

## ***Il sole: creatore o creatura?***

*Benedici il Signore, anima mia,  
Signore mio Dio quanto sei grande!  
Rivestito di maestà e di splendore,  
avvolto di luce come di un manto*

(*Sal. 104, 1-2*).

Secondo vari studiosi, il Salmo 104, da cui abbiamo selezionato i due versetti citati, conosceva uno dei più celebri testi della letteratura egizia: l'inno ad Aton, composto dal faraone Amenofi IV-Akhenaton (*Colui che è utile al dio Aton*) intorno al 1358 a. C. La somiglianza è evidente non appena si esamina l'azione provvidenziale che viene attribuita alla divinità nei confronti delle sue creature:

*Quando riposi nell'orizzonte occidentale,  
la terra è nell'oscurità come se fosse morta. [...]  
Tutti i leoni escono dalla loro tana,  
tutti i serpenti mordono.  
L'oscurità è (per loro) chiarore.  
La terra è in silenzio,  
mentre il tuo creatore riposa nel suo orizzonte.  
All'alba, sorgi sull'orizzonte  
E risplendi come Aton durante il giorno:  
scacci le tenebre e dà i tuoi raggi [...].  
Gli animali selvatici tutti saltano in piedi,  
quelli che volano e quelli che si posano  
vivono quando sorgi per loro.  
Le barche navigano secondo corrente  
e contro corrente.  
Perché ogni via è aperta quando sei sorto.  
I pesci nel fiume guizzano davanti a te, i tuoi raggi penetrano in fondo al mare. [...]  
Come sono numerose le tue opere.  
Sono nascoste alla vista (degli uomini),  
o dio unico, a cui nessuno è eguale.*

Così il testo egizio, cui fa eco il Salmo:

*Per segnare le stagioni hai fatto la luna  
e il sole che conosce il suo tramonto.  
Stendi le tenebre e viene la notte  
e vagano tutte le bestie della foresta;  
ruggiscono i leoncelli in cerca di preda  
e chiedono a Dio il loro cibo.  
Sorge il sole, si ritirano  
e si accovacciano nelle tane.  
Allora l'uomo esce al suo lavoro,  
per la sua fatica fino a sera.  
Quanto sono grandi, Signore,  
le tue opere!  
Tutto hai fatto con saggezza,*

Le somiglianze sono evidenti. In entrambi i testi la notte – tempo di tenebre e di oscurità – è presentata come un *tempo disumano*: è il regno del leone e del serpente, mentre l'umano ritorna padrone del campo solo col sorgere del sole, ov-vero con il tornare della luce. Allora la terra stessa (temporaneamente silenziosa e, di fatto, morta) si risveglia, risorge a nuova vita – con un miracolo che si rinnova ogni giorno – mentre gli uomini si dedicano al lavoro dei campi o alla navigazione.

La differenza essenziale tra i due testi, però, è altrettanto lampante (ed è a questo fondamentale livello che si nota l'intervento dello scrittore ebraico sul testo egizio). Il faraone Amenofi IV, infatti, tentò di introdurre una radicale riforma religiosa che di fatto sfiorò il monoteismo e cercò di imporre come unica divinità Aton, celebrato nell'inno come Colui che ha creato l'universo intero e tuttora dona vita e sostentamento a tutti i viventi: gli animali (a cominciare dall'umile pulcino: <<quando è nell'uovo, tu gli dai dentro dell'aria per farlo vivere>>), gli uomini (<<Tu hai messo ogni uomo al suo posto, provvedendo ciò che gli è necessario. Ognuno ha il suo cibo ed è contata la durata della sua esistenza>>) e perfino le piante (<<I tuoi raggi allattano tutte le piante: quando sorgi, vivono e crescono per te. Tu fai le stagioni per far crescere tutto ciò che hai creato, l'inverno per rinfrescarlo, la calura perché ti gustino>>).

