

# VITA NELLO SPIRITO E SIMBOLO: UNA RELAZIONE NECESSARIA NEL PENSIERO DI CHARLES ANDRÉ BERNARD

Maria Giovanna Muzj\*

L'oggetto di questa riflessione è tentare di mettere in evidenza il carattere «necessario» della relazione tra vita nello spirito e simbolo nel pensiero del padre Bernard e rintracciarne al tempo stesso la presenza originaria. Prenderò come filo conduttore il primo saggio scritto dal padre Bernard dopo le due tesi dottorali, pubblicato nel 1970 con il titolo *Le projet spirituel*<sup>1</sup>; si può parlare di primo saggio in quanto, se pure era stato preceduto da una grande monografia dedicata alla preghiera cristiana<sup>2</sup>, esso rappresenta il primo scritto con carattere di sintesi consacrato dall'autore alla vita dello spirito. Malgrado ciò è assai poco conosciuto, anche da quanti hanno familiarità con il pensiero e l'opera del padre Bernard; solo negli ultimi anni l'Associazione «Amici di Padre Bernard» ha incominciato ad attirare su di esso l'attenzione degli studiosi, anche in base alla testimonianza diretta che potevo offrire circa l'importanza che l'autore stesso gli attribuiva<sup>3</sup>.

## 1. Intorno a *Le projet spirituel*

Di fatto, il saggio non aveva avuto grande eco, vuoi perché in quegli anni '70, il padre Bernard era arrivato da poco a Roma e non era ancora conosciuto nell'ambiente accademico italiano, vuoi perché era scritto in francese, vuoi ancora perché, come ben sapevano i professori della Gregoriana, tale era la sorte dei libri pubblicati dall'editrice interna dell'Università... Tuttavia le recensioni che ne uscirono, sono particolarmente interessanti: due, di confratelli gesuiti francesi, oltre ad evidenziarne rigore e ricchezza, ne definiscono però la lettura difficile per la presenza di parti eccessivamente astratte e per la tecnicità del lessico<sup>4</sup>; l'autore della terza invece, un domenicano spagnolo allora professore all'*Angelicum*, lo ritiene «una sintesi originale della dinamica della vita cristiana», solidamente strutturato, la cui lettura è «stimolante» e aiuta a comprendere «l'identità religiosa dell'uomo, nella quale si innesta il fenomeno spirituale cristiano»<sup>5</sup>.

Nel riferirmi in quegli anni il succo di questi giudizi e di altri che gli giungevano da confratelli e studenti, il padre Bernard mi diceva che gli veniva rimproverato di scrivere «in modo troppo difficile»; in realtà, con uno sguardo retrospettivo si può dire che la maggiore difficoltà era dovuta ai numerosi riferimenti impliciti o espliciti al retroterra filosofico e antropologico, segnato in

---

\*Tratto da M.G. Muzj (ed.), *Simbolo cristiano e linguaggio umano. Per una piena reintegrazione della teologia simbolica nella teologia*, Atti II Convegno Internazionale "Charles André Bernard", Vita e Pensiero, Milano 2013, 145-167.

<sup>1</sup> *Le projet spirituel*, Presses de l'Université Grégorienne, Roma 1970 (d'ora in poi PS; là dove la nota non comporti altre indicazioni, le citazioni, necessariamente numerose, tratte da questo saggio saranno lasciate nel testo).

<sup>2</sup> *La prière chrétienne. Étude théologique*, coll. Essais pour notre temps n. 3, Ed. Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1967. In italiano ne è stata pubblicata un'edizione ridotta: *La preghiera cristiana*, Ed. Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1976.

<sup>3</sup> Una testimonianza che posso dare per aver conosciuto il padre Bernard nel 1958 quando si trovava a Roma per il terzo anno e averlo poi aiutato in modo crescente nella traduzione di articoli e libri e nel lavoro editoriale da quando, nel 1962, quando fu chiamato a Roma, come professore nell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana.

<sup>4</sup> Le recensioni sono quelle di J. DELCUVE in *Vie consacrée*, 43, 1971/3, 183-184; L. DENIS, in *Nouvelle revue théologique*, oct. 1971, 879-880.

<sup>5</sup> A. HUERGA, in *Angelicum*, 1973/1, 113: «la lectura es incitante». Nella sua recensione p. Huerga fa anche riferimento alla tesi del padre Bernard su *Théologie de l'espérance selon saint Thomas d'Aquin* (Bibliothèque Thomiste XXXIV, Ed. Vrin, Paris 1961), nella quale, dice, l'autore: «ha rivelato una grande forza di interpretazione».

modo particolare dalla fenomenologia e provvisto di un forte impianto metafisico<sup>6</sup>, come pure alla densità caratteristica dello scrivere del padre Bernard; così si spiegano d'altronde anche i giudizi apparentemente contrastanti dei recensori. In ogni caso, non vi è dubbio che il padre Bernard tenne conto della critica; e questo non solo perché, come ripeteva ai i suoi dottorandi: «Si scrive per il lettore», ma perché quel che più gli premeva era di far passare il messaggio relativo alla vita nello spirito.

Rispetto all'insieme dell'attività di ricerca e di insegnamento dell'autore che abbraccia la seconda metà del secolo scorso, *Le projet spirituel* conclude il primo ventennio, caratterizzato nella prima parte dalle due tesi in filosofia e la terza in teologia<sup>7</sup> e, in successione, da una serie di notevoli articoli dedicati all'approfondimento delle caratteristiche costitutive della vita spirituale cristiana<sup>8</sup>. L'importanza che il padre Bernard attribuiva a questo saggio trova riscontro nel valore di riferimento che continuò ad avere per lui, tanto che, ancora ad anni di distanza, gli capitava di esprimere il suo rammarico che fosse passato quasi inosservato. Ed è precisamente la memoria di questo fatto che mi ha spinto ad andare a ricercare se quello scritto contenesse già una trattazione del ruolo del linguaggio simbolico in rapporto alla vita spirituale; come si vedrà, non solo il tema vi occupa uno spazio centrale, ma da lì si può risalire ancora più indietro. Avevo inoltre a disposizione altri dati biografici che si sono rivelati preziosi per inquadrare meglio il senso di *Le projet spirituel* nell'insieme dell'opera del padre Bernard; li ricordo brevemente.

Il primo, che rappresenta una specie di cornice generale, è rappresentato da quanto il padre Bernard disse nel 1993 durante la Messa concelebrata dai padri gesuiti della Comunità universitaria della Gregoriana in occasione del 50° anniversario del suo ingresso nella Compagnia di Gesù<sup>9</sup>; anche se non lo ricordo testualmente, il suo intervento dopo l'omelia tenuta dal celebrante fu così breve che non posso discostarmi molto dall'enunciato. Le parole erano all'incirca queste: «Ho avuto un unico interesse: la vita spirituale. Ringrazio la Compagnia di avermi dato la possibilità di dedicarmi completamente ad esso». Tutto qui: il discorso era già finito quando sembrava appena incominciato e il suo contenuto s'imponeva per densità e concisione quasi laconica. Contenuto e stile simili riecheggiano del resto all'inizio della relazione-intervista scritta negli stessi anni novanta:

Piuttosto che parlare di itinerario, preferirei dire che, essendo stato sempre attirato dai problemi di vita spirituale e mistica, tutta la mia formazione si è concentrata sulla ricerca di una più grande comprensione teologica di questo campo<sup>10</sup>.

---

<sup>6</sup> PS 5. A proposito del ruolo della dimensione metafisica nella riflessione sulla vita nello spirito il padre Bernard osserva: «Il filosofo può non accedere all'unità della sua riflessione e della sua vita, mentre il progetto spirituale contiene la riflessione metafisica come uno dei suoi momenti» (PS 27).

<sup>7</sup> *Mémoire* di D.E.S. (tesi di laurea) in filosofia all'Università di Stato di Montpellier con Ferdinand Alquié (*L'affirmation de l'existence chez Kant*, manoscritto datato e firmato 18 maggio 1950); tesi di dottorato in filosofia (*Nature et volonté d'après saint Thomas d'Aquin*, dissertatio philosophica ad lauream, Facultas philosophiae Cantiliacensis, manoscritto datato 21 giugno 1951); tesi di dottorato in teologia (*Théologie de l'espérance selon saint Thomas d'Aquin*, Bibliothèque Thomiste XXXIV, Ed. Vrin, Paris 1961).

<sup>8</sup> I più importanti per il nostro tema sono quello sulla coscienza spirituale scritto cinque anni prima: «La conscience spirituelle», RAM 41 (1965) 441-466 e quello su vita spirituale e conoscenza teologica pubblicato nello stesso anno: «Vie spirituelle et connaissance théologique», *Gregorianum* 51 (1970) 225-244.

<sup>9</sup> Il padre Bernard era entrato il 28 settembre 1943, a vent'anni, nella Compagnia di Gesù.

