

Dalla *regio dissimilitudinis* alla *deificatio*

L'uomo immagine e somiglianza di Dio in Bernardo di Chiaravalle

SARA ANNA IANNIELLO

SOMMARIO - 1. *Imago Dei* e dottrina mistica di Bernardo di Chiaravalle. 2. Desiderio e ricerca di Dio. 2.1. Primo grado dell'amore è quando l'uomo si ama per se stesso. 2.2. Il secondo grado dell'amore è quando l'uomo ama Dio per sé. 2.3. Il terzo grado dell'amore è quando l'uomo ama Dio per lui. 2.4. Il quarto grado dell'amore è quando l'uomo ama sé per Dio. 3. L'uomo, il peccato, la *regio dissimilitudinis*. 4. Il ritorno dell'anima a Dio.

«Il dottore mellifluo ultimo dei Padri, ma non certo inferiore ai primi, si segnalò per tali doti di mente e di animo, cui Dio aggiunse abbondanza di doni celesti, da apparire dominatore sovrano nelle molteplici e troppo spesso turbolente vicende della sua epoca, per santità, saggezza e somma prudenza, consiglio nell'agire»¹.

Con queste parole Pio XII (1939-1958) racchiudeva il senso di tutta la vita di Bernardo, evidenziando le doti particolari di “conciliatore” e “mistico spirituale”. L'abate di Clairvaux è stato, infatti, il caso più singolare di uno stile monastico ed abbaziale che univa un'intensa spiritualità a doti di “condottiero” e di pastore, al servizio della Chiesa del tempo. Ed è proprio la dimensione abbaziale² ad incorniciare e a spiegare la sua vicenda storica e la produzione letteraria. Fu un uomo eccezionale, ambiguo e straordinario, costretto a dire di essere la chimera del suo secolo³. Viaggiò per tutta l'Europa allo scopo di ristabilire la pace politica ed ecclesiastica: fu il principale artefice della conclusione dello Scisma di Anacleto⁴ e più

¹ Pio XII, *Doctor Mellifluus*, 24 maggio 1953, 8, in *Enchiridion delle encicliche* 7.

² La stringente sentenza con cui veniva sancita la durata della massima carica all'interno di una casa monastica, consisteva nel fatto che una volta diventato abate, lo si resta a vita. Si tratta dunque di un incarico di autorità e responsabilità paterna nei confronti dei confratelli affidati alla guida dell'abate.

³ In un celebre passo della lettera 250, OSB 6/2 99-101, indirizzata al certosino Bernardo priore di Portes, Bernardo afferma: «Gridano verso di voi la mia vita mostruosa e la mia coscienza in pena. Sono la chimera del mio secolo, né chierico né laico. Che se non ho abbandonato l'abito di monaco, ne ho perduto la maniera di vivere».

⁴ Scisma della Chiesa 1130-1138: Bernardo appoggia Papa Innocenzo II (Gregorio Pareschi 1130-1143) contro le pretese degli antipapi Anacleto II (Pietro de' Per leoni) prima e Vittore IV (Gregorio Conti) poi. Innocenzo II fu tra i firmatari del concordato di Worms (1122) e

tardi si sforzò di condurre i romani alla fedeltà papale. Pur trovandosi invischiato in molte vicende politiche di quel tempo, non aspirò mai ad una carriera ecclesiastica; fu un uomo di preghiera, di spiritualità e di mistica, di penitenza e di asceti.

Bernardo di Chiaravalle è uno dei personaggi principali della Chiesa medievale: la sua fama dipende prevalentemente dai numerosi monasteri che l'ebbero come padre e maestro di vita spirituale. Nato da una nobile famiglia di Borgogna nel 1090 dai 18 ai 23 anni, si circonda di giovani rampolli impegnati in attività assai banali: la caccia, i tornei, la partecipazione ai conflitti locali e l'ascolto dei romanzi cortesi. È un giovane intelligente, impulsivo e profondo, uguale a tanti altri giovani cavalieri del suo tempo. Ma ad un certo punto qualcosa nella sua vita comincia a cambiare; quando infatti sente parlare del nuovo monastero di Citeaux, fondato nel 1098, il giovane sente di essere chiamato a quel progetto tanto originale quanto assoluto.

La prima data importante è il 1115 quando Bernardo è chiamato a fondare l'abbazia di Clairvaux di cui sarà abate fino alla morte avvenuta il 20 agosto 1153. Maestro di spiritualità e teologo, Bernardo è principalmente un rappresentante della teologia monastica che offre gli elementi di una dottrina mistica, sempre attuale e stimolante, sparsi all'interno di un'opera letteraria scaglionata per una quarantina di anni. Si tratta di una teologia erudita, ma al tempo stesso di una riflessione ricca di sentimenti, mistica e realistica al tempo stesso, che si deduce da una incessante lettura della Sacra Scrittura e dei testi dei Padri.

1. *IMAGO DEI* E DOTTRINA MISTICA DI BERNARDO DI CHIARAVALLE

La dottrina mistica di Bernardo è il centro attorno al quale ruotano anche gli altri aspetti della sua teologia. Alla base del pensiero, vi è una visione antropologica nel suo procedere dalla dissomiglianza alla somiglianza con Dio; tanto che anche metodologicamente la vita spirituale per il santo deve essere caratterizzata da un continuo progresso che ha come

alla morte di Onorio II, venne proclamato pontefice con l'appoggio della famiglia Frangipane mentre i Pierleoni proclamavano uno di loro, il cardinale Pierro Pierleoni, che assunse il nome di Anacleto II. Quest'ultimo si impadronì di Roma mettendo in fuga Innocenzo II. Iniziò così una lunga propaganda per tutta l'Europa aiutato da Bernardo di Chiaravalle, che gli valse l'appoggio del re di Francia, dei re inglesi, di quello spagnolo e di quello dei romani, Lotario. Grazie a questo ultimo riuscì a rientrare in Italia e temporaneamente si fermò a Roma dove incoronò Lotario imperatore. Costretto a risiedere a Pisa del 1134 al 1137, Innocenzo ebbe la meglio su Vittore IV succeduto ad Anacleto, che fu convinto da Bernardo a sottomettersi; così nel 1139, con il II concilio Lateranense, si concludeva definitivamente lo scisma.

obiettivo quello di raggiungere il *Dio-amore* in cui tutti possono trovare pienezza e felicità.

Creato a immagine e somiglianza di Dio, l'uomo dopo il peccato perde la propria originaria *similitudo*, pur mantenendo in sé l'indelebile impronta del Creatore, l'*imago Dei*. L'incontro con Dio avviene al termine di un lungo cammino caratterizzato da un'ascesi che prepara l'uomo ad una sorta di *deificazione*. Contemporaneamente però il cammino ascetico, è visto come una progressiva riconquista delle più alte forme di libertà, partendo da quell'impronta assolutamente indelebile di Dio, da quell'*imago Dei* che l'uomo anche nelle situazioni più disperate non perde mai.

Lo stato di unione mistica che vede l'uomo contemporaneamente raggiungere il Dio-amore, prendere coscienza del proprio libero arbitrio, essere immagine di Dio, non può essere però descritto, perchè la singolarità di una simile esperienza spirituale resta così profondamente personale da rendere anche teoricamente difficile per Bernardo proporre una descrizione generale.

Quello che resta fondamentale in ogni cammino ascetico, è lo sforzo che l'individuo compie nell'elevarsi a Dio ed è quello che in altri termini Bernardo chiama *excessus*, un uscir fuori dalla abituale condizione umana per essere assorbiti in Dio.

Secondo quanto afferma uno dei maggiori storici della filosofia nonché studioso di Bernardo, Etienne Gilson⁵, nel suo testo *La teologia mistica di San Bernardo*, al quale farò riferimento in questo lavoro, possiamo individuare almeno tre blocchi dottrinali cui Bernardo si ispira. Il primo di questi è il capitolo quarto della prima lettera di S. Giovanni sull'unione dell'anima a Dio nell'amore; ancora troviamo il processo di divinizzazione nell'estasi attinto dallo studio dei testi di Massimo il Confessore e infine l'ascesi benedettina.

Dalla lettera di S. Giovanni, Bernardo attinge la nozione di Dio come *caritas* ovvero amore⁶ non considerandolo da un punto di vista metafisico, ma come mezzo e fine della vita spirituale. Egli considera la carità come il dono che Dio stesso fa all'uomo attraverso lo Spirito Santo⁷, affinché egli possa conoscerlo. La presenza della carità nell'uomo fa sì che in man-

⁵ Étienne Gilson (1884-1978), filosofo francese d'ispirazione cristiana, ha contribuito alla riscoperta della filosofia medievale. Insegnò in diverse università francesi e fu direttore della rivista *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*. Dopo le prime ricerche dedicate al rapporto tra Cartesio e la scolastica, si orientò verso lo studio della filosofia tomista e degli altri maestri del pensiero cristiano e medievale.

