



*In occasione della cerimonia d'apertura, Anno Internazionale della Luce, UNESCO 19 gennaio 2015*

## LA LUCE, UN SIMBOLO RELIGIOSO TRA IMMANENZA E TRASCENDENZA

### La luce, archetipo simbolico universale

In tutte le civiltà la luce passa da fenomeno fisico ad archetipo simbolico, dotato di uno sterminato spettro di iridescenze metaforiche, soprattutto di qualità religiosa. La connessione primaria è di natura cosmologica: l'ingresso della luce segna l'*incipit* assoluto del creato nel suo essere ed esistere. Emblematico è l'avvio stesso della Bibbia, che è pur sempre il "grande codice" della cultura occidentale: *Wayy'omer #eloh#m: Yeh# #ôr. Wayyeh# #ôr*, «Dio disse: "Sia la luce!" e la luce fu!» (*Genesi* 1,3). Un evento sonoro divino, una sorta di *Big bang* trascendente, genera un'epifania luminosa: si squarcia, così, il silenzio e la tenebra del nulla per far sbocciare la creazione.

Anche nell'antica cultura egizia l'irradiarsi della luce accompagna la prima alba cosmica, segnata da una grande ninfea che esce dalle acque primordiali generando il sole. Sarà soprattutto questo astro a diventare il cuore stesso della teologia dell'Egitto faraonico, in particolare con le divinità solari Amon e Aton. Quest'ultimo dio, con Amenofis IV-Akhnaton (XIV sec. a. C.), diventerà il centro di una specie di riforma monoteistica, cantata dallo stesso faraone in uno splendido *Inno ad Aton*, il disco solare: tale riforma, però, passerà come una meteora di breve durata nel cielo del tradizionale politeismo solare egizio.

Similmente l'arcaica teologia indiana dei *Rig-Veda* considerava la divinità creatrice Prajapati come un suono primordiale che esplodeva in una miriade di luci, di creature, di armonie. Non per nulla, in un altro movimento religioso originatosi in quella stessa terra, il suo grande fondatore assumerà il titolo sacrale di *Buddha*, che significa appunto "l'Illuminato". E, per giungere in epoche storiche più vicine a noi, anche l'Islam sceglierà la luce come simbolo teologico, tant'è vero che un'intera "sura" del Corano, la XXIV, sarà intitolata *An-nûr*, "la Luce". Al suo interno un versetto sarà destinato a un enorme successo e ad un'intensa esegesi allegorica nella tradizione "sufi" (in particolare col pensatore mistico al-Ghazali nell'XI-XII sec.).

È il verso 35 che suona così: «Dio è luce in cielo e sulla terra. La sua luce è come quella di una lampada collocata in una nicchia. La lampada è rinchiusa in un cristallo, è

come una stella dallo splendore abbagliante ed è accesa dall'olio di un ulivo benedetto ... Luce su luce è Dio. Egli guida chi ama verso la sua luce». Si potrebbe continuare a lungo in questa esemplificazione passando attraverso le molteplici espressioni culturali e religiose di Oriente e di Occidente che adottano come cardine teologico un dato che è alla radice della comune esperienza esistenziale umana. La vita, infatti, è un "venire alla luce" (come in molte lingue è definita la nascita), ed è un vivere alla luce del sole o guidati nella notte dalla luce della luna e delle stelle.

### **La luce come simbolo "teo-logico"**

Dati anche i limiti della nostra analisi, noi ora ci accontenteremo di due sole osservazioni essenziali, destinate soltanto a far intuire la complessità dell'elaborazione simbolica edificata su questa realtà cosmica. Da un lato approfondiremo la qualità "teo-logica" della luce per cui essa è un'analogia per parlare di Dio; dall'altro lato, esamineremo la dialettica luce-tenebre nel suo valore morale e spirituale. Avremo come punto di riferimento esemplificativo la Bibbia che ha generato per la cultura occidentale un "lessico" ideologico e iconografico fondamentale. Essa può offrirci un paradigma sistematico esemplare generale, dotato di una coerenza interna significativa. Le Scritture ebraico-cristiane sono state, per altro, un rimando culturale capitale per interi secoli, come riconosceva un testimone ineccepibile e alternativo come il filosofo Friederich Nietzsche: «Tra ciò che noi proviamo alla lettura di Pindaro o di Petrarca e a quella dei Salmi biblici c'è la stessa differenza tra la terra straniera e la patria» ("materiali preparatori" per *Aurora*).