Da tutti i testi che abbiamo menzionato e citato per esteso, tuttavia, emerge che Aton è il Sole, o meglio il disco solare nella sua manifestazione più luminosa e splendente. È *il Sole*, nel testo egizio, che ha creato e fatto vivere. Per il salmista, invece, il sole stesso è una creatura, uno strumento di cui si serve un Dio che è totalmente *fuori* dal mondo tangibile (quello che può essere percepito dai sensi umani) e che, di conseguenza, è il *Totalmente Altro*. È solo comparando il monoteismo (ammesso che sia lecito denominarlo tale) di Amenofi IV con quello biblico che si comprende il divieto di forgiare immagini di Dio, presente nel decalogo. Il faraone, infatti, aveva elevato al rango di divinità suprema la suprema fra le realtà del creato; al contrario, nemmeno il Sole in tutta la sua luce, il suo calore e la sua potenza, è degno di rappresentare il Dio di Israele, che supera perfino l'astro più luminoso e più sfolgorante, dal quale – è evidente – dipende l'intera vita sulla terra e che rappresenta, per così dire, una pre-condizione necessaria e indispensabile per la vita umana.

### ***Dal pensiero mitico al monoteismo***

Il Dio di Israele, come abbiamo visto all'inizio, è <<avvolto dalla luce>>, come di un manto. Per quanto l'immagine ci sembri familiare e un pò scontata, non dobbiamo dimenticare che nella Bibbia si tratta di una pura metafora, in larga misura dipendente da culti solari come quello egizio che abbiamo ricordato. In realtà, Dio trascende anche la luce, che secondo il racconto di Gen. 1 *non esisteva* prima della creazione del mondo ed appartiene al mondo creato, non all'essenza stessa del divino. <<Sia la luce>>, dice Dio in Gen. 1, 2, quando si appresta a creare il cosmo, a dominare il caos e a dare un ordine alla materia.

L'opera di *umiliazione* del Sole (e della Luna), cioè la loro degradazione dal rango di divinità a quello di creature non potrebbe essere più radicale: infatti, nella pagina iniziale della Bibbia (quella che descrive che cosa accadde *bereshit* – cioè, *in principio*), la luce viene creata il primo dei sette giorni della solenne azione compiuta da Dio, mentre il Sole e la Luna compaiono il quarto.

Non solo, dunque, i due astri maggiori non sono più divinità, ma vengono ridotti al rango di strumenti, di *lampadari* portatori di luce: certo, il loro ruolo è fondamentale (si tratta, infatti, di luci che, <<nel firmamento del cielo>>, permettono di distinguere il giorno dalla notte, illuminano la terra e servono da segni per le stagioni (e, visto il carattere sacerdotale del testo, permettono di individuare correttamente i giorni festivi); l'impressione globale, tuttavia, è quella di una polemica radicale contro la cultura egizia e quella babilonese. Lungi dall'essere pari a Lui, i due astri vengono all'esistenza in virtù di un comando di Dio, proprio come la luce (e tutti gli altri elementi del creato).

In Gen. 1, la luce e gli astri sono presentati come docili servitori di Dio e dei suoi progetti e, soprattutto, sono del tutto *dis-animati*, cioè privati di qualsiasi elemento vitale, che il Sole invece, ad esempio, possiede negli inni egiziani. In un altro celebre testo (Is. 14, 3-25), invece, questi aspetti vitalistici sono rimasti, o meglio si è conservata traccia del fatto che gli astri portatori di luce erano considerati divinità da tutte le culture con cui Israele era in contatto e in dialogo. Il testo è la parodia di un lamento funebre: in apparenza, sembra che ci si dolga per la morte di un grande re potentissimo (forse, l'assiro Sargon II); in realtà, si capisce subito che il sovrano in questione era un tiranno, che la sua uscita di scena è una vera liberazione e che tutto il mondo, finalmente, tira un sospiro di sollievo. A partire dal v. 12, il tono complessivo muta, in quanto per esprimere il significato davvero cosmico dell'evento il profeta fa memoria di un mito cananeo, in cui si raccontava lo scontro tra il dio Helel (la *stella del giorno*) ed El Elyion (*Dio Altissimo*):

*Come mai sei caduto dal cielo,  
o stella del giorno, figlio dell'Aurora?  
Come mai sei stato abbattuto al suolo,  
tu che hai umiliato i popoli?  
Dicevi nel tuo cuore:  
<<Salirò in cielo,  
al di sopra delle stelle di Dio.  
Innalzerò il mio trono in alto;  
dimorerò sul monte dell'assemblea  
nel remoto settentrione;  
salirò – salirò sui banchi di nubi,  
mi farò uguale all'Altissimo>>.  
Invece sei stato precipitato nello Sheol,  
nelle profondità dell'Abisso*

(Is. 14, 12-14).

