

INTRODUZIONE ALLA LETTURA*

LE STAGIONI DI UNA RICERCA

Rossano Zas Friz De Col sj

Vita e ricerca si intrecciano a diversi livelli per soddisfare esigenze interiori che spingono con forza misteriosa il compiersi delle strategie per colmare una sete che proviene da non si sa dove. Tale sete fu l'anima della ricerca che spinse p. Bernard a vivere per soddisfarla e che ora sicuramente ha spento attingendo direttamente alla sorgente in misura piena ed eterna. Partito lui, ci è rimasta la nostra sete e i suoi scritti con cui lenirla, i quali sono una testimonianza della sua vita di ricerca e della sua ricerca di vita.

Testimone di un passaggio epocale, quello del prima, durante e dopo il Concilio Vaticano II, Charles André Bernard ha vissuto sulla propria pelle il periodo nel quale si è verificato il processo di secolarizzazione più drammatico dell'intera storia religiosa d'Europa. E poiché «la» ricerca, la sua e la nostra, è un cammino che viene percorso in una vita che attraversa molte stagioni, la ricerca stessa su un argomento conosce il succedersi delle stagioni. È il caso dell'impegno intorno al simbolo compiuto da p. Bernard: dall'inverno segnato dall'assenza di riflessione sul simbolo nel mondo teologico alla primavera dei primi scritti fino all'estate inaugurata con la pubblicazione della *Théologie symbolique* e la semina autunnale della maturità di cui siamo eredi.

La fine dell'inverno

L'interesse dell'autore per il simbolo appare già nel 1970 e si potrebbe dire che lo fa timidamente, come un sole che fa capolino, mentre perdura ancora l'inverno. In quell'anno pubblica un libro: *Le projet spirituel*; e un articolo: «Vie spirituelle et connaissance théologique». Nel libro prende in considerazione il linguaggio simbolico usato dai mistici per simboleggiare l'unione dell'anima con Dio e lo distingue nettamente dal linguaggio metafisico¹. La preferenza dei mistici per il linguaggio simbolico è legata al fatto che esso è particolarmente adatto ad esprimere ciò che è vissuto e vitale, in questo caso l'esperienza della trascendenza. Il simbolo si manifesta come un'unità di senso che mette in corrispondenza due livelli della realtà: quello concreto sensibile, patente, e quello nascosto, latente, ma entrambi vissuti in un unico movimento della coscienza che ne fa l'esperienza come un tutto integrale. Perciò il simbolo ha anche una valenza affettiva e non solo cognitiva.

Nella stessa linea, l'articolo è centrato sulla relazione tra vita spirituale e conoscenza teologica; p. Bernard si domanda

quale influenza tale vita [spirituale] possa esercitare sulla conoscenza teologica che peraltro si costituisce e si sviluppa secondo le proprie esigenze metodologiche fondate sul confronto razionale tra un dato rivelato e un contesto culturale a sua volta riflesso della situazione dell'uomo nel mondo².

Tratto da Charles André Bernard, *"Tutte le cose in lui sono vita". Scritti sul linguaggio simbolico* (a cura di Maria Giovanna Muzj), San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 9-27.

¹ *Le projet spirituel*, P.U.G., Roma 1970, 170-176.

² "Vie spirituelle et connaissance théologique", *Gregorianum* 51 (1970) 225-244, qui 225-226. La bibliografia completa di Ch.A. Bernard è contenuta nel libro postumo *Théologie mystique*, Cerf, Parigi 2005 (tr. it. *Teologia mistica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005).

Se c'è un «sapere» teologico che si acquista nel rapporto con il Mistero, certamente c'è anche un «gustare» teologico del Mistero in una dimensione più nettamente affettiva. Si tratta di focalizzare il rapporto tra «conoscenza teologica» e «esperienza spirituale».

In tale rapporto, il dono di sapienza e di intelligenza dello Spirito Santo sono come le fonti della conoscenza «spirituale». Tuttavia, da sole non bastano: da una parte, ogni esperienza deve essere interiorizzata in modo riflesso e ha bisogno di essere analizzata e studiata dando origine a un linguaggio proprio e specialistico (teologico); dall'altra, l'esperienza non si può trovare in contrasto con i contenuti della fede professati nella Chiesa, esplicitati e articolati concettualmente dalla teologia sistematica. Tuttavia, come scrive p. Bernard: «Avendo ricevuto un linguaggio, la conoscenza spirituale cerca a sua volta un'espressione. La sua espressione propria è simbolica». E ne dà poi la ragione: «La somiglianza delle strutture tra i diversi livelli di vita consente al simbolo di significare e di trasmettere la conoscenza spirituale senza eliminarne il dinamismo essenziale»³. Il linguaggio simbolico appartiene alla dimensione della comunicazione umana: san Giovanni della Croce non avrebbe scritto i suoi poemi se questi non comunicassero la sua esperienza.

Sempre nel 1970 e coerentemente con questo interesse per il simbolo, nell'articolo «**Médiations spirituelles et diversité des spiritualités**»⁴ l'autore affronta il tema della mediazione nella vita spirituale. Riprenderà l'argomento due anni dopo con «**La médiation en spiritualité**», nel quale, partendo dalla constatazione che

ogni coscienza spirituale, la quale tende verso ciò che considera il suo inglobante e il suo fondamento, fa ricorso a delle mediazioni: la natura, il prossimo, l'azione, la storia, l'esperienza del valore, la riflessione su di sé», egli si domanda: «quali sono il posto e la funzione di queste mediazioni nel movimento spirituale?»⁵.

Per rispondere considera, in un primo momento, le mediazioni cosmiche, accennando, di passaggio, al simbolo: «ogni esperienza spirituale presuppone un linguaggio simbolico che fa appello al sensibile: forme, colori, musica, ritmi, racconti e miti»⁶. Ritournerà poi sul tema nell'anno 1980 in un articolo divulgativo intitolato «**Il ruolo del corpo nella vita cristiana**»⁷. In un secondo momento, sempre nell'articolo «**La médiation en spiritualité**», presenta come mediazioni particolari la natura, l'azione umana, la presenza interiore dello Spirito Santo nel mondo e nella storia, il prossimo e la persona umana (in quanto *imago Dei*). Particolarmente interessante è l'accento all'utilità di mettere in primo luogo le mediazioni spirituali che non fanno appello diretto alla dimensione culturale: «L'idea di spiritualità acquista in tal modo quell'ampiezza che è oggi percepita come un'esigenza ineludibile; e si evita di ridurre la dimensione religiosa all'aspetto culturale»⁸.

