghiera di supplica. Mediatore fra il Padre e l'assemblea, attivamente presente nella persona del sacerdote che opera in suo nome, Cristo si trova evidentemente al centro del mistero liturgico. Presenza significata e simboleggiata in molti modi: « Cristo è presente nel Sacrificio della Messa sia nella persona del ministro, "Egli che, offertosi una volta sulla croce, offre ancora se stesso per il ministero dei sacerdoti", sia soprattutto sotto le specie eucaristiche [...]. È presente nella sua Parola, giacché è lui che parla quando nella chiesa si legge la Sacra Scrittura. È presente, infine, quando la chiesa prega e loda, lui che ha promesso: "Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, là sono io in mezzo a loro" (Mt 18,20) »<sup>25</sup>. È nel momento decisivo del racconto della consacrazione che questa presenza si esprime al più alto grado. Allora, secondo le rubriche, il sacerdote eleva lo sguardo come aveva fatto Cristo, « a te, Dio Padre onnipotente », ed è ugualmente « nelle sue mani sante e venerabili » che prende il pane e poi il « glorioso calice » per farne solenne ostensione a tutta l'assemblea.

Non è necessario riportare tutti i gesti e tutte le parole che esprimono l'offerta sacrificale. Notiamo semplicemente: l'inclinarsi supplice del sacerdote quando chiede al Padre di accettare l'offerta che l'Angelo dell'Alleanza deve portare all'altare celeste; la presentazione al Padre del pane e del vino consacrati per sua maggiore gloria; la commistione di una particella di ostia al sangue del calice per manifestare l'unità dell'umanità glorificata di Cristo. Tutto questo significa l'offerta che il popolo fa di sé in Cristo.

<sup>25</sup> *Costituzione sulla Sacra Liturgia* del Concilio Vaticano II, n. 7.

Dal punto di vista simbolico è più importante soffermarsi sul tema del pasto e della comunione. Spesso infatti, nell'interpretazione dell'Eucaristia, vengono contrapposti i due significati di sacrificio e di pasto: ma simbolicamente esiste una simile contrapposizione?

Se noi, seguendo J. Goetz, ci rifacciamo al simbolismo generale del pasto, dobbiamo affermare, al contrario, che le idee di pasto e di sacrificio, lungi dall'escludersi, sono strettamente legate: ogni pasto ha un significato religioso in senso lato, in quanto è il rito per eccellenza della vita corporale e quindi della vita pura e semplice degli uomini in questo mondo. Consumando i cibi, l'uomo partecipa all'ordine universale il quale vuole che la vita non possa conservarsi se non a prezzo della morte e della distruzione<sup>26</sup>. La vita passa continuamente dall'uno all'altro; essa è sempre relativa all'altro; riconoscere questa legge della vita, continua Goetz, significa riconoscere che anche l'amore e il dono costituiscono l'asse dell'ordine universale<sup>27</sup>.

Dal punto di vista della simbolica eucaristica non è dunque necessario che sia determinato un rito il quale significhi direttamente la morte di Cristo sulla Croce. In quanto segno della comunicazione vitale, la manducazione, raccogliendo in sé la ricchezza delle significazioni così pregnanti della simbolica universale, sottolinea sufficientemente la consumazione sacrificale. Il Medioevo ha sviluppato questo simbolo del dono mediante la rappresentazione del pellicano; la verità fisiologica ha poca importanza: per l'iconografia medioevale il pellicano nutre i propri piccoli della sua carne e del suo sangue, diventando in tal modo il simbolo di Cristo che dà se stesso in nutrimento; dal suo costato aperto sgorgano infatti sangue e acqua. Cristo, come sappiamo, è anche l'Agnello pasquale, immolato e consumato durante la liberazione dall'Egitto, così come l'Eucaristia è la manna che nutrì gli Ebrei nel deserto, o ancora il pane moltiplicato. Dovunque troviamo l'idea di una consumazione vivificante, ritroviamo un simbolo di Cristo come cibo spirituale.

<sup>26</sup> J. Goetz, *Eucaristische Symbolik*, in *Orientierung*, sett. 1972, p. 205.

<sup>27</sup> Cf *ibid.*, p. 206.

Anche dalla parte di colui che mangia il simbolismo della manducazione si arricchisce di molti aspetti.

Innanzitutto egli può far riferimento al primo nutrimento: quello dell'allattamento. Le prime lacrime sono legate alla fame e la prima consolazione alla sazietà. Molti mistici si sono richiamati a questa prima esperienza per simboleggiare il fluire della vita divina in loro. Lo scambio di vita è la legge stessa della vita.

L'uomo non può limitarsi a questa linearità della prima attività nutritiva; ne deve arricchire il significato simbolico mediante l'ordinamento del pasto e la solennizzazione del banchetto. L'atmosfera caratteristica del pasto sarà la pacificazione, vale a dire la comunione nella pace: « Mangiare insieme, sottolinea J. Goetz, significa al contempo creare un'armonia e dare un'espressione all'accordo degli spiriti e delle volontà, senza i quali la vita non è possibile »<sup>28</sup>. La comunione con Cristo e la comunione fra i membri dell'assemblea sono dunque simbolicamente legate. La vita si può ricevere solamente nella pace; la partecipazione durante uno stesso pasto ad una stessa vita non può che generare un accordo sereno nell'amore. È questo il senso della dottrina classica sul sacramento dell'eucaristia: la realtà ultima che esso significa altro non è che l'unità della comunità nella carità: è questa la *res* dell'Eucaristia, il referente definitivo del simbolo del pasto.

Osserviamo un'ultima volta che questo banchetto di comunione viene celebrato in relazione esplicita con il dono che Cristo ha fatto di sé per amore sul Calvario; la sua significazione interpersonale non può essere scissa dal senso simbolico del pasto-sacrificio. Possiamo dunque dire che tutto il simbolismo eucaristico si riassume in quello del pasto sacrificale in cui si commemora la Pasqua del Cristo morto e risorto.

### 3. LA LITURGIA

Quando con il Battesimo e l'Eucaristia entriamo nella simbolica liturgica, rimaniamo colpiti dalla sua complessità e dalla sua ricchezza. Queste poi risalterebbero ancora di più se tenes-

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 206.

simo conto dell'insieme del cerimoniale. Assai ridotto ai giorni nostri, esso dispiega comunque i suoi fasti nelle grandi occasioni: l'inizio del ministero del papa come supremo-pastore, la consacrazione di una chiesa, un'ordinazione sacerdotale. Allora sono messi a profitto tanto il simbolismo dei diversi elementi naturali, quanto quello dei gesti; incensazioni, canti, processioni, unzioni ecc., tutto concorre a manifestare con simboli i significati spirituali contenuti nei riti.

Il Medioevo si è compiaciuto della meditazione dei simboli rituali. Limitiamoci qui all'esempio degli *Esercizi spirituali* di santa Gertrude. Essi seguono semplicemente lo schema liturgico che parte dal battesimo, passa attraverso la contemplazione dei riti della vestizione, della consacrazione e della professione religiosa, per culminare nel grande simbolo delle nozze mistiche e nel compimento delle esequie. Non è difficile cogliere il senso profondo di questa contemplazione simbolica! Per il fatto che passa dal livello sensibile a quello spirituale, essa suscita immediatamente un movimento verso le realtà soprannaturali significate e desiderate. Se si vuole comprendere a fondo questo processo già presente nel vangelo di Giovanni, è necessario capire che l'attività simbolica semplicemente disegna in rilievo la traiettoria che fonda la contemplazione: appoggiandosi sul segno, la coscienza spirituale vivificata dalla grazia perviene alla realtà stessa del Regno di Dio per aderirvi e trasformarsi.

In conformità al disegno generale di questo studio, per porre in rilievo il significato simbolico della liturgia basterà che ci soffermiamo su un aspetto più globale, quello che possiamo chiamare il tempo liturgico. Ogni liturgia, infatti, è caratterizzata dal suo ciclo annuale: l'anno liturgico cristiano non fa eccezione e di conseguenza ne potremo cogliere il senso profondo soltanto a partire dalla riflessione sul simbolo del ciclo. Ma dovremo tener conto anche di un altro aspetto, già sottolineato a proposito dei sacramenti fondamentali: ogni cosa sta in rapporto con l'unico mistero storico del Cristo. Anche la liturgia annuale. Ed è senza dubbio l'aspetto più originale della simbolica liturgica cristiana che essa racchiuda in sé le due figure universali del circolo e del cammino verso la consumazione finale.

Un curioso testo di Angelus Silesius ci fa toccare quasi con mano il profondo rapporto simbolico che sussiste fra i misteri

della liturgia cristiana e il ritmo universale. Il mondo, scrive il nostro Autore, è creato in primavera: « È in primavera che il mondo si rinnova e che fu rigenerato: a ragione dunque tu dici che esso è creato in primavera »<sup>29</sup>. Il mistero pasquale si compì in primavera: il mondo deve rinascere nel momento stesso in cui nacque.

