

Introduzione generale¹

*Mysterium Incarnationis tria in se consideranda continet:
scilicet formam humilitatis,
probamentum dilectionis, sacramentum redemptionis.
Formam humilitatis demonstrat vagitus parvuli,
locus diversorii, reclinatio in praesepio, pannorum involutio.
Probamentum dilectionis, pia mors;
quia «maiozem caritatem nemo habet, quam ut animam suam
ponat quis pro amicis suis» (Joan. XV,13).
Sacramentum redemptionis triplicem ostendit
potentiam Deitatis: scilicet de nihilo aliquid fecit,
inveteratum innovavit, temporale perpetuavit².*

1. Il mistero dell'Incarnazione

Il Verbo si fa breve, il Verbo si fa Parola, la Parola si fa scrittura, la scrittura si fa bacio³.

¹ Con questo volume prosegue la pubblicazione dei sermoni di San Bernardo per l'anno liturgico, iniziata con i *Sermoni per l'Ascensione*, proseguita con i sermoni estivi nel testo *San Bernardo e la Misericordia*.

² BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sermone CXIX dei Diversi - Le tre realtà da considerare nell'Incarnazione*: «Il mistero dell'Incarnazione contiene in sé tre realtà degne di essere considerate: cioè la forma dell'umiltà, la prova dell'amore e il sacramento della redenzione. La forma dell'umiltà la mostrano i vagiti del bambino, il luogo dov'è alloggiato, l'essere adagiato in un presepio, l'essere avvolto in fasce. È prova di amore la sua morte santa, perché "Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici" (Gv 15,13). Il sacramento della redenzione mostra la triplice potenza di Dio: cioè ha creato le cose dal nulla, ha rinnovato ciò che era invecchiato, ha reso eterno ciò che era temporale» (nostra traduzione dal testo critico di J. Leclercq).

³ P. LIA, *L'estetica teologica di Bernardo di Chiaravalle*, Firenze, Ed. del Galluzzo, 2007: «Il Verbo si abbrevia nella carne del Figlio fatto

Il mistero dell'Incarnazione è la prima rivelazione che Cristo ha fatto di sé a Bernardo, rivelazione che spiega la sua vocazione alla vita monastica, che sostiene il suo ministero di abate, che dà luce al suo compito di predicatore della Parola e forza al ruolo di costruttore dell'Europa⁴, diventando il punto sorgivo della sua contemplazione e del suo servizio alla Chiesa.

bambino, ma anche nella Parola che si fa scrittura e questo farsi breve ha un'ulteriore immagine di silenzio e di significato nel bacio, espressione silenziosa dell'unità tra sposo e sposa, tra Cristo e la Chiesa. Nel *II Sermone sul Cantico*, al paragrafo 2, Bernardo passa dall'invocare la parola stessa del Figlio di Dio, al posto della parola dei profeti, e conclude questa invocazione con il versetto del Cantico: "Egli stesso mi baci", dove il bacio risulta l'equivalente della Parola, immagine del mistero dell'Incarnazione».

⁴ Cf. la notte di Natale in cui Bernardo fanciullo contempla la nascita del Verbo dalla Vergine: GUGLIELMO DI SAINT THIERRY, *Opere*, 2: *Vita di san Bernardo*, Roma, Città Nuova, 1997, pp. 44-45: «In seguito a questo episodio la sua fede aumentò molto, per cui il Signore si degnò di apparirgli, come una volta a Samuele giovinetto a Silo, e di manifestargli la sua gloria. Era la notte solenne della Natività del Signore e tutti, come al solito, partecipavano alla veglia solenne. Ma siccome la celebrazione dell'ufficio notturno andava un po' per le lunghe, successe che Bernardo, che era seduto e assisteva insieme agli altri, chinò la testa e si addormentò un poco. In quello stesso momento si rivelò al bambino la santa Natività del Bambino Gesù, facendo crescere la sua fede ancora tenera e introducendo in lui i misteri della contemplazione divina. Infatti ebbe come una seconda apparizione: uno sposo che veniva avanti dal suo letto nuziale. Poi, ancora, si mostrò davanti ai suoi occhi il Verbo bambino mentre nasceva dal grembo della Vergine madre, bello d'aspetto più dei figli degli uomini, impadronendosi dei sentimenti già così poco infantili del santo ragazzino. E il suo animo fu indotto a ritenere, e ancora adesso lui lo riconosce, che quello fu il momento della Natività del Signore». Cf. anche GOFFREDO D'AUXERRE, *Notes sur la vie et les miracles de Saint Bernard (Sources Chrétiennes 548)*, Paris, Cerf, 2011, pp. 78-81.