<sup>10</sup> «Un dialogo tra filosofia, teologia e spiritualità – via verso la Sapienza», in B. MANDACHE (ed.), *Teofania interioară. Dialoguri cu teologii catolici contemporani*, Ed. Presa Bună, Iași, 1996, 108-121. Il testo originale è stato pubblicato nell'edizione postuma francese di *Théologie mystique*, Cerf, Paris 2005 (trad. it., *Teologia mistica*, Cinisello Balsamo 2005 (pp. 17-42); trad. sp. *Teología mística*, Monte Carmelo, Burgos 2006). Il titolo dato dall'editore a questa lunga intervista scritta mostra bene come l'attenzione del padre Bernard verso la filosofia non sia mai venuta meno; un aspetto già preso in esame da diversi studiosi: G. CUCCI, "Il contributo filosofico di Charles André Bernard", *La Civiltà Cattolica* 2009 I (3809), 458-465; A. SODOR, «La filosofia nell'itinerario intellettuale di P. Charles André Bernard», in *Teologia e mistica in dialogo con le scienze umane*, Atti del Primo Convegno Internazionale *Charles André Bernard*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008, pp. 44-62; IDEM, «La antropología implícita en la teología espiritual y mística del p. Ch. A. Bernard», in *Stromata* 65 (2009) 1-20; R. ZAS FRIZ, «Teologia spirituale, mistica e filosofia. Il loro rapporto nella riflessione teologica di Charles André Bernard S. J.», in *Mysterion* [http://www.mysterion.it], 2 (2008), 93- 120.

È la medesima concisione usata nella Cappella della Gregoriana: in due righe il padre Bernard liquida tutto ciò che potrebbe essere discorso personale, per passare subito alla considerazione delle questioni che gli stanno a cuore.

«Ho avuto un unico interesse»: questa affermazione è inseparabile da un'altra, tante volte ripetuta dal padre Bernard, e cioè che il suo pensiero non aveva conosciuto un'evoluzione, intesa nel senso di un cambiamento, ma che si trattava piuttosto della progressiva esplicitazione di un nucleo risalente a un momento iniziale. Sono molti gli elementi che consentono di ritenere che non si trattasse di un nucleo di natura puramente intellettuale, astratta, bensì al tempo stesso e prima di tutto sperimentale: basterà citare la testimonianza autorevole offerta dal filosofo gesuita Xavier Tilliette, per molti anni collega di insegnamento del padre Bernard all'Università Gregoriana, di cui riferiamo la frase centrale: «La sua pietà solida, regolare, era il sostrato di una conoscenza della mistica certamente sperimentale»<sup>11</sup>. D'altronde, una situazione simile caratterizza l'itinerario esistenziale di molte grandi personalità spirituali, per le quali in un certo momento della vita – ben noto a colui che ne è stato il beneficiario – avviene una sorta di ricezione di senso globale, dotata di carattere sintetico e provvista di una valenza potenziale indefinita che continuerà a gettare la sua luce su tutto il percorso successivo. Sta di fatto che ogni tanto mi diceva con palese e divertita soddisfazione: «Questa mattina sono andato un bel po' avanti: ho potuto utilizzare delle pagine scritte [tot] anni fa»<sup>12</sup>.

Un ultimo ricordo, che è però il più antico in quanto risale al primo periodo della venuta del padre Bernard a Roma – gli anni in cui prendeva forma *Le projet spirituel* –, focalizza il ritornare continuo sulle sue labbra di alcuni termini come: «dinamismo», «movimento», «vita». Se allora nella mia giovinezza e ignoranza, mi domandavo – naturalmente tacendo – il perché di tanta insistenza, la lettura del saggio, oltre che spiegare quel loro ricorrere allora, li presenta con estrema evidenza come struttura portante e chiave del suo pensiero.

## 2. Uno slancio vitale polarizzato

«Dinamismo», «movimento», «vita»: l'importanza di questi termini in *Le projet spirituel* annuncia di per sé un approccio lontano dall'astrazione. Di fatto, il saggio inizia con la sottolineatura del carattere concreto della vita nello spirito: essa è un fenomeno umano, diffuso in tutti i tempi e in tutte le culture e caratterizzato da un'estrema varietà se pur con delle costanti. L'autore ne propone subito una definizione sintetica: «Si parla di vita spirituale appena ci si trova davanti a una ricerca dell'unità dell'esistenza a partire da un assoluto» (PS 5).

Se, applicando un criterio di lettura dei testi (o di interpretazione dei racconti nel caso delle esperienze interiori riferite agli autori spirituali) che lo stesso padre Bernard raccomandava sempre: «*Il faut voir le mouvement* - bisogna vedere il movimento», cerchiamo di analizzare le immagini contenute in questa definizione, vediamo che sono immagini spaziali semplici: quella di movimento, o meglio di traiettoria visto che non si tratta di un movimento indeterminato, e quella di centro; un centro doppiamente presente, in quanto da esso si parte («a partire da») e ad esso si tende: un'esistenza unificata è infatti per definizione un'esistenza centrata. Anche in una definizione successiva della vita spirituale si ritrova la medesima coincidenza caratteristica del focolare originario con il termine della traiettoria: «[Essa] mira a un assoluto; e quest'assoluto è principio

---

<sup>11</sup> Padre XAVIER TILLIETTE, testimonianza inviata per lettera indirizzata all'Associazione «Amici di Padre Bernard» in data 3 aprile 2003. Il testo è citato nella Presentazione di padre FRANCO IMODA al volume postumo del padre Bernard, *Théologie mystique* (ed. cit.) e si trova riportato per esteso in *Prime testimonianze su Charles André Bernard*, opuscolo fotocopiato, Roma, 18.06.2004, pubblicato on line nel sito: <http://www.amicidipadrebernard.org>.

<sup>12</sup> Si trattava il più delle volte di ricerche compiute come lavoro personale negli anni della filosofia e della teologia (materiale che si trova ora negli Archivi della Gregoriana). L'indicazione «questa mattina» si spiega poi con il fatto che il padre Bernard scriveva di mattina, mentre dedicava i pomeriggi al ministero pastorale di ascolto e di accompagnamento spirituale.

dinamico d'integrazione personale nel disvelarsi progressivo dell'istanza spirituale presente nell'uomo»<sup>13</sup>. Qui si aggiunge l'esplicitazione della dimensione temporale inseparabile dal movimento: si parla infatti di «disvelarsi progressivo», mentre nella definizione precedente essa era implicita nel termine «ricerca».

Del resto, sia l'immagine di traiettoria che quella di centro sono presenti nella nozione di «progetto spirituale»<sup>14</sup> come risulta dalla definizione che ne dà l'autore: «Il progetto spirituale è slancio vitale polarizzato verso un valore supremo e che dà senso alla vita umana» (PS 25). Qui «progetto» non è una nozione statica bensì direttamente un movimento, uno slancio, il tendere verso; e questo slancio è polarizzato: tende cioè sin dal suo nascere verso un «polo»; immagine spaziale che unisce i valori simbolici del centro e dell'altezza. Si tratta di un'osservazione dello stesso padre Bernard, il quale, dopo aver notato che «l'immagine suggerita dalla parola "polo" si nota appena, tanto è comune» (PS 20), prosegue: «Eppure è impossibile parlare di vita spirituale senza fare appello a schemi immaginativi, quali quello di ascensione o di approfondimento»<sup>15</sup>.

La constatazione del ricorso a «forme» o «immagini / simboli» acquisterà tutto il suo significato quando si parlerà della modalità espressiva della vita spirituale: per quanto rarefatte e immateriali possano essere, la presenza di forme / immagini rientra in quel carattere di necessità del ricorso al linguaggio simbolico per tradurre in parole l'esperienza della vita nello spirito di cui il padre Bernard darà la giustificazione. Poiché sempre di vita si tratta qui.

## 2.1 Una scelta metodologica

Come si è visto, le definizioni di progetto o di vita spirituale si riferiscono al fenomeno-vita-spirituale in generale e non all'ambito cristiano in particolare. All'inizio del saggio il padre Bernard annuncia infatti che per poterne individuare meglio la specificità intende considerare la vita spirituale cristiana a partire dal fenomeno spirituale in generale (cfr. PS 13). Tale approccio, mantenuto nel corso di tutto il saggio, gli consente da una parte di tener conto delle più significative configurazioni della vita nello spirito<sup>16</sup>, dall'altra di giungere a identificare, al termine dei diversi gradi dell'analisi, ciò che definisce specificità e originalità cristiane<sup>17</sup>. Il motivo ultimo di questa scelta metodologica è di evitare il rischio che si correrebbe, partendo immediatamente dalla vita spirituale cristiana, di non riuscire a rendere conto delle molteplici omologie con atteggiamenti e pratiche spirituali propri anche di altri contesti religiosi e culturali<sup>18</sup>.

## 3. Il linguaggio della vita nello spirito è simbolico

Le pagine centrali di *Le projet spirituel* dedicate in modo specifico al ruolo del linguaggio simbolico all'interno della vita spirituale, si aprono con una constatazione che ha il suono di un'evidenza raggiunta attraverso un percorso personale: «La cosa che più impressiona nell'esperienza spirituale è la sua ricchezza» (PS 169). Oltre che alla varietà e alla molteplicità dei

---

<sup>13</sup> PS 26. L'autore ha specificato prima che quest'assoluto non è chiuso in se stesso, ma aperto all'universalità (cfr. PS 19).