È abbastanza noto che il ciclo liturgico delle feste ebraiche si appoggiava sui ritmi naturali di cui assumeva le significazioni. Sabati, neomenie e festa dell'Anno ritmavano il tempo annuale governato dalle rivoluzioni astrali. A questo ritmo universale si adattò facilmente quello delle civiltà agricole; presso gli Ebrei nel giorno di Pasqua, festa pastorale della primavera, aveva luogo l'offerta dei primi nati del gregge; poi vennero la festa delle Settimane, che è quella delle Messi, e la festa della vendemmia in autunno. Fino a poco tempo fa la nostra liturgia conosceva, seguendo il ritmo delle stagioni, le feste delle Quattro Tempora, e dava ancora grande rilievo alle feste delle Rogazioni, durante le quali si pregava per i raccolti e per la vendemmia.

Un simile ciclo liturgico era celebrazione della terra e della vita. Il suo ripetersi rimandava alla meditazione del dono primo della natura. Mentre in una mentalità pagana il culto poteva fermarsi all'esaltazione dell'energia vitale primordiale, la fede ebraica nel Dio creatore conferiva ad esso un'impronta di gratitudine verso un Dio personale che dona la pioggia al tempo debito e fa sorgere il sole su tutto l'universo. La preghiera dei Salmi è piena di inni di azioni di grazia per i frutti della terra: « La terra ha dato il suo frutto. Ci benedica Dio, il nostro Dio » (Sal 67,7).

A partire da questa liturgia riacquistano significato tutti i simboli che abbiamo incontrato nel corso di questo studio e che vengono celebrati nel *Cantico delle creature* di san Francesco. Tutto loda Dio, tutto è dono del Creatore all'uomo. È molto significativo che un mistico esigente come san Giovanni della Croce non abbia esitato ad evocare la natura intera per cantare l'unione dell'uomo con Dio; lo stesso atteggiamento pagano è chiamato al servizio dell'uomo spirituale: lire, canti delle sirene, ninfe di Giudea...

<sup>29</sup> Angelus Silesius, *Le Pèlerin chérubinique*, Aubier. Parigi 1946, IV, 54, p. 209.

« O voi, leggeri uccelli,  
Leoni, cervi, e daini saltatori  
Monti, valli e riviere,  
Acque, aure e ardori  
E delle notti insonni i timori,  
Per le lire soavi  
E il canto delle sirene, vi scongiuro,  
Cessino le vostre ire  
E non toccate il muro  
Perché la sposa dorma un sonno più sicuro!  
O voi, ninfe di Giudea... » (C.S. st.29-30-31).

I poeti mistici non hanno fatto che tradurre a loro modo ciò che i disegnatrici e gli scultori avevano già espresso nel mosaico di san Clemente a Roma o sui timpani delle cattedrali gotiche: la sacralizzazione di tutto l'ordine della natura.

Da questa profonda affinità fra la liturgia cristiana e i riti pagani, dai loro simbolismi spesso si è tratto argomento per identificare la religiosità che si esprime nelle une e nelle altre. In realtà l'unica conclusione che bisogna trarre da questa rassomiglianza è l'identità della struttura simbolica che viene messa in opera dal senso religioso. Allora possiamo dare la giustificazione teologica di quei prestiti che i cristiani hanno attinto senza scrupoli dall'ambiente religioso pagano. Il Dio della storia della salvezza è il Dio creatore. È quindi legittimo elevarsi fino a Dio e rendergli un culto a partire dalla creazione. Lungi dal considerare questi prestiti come se fossero dei furti, si dovrebbe piuttosto ravvisare in essi un'applicazione della libertà totale del cristiano, al quale Dio ha affidato tutte le cose: « Tutto è vostro, dice san Paolo, ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio » (1Cor 3,22-23). Meglio ancora: rientra nel dovere del cristiano rendere un culto totale a Dio.

Risolto sul piano dell'integrazione dell'ordine naturale nella ricapitolazione cristiana, il problema riaffiora sul piano della temporalità; e per alcuni vi è un'opposizione assoluta fra il tempo ciclico della natura, simboleggiato dal ciclo rituale, e la linearità della storia sacra, che dall'atto creatore iniziale giunge, attraverso il mistero pasquale, fino alla consumazione escatologica. Il cammino della storia è senza ritorno.

Una simile posizione del problema invita ad una prima riflessione sul senso della ripetizione liturgica.

È certamente vero che il ciclo liturgico riprende il ritmo delle stagioni: Natale, Pasqua, la Pentecoste (o piuttosto, per la mentalità simbolica, san Giovanni Battista al solstizio di giugno, con i suoi fuochi di gloria, e la festa dell'Assunzione in piena estate), la festa di Ognissanti e il seguente giorno dei morti. Ma bisogna notare che il ciclo liturgico riproduce anche la linea della storia della salvezza: dà inizio a questo ciclo l'Avvento, in cui la chiesa riprende i testi della preparazione profetica e dell'Annunciazione; viene poi il Natale con la manifestazione di Cristo; la preparazione della Quaresima e gli accadimenti del mistero pasquale; infine il dispiegarsi del tempo ordinario, ovvero il tempo della chiesa dopo la Pentecoste fino alla ricapitolazione di Cristo-Re. I due cicli (stagionale e liturgico) non solo si sovrappongono, ma si confondono.

Sottomettendosi alla ripetizione liturgica, il fedele assume il simbolo del circolo non già in quanto esprime l'immobilità dell'eterno ritorno. Al contrario, egli sente il bisogno di ripercorrere ogni anno il ciclo che riproduce la storia della salvezza. Infatti, pur sapendo che la salvezza gli è stata concessa una volta per tutte, egli la deve integrare nella sua coscienza e si deve modellare sulla sua struttura. La necessità della ripetizione non si fonda sul mistero oggettivo della salvezza, che è lineare, né su una volontà di riprodurre il ciclo della natura, ma sulla condizione temporale dell'uomo. Per progredire in un'autentica trasformazione spirituale l'uomo deve costantemente ritornare alle origini e ritrovare così la pienezza del senso arcaico. La nascita del Bambino a Natale, per esempio, rimanda alla freschezza dell'alba della salvezza aperta a tutte le possibilità. Mentre l'esperienza di vita del singolo individuo aveva conferito alla figura di Cristo tratti più o meno accentuati, irrigidendone così il significato, il ritorno liturgico dei misteri consente un rinnovamento ed un ringiovanimento continuo della coscienza spirituale. Il senso arcaico, lungi dall'essere povero, deve apparirci come un senso iniziale, semplice ma ricco, uno scrigno da cui trarre cose vecchie e cose nuove.

Per comprendere bene la funzione simbolica della liturgia bisogna dunque rifarsi in primo luogo al senso pedagogico della ripetizione. Ma in un secondo tempo conviene interrogarsi più a fondo sul rapporto fra Cristo e il mistero del tempo.

Anche qui facciamo ricorso al senso simbolico medioevale. Gli architetti e gli scultori delle cattedrali vedevano in Cristo il

padrone del tempo, il "cronocrator"; perciò la sua figura domina al centro del timpano della chiesa e tutta la storia degli uomini si incentra in lui. Se poi Cristo è simboleggiato da un segno zodiacale, si ricorrerà al segno del Cancro, che rifulge nello splendore dell'estate.

Il Cristo conferisce un significato anche alla successione del tempo annuale. Il circolo dei lavori e dei giorni trova il proprio centro in lui. Ecco come Champeaux e Sterckx riassumono il simbolismo delle figurazioni medioevali del tempo di Cristo: « Oltre al suo orientamento verso lo zenith, il portale si presenta come una *ruota organizzata intorno al suo centro*: il Cristo del timpano. Parlando in generale si può dire che il simbolismo è proprio quello della *ruota dell'anno*, e quindi anche quello del calendario dell'anno. Il Cristo occupa il posto del sole di giustizia di cui parla la Bibbia. Come l'astro del giorno — simbolo della luce —, che con il suo corso diurno conta le ore e con le sue variazioni di orbita scandisce i mesi e le stagioni, il Cristo segna il tempo e i momenti dell'anno liturgico. La sua presenza consacra i ritmi naturali con i simbolismi da essi veicolati. Egli occupa il posto del dio del sole, Apollo, degli imperatori del mondo romano, oppure di taluni personaggi illustri dell'Antichità. Tutti avevano preso l'abitudine di farsi raffigurare in questo posto centrale, circondati dai simboli delle quattro stagioni e dallo zodiaco percorso dal sole nell'arco dell'anno. L'assimilazione di Cristo al sole è antica [...]. L'antico motivo pagano dello *zodiaco* intrecciato con i *lavori dei mesi* è stato trasferito tale e quale nell'iconografia cristiana. Esso esprimeva a meraviglia l'illuminazione, ad opera del Cristo sole, delle fatiche degli uomini governate dalle variazioni stagionali. Esso trasformava un compito profano in un'opera religiosa, in un atto di fede »<sup>30</sup>.

Ci si ponga dal punto di vista dell'articolazione della natura con il mistero della Redenzione, oppure dell'articolazione del tempo cosmico con la storia della salvezza, sempre Cristo appare come il centro di ricapitolazione e la chiave di volta di tutta la costruzione. La sua figura attira a sé tutti i simboli, quelli che partono dalla vita naturale e quelli che la storia ha generato come tipi culturali o come eroi, come pure tutte le prefigurazioni di cui è ricca l'Antica Alleanza.