In sintesi: El Elyion, il signore supremo dell'universo, venne sfidato da Helel, che tentò un'empia scalata del santo monte in cima al quale risiedeva l'assemblea degli dèi presieduta, appunto, dall'Altissimo. Questi però respinse con facilità l'assalto del ribelle e lo precipitò negli inferi.

Il testo è interessante, in primo luogo, perché ci permette di vedere in azione la *mentalità mitica* tipica dei popoli antichi, che dietro qualsiasi fenomeno della natura situavano dei personaggi, delle figure: noi vediamo all'orizzonte la stella del mattino in tutto il suo fulgore; poi la vediamo spegnersi, mentre all'orizzonte sorge il sole in tutta la sua potenza luminosa. Per l'uomo antico, dietro questa apparenza si trovava una sostanza ben più importante: in questo caso, addirittura un dramma cosmico, un grandioso tentativo di conquista del potere, fallito a causa di una straordinaria differenza di forze tra i due contendenti.

È interessante notare che la *Vulgata* (cioè la traduzione latina operata da san Girolamo nel IV secolo) abbia tradotto *helel* con *Lucifero*. Più tardi la tradizione cristiana (accolta, tra gli altri, dallo stesso Dante) utilizzò questo testo per costruire il mito delle origini del Satan, l'Avversario, il Diavolo, che in origine era l'angelo più splendente e luminoso, ma si ribellò a Dio: infine, dopo aver tentato di prendere il Suo posto, venne scagliato negli inferi (al centro della Terra, secondo Dante). Il *portatore di luce*, in sostanza, voleva spodestare Dio. Poiché l'essere rivestito di luce pare essere l'attributo divino per eccellenza, scatta in lui un'indomabile volontà di potenza, che lo porta fino allo scontro supremo e a sprofondare, invece, nel mondo delle tenebre.

### ***Hanukkah, la festa della luce***

Preoccupato di fondare un coerente monoteismo, l'ebraismo non diede molto spazio al Satan. Solo per un breve periodo, nei secoli a cavallo tra il 200 a. C. e il 70 d. C. circa, il tema teologico

dell'*antagonista* giocò un ruolo importante in alcuni filoni del giudaismo. Torneremo fra poco sulla comunità di Qumran, che ha più di altri ripreso questa problematica (e, soprattutto, la simbologia della luce e delle tenebre). Per ora conviene ricordare che, nel dicembre 164, venne istituita una importante festività ebraica (*hanukkah* o *dedicazione*), che trova il proprio simbolo più efficace proprio nelle luci. Da alcuni anni, la Giudea era stata investita da un'intensa e violenta campagna di ellenizzazione, condotta dal re Antioco IV, che proibì la circoncisione, vietò l'osservanza dei precetti della Torah e, soprattutto, profanò il Tempio di Gerusalemme, introducendo sacrifici di animali impuri offerti a Zeus Olimpio. Tale politica generò una rivolta dei giudei più legati alla tradizione, che si concluse con la riconquista della Città Santa e la purificazione del Santuario: ovvero, con la rinnovata *dedicazione* del Tempio al Dio di Israele. Questa consacrazione fu accompagnata da vari riti, tra cui l'accensione, sul grande candelabro che ornava il santuario del Signore, di numerose lampade <<che splendettero nel Tempio>> (1 Macc. 4, 50). L'importanza di questi eventi portò alla istituzionalizzazione di una festa, cioè alla periodica commemorazione della *riconsacrazione* del Tempio:

*Purificarono il Tempio e vi costruirono un altro altare; poi, facendo scintille con le pietre, ne trassero il fuoco e offrirono sacrifici, dopo un'interruzione di due anni; prepararono l'altare degli incensi, le lampade e l'offerta dei pani. Fatto questo, prostrati a terra, supplicarono il Signore, che non li facesse più incorrere in quei mali ma, se mai peccassero ancora, venissero da lui corretti con clemenza, ma non abbandonati in mano a un popolo di barbari e di bestemmiatori. La purificazione del Tempio avvenne nello stesso giorno in cui gli stranieri l'avevano profanato, il venticinque dello stesso mese, cioè di Kisleu. Con gioia passarono otto giorni come nella festa delle Capanne [...]. Stabilirono quindi con pubblico decreto e deliberazione per tutto il popolo dei giudei che ogni anno si celebrassero questi giorni (2 Macc. 10, 3-8).*