<sup>14</sup> L'espressione si trova già nell'articolo «La conscience spirituelle» del 1965 (*art. cit.*, 447).

<sup>15</sup> PS 20. In realtà, osserva, le direzioni sono tre: in avanti (la traiettoria, il tempo lineare), verso l'alto, verso il basso, nel senso della profondità (cfr. PS 131).

<sup>16</sup> I diversi ambiti al di fuori del cristianesimo di cui l'autore tiene sistematicamente conto nel corso del saggio sono le religioni primitive, la filosofia / spiritualità greca e quella dell'induismo. Un'indicazione chiara di questo interesse è data dalla raccolta di recensioni dei singoli articoli monografici dedicati alle spiritualità delle grandi religioni contenuti nel volume di A. RAVIER, *La Mystique et les mystiques*, Paris 1965 organizzata dall'autore («La mystique et les mystiques», *Gregorianum* 48,4 /1967, 766-775).

<sup>17</sup> È un tema che riprenderà nella sua ultima opera, pubblicata postuma *Théologie mystique* (ed. cit.).

<sup>18</sup> Tutte le vie spirituali sono caratterizzate dall'aspirazione verso l'assoluto, il desiderio di unità interiore, l'impegno esistenziale (cfr. PS 104) e implicano un particolare rapporto con il corpo che si manifesta nell'ascesi. Esse presentano ugualmente alcune coppie di tensione: amore-conoscenza; contemplazione-azione; ascesi-mistica (cfr. PS 9).

suoi aspetti, l'autore precisa subito che intende riferirsi in modo particolare a «l'aspetto più originale del campo spirituale: e cioè che per descrivere la loro esperienza, gli autori si servono di un linguaggio simbolico»<sup>19</sup>. La sottolineatura della nozione di esperienza corrisponde alla scelta metodologica qui nuovamente ribadita, di incominciare dalla considerazione del fenomeno vita-spirituale in generale: «Poiché allarghiamo molto il progetto di numerosi teologi spirituali preoccupati di dare una definizione dell'atto formale di presa di Dio, allarghiamo anche la superficie della ricerca. Essa si deve appoggiare sull'insieme dell'esperienza spirituale. Dato che di questa esperienza bisogna rendere conto, è da essa che bisogna muovere»<sup>20</sup>.

L'esperienza, certo, è inseparabile dalla vita. Così si ritorna sempre alla vita: nozione difficile da circoscrivere ma comunque pregnante, in quanto capace di integrare i diversi livelli dell'esistenza umana: il corpo, la mente, il cuore<sup>21</sup>. Il fenomeno-vita comporta infatti diversi livelli (cfr. PS 173): il livello biologico-corporale, costituito dalle reazioni del vivente immerso nell'ambiente naturale: prova fame, sete, segue il ritmo giorno-notte; il livello psichico, formato dall'insieme delle situazioni e relazioni interpersonali, e il livello propriamente spirituale. Livelli diversi che sono però in corrispondenza tra loro: l'unità concreta della vita si manifesta infatti nel ricorso universale e immancabile alle percezioni vitali primarie - fame, sete, sazietà, fatica, riposo, godimento – per esprimere esperienze che si collocano a livelli sostanzialmente diversi tra loro. La fame, per esempio, è fame di cibo; fame di conoscenza, di affetto, di bellezza; fame di assoluto. Questo significa che i valori trascendenti, l'assoluto, non vengono riguardati dal soggetto come entità astratte, bensì desiderati come esaudimento di un bisogno vitale (cfr. PS 13-15). La vita spirituale, e la sua espressione, non si creano infatti una sfera separata, non hanno strutture proprie, in quanto «tutti i condizionamenti della coscienza conoscente e le sue strutture fondamentali si ritrovano nella vita spirituale» (PS 169):

La conoscenza spirituale è veramente relativa a una sfera vitale. Che sia puramente naturale o che si dispieghi in un ambiente di grazia, essa è oggetto di un movimento interiore che non si confonde con la reazione al mondo o alle altre persone. In realtà [...], essa trova in queste altre sfere vitali una corrispondenza strutturale che fonda l'espressione simbolica (PS 175).

La funzione essenziale dell'espressione simbolica che nasce da tale corrispondenza strutturale consiste appunto nello stabilire una "corrispondenza tra due *movimenti* vitali"<sup>22</sup>: «Il simbolo ha precisamente la funzione di esprimere il movimento vitale che avviene in un dato ordine mediante la trasposizione del movimento che si opera in un altro. Il rapporto alla madre potrà così essere simboleggiato dal riposo nel calore del rifugio, dalla sicurezza della casa» (PS 173-174). Consentendo di trasporre il movimento vitale caratteristico di un dato livello a uno diverso, l'espressione simbolica ritrova così quell'unità concreta della vita di cui, «vista dalla parte del soggetto, è l'espressione per eccellenza» (PS 174); al tempo stesso, proprio per il fatto di esprimere un movimento vitale, rimane carica della risonanza affettiva che ha accompagnato il suo formarsi, ovvero del modo in cui la coscienza dell'individuo percepiva la propria situazione esistenziale in quel dato momento; per questo «ogni vita spirituale si muove all'interno di una sfera affettiva»<sup>23</sup>. Ecco allora che vita nello spirito, espressione simbolica e coinvolgimento affettivo appaiono come realtà inseparabili.

---

<sup>19</sup> PS 169-170. La riflessione sul linguaggio simbolico si trova nel cap. 5 intitolato «Conoscenza spirituale» (pp. 167-191).

<sup>20</sup> PS 169. Anche nell'articolo del 1968 dedicato all'idea di vocazione («L'idée de vocation», *Gregorianum* 49, 1968/3, 479-509), il padre Bernard considera i due livelli: quello dell'esperienza spirituale naturale (generale) e quello dell'esperienza spirituale cristiana.

<sup>21</sup> Cfr. «Formes rituelles et vie chrétienne», *Studia Missionalia* 23 (1974), 285-303; qui 299; trad. it., «Forme rituali e vita cristiana», in Charles André Bernard, «Tutte le cose in lui sono vita». *Scritti sul linguaggio simbolico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010 p. 159 (d'ora in poi: TLC).

<sup>22</sup> PS 174; sottolineatura dell'autore.

<sup>23</sup> PS 175. Il tema è già presente nell'articolo del 1965 dedicato alla coscienza spirituale (cfr. «La conscience spirituelle», *art. cit.*, 455).

### 3.1. Simbolo, affettività e trasformazione

Una volta emerso questo triplice collegamento, diventa chiara la funzione trainante e trasformante del simbolo nei confronti dello scopo complessivo della vita spirituale che è l'unificazione della persona; l'attività simbolica, e cioè il ricorso abituale al linguaggio simbolico, appare infatti

come un mezzo privilegiato per giungere alla continuità e all'unità vitale: quando il pane diventa per noi simbolo della vera vita, la fame corporale può essere considerata il simbolo di una fame più fondamentale e secondo questa considerazione i valori biologici elementari sono sottomessi ai valori spirituali<sup>24</sup>.

La «sottomissione», di cui si parla qui, non avviene per un giudizio morale ma per un'evidenza che scaturisce dalla stessa diversità dei livelli di vita e dal movimento di elevazione verso il livello dei valori dello spirito; per questo motivo, rifacendosi a Dionigi Areopagita, il padre Bernard parlerà dell'essenza etica della simbolizzazione: «Fondata sulla corrispondenza dinamica fra diversi livelli di vita, la simbolica fa riferimento sempre, almeno implicitamente, a un'orientazione assiologica: lo spirituale vale più del sensibile che è ordinato al primo e lo simboleggia<sup>25</sup>».

La funzione di purificazione indotta dal movimento di elevazione si rivela così tutt'uno con quella di trasformazione: «Il simbolo non solo veicola una carica affettiva ma la canalizza»<sup>26</sup>. Oltre ad assolvere a queste due funzioni, l'attività simbolica è però anche «il segno di un'unità già operante», e questo perché l'immagine-simbolo, proprio in quanto traduce una necessità vitale, è in grado di esprimere allo stesso tempo il termine del desiderio e il movimento verso di esso. Di fatto, osserva il padre Bernard, la letteratura mistica attesta che «l'uomo spirituale giunto alla maturità diventa capace di considerare il suo rapporto con l'universo della natura e delle persone attraverso il suo rapporto con Dio»<sup>27</sup>. D'altra parte, facendo il percorso inverso, si vede come le diverse funzioni del linguaggio simbolico derivino dal ruolo di mediazione primaria svolto dal corpo nel processo di trasformazione dell'uomo che vuole vivere una vita nello spirito: «L'uomo religioso, il mistico in particolare, si appoggia sulla partecipazione corporea per esprimere il suo slancio verso Dio; raccoglie tutte le sue forze per mettere le proprie aspirazioni vitali in rapporto con Dio, creatore e salvatore»<sup>28</sup>.