Si tratta di una prima approssimazione a una concezione più ampia delle mediazioni, che aprirà le porte alla densità ontologica e analogica del simbolismo «in genere» e non specificamente legato all'espressione religiosa. In un contesto sociale di cristianità quale quello dei primi anni '70, anche se in piena effervescenza postconciliare, le mediazioni religiose erano fondamentalmente «le» mediazioni culturali. Il cambiamento cui si è accennato significa un'apertura di orizzonte che riflette il progressivo ingresso nella scena culturale e teologica di una nuova mentalità, di una nuova coscienza, quella del simbolo, ma anche quella della mistica, che è inseparabile e connaturale a una percezione simbolica della realtà.

³ *Ibidem*, 240-241.

⁴ «**Médiations spirituelles et diversité des spiritualités**», *Nouvelle Revue Théologique* 92 (1970) 607-633. Qui: «Mediazioni spirituali e diversità delle spiritualità». I titoli degli articoli evidenziati in grassetto nel testo corrispondono a quelli contenuti nel presente volume (ndc).

⁵ «**La médiation en spiritualité**», *Studia Missionalia* 21 (1972), 321-336, qui 322. Qui: «La mediazione in spiritualità».

⁶ *Ibidem*, 326.

⁷ «**Il ruolo del corpo nella vita cristiana**», *Testimoni nel mondo* 32 (1980) 15-20.

⁸ «**La médiation en spiritualité**», *art. cit.*, 333.

Primavera

P. Bernard inaugura le sue pubblicazioni sul simbolo nel 1973 e le porterà avanti per ben ventiquattro anni, fino all'ultima del 1997. Per comprendere la dimensione di questo apostolato letterario e intellettuale basterebbe inquadralo fra il primo e l'ultimo articolo. Nel primo intitolato «**La fonction symbolique en spiritualité**»⁹, egli spiega il significato e l'importanza per la spiritualità dello studio del simbolo elaborato nell'ambito delle scienze umane, soprattutto della psicologia e della storia delle religioni; nell'ultimo, «**Symboles informels et théologie négative**», si propone di chiarire la correlazione esistente tra la teologia negativa e i simboli informali, ai quali spesso i mistici fanno ricorso¹⁰. Fra questi due articoli l'autore compie un itinerario che va dall'iniziale presa di consapevolezza dell'importanza del simbolo per la teologia spirituale fino alla sottigliezza dell'analisi sul rapporto tra linguaggio simbolico e mistica apofatica. Appare così in modo decisivo come la sua intuizione iniziale si sia successivamente confermata come una via in grado di aprire nuovi orizzonti alla riflessione della teologia spirituale, e non solo.

Il 1974 è un anno di grande attività per p. Bernard a giudicare dal numero delle pubblicazioni. In «**Panorama des études symboliques**»¹¹, offre al lettore il punto della situazione sugli studi sul simbolo in diversi campi del sapere, indicando anche come i risultati di tali studi fossero accolti da parte dei teologi più rappresentativi del tempo. Nello stesso anno, per gli studenti dell'Università Gregoriana pubblica una dispensa dal titolo significativo, *Initiation au langage symbolique*¹², che rappresenta il suo primo tentativo di ordinare gli studi sul simbolo: vi si prende atto del «fatto simbolico» e del suo significato per la vita cristiana, del suo rapporto con l'immaginario (distinguendo tra un simbolismo fondamentale e un altro elaborato) e della sua funzione per la coscienza spirituale, senza dimenticare il rapporto fra simbolismo e inconscio; temi che saranno ripresi e ampliati nella *Théologie symbolique*¹³, uscita nell'edizione originale nel 1978 e poi nella traduzione italiana nel 1981.

La visione d'insieme, panoramica e sistematica, che p. Bernard offre non gli impedisce, sempre nel 1974, di dedicarsi anche ad alcuni aspetti particolari come quello di mettere in rapporto i simboli con l'esperienza mistica - «**Symbole et expérience mystique**»¹⁴ - e con l'esperienza del mondo - «**Symbolisme et présence au monde**»¹⁵ -, e anche con l'aspetto culturale, esplicitando l'importanza della dimensione simbolica dei riti nella vita cristiana - «**Formes rituelles et Vie Chrétienne**»¹⁶ -. Questi tre articoli consentono di seguire il progresso della sua riflessione. In effetti, nei primi due, l'autore aveva ampliato il significato religioso del simbolo, evitando di limitarlo all'ambito culturale; nel terzo invece, dedicato proprio al linguaggio simbolico dei riti, egli si interroga specificamente sul posto occupato nella vita cristiana dalle forme visibili di culto e di espressione religiosa, tenendo conto dell'affermazione della fede come etica (amore) e del suo orientamento verso una sempre maggiore interiorizzazione del culto per adorare Dio in spirito e verità.

Il compito e il senso del rito è precisamente quello di esprimere e condividere la vita religiosa come consapevolezza del rapporto con Dio nella mediazione del corpo e del mondo sensibile, giacché la vita religiosa implica una presa di coscienza del movimento verso Dio e deve

⁹ «La fonction symbolique en spiritualité», *Nouvelle Revue Théologique* 95 (1973), 1119-1136. Qui: «La funzione simbolica in spiritualità».

¹⁰ «Symboles informels et théologie négative», *Studies in Spirituality* 7 (1997) 145-162. Qui: «Simboli informali e teologia negativa».

¹¹ «Panorama des études symboliques», *Gregorianum* 55 (1974) 379-392. Qui: «Panorama degli studi sul simbolo».

¹² *Initiation au langage symbolique*, Dispensa, PUG, Roma 1974.

¹³ *Théologie symbolique*, Téqui, Parigi 1978 (tr. it. *Teologia simbolica*, Paoline, Roma 1981, 1984²; tr. sp. *Teología simbólica*, Monte Carmelo, Burgos 2005).

¹⁴ «Symbole et expérience mystique», in *Symbolisme et Théologie*, Coll. *Studia Anselmiana* 64, Ed. Anselmiana, Roma 1974, 283-296. Qui: «Simbolismo ed esperienza mistica».

¹⁵ «Symbolisme et présence au monde», *Gregorianum* 55 (1974) 749-771. Qui: «Simbolo e presenza al mondo».

¹⁶ «Formes rituelles et Vie Chrétienne», *Studia Missionalia* 23 (1974) 285-303. Qui: «Forme rituali e vita cristiana».

trovare una via di espressione se vuole essere condivisa; comunicare simbolicamente significa condividere rappresentazioni sensibili e riti vissuti nella fede. Come tutte le religioni, il cristianesimo si esprime sempre a partire dal sensibile verso un livello superiore della realtà; non però da un sensibile generico, bensì da un sensibile molto concreto: l'umanità di Gesù Cristo. Ciononostante, se Dio trascende ogni immagine e il culto deve essere interiore, come conciliare questa verità con la struttura sacramentale della vita cristiana? Adorare in spirito e verità significa che la dimensione spirituale è incarnata e non che la dimensione carnale si deve spiritualizzare negando se stessa. Lo Spirito «grida» dall'interiorità del cuore, ma lo Spirito non è il cuore. E p. Bernard conclude:

Perché opporre queste due vie? L'uomo, in quanto coscienza incarnata, partecipa di tutte e due e, in realtà, è un unico Spirito ad animarle. Le differenze che si possono notare trovano la loro ragione d'essere nella diversità delle situazioni spirituali: sia quelle che dipendono dalle culture particolari o dai doni personali che quelle che si succedono durante tutto il corso dell'evoluzione spirituale. Non separiamo ciò che la natura dell'uomo e il Disegno salvifico di Dio hanno unito; sforziamoci semplicemente di conferire a tutta la nostra vita religiosa la sua vera dimensione spirituale¹⁷.