⁶ 1Gv 4,8: «Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore».

⁷ 1Gv 4,13: «Da questo si riconosce che noi rimaniamo in Lui ed Egli in noi: Egli ci ha fatto dono del suo Spirito».

canza di una visione diretta di Dio, esista la sua presenza nell'anima e l'uomo pervaso da questo senso di pienezza possa affermare di conoscere Dio. I segni manifesti della presenza della carità nell'animo umano sono due: l'amore verso il prossimo e l'annullamento di ogni forma di timore. L'amore verso il prossimo ci porta ad affermare che se tutti gli uomini sono fratelli in Cristo, l'uomo che dice di amare Dio non può non amare anche il suo prossimo⁸. Inoltre la presenza della carità nell'uomo scaccia ogni forma di timore⁹ e ristabilisce la fiducia per il giorno del giudizio; infatti colui che è pervaso dal dono della carità è simile a Dio e non può temere il suo giudizio¹⁰. In questo modo il timore cede il passo alla fiducia e l'uomo passa dallo stato in cui è asservito a quello in cui ama incondizionatamente.

Il secondo punto fondamentale cui si ispira la teologia bernardiana¹¹ riguarda le considerazioni di Massimo il Confessore sul concetto di *excessus*, ovvero di *estasi*¹². Per natura, ogni cosa tende al Sommo Bene¹³; gli enti naturali tendono a Dio per la loro stessa natura mentre gli uomini per intelligenza e amore. Ma in entrambi i casi il tendere a Dio significa

⁸ 1Gv 4,20: «Se uno mi dicesse - io amo Dio -, e odiasse il suo fratello, è un mentitore. Chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede».

⁹ 1Gv 4,18: «Nell'amore non c'è Timore, al contrario l'amore perfetto scaccia il timore, perché il timore suppone un castigo e chi teme non è perfetto nell'amore»

¹⁰ 1Gv 4,17: « Per questo l'amore ha raggiunto in noi la perfezione, perché abbiamo fiducia nel giorno del giorno del giudizio; perché come è lui così siamo noi in questo mondo».

¹¹ «Secondo Gilson Bernardo risprende *excessus* da Massimo il Confessore, conosciuto nella tradizione di Eriugena. È però una tesi difficile da dimostrare, e, poiché *excessus* è un termine come molti altri legato al "linguaggio agostiniano", propendo piuttosto per una sua derivazione dai Padri Latini. L'Augustinus-Lexikon di Würzburg registra in ogni caso due dozzine di passi con *excessus mentis*, tredici delle quali nelle *Enarrationes in Psalmos*, sicuramente note a Bernardo. Cassiano usa questa espressione in passi fondamentali delle *Conlationes*, uno fra i testi base del mondo monastico. Per di più si tratta di un'espressione paolina (2Cor 5, 13), il che è determinante nel caso di Bernardo. Nel medesimo caso Gilson prende anche in esame l'ipotesi che la traduzione di Eriugena abbia mediato a Bernardo l'opera di Dionigi Aereopagita, senza però giungere ad una conclusione decisiva in merito. E poiché negli scritti bernardiani, come nota lo stesso Gilson, manca qualsiasi traccia del linguaggio e della terminologia dello Pseudoaereopagita, escluderei che ciò sia avvenuto» (K. RUTH, *Storia della mistica occidentale*, Vita e Pensiero, Milano 1995, vol. I, 315).

¹² «Come tutti i grandi e autentici mistici, Bernardo non ci offre descrizioni approfondite dell'*excessus mentis*. Che rimane inesprimibile. Così nel *De diligendo Deo* (X 27.28) e nell'ultimo sermone integrale sul Cantico dei Cantici: "Meditando conoscenze spirituali [...] l'anima viene talvolta rapita in estasi e strappata ai sensi corporei, così da non sentire più nulla di se stessa, ma solo ciò che il Verbo sente (è il processo della *trasformatio*). Ciò avviene quando lo spirito (*mens*), attratto dalla dolcezza del Verbo ineffabile, sfugge in qualche modo a se stesso, anzi viene rapito (*rapitur*) e sottratto al proprio io per godere del Verbo" (85, 80). Bernardo qui si serve del concetto di *raptus* per descrivere l'*excessus*. Quantunque *raptus* ed *excessus* non vengono concettualmente distinti, fra i due è *excessus* a rivestire per lui maggiore valore. E così *excessus*, insieme con il verbo *excedere*, è adoperato molto più raramente di *raptus/rapi*. Bernardo ne riserva l'uso quasi esclusivamente ai passi fondamentali della sua opera», *ivi*, 314.

¹³ Cf. É. GILSON, *La teologia mistica di S. Bernardo*, Jaca Book, Milano 1987, 28.

giungere ad una condizione di stabilità, di ordine e di pienezza. L'ascesi comporta che colui che ama sia amato lui stesso nella sua totalità e non desideri altro. Ovviamente Bernardo tiene a precisare che il processo di estesi non si completa nella vita terrena ma nell'al di là; tuttavia essa rende l'anima così simile a Dio, da riportare l'immagine al suo modello originario. Il processo termina con una *deificazione* che porta l'uomo ad una totale compenetrazione con Dio per giungere alla perfezione eterna.

Il terzo blocco dottrinale è quello ispirato alla Regola Benedettina¹⁴ in cui si afferma che il primo dovere di colui che vuole servire Dio, è quello di rinunciare alla propria volontà attraverso la pratica dell'umiltà. In particolare Bernardo tiene a mente l'intero capitolo settimo della regola in cui S. Benedetto analizza i gradi ascendenti che l'uomo deve superare per potersi definitivamente spogliare del proprio io e fare la volontà del Signore; ed è inoltre sulla base della struttura ascendente proposta da S. Benedetto, che Bernardo strutturerà l'opera *De gradibus humilitatis et superbiae* (1124-25).

Analizzando in modo sinottico questi tre elementi costitutivi del pensiero del santo, si deduce che Dio è carità e per il dono della carità egli dimora nell'uomo e l'uomo in lui. L'unione si realizza già nel corso della vita terrena nel processo estatico che unisce l'uomo a Dio rendendolo simile a lui; ma per raggiungere la pienezza della beatitudine l'uomo deve spogliarsi di tutto il suo volere e diventare umile. In tal modo si abbandonerà all'amore di Dio e sarà pronto a compiere la Sua volontà.

A completare lo scheletro della teologia mistica di S. Bernardo intervengono anche altri elementi tra cui ricordiamo la dottrina della libertà contenuta nella Lettera ai Romani sulla cui base Bernardo scriverà il testo *De gratia et libero arbitrio* (1128). Inoltre è ancora presente una vena di agostinismo in particolare per quel che riguarda la dottrina dell'amore che afferma che la causa principale dell'incarnazione del Verbo fu che Dio volle dimostrarci il suo amore per noi ed invitarci ad amarlo.

La dottrina di San Bernardo rappresenta un piano strategico di lotta contro le eresie per l'autorità assoluta della Chiesa. I suoi punti fondamentali possono essere così riassunti:

- 1) la negazione del valore della ragione;
- 2) la negazione del valore dell'uomo;
- 3) il compito dell'uomo ridotto all'ascesi e all'elevazione mistica.

¹⁴ Cf. *ivi*, 30-35.

Per quanto riguarda il primo punto Bernardo si pronuncia senza troppe riserve sia contro la ragione che contro la scienza affermando: «La mia più sublime filosofia è questa: conoscere Gesù e la sua crocifissione»¹⁵.

La negazione del valore dell'uomo comporta che il suo unico atteggiamento possibile è l'umiltà, cioè la virtù «per la quale l'uomo con verissimo riconoscimento di sé, tiene a vile se stesso»¹⁶. Riconoscendo il proprio nulla, l'uomo si pone nella condizione indispensabile per potersi liberare da tutti i legami corporei e identificare la propria vita con l'amore per Dio.

Il terzo punto riguarda il problema della deificazione¹⁷ che ci riguarda più da vicino, secondo cui l'anima una volta dimenticatasi del corpo, può procedere tutta a Dio per diventare dissimile da sé e divenire una sola cosa con lo Spirito di Dio.