<sup>30</sup> Champeaux-Sterckx, *Introduction au monde des symboles*, Ed. du Zodiaque, Paris 1966, p. 395-397.

Il nostro studio sul simbolismo sacramentale e liturgico ci ha posto di fronte a complessi liturgici estremamente ricchi che, per esprimersi adeguatamente, hanno richiesto le pregnanti raffigurazioni dei mosaici, l'ampiezza delle cattedrali gotiche o il cerimoniale solenne delle festività.

Per quale ragione? Per un motivo essenziale ma semplice: il simbolismo liturgico ha il compito di esprimere la totalità della vita cristiana. Ora questa vita abbraccia tanto il divenire cosmico quanto la storia della salvezza: a sua volta essa richiede dal cristiano una partecipazione totale: spirito, affettività, sensi, corpo. L'attività simbolica si presenta perciò quale strumento naturale di una integrazione dinamica.

In realtà, lungi dall'essere soltanto il mezzo connaturale all'uomo per esprimere e produrre il movimento che lo conduce dal livello cosmico alla sfera spirituale, il simbolismo riceve una consacrazione decisiva dal mistero dell'Incarnazione redentrice.

Dal momento infatti in cui il Verbo di Dio, mediante il quale furono creati i secoli, si fa carne e s'inserisce nella storia dell'umanità per divenirne al contempo centro e polo di attrazione, tutto l'ordine dell'universo si stabilisce in un nuovo rapporto con la Divinità, che è Spirito e Vita. Il mistero dell'Incarnazione significa l'assunzione da parte del Figlio di Dio di una natura umana singolare e, tramite essa, l'instaurazione di un legame concreto con il mondo: da una parte con l'universo materiale, che il corpo umano riflette come un microcosmo, dall'altra con il mondo della storia, in cui Cristo si rende presente mediante il suo inserimento in una cultura particolare e il Suo disegno di salvezza.

Per il fedele, tutto teso verso la partecipazione al mistero di Cristo, che è la fonte e la meta della sua vita, diventa possibile riferire ogni elemento del mondo, della Scrittura o della storia alla figura centrale che è Cristo. In altri termini: tutto diventa simbolo della vita in Cristo. E d'altro canto Cristo, in quanto Figlio incarnato, esprime nel mondo della storia la vita divina che riceve dal Padre: vita di santità, di amore, di bontà, di grazia, ma anche di potenza e di autorità. Si può dunque legittimamente considerare Cristo come il simbolo del Padre, lui che è « irradiazione della sua gloria e impronta della sua so-

stanza » (Eb 1,3). Così, nell'attività soprannaturale e misteriosa della contemplazione cristiana, l'unione ipostatica viene sperimentata come la via che ci rivela il Padre ed a lui ci conduce. Tutto il mistero cristiano acquista una dimensione simbolica. Il proprium di tale dimensione, come abbiamo detto, è di far passare la coscienza dal livello vitale, che le è connaturale, al livello dello Spirito, al quale essa è stata elevata dalla grazia di Dio in Cristo.

Anche dal punto di vista della sua finalità redentrice l'Incarnazione conferisce al simbolismo, che su di essa si fonda, un'efficacia tutta particolare. Il mistero cristiano acquisisce un valore unico che lo distingue da tutti gli altri sistemi religiosi.

Il Cristo, infatti, non soltanto si trova nella condizione di poter comunicare la vita eterna, ma ha voluto espressamente che dei riti sacramentali diventassero i canali normali di questa comunicazione. Questi sacramenti, in quanto segni efficaci, appartengono in proprio all'ordine simbolico: il battesimo e l'eucaristia ci sono serviti da paradigmi per manifestare le principali ricchezze di questo simbolismo vitale; ma è tutto l'ordine sacramentale che partecipa dell'efficacia del mistero pasquale e ne esprime il multiforme splendore.

In queste condizioni, simbolismo e vita cristiana appaiono indissolubilmente legati. E d'altronde la Sacra Scrittura, che ci rivela il contenuto della nostra vita in Dio e guida la nostra trasformazione spirituale, non ha forse adottato deliberatamente un linguaggio simbolico? Una scorsa al libro simbolico per eccellenza, l'*Apocalisse* di san Giovanni, evocherà per l'ultima volta il mondo simbolico la cui profusione si è dispiegata lungo tutto questo studio.



CONCLUSIONE  
A P O C A L I S S E

Al termine della Rivelazione affidata alla Sacra Scrittura, l'*Apocalisse* dipinge un ultimo affresco la cui esuberanza simbolica non teme rivali. Proprio per questo la sua comprensione risulta difficile, ma il suo fascino sicuro. Per quale ragione gli scrittori sacri, volendo esprimere il senso della storia della salvezza, si servono di questo genere letterario apocalittico? Senza minimamente pretendere di esaurire la ricchezza dei simboli, vorremmo semplicemente evidenziare alcuni principi d'interpretazione che si giustificano in base a questo nostro studio. Queste riflessioni ci serviranno anche da conclusione.

*Cosmo e storia*

Come abbiamo mostrato nella prima parte della nostra ricerca, lo spirito umano ha fatto ricorso alla simbolica per tentare di rendere conto in qualche modo dell'inizio e della fine del mondo. Niente di strano, perciò, se, in virtù del suo carattere essenzialmente escatologico, l'apocalittica doveva far ricorso ad una profusione di simboli la cui origine non può essere che cosmica.

Prendendo per così dire due piccioni con una fava, l'*Apocalisse* di Giovanni recupera, insieme ai simboli naturali, il simbolismo mitico dell'inizio del *Genesis*. Non vi saranno più né cielo né terra, scrive l'Autore sacro, né vi sarà più il mare (Ap 21,1): il primo Paradiso, la cui bellezza non aveva ricevuto conferma a causa della disobbedienza di Adamo, cede il posto ad un altro giardino che riceve vita direttamente dal trono di Dio: « Mi mostrò poi un fiume d'acqua viva limpida come cristallo, che scaturiva dal trono di Dio e dell'Agnello. In mezzo alla piazza della città e da una parte e dall'altra del fiume si

trova un albero di vita che dà dodici raccolti e produce frutti ogni mese; le foglie dell'albero servono a guarire le nazioni » (Ap 22,1-2). Al mare primordiale, che è ambivalente perché ricettacolo di vita e covo di mostri, si sostituisce l'acqua limpida del fiume, la cui fonte eterna è il seno di Dio che abbraccia perfino i pagani nel suo Disegno di salvezza. La fine del mondo ricapitola dunque l'inizio di esso, ma togliendogli ogni ambivalenza; d'ora innanzi la fonte non può più né inaridirsi né inquinarsi.

Fra l'inizio e la fine della storia del mondo è stata costruita la Città degli uomini. Qui il simbolismo dell'*Apocalisse* è particolarmente suggestivo; il cap. 21 descrive infatti la nuova Città, la Gerusalemme celeste, insistendo sul suo carattere umano: « Colui che mi parlava aveva come misura una canna d'oro, per misurare la città, le sue porte e le sue mura. La città è a forma di quadrato » (Ap 21,15-16). Il quadrato è simbolo della perfezione terrestre e Giovanni si premura di farlo notare: « Secondo la misura in uso tra gli uomini adoperata dall'angelo » (Ap 21,17). La Gerusalemme celeste appare dunque come il compimento della storia. Giovanni, riprendendo le antiche profezie messianiche, vede affluire in essa le ricchezze delle nazioni (Ap 21,26). La vita eterna, lungi dall'essere estranea al tempo della nostra storia, ne costituisce il compimento.

Anziché enumerare i simboli che ci descriverebbero la Città santa, accontentiamoci di sottolineare che, come le facciate delle nostre chiese romaniche e gotiche, essa riunisce tutte le cose, le terrestri e le celesti, intorno alla figura del Cristo. Questi è l'Agnello immolato il cui mistero pasquale costituisce il centro di tutta la storia della salvezza. Egli è il tempio e la fiaccola della Città celeste. In maniera più elaborata Giovanni lo descrive anche come lo Sposo che celebra le sue nozze con l'umanità. « Ralleghiamoci ed esultiamo, rendiamo a lui gloria, perché son giunte le nozze dell'Agnello; la sua sposa è pronta » (Ap 19,7-8). È in questo contesto che il simbolo della sposa acquista la sua pienezza. Gerusalemme si è fatta bella come una giovane sposa adorna per il suo sposo; la sua bellezza ha origine nella gloria di Dio che essa possiede nell'intimo (Ap 21,11). A lei si applicano i simboli della pietra preziosa, bella e indistruttibile.

Già la visione profetica aveva accumulato i simboli dell'Alleanza che riguardavano il Popolo eletto e che si realizzano nel

trionfo della chiesa. Così l'*Apocalisse* di Giovanni si iscrive nella linea continua che sottende il Piano della salvezza, dalla chiamata di Abramo fino a Giovanni Battista. Tutte le figure trovano in Cristo il loro compimento.