Negli altri due articoli del 1974, «Symbole et expérience mystique» e «Symbolisme et présence au monde», l'autore prosegue la riflessione trattando del simbolo nel suo rapporto rispettivamente con la coscienza mistica e con il mondo. La coscienza mistica è l'esperienza della trascendenza nella sua dimensione più passiva che si esprime nell'abbondanza di significato trasmessa dal simbolo e dall'immagine, giustificando l'uso da parte del mistico. Ciò non significa sottovalutare il linguaggio discorsivo della teologia: il mistico trova però nel linguaggio simbolico il modo per realizzare ed esprimere al contempo quella unificazione della coscienza che lo caratterizza, in quanto gli consente di esprimere insieme la dimensione cognitiva, affettiva e operativa dell'esperienza vissuta. Lo spirito è ancorato nel corpo: perciò da un livello sensibile, biologico, si può passare a un altro, etico e interpersonale, provvisto di significato simbolico. Come la mistica non è ostacolata da tale supporto corporeo, perché cerca l'unità della coscienza nel suo aspetto più vitale, così la via mistica apofatica non nega i simboli, perché non cerca di simboleggiare Dio, bensì il rapporto con lui. Man mano che diventa più profondo, questo rapporto tende a semplificarsi e non ha più bisogno di tanti simboli per esprimersi; avviene piuttosto il contrario: i simboli si semplificano perché l'affettività si centra e si unifica, identificandosi con l'oggetto dell'amore. In questo senso, il simbolo trasmette un potenziale energetico trasformante, la cui energia sarà tanto più potente e pura, quanto più alti sono i valori rappresentati e comunicati.

Sul tema della coscienza mistica p. Bernard ritornerà nel 1977, un anno prima della pubblicazione della *Théologie symbolique*. È in atto un importante, anche se sottile, cambiamento: quello di accostare la mistica, come esperienza soggettiva, al simbolo come evento oggettivo. Per l'autore è possibile, all'interno della coscienza spirituale, distinguere la coscienza mistica¹⁸. Si tratta di

¹⁷ *Ibid.*, 303.

¹⁸ Alla coscienza spirituale l'autore ha dedicato un articolo («La conscience spirituelle», *Revue d'Ascétique et Mystique* 41 [1965] 441-466), nel quale cerca di rinnovare la concezione moralizzante, da una parte, o dogmatizzante dall'altra, che si aveva della coscienza spirituale. Per fare ciò, parte dalla nozione di «esperienza» e afferma come prima caratteristica che essa si situa nell'ambito della fede, dell'apertura e accoglienza della rivelazione cristiana, distinguendosi così da una generica coscienza religiosa e dalla coscienza metafisica, che è una ricerca razionale. Un secondo tratto distintivo consiste nel fatto che, in quanto coscienza, la coscienza spirituale è un progetto volontario, consapevole, mirante all'instaurazione di un rapporto con il Dio rivelato. Ma non per questo si confonde con una coscienza etica perché, considerando un'unica coscienza pratica, se ne possono distinguere due aspetti: l'etico e lo spirituale, l'*ordo caritatis* e il *commercium caritatis*: «Questa distinzione è quella di due momenti della coscienza cristiana nell'ordine dell'agire spirituale» (452). In altre parole: «La coscienza religiosa [...] muoveva dalla nostra situazione davanti a Dio, nostro Creatore e Salvatore. Con la coscienza morale, questa situazione colpiva direttamente la nostra libertà; il nostro

un atteggiamento globale della persona spirituale che si mette in cerca di una realtà suprema; per contraddistinguere la semplice coscienza spirituale bisogna aggiungere che comporta una certa esperienza della trascendenza [...] Tale realtà si fa presente alla coscienza in virtù di un tipo nuovo di apprensione. Come è stato già osservato, questo tipo nuovo differisce dalla conoscenza astratta e discorsiva; a proposito di esso si potrà parlare di presenza, di sentimento, di intuizione. Quel che si vuole esprimere prima di tutto è la semplicità e la trascendenza dell'operazione mistica¹⁹.

La coscienza mistica, in quanto esperienza della trascendenza, si caratterizza come una passività affettiva che accoglie l'autocomunicazione trasformante di Dio, convertendo il fedele in immagine e somiglianza del Dio. In un articolo dell'anno seguente intitolato «**Structures et passivité dans l'expérience religieuse**»²⁰, p. Bernard focalizza la sua attenzione sull'aspetto oggettivo dell'esperienza della trascendenza in un articolo del titolo. È un luogo comune affermare che l'oggetto dell'esperienza mistica consiste nella conversione della coscienza alla propria interiorità; ma l'espressione «esperienza mistica» si riferisce anche a una realtà oggettiva - il Mistero -, che nel contesto cristiano riveste una dimensione spiccatamente storica, oggettiva, ad essa sostanziale. Tale «oggetto» viene «raggiunto», è vero, trascendendo il mondo, ma sempre *nel* mondo, *mediante* il mondo. Anche se p. Bernard non lo esplicita, ci si trova qui nella dinamica del simbolo. In questo senso egli può affermare:

Il mistico è il testimone della capacità dello spirito di trascendere se stesso per percepire, al di là della realtà ordinaria, un fondo sostanziale che solitamente rimane al di fuori della presa diretta della coscienza dell'uomo. Questa testimonianza non è assoluta né immune da contestazioni. Non si può infatti concedere al mistico il privilegio esorbitante di attingere l'Assoluto senza alcuna mediazione. In realtà, come si è visto, l'esperienza mistica è condizionata non solo dai limiti di uno spirito sostanzialmente unito a un corpo, ma anche dalla personalità del mistico e dall'ambiente culturale in cui essa si sviluppa²¹.

Se la riflessione sulla mistica recupera oggi nella sua dinamica quell'aspetto oggettivo che a partire dal Seicento era stato sopraffatto dalla dimensione soggettiva, allora la porta è aperta per una riconsiderazione della teologia in una triplice dimensione: simbolica, discorsiva e mistica. È quanto p. Bernard sviluppa nei suoi articoli su «**Les formes de la théologie chez Denys l'Aréopagite**»²², «**La doctrine mystique de Denys l'Aréopagite**»²³ e «**La triple forme du discours théologique dionisien au Moyen Age**»²⁴. Certamente non si tratta di una coincidenza, ma piuttosto dell'articolazione di una ricerca che va trovando, man mano che si sviluppa, nuovi indizi che si aprono soltanto via via che la riflessione si va dipanando.

agire ci conduceva verso Dio o ci distoglieva da lui. La nostra conoscenza contemplativa, invece, ci univa a Dio in una relazione trasformante. A tutti questi livelli, si faceva sentire l'influenza dello Spirito Santo, "dolce ospite dell'anima", interiore alla nostra coscienza di figli adottivi. Tutto il movimento spirituale è dunque animato da un principio unificatore: lo Spirito di adozione» (464-465).