La dottrina bernardiana è quasi interamente tratta dalle pagine della Sacra Scrittura da lui meditate giorno e notte. Bisogna notare che egli non tende a rigettare l'umana filosofia, intendendo con ciò la filosofia genuina, cioè quella che conduce a Dio, alla vita onesta e all'esperienza cristiana. Allo stesso tempo ripudia con disprezzo quella filosofia che con vuota morbosità e con falsa retorica presume di assurgere alle cose divine e di penetrarne i misteri tanto da violare l'integrità della fede e cadere miseramente in eresia.

Bernardo ci spiega allora con queste parole da dove può derivare la vera sapienza filosofica che porta a Dio: «Che cosa produrrebbe la scienza senza l'amore? Gonfierebbe. Che cosa l'amore senza la scienza? Errerebbe»¹⁸. E ancora: «Risplendere è soltanto vano, ardere soltanto è poco; ardere e risplendere insieme è perfetto»¹⁹ [...] Dio è sapienza, e vuole essere amato non solo dolcemente ma anche sapientemente».

Amare Dio dolcemente ma anche sapientemente sta a significare lo sforzo compiuto da Bernardo di dirigere verso il Sommo Bene i raggi di verità raccolti da qualsiasi parte. La dottrina allora non rappresenta la meta finale di un cammino, ma al contrario la via che conduce a Dio.

¹⁵ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sermoni sul Cantico dei Cantici*, Edizioni Vivere In, Roma 1996, 43,4.III, 469.

¹⁶ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *I gradi dell'umiltà e della superbia*, Città Nuova, Roma 1996, 99.

¹⁷ *Deificazione* è il processo di identificazione dell'uomo con Dio come termine e compimento dell'ascesa mistica. Il termine fu usato da Dionigi l'Aereopagita e fu ripreso da Scoto Eriugena e dalla mistica medievale. In merito, cf. N. ABBAGNANO, s.v., *Dizionario di filosofia*, Utet, Torino 1971.

¹⁸ Il brano tratto dal sermone LXIX,2, è ripreso dall'enciclica *Doctor Mellifluus*, di Pio XII.

¹⁹ Il brano riportato è tratto dal sermone 3 che Bernardo dedica alla Nascita di San Giovanni il Battista ed è anch'esso ripreso dall'enciclica sopra citata.

2. DESIDERIO E RICERCA DI DIO

Uno dei tratti fondamentali del sistema teologico-filosofico, riguarda la dottrina della conoscenza che non è altro che un'applicazione di quello che più volte è stato definito «socratismo cristiano». Il carattere della ricerca socratica, ha per oggetto l'uomo e il suo mondo; tale ricerca ha il compito di portare l'uomo in chiaro con se stesso, di aiutarlo a riconoscere i propri limiti e renderlo solidale con gli altri. Ecco perché Socrate fa proprio il motto «Conosci te stesso»²⁰, facendo del filosofare un continuo esame del rapporto tra se stessi e gli altri.

La ripresa di tale concetto da parte di Bernardo, porta a credere che in lui ragione e scienza, se pur nei loro rispettivi limiti, sono utili al cristiano in quanto forme di conoscenza che Dio mette a disposizione dell'uomo²¹.

Il sermone mette chiaramente in evidenza che Bernardo non rifiuta affatto la conoscenza umana a patto che essa sia indirizzata verso l'essenziale e non sia una vana curiosità che porta ad una conoscenza effimera. Pur non rifiutando la scienza e la conoscenza che da essa deriva, Bernardo tende ad indirizzare l'uomo che dava realizzare la propria salvezza, a conoscere meglio e prima di ogni altra, la conoscenza di se stessi e la conoscenza di Dio. Dunque, il «*nosce te ipsum*», è una prescrizione valida per tutti, cristiani e non. Questo perché ogni uomo deve potersi riconoscere come libero, comprendendo però che la sua libertà non deriva da lui stesso, ma da Dio, e che si realizza proprio nel dono gratuito che Dio amandoci ci ha fatto: l'essere creati e rigenerati per mezzo del sacrificio di Suo figlio.

L'uomo allora si accorge di essere doppiamente debitore nei confronti di Dio e si accorge che l'unico amore²² vero è proprio quello di Dio perché

²⁰ Il motivo «conosci te stesso», era scolpito sull'architrave del tempio di Delfi, a testimonianza di una verità basilare che deve essere assunta come regola da ogni uomo che vuole differenziarsi dal resto del creato e qualificarsi come uomo, ovvero come conoscitore di se stesso.

²¹ «Vi sono di quelli che amano di sapere solo per saper, ed è turpe curiosità. Altri che desiderano di conoscere perché essi stessi siano conosciuti; ed è turpe vanità. Ci sono quelli che desiderano di sapere per vendere la loro scienza per denaro, per onore; ed è turpe mercimonio. Ma ci sono anche di quelli che vogliono sapere solo per sapere; ed è carità. Ci sono quelli che desiderano di sapere per essere edificati; ed è prudenza. Che cosa produrrebbe la scienza senza la carità? Gonfierebbe. Che cosa l'amore senza la scienza? Errerebbe. Risplendere soltanto è vano. Ardere soltanto è poco. Ardere e risplendere è perfetto» (*Sermoni sul Cantico dei Cantici*, XXXVI, 3. III, 413-414).

²² «Il tema dell'amore domina il pensiero e la spiritualità di san Bernardo: tutto vi è orientato secondo l'angolatura tipica della vita e della teologia monastica, che hanno di mira l'unione salvifica e mistica con Dio e la riflessione sapienziale su di essa» (A. ORAZZO, *La dottrina dell'amore in san Bernardo*, in *La Civiltà Cattolica* 142 [1991], I, 133).

esso è gratuito. Il cristiano allora ama doppiamente Dio per il fatto di essere stato creato da Lui che lo ha amato così tanto da sacrificare se stesso per la sua salvezza. In quanto creatura finita l'uomo non sarà mai in grado di colmare questo debito con Dio a meno che non lo riuscisse ad amare di un amore totale e senza riserve. Infatti alla domanda su come Dio debba essere amato, Bernardo nel testo *Sul Dovere di amare Dio*²³, risponde: «Il motivo per cui dobbiamo amare Dio, è Dio; la misura è di amarlo senza misura»²⁴.

Questo sarebbe lo stato normale dell'amore se il peccato non lo avesse corrotto rendendo l'uomo sordo all'appello della Grazia. A causa di ciò, l'amore si sviluppa seguendo un percorso fatto di diversi gradi. Facendo riferimento all'affermazione paolina «*prius quod animale, deinde quod spirituale*»²⁵, Bernardo definisce il primo di questi gradi egoista e carnale, in quanto è proprio della natura umana, la necessità di provvedere ai bisogni del proprio corpo. Tutto ciò se portato alle estreme conseguenze, provoca una totale sottomissione del corpo all'anima, senza la possibilità di preferire a ciò Dio. Inoltre l'antiorità dell'amore carnale è dovuta anche al fatto che l'uomo nasce dalla concupiscenza della carne: dunque sarebbe naturale per l'uomo amare prima di ogni altro Dio, ma di fatto è indispensabile e psicologicamente necessario iniziare ad amare se stessi.

Ma Bernardo propone all'uomo un itinerario che conduce di grado in grado alla conoscenza di Dio e alla perfetta compenetrazione con Lui. Tale itinerario ha il grande merito, come accennato precedentemente, di poter essere intrapreso da ogni uomo, cristiano e non, proprio in virtù di quella conoscenza naturale di sé e di Dio, di cui anche Socrate parla. Al termine questo cammino diventa piena accoglienza della Grazia e della salvezza che ci vengono dal Verbo Incarnato.

²³ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Il dovere di amare Dio*, Edizioni Paoline, Milano 1990. La composizione del testo è databile tra il 1126 e il 1141. L'opera è indirizzata ad Aimerico, cardinale diacono e cancelliere della Chiesa romana, che aveva proposto a Bernardo, come lui originario della Borgogna, alcune questioni. Tra queste Bernardo ne sceglie una che maggiormente possa essere gustata con dolcezza e trattata con maggiore sicurezza: l'amore di Dio. La tesi fondamentale del trattato è sintetizzata nelle prime righe del testo con una formula simile a quella usata da Severo, vescovo di Rilevi, in una lettera ad Agostino di Ippona: «Il motivo dell'amore di Dio è Dio stesso; la misura è amarlo senza misura». La parte del trattato che maggiormente ci interessa, e di cui in seguito sono riportate delle parti, riguarda la teoria dei gradi dell'amore. L'intenzione di Bernardo è quella di aiutare a comprendere come chiunque, partendo dalla propria situazione, possa giungere, senza soluzione di continuità, al vertice della sapienza cristiana: la comunione e l'amore personale con Dio.