Pare che il cosiddetto *Secondo Libro dei Maccabei* sia stato composto intorno all'anno 124 a. C., in forma di *lettera circolare*, proprio per far conoscere alle comunità giudaiche che vivevano fuori dalla Terra di Israele (in Egitto, soprattutto) gli eventi che avevano portato alla purificazione del Tempio, nonché per esortare gli ebrei della diaspora ad inserire anch'essi la festa di *hanukkah* nel loro calendario liturgico. Della nuova festa parla anche Flavio Giuseppe nelle *Antichità giudaiche*, un'opera composta in greco al fine di far conoscere ai romani e al mondo ellenistico la storia degli ebrei:

*Provarono così tanta gioia nella ripresa delle loro consuetudini e nella inaspettata conquista del diritto all'esercizio della propria religione, dopo un così lungo tempo, che imposero con legge ai loro discendenti di festeggiare per otto giorni la restaurazione del servizio del Tempio; e da allora fino al presente, noi osserviamo questa festa che chiamiamo <<festa delle luci>>. Questo nome fu dato, io penso, perché l'autorità di esercitare il nostro culto ci apparve in un periodo nel quale difficilmente si osava sperarlo (Ant. XII, 324-325).*

Flavio Giuseppe scrive alla fine del primo secolo d. C. La festa non aveva ancora il nome corrente e ufficiale, ma solo la generica denominazione di *festa delle luci*, che l'autore spiega in termini metaforici: la luce, infatti, corrisponde al riaccendersi delle speranze di libertà politica e religiosa, dopo l'oppressione di Antioco IV. Solo qualche secolo più tardi la festa assunse il suo nome definitivo e i suoi simboli tipici. Appartiene all'epoca rabbinica, infatti, la leggenda secondo cui i giudei che volevano purificare il Tempio e ripristinare il vero culto scoprirono di non avere olio sufficiente per alimentare il candelabro a sette braccia che faceva parte degli arredi più sacri del Santuario (e che, sull'arco di Tito, diventerà il simbolo stesso della sua distruzione). Per trovare l'olio supplementare, secondo la leggenda, era necessario un viaggio di otto giorni: ciò nonostante, in modo miracoloso, Dio fece bastare la piccola quantità iniziale fino al ritorno di coloro che erano

stati inviati alla ricerca della riserva. Questa tradizione spiega anche la forma definitiva, a nove braccia, che ha assunto lo speciale candeliere usato per festeggiare *hanukkah*.

Abbiamo già ricordato che *hanukkah* viene celebrata il 25 del mese di Kisleu, corrispondente (in linea di massima) al nostro dicembre. Tuttavia, bisogna andare molto cauti ad istituire un parallelo con la festa pagana del *sol invictus*, che più tardi venne cristianizzata e diede origine al Natale. Infatti, il calendario ebraico era (ed è) lunare, mentre quello romano era solare, tant'è vero che la festa del 25 dicembre finiva di fatto per coincidere con il solstizio d'inverno e invitava proprio a rallegrarsi per il fatto che, di lì a poco, le giornate si sarebbero *allungate* e la luce avrebbe ancora una volta trionfato sull'oscurità. Al contrario, come scrive R. De Vaux, <<il 25 Kisleu non cadeva che raramente nel giorno del solstizio>>.

### ***Figli della luce e figli delle tenebre***

Nel Nuovo Testamento, la festa di *Hanukkah* è menzionata una volta sola, in Gv. 10, 22, con il suo nome greco: *Encenia* (*inaugurazione, rinnovamento*). In vari casi, l'autore del Quarto Vangelo ama sottolineare che, in Gesù, giungono a compimento tutte le promesse e le attese del giudaismo: le usanze e i riti ebraici, pertanto, vengono dichiarati da Giovanni obsoleti, superati, privi di qualsiasi validità. Si pensi a testi celebri come quelli che narrano la *cacciata dei mercanti dal Tempio* (che di fatto proclama l'inutilità del santuario) o le *nozze di Cana* (che mette in evidenza l'esaurimento degli antichi precetti della Legge, al tempo delle nozze messianiche).

Può essere che l'evangelista sfrutti anche la festa di *Hanukkah* per uno scopo simile. La solenne proclamazione che Gesù è la *luce del mondo*, infatti, è collocata non molto lontano dal riferimento alla *Dedicazione* (cfr. Gv. 8, 12: <<Io sono la luce del mondo, chi segue me, non camminerà nelle tenebre, ma avrà la luce della vita>>). Per Giovanni, non v'è dubbio che il Cristo sostituisce a qualsiasi livello la Legge e Dio stesso, di cui Gesù è la parola fatta carne. Secondo le Scritture ebraiche, sono il Signore e la Torah che illuminano Israele: <<Dio, il Signore, è nostra luce>>, recita Sal. 118, 27; allo stesso modo, Sal. 119, 105 dichiara che <<Lampada per i miei passi è la tua parola, luce sul mio cammino>>.