A differenza della riflessione filosofica, il progetto spirituale «non è soltanto ricerca, ma conquista, non solo conoscenza ma trasformazione» (PS 66); esso non può infatti realizzarsi se non attraverso una serie di mediazioni con il mondo esterno: la natura, le persone, i valori superiori, tutte mediate a loro volta dal corpo proprio della persona. Nella sua dimensione temporale costitutiva, «il progetto spirituale, mirando all'unità concreta della persona in tensione verso l'assoluto, include la trasformazione dell'uomo attraverso la mediazione del corpo» (PS 171). E si ritrova così la funzione trasformante e anticipatrice dell'attività simbolica. E la nozione di mediazione, così fortemente sottolineata, consente all'autore di presentare in modo organico

---

<sup>24</sup> «Symboles spirituels», in *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Cerf, Paris 1983, 1088-1090; 1096-1099, qui 1097 (trad. it., «Simboli spirituali», in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Ed. Paoline, Roma 1979, 1464-1465; 1474-1479; articolo riprodotto in TLC, p. 236).

<sup>25</sup> *Théologie symbolique*, Téqui, Paris 1978, p. 66 e p. 116 dove c'è il riferimento alla *Lettera IX* di Dionigi (trad. it., *Teologia simbolica*, Edizioni Paoline, Roma 1981, p. 80 e p. 134).

<sup>26</sup> «La fonction symbolique en spiritualité», *Nouvelle Revue Théologique* 95,10 (1973) 1119-1136; qui 1126 (trad. it., «La funzione simbolica in spiritualità», TLC, p. 86).

<sup>27</sup> «Symboles spirituels», *art. cit.*, 1097 (trad. it., «Simboli spirituali», TLC, p. 236).

<sup>28</sup> «Formes rituelles et vie chrétienne», *art. cit.*, 299; (trad. it., «Forme rituali e vita cristiana», TLC, p. 159). La riflessione sul ruolo del corpo nel progetto spirituale viene condotta come sempre incominciando dalla vita nello spirito in generale (cfr. PS 66-75; riferimenti a Ricœur, Husserl e Eliade) per poi passare alla considerazione dell'ambito cristiano (cfr. PS 75-81).

ricchezza e multiformità del fenomeno spirituale<sup>29</sup> e di approfondire quella mediazione, inseparabile dalla corporeità, che è rappresentata dal fattore tempo (personale e storico), come attestano le pagine particolarmente interessanti dedicate al senso della storia<sup>30</sup> e all'impatto dei grandi mutamenti storici sulla vita spirituale cristiana.

#### 4. *Conoscenza simbolica e conoscenza concettuale*

Al filosofo e teologo che è il padre Bernard si pone però inevitabilmente la questione del rapporto tra conoscenza simbolica e conoscenza concettuale. Per trattarlo, egli riparte dalla nozione di progetto: il progetto metafisico è «sforzo per *pensare* l'essere su un fondo di assoluto», il progetto spirituale, invece, presuppone, come si è appena visto, la dimensione temporale e la mediazione del corpo; in modo analogo, il linguaggio metafisico si colloca a livello della riflessione e significa l'unità attraverso l'opposizione dialettica dei concetti, il linguaggio spirituale invece,

in quanto sgorga nel punto di incontro corporeo tra mira dell'assoluto e impegno della persona, è naturalmente simbolico: il rapporto dello spirito al corpo riflette in modo omotetico il rapporto della persona a Dio per mezzo della mediazione del mondo (PS 171).

Ma la differenza tra concetto e simbolo diventa manifesta quando si parla in termini di movimento ovvero di vita: mentre il concetto è in ogni caso inadeguato a offrire la rappresentazione del movimento, il simbolo non solo ne contiene l'affermazione ma indica al contempo il salto qualitativo che si verifica tra un livello di vita inferiore e uno superiore (cfr. PS 174). Il valore privilegiato del simbolo non deriva dunque da una sua "adeguatezza" all'oggetto - la realtà trascendente o divina<sup>31</sup> - ma è legato al movimento spirituale del soggetto che nell'attività simbolica trova al tempo stesso espressione e sostegno. In tal modo il vantaggio del simbolo appare duplice: da una parte, in quanto il suo dinamismo si fonda direttamente sulla percezione sensibile, non rompe il movimento dello spirito - come avviene invece nel caso della conoscenza concettuale -, dall'altra consente di mirare a Dio attraverso categorie più complesse e più vicine alla vita: «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»<sup>32</sup>.

Proseguendo nella sua riflessione sulle modalità delle due conoscenze, il padre Bernard si interroga sulla possibilità di individuare una struttura cognitiva atta a rendere conto dell'originalità di quella conoscenza spirituale che si manifesta nell'espressione simbolica (cfr. PS 176). Avendola riconosciuta nel processo della percezione, propone la tesi seguente: «il modo di presa dell'oggetto spirituale è analogo alla percezione nel campo naturale» (PS 177). In realtà non è questo, nel saggio, il primo riferimento alla percezione come modo di conoscenza di ciò che ha a che fare con l'esperienza vitale; in un capitolo precedente, muovendo dal fatto che quel che caratterizza la coscienza mistica come pure la coscienza spirituale in generale, è il sentimento di presenza, scrive: «l'esistenza delle cose ci rimanda alla percezione il cui *analogatum princeps* è l'attività dei sensi»<sup>33</sup>.

---

<sup>29</sup> Tutta la terza parte del saggio è dedicata all'idea di mediazione e ai grandi tipi di mediazione prima nella vita spirituale dell'umanità e poi nella vita cristiana.

<sup>30</sup> Come attestano alcuni lavori personali risalenti agli anni della filosofia, il padre Bernard, che aveva una predilezione per il pensiero di sant'Ireneo, era particolarmente interessato alla dimensione storica nella rivelazione ebraico-cristiana (*La notion de salut chez saint Irénée*, manoscritto datato 15 gennaio 1952; *Perspective historique en théologie*, manoscritto di una relazione redatto intorno al 1952).

<sup>31</sup> Inadeguatezza radicale che riguarda d'altronde anche il concetto, visto che non esiste nessuna forma di espressione proporzionata alla realtà divina: «Dio che è il Trascendente supera infinitamente la comprensione di ogni concetto e di ogni simbolo» (PS 172).

<sup>32</sup> *Théologie symbolique, op. cit.*, pp. 385-386 (trad. it., pp. 436-437).

<sup>33</sup> Il padre Bernard sta criticando la posizione di J. MARÉCHAL secondo il quale l'atto proprio della coscienza mistica sarebbe una «intuizione intellettuale» (p. 57).

D'altronde l'autore aveva già affrontato il tema nell'articolo del 1965 dedicato alla coscienza spirituale, in cui veniva delineata la successione dei passaggi che conducono la coscienza spirituale a privilegiare la conoscenza sensibile e pertanto l'espressione simbolica. Sarà utile qui ricordarne le articolazioni principali. Il primo punto consiste nel fatto che il mondo spirituale viene percepito da tale coscienza come una realtà oggettiva:

[...] quel che appare assolutamente generale in ogni vita spirituale è la coscienza di percepire una realtà oggettiva: un aspetto del Mistero di Dio, per esempio, o una manifestazione del suo volere attuale. Una simile percezione porta con sé ciò che potremmo chiamare un *sentimento di realtà*, o meglio, un *senso del reale*. La coscienza spirituale entra in contatto con un mondo reale, solido e resistente. Anche l'esperienza dell'assenza di Dio e dell'impotenza testimoniana a modo proprio dell'autonomia resistente di un mondo spirituale che non consente a rendersi prossimo e ad aprirsi<sup>34</sup>.

Per il sentimento di realtà che la caratterizza, la conoscenza spirituale tende, progredendo, ad avvicinarsi alla conoscenza sensibile: il vantaggio di quest'ultima sulla conoscenza astratta e speculativa non consiste in una migliore penetrazione dell'essenza delle cose, ma nel fatto che «ci "dà" il mondo nella sua esistenza. Trasposta nel campo spirituale quest'idea significa che la percezione e i sensi non ci introducono in una conoscenza più chiara di Dio e del Mistero di fede, ma ci fanno "realizzare" il mondo spirituale nel suo esistere»<sup>35</sup>. Dal senso del reale proprio della percezione spirituale, passando per la conoscenza sensibile, si giunge così all'espressione simbolica:

[...] il simbolo, in quanto esprime simultaneamente: un aspetto del mistero di Dio, la corrispondenza di questo mistero con la realtà del mondo come pure con la nostra umanità, e l'immediatezza dell'esperienza unitiva, è capace più di qualunque altro segno di tradurre l'esperienza spirituale senza tuttavia coincidere perfettamente con essa. Quel che conta qui è l'assenza di mediazione concettuale, necessariamente astratta, tra il disvelamento del Mistero e la sua presa [*saisie*] da parte della coscienza. L'anima percepisce Dio in un unico movimento che congiunge la sua relazione al mondo e la presenza divina in lei con la sfera divina<sup>36</sup>.

La conoscenza spirituale non fornisce dunque «un supplemento al contenuto del Mistero di fede ma rappresenta un modo nuovo di attingere il mondo spirituale, di "realizzarlo" vitalmente»<sup>37</sup>. Tale è il punto di arrivo: la percezione spirituale predilige l'espressione simbolica, in quanto prescinde dalla mediazione concettuale astratta e si realizza all'interno di un unico movimento che va dall'esperienza vitale al livello del mondo divino<sup>38</sup>. In questo senso, osserva il padre Bernard: «La determinazione del modo di conoscenza spirituale in funzione della percezione mette bene in valore l'aspetto fondamentale di tale conoscenza: quello di sgorgare dalla vita» (PS 190).