²⁴ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Il dovere di amare Dio*, Paoline, Milano 1990 VI-16, 133.

²⁵ 1Cor 15,46: «Non vi fu prima il corpo spirituale, ma quello animale, e poi lo spirituale».

2.1. Primo grado dell'amore è quando l'uomo si ama per se stesso

«Poiché la natura umana è troppo facile e debole, è spinta innanzitutto a servire se stessa, sotto l'impulso della necessità. È questo l'amore carnale, col quale l'uomo ama anzitutto se stesso per se stesso [...]»²⁶.

Ma se questo amore, come suole accadere, comincia ad essere troppo smodato e a scendere troppo lungo la china; se non contentandosi più dello spazio prescrittogli dalla necessità, fa liste di straripare abbondantemente sui campi della voluttà, subito l'eccesso è raffrenato dal comandamento: Amerai il prossimo tuo come te stesso²⁷. E ciò detto con piena giustizia, perché chi ha in comune con te la natura, non può rimanere scuso dal sentimento che essa ispira, da quel sentimento si badi bene che è insito nella natura stessa [...]»²⁸.

Indulga se stesso quando vuole purché si ricordi di che uguale indulgenza dev'essere esercitata anche verso il prossimo. [...]

Allora il tuo sentimento sarà equilibrato e giusto, se ciò che è sottratto ai piaceri personali non sarà negato alla necessità del fratello. Così l'amore carnale essendo esteso alla comunità, si trasforma in sociale²⁹. [...]

Che però amare il prossimo s'innalzi al valore di perfetta giustizia, è uno stato che comporta come condizione indispensabile la presenza di Dio. E in realtà come si potrebbe amare puramente il prossimo se non lo si amasse in Dio? Ma non lo si può amare in Dio, se non si ama Dio. Occorre quindi che prima sia amato Dio perché si possa amare in Dio anche il prossimo³⁰. [...]

Così accade che l'uomo, animale e carnale, che non sapeva amare nessuno all'infuori di sé stesso, cominci ad amare Dio sia pure in considerazione di sé, perché si accorge che in Lui, come l'esperienza ha mostrato spesso, egli può trovare tutto ciò che gli giova potere, e senza di Lui, non può nulla»³¹.

L'amore per se stessi, ovvero l'amore carnale³², è per Bernardo il primo livello di amore, ed è il più basso in assoluto. Il vero amore del corpo è dettato dalla necessità, che fornisce l'impulso ad amarsi; ma si tratta di una necessità intrinseca all'uomo, ciò vuol dire che l'impulso nasce da una situazione interna e naturale all'uomo e non legata ad un precetto esterior-

²⁶ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Il Dovere di amare Dio*, VIII.23, 141.

²⁷ Mt 22,39.

²⁸ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Il Dovere di amare Dio*, VIII.23, 142.

²⁹ *Ivi*, VIII.24, 143.

³⁰ *Ivi*, VIII.25, 143.

³¹ *Ivi*, VIII.25, 144.

³² «Il carattere carnale dell'uomo nel suo stato presente è invocato per spiegare che l'amore umano si orienta all'inizio verso la carne, sia a seguito del peccato che della necessità naturale. I due generi di necessità naturale, sono qui trattati dal medesimo testo di san Paolo. La natura terrestre, *animae*, dell'uomo lo sottopone alla necessità di fatto di vigilare sulla propria conservazione; non lo si può biasimare. La corruzione dell'uomo operata dal peccato lo sottopone alla concupiscenza e alla cupidigia» (É. GILSON, *La teologia mistica di San Bernardo*, Jaca Book, Milano 1990, 45).

re. È quello che Gilson in altri termini ha chiamato “istinto di conservazione” presente per natura in ogni essere vivente. L’invito poi del Vangelo, fa sì che l’amore egoisticamente carnale, assuma attraverso l’umiltà anche l’aspetto sociale dell’amore verso il prossimo, che pur rappresentando un progresso rispetto all’amore per se stessi, resta comunque inserito nel livello dell’amore carnale. L’amore per il prossimo resta ancora qualcosa di impuro e imperfetto, ma fa crescere la giustizia in quanto solleva l’attenzione per coloro che condividono la stessa natura. Ma affinché questa esperienza naturale possa essere vissuta in pienezza, è necessario un primo riferimento a Dio che con sapiente pedagogia, non solo crea l’uomo, ma fa nascere in lui anche il desiderio di amarlo, basti pensare alle parole del salmo 49 che recitano così: «Invocami nel giorno della tribolazione: io te ne libererò e tu mi glorificherai»³³. Affinché l’amore per l’altro diventi puro e perfetto, è necessaria la presenza di Dio, perché l’uomo sia amato in Dio.

2.2. Il secondo grado dell’amore è quando l’uomo ama Dio per sé

«L’uomo perciò arriva già ad amare Dio, ma ancora per sé, non ancora per lui. Ma v’è già una certa assennatezza nel saper distinguere quello che puoi fare da te e quello che puoi fare solo con l’aiuto di Dio, e che cosa significhi conservarsi ostile a colui che nel tuo interesse ti conserva immune dai guai. Ma se sopravviene spesso la tribolazione, che ti costringe a rivolgerti spesso a Dio, e per conseguenza giunge altrettanto spesso da Dio la liberazione, allora, anche se è stato di ferro l’animo e di pietra il cuore dell’uomo, tante volte liberato, non ne viene di necessità che essi si addoliscano di fronte alla grazia del liberatore, fino al punto che l’uomo ama Dio non più solo per sé ma anche per Lui?».

Benché siano poche le righe che Bernardo dedica a questo secondo momento, questo è forse lo stato in cui il cristiano soggiace più a lungo nel suo cammino di asceti, quando cioè ancora non maturo nella fede, pur essendo giunto ad amare incondizionatamente, lo ama maggiormente per i benefici che Egli nel suo amore provvidenziale gli dona.

2.3. Il terzo grado dell’amore è quando l’uomo ama Dio per lui

«[...] ne consegue che ad amare puramente il Signore ci stimoli più la sua provata dolcezza di quanto non ci solleciti la nostra necessità, sì che finiamo per attenerci all’esempio dei samaritani, i quali, alla donna che annunciava la presenza del Signore risposero che avrebbero creduto non per le sue parole ma perché avevano

³³ Sal 49 (50), 15.

compreso che Dio era il salvatore del mondo³⁴; così anche noi, seguendo il loro esempio, finiamo per rivolgerci alla nostra carne dicendo: «Non amiamo più Dio per le tue necessità, ma perché abbiamo provato e sappiamo quanto sia dolce il Signore»³⁵. A colui che avrà raggiunto questo grado d'amore non sarà difficile osservare il comandamento relativo all'amore del prossimo. Essendo arrivato ad amare Dio secondo verità, ama anche ciò che appartiene a Dio [...]»³⁶.

Ama così colui che dice: «Confidate nel Signore perché è buono»³⁷. Chi confiderà nel Signore non perché è buono con lui, ma perché è assolutamente buono, è colui che ama veramente Dio in nome di Dio e non in vista di se stesso. [...]»³⁸.

Questo dunque è il terzo grado dell'amore, con cui finalmente Dio è amato per se stesso»³⁹.

Quasi per conseguenza logica, l'uomo comincia ad amare Dio per la sua dolcezza, che egli ha più volte sperimentato nei momenti di bisogno. Nell'amare Dio per lui stesso, riuscirà facile amare anche l'altro che è in Dio; si tratta dunque di un amore puro e casto, vero e genuino, che non mira alla ricerca del proprio utile. Questo terzo grado dell'amore è il massimo che l'uomo, ad eccezione di martiri e santi, può sperimentare nella propria vita.

2.4. *Il quarto grado dell'amore è quando l'uomo ama sé per Dio*

«Beato chi merita di giungere al quarto grado, al punto in cui cioè l'uomo non ama più se stesso se non per Dio [...]»⁴⁰.

Non esiterò a proclamare beato e santo colui al quale sarà concessa una simile esperienza in questa vota mortale, magari d rado, anche una volta sola, e questa stessa fugacemente, per la durata di un solo istante. Perché perdere in certo modo te stesso, come se non esistessi, e non avere più affatto la sensazione di te stesso e svuotarti di te e quasi annullarti è già un risiedere nel cielo, non è più seguire un sentimento umano. [...]»⁴¹.

O amore santo e casto! O sentimento dolce e soave! O volontà schietta e purificata, tanto più schietta e purificata in quanto non vi rimane commisto nulla che sia personale, e tanto più dolce e soave, in quanto tutto ciò che si avverte è di origine divina. Venir disposti in questo stato è esser deificati [...]»⁴².