### *La trasfigurazione del cristiano*

Nell'ordine della Rivelazione l'universale viene per primo: Dio realizza la salvezza del mondo e porta a compimento la storia dell'umanità. Ma il cristiano deve partecipare a questa salvezza. Anzi, la sua partecipazione concreta lo porta ad una vita spirituale propriamente detta, la quale altro non è che la presa di coscienza di una realtà divina, divenuta propria del cristiano in forza di un dono del Padre.

Come ogni vita dello spirito, anche questa si mette alla ricerca di un'espressione, e così trova spontaneamente i simboli archetipici dei quali l'*Apocalisse* ci ha appena fornito qualche esempio. È chiaro tuttavia che alcuni temi assumeranno un rilievo più accentuato, in particolare i temi che maggiormente si addicono al senso dell'intimità o del rapporto interpersonale. Fra questi il simbolo delle nozze, pur applicandosi storicamente in primo luogo all'alleanza fra Dio e il suo popolo, ritrova in qualche modo la sua collocazione naturale e diventa, come si è visto, il simbolo privilegiato dell'unione mistica.

Sempre nell'ambito dell'*Apocalisse* potremmo facilmente ritrovare alcuni tra i simboli più importanti della vita spirituale individuale. Le chiese delle lettere mandate agli Angeli delle chiese contengono tutte dei messaggi più adatti a singoli individui che a comunità.

Due promesse fondamentali aprono la serie: « Al vincitore, dice Gesù, darò da mangiare dell'albero della vita, che sta nel paradiso di Dio » (Ap 2,7); « Il vincitore non sarà colpito dalla seconda morte » (Ap 2,11). Dio rende il credente partecipe della vita eterna concessa a tutta l'umanità.

Per garantire il passaggio al senso personale vengono presentati altri simboli: ad esempio il tema del nome, che ritorna in contesti diversi. Dare un nome significa, da parte di Dio, il riconoscimento della persona e il dono di un'esistenza nuova. Inciso su un sasso bianco, il nome viene significato come puro e incorruttibile: « Al vincitore, promette Gesù, darò... una pie-

truzza bianca sulla quale sta scritto un nome nuovo, che nessuno conosce all'infuori di chi la riceve » (Ap 2,17); iscritto nel libro della vita, il nome risulta indelebile: « Non cancellerò il suo nome dal libro della vita, ma lo riconoscerò davanti al Padre mio e davanti ai suoi angeli » (Ap 3,6). A dire il vero questo nome rende l'eletto partecipe del regno del Padre, che è la chiesa di Cristo; infatti uno stesso nome abbraccia un'unica realtà diversamente partecipata: « Inciderò su di lui, dice Gesù, il nome del mio Dio e il nome della città del mio Dio, della nuova Gerusalemme che discende dal cielo, da presso il mio Dio, insieme con il mio nome nuovo » (Ap 3,12). Grazie alla partecipazione del Nome divino ogni cosa realizza il Piano della salvezza preesistente alla fondazione del mondo.

Che nel cristianesimo il rapporto con Dio sia eminentemente personale, è una proposizione la quale non ha bisogno di molte dimostrazioni. Ma, conformemente alle descrizioni della seconda parte del nostro studio, conviene precisare che il rapporto con Dio in Cristo comporta una nuova ricchezza di notazioni e di sfumature affettive, estremamente delicate. La mistica nuziale ce ne fornisce numerosi esempi. Da parte sua l'*Apocalisse* ci invita a meditare ulteriormente alcuni temi suggestivi.

Per descrivere la vita eterna Giovanni non si accontenta di dire che essa è cibo: la « manna nascosta » ricevuta dal fedele (Ap 2,17) evoca certamente il cibo del deserto e l'Eucaristia; ma egli descrive anche il banchetto eterno come cena intima: « Ecco, annuncia Gesù, sto alla porta e busso. Se qualcuno ascolta la mia voce e mi apre la porta, io verrò da lui, cenerò con lui ed egli con me » (Ap 3,20). Quando già scende la notte silenziosa, la cena da solo a solo non può che suscitare sentimenti di intima e placida comunione; secondo l'espressione di san Giovanni della Croce, essa è

« La cena che ristora ed inamora » (C.S. st.14).

I simboli di intimità devono essere completati da quelli che significano l'azione sul mondo esterno. Nell'*Apocalisse*, dove i temi del combattimento e della vittoria occupano un posto tanto importante, il dominio sul mondo viene significato con la partecipazione al potere. Rivincita ben giustificata per coloro che furono perseguitati: « Il vincitore, afferma Gesù, lo farò sedere presso di me, sul mio trono » (Ap 3,21). Il dominio sarà

esercitato « con bastone di ferro » (Ap 2,27). Ma, a correggere subito l'impressione unilaterale che queste immagini antiche potrebbero suscitare, bisogna aggiungere che il potere è semplicemente la restaurazione dell'armonia primitiva, quando tutto obbediva gioiosamente a Dio. A colui che avrà perseverato Cristo darà « la Stella del mattino » (Ap 2,28); egli stesso del resto è questa « Stella radiosa del mattino » (Ap 22,16), stella che non conosce tramonto, essendo la luce del Verbo creatore all'aurora del mondo.

In definitiva, l'atmosfera che prevale è quella della gloria simboleggiata dall'oro e della gioia associata al colore bianco. La loro frequente menzione si collega a contesti diversi. Mentre le fondamenta delle mura della città scintillano di colori preziosi, la piazza centrale è di oro puro come cristallo trasparente (Ap 21,21); anche il fiume della Vita era limpido come cristallo. Ci troviamo di fronte alla rappresentazione simbolica della gloria spirituale e divina, che fonde insieme ricchezza e purezza. La partecipazione a tale gloria da parte degli eletti richiama il colore bianco, simbolo di purezza spirituale e di gioia. Gli eletti saranno rivestiti delle vesti bianche dell'incorrutibilità; i martiri, in particolare, « che hanno lavato le loro vesti rendendole candide col sangue dell'Agnello » (Ap 7,14, cfr. 3,4-5), serviranno eternamente il Signore, adempiendo così il loro ufficio sacerdotale in compagnia di ventiquattro vegliardi « avvolti in candide vesti con corone d'oro sul capo » (Ap 4,4). Segno di potenza, la corona d'oro verrà deposta davanti a Dio, a testimoniare l'adorazione dovuta « a Colui che vive nei secoli dei secoli » (Ap 4,9). E quando verrà il tempo della mietitura e della vendemmia, sempre su una nube bianca apparirà il Figlio dell'uomo, portando « sul capo una corona d'oro » (Ap 14,14); la nube, come si sa, è simbolo di trascendenza misteriosa. Gesù apparirà dunque nella sua gloria per giudicare i vivi e i morti.

Per quale ragione tutti questi simboli che descrivono la sorte riservata agli eletti suscitano una così grande risonanza nella coscienza spirituale, se non perché ne descrivono il contenuto essenziale, vale a dire la partecipazione all'unione intima con Dio, alla vita, alla potenza? D'altra parte le modalità dello svolgimento della vita cristiana sono talmente diverse, che la loro simbolizzazione fa praticamente ricorso all'intera gamma espressiva contenuta nella poetica; ciò che tutta la se-

conda parte del nostro studio si è sforzata di mettere in luce; basta rifarsi ad essa per delineare con maggior precisione i contorni della simbolica spirituale, governata dagli schemi di elevazione, di centrazione e di trasformazione.

### *Il movimento simbolico*

Concludendo, possiamo interrogarci un'ultima volta sul valore di questa simbolica: perché essa è tanto efficace per descrivere il mistero della salvezza e la partecipazione ad esso da parte del fedele, e in che cosa si dimostra superiore alla dialettica concettuale? A quali condizioni si può beneficiare della sua efficacia?

La dialettica concettuale della teologia classica si appoggia sulle nozioni di partecipazione e di analogia. Dato che tutto l'ordine dell'essere partecipa di Dio, è possibile, partendo dai gradi inferiori, elevarsi fino all'assoluto; e questo, che è il movimento della vita dello spirito, presuppone i diversi momenti dell'affermazione, della negazione e del passaggio al limite. Per la teologia classica non vi è mai pura negatività, bensì la negazione di un qualche cosa che orienta e sorregge il movimento della coscienza totale: là dove l'intelligenza si arresta, la volontà prosegue nell'ordine dell'adesione e dell'amore.

Dire per esempio, secondo un inno neoplatonico attribuito a san Gregorio Nazianziano: « O tu, l'al di là di tutto, non è forse questo tutto ciò che si può cantare di te? », significa esprimere una trascendenza assoluta che è negazione di ogni conoscenza particolare. Ma, come indica il verbo "cantare", questo movimento di negazione si trasforma in adesione, riempiendo la coscienza di una viva gioia indefettibile, nella certezza di un rapporto instaurato con un "Tu". Questo è lo schema del movimento spirituale di tipo metafisico.