¹⁹ «La coscienza mistica», *Studia Missionalia* 26 (1977), 85-115, qui 96-97.

²⁰ «Structures et passivité dans l'expérience religieuse», *Nouvelle Revue Théologique* 100 (1978), 643-678. Qui: «Strutture e passività nell'esperienza religiosa»

²¹ «La coscienza mistica», *art. cit.*, 114.

²² «Les formes de la théologie chez Denys l'Aréopagite», *Gregorianum* 59 (1978) 39-69. Qui: «Le forme della teologia in Dionigi Areopagita».

²³ «La doctrine mystique de Denys l'Aréopagite», *Gregorianum* 68 (1987/3-4), 523-566 (l'articolo corrisponde a una parte al capitolo su Dionigi nel *Dio dei mistici* I). Qui: «La dottrina mistica di Dionigi Areopagita».

²⁴ «La triple forme du discours théologique dionisien au Moyen Age», in *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident* (Actes du Colloque International, Paris 21-24 septembre 1994 édités par Y. De Andia), Coll. des Études augustiniennes, série Antiquité 151, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1997, 503-515. Qui: «La triplice forma del discorso dionisiano nel Medioevo».

Estate

Dopo gli articoli del '74 sopra accennati, p. Bernard non scriverà più sul simbolo fino alla pubblicazione, quattro anni dopo, della sua *Théologie symbolique*. Qui, nella prima parte, tratta del significato dell'attività simbolica e sviluppa in modo sistematico un discorso fondante per una teologia del simbolo, raccogliendo e integrando su uno sfondo più ampio gli elementi presenti negli articoli precedenti. La seconda parte del libro è dedicata alla simbolica della ricerca di Dio e rappresenta il cuore della proposta intellettuale più originale dell'autore, cioè la correlazione tra sviluppo della vita spirituale e rappresentazione simbolica. Alla trasformazione simbolica è dedicata la terza parte, nella quale mostra come i simboli possiedano un dinamismo trasformante che agisce sull'interiorità delle persone.

La prima e la terza parte riprendono temi annunciati cui aggiungono nuovi aspetti fondamentali, come la trattazione degli schemi a dominante spaziale e del rapporto fra simbolo e bellezza, organizzando così un quadro di riferimento teorico che non subirà modifiche sostanziali. La *Teologia simbolica* rimane opera di riferimento fondamentale per una teologia del simbolo. Negli anni successivi, p. Bernard tratterà a più riprese argomenti correlati con il libro, sviluppando, sfumando, precisando concetti e rapporti, e anche affrontando temi nuovi come quello del rapporto fra inculturazione e linguaggio simbolico.

La seconda parte dell'opera racchiude il contributo sistematico più significativo per il rapporto che stabilisce tra lo sviluppo della vita spirituale e i simboli propri che esprimono ogni tappa di tale sviluppo. Dal momento iniziale della ricerca del Regno con i suoi simboli più evidenti (di liberazione, di uscita, di elevazione e di viaggio), si passa a un secondo momento di «luce e vita», i cui simboli sono il risveglio, lo specchio, il velo, la veste, la rinascita o nascita di Dio nel cuore, il gusto «spirituale», il vino, il silenzio, la notte; per arrivare alla consumazione come momento di disvelamento, di ascensione e unione interpersonale (nel rapporto padre-figlio o sposo-sposa). Con piena ragione si può parlare di una simbolica della vita spirituale, il cui significato ai fini della riflessione teorica e della pratica della spiritualità non è stato ancora colto pienamente.

La pubblicazione della voce «**Simboli spirituali**» nel *Nuovo Dizionario di Spiritualità*²⁵, successiva all'uscita del libro, offre ciò che si può considerare la sintesi sistematica più importante dell'approccio dell'autore. Molto significativo anche il suo contributo al *Séminaire international sur le «Symbolisme religieux et communication interculturelle»* svoltosi nell'agosto del 1980 all'Università San Paolo di Ottawa, in Canada.

P. Bernard partecipa a questo convegno con una relazione intitolata «**Le défi symbolique**»²⁶, illustrando il percorso storico che ha portato all'oblio del simbolo in teologia, soprattutto per opera del razionalismo teologico che, a partire dal XII secolo, ha preso progressivamente il sopravvento quale metodo della riflessione teologica. Illustra anche ampiamente il percorso che ha condotto alla riscoperta del simbolo e quale sfida tale riscoperta rappresenti per gli studi teologici, proprio per la presenza ineludibile del simbolo. Nell'intervento finale del Convegno riportato negli Atti, l'autore presenta una riflessione conclusiva che intitola «Il mondo simbolico». In questa sintesi schematica propone un modo di ordinare la ricerca sul simbolo secondo una triplice scansione: (I) questioni di metodo nella ricerca: linguaggio e fenomenologia; (II) il senso del simbolo: dinamismo e funzione; (III) applicazione pastorale: interpretazione delle culture ed efficacia educativa specialmente dell'affettività e della creatività artistica²⁷. Nella voce

²⁵ «Simboli spirituali», in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Paoline, Roma 1979, 1464-1465 e 1474-1479. Le voci sono state poi pubblicate in francese: «Symboles spirituels», in *Dictionnaire de la Vie Spirituelle* sous la direction de Stefano de Fiores e Tullo Goffi. Adaptation française par François Vial, Cerf, Parigi 1983, 1088-1090; 1096-1099. Cfr. la seconda parte della voce ad opera di R. Lack, il quale dimostra come il simbolo in quanto tema teologico si stia diffondendo oltre i confini della spiritualità.

²⁶ «Le défi symbolique», *Kerygma* 14 (1980) 51-67; presenta una bibliografia sommaria sul simbolismo che aggiorna quella precedente del «Panorama des études symboliques» (1974), cfr. *supra* nota 12. Qui: «La sfida del simbolo».

²⁷ Cfr. *ibidem*, 93-97.

«Parola e segni»²⁸, scritta una decina d'anni dopo e rimasta inedita, egli illustrerà in modo particolare lo sfondo degli studi liturgici e patristici.