³⁴ Cf. Gv 4,42: «Lo crediamo non per quello che ci hai detto tu, ma perché lo abbiamo ascoltato noi stessi e ora sappiamo che egli è veramente il Salvatore del mondo».

³⁵ Cf. Sal 33 (34), 9

³⁶ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Il dovere di amare Dio*, IX.27, 145-146

³⁷ Cf. Sal 118 (119), 1: «Celebrate il Signore perché è buono, eterna è la sua misericordia».

³⁸ BERNARDO DI CHIARAVALLE, IX.26, 146.

³⁹ *Ivi*, IX.26, 147.

⁴⁰ *Ivi*, X.27, 147.

⁴¹ *Ivi*, X.27, 147.

⁴² *Ivi*, X.28, 149.

Credo che il comandamento «Amerai il signore Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutto le tue capacità»⁴³, non potrà completamente essere adempiuto finché il cuore non cesserà di essere costretto a pensare al corpo e l'anima non cesserà di infondere in esso vita e sensibilità per conservarlo nel suo stato, e la sua virtù, sollevata dai fastidi carnali, potrà irrobustirsi profondandosi nella potenza di Dio [...] ⁴⁴.

Che cosa toccherò allora alle anime quando saranno sciolte dal peccato Credo che saranno profondate in quello immenso oceano di eterna luce e luminosa eternità»⁴⁵.

Il quarto grado dell'amore costituisce per Bernardo il vertice della vita cristiana. Difficile da raggiungere, per ora, ma da cercare sempre. Il tema della ricerca, che è centrale nel lavoro da me svolto, è nella visione del cristianesimo di Bernardo, una delle dimensioni costanti e fondamentali. Così importante da non avere mai un termine, tanto che anche i martiri, che molto probabilmente nella loro vita mortale hanno già goduto della visione beatifica di Dio, continuano la loro ricerca dell'amore di Dio.

Con il raggiungimento di questo quarto grado d'amore, si attua un'unione personale e totale tra Dio e l'uomo. Un'esperienza che Bernardo non esita a definire "deificazione", raggiungibile solo per pochi istanti in questa vita. Infatti Bernardo tiene a precisare che è solo dopo la resurrezione, che l'uomo troverà nella piena comunione con Dio il compimento della propria vita.

3. L'UOMO, IL PECCATO, LA *REGIO DISSIMILITUDINIS*

«C'è una via stretta e breve nella quale l'uomo cammina in armonia con Dio: è il tempo buono in cui si trova l'approvazione e il riconoscimento di Dio. Ad un certo il cammino si fa muto. Tra l'uomo e Dio si è spento ogni colloquio e sembra che Dio, anche se nascosto in ogni evento dell'esistenza, si sia allontanato in silenzio nelle altezze del cielo»⁴⁶.

Le parole del teologo contemporaneo, Antonio Cannizzo⁴⁷, sembrano corrispondere all'interrogativo che anche Bernardo, se pur in termini dif-

⁴³ Mc 12,30.

⁴⁴ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Il dovere di amare Dio*, X.28, 150

⁴⁵ *Ivi*, X.30, 151

⁴⁶ A. CANNIZZO, *L'enigma della sfinge. La sapienza del Qohelet e l'interrogazione di Giobbe*, AVE, Roma 1995, 68.

⁴⁷ Le pubblicazioni del teologo Antonio Cannizzo riguardano principalmente il *corpus Johanneum* e l'opera più impegnativa è del 1984 ed è intitolata *Apocalisse Ieri e Oggi*, che propone la lettura del testo in chiave ermeneutica, tenendo conto di tutti gli elementi letterari e linguistici

ferenti, si pone: perché ad un certo punto il colloquio tra l'uomo e Dio si è interrotto? Perché l'itinerario che conduce ad amare Dio al di sopra di ogni cosa diventa impervio e difficile se non quasi impossibile da percorrere in questa vita?

La visione antropologica di Bernardo strutturata sulla concezione biblica dell'uomo immagine di Dio, è vincolata al tema della libertà. Secondo Bernardo l'uomo vive come un esiliato, ovvero in un clima che non è il suo. Inizialmente Dio lo aveva creato come una creatura nobile, ma sfigurato a causa del peccato originale, l'uomo si è allontanato dal paese della somiglianza per entrare nella *regio dissimilitudinis*⁴⁸. In tal modo l'uomo ha sovvertito ogni ordine: ha cambiato la gloria dell'immagine divina con la vergogna di quella umana⁴⁹; la pace con Dio e con se stesso con la guerra contro Dio e contro se stesso⁵⁰. Il male che Adamo ha introdotto nella storia è ereditario e lo scopo della vita cristiana è proprio quello di lottare contro i suoi effetti. Tale dissomiglianza per Bernardo è una diminuzione della libertà che Dio ci ha donato attraverso il *liberum arbitrium*⁵¹. Esso è

nonché della struttura del libro, propone una interpretazione delle maggiori cifre simboliche del testo biblico.

⁴⁸ Anche Sant'Agostino riconosce come san Bernardo il terreno della *regio dissimilitudinis*, con una sostanziale differenza rispetto a questo ultimo: La *regio dissimilitudinis* delle Confessioni, è essenzialmente la regione platonica tra il non essere e il divenire, tra il non essere del nulla e l'essere immutabile di Dio. Quella di san Bernardo è invece la regione del peccato e della deformità dalla somiglianza con Dio ormai perduta.

⁴⁹ Gn 3, 10: «Ho udito il tuo passo nel giardino: ho avuto paura perché sono nudo, e mi sono nascosto».

⁵⁰ Gn 4, 8: «Mentre erano in campagna, Caino alzò la mano contro il fratello Abele e lo uccise».

⁵¹ Cf. F. Donadio, *L'albero della filosofia e la radice della mistica: Lutero, Schelling, Yorck Von Wartenburg*, Bibliopolis, Napoli 2002, 23-65. Benché questa non sia la sede di una dissertazione sul libero arbitrio, ritengo non si possa fare a meno di citare, se pur brevemente, la *disputata quaestio*, tra Lutero e Erasmo, analizzando i nuclei tematici fondanti le loro differenti posizioni in merito. Erasmo e Lutero incarnano due diverse modalità di accostamento al testo biblico: il primo sembra sviluppare una conoscenza del testo come commento, che è di ordine riflessivo e analitico, mentre il secondo, sembra procedere oltre esso sviluppando una conoscenza in un certo senso creatrice. Erasmo costruisce la sua teoria, contenuta nel testo *De Libero arbitrio* sul presupposto del riconoscimento dell'a priori divino, correlato a un coinvolgimento per quanto minimo della libertà umana. Per determinare il ruolo, ausiliario, della libertà umana, Erasmo riproduce le tappe fenomenologiche della grazia, appellandosi alla dottrina di coloro che, individuano nell'azione umana una essenziale tripartizione: l'inizio, lo sviluppo, il compimento, concedendo alla grazia i due estremi momenti e facendo intervenire il libero arbitrio nel momento dello sviluppo. Dunque per Erasmo la grazia resta la causa principale e la volontà la causa secondaria della salvezza. Dunque la necessità della grazia è indispensabile per realizzare il piano progettuale elaborato dalla volontà umana, e per quanto la salvezza sia data dall'alto, lo sforzo dell'uomo rappresenta la potenza dell'obbedienza della grazia, una disposizione propria della grazia attraverso cui il libero arbitrio si attiva in uno sforzo di cooperazione con la grazia. La risposta di Lutero alla tesi di Erasmo è contenuta nello scritto *De Servo arbitrio* ed è immersa in un rigoroso contesto teologica. Il conflitto tra libertà e servitù non è percepibile per Lutero fino a che non si considerino i due termini come in netta esclusione l'uno rispetto all'altro. Di fronte a Dio il libero arbitrio sparisce, e appare solo all'uomo e alla sua dimensione

il fondamento della preminenza dell'uomo nell'ambito del creato e della sua capacità di dominio su di esso e inoltre coopera con la grazia divina per la salvezza dell'uomo.

Il libero arbitrio ha come atto proprio il consentire che è differente dal desiderio naturale proprio anche degli animali, in quanto implica l'assenza di ogni forma di costrizione, ecco perché lo si può chiamare anche *libertas a necessitate*. La distinzione che il libero arbitrio rivela fra l'uomo e le altre creature, ha quindi, il suo fondamento in questa capacità di volere dell'uomo, che implica una stretta connessione tra la volontà e la ragione. Infatti la volontà non fa nulla senza la ragione, ma non è la ragione a guidare la volontà, ma è piuttosto questa ultima a muoversi nell'orizzonte che la ragione le prospetta.