A differenza di altre civiltà che, in modo semplificato, identificano la luce (soprattutto solare), con la stessa divinità, la Bibbia introduce una distinzione significativa: la luce non è Dio, ma Dio è luce. Si esclude, perciò, un aspetto realistico panteistico, e si introduce una prospettiva simbolica che conserva la trascendenza, pur affermando una presenza della divinità nella luce che rimane, però, "opera delle sue mani". Si devono intendere così le affermazioni che costellano gli scritti neotestamentari attribuiti all'evangelista Giovanni. In essi si dichiara: *ho Theòs phòs estín*, "Dio è luce" (*1Giovanni* 1,5). Cristo stesso si auto presenta così: *egò eímì to phòs tou kósmou*, "io sono la luce del mondo" (*Giovanni* 8,12). In questa linea va quel capolavoro letterario e teologico che è l'inno che apre il Vangelo di Giovanni ove il *Lógos*, il Verbo-Cristo, è presentato come «luce vera che illumina ogni uomo» (1,9).

Quest'ultima espressione è significativa. La luce viene assunta come simbolo della rivelazione di Dio e della sua presenza nella storia. Da un lato, Dio è trascendente e ciò viene espresso dal fatto che la luce è esterna a noi, ci precede, ci eccede, ci supera. Dio, però, è anche presente e attivo nella creazione e nella storia umana, mostrandosi immanente, e questo è illustrato dal fatto che la luce ci avvolge, ci specifica, ci riscalda, ci pervade. Per questo anche il fedele diventa luminoso: si pensi al volto di Mosè irradiato di luce, dopo essere stato in dialogo con Dio sulla vetta del Sinai (*Esodo* 34,33-35). Anche il fedele giusto diventa sorgente di luce, una volta che si è lasciato avvolgere dalla luce divina, come afferma Gesù nel suo celebre "discorso della Montagna": «Voi siete la luce del mondo ... Così risplenda la vostra luce davanti agli uomini» (*Matteo* 5,14.16).

Sempre in questa linea, se la tradizione pitagorica immaginava che le anime dei giusti defunti si trasformassero nelle stelle della Via lattea, il libro biblico di *Daniele* assume forse questa intuizione ma la libera dal suo realismo immanentista trasformandola in una metafora etico-escatologica: «I saggi risplenderanno come lo splendore del firmamento, coloro che avranno indotto molti alla giustizia risplenderanno come le stelle per sempre» (12,3). E nel cristianesimo romano dei primi secoli – dopo che si era scelta la data del 25 dicembre per il Natale di Cristo (quella data era la festa pagana del dio Sole, nel solstizio d'inverno che segnava l'inizio dell'ascesa della luce, prima umiliata dall'oscurità invernale) – si inizierà nelle iscrizioni sepolcrali a definire il cristiano là sepolto come *eliópais*, «figlio del Sole». La luce che irradiava Cristo-Sole era, così, destinata ad avvolgere anche il cristiano.

Anzi, nella successiva tradizione cristiana, si stabilirà una sorta di sistema solare teologico: Cristo è il sole; la Chiesa è la luna, che brilla di luce riflessa; i cristiani sono astri, non dotati però di luce propria ma illuminati dalla luce suprema celeste. Che si tratti di una visione squisitamente simbolica destinata ad esaltare la rivelazione e la comunione tra la trascendenza divina e la realtà storica umana appare evidente in un passo sorprendente ma coerente dell'ultimo libro biblico, l'*Apocalisse*, ove nella descrizione della città ideale del futuro escatologico perfetto, la Gerusalemme nuova e celeste, si proclama: «Non vi sarà più notte e non avranno più bisogno di luce di lampada, né di luce di sole, perché il Signore Dio li illuminerà» (22,5). La comunione dell'umanità con Dio sarà allora piena e ogni simbolo decadrà per lasciare spazio alla verità dell'incontro diretto.