Sempre nel 1980 esce «Symbolisme et conscience affective»²⁹. L'affettività è un argomento centrale per la dinamica del simbolo: ad essa, come si è visto, p. Bernard fa riferimento già nei suoi primi scritti sull'argomento³⁰ e a questo tema dedicherà nel 1984 il saggio: *Théologie affective*³¹. Per la teologia simbolica è un contributo sistematico importante, sul quale non possiamo qui soffermarci. L'articolo contiene alcuni aspetti fondamentali del pensiero di p. Bernard riguardo all'argomento. Sulla scia della nozione di affettività di Ferdinand Alquié³², egli mostra quanto questa sia legata alla dinamica stessa della vita, della bellezza e del rapporto interpersonale, ma in modo speciale analizza la funzione dell'affettività nella percezione dell'ambiente esterno; essa infatti reagisce sempre al particolare sensibile percepito e non all'universale astratto. Inoltre, seguendo i lavori di Gilbert Durand³³, p. Bernard considera riduttiva la concezione tradizionale dell'immaginazione, in quanto concepita come un «semplice» ponte tra la sensazione e l'elaborazione del concetto. Se il segno è una creazione arbitraria dell'uomo, il simbolo o l'immagine non lo sono: essi s'impongono alla percezione. Nel simbolo c'è omogeneità del significante con il significato nel senso di un dinamismo organizzatore; cosa che non succede nel segno.

Il simbolo del poeta e dell'artista manifesta, rivela qualcosa, non intende veicolare un'idea, o esprimere un significato da cogliere e comprendere razionalmente. Non avendo un valore conoscitivo univoco, il simbolo mostra una verità diversa che presuppone una corrispondenza tra un livello sensibile e un altro spirituale della realtà, corrispondenza resa possibile dalla comune appartenenza dei diversi livelli di significato all'essere in quanto essere. In questo dinamismo del simbolo, l'affettività stacca l'io dal mondo esterno, personalizzando il suo rapporto con l'essere in un modo più fondamentale e originario. L'io si vede affermato contemporaneamente nel suo essere e nella sua precarietà e sperimenta la propria condizione esistenziale nella dimensione dell'illimitatezza e della finitezza. La coscienza affettiva è affermazione dell'essere nella coscienza soggettiva di sé e nel suo rapporto oggettivo con il mondo, in un dinamismo vitale che è proprio della coscienza incarnata.

La fede cristiana non è estranea a tale dinamismo: essa offre un vasto linguaggio espressivo che è simbolico, perché non ci sono fede, speranza e amore a Dio che non abbiano una forte risonanza affettiva, oltre ad averne una rappresentazione sensibile. Mediante l'affettività si tende a una sempre più semplice adesione personale a Dio, che non esclude l'esplicitazione dei contenuti della fede, ma non la prevede. Essa è origine di un 'sapere spirituale', misterioso, non oggettivabile, fondato sull'esistenza di un mondo invisibile indimostrabile. Si tratta di una «conoscenza mistica» a proposito della quale val la pena ricordare un importante contributo di p. Bernard degli stessi anni ottanta intitolato: «Conoscenza e amore nella vita mistica»³⁴.

L'*analogatum princeps* della conoscenza mistica non è la conoscenza discorsiva, ma il rapporto interpersonale, nel quale la Presenza divina suscita una reazione affettiva: questa fa scattare il modo di conoscere proprio dell'amore che trova una più adeguata espressione nel linguaggio simbolico. L'azione delle virtù teologali, potenziate dai doni dello Spirito Santo, consente al fedele il passaggio dal modo discorsivo di conoscenza a quello 'mistico'. Ciò significa che la conoscenza mistica supera la forma di conoscenza unicamente categoriale, concettuale e

²⁸ «Parola e segni», in *Teologia*, Enciclopedia Italiana, XX secolo, 1991. Pubblicata in questo volume 383-391.

²⁹ «Symbolisme et conscience affective», *Gregorianum* 61 (1980), 421-448. Qui: «Simbolismo e coscienza affettiva».

³⁰ Così in *Le projet spirituel*, scriveva: «La relazione affettiva svolge un ruolo attivo nella scoperta dell'espressione simbolica» (*op. cit.*, 175); e ancora, a proposito del «gusto spirituale», spiegava che indica «un'esperienza di conoscenza affettiva» («Vie spirituelle et connaissance théologique», *art. cit.*, 229). Anche nella *Théologie symbolique* fa riferimento fin dall'inizio all'affettività, come si vede dal titolo del paragrafo «Simbolo e affettività» nel cap. 1, 26-28.

³¹ *Théologie affective*, Cerf, Parigi 1984 (tr. it. *Teologia affettiva*, Paoline, Roma 1984).

³² Cfr. F. Alquié, *La conscience affective*, Vrin, Parigi 1979.

³³ G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'Imaginaire*, Bordas, Parigi 1968.

³⁴ «Conoscenza e amore nella vita mistica», in *La mistica*. II, Città Nuova, Roma 1984, pp. 253-293.

oggettuale, in quanto l'affettività integra l'amore nella dinamica conoscitiva. La vita mistica consiste precisamente in questo passaggio gnoseologico che comporta la trasformazione interiore del fedele per opera dallo Spirito Santo. Così egli diventa 'connaturale' a Dio stesso ed è interiormente potenziato al *commercium caritatis*, mediante il quale è abilitato alla donazione e alla mutua conoscenza propria dell'amore divino.

P. Bernard aveva già chiarito da un punto di vista teologico il paradosso che sembrano condividere coscienza religiosa e coscienza credente³⁵: e cioè che il rapporto con Dio si realizzi in una percezione immediata della sua Presenza. La riflessione sull'intenzionalità della coscienza smentisce l'ingenuità di una simile impressione, perché l'esperienza della Presenza divina è possibile - come lo è la percezione della realtà sensibile -, soltanto grazie alla mediazione di molteplici strutture personali (come l'affettività) e sociali (come il linguaggio). Sono queste strutture a rendere possibile l'esperienza e, paradossalmente, a renderla anche problematica.

Da una parte è noto quanto l'affettività personale possa influire sulla percezione e sulla conoscenza di un oggetto, ragione per cui la mediazione adeguata per la conoscenza di Dio è la preghiera: con essa il fedele si pone nella condizione di una recettività affettiva radicale che è la migliore disposizione per rapportarsi con Dio. D'altra parte, il linguaggio religioso, in quanto espressione dell'esperienza della Presenza di Dio, si può esprimere secondo tre modalità complementari - simbolica, teologica e mistica - che non si escludono a vicenda, in quanto nessuna esaurisce il contenuto dell'esperienza teologale.

Sul tema della passività p. Bernard ritornerà anni dopo, nel 1989, in un intervento dedicato a «**Attività e passività nella vita spirituale**»³⁶. Quest'ultima si sviluppa in un'unica dinamica che consoce due momenti principali: uno attivo e l'altro passivo. Quello attivo inizia con la preghiera nella quale si realizza l'accoglienza partecipante della rivelazione divina; in quanto reazione personale alla Presenza divina, implica sempre una dimensione affettiva, che è poi quella che consente di discernere le mozioni interiori. Nel momento passivo, la Presenza accolta si manifesta indipendentemente dalla volontà del fedele, il quale la accoglie (o la rifiuta) nella consapevolezza che non è stato lui a «renderla presente».