San Bernardo usa l'espressione «Verbo abbreviato»⁵, che non potrebbe essere tradotta giustamente solo con l'italiano «parola», piuttosto la parola è come la prima incarnazione del Verbo, ma dire «Verbo» ha una connotazione immediatamente trinitaria, e dunque una densità teologica più grande. Questo termine non è un'invenzione bernardina, anche se egli lo impiega con la consueta maestria. Facendolo proprio, assume anche il peso che la tradizione vi aveva posto ed è come se ne accrescesse il senso.

Il significato più semplice, quello da cui inizia la contemplazione della Natività, è quello storico: il Verbo che

⁵ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Missus est* IV,11; *Vig Nat* I,1; *Nat* 1; *Ann* III,8; *Div* 73; *SC* V,1; *SC* LIX,9: «O parola breve, ma tuttavia viva ed efficace! (*Circ* III,1). Abbiamo ascoltato una lettura che si riferisce al Verbo abbreviato: già abbreviato nella carne, si abbrevia di più ricevendo la circoncisione della carne»; ÆLREDO, *Gesù a dodici anni*, I,13, Milano, Paoline, 2001, p. 92: «Ed era giusto che facesse questo a dodici anni perché colui che non è venuto a sciogliere la Legge, ma a portarla a compimento, aggiungeva così alla decina della Legge il binomio della perfezione evangelica. Verbo abbreviato, ma che conduce al pieno compimento, che porta la perfezione sulla terra (*Verbum abbreviatum, sed consummans, et consummatum faciens super terram*) e racchiude la Legge e i profeti nel duplice precetto della carità»; GUERRICO D'IGNY, *Sermoni*, Magnano, Qiqajon, 2001, *Nat* V,1; V,3, p. 155: «Certamente la Parola è stata condensata in modo tale, che in lui è portata a perfezione ogni parola, che è ordinata alla salvezza, perché proprio lui è la parola che porta a perfezione e condensa ogni equità. E questa concentrazione condensata ha inondato la giustizia» (*Verbum siquidem brevium est, ita tamen ut in eo consummatum sit omne verbum quod ad salutem est, quia nimirum verbum consummans et abbrevians in aequitate ipsum est. Et haec consummatio abbreviata inundavit justitiam* [Isa X,23]); *Nat* III,3; V,4, p. 156: «Se vogliamo esser resi tali, fratelli, di nuovo e di nuovo andiamo ancora e ancora fino a Betlemme, e fissiamo con maggior diligenza lo sguardo in questa Parola che si è fatta carne, nel Dio immenso che si è fatto piccolo, per imparare in questa visibile e compendiata Parola (*in hoc visibili et brevium Verbo*) la sapienza di Dio che si è fatta tutta umiltà».

da immenso si fa piccolo e viene come ristretto in una mangiatoia. Questo è solo il senso più semplice e immediato.