L'autore del Quarto Vangelo è sempre molto duro nei confronti del giudaismo. Facendo eco a questi celebri testi – per cui la Torah è la luce o la lampada che illumina Israele – dichiara polemicamente fin dal Prologo (Gv. 1) che Gesù è la vera luce da seguire. Il testo non è sempre lineare, nel suo procedere logico, e questo dipende – secondo vari esegeti – dal fatto che su un primo testo, un inno che celebrava lo sviluppo della rivelazione divina, sono stati introdotti degli *innesti* relativi soprattutto a Giovanni il Battista e al suo ruolo di preparatore. Se accettiamo questa ipotesi interpretativa, il testo originario dichiarava che la Parola divina (il *Logos*) in un primo tempo si era fatta udire sotto forma di Legge, che aveva costituito, appunto, la luce e la lampada di Israele; tuttavia le tenebre, cioè la durezza di cuore degli israeliti stessi (o forse, dato il carattere cosmico del discorso, degli uomini presi nel loro complesso) non hanno accolto la Luce e l'hanno respinta. Di qui la scelta divina di far sì che il *Logos* si facesse carne nell'uomo Gesù, portando a compimento la rivelazione.

Al di là di tutto, l'intero vangelo di Giovanni su un punto è esplicito e chiarissimo: *Gesù è la luce*, colui che permette di conoscere Dio; chi lo accoglie entra in piena e completa relazione con Dio, in questa vita e ancor più dopo la morte, mentre chi lo respinge rifiuta Dio stesso, diventandone avversario:

*Ancora per poco tempo la luce è con voi. Camminate mentre avete la luce, perché non vi sorprendano le tenebre; chi cammina nelle tenebre non sa dove va. Mentre avete la luce credete nella luce, per diventare figli della luce. [...] Chi crede in me, non crede in me, ma in colui che mi ha mandato; chi vede me, vede colui che mi ha mandato. Io come luce sono venuto nel mondo, perché chiunque crede in me non rimanga nelle tenebre. [...] Chi mi respinge e non accoglie le mie parole, ha chi lo condanna: la parola che ho annunziato lo condannerà nell'ultimo giorno. Perché io non ho parlato da me, ma il Padre che mi ha mandato, egli stesso mi ha ordinato che cosa devo*

*dire e annunziare. E io so che il suo comandamento è vita eterna. Le cose dunque che io dico, le dico come il Padre le ha dette a me (Gv. 12, 35-36. 44-46. 48-49).*

L'espressione che maggiormente colpisce, nel passo appena citato, è *figli della luce*. Una formula simile, infatti, è stata trovata nei testi della comunità di Qum-ran, i cui membri si definivano, appunto, *figli della luce* e si contrapponevano al resto di Israele e dell'umanità, liquidati sprezzantemente come *figli delle tenebre*.

Non è facile dire con esattezza chi erano i qumraniti. Con certezza possiamo so-lo affermare che la comunità venne fondata, forse intorno al 120 a. C., da una misteriosa figura che i manoscritti della setta chiamano *Maestro di Giustizia*. Probabilmente era un sacerdote, in polemica con l'aristocrazia sacerdotale che deteneva il potere a Gerusalemme ed esercitava il culto nel Tempio. I manoscritti trovati nelle grotte vicino all'insediamento di Qumran sono caratterizzati da un rigido esclusivismo: tutti coloro che non appartengono alla setta, siano essi ebrei o pagani, sono sotto il dominio di Belial (un altro nome dell'Avversario); in qualità di seguaci di Satana, vengono chiamati sprezzantemente "i figli della tenebra":