Ed è il motivo per cui in *Le projet spirituel* le due espressioni – conoscenza spirituale, conoscenza simbolica - appaiono intercambiabili. Il rischio principale della speculazione e della sua espressione astratta è quello di operare un distacco tra la vita del soggetto e l'intelligenza teologica; la percezione al contrario si colloca nel punto di congiunzione tra il soggetto e il mondo in cui vive, ma quando «questo mondo è il mondo spirituale, la percezione gli conferisce quel sentimento di presenza e di realtà che ne costituisce tutto il pregio». Si tratta, è vero, di una percezione che viene

<sup>34</sup> «La conscience spirituelle», *art. cit.*, 459.

<sup>35</sup> *Ibid.*, le virgolette sono dell'autore.

<sup>36</sup> «La conscience spirituelle», *art. cit.*, 460. Prendendo le distanze dalla posizione di GEORGES MOREL e appoggiandosi su san Giovanni della Croce, il padre Bernard ha appena sottolineato che il termine della percezione spirituale e l'atto stesso del suo percepire non possono essere perfettamente trasparenti allo spirito; per questo tra il contenuto della percezione spirituale e la sua espressione non ci può essere coincidenza piena.

<sup>37</sup> Il padre Bernard in *Le projet* identifica questo «realizzare» ovvero «affermare l'esistenza delle cose» come un ruolo di tipo metafisico svolto dalla percezione sensibile in rapporto alla conoscenza del mondo (cfr. PS 183).

<sup>38</sup> PS 183. A questo proposito il padre Bernard si rifà alla prospettiva scheleriana, ricordando che l'«immediatezza» caratteristica con la quale viene colto il termine «spirito divino» della relazione vissuta è tale che questo termine stesso non deve essere necessariamente percepito in se stesso e, per così dire, pensato separatamente. E ciò si verifica perché: «La somiglianza di Dio è iscritta nello spirito umano stesso, nel suo essere, senza che questo spirito abbia a percepire il modello stesso (*das Urbild*) in modo naturale per constatare questa somiglianza» (M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, 1954, pp. 432-433). Ora, ciò che è vero dal punto di vista religioso in generale, si verifica in modo ben più profondo nell'esistenza di grazia del cristiano (cfr. «La conscience spirituelle», *art. cit.*, 460-461).



esercitata nella fede ma, «in funzione dell'azione permanente di Dio che infonde la sua luce, il sentimento di realtà contenuto nella fede acquista, nella percezione spirituale, un'attualità sempre più grande» (PS 190).

Il prospettare la conoscenza spirituale secondo la modalità della percezione sensibile consente ugualmente all'autore di dar conto di un fenomeno per lui di estremo interesse, vale a dire quella «sorta di cristallizzazione dei diversi aspetti del mistero della salvezza intorno a un centro» (PS 180) che si riscontra nella vita interiore di molti grandi spirituali cristiani<sup>39</sup>. Per chiarire il suo pensiero, egli premette che la percezione cui fa riferimento implica l'intenzionalità immediata dell'essere-nel-mondo: poiché ogni vivente entra in un rapporto vissuto con il mondo, lo spazio vissuto non è uno schema immaginario omogeneo ma l'ambiente nel quale si iscrive il gesto che afferra il cibo, viene valutata la distanza del pericolo, e il mondo si presenta come una struttura che risponde alle tensioni del vivente. In questo modo,

Lungi dal disperdersi nella molteplicità frazionata delle immagini di un caleidoscopio, la percezione sensibile riconosce nel mondo degli insiemi che costituiscono forme più o meno buone. [...] In tal modo, nella coscienza percettiva si realizza la connessione tra il vivente e il mondo che lo circonda: non si può separare l'intenzionalità oggettiva mediante la quale il conoscente esce da sé stesso dal dinamismo soggettivo caratteristico di ogni vivente. La percezione ne costituisce il punto di congiunzione (PS 178).

Trasposta nella vita spirituale, questa presentazione rende conto del fatto che nemmeno il mondo interiore si presenti alla percezione spirituale come un tutto omogeneo. Qui il padre Bernard introduce la nozione di «percezione globale della forma»<sup>40</sup> e quella equivalente di «visione sintetica»<sup>41</sup>: tale «forma» non consiste nella estrapolazione di una parte del Mistero, il quale non verrebbe più visto nella sua interezza, bensì in una messa a fuoco più precisa di un determinato aspetto<sup>42</sup>; d'altronde, visto che «l'unità del Mistero della salvezza è un'unità oggettiva, organica» (PS 180), coglierlo da uno solo dei suoi lati equivale a coglierlo ancora nella sua totalità, in virtù della partecipazione reale del soggetto all'insieme del Mistero attraverso la vita sacramentale. Alla sottolineatura di tale unità oggettiva del Mistero della salvezza, che è «l'unità stessa della sua storia», si lega l'insistenza sul carattere oggettivo della percezione spirituale cristiana: « Sia ancora consentito insistere sull'oggettività di tale percezione! Il Mistero è vita per il cuore mediante la fede, perché è in sé stesso mistero della vita divina che si effonde per mezzo della mediazione del Cristo» (PS 181).

Nel concludere le pagine dedicate alla percezione spirituale, il padre Bernard mette così in risalto due aspetti complementari: da una parte, le necessità soggettive di una persona o di un periodo orientano l'angolo di visione del Mistero della vita-divina-che-si-comunica, per cui ogni epoca - oltre che ogni singolo credente nel corso della sua esistenza - si muove in un dato clima

---

<sup>39</sup> Si è già incontrato l'espressione "schemi immaginativi" come caratteristici della vita spirituale (cfr. PS 20); citato qui nota 15.

<sup>40</sup> L'autore scrive «forma» tra virgolette a sottolineare che intende il termine in senso analogico (cfr. PS 179). Gli esempi dati sono quelli di ELIZABETH DE LA TRINITÉ, CHARLES DE FOUCAULD, GIOVANNI DELLA CROCE (cfr. PS 159-160).

<sup>41</sup> Questa seconda espressione, in cui il termine "visione" naturalmente non ha nulla a che vedere con un'esperienza di visione oggettiva, si incontra nell'articolo «Vie spirituelle et connaissance théologique» uscito nello stesso anno 1970, nel quale il padre Bernard prende come esempi IGNAZIO DI LOYOLA, MARIA MADDALENA DE' PAZZI, GUGLIELMO DI SAINT THIERRY, ENRICO SUSONE (pp. 234-238). Tuttavia era un pensiero già presente in un articolo del 1956 dedicato a TERESA DI GESÙ BAMBINO («L'amour sauveur dans la vie de sainte Thérèse de Lisieux, *Revue d'ascétique et de mystique* 32 (1956), 297-328; 420-449), nel quale aveva messo in risalto il ruolo svolto nella vita interiore della Santa dal versetto / immagine suggerito da padre PICHON: «Tu sei per me è uno sposo di sangue» (Es 4, 25). Dato che queste visioni sintetiche sono caratteristiche degli inizi dei singoli percorsi spirituali, negli anni successivi il padre Bernard parlerà piuttosto di «esperienze» o di «grazie inaugurali». Il tema è presente a più riprese nei tre volumi del *Dieu des mystiques* (*Le Dieu des mystiques. Les voies de l'intériorité*, Cerf, Paris 1993; *Le Dieu des mystiques. II. La conformation au Christ*, Cerf, Paris 1998; *Le Dieu des mystiques. III. Mystique et action*, Cerf, Paris 2000).

<sup>42</sup> A questo proposito l'autore fa notare che la scelta di tale centro non è dettata da un giudizio di valore a priori: se così fosse, il mistero della Trinità dovrebbe essere tra i temi centrali più frequenti (cfr. PS 181).

spirituale; dall'altra, il Mistero cristiano non può mai perdere la sua integrità oggettiva, in quanto "l'Incarnazione del Verbo che si prolunga nella Chiesa mediante lo Spirito non solo ha rivelato ma ha compiuto il significato dell'esistenza umana":

Una santa libertà, quella stessa dello Spirito, presiede dunque a questo scambio continuo e dialettico tra l'esperienza soggettiva e il rigore oggettivo del Mistero. Ciò che conta è che nessun aspetto di questo Mistero venga negato (PS 184).