In rapporto alla conoscenza analogica, il movimento simbolico appare ben più efficace. Il suo dinamismo infatti si fonda direttamente sulla percezione sensibile. La coscienza parte dall'esperienza primaria del sensibile per passare al piano spirituale. Dire che l'anima ha sete di Dio, significa che il desiderio dello spirito si trova in una certa continuità con il desiderio vitale del corpo. Ora questo desiderio dello spirito ha un duplice fondamento. Il primo è di ordine generale: lo

spirito è ad immagine di Dio; il secondo proviene da un'azione particolare di Dio, il quale comunica la sua vita e stabilisce la sua dimora nell'anima. Un'unica coscienza fonda e percepisce il passaggio immediato dal livello biologico a quello spirituale.

L'osservazione precedente giustifica la situazione così particolare della simbolica religiosa: esiste un'omologia di struttura fra i simboli dell'esperienza cristiana e quelli di ogni esperienza spirituale in senso lato. La comunicazione concreta della vita di Dio presuppone un dinamismo anteriore, aperto all'infinitudine. Se ci si pone in un contesto metafisico, si parlerà di apertura all'essere; se ci si pone in un contesto religioso, si parlerà di apertura al divino. L'artista si apre alla bellezza come il ricercatore alla verità. In breve: lo Spirito di Dio, quando agisce in noi, utilizza strutture da lui stesso create. La sua vita anima una persona già costituita, inserita nel mondo e aperta alla totalità. Di conseguenza, quando una simile esperienza cerca la propria espressione, si muove legittimamente all'interno del sistema simbolico universale.

Bisogna, inoltre, tener conto della realtà sacramentale, la quale assume deliberatamente sistemi dotati di efficacia per se stessi. Non certo che si possa intravedere in ciò una sorta di operazione magica! Il sacramento è efficace perché Cristo, in virtù di un'espressa volontà, manifestata durante la sua vita terrena, continua ad agire per mezzo dei segni da lui istituiti; il sacramento rimane un atto di Cristo. La sua umanità glorificata, come è lo strumento della Divinità che comunica vita e grazia, così si prolunga efficacemente nei sacramenti della chiesa.

Non per questo però conviene sminuire il senso generale dell'efficacia del movimento simbolico! È su di essa che si appoggia la liturgia. Ma tanto più acutamente la coscienza percepirà il simbolo, quanto più avrà familiarità con la Sacra Scrittura. Questa, infatti, fa spesso e deliberatamente ricorso alla simbolica generale, né abbiamo alcun motivo di pensare che il simbolismo scritturistico non partecipi della garanzia e della fecondità che derivano dall'ispirazione. Anche se l'interpretazione simbolica si rivela meno rigorosa dell'espressione concettuale, cionondimeno essa trasmette la Parola di Dio nella sua autenticità. Ben lo avevano capito i Padri della chiesa, i quali fondavano sul senso spirituale (cioè sul senso simbolico) della Sacra Scrittura la loro ricerca dottrinale, morale e mistica.

Possiamo chiederci infine, nel caso che ci sentissimo in qualche modo estranei al mondo dei simboli, quali disposizioni spirituali siano necessarie all'uso dell'espressione simbolica. È un dato di fatto che la sensibilità al simbolo è molto meno comune ai nostri giorni che nel Medioevo; di questo è in gran parte responsabile la nostra civiltà: tecnica e funzionale, essa non invita molto alla contemplazione della bellezza né alla percezione dei segni. Quali sono dunque le qualità richieste per un'agevole e fruttuosa attività simbolica? Domanda importante per coloro i quali desiderano trarre pieno profitto dalla vita liturgica e dalla lettura della Sacra Scrittura.

La prima condizione riguarda naturalmente l'intensità stessa della vita spirituale.

Abbiamo infatti visto come l'attività simbolica presupponga che si senta il bisogno di esprimere un al di là dell'esperienza quotidiana; la vita dello spirito parte alla ricerca della bellezza, dell'amore, della verità, di Dio. Più l'attrazione dei valori si accentua, più essa incita la coscienza a porre al proprio servizio le ricchezze dell'universo e della cultura. Così i poeti ed i mistici hanno saputo captare le armoniche presentate loro dal rapporto con il mondo, utilizzandole per esprimere la loro ricerca spirituale. Parallelamente, noi saremo tanto più desiderosi e capaci di percepire l'espressione simbolica, quanto più vivremo una vita spirituale affine a quella che ne ha presieduto l'elaborazione.

A tal fine gioverà anche un certo distacco dall'utilitarismo immediato. Chi guarda il mondo soltanto per sfruttarlo, come può percepirne la bellezza gratuita? La vita simbolica presuppone dunque un certo senso estetico che percepisce la dimensione significativa del mondo. Se per l'uomo religioso esiste il pericolo di evadere dalla realtà quotidiana banale, fondamento concreto della vita dell'umanità, non è meno incombente il pericolo di dimenticare la bellezza del mondo e la presenza di Dio nel mondo. In termini di vita cristiana ciò significa dimenticare la realtà del Regno di Dio e diventare insensibili all'attesa della trasfigurazione del mondo.

Una simile vita simbolica è tanto ricca che attira a sé tutte le forme capaci di diventare suo sostegno espressivo. Tra queste forme allora vanno annoverati anche i simboli tratti dalla tecnica, e non vi è nulla di strano che l'aereo scacci l'uccello dal campo espressivo della libertà dello spirito. Un posto privile-

giato per esprimere la vita dello spirito nella sua dimensione comunitaria va riservato anche alle realtà sociali, ad esempio alla città o al pasto.

Ma — e con ciò arriviamo alla seconda condizione per un'attività simbolica intensa —, la ricchezza simbolica si spiega nell'ambito di due campi principali: quello delle relazioni interpersonali e quello della natura. Di conseguenza, più una persona possiede una ricca esperienza dei rapporti familiari, di amicizia o di amore, e più è capace di muoversi all'interno della simbolica, soprattutto di quella che esprime il rapporto con Dio, con Cristo, con la Trinità, con la chiesa. L'esempio più probante resta senza dubbio quello del simbolismo nuziale. Appropriandosi delle sue infinite sfumature, l'esperienza mistica traspone nella sfera divina la molteplicità degli atteggiamenti e dei valori contenuti nell'amore dell'uomo e della donna. Di una simile ricchezza è depositario il *Cantico dei Cantici*. E poiché un medesimo principio fonda la percezione simbolica delle relazioni personali e quella della natura, l'espressione della vita spirituale si appropria anche degli splendori cosmici.

In realtà, come abbiamo visto, il rapporto con la natura collega nella nostra coscienza il ricordo delle prime esperienze vitali dell'essere umano con l'urgenza delle necessità più immediate: il bere e il mangiare, il sonno, la luce. Dato che la vita cristiana, essendo partecipazione alla vita di Dio, è vera vita, per la sua espressione e la sua attuazione deve fare proprie la ricchezza multiforme e l'intensità del nostro rapporto con la natura. Ce lo hanno insegnato i grandi mistici che furono anche grandi poeti: san Francesco d'Assisi o san Giovanni della Croce. Alla loro scuola, riconciliandoci con la natura, ci riallacciamo all'infanzia del mondo e alla nostra stessa infanzia.

Questo rapporto con la natura non è puro estetismo e nemmeno evocazione nostalgica: mira semplicemente a garantire una trasformazione spirituale totale. È questa l'ambizione della simbolica. Ma bisogna prenderne coscienza ed accettarla. Cioché la terza condizione affinché l'attività simbolica risulti fruttuosa è che si voglia riconciliare il nostro essere con se stesso, con il mondo, con gli altri, con Dio.

Segno di questa riconciliazione sarà la pace, che vuol dire al tempo stesso tranquillità, ordine e abbondanza. 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. Infatti l'uomo, a partire dal momento in cui si inserisce volontariamente nell'universo per conferirgli la dignità di testimone del mondo spirituale, mette la propria sensibilità al servizio della propria 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, ancora oggi...