Nell'espone il tema, Henri de Lubac⁶ pone l'espressione *Verbum abbreviatum* in relazione all'incompletezza dell'ebraismo; Cristo è il compimento di ciò che nelle Scritture ebraiche rimaneva incompiuto e frammentato, in lui le molte parole degli scrittori sacri diventano *verbum unum*; senza di lui, le parole degli scrittori si frantumano in parole umane senza unità che riflettono la mancanza di unità che abita il cuore dell'uomo. Il Verbo si dice «abbreviato», perché in lui la Legge antica trova unità: nella totalità delle Scritture lui è l'unica Parola, *Uno solo è il Verbo di Dio, l'insieme delle Scritture*⁷. Questo Verbo è come un nuovo Esdra che salva i libri sacri dalla dispersione. Il giudeo ha in mano una Legge che si sta disgregando, della quale il cristiano possiede l'unità e il senso. Bernardo stesso usa questo significato di sintesi delle Scritture nel quarto Sermone sul *Missus est*:

Questo comprende la Vergine prudente, quando al dono proveniente dalla gratuita promessa, unì il merito della sua orazione, dicendo: *Si faccia di me secondo la tua parola. Si faccia di me secondo la tua parola riguardo al Verbo. Il Verbo che era in principio presso Dio, si faccia carne dalla mia carne secondo la tua parola. Venga a me il Verbo, non pronunciato che passi, ma concepito che rimanga, rivestito cioè di carne, non di aria. Venga a me il Verbo, non solo a colpire l'orecchio, ma visibile agli occhi, che si possa palpare con le mani, portare in braccio. Né si faccia per me paro-*

⁶ H. DE LUBAC, *Opera Omnia*, 19: *Esegesi medievale*, sez. quinta: *Scrittura ed Eucaristia*, Milano, Jaca Book, 2006, pp. 249-271.

⁷ RUPERTO DI DEUTZ, *De S. Spiritu* I,1,6 citato in DE LUBAC, *op. cit.*, p. 258.

la scritta e muta, ma incarnata e viva, non scritto con muti segni su pelli di morte, ma in forma umana impressa nelle mie caste viscere, e questo, non mediante l'opera di una penna morta, ma per opera dello Spirito Santo. Si faccia cioè a me come a nessun altro prima di me e a nessun altro dopo di me. Ora molte volte e in vari modi Dio ha parlato un tempo ai padri per mezzo dei profeti. Ad alcuni parlò nell'orecchio, ad altri parlò per la loro bocca, ad altri si manifestò nelle opere delle loro mani, come riferisce la Scrittura. Quanto a me prego che il Verbo di Dio s'incarni nel mio grembo, secondo la tua parola. Non voglio che venga a me solennemente declamato, o da figure rappresentato, o con l'immaginazione sognato, ma nel silenzio ispirato, personalmente incarnato, corporalmente inviscerato. Il Verbo pertanto, che in sé non poteva, né aveva bisogno di essere fatto, si degni di essere fatto in me e a me secondo la tua parola. E sia fatto in generale a tutto il mondo, ma specialmente *sia fatto in me secondo la tua parola*⁸.

Ora è finito il tempo dell'antica alleanza e delle molte parole, ora è il tempo del Verbo unico, che Dio ha raccolto, *non prolatum ut transeat, sed conceptum ut maneat* («non pronunciato che passi, ma concepito che rimanga»), ed è lo stesso Verbo annunciato dai profeti, perché Dio non ha una parola diversa. Così questo Verbo è come doppiamente abbreviato: divinità abbreviata nella carne umana, fatto piccolo nel seno della Vergine, piccolo depresso nella mangiatoia *ut in hoc visibili et breviato Verbo discamus sapientiam Dei* («per imparare in questa invisibile compendiata Parola la sapienza di Dio»)⁹, e nello stesso tempo un Ver-

⁸ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Lodi della Vergine Madre*, a cura di D. TURCO, Roma, Vivere In, 1991, p. 145.

⁹ GUERRICO D'IGNY, *op. cit.*, p. 156 (*Nat V,4*).

bo condensato in un'unica Parola, che compie le Scritture. Questa Parola-Verbo abbreviato si condensa poi ulteriormente nel regime sacramentale, diventando medicina per tutte le nostre ferite e cibo per il nostro nutrimento¹⁰. È un Verbo abbreviato nel senso che si fa