### 5. La presenza interiore dello Spirito che-dà-la-vita

Fin qui, intendendo seguire la scelta metodologica dell'autore, abbiamo riportato quasi esclusivamente quanto, della relazione tra vita-nello-spirito e linguaggio simbolico, aveva valenza generale: la nozione di percezione spirituale appena trattata ci consentirà di passare alla considerazione del rapporto tra linguaggio simbolico e vita spirituale cristiana. Chi vuole avere un apprezzamento sano del fenomeno cristiano, scrive il padre Bernard, deve «tornare costantemente all'idea non di una conoscenza in cerca di un oggetto da possedere, ma di una vita che si esprime»<sup>43</sup>. Ma se è già assodato che la vita nello spirito si esprime di preferenza attraverso il linguaggio simbolico, esiste uno specifico cristiano e, nel caso, in che cosa consiste? Sin dall'inizio e ripetutamente nel corso di *Le projet spirituel* l'autore ha ribadito che la vita spirituale cristiana «è fondata su una realtà ontologica: la partecipazione alla vita stessa di Dio» (PS 10); questa affermazione, che rappresenta il dato della fede, non esplicita però la modalità peculiare del nesso tra presenza dello Spirito e uso del linguaggio simbolico nella vita spirituale cristiana. Ci sembra che tale modalità si illumini alla fine del capitolo dedicato al tema della liberazione / unificazione spirituale<sup>44</sup>, quando la presenza dello Spirito viene considerata alla luce del principio dell'interiorità radicale di Dio a ogni creatura. Ecco il passo nella sua interezza:

Tutto è dunque movimento. Tutto è vita. Tutto è animato dallo Spirito. Ed è forse questo l'aspetto più distintivo della spiritualità cristiana. Essa non è semplicemente una vita interiore che fa fiorire delle virtualità che si potrebbero dire mistiche. È una vita sottomessa alle mozioni di uno Spirito Santo, Spirito di libertà e di amore. E tale mozione è tanto interiore da raggiungere l'atto personale di esistere che è alla radice della libertà del nostro spirito. Cosicché ogni movimento spirituale, in noi e nel mondo, si alimenta all'unica fonte dello Spirito vivificante (PS 103).

Dal punto di vista compositivo, il passo possiede un timbro particolare di evidenza conclusiva che non può fare a meno di colpire: la sua struttura si presta a un'analisi estremamente interessante che consente anche di cogliere il movimento del pensiero. È composto di sette elementi: le prime tre frasi, brevi e assertive; le seconde tre espositive / esplicative; l'ultima conclusiva. Le prime tre espongono un'evidenza: tutto è... tutto è... tutto è...: sono piuttosto la voce del credente-contemplante; nelle tre successive il pensatore teologo trae le conseguenze di questo sapere-evidenza e definisce la natura della vita spirituale cristiana, prima distinguendola in negativo dalla vita nello spirito in generale («non è semplicemente...»), poi affermando che è una vita sottomessa al movimento dello Spirito Santo, chiamato qui Spirito «di libertà e di amore». La scelta di questi due titoli non è casuale; nel dire che la vita spirituale cristiana è una vita «sottomessa alle mozioni dello Spirito» è infatti contenuta un'allusione alla questione della libertà della persona. Con l'indicare lo Spirito come Spirito di libertà e di amore viene preparata la risposta: la sottomissione al movimento dello Spirito è un atto di libertà, in quanto questo stesso movimento è tanto interiore da raggiungere quell'atto personale di esistere che è alla radice della libertà del

---

<sup>43</sup> «Formes rituelles et vie chrétienne», *art. cit.*, qui 298 (trad. it., «Forme rituali e vita cristiana», TLC, p. 159).

<sup>44</sup> Considerata prima nelle grandi tradizioni filosofiche dell'umanità e poi nella prospettiva cristiana; dopo aver riconosciuto la necessità della mortificazione, della purificazione e anche della morte, l'autore riprende il tema della unificazione, affermando: «La questione non è di subordinare una parte al tutto ma di dare a tutta l'esistenza un significato spirituale, di dirigerla verso Dio [...]» (PS 103).

nostro spirito<sup>45</sup>. Nella frase conclusiva le tre affermazioni iniziali vengono riprese secondo un movimento inverso: se prima c'era la pura evidenza che si allargava all'infinito: «tutto è...», ora c'è l'«ogni» che riguarda non solo i cristiani («in noi») ma tutti gli uomini che vivono nello spirito («nel mondo») e l'«unico» che è lo Spirito Santo di Dio «vivificante».

Riconoscendo che all'interno della Rivelazione cristiana il fondamento ultimo del fenomeno vita-nello-spirito è lo Spirito-che-dà-la-Vita («ogni movimento spirituale, in noi e nel mondo, si alimenta all'unica fonte dello Spirito vivificante»), si giunge all'affermazione che ogni vita nello spirito è in realtà una vita nell'unico Spirito Santo Dio: tale è la giustificazione radicale del fatto che le medesime strutture che sostengono il dinamismo vitale dello spirito umano nella sua attenzione verso i valori trascendenti, lo sostengono nella sua tensione verso il Dio-Persona amante<sup>46</sup>; con la differenza che, nel caso della vita spirituale cristiana, lo Spirito stesso di Dio unisce in un modo impossibile da discernere il proprio dinamismo divino con quello del credente, consentendogli di attingere Dio stesso.

Tre anni dopo, in un articolo dedicato alla funzione simbolica, il padre Bernard giunge alla stessa conclusione, ma compiendo un percorso per così dire inverso, dall'esterno verso l'interno: muove dal fatto che le strutture dell'immaginario vengono assunte nella vita dello spirito per poi interrogarsi sullo statuto del simbolo, cioè sulla valenza del ricorso al linguaggio simbolico all'interno di questa vita. Qui, come scrive, si tocca «un punto fondamentale non solo per la comprensione simbolica ma anche per la concezione della vita dello spirito»<sup>47</sup>: quello dell'infinitezza dello spirito. Le possibilità infatti sono due: sapere se l'inconscio che si manifesta simbolicamente sia soltanto quello radicato nelle pulsioni elementari e nei complessi cristallizzati, oppure se possa essere *anche* un inconscio che deriva dall'infinitezza dello spirito. Se si risponde affermativamente alla prima ipotesi si rimane nella prospettiva freudiana che rimanda al passato individuale, se alla seconda si attribuisce al simbolo una dimensione prospettica.

Limitandosi a ricordare che importanti studi hanno evidenziato la necessità di andare oltre una prospettiva strettamente freudiana, l'autore, dall'interno della prospettiva della fede rivelata, segnala l'esistenza nella coscienza di un'"istanza metapsicologica", la quale non deve essere concepita «come una nuova struttura che si sovrappone a una coscienza già formata, ma conviene ammettere che, all'interno della coscienza, una presenza divina susciti un nuovo dinamismo. Strutturalmente, questo dinamismo si confonderà con quello che deriva dall'infinitezza costitutiva dello spirito». Per questo, quando lo Spirito di Dio agisce nel cristiano «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»<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> Risuona qui un tema privilegiato dell'autore, e cioè come si concilino conoscenza e libera adesione della volontà con l'esistenza di Dio e la legge morale. Lo aveva affrontato da subito, vent'anni prima, nelle due tesi di filosofia (cfr. nota 7), giungendo a ravvisare nel desiderio dell'uomo di vivere in pienezza, diventato desiderio di Dio inteso come partecipazione alla sua pienezza di vita, la cerniera capace di unire in sé conoscenza e libera adesione della volontà: «La molla della nostra azione si rivela desiderio dell'essere. La disposizione radicale della nostra volontà tende a riconoscere questa situazione fondamentale: l'intenzione semplice della volontà diventa consenso all'essere e, attraverso tale consenso, alla volontà di Dio» (*Nature et volonté...*, p. 182). Questo tema dell'interiorità assoluta di Dio alle sue creature e della possibilità di una libertà di adesione da parte dell'uomo verrà ripreso e approfondito nella *Théologie affective* (1984) significativamente a proposito del n. 180 degli *Esercizi spirituali* ("Chiedere a Dio nostro Signore che voglia muovere la mia volontà...") (pp. 213-214) e ancora nel grande capitolo dedicato a sant'Ignazio del terzo volume del *Dieu des mystiques* (2000).

<sup>46</sup> «Nella vita spirituale cristiana le strutture naturali sussistono» (PS 59) e ancora: «Le strutture naturali, che sono una prima concretizzazione della volontà di Dio, fondano gli atteggiamenti spirituali, pur lasciando aperta la questione di una determinazione posteriore nell'ordine della grazia. Permangono dunque» (PS 133).

<sup>47</sup> «La fonction symbolique en spiritualité», *art. cit.*, 1123 (trad. it., «La funzione simbolica in spiritualità», TLC, pp. 83-84). Anche la citazione seguente.

<sup>48</sup> *Théologie symbolique, op. cit.*, p. 386 (trad. it., p. 437). Ma la vigilanza di pensiero del padre Bernard è costante: così il fatto di ribadire l'esistenza di una "grande omologia di strutture" tra le diverse vite-nello-spirito per quanto riguarda l'aspirazione verso l'assoluto, il desiderio di unità interiore, l'impegno esistenziale e dunque la modalità di espressione dell'esperienza spirituale, non gli impedisce di affermare con altrettanta forza, a proposito della specificità cristiana, che

Il dinamismo interiore aperto all'infinita e alla totalità si presenta così non solo come la legittimazione ultima dell'uso del linguaggio simbolico universale, ma anche come quella del suo uso all'interno della Rivelazione: si tratta infatti di una struttura che Dio stesso ha creato e che in tal senso coincide con la presenza interiore dello stesso Spirito Santo.