## INDICE DEI SIMBOLI E DEI TEMI PRINCIPALI

- Abisso: 189.  
 Abito-veste: 237-246; 286; 376; 418.  
 Acqua: 49-50; 58; 128; 132; 141; 149; 164-167; 190-192; 204; 217; 247-248; 251; 266; 300; 303; 405.  
 Affettività: 35-37; 64; 71-72; 142; 297.  
 Albero: 49; 57; 130; 132; 166; 191; 233; 331; 433.  
 Alchimia: 34; 65-66; 76; 128; 309.  
 Alleanza: 55-56; 109-110; 318-319; 323-324.  
 Allegoria: 29; 94 n. 57; 106-109; 114; 188; 208; 243-244.  
 Amico: 46; 56; 147; 208.  
 Amore: 55-57; 109; 128; 137; 144; 152; 195-196; 199; 208-211; 215-216; 289; 302; 377-379; 395-396.  
 Anagogico (senso): 98-102.  
 Analogia: 88-89; 96-101; 135; 141.  
 Angeli: 42; 79; 133; 155; 162; 178; 189; 293.  
 Anima: 156-157; 167; 182; 198; 202-203.  
 Animale: 21; 42; 50; 81; 86; 189-191.  
 Aquila: 161; 192; 194; 210; 296.  
 Archetipo: 21; 38-57; 350.  
 Aria-aereo: 50; 200.  
 Armi-armatura: 77; 242-243.  
 Arte-estetismo: 86; 124; 126; 142; 357-359.  
 Ascensore: 218.  
 Astri: 44.  
 Aurora: 230-231; 298.  
 Avvolgere: 245-246; 250.  
 Bambino-infanzia: 52; 119; 143; 229; 267.  
 Battesimo: 39; 53; 82; 125; 223; 228-230; 244; 292; 386; 405-415.  
 Bellezza-splendore: 80-83; 102; 131; 138; 144-156; 192; 199; 232-233; 235-236; 284; 287; 354-363; 326.  
 Bellezza del Cristo: 327-329.  
 Bere-bevanda-sete: 165-166; 259; 322.  
 Bianco: 297; 388; 414; 433-435.  
 Blu-azzurro: 293-296.  
 Cammino-viaggio: 43; 159; 161; 205-206; 212-219.  
 Capello: 185-186.  
 Carne: 161-162; 175.  
 Casa: 106; 208-210.  
 Cattività: 35; 104; 140; 161; 163; 202-203; 222.  
 Cavaliere: 42; 195; 215.  
 Cavallo: 219.  
 Caverna: 19; 150; 176-178; 277; 406.  
 Cena: 435-436.  
 Centauro: 86.  
 Centro-concentrazione: 39-42; 120; 125; 187; 204; 236; 255-257; 262; 328.  
 Cerchio-ciclo: 39; 53; 180 n. 16; 216-217; 426-427.  
 Cielo: 30; 80; 87; 130; 139; 199-200; 204; 292.  
 Città: 60; 201; 431.  
 Colomba: 87; 177; 381.  
 Colore: 126; 142; 243; 296-297; 435.

- Combattimento-lotta: 39; 105; 186-188; 221; 412; 414; 434.  
 Concetto: 19-20; 24; 33; 37 n. 27; 38; 67; 71; 74; 135; 140; 436.  
 Coppa-calice: 73; 99.  
 Corpo umano: 39; 45; 67-74; 80; 87; 118; 180-184; 200-201; 237-246.  
 Croce: 205; 308; 329-334; 369; 386, 418.  
 Cuore: 82; 106; 125; 165; 166; 167; 255-258; 263; 387; 418-419.  
 Danza: 71-72.  
 Deserto: 178-180; 197; 208; 269; 382.  
 Destino: 85; 119; 124; 126; 134.  
 Dimorare-abitare: 102; 106; 200.  
 Dinamismo-movimento: 36-38; 40-41; 74; 111; 126; 139-141; 220-221.  
 Dio: 24-25; 64-65; 74; 88; 89; 113-162.  
 Discesa: 73; 102; 127; 207; 246.  
 Donna: 49-50; 54; 167; 240-241.  
 Dragone: 39; 142; 188-189; 411-412.  
 Ebbrezza: 265-267.  
 Elevazione-ascensione: 41; 46-47; 72; 102; 112; 117; 130; 131; 133; 175; 201; 218; 292-316; 382-386.  
 Eroe: 39; 42; 51; 79; 85; 294; 347.  
 Esodo: 89; 159; 187-188; 197-198; 259.  
 Eternità: 30; 98-100; 110; 122; 123.  
 Eucaristia: 56; 111; 125; 152; 215; 286; 319; 415-424.  
 Fecondità: 45; 54; 132; 246-248; 258-268.  
 Ferita: 377.  
 Festa: 121; 361-365.  
 Fidanzamento-fidanzata: 208; 217; 255; 261; 323.  
 Figlio: 48; 51-54; 138; 195; 252; 311-317; 375-378.  
 Fiore: 132; 165; 231; 260; 297-298.  
 Fiume: 50; 72; 164; 165; 201; 250-251; 260; 330.  
 Fonte: 131; 144; 164-166; 191; 204.  
 Fuoco-fiamma: 45; 52; 128; 171-172; 219; 264; 279-280; 285; 291; 298-304.  
 Gesto: 71-73; 74; 107; 212; 237.  
 Giardino: 100; 324.  
 Gioco: 346-347.  
 Gusto: 262-264; 266.  
 Icona: 155; 297; 412.  
 Immaginazione-immaginario: 40; 69; 73; 74; 80-81; 118; 123-127; 132; 341-365.  
 Immagine: 111; 115; 144; 147; 156; 192; 341-365.  
 Incarnazione: 64; 73-74; 91; 98; 107; 111; 122; 206; 289; 306-307; 314; 366-399.  
 Inconscio: 37-38; 40; 221-223; 277; 349.  
 Iniziazione: 127; 132-133.  
 Interiorità-intimo: 48; 108; 131; 165-166; 170-171; 177-180; 182; 183; 199; 236; 237; 240-241; 364-365; 434.  
 Legame-rete: 181; 184-187; 197; 202; 211.  
 Liberazione-libertà: 35; 71-72; 105; 180-197.  
 Linguaggio: 30-33; 288-291.  
 Liocorno: 86-87; 142.  
 Liturgia-riti: 77; 90; 101; 121-122; 347; 403-404; 406; 423-429.  
 Luce-illuminazione: 80-83; 102; 110; 131; 145-146; 225-278; 285; 381.  
 Luna: 44; 50.  
 Madre-maternità: 48-51; 73; 84; 247; 256.  
 Malattia: 183; 209.  
 Male: 26; 39.

- Mare-oceano: 57; 211; 214; 218; 249.  
 Matrimonio: 209; 318-328.  
 Mistica: 80; 137-138; 138 n. 65; 151; 163; 171; 271-272; 290-291.  
 Mistico (senso) della Scrittura: 103-108.  
 Mito: 25; 27-30; 34; 47; 58-60; 76; 84-85; 89; 115-117; 118-128; 292-293; 407-408.  
 Mondo: 27-29; 41; 64; 66-74; 118-119; 211; 337.  
 Montagna-collina: 57; 71; 72; 88-89; 217; 382-389.  
 Morale: 78-85; 222-225.  
 Morale (senso) della Scrittura: 103-108.  
 Morte: 45-46; 53-54; 78; 83; 101; 119; 124; 127; 238-239; 412.  
 Mostro: 42; 161; 411.  
 Nascita-rinascita: 82-83; 226-233; 246-249.  
 Nascondersi-nascondiglio: 175 n. 1; 176-177; 241; 392.  
 Natura: 27-28; 36; 49; 54; 76-77; 80; 129; 360-361; 424-425; 431-433; 439.  
 Notte: 80; 82; 205; 217; 226; 268-278.  
 Nudità: 238-239.  
 Nutrimento: 160; 198; 434.  
 Nuvola: 270-271; 281; 286; 435.  
 Ombra: 39; 282-283; 301-302.  
 Oro: 435.  
 Pace: 211; 250-251; 262; 274.  
 Padre: 30; 33; 36; 47; 52; 84; 102; 117; 195; 295; 311-313; 373.  
 Pantano-fango: 163; 190-191; 194; 233.  
 Paradiso-giardino: 19; 77; 100; 201; 431.  
 Parola-Verbo: 49; 107; 138; 169.  
 Pasto: 390-391; 421-422.  
 Pastore: 140; 201; 392.  
 Pellegrinaggio: 71; 212.  
 Pietra preziosa: 191; 432.  
 Pozzo: 164; 251; 256.  
 Profondità-approfondimento: 41; 42; 46.  
 Profumo: 168; 231; 297.  
 Purificazione-purezza: 86-87; 105; 134; 151; 162-163; 171; 188; 227-228; 307.  
 Quadrato: 201; 432.  
 Respirazione-aspirazione: 169-170; 304-305.  
 Riposo: 100-101; 180.  
 Risveglio: 83; 226-233.  
 Ritmo: 44-46; 73; 126; 142; 249; 424.  
 Roccia: 136; 166.  
 Ruggine: 196; 232.  
 Sacerdote-sacerdozio: 243-244; 417-418.  
 Sacramento: 77; 90; 111; 114; 125; 151; 155; 402-404.  
 Sacrificio-oblazione: 96; 243; 306-308; 332-333; 417; 420.  
 Sacro-santo: 88; 126; 133-134; 370-372.  
 Sangue: 53; 141; 166; 196-197; 411; 418.  
 Seno-grembo: 132; 165-166; 226; 247-248; 252-257; 259; 406; 408; 412; 432.  
 Senso-sensibile: 74-75; 112; 118; 134-136; 143-144; 179; 193; 201.  
 Sepolcro: 412.  
 Sessualità: 34; 45; 73; 90 n. 48; 318-328.  
 Sguardo: 149; 357-358.  
 Silenzio: 137; 155; 181; 272-275; 290; 304; 375.  
 Sole-solare: 30; 33; 36; 44; 52; 81; 145; 294-296; 298; 427.  
 Solitudine: 178-179; 208; 260-261; 274; 356.  
 Sonno-veglia: 131; 227-231; 233.  
 Sozzura-sporcizia: 182; 190-192; 195-197; 223; 233.  
 Spazio: 41-46; 74; 118-129; 145; 206-207.