È importante precisare che la reazione primaria alla Presenza è affettiva, non discorsiva. Infatti, se pure la coscienza mediante la sua intenzionalità infinita è aperta al tutto, la Presenza che irrompe non può essere abbracciata razionalmente ma solo accolta affettivamente (amorosamente). Ciò non significa che l'espressione affettiva non possa essere tradotta in concetti (teologia discorsiva), piuttosto si sottolinea che essa si esprime in modo più adeguato facendo ricorso al linguaggio simbolico (poesia, narrazione, metafore, ecc.).

Tornando al 1980, in quell'anno p. Bernard interviene a un convegno su *Le Cœur transpercé de Jésus* con una relazione sulla devozione al Cuore di Cristo intitolata «**Perspectives symboliques de la spiritualité du Cœur de Jésus**»³⁷, in cui analizza il rapporto teologico tra immagine e simbolo nel contesto dell'«immagine» del «cuore» come «simbolo» del Cristo. È un argomento a lui molto caro e sul quale è ritornato spesso - per esempio nel piccolo, pregevole saggio degli stessi anni intitolato *Il Cuore di Cristo e i suoi simboli*³⁸ - anche perché rappresenta un campo

³⁵ Cfr. «Structures et passivité dans l'expérience religieuse», *art. cit.*, supra nota 22.

³⁶ «Attività e passività nella vita spirituale», in Ch. A. Bernard (ed.), *L'antropologia dei maestri spirituali*, Simposio organizzato dall'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana Roma 28 aprile - 1 maggio 1989, Cinisello Balsamo 1991, pp. 351-365.

³⁷ «Perspectives symboliques de la spiritualité du Cœur de Jésus», in *Le Cœur transpercé de Jésus: expérience, sources, théologie* (Symposium de Paray-le-Monial, 1980); tr. sp. «La perspectiva simbólica», *Tierra Nueva* 41 (1982) 78-87. Qui: «Prospettive simboliche della spiritualità del Cuore di Cristo».

³⁸ *Le Cœur du Christ et ses symboles*, Téqui, Parigi 1981 (tr. it. *Il Cuore di Cristo e i suoi simboli*, C.d.C. Editrice, Roma 1982; nuova edizione riveduta e aumentata AdP, Roma 2008 che contiene anche una bibliografia degli scritti di p. Bernard sul Cuore di Cristo. Egli ritornerà più volte su questo argomento: «Il Sacro Cuore, culto, devozione, spiritualità», *Rivista di Pastorale Liturgica* 144 (1987) 57-66; *La spiritualità del Cuore di Cristo*, Paoline, Cinisello Balsamo 1989; *Il mistero del Cuore di Cristo e la spiritualità ignaziana*, CIS, Roma 1991.

privilegiato in cui applicare concretamente gli sviluppi delle scienze umane e degli studi teologici sul simbolismo.

Nel 1982 esce in italiano il suo noto trattato di *Teologia spirituale*³⁹. Il capitolo sesto è dedicato al rapporto tra «Spirito e sensi» e nel secondo paragrafo tratta del linguaggio simbolico⁴⁰. L'argomento è importante perché detto rapporto è indissociabile dalla conoscenza e dall'adesione spirituale. In queste pagine, p. Bernard integra quanto esposto nella sua *Teologia simbolica* con una presentazione sintetica delle principali strutture simboliche e dei loro reciproci rapporti, nonché del valore e della funzione trasformante del simbolo e della sua relazione con l'affettività. Particolarmente importante è rilevare che, con questa impostazione, il linguaggio simbolico non viene considerato isolatamente, ma è integrato all'interno di una visione organica dello sviluppo della vita spirituale.

Qualche anno dopo, nel 1985, p. Bernard dedica un articolo al «**Simbolismo mariano**», come aveva già fatto per simboli del Cuore di Cristo. Dopo aver esposto l'importanza del linguaggio simbolico in generale, lo applica al caso concreto della Vergine Maria, evidenziandone al tempo stesso il dinamismo trasformante per la vita cristiana⁴¹.

Quale contributo al numero speciale della rivista *Gregorianum* uscito in occasione degli anniversari ignaziani degli anni 1990-1991⁴², p. Bernard pubblica un articolo intitolato «L'illumination de l'intelligence»⁴³ dedicato all'analisi dell'esperienza mistica di sant'Ignazio. Anche se non è direttamente legato all'argomento del simbolismo, vale la pena accennarvi perché in esso l'autore delinea la dinamica mediante la quale l'intelligenza è illuminata dalla «visione» spirituale. In questo caso specifico si tratta di visioni interiori, ma la «visione», in quanto mediazione, è pertinente anche per il «vedere» sensoriale nel quale avviene l'illuminazione dell'intelletto tramite il simbolo.

Accogliendo l'invito dell'Istituto «Niels Stensen» di Firenze, p. Bernard precisa la nozione di simbolo religioso al fine di individuare l'originalità del simbolo cristiano e rilevare così l'importanza del suo rapporto con la vita religiosa. Nell'articolo del '94 intitolato «**Il simbolo come realtà religiosa**», egli afferma sinteticamente:

Come si vede l'attività simbolica non si propone di raggiungere una conoscenza oggettiva del mondo soprannaturale, bensì di farsi guidare, grazie al suo dinamismo, verso un'esperienza che verrà espressa dal linguaggio simbolico e di partecipare a questa stessa esperienza trasformatrice⁴⁴.

L'anno seguente, continuando ad allargare la ricerca sul simbolo, p. Bernard pubblica un articolo intitolato «**Spiritualité et inculturation**», in cui sviluppa il contributo che il simbolismo può dare al dialogo tra fede e cultura, al di là di quello articolato concettualmente dalla teologia⁴⁵. Si tratta di un approccio nuovo e significativo alla missione evangelizzatrice: questa nasce dalle rappresentazioni culturali, non dai concetti. Se la spiritualità fa riferimento al dinamismo mediante

³⁹ *Teologia spirituale*. Paoline, Roma 1982. L'edizione francese appare quattro anni dopo: *Traité de théologie spirituelle*, Cerf, Parigi 1986. Nel 2002 è uscita una nuova edizione italiana interamente rivista e aumentata dall'autore prima della sua morte: *Teologia spirituale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002. L'opera era stata preceduta da una dispensa: *I principi della vita spirituale*, PUG, Roma 1968 e poi da un libro: *Compendio di teologia spirituale*, PUG, Roma 1983.

⁴⁰ «Il linguaggio simbolico», in *Teologia spirituale*, Paoline, Roma 1982, 181-193. Su questo argomento, la sesta edizione del 2002, ultima e postuma, non presenta cambiamenti significativi.