### **La dialettica luce-tenebre**

È interessante notare che nel testo citato si fa menzione della fine della notte e, quindi, del ritmo circadiano. È questo un *tópos* caratteristico dell'escatologia (cioè della fine dei tempi), come si legge nel libro del profeta Zaccaria il quale, quando descrive l'approdo finale della storia, lo raffigura come «un unico giorno: non ci sarà più né giorno né notte, e verso sera risplenderà di nuovo la luce» (14,7). Ora, nella vicenda storica quel ritmo quotidiano tra luce e oscurità permane, e diventa anch'esso un segno di natura etico-metafisica. Intendiamo parlare della dialettica luce-tenebre che appare già nel testo sopra citato del libro della Genesi. L'atto creativo divino, espresso attraverso l'immagine della "separazione" mette ordine nel "disordine" del nulla: «Dio vide che la luce era cosa buona/bella e Dio separò la luce dalle tenebre. Dio chiamò la luce giorno, mentre chiamò le tenebre notte» (*Genesi* 1,4-5).

Significativa è la definizione della luce come realtà *tôb*, un aggettivo ebraico che è contemporaneamente etico-estetico-pratico e, perciò, designa qualcosa che è buono, bello e utile. Per contrasto, allora, la tenebra è la negazione dell'essere, della vita, del bene, della verità. Per questa ragione, mentre lo zenit paradisiaco è immerso nello splendore della luce, il nadir infernale è avvolto dall'oscurità, come si legge nel libro biblico di *Giobbe* ove gli inferi sono descritti come «il paese delle tenebre e delle ombre mortali, il paese della caligine e dell'opacità, della notte e del caos, in cui la stessa luce è tenebra fonda» (10,21-22).

Per lo stesso motivo l'antitesi luce -tenebre si trasforma in un paradigma morale e spirituale. È ciò che appare in molte culture e che ha un suo apice nel citato inno-prologo del Vangelo di Giovanni ove la luce del Verbo divino «splende nelle tenebre e le tenebre non l'hanno vinta» (1,5). E più avanti, nello stesso quarto Vangelo, si legge: «La luce è venuta nel mondo, ma gli uomini hanno amato più le tenebre che non la luce ... Chi fa il male odia la luce e non viene alla luce ... Chi fa la verità viene invece verso la luce» (*Giovanni* 3,19-21). Anche nella comunità giudaica attiva dal I sec. a. C. in avanti, scoperta a Qumran lungo le sponde occidentali del mar Morto, un testo descrive «la guerra dei figli della luce contro i figli delle tenebre», seguendo un modulo simbolico costante per definire il contrasto tra bene e male, tra eletti e reprobati.

Questo dualismo si riflette anche nell'opposizione angeli -demoni o nei principi antitetici yang-yin, nelle divinità in lotta tra loro come il Marduk creatore e la Tiamat distruttrice le divinità delle cosmogonie babilonesi, o come Ormuzd (o Ahura Mazda) e Ahriman della religione persiana mazdeista o come Deva e Ashura nel mondo indiano.

La stessa dialettica acquista una nuova forma nell'orizzonte mistico, quando si introduce il tema della "notte oscura", perlustrata da un grande autore mistico e poetico del Cinquecento spagnolo, san Giovanni della Croce. In questo caso il tormento, la prova e l'attesa della notte dello spirito è come un grembo fecondo che prelude alla generazione della luce della rivelazione e dell'incontro con Dio.

In sintesi potremmo condividere l'affermazione di Ariel nel *Faust* di Goethe: *Welch Getöse bringt das Licht!*, «Quale tumulto porta la luce!» (II, atto I, v. 4671). Essa

è, infatti, un segno glorioso e vitale, è una metafora sacra e trascendente, ma non è inoffensiva perché genera tensione col suo opposto, la tenebra, trasformandosi in simbolo della lotta morale ed esistenziale. La sua irradiazione, quindi, dal cosmo trapassa nella storia, dall'infinito scende nel finito ed è per questo che l'umanità anela alla luce, come nel grido finale che si attribuisce allo stesso Goethe, *Mehr Licht!*, "più luce!": in senso fisico a causa del velarsi degli occhi nell'agonia, ma anche in senso esistenziale e spirituale di anelito a un'epifania suprema di luce. È quello che invocava l'antico poeta ebreo dei Salmi: «È in te, o Dio, la sorgente della vita, alla tua luce vedremo la luce!» (*Salmo 36,10*).

Card. GIANFRANCO RAVASI

19 gennaio 2015



United Nations  
Educational, Scientific and  
Cultural Organization



International  
Year of Light  
2015