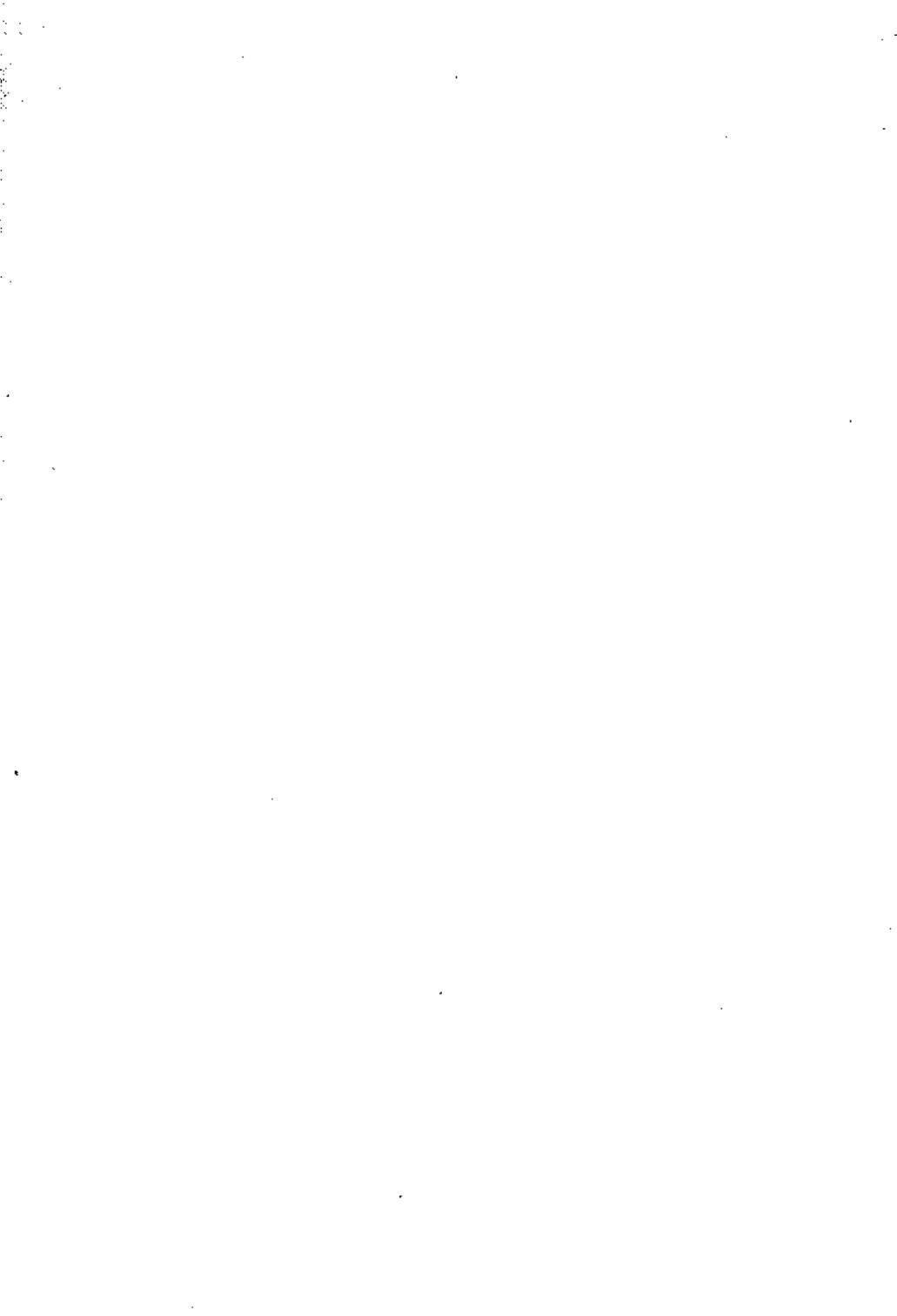
- Specchio: 192; 232-236; 254.  
 Sposa-sposo-matrimonio: 54-56;  
 152; 172; 176; 185; 195; 208-  
 210; 252; 254; 318-328.  
 Stagioni: 44; 423-424; 426.  
 Stella: 139; 381.
- Tempio: 40; 87-88; 126; 129; 213;  
 401-402.  
 Tempo: 88; 110; 119-130; 407;  
 426-427.  
 Tenebra: 268-278.  
 Tenebre-luce: 82-83; 127; 161;  
 226; 268-278; 413.  
 Terra-terreno: 85; 161-162; 172;  
 238-239; 415.  
 Tomba-sepolcro: 182; 189; 388;  
 412.  
 Trascendenza-tutt'altro: 85-86;  
 115-117; 129-134; 136-138;  
 144-145; 155; 388.  
 Trasfigurazione: 238; 245; 285-  
 286; 385.
- Uccello: 77; 185; 194; 219.  
 Unzione: 167-168; 266; 414.  
 Uscita-esodo: 197-199; 203; 206;  
 209-216; 267.
- Velo-disvelamento: 111; 134; 141;  
 152; 230; 240-242; 280-291;  
 379-389.  
 Vento-soffio: 50-51; 101; 132;  
 137; 161-162; 167-171; 247-  
 251; 304-305.  
 Vergine-verginità: 51; 56; 86; 324.  
 Vergine Maria: 96; 247; 317.  
 Viaggio: 42-44; 71; 73; 173; 212-  
 219.  
 Vino: 101; 265-266.  
 Visione: 102; 157; 387-388.  
 Voce: 117; 118; 129; 170.  
 Volo-prendere il volo: 42; 185;  
 193-194; 203; 219.  
 Volto: 149; 151; 154; 177; 237;  
 241; 284.

## INDICE DEI NOMI

- Adler Alfred: 35.  
 Aeby Gervais: 252 n. 65.  
 Ambrogio (s.): 257.  
 Aristotele: 24.  
 Arnaldez Roger: 213.  
 Atanasio (s.): 165.  
 Agostino (s.): 113; 114; 144.  
 Bachelard Gaston: 37 n. 25; 41; 84; 164 n. 9; 194; 293; 344; 353.  
 Balthasar Hans Urs, von: 111 n. 104; 144; 152 n. 107; 368.  
 Barbotin Edmond: 107; 120 n. 10; 274; 383; 390.  
 Bareau A.: 181; 227.  
 Baruzi Jean: 269; 288.  
 Baudelaire Charles: 77; 81; 297.  
 Baudouin Charles: 67; 68; 351; 361.  
 Beauchamp Paul: 161; 162.  
 Beirnaert Louis: 309 n. 78; 319.  
 Bergson Henri: 83.  
 Bernardo di Chiaravalle (s.): 160 n. 1; 210; 372.  
 Bérulle Pierre, de: 135; 306; 316; 382.  
 Braun F. M.: 410.  
 Bremond Henri: 142.  
 Buddismo: 181; 226-227; 232-233.  
 Bultmann Rudolf: 115; 122.  
 Cahen Roland: 39.  
 Camelot P. Th.: 229; 413 n. 19.  
 Cassirer Ernst: 119; 143.  
 Caterina da Genova (s.): 136; 299 n. 48; 312 n. 80.  
 Caterina da Siena (s.): 195; 298 n. 47.  
 Champeaux-Sterckx: 39-40; 87; 88; 89; 212; 213-214; 427.  
 Chenu Marie-Dominique: 90 n. 49; 113; 114; 116.  
 Chevalier Jean, *Dictionnaire des symboles*: 43; 48; 71; 84 n. 39; 87 n. 42; 128 n. 29; 164 n. 9; 168; 218; 281; 296, 330.  
 Cirillo di Gerusalemme (s.): 407; 410; 412.  
 Clemente Alessandrino: 229.  
 Corbin Henri: 234.  
 Cullmann Oscar: 400; 409.  
 Cuttat J. A.: 204.  
 Daniélou Jean: 101; 186; 190; 192 n. 52; 228 n. 5; 237 n. 31; 261; 239 n. 118; 405; 412.  
 Demiéville Paul: 232-234.  
 Desoille R.: 35-36; 37; 344.  
 Diel Paul: 40; 83-85.  
 Dionigi Areopagita: 116; 131-138; 144-147; 155; 172; 226; 229-230; 251; 263 n. 95; 272-273; 406; 408; 413-414.  
 Dupuis Jacques: 201 n. 81.  
 Durand Gilbert: 44-45; 69; 72-73; 80; 81 n. 32; 118; 124-126; 176; 214; 344 n. 3.  
 Eckhart Johannes: 135; 253; 256.  
 Efreim Siro (s.): 406-407.  
 Eliade Mircea: 44; 77 n. 26; 123; 127; 199 n. 71; 230; 284-285; 292; 294; 405; 407.  
 Elisabetta della Trinità: 231 n. 13; 244-245.  
 Evdokimov Paul: 144 n. 77; 154-156; 354; 412.