Il carattere del libero arbitrio è quello dell'immutabilità che lo rende sempre uguale a se stesso, sia nell'adesione al bene che nel rifiuto del male. Ma il peccato, non ha leso il libero arbitrio, ma ha spogliato l'uomo dal *liberum consilium*, che gli permetteva di poter non peccare, che dal *liberum complacitum*, che lo liberava dalla miseria della sua esistenza. La perdita di questa bipartita somiglianza, costringe l'uomo alla duplice legge del peccato e dell'infelicità. La legge del peccato⁵² si manifesta inoltre come qualcosa di intrinseco alla natura umana perché è l'oppressione che lo spirito esercita su stesso, nel momento in cui l'uomo costituendosi come padrone di se stesso, perverte il significato profondo della sua libertà distogliendosi da Dio, e rinchiudendosi nella ricerca egoistica di se stesso.

Nel creare l'uomo, Dio associandolo alla propria beatitudine lo ha reso libero, ma ad un certo unto la volontà umana ha preso il sopravvento, e l'uomo ha tradito Dio⁵³.

Ma il punto centrale della dottrina di Bernardo è che anche dopo il peccato, l'immagine di Dio in noi non può perdersi, e questo perché noi

temporale. Dunque per Lutero il libero arbitrio non è altro che un nome divino da attribuire solo a Dio che tutto può sia in cielo che in terra. Attribuirlo agli uomini significherebbe attribuire loro anche la potenza divina. La dottrina del servo arbitrio non è altro che il vincolo che lega l'uomo reale al Dio reale, al suo Dio.

⁵² «Anche dopo il peccato originale, la disposizione al peccato è rimasta presente nell'uomo, e fa pendere la nostra vita più al male che al bene» (DONADIO, *L'albero della filosofia e la radice della mistica*, 34).

⁵³ Berardo mette in evidenza il prevalere della volontà propria su quella divina, prendendo come riferimento il versetto del Vangelo di Luca: «Pietro io ti dico: non canterà oggi il gallo prima che tu per tre volte abbia negato di conoscermi» (Lc 22,34). Il rinnegamento di Pietro rappresenta la profonda dicotomia in cui piomba l'uomo dopo il peccato: da un lato infatti Pietro ama Dio e non avrebbe mai voluto tradire il suo Maestro, ma al tempo stesso spinto dall'istinto di conservazione proprio della natura umana, non vuole morire e dunque nega di essere discepolo di Gesù.

restiamo uguali prima e dopo il peccato; al tempo stesso però quello che si perde è la somiglianza con Lui in quanto il peccato pur non avendo intaccato il libero arbitrio, ha corrotto la libertà dal peccato e dalla miseria, che costituivano gli elementi della somiglianza con Dio: perdendoli, l'uomo ha perso la somiglianza con il suo creatore e si è alienato nell'universo della dissomiglianza.

L'uomo è dunque indefettibilmente a immagine di Dio, ma non a sua somiglianza, perché la somiglianza con Lui, spetta solo al Verbo Incarnato che è espressione adeguata e sussistente del Padre. L'immagine di Dio nell'uomo, è impressa nell'anima e per questo non può essere cancellata; l'anima al tempo stesso è *grande* perché è capace di partecipare alla vita divina, e *retta* in quanto desidera parteciparvi. A causa del peccato, l'anima da retta si trasforma in *curva* senza però essere distrutta, e noi, così come Adamo, essendo ad immagine di Dio, siamo in grado di ricevere nuovamente la sua somiglianza, se Dio decide di restituircela. La dissomiglianza causata da questa incurvatura verso il terrestre non ha cancellato l'immagine; la paura non ha annientato l'amore, tutti i mali di cui noi soffriamo a causa nostra non si sono sostituiti ai beni di cui Dio ci aveva colmati, ma li hanno solo coperti con un velo.

Ma come si riconosce tale curvatura dell'anima? A partire da due procedimenti particolari della nostra volontà che sono la volontà comune e la volontà propria. La prima si configura essenzialmente come Carità e dunque non è altro che Dio; quella propria è invece il rifiuto di condividere con gli altri la propria esistenza, ed è proprio questo atteggiamento della volontà a determinare l'incurvatura dell'anima, ossia il ripiegamento della carità che si degrada in cupidigia.

Nel momento in cui l'uomo perde il *liberum consilium*, perde conseguentemente anche il *liberum complacitum*, ovvero la capacità di fare il bene anche quando sente forte in lui la volontà di compierlo.

È per questo motivo per cui l'escesi e l'unione con Dio diventano terribilmente difficili e faticose da compiersi; coloro che vivono nella regione della dissomiglianza sono infelici perché ormai l'anima ha perso la gioia con cui prima della colpa agiva; gioia che ora si è trasformata in fatica.

4. IL RITORNO DELL'ANIMA A DIO

Il livello più alto dell'amore è quello con cui l'uomo non ama più se stesso se non per Dio, e a partire da ciò Bernardo afferma che la beatitudine celeste altro non è che l'unione a Dio-Carità.

Il fine ultimo è dunque restaurare nel cuore dell'uomo la via della carità, spentasi per il peccato e del progressivo allontanamento dell'uomo da Dio. In questi livelli sono superati ma, al tempo stesso, integrati tutti i momenti precedenti, mentre scompaiono definitivamente la cupidigia, il timore e ogni desiderio di essere ricompensati per l'amore donato. L'amore donato trascende nella Carità di Dio e non pensa minimamente ad una ricompensa. È fine e ricompensa a se stesso. Scomparendo anche il timore e la cupidigia, l'anima è interamente dominata dalla carità che si traduce nel sentimento della fiducia totale e dell'abbandono a Dio.

Va precisato, prima di proseguire, che l'unione a Dio in questa vita, non comporta per Bernardo una visione beatifica di Dio, ma uno stato in cui Dio ci rivela qualcosa di ciò che è.

Le tappe del cammino che ci avvicinano a Lui, sono i progressi compiuti dal nostro spirito per azione dello Spirito Santo⁵⁴, che agendo in noi, ci fa avvicinare poco alla volta a quello stato divino in cui l'anima finalmente vedrà Dio così come egli è.

Al fine di completare il discorso, ritengo indispensabile riportare le parole del sermone 83⁵⁵ che riassumono tutta la filosofia dell'amore di Bernardo esposta fin qui e ci permettono di proseguire in modo da giungere al concetto fondamentale di tutta questa trattazione, ossia chiarire quella condizione dell'esistenza umana che Bernardo chiama *deificatio*.

L'amore basta a se stesso e piace di per sé; è a se stesso merito e ricompensa. L'amore non cerca altra causa o altro frutto se non esso stesso: il suo frutto è amare. È una grande cosa che l'amore, se risale al suo principio ritornando alla sua origine e rituffandosi nella sua sorgente, vi attinga senza sosta ciò di cui necessita per fluire continuamente. Di tutti i movimenti dell'anima, dei suoi sentimenti e affetti, l'amore è il solo che permette alla creatura di rispondere al suo creatore, se non da uguale a uguale, per lo meno da simile a simile. Quando Dio ama, non vuole altro che essere amato, perché egli ama solo perché lo si ami, sapendo che coloro che l'ameranno saranno per questo stesso amore, felici [...]

Vi sono dei gradi in esso [...] l'amore puro è quello della Sposa: solo l'amore è la sua fortuna e la sua speranza. Di questo amore, la Sposa è ricca e lo Sposo ne è contento: egli non domanda niente altro ed ella non ha niente altro, ed è ciò che li fa Sposo e Sposa. L'amore dello Sposo, o piuttosto lo Sposo che è amore, non

⁵⁴ La dottrina riguardante l'azione dello Spirito Santo ha un ruolo fondamentale in Bernardo in quanto legame del Padre al Figlio, esso è anche legame dell'anima a Dio. Poiché il Padre e il Figlio sono una cosa sola per mezzo dello Spirito Santo, ricevendolo come dono, noi partecipiamo alla vita divina, per il fatto stesso che l'amore del Padre per il Figlio e del figlio per il Padre, è in noi attraverso l'azione dello Spirito. È quindi Dio che ama in noi, perché l'amore che noi proviamo per Lui, altro non è che il dono gratuito dell'amore per mezzo del quale Egli ama se stesso.