*Questo sarà il tempo della salvezza per il popolo di Dio e il tempo determinato della dominazione per tutti gli uomini del suo partito, e l'annientamento eterno per tutto il partito di Belial. Vi sarà grande costernazione fra i figli di Jafet [= i Greci – n.d.r.], Assur cadrà e nessuno l'aiuterà, scomparirà la dominazione dei Kittim [= i Romani – n.d.r.] facendo soccombere l'empietà senza lasciare traccia, e non rimarrà alcun rifugio per tutti i figli delle tenebre. Verità e giustizia risplenderanno per tutti i confini del mondo, illuminando senza posa fino a quando saranno finiti tutti i tempi stabiliti per le tenebre. E al tempo stabilito per Dio, la sua eminente maestà risplenderà per tutti i tempi determinati in eterno per la pace e la benedizione, la gloria, la gioia e giorni lunghi per tutti i figli della luce. Nel giorno in cui i Kittim cadranno vi sarà un combattimento e una strage grande al cospetto del Dio di Israele; giacché questo è il giorno, da lui determinato da molto tempo per la guerra di sterminio dei figli delle tenebre nel quale saranno impegnati in una grande strage, l'assemblea degli dèi e l'assemblamento degli uomini, i figli della luce e il partito delle tenebre.*

*(1 QM I, 5-12)*

Belial appare come il sovrano di un vero e proprio regno di oppressione e di malvagità, contrapposto a quello di Dio. Belial domina in virtù del fatto che può contare su una grande schiera di potenti servitori malefici; essi possono essere sia umani (i Romani e tutti gli idolatri), che angelici. Eppure, proprio nel momento in cui, dando uno straordinario rilievo all'Avversario, di fatto propendono verso il dualismo, i testi di Qumran si mostrano preoccupati di ribadire l'unicità e la maestà di Dio, che viene proclamato creatore *anche* di Belial. Anzi, a quanto pare, l'autore della *Regola della guerra* (da cui abbiamo tratto il testo appena citato) non condivideva la credenza relativa alla caduta degli angeli, tant'è vero che Belial è creato malvagio da Dio stesso:

*Hai fatto Belial affinché nuocesse,  
angelo di ostilità,  
il cui dominio è nelle tenebre e il cui disegno  
è compiere il male e rendere colpevole.  
Tutti gli spiriti del suo partito  
sono angeli di distruzione,  
camminano secondo le leggi delle tenebre  
e verso di esse è diretto  
il loro comune desiderio.*

*(1 QM, XIII, 11)*

### ***Dio, la luce, il dualismo metafisico***

Il problema soggiacente a questa opzione teologica è il medesimo delle più antiche tradizioni ebraiche: la consapevolezza - come ha scritto P. Sacchi - che <<ogni tentativo di scagionare Dio dal male comporta sempre il rischio di limitarne la potenza>> . L'esito della riflessione qumranita può apparire, ai nostri occhi, paradossale e contraddittoria; tuttavia, va compresa per quello che si è sforzata di essere: una sofferta risposta al drammatico problema – inesorabile in un contesto monoteista – di allontanare il male da Dio senza sminuirne la maestà e l'unicità. In effetti, l'alternativa più valida (l'unica vera ed efficace risposta al problema del male) è il *dualismo metafisico*. Sarà la strada percorsa, nel XII secolo dell'era volgare, dai catari, che contrapponevano spirito e materia, accusando Satana di aver creato il mondo malato in cui viviamo e attribuendo a Dio, invece, soltanto la creazione delle anime.

A differenza di quanto predicato da tutto il Nuovo Testamento (non escluso il vangelo di Giovanni, duramente polemico verso il giudaismo), i catari negavano ogni legame tra il Dio dell'Antico Testamento e il Padre di Gesù. Di conseguenza, mentre respingevano le Scritture ebraiche e consideravano la pagina iniziale della Bibbia come il racconto della creazione della materia da parte di un demiurgo malvagio, rifiutavano a chiare lettere anche l'idea che la luce (prima creatura, nel libro della *Genesi*) potesse essere simbolo della divinità: per lo meno, non la luce diffusa dal sole o dalla luna.

Questa posizione dualista fu combattuta – proprio rilanciando il ruolo simbolico della luce – da san Francesco nel *Can-tico di frate sole*. Prima di lui, tuttavia, si era già lanciato in una battaglia analoga Sugerio, abate di Saint Denis (1080-1151). Siamo di fronte ad una figura diversissima da quella del santo di Assisi: in effetti, i due hanno in comune solo la lotta contro l'eresia dualista e la rinnovata valorizzazione della luce a questo scopo. Per il resto, sono differenti sia lo strumento adottato che il retroterra culturale e teologico.