## 6. Simbolo cristiano e linguaggio umano

La consapevolezza tranquilla delle ragioni fondanti dello specifico cristiano, è ciò che consente la massima apertura all'esperienza della vita nello spirito quale fenomeno umano. Poiché la vita spirituale cristiana non richiede strutture proprie, lo specifico dell'uso del linguaggio simbolico nell'ambito cristiano non può che consistere nel suo aggancio necessario e immancabile al mistero storico dell'Incarnazione-Redenzione. Di fatto *Le projet spirituel* che, come si ricorda, muove dalle grandi culture spirituali per giungere ogni volta allo specifico cristiano<sup>49</sup>, è punteggiato di riferimenti al mistero della fede «fondato sulla realtà oggettiva del Mistero del Cristo realizzato nella storia» (PS 191).

A definire questo aspetto peculiare del simbolismo cristiano, il padre Bernard introdurrà qualche anno dopo la nozione di "sovradeterminazione", specificata come "sovradeterminazione storica del simbolismo comune": ciò che determina l'originalità del linguaggio simbolico cristiano è il radicamento, essenziale e costitutivo, del materiale simbolico nell'esistenza storica di Gesù il Cristo; soltanto la fede «ci dice che certi simboli sono stati assunti da Dio e, di conseguenza, hanno ricevuto una nuova investitura, una sovradeterminazione storica»<sup>50</sup>.

Ne deriva - ed è una conseguenza di peso per l'inculturazione della fede - che l'omologia di struttura verificabile tra riti religiosi e sacramenti cristiani non può nascondere l'originalità della prospettiva cristiana. Di fatto:

sensu simbolico e significato storico non si collocano sullo stesso piano, in quanto l'evento storico manifesta il suo significato attraverso una simbolizzazione: il Cristo stesso fu battezzato dal Battista, desiderò ricevere il «battesimo» della Passione, fu, come Giona, inghiottito dalla terra, luogo delle potenze infernali che egli vinse. La sovradeterminazione storica allarga dunque il senso del mistero simboleggiato alle dimensioni del dramma dell'umanità. L'oggettivazione sociale che ne consegue, fortemente sostenuta dalla nozione di partecipazione al Corpo mistico del Cristo, introduce una nuova valenza del simbolo, aprendo la visuale su un avvenire illimitato: la speranza della realizzazione escatologica. La dimensione storica si trova nell'ordine operativo: i simboli cristiani ricevono la loro efficacia dall'unica storia della salvezza<sup>51</sup>.

Risulta ora pienamente chiara l'opportunità della scelta metodologica seguita in *Le projet spirituel* di mantenere una costante apertura sulla dimensione spirituale delle culture tradizionali e delle grandi tradizioni religiose dell'umanità: essa consente effettivamente di considerare il fenomeno spirituale e, al suo interno, il ricorso al linguaggio simbolico, sia nella sua essenza propriamente umana che nella sua specificità cristiana. Come era nell'intenzione dell'autore, si possono così evitare quelle confusioni o quelle risposte sbagliate che il "disagio" di fronte alle numerose omologie di struttura con l'espressione della vita nello spirito in altri contesti religiosi e

---

le metafisiche che sostengono i movimenti spirituali si trovano invece «in un'opposizione che si può ritenere insormontabile» (PS 104).

<sup>49</sup> Trattando della differenza con l'induismo, il padre Bernard nota ad esempio che la via spirituale cristiana non si appoggia unicamente su un processo di interiorizzazione, ma «è partecipazione allo Spirito di Dio che raggiunge l'uomo nella sua totalità» (PS 78) e ritornando più avanti su questo aspetto cruciale, osserva che esso comporta una conseguenza di primaria importanza, ovvero l'inversione del movimento: per il cristiano non si tratta infatti di cercare di realizzare il progetto spirituale in una data situazione ma di aderire al movimento dello Spirito che è interiore (cfr. PS 147).

<sup>50</sup> *Théologie symbolique, op. cit.*, p. 74 (trad. it., p. 88).

<sup>51</sup> *Initiation au langage symbolique*, dispense, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1974, p. 37. Qui si vede che la nozione è mutuata dal linguaggio psicoanalitico.

culturali può provocare, in particolare quelle tra diversi riti religiosi e i sacramenti cristiani<sup>52</sup>, disagio che si manifesta in due direzioni opposte: da una parte un «facile concordismo» (PS 76) che giunge alla negazione delle differenze, anche sostanziali, e dunque a un relativismo totale, dall'altra l'affermazione di un'originalità totale che prescinde dall'evidenza dei fatti.

Molti anni dopo, in un articolo di ampio respiro dedicato al rapporto tra vita nello Spirito e inculturazione, il padre Bernard ribadirà che, andando «contro la nostra tendenza a mettere a confronto unicamente le dottrine», conviene insistere sulla concretezza della vita religiosa, la quale implica un'attività di preghiera, una liturgia, un contesto rappresentativo, architettonico e immaginale (pittura, scultura), tutte realtà «che rimandano necessariamente al mondo simbolico»<sup>53</sup>; infatti, proprio se si parte dal simbolismo comune, si apre uno spazio religioso universale dove si iscrivono le possibilità di inculturazione, in quanto ogni uomo che vive una vita-nello-spirito cerca di esprimere il suo desiderio di unione al Trascendente e all'Assoluto<sup>54</sup>. E ancora una volta ripeterà che "pur prendendo in prestito elementi della simbolica comune e non potendo fare altrimenti in quanto è un linguaggio umano, la fede cristiana è in grado di esprimere la propria novità e unicità perché, quando lo fa, si riferisce sempre al mistero storico dell'Incarnazione redentrice".

Non occorre sottolineare il carattere fondativo di *Le projet spirituel*: considerando in prospettiva l'opera del padre Bernard, il saggio del 1970 appare come un «seminal book» che contiene *in nuce* gli sviluppi degli anni successivi. Per quanto riguarda l'argomento di questa relazione, dalla sua lettura emerge chiaramente il carattere necessario del rapporto tra vita spirituale e espressione simbolica nella comprensione originaria che l'autore ha del fenomeno vita-nello-spirito; in quanto riflessione organica intorno al fenomeno umano e cristiano della vita-nello-spirito, esso costituisce inoltre una manoduzione sistematica in grado di facilitare l'accesso a quella che lo stesso padre Bernard definisce «la ricchezza lussureggiante e quasi sconcertante dell'espressione simbolica della vita spirituale»: in questo senso, il grande saggio dedicato alla *Théologie symbolique* uscito otto anni dopo ne prevede come acquisito il contenuto<sup>55</sup>.

## 7. Epilogo. Un centro vivente

Alla fine di questo itinerario sorge spontanea una domanda: ricordando l'affermazione del padre Bernard che il suo pensiero era consistito piuttosto nell'esplicitazione progressiva di un nucleo originario e tenendo presente la comparsa in un periodo molto precoce della nozione di «percezione globale della forma» introdotta per spiegare un aspetto caratteristico dell'itinerario di alcuni spirituali cristiani, non è possibile pensare che anche nel suo caso vi sia una simile «percezione globale», una simile «visione sintetica» che abbia svolto la funzione di nucleo

---

<sup>52</sup> Basti pensare alle somiglianze del rito battesimale cristiano con i numerosi riti di purificazione e di passaggio presenti nelle diverse religioni o pratiche spirituali oppure alla disputa accademica sul rapporto tra religioni dei misteri e sacramenti cristiani dei primi decenni del Novecento.

<sup>53</sup> «Spiritualité et inculturation», *Studia Missionalia* 44 (1995) 207-228; qui 222 (trad. it., «Spiritualità e inculturazione», TLC, pp. 421-440; qui p. 435). Questo articolo ha qualcosa in comune con l'articolo-intervista uscito un anno dopo («Un dialogo tra filosofia, teologia e spiritualità – via verso la Sapienza» 1996 (citato alla nota 10): è cioè un testo di riflessione sintetica, che si distingue compositivamente dagli altri dell'autore per il numero molto contenuto di note. Riguardo alla pubblicazione di entrambi conservo il ricordo personale della soddisfazione mescolata a un certo stupore sorridente manifestata dal padre Bernard, il quale evidentemente fino allora non era stato solito esprimere il proprio pensiero "à bâtons rompus".

<sup>54</sup> Questa apertura al fenomeno universale vita-nello-spirito è uno degli aspetti del pensiero del padre Bernard che più concorre a determinarne l'attualità. Citiamo in particolare: «Symbolisme et présence au monde», *Gregorianum* 55 (1974/4) 749-771 (trad. it., «Simbolismo e presenza al mondo», TLC, pp. 112-131); «Il simbolo come realtà religiosa», in *Il futuro dell'uomo*, XXI, 1994, n. 2, riprodotto in TLC 406-420; «Spiritualité et inculturation», *Studia Missionalia* 44 (1995) 207-228 (trad. it., «Spiritualità e inculturazione», TLC, pp. 421-440).