⁵⁵ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sermoni diversi*, Edizioni Vivere In, Roma 1997, 90.

domanda che amore reciproco e fedeltà. Che sia permesso, dunque, all'amata, in risposta, di amare. Come potrebbe non amare la Sposa che è Sposa dell'amore? Come non amare l'amore? [...] L'amante e l'amore, l'anima e il Verbo, la Sposa e lo Sposo, il Creatore e la creatura non hanno la stessa abbondanza nel loro flusso, essendo come la sorgente e colui che vi abbevera. E allora? Bisognerebbe perciò che perisca e scompaia la promessa della fidanzata, il desiderio dello spasimante, il fervore dell'amante, la confidenza del pretendente [...], con il pretesto che la carità non può gareggiare con colui che è Carità? No. Perché se la creatura ama meno, perché più piccola, tuttavia se ama con tutta se stessa, nulla manca là dove c'è tutto questo.

Dalla lettura del sermone emerge innanzi tutto, che nella Trinità⁵⁶ l'amore viene dal Padre e noi, nella nostra posizione filiale, dobbiamo risalire a Lui per poter rimanere nell'identità divina. Inoltre Dio pur conoscendo dall'eternità la miseria umana, per poterla sperimentare, si è fatto uomo: si è abbassato fino a soffrire e nella passione l'ha sperimentata.

Nel farsi uomo, Dio si è donato interamente facendoci suoi simili, così che l'amore è diventato il motore dell'anima umana, e ci permette di essere pienamente Dio quando amiamo. Non si tratta di elevarsi all'altezza di Dio, ma essere pienamente Dio secondo la nostra altezza. L'amore giunto al quarto grado, ossia partecipe della beatitudine celeste, il cui possesso dispensa da tutto il resto in quanto già lo include, è riassumibile in tre parole: l'anima che ama così ama *caste, sancte, ardentèr*.

L'aggettivo "casto" assume qui il valore di disinteressato; dunque l'anima ama colui che ama per ciò che egli è e per nessun altro motivo, fosse pure per qualunque dei doni che essa potrebbe ricevere. Possiede cioè quella semplicità diretta che distingue l'amore propriamente detto dalla cupidigia, e va diritta verso il proprio oggetto e non cerca altro in lui che lui stesso. Si tratta inoltre di un amore "santo" perché consiste nel desiderio di unire la volontà umana a quella divina. Infine è un amore "ardente" perché esclude dall'anima ogni altro sentimento, non distruggendolo ma assorbendolo in esso. L'amore che possiede un ardore tale è caratterizzato

⁵⁶ Non possiamo certamente trascurare l'annosa questione circa l'interpretazione della Trinità da parte di Abelardo che come ben sappiamo suscitò la reazione di Bernardo. Secondo la teologia abelardiana, la distinzione delle tre Persone della trinità era effettuata su quella dei loro attributi. Partendo dalla considerazione che le tre persone derivano l'una dall'altra, Il Padre che è la potenza, genera il Figlio che è sapienza attraverso cui la divina potenza può conoscere tutto e non essere ingannata. Lo Spirito Santo rappresenta invece la carità per la quale Dio vuole che tutto sia disposto nel modo migliore e indirizzato a buon fine. Questi tre momenti della Trinità garantiscono la perfezione divina perché si richiamano continuamente l'uno all'altro. Ma tali speculazioni suscitarono la reazione di Bernardo che interpretò gli attributi caratterizzanti le tre persone divine come onnipotenza, semipotenza, nessuna potenza. In realtà esse sono teologicamente improprie perché non salvano la sostanzialità delle persone divine che sono per questo ridotte secondo lo schema erigeniano a tre momenti della vita divina.

da una specie di ebbrezza⁵⁷ che spinge l'anima ad aspirare al divino. Se così non fosse, e la ragione restasse giudice, deciderebbe saggiamente che è assurdo da parte di una creatura aspirare a ciò.

Ma le condizioni perché si possa giungere all'unione mistica dell'anima a Dio sono tre: la prima è che i contatti con Dio siano concepibili, e lo sono in quanto l'immaterialità dell'anima e l'assoluta purezza della spiritualità di Dio rendono possibili tali comunicazioni⁵⁸; la seconda è che il verbo si faccia intermediario tra lo Spirito e il nostro spirito. Questa non è una necessità per Dio, ma sembra essere conseguente alla depravazione causata dal peccato: il Figlio si è incarnato per redimerci, cioè per restaurare la possibilità dell'amore tra Dio e l'uomo distrutta dalla colpa; è quindi diventato la condizione necessaria per l'unione divina. Cristo rappresenta il Bacio Divino nel quale la natura umana è assunta dalla natura divina e l'uomo non può sperare di più che ricevere il bacio di Cristo. L'ultima condizione è che l'anima abbia superato il timore dello schiavo e la cupidigia del mercenario, facendo sì che in essa non vi sia altro posto che per l'amore, poiché essa è divenuta la sposa di Dio, ovvero un'anima che continuamente ha sete di Dio⁵⁹. Questo vuol dire che il desiderio dell'anima, giunta a questo grado di perfezione altro non desidera che il bacio del Verbo.

Rapita da Dio l'anima è introdotta nell'intimità dello sposo divino e gode nella sua unione dimenticandosi di ogni preoccupazione terrena. L'anima giunge al matrimonio mistico in virtù della grazia del Bacio che sebbene si compia nell'amore, apporta anche l'elemento conoscitivo di Dio stesso. Non si può avere unione nel Verbo che è Sapienza senza che l'anima accresca la propria conoscenza: dunque l'amore e la conoscenza sono fondamentali e indispensabili perché sia completa l'unione dell'anima a Dio ovvero l'unione estatica⁶⁰. L'uomo la cui anima si è unita a Dio,

⁵⁷ Secondo la dottrina di Bernardo, l'*ebrietat* è lo stato dell'anima infiammata da un amore tale che, dimenticando la propria paura e il proprio rispetto per Dio, osa desiderare il Bacio dell'unione mistica.

⁵⁸ A tal proposito Bernardo distingue quattro ordini di spiriti: gli animali, l'uomo, gli angeli e Dio. L'animale non è senza principio spirituale, ma la sua natura è essenzialmente corporea e il suo spirito è quasi incapace di esistere al di fuori del corpo che muore con lui. L'uomo invece ha un corpo che gli è indispensabile per acquisire le conoscenze senza cui non potrebbe farsi un'idea adeguata di Dio e aspirare alla beatitudine. Il corpo degli angeli, quando essi ne sono provvisti, non fa parte della loro natura in quanto essi non ne hanno bisogno per se stessi e per la loro conoscenza, ma per aiutare noi che saremo i futuri concittadini della città celeste. Infine vi è Dio che è l'unico essere completamente spirituale che non ha bisogno di alcun corpo né per esistere, né per conoscere, né per amare.

⁵⁹ «Come una cerva anela ai corsi d'acqua, così l'anima mia anela a te o Dio» (Sal 41 [42], 2).

⁶⁰ «Questo termine è usato raramente da Bernardo ma indica lo stato in cui i sensi corporali cessano di esercitare le loro funzioni. In tal senso esso rientra nel più generico *excessus*, che

ha completato il suo percorso verso la deificazione⁶¹: ciò vuol dire che egli è giunto ad amare se stesso solo per Dio; non sarebbe infatti possibile in una condizione tale eliminare la clausola “solo per Dio” in quanto cesseremmo di essere simili a Dio, che ci ama e ci ama solo per se stesso, se ci amassimo diversamente da come Egli ci ama, ovvero per lui solo. Amare se stessi quando si sa di essere una somiglianza divina, è amare Dio in sé e amarsi in Dio. Al tempo stesso sia quando si specchia in un’immagine sempre più perfetta di sé, si ama nell’anima e la ama in sé. Il simile desidera sempre il proprio simile; l’uomo desidera quindi Dio che egli rappresenta, e Dio brama in questa anima nella quale si riconosce. L’Amore si concede all’amore così come esso vuole, anticipando il momento per il quale egli l’ha creata, quando si donerà a lui così come egli è. Questo amore santo e casto, totale, dolce e soave, sincero e sereno, intimo e forte, che unisce l’anima a Dio, non in una sola carne ma in un solo spirito, non è frutto dell’iniziativa umana. L’anima cerca Dio in quanto egli l’ha creata per primo attraendola a sé. L’opera della restaurazione come quella della creazione chiama in causa l’Immagine, il Verbo non solo in quanto archetipo dell’uomo ma anche sapienza purificatrice. Tuttavia il Verbo non vuole, ne può, nell’economia di salvezza, agire da solo; così come egli chiama in causa la libera volontà dell’uomo che resta come impronta inalienabile dell’immagine divina. Questa impronta è il nucleo su cui si fonda tutta l’opera restauratrice del Verbo. Ciò rende chiara la intima connessione fra il libero arbitrio e l’immagine-somiglianza dell’uomo col Verbo di Dio. La libera volontà è il fulcro di ogni possibile restaurazione dell’uomo, e il Verbo è il principio che l’attrae a sé infiammando la volontà umana nell’amore. Confortata dal Verbo divino, forza e sapienza, l’anima può dominare se stessa e partecipare del suo vigore e soavità. Il Verbo ama e cerca l’anima per convincerla ad accettare il suo affetto, l’amore arcano che egli nutre

indica in generale ogni superamento di uno stato per raggiungerne un altro. Va precisato che il termine acquista un significato mistico solo quando designa il passaggio da uno stato normalmente umano, anche se raggiunto per mezzo della grazia, ad uno stato più che umano. I due *excessus* più importanti sono: quello che libera l’uomo dai suoi sensi esterni (l’estasi propriamente detta), e quello che gli fa superare il pensiero stesso» (É. GILSON, *La teologia mistica di san Bernardo*, Jaka Book, Milano 1987, 114).