⁴¹ «Simbolismo», in *Nuovo Dizionario di Mariologia*. S. De Fiore e S. Meo (ed.), Paoline, Cinisello Balsamo 1985.

⁴² Ricorrenza dei 500 anni della nascita di Ignazio di Loyola e dei 450 anni dell'approvazione pontificia della Compagnia di Gesù.

⁴³ «L'illumination de l'intelligence: un trait de l'expérience mystique ignatienne», *Gregorianum* 72 (1991), 223-245. L'autore è ritornato sull'argomento anche nell'articolo: «La perception mystique visionnaire», *Studies in Spirituality* 6 (1996), 168-193.

⁴⁴ «Il simbolo come realtà religiosa», *Il futuro dell'uomo* 21 (1994), 58. Qui 418.

⁴⁵ «Spiritualité et inculturation», *Studia Missionalia* 44 (1995), 209-228. Qui: «Spiritualità e inculturazione».

il quale una persona aderisce alla fede, sarebbe auspicabile che essa, in quanto riflessione sull'esperienza della fede, illumini anche il processo di inculturazione. Perché la fede si esprima in funzione della cultura con cui entra in dialogo, è necessario riflettere sul simbolismo esistente in quella cultura; invece di privilegiare unilateralmente il linguaggio scritto e dottrinale, sarebbe più conveniente partire da una visione essenziale del fatto religioso comune a tutte le religioni.

Tre sono infatti gli aspetti che appaiono essenziali in ogni religione: la nozione di Dio come fondamento del Cosmo, la vita al di là dell'esistenza terrestre e la preghiera come elevazione dello spirito verso il Fondatore dell'universo. Un altro elemento che accomuna tutte le espressioni religiose è quello di andare oltre i linguaggi fondati nell'esperienza intramondana, quali il linguaggio della vita quotidiana o quello scientifico. Non si dà un'esperienza di Dio, della vita dopo la morte e della preghiera che sia verificabile scientificamente. Bisogna trovare un linguaggio adatto per esprimere tali realtà e tutte le religioni lo trovano in quello simbolico. Perciò nel processo d'inculturazione si dovrebbe passare dal *sensus fidei* (esperienza) al *lumen fidei* (espressione), e finalmente al *lumen rationis* (teologia), secondo un'analogia più stretta con il processo della creazione artistica, giacché il primato spetta all'illuminazione della fede e non al discorso teologico.

A proposito di creazione artistica, si conservano due testi inediti di p. Bernard, pubblicati per la prima volta nel presente volume e che meritano di essere commentati brevemente in questo contesto. Si tratta di due conferenze tenute al Centro Russia Ecumenica di Roma: «**Funzione dell'immagine nella preghiera**» dell'87 e «**Creazione artistica e visione mistica**» del 2000. Vi è anche un terzo testo dell'89 - «**Immagine e vita etica**»⁴⁶ -, anch'esso inedito, che pur nella sua brevità attesta quanto l'aspetto estetico fosse presente all'autore nei suoi vari risvolti.

Nella prima conferenza, l'autore considera la dinamica sviluppatasi tra un'immagine, per esempio un'icona, e l'orante:

Mentre la predicazione si sforza di illuminare l'intelligenza per poi muovere la volontà, la contemplazione delle immagini fa passare il contemplativo nella sfera della bellezza e proprio il senso della bellezza opera la trasformazione spirituale⁴⁷.

La bellezza delle immagini trasforma perché offre il senso della gratuità e rende presente il Mistero, imprimendo alla vita spirituale e alla preghiera un dinamismo nuovo. Nella seconda, tenuta poco tempo prima della sua morte, l'autore articola il rapporto tra creazione artistica e visione mistica mediante il concetto di ispirazione creatrice: «La somiglianza essenziale consiste nel fatto che, come l'ispirazione artistica, la visione mistica procede dal di dentro sotto la spinta di un intervento trascendente»⁴⁸. Egli opera un confronto tra alcuni testi di noti scrittori e artisti (Filone, Chagall, Boris Pasternak) e altri di alcune mistiche cristiane (Teresa d'Avila, Giuliana di Norwich, Angela da Foligno) osservando che, nonostante le somiglianze, esiste tuttavia una grande differenza nella modalità di produzione dell'ispirazione: essa sorge passivamente nell'artista, ma questi la orienta con la propria tecnica; così il valore dell'opera dipende dalla misura dell'adeguatezza dei mezzi espressivi all'ispirazione originaria. Diversa è invece la passività del mistico, perché, nel suo caso, anche il contenuto è ricevuto passivamente, è rivelato; per lui: «sia il contraccolpo affettivo che l'effetto trasformante dipendono direttamente dalla grazia divina».

L'ultimo articolo di p. Bernard esplicitamente dedicato al simbolismo, «**Symboles informels et théologie négative**» del 1997, è, come già accennato, uno studio specifico sul rapporto tra simboli informali e teologia negativa. Il mistico sa che Dio è, ma non sa chi Egli sia. Eppure esprime l'esperienza del suo rapporto con lui in termini quali tenebre, luce, silenzio, nascondiglio, che non si possono tradurre in una rappresentazione formale e vengono perciò detti

⁴⁶ «Immagine e vita etica», Riflessioni introduttive per il convegno su *Il linguaggio della Immagine*, organizzato dall'Istituto "Beato Angelico", Roma 17-22 aprile 1989.

⁴⁷ «Funzione dell'immagine nella preghiera», Conferenza tenuta al Centro Russia Ecumenica (Roma) il 21.10.87.

⁴⁸ «Creazione artistica e visione mistica», Conferenza tenuta nel Centro Russia Ecumenica (Roma) il 22.12.2000: qui 508-523.

simboli «informali». I mistici li utilizzano per formulare «informalmente» la loro esperienza. Qual è dunque il rapporto che intercorre tra questi simboli e la teologia negativa, a sua volta necessariamente collegata alla teologia mistica? Per p. Bernard il bandolo della soluzione si trova in Dionigi Areopagita, per il quale nessuna denominazione si applica adeguatamente a Dio, concettuale o simbolica che sia. Tuttavia:

Di questo duplice movimento in cui affermazione e negazione si implicano a vicenda – poiché non si può negare se non ciò che è stato precedentemente affermato – i simboli informali rappresentano l'espressione meno inadeguata. E come farne a meno? La coscienza mistica percepisce sempre se stessa come coscienza di qualcosa⁴⁹.