- Festugière A. J.: 186 n. 31; 221 n. 145.
- Fischer Heribert: 257.
- Francesco d'Assisi (s.): 18; 167; 213; 271; 294; 299; 424.
- Freud Sigmund: 20; 31-34; 35; 37; 84; 220; 312; 314; 319-321; 349; 351.
- Gertrude (s.): 423.
- Giovanni della Croce (s.): 42; 82; 128; 148-150; 160 n. 1; 163; 169; 172; 178; 182; 184-185; 189; 193; 194; 198; 202-203; 205; 209; 210; 216-217; 220; 223-224; 230; 231; 233; 235; 249; 254 n. 73; 255-256; 258-263; 270-278; 322; 333; 338; 357-358; 367-369; 424-425.
- Goetz Joseph: 25; 30; 49-50; 52; 117; 129-130; 421-422.
- Gregorio Nisseno (s.): 105; 186-188; 192; 228; 233; 236; 239; 270; 277; 415.
- Guardini Romano: 79.
- Guglielmo di Saint-Thierry: 215-216.
- Guillet Jacques: 169.
- Gusdorf Georges: 26 n. 4; 27-28; 44; 120-122; 130.
- Haulotte Edgar: 240-244; 376.
- Horn G.: 233 n. 21; 234 n. 26.
- Ignazio di Loyola (s.): 180; 182-183; 189; 195; 317; 353; 384.
- Ippolito (s.): 252-253.
- Ireneo (s.): 92 n. 54; 93-103.
- Islam: 213; 234.
- Jacob Edmond: 49.
- Jung Carl Gustav: 20; 32; 34-35; 38; 65; 66; 125 n. 25; 221-222; 309; 349-351; 416.
- Lamarche Paul: 339 n. 2.
- Leclerc Eloi: 164 n. 9; 167; 248; 251; 294; 299; 300 n. 53; 302; 308; 353.
- Le Fort Gertrude, von: 240.
- Leuba James: 318-319.
- Lossky C.: 254 n. 69.
- Manigne J. P.: 142.
- Maria dell'Incarnazione: 136; 163; 175-177; 184; 191; 197; 202; 211-212; 257; 273; 304; 307; 315; 332-333.
- Marlé René: 57 n. 60.
- Massignon Louis: 247.
- Merleau-Ponty Maurice: 68; 120.
- Mollat Donatien: 106 n. 101; 168 n. 14; 206-207; 380.
- Morel Georges: 29; 269; 288-290.
- Mveng E.: 71-72.
- Naud Julien: 293.
- Nietzsche Friedrich: 308.
- Novalis: 80.
- Origene: 92; 101 n. 80; 104-108; 114; 179; 187; 201; 210; 253; 282; 376.
- Pannenberg Wolfhart: 115 n. 3; 122.
- Paret Rudi: 213.
- Pascal Blaise: 349.
- Pepin Fernande: 280 n. 1; 318 n. 92.
- Petitdémange Guy: 345-346; 347.
- Piaget Jean: 69-70.
- Picard Michel-Jean: 386 n. 24.
- Platone: 24-25; 28; 41; 85; 145; 155; 183; 186; 221 n. 145; 293; 322.
- Pradines Maurice: 75; 78; 342-344.
- Quacquarelli Antonio: 165.
- Rahner Hugo: 122; 189 n. 39; 258 e n. 88.
- Ricoeur Paul: 26-27; 140-141; 182; 194-195; 313-314; 352.
- Rilke Rainer Maria: 79.
- Ruysbroeck: 211-212; 257 n. 85.
- Saint-John Perse: 248-249.
- Sandaus Maximilianus: 263 n. 96;

- 267 n. 105.
- Scudéry Madeleine, de: 214.
- Secondin Bruno: 390 n. 26.
- Sedlmayr Hans: 126 n. 26.
- Silesius Angelus: 254; 423-424.
- Stemberger Günther: 226 n. 1.
- Tagore Rabindranath: 208; 306.
- Teilhard de Chardin: 285-287;  
292; 298; 300-301.
- Teresa d'Avila (s.): 71; 150-151;  
160 n. 1; 167 n. 13; 190-191;  
200; 202; 204; 219; 250; 262-  
263; 266-268; 271; 295; 303;  
317; 322; 323; 327-328; 372.
- Teresa di Lisieux (s.): 177; 185 n.  
30; 194; 199-200; 218; 241-242;  
246; 249; 261; 296; 316; 345-  
346; 353-354; 371-372; 378;  
390; 391.
- Tommaso d'Aquino (s.): 138; 210.
- Van Roo William A.: 143 n. 76.
- Vasse Denis: 64-65.



## INDICE GENERALE

<i>Prefazione all'edizione italiana</i> , di mons. Carlo M. Martini	7
<i>Premessa dell'Autore</i>	11

### PARTE I L'ATTIVITÀ SIMBOLICA

INTRODUZIONE	17
CAPITOLO I: IL CAMPO SIMBOLICO	23
1. <i>Metafisica e simbolo</i>	23
La coscienza mitica	27
Mito e simbolo	29
2. <i>Il simbolo nella psicoanalisi</i>	31
Prospettiva freudiana	31
L'apporto di Jung	34
Simbolo e affettività	35
3. <i>Archetipi spirituali</i>	37
Gli schemi a dominante spaziale	41
Simboli religiosi personalizzati	46
4. <i>La singolarità cristiana</i>	57
Il piano teologico	59
Conclusione: l'ampiezza del campo simbolico	61
CAPITOLO II: IL MOVIMENTO VERSO LO SPIRITO	63
1. <i>La coscienza nel mondo</i>	66

2. <i>L'ambiente vitale</i>	74
3. <i>Il mondo dello spirito</i>	78
Il piano morale: un mondo orientato	78
Morale e mitologia	83
L'orientazione verso la trascendenza	85
4. <i>Senso simbolico e Sacra Scrittura</i>	90
Il senso tipico	93
Il senso anagogico	98
Il senso mistico e morale	103
Il movimento simbolico	108
Conclusione: le vie dello spirito	112
 CAPITOLO III: SIMBOLO E RICERCA DI DIO	 113
1. <i>Spazio e tempo simbolici</i>	118
2. <i>Simbolo e teologia</i>	129
3. <i>L'apertura simbolica</i>	139
4. <i>Simbolo e bellezza</i>	144

PARTE II  
SIMBOLICA DELLA RICERCA DI DIO

INTRODUZIONE	159
Lo Spirito di santità	161
L'acqua	164
L'unzione	167
Il soffio	168
Il fuoco	171
Il divenire spirituale	173
 CAPITOLO IV: LA RICERCA DEL REGNO	 175
1. <i>La liberazione</i>	180
2. <i>Uscita ed elevazione</i>	197

3. <i>Il viaggio</i>	212
<i>Conclusione: liberazione e dilatazione</i>	220
CAPITOLO V: LUCE E VITA	225
1. <i>Risveglio</i>	226
La coscienza ridesta	227
2. <i>Lo specchio</i>	232
3. <i>Il corpo e la veste</i>	236
Il velo	240
La veste	242
4. <i>Rinascita</i>	246
La nascita di Dio nel cuore	251
5. <i>Crescita e fecondità</i>	258
Il gusto	262
Il vino	264
6. <i>Et nox illuminatio mea</i>	268
Il silenzio	273
La notte	276
CAPITOLO VI: CONSUMAZIONE	279
1. <i>Il disvelamento</i>	280
2. <i>Ascensione</i>	292
Il fuoco	298
Oblazione	304
3. <i>L'unione interpersonale</i>	310
Figli del Padre	311
Lo sposo che viene	318
<i>Conclusione: il centro e la Croce</i>	329

PARTE III  
LA TRASFORMAZIONE SIMBOLICA

INTRODUZIONE	337
CAPITOLO VII: LA DINAMICA DELL'IMMAGINE	341
1. <i>La comunicazione di energia</i>	342
2. <i>La tensione spirituale</i>	348
3. <i>La bellezza</i>	354
<i>Conclusione: interiorità dell'immagine</i>	364
CAPITOLO VIII: SIMBOLO E INCARNAZIONE	366
1. <i>La figura di Cristo</i>	368
La via della verità	369
Bellezza e santità di Cristo	370
La contemplazione del Gesù del Vangelo	372
Il senso dell'Incarnazione	375
2. <i>Il disvelamento del Figlio</i>	379
La preparazione	381
La collina della sapienza	382
La salita verso Gerusalemme	385
L'Ascensione	388
3. <i>Il Figlio dell'uomo</i>	389
<i>Conclusione</i>	394
CAPITOLO IX: L'EFFICACIA SIMBOLICA	400
1. <i>La liturgia battesimale</i>	405
La nuova nascita	405
Il tempo nuovo	407
Gesù di fronte al battesimo	409
Il battesimo in Cristo	413
2. <i>Il mistero eucaristico</i>	415

Sacerdozio e sacrificio	417
Il pasto eucaristico	421
3. <i>La liturgia</i>	422
Simbolismo e Incarnazione	428
CONCLUSIONE: APOCALISSE	431
Cosmo e storia	431
La trasfigurazione del cristiano	433
Il movimento simbolico	436
<i>Indice dei simboli e dei temi principali</i>	441
<i>Indice dei nomi</i>	445