<sup>55</sup> *Théologie symbolique* (cfr. nota 25). In questo saggio l'autore segue un approccio diverso, soprattutto adottando una struttura espositiva che riserva la maggior parte dello spazio a una presentazione delle grandi tappe dell'itinerario spirituale fondata sul criterio dell'esemplificazione.

originario del suo pensiero? Se come faceva lo stesso padre Bernard, si cerca di «vedere il movimento», dalla lettura di *Le projet spirituel* emerge senza dubbio una grande figura sintetica - quella di centro - che compare già nelle definizioni di vita e di progetto spirituale e la cui natura si rivela pienamente nelle pagine sull'interiorità dello Spirito: un Centro che non è un luogo bensì una situazione legata a un movimento paradossale, essendo al contempo origine e termine del movimento stesso.

Ma se la figura è quella del centro, quale ne poteva essere stato il punto di partenza all'interno del Mistero rivelato? Se si guarda ai brani della Scrittura e alle immagini evangeliche più visitati dal padre Bernard, si trova invariabilmente la scena della transfissione del costato di Cristo riportata dall'apostolo Giovanni, e sempre il padre Bernard rimarca il duplice movimento disegnato dalla lancia del soldato: dalla ferita aperta - il Centro - sgorga la vita; ma perché aperta è anche accesso alla profondità. L'ipotesi che si fa strada è allora che l'evento della Transfissione abbia costituito per il padre Bernard quell'angolazione particolare a partire dalla quale egli ha «visto» attraverso una «visione sintetica», e ha poi continuato a «vedere», il Mistero cristiano e che tale «percezione globale» risalga molto indietro, agli anni dello studentato nella Compagnia di Gesù. Dal punto di vista fattuale, a sostegno di una simile ipotesi ci sono i numeri di una piccola rivista interna dedicata alla spiritualità del Cuore di Cristo che egli aveva preparato con altri due giovani studenti gesuiti<sup>56</sup> negli anni 1949-1951; il testo autografo della «Consécration au Cœur de Jésus» datata Pasqua 1948, in cui è presente il riferimento al centro e al duplice movimento di uscita e di ingresso<sup>57</sup>; più in generale, c'è il fatto che su nessun aspetto del Mistero cristiano il padre Bernard è ritornato con tanta insistenza e che nei numerosi scritti consacrati a questo tema è sempre presente l'invito a «vedere il movimento»: Centro che è fonte e accesso, in un movimento senza fine<sup>58</sup>.

Che dire di questa ipotesi? Se non può esservi evidenza dimostrativa di un'esperienza spirituale puntuale della quale il padre Bernard non ha comunque lasciato testimonianza, si fa però strada un'evidenza di un altro ordine, più radicale: che cioè il mistero della Transfissione rappresenti per il padre Bernard il paradigma cristiano del «vedere simbolico»: quell'evento, nel quale il duplice movimento a partire dal Centro vivente è stato disegnato una volta per sempre nello spazio umano, costituisce infatti un «evento di rivelazione» sottolineato dall'insistenza dell'evangelista sul tema della sua *martyria*<sup>59</sup>. Ed è a partire da esso che si impara a «vedere simbolicamente», a vedere che: «Tutto è movimento. Tutto è vita. Tutto è animato dallo Spirito».

### *Un sogno*

Tra la vita nello Spirito (con la esse minuscola e con la esse maiuscola) e il simbolo c'è una relazione necessaria: come lo aveva mostrato nel saggio del 1970, il padre Bernard lo ribadiva con forza dieci anni dopo a Ottawa in un seminario internazionale dedicato a «Simbolismo religioso e comunicazione interculturale», aprendo il suo intervento con un'affermazione lapidaria: «La sfida lanciata dal simbolismo alla riflessione teologica è ineluttabile»<sup>60</sup>. La conclusione, altrettanto chiara, consisteva in un invito preciso e pressante ai teologi:

Una volta giustificato il valore dell'espressione simbolica, il teologo deve ancora situarla in rapporto al discorso teologico. [...] Poiché i simboli s'impongono alla vita e al pensiero umano, e in modo più urgente alla vita religiosa,

<sup>56</sup> Il padre ALBERT VANHOYE, ora cardinale, il padre EDOUARD GLOTIN (cfr. *Prime testimonianze su Charles André Bernar*, opuscolo citato alla nota 11).

<sup>57</sup> «Que notre esprit vous reconnaisse comme centre de tout; que toute notre action procède de l'amour et conduise à l'amour» (Il nostro spirito ti riconosca come centro di tutto; tutta la nostra azione proceda dall'amore e richiami all'amore). Una foto / scansione dell'autografo datato si trova nella seconda edizione di *Il Cuore di Cristo e i suoi simboli*, AdP, Roma 2008, p. 112.

<sup>58</sup> Questo tema è trattato in *Le Cœur du Christ et ses symboles*, Ed. Téqui, Paris 1981 (trad. it., *Il Cuore di Cristo e i suoi simboli*, AdP, Roma 2008) e costituisce anche la conclusione della *Théologie affective*, op. cit.

<sup>59</sup> Il padre Bernard si ferma a lungo su questo tema nel secondo volume di *Le Dieu des mystiques. II. La conformation au Christ*, op. cit., pp. 537-553 (trad. it., *Il Dio dei mistici. II. La conformazione a Cristo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000; qui pp. 408-421).

<sup>60</sup> «Le défi symbolique», *Kerygma* 14 (1980), 51-65 (trad. it., «La sfida del simbolo», TLC, pp. 240-252).

spetta ai teologi e a quanti si dedicano alle scienze umane giustificare e situare l'attività simbolica, sempre così presente nell'arte, nello spettacolo, nella vita umana e nell'esperienza religiosa. Sta a loro raccogliere la sfida del simbolo<sup>61</sup>.

Oggi nella Chiesa sono molti gli studiosi e i teologi, appartenenti ad ambiti linguistici e culturali diversi, che pensano e insegnano già nell'ottica di una reintegrazione piena della teologia simbolica nella teologia *tout court*.

Ma quanto si dovrà aspettare perché la conoscenza / comprensione dell'antropologia spirituale implicita nel patrimonio teologico-poetico-simbolico della Chiesa indivisa, suffragata dalle ricerche delle cosiddette scienze umane<sup>62</sup>, venga considerata non solo un possibile arricchimento ma una necessità nella formazione dei futuri pastori?

Proprio a questo alludeva il padre Bernard nel 1993, raccogliendo in estrema sintesi il suo pensiero:

[...] la figura di Cristo si trova al centro di tutto il discorso teologico, essendo egli l'unica via concreta che porta alla piena conoscenza di Dio quale si è rivelato. [...] Oggi sentiamo il bisogno di tornare alla concretezza della vita spirituale, essendo come costretti a riconoscerne la funzione vivificatrice nei confronti della teologia morale come della dogmatica. E si potrebbe aggiungere: dell'esegesi stessa. [...] Il compito teologico oggi si rivela quindi abbastanza chiaro: anche se appare presuntuoso voler edificare un sistema teologico unitario, almeno in chiave didattica bisognerebbe, nella formazione cristiana, far posto all'insieme delle grandi discipline teologiche [...] Si potrebbe allora riscoprire la validità dell'antica divisione trinitaria della teologia risalente a Dionigi Areopagita e ripresa da san Bonaventura: la teologia dogmatica concettuale, la teologia mistica che fornisce alla prima il suo orizzonte infinito e infine la teologia simbolica<sup>63</sup>.

Tradurre in pratica la precisazione cruciale del padre Bernard: «almeno in chiave didattica», significa ipotizzare un cambiamento della *ratio studiorum* nei seminari: la teologia simbolica, che è l'anima della preghiera della Chiesa, non può infatti essere conosciuta in modo astratto ma solo attraverso una frequentazione assidua dei padri della Chiesa e del monachesimo, della loro esegesi spirituale, dei testi delle ufficiature liturgiche, nonché dei mistici cristiani di tutti i tempi. Ma questo non basta ancora: affinché la comprensione del ruolo del linguaggio simbolico, intrinsecamente legato con la dimensione affettiva e dunque con l'agire cristiano, possa essere pienamente integrata in una pastorale adatta ai nostri tempi, bisogna che attraverso la luce indiretta che viene dalle scienze umane sia reso evidente, prima di tutto al pastore, il fondamento antropologico che sostiene la validità atemporale di un simile approccio.

Se l'ipotesi di un simile cambiamento può apparire come un sogno, il grande lavoro di pensiero in atto all'interno della Chiesa (e le relazioni tenute in questo convegno che ne danno testimonianza) attestano che non è un sogno irrealizzabile. Come direbbe lo stesso padre Bernard: «Il faut voir le mouvement»...

---

<sup>61</sup> «Le défi symbolique» *art. cit.*, 64-65 (trad. it., «La sfida del simbolo», TLC, p. 252). Il padre Bernard riprenderà ancora una volta il tema nel 1996, inquadrandolo su uno sfondo più ampio, nella lunga intervista «Un dialogo tra filosofia, teologia e spiritualità via alla sapienza» (cfr. nota 10).

<sup>62</sup> Ivi comprese le ultime formulazioni della fenomenologia, in particolare quelle di Jean-Luc Marion.

<sup>63</sup> «La spiritualità come fonte dottrinale», in CH.A. BERNARD (ed.), *La spiritualità come teologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1993, pp. 336-351, qui p. 350.