Sugerio dirigeva un'abbazia consacrata a san Denis, venerato per il suo ruolo di evangelizzatore della Francia meridionale e martire. Come tutti gli uomini di Chiesa del suo tempo, anche Sugerio aveva identificato quella figura con Dionigi l'Aeropagita, discepolo di Paolo e primo vescovo di Atene. Inoltre, e soprattutto, Dionigi era universalmente considerato, nel Medioevo, l'autore di un'opera intitolata *La gerarchia celeste*, che descrive in modo sistematico il mondo celeste e la struttura del mondo angelico. Come vedremo fra poco, la struttura del paradiso dantesco ricalca appieno la presentazione dello Pseudo-Dionigi. Per ora ci interessa soprattutto notare che uno dei concetti centrali dell'opera è che *Dio è luce*, per cui la luce stessa è l'attributo privilegiato, la qualità specifica del mondo divino, nonché il simbolo più idoneo a rappresentarlo. Sugerio seguì questa idea di base nel momento in cui, tra il 1140 e il 1144, intraprese la ricostruzione e l'ampliamento della chiesa della sua abbazia, al fine di renderla degna sede delle tombe dei re di Francia. Seguendo una strada opposta a quella che, un secolo dopo, sarebbe stata intrapresa da Francesco (ma in fondo, malgrado tutto, inseguendo una logica teologica affine a quella che si incontra nel *Cantico delle creature*), Sugerio adornò la chiesa di gemme multicolori e di oggetti preziosi e raffinati: primo fra tutti, un'imponente croce alta sette metri, situata al centro dell'edificio e quindi visibile da ogni parte. Il significato simbolico di questi elementi è ampio e raffinato. Innanzi tutto, l'abate (come lo Pseudo-Dionigi) era convinto che una pietra preziosa, capace di trasformarsi in fonte di luce, partecipasse in qualche modo della natura di divina, trascendendo l'opacità della materia terrestre e corruttibile: come scrivono C. McDannell e B. Lang nella loro *Storia del paradiso*, <<la luminosità non è una proprietà degli oggetti, ma qualcosa che essi posseggono in quanto partecipano di Dio, della luce divina. Nei materiali preziosi, come l'oro, le gemme, il cristallo, e ogni cosa che abbia una superficie risplendente, la luce ha cominciato a vincere la grossolana rozzezza della materia. Pervasi dalla luce, questi oggetti sono belli di una bellezza trascendente, oltremondana. Più degli altri oggetti, essi mostrano la loro origine divina>>.

Per questo motivo, secondo il libro dell'Apocalisse, lo splendore dei materiali era tipico della Gerusalemme celeste, presentata come immagine capace di evocare il luogo della beatitudine eterna

dei santi e dei martiri. Di essa, infatti, il veggente che la vede scendere dal cielo <<risplendente della gloria di Dio>> dice che <<il suo splendore è simile a quello di una gemma preziosissima, come pietra di diaspro cristallino>>.

*Le mura sono costruite con diaspro e la città è di oro puro, simile a terso cristallo. Le fondamenta delle mura della città sono adorne di ogni specie di pietre preziose. Il primo fondamento è di diaspro, il secondo di zaffiro, il terzo di calcedonio, il quarto di smeraldo, il quinto di sardònice, il sesto di cornalina, il settimo di crisòlito, l'ottavo di berillio, il nono di topazio, il decimo di crisopazio, l'undicesimo di giacinto, il dodicesimo di ametista. E le dodici porte sono dodici perle; ciascuna porta formata da una sola perla. E la piazza della città è di oro puro, come cristallo trasparente*

(Ap. 21, 11. 18-21).

Nel medesimo tempo, l'abate teologo introdusse il criterio architettonico che sarebbe poi stato seguito da innumerevoli chiese gotiche: alleggeriti il più possibile i muri portanti, sulle pareti vennero aperte alte finestre verticali, capaci di inondare l'interno dell'edificio di luce. Ancora una volta, il risultato complessivo ottenuto era un raffinato e organico sistema simbolico, che rafforzava quello proposto mediante l'insistito uso delle gemme multicolori. Da un lato, infatti, le finestre permettevano alla luce di entrare, ma non di vedere fuori: la chiesa diventava una perfetta riproduzione dell'em-pireo, del cielo divino, immersa nella luce, ma infinitamente lontana dall'imperfetta realtà mondana. Nel medesimo tempo, di nuovo, l'effetto complessivo doveva essere quello di partecipare in anticipo alla Gerusalemme celeste, di cui l'*Apocalisse* – nel passo immediatamente seguente a quello appena citato – ricorda alcuni elementi decisivi. Innanzi tutto, rispetto alla Città santa terrena, in essa non c'è il Tempio, la dimora di Dio fra gli uomini: nella Gerusalemme nuova, infatti, Dio è immediatamente presente e percepibile da parte di tutti i santi. Di conseguenza, <<la città non ha bisogno della luce del sole, né della luce della luna, perché la gloria di Dio la illumina e la sua lampada è l'Agnello>> (Ap. 21, 22-23). Pertanto, si precisa che <<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 e regneranno nei secoli dei secoli>>

(Ap. 22, 5).