⁶¹ «Sulla scia della tradizione patristica Bernardo parla di deificazione quando l’uomo arriva ad amare Dio di un amore assoluto, e ad essere Sua immagine. L’uomo resta se stesso sul piano della sostanza, ma è trasformato sul piano della volontà, degli affetti e dei sentimenti. Bernardo non offre approfondimenti di carattere filosofico o metafisico, ma chiarisce fino in fondo il suo pensiero su questo punto. L’uomo si accorda sulla volontà di Dio, sente come Dio, fino al punto da non volere più né se stesso, né alcuna altra cosa in maniera diversa da come Dio vuole lui e ogni altra cosa. Si stabilisce così una unità di spirito pur mantenendo la differenza di sostanza. Assimilandosi a Dio nella volontà, egli diventa Dio, ma senza cessare di esistere ed essere se stesso» (ORAZZO, *La dottrina dell’amore in san Bernardo*, 131-132).

nei suoi confronti è solo nel recupero della somiglianza col suo Creatore, e la creatura è contemporaneamente ritorno a Dio e realizzazione piena della sua identità. In Cristo, nella libertà della volontà, la creatura umana è reintegrata progressivamente fin da questa vita, nello spirito della libertà, per giungere alla piena realizzazione, con Cristo, nell'eternità.

In qualunque modo si interpreti la dottrina mistica di Bernardo, non si può prescindere dalla considerazione che essa esclude ogni forma di confusione, ogni unificazione della sostanza divina a quella umana. Mai, in nessun caso, l'essere divino coinciderà pienamente con l'essere umano. Se non fosse così, si svuoterebbe la stessa nozione di Essere⁶² che in quanto creatore è radicalmente differente dalle creature.

Ancora è importante notare che l'unione estatica non annulla l'anima nella sua sostanzialità; ma al contrario, l'estasi posta sul cammino della visione beatifica è un momento indispensabile affinché si compia il progetto divino: la collocazione della creatura in uno stato divino di gloria, in cui essa si trova condotta al punto supremo della perfezione che solo Dio poteva conferirle gratuitamente.

Dunque l'unione mistica rispetta integralmente la distinzione reale della sostanza divina e della sostanza umana; della volontà divina e di quella umana. Essa non è né una confusione di sostanza in generale, né una confusione della sostanza di due volontà in particolare; essa è invece il loro accordo perfetto, la coincidenza di due volontà. La sostanza di Dio non sarà mai la nostra sostanza, la volontà di Dio non sarà mai la nostra volontà; l'unione a Dio non può essere se non l'accordo di due volontà distinte per mezzo dell'amore.

Nel pensiero di Bernardo l'amore si inserisce tra l'Essere e gli esseri in modo da colmare il vuoto e la distanza che il Creatore e la creatura: l'uomo che ama Dio diviene *unus spiritus cum eo*. Una unità di spirito è innanzitutto una unità che non è altro che quella di due spiriti, cioè non l'identità di sostanza ma solo il perfetto accordo delle loro strutture e delle loro vite. Il termine che caratterizza questo tipo di unione è "similitudine": la somiglianza perfetta di uno spirito ad un altro è per Bernardo l'unico modo di diventare l'altro senza cessare di esistere in quanto tale. Nell'unione l'anima si spoglia di quel falso io, di quella personalità illusoria del volere proprio che il peccato aveva introdotto in lei. Spogliandosene, lungi dall'annullarsi, si ristabilisce nella propria natura: in questo modo la

⁶² Es 3, 6: «Io sono il Dio di tuo Padre, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe».

maschera che la ricopre cade per lasciare posto al vero volto dell'anima la cui natura è di essere fatta a immagine di Dio.

Ontologicamente l'anima vive dello spirito di carità per la grazia che è in noi il dono dello Spirito Santo. La vita dell'anima, in virtù di questo dono e a titolo di dono, è diventata ciò che la vita di Dio è per natura. Unità di Spirito, perché di questo stesso Spirito, del quale Dio vive per sé, noi viviamo allora per mezzo della grazia; unità di Spirito anche perché essendo l'anima una somiglianza divina, più la sua volontà si conferma a quella di Dio, più diventa se stessa. L'anima si conosce allora come Dio la conosce, si ama come Egli la ama e ama Dio così come Egli si ama. Essa sussiste, ma bisogna considerarla come una sostanza che, irriducibilmente distinta da quella di Dio, non ha altra funzione che essere portatrice dell'immagine divina.

Questa somiglianza e la sua "forma": più essa sarà invasa da questa forma, più è difficile distinguerla da Dio. Dell'uomo si potrà allora dire che egli tende, mediante l'amore, a rendersi invisibile; infatti questa immagine di Dio non sarà pienamente se stessa se non quando in essa non si potrà scorgere null'altro che Dio. È quindi logico che, spogliata di ogni altro interesse e affetto, l'anima si dedichi interamente all'Amore, che a sua volta risponde ricambiando amore. E sebbene essa ami di un amore inferiore a quello di Dio, per il fatto stesso di dedicarsi completamente a Lui, il suo è un amore completo, in quanto vi ha messo tutta se stessa. Per questo Bernardo ama la similitudine che vede l'anima come una sposa⁶³ che è pervasa di amore per il suo Sposo. Infatti, l'anima non può amare in questo modo ed essere poco amata, poiché è nell'accordo di due esseri che consiste un matrimonio perfetto e completo.

Nell'unione mistica, ovvero nel matrimonio mistico, l'anima amerà così come essa è amata; conoscerà così come essa è conosciuta⁶⁴ e lo Sposo troverà la propria gioia nella Sposa. Spinta dal desiderio, animata dall'amore, sostenuta dalla grazia di Gesù Cristo, l'anima può dunque cercare il Verbo, il Dio Vivente e sperimentare finalmente la felicità. Si tratta però di una forma di felicità fugace che solo nell'Aldilà, dopo la resurrezione finale dei corpi⁶⁵, sarà piena e totalmente appagante. Nell'eterna e perfetta felicità, l'uomo godrà di Dio vedendolo in tutte le creature, trovandolo

⁶³ Poiché l'amore è un sentimento reciproco per definizione, implica questo accordo di due volontà che costituisce l'unità dello spirito. L'unità di spirito, cioè la somiglianza, che è, per gli spiriti, l'equivalente dell'unione carnale nell'ordine corporale.

⁶⁴ 1Cor 13,10.

⁶⁵ Cf. BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Il dovere di amare Dio*, Paoline, Milano 1990.

in se stesso e cosa più importante conoscendo la Trinità in se stessa e contemplandola con l'occhio puro del cuore⁶⁶.

Il pensiero di Bernardo vuole evidenziare in definitiva l'opera di un Dio che crea l'uomo per associarlo a sé con la beatitudine nella sua somiglianza, che restituisce all'uomo la somiglianza perduta per rendergli la beatitudine perduta, e nell'attesa che la sua opera si compia, lo eleva gratuitamente fino ad una felicità per mezzo del dono della grazia per mezzo della quale, le anime fin da ora possono godere la loro vita beata.

È allora che tra Dio e l'uomo, fatto a sua immagine, regna quella conformità perfetta, quell'unità di spirito in cui la sostanza umana trova la sua attuazione e diventa il simbolo più completo della creazione: essa diviene ciò per cui è stata creata ovvero uno specchio in cui Dio non vede altro che se stesso e l'anima non vede altro che Dio.

⁶⁶ Cf. BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Le Sorgenti del Salvatore. Omelie*, Marietti 1820, Genova, 48.