P. Bernard ha continuato a «frequentare» il simbolo nella sua trilogia *Il Dio dei mistici*, conclusa con un quarto volume sulla *Teologia mistica*, opera postuma, in cui affronta in modo sistematico le molteplici problematiche della mistica. Nel primo volume del 1994 dedica un paragrafo a uno degli aspetti più significativi della relazione del linguaggio simbolico con la vita: quello della trasformazione spirituale, e lo fa commentando san Giovanni della Croce⁵⁰. Nel secondo volume, a proposito della percezione mistica sensibile della beata Angela da Foligno, di santa Giuliana di Norwich e di santa Ildegarda di Bingen, si ferma lungamente ad analizzare il rapporto tra percezione sensibile e progresso mistico, sviluppando in modo particolare la percezione simbolica⁵¹, per poi offrire, in conclusione, un quadro sintetico della dinamica di tale rapporto; esso

va dalla percezione di fede a partire dal mondo sensibile, passa per l'elaborazione effettuata dalla coscienza spirituale e, in virtù del dinamismo della fede illuminata, ne propone una traduzione concreta nell'ordine dell'immagine-simbolo, del discorso e anche dell'azione⁵².

In realtà, p. Bernard aveva approfondito il fenomeno delle percezioni sensibili e in particolare delle visioni dei mistici in un importante articolo intitolato: «**La perception mystique visionnaire**» apparso nel 1996⁵³.

Il terzo volume dedicato a mistica e azione, pur non offrendo nuovi sviluppi espliciti sul linguaggio simbolico, contiene spunti particolarmente interessanti, come quello costituito dalla nozione di *grazia inaugurale* o di *visione inaugurale*: una rivelazione o un'ispirazione divina che acquista la forma di un'immagine provvista di un valore simbolico per lo sviluppo ulteriore del rapporto con Dio. Essa inaugura la nuova vita di grazia e costituisce, per così dire, l'indirizzo programmatico del mistico apostolo. L'autore esemplifica quanto detto con il caso di Caterina di Siena, di Ignazio di Loyola, di don Alberione, di Joseph Wrezinski, di Maria dell'Incarnazione⁵⁴.

⁴⁹ «Symboles informels et théologie négative», *art. cit.*, 161-162.

⁵⁰ *Le Dieu des mystiques. I. Les voies de l'intériorité*, Cerf, Parigi 1994, pp. 492-498 (DM I it., pp. 395-401). Cfr. *Introduzione alla lettura di San Giovanni della Croce*, Dispense del corso, PUG, Roma 1993 (1995 riproduzione anastatica).

⁵¹ *Le Dieu des mystiques. II. La conformation au Christ*, Cerf, Parigi 1998, pp. 227-317 (DM II it., pp. 172-241).

⁵² Nell'edizione italiana del *Dio dei mistici. Le vie della conformazione a Cristo* questa citazione è contenuta all'interno di uno schema (p. 241) che non si trova nell'originale francese; l'autore lo ha successivamente inserito nella *Théologie mystique*, p. 262.

⁵³ «La perception mystique visionnaire», *Studies in Spirituality* 6 (1996), 168-193. Articolo poi integrato nel secondo volume del *Dio dei mistici* e presente in questo volume: «La percezione mistica visionaria».

⁵⁴ Cfr. *Le Dieu des mystiques. III. Mystique et action*. Cerf, Parigi 2000, 136-138, 199-202, 351-354, 354, 411-415, rispettivamente. **A proposito di Maria dell'Incarnazione e su questo argomento, cfr. Maria dell'Incarnazione, Autobiografia mistica. Introduzione e commento di Ch. A. Bernard, Paoline, Cinisello Balsamo 1987, 8-9.**

È giunto il tempo della semina?

Alcuni anni dopo la scomparsa di p. Bernard è pertinente domandarsi: quale futuro per la ricerca teologica sul simbolo? Si potrebbe dire che siamo giunti all'autunno, ma intendendo questa metafora nel suo senso positivo di stagione dei frutti e dei raccolti che prelude a una nuova fecondità: senza frutti, non ci sono semi per la stagione successiva. Certo, i frutti della ricerca di p. Bernard sono molti, ma chi li raccoglierà per la semina della prossima stagione?

Considerando il tempo trascorso dal trapasso di p. Bernard alla pubblicazione di questo volume, i segni dei tempi rivelano che la semina è stata buona per i primi frutti ottenuti, come il I Convegno Internazionale di cui sono stati pubblicati gli Atti⁵⁵, la realizzazione di un secondo convegno dedicato specialmente alla teologia simbolica⁵⁶, la traduzione in lingua spagnola della *Théologie symbolique* e della *Théologie mystique* e, infine, il presente volume che consentendo di seguire in una successione cronologica lo sviluppo del pensiero dell'autore anche oltre le linee dei suoi testi fondamentali più noti, offre l'insieme degli scritti di p. Bernard sul linguaggio simbolico.

Sono trascorsi trentadue anni dalla pubblicazione originale francese della *Théologie symbolique*. L'opera, allora in largo anticipo sui tempi, rimane fondamentale per chi voglia accostarsi alla dinamica del linguaggio simbolico dalla prospettiva della fede cristiana. Ora, la raccolta completa degli scritti sull'argomento non solo offre al lettore una panoramica generale della proposta teologica di p. Bernard in un senso genetico-evolutivo, ma gli consente anche di conoscere diversi aspetti previi e approfondimenti successivi alla pubblicazione del suo testo fondamentale.

Restano due grandi sfide. Rivisitare l'analogia di Dionigi Areopagita, ripresa da san Bonaventura⁵⁷, intesa come quel movimento vitale che consente di parlare di una teologia simbolica, discorsiva e mistica. E considerare il vissuto cristiano anche sotto la prospettiva del suo sviluppo simbolico. Il simbolo non solo «dà da pensare»: esso dà «da pregare», «da amare», «da morire». Esprime un vissuto ricco di contenuti che carica la vita di senso e ispira l'orientamento quotidiano verso una pienezza eterna. Perciò la nostra gratitudine verso p. Bernard è difficilmente esprimibile.

Grazie al suo paziente e costante lavoro intellettuale risulta ormai chiaro che la realtà stessa è simbolo a diversi livelli: nella presenza visibile si rivela la Presenza invisibile. P. Bernard ci ha aperto gli occhi alla dinamica della vita del simbolo. Il percorso vissuto e l'itinerario compiuto nella sua riflessione, svolta attraverso le diverse stagioni della sua ricerca, sono un invito ad approfondire la comprensione di quel dinamismo che è una promessa di vita che matura lentamente nel tempo e si svela soltanto nel chiaroscuro del Mistero.

⁵⁵ Cfr. *Teologia e mistica in dialogo con le scienze umane: Primo convegno internazionale Charles André Bernard*. San Paolo, Cinisello Balsamo 2008.

⁵⁶ Il Convegno Internazionale «Charles André Bernard» dedicato all'urgenza di una reintegrazione della teologia simbolica nella teologia organizzato dall'Associazione «Amici di Padre Bernard» con il «Collegium Scriptorum» di *La Civiltà Cattolica* e il Pontificio Istituto Orientale, Roma, 26-27 novembre 2010.

⁵⁷ «Saint Bonaventura, lecteur de Denys dans l'*Itinerarium mentis in Deum*», *Studies in Spirituality* 1 (1991) 37-56.