### ***Dio: un cerchio di luce***

Dante ebbe una profonda venerazione per il Dionigi autore della *Gerarchia celeste*, quindi lo celebrò come un'autorità sicura e universalmente riconosciuta:

*E Dionisio con tanto disio  
a contemplar questi ordini si mise,  
che li nomò e distinse com'io*

(Par. XXVIII, 130-132).

A parlare è Beatrice, la quale riconosce che Dionigi ha descritto il mondo celeste in modo perfetto, come avrebbe potuto fare soltanto un beato a diretto contatto con il paradiso. Dante, in effetti, deve allo Pseudo-Dionigi l'idea secondo cui i cori angelici sono nove; questo primo principio d'ordine viene fuso con il concetto tolemaico secondo cui intorno alla Terra girano nove cieli. In ognuno di essi, un gruppo di beati si stacca dalla *candida rosa* dell'Empireo – ovvero, abbandona temporaneamente il paradiso propriamente detto – per accogliere il poeta in una ascesa in cui la luminosità è il tratto saliente, fino all'Empireo stesso che è pura luce.

Dante segue perfettamente Dionigi e Sugerio nell'affermazione secondo cui la luce è l'attributo privilegiato di Dio; d'altronde, il tratto più tipico del peccato è l'oscurità (si pensi, ovviamente, alla *selva oscura* del primo canto dell'*Inferno*), proprio come il buio totale è la cifra identificativa della voragine infernale, da cui Dio è totalmente assente. È interessante osservare che, nel limbo, la luce



esiste, tant'è che la dimora degli *spiriti magni* è descritta come *loco aperto, luminoso e alto*. Al contrario, uscire dal limbo ed entrare nell'inferno propriamente detto significa arrivare *in parte ove non è che luca*. In maniera ancora più esplicita, nel canto V, si dice che la dimora eterna dei dannati è *loco d'ogne luce muto*. Si tratta di un'opinione universalmente condivisa, prima e dopo Dante, al punto che il vescovo Ottone di Frisinga (1109-1159) aveva sostenuto che il fuoco infernale, pur capace di bruciare, era miracolosamente privo di qualsiasi potere di illuminazione. Un secolo più tardi, a giudizio di san Tommaso, nell'inferno una certa luce esiste, ma solo allo scopo di accrescere le sofferenze dei dannati, che saranno costretti a vedere le orribili scene di dolore che si svolgono accanto a loro.

Tornando a Sugerio, si può affermare che il suo capolavoro architettonico (e teologico) è probabilmente il rosone, posto sulla facciata occidentale. Fu il primo mai aperto in una chiesa cristiana, e come tutto il resto degli elementi presenti in Saint Denis è ricchissimo di simbolismo. Senza inizio e senza fine, il cerchio è infatti simbolo della perfezione dell'eternità di Dio; investito dalla luce, il rosone rende tangibile la presenza di Dio all'interno della chiesa, come profetizzato dall'*Apocalisse* a proposito della Gerusalemme celeste. In ultima analisi, l'immagine divina che Dante – ormai giunto alla sua meta finale – ha la grazia di contemplare è proprio un rosone gotico illuminato dal sole, come emerge da *Par. 33, 115-117*:

*Nella profonda e chiara sussistenza  
dall'alto lume parvermi tre giri  
di tre colori e d'una contenenza.*

All'interno del secondo cerchio, poi, Dante vede i tratti dell'uomo Cristo (<<mi parve pinta de la nostra effigie>>; *Par. 33, 131*). Infine, il poema si avvia alla conclusione e si conclude con il celebre verso: <<l'amor che move il sole e l'altre stelle>> (*33, 145*). Il che ci ricorda un dato fondamentale del messaggio cristiano: per quanto la luce sia un attributo essenziale, e perfino la qualifica più raffinata capace di designare Dio, Egli è prima di tutto e fundamentalmente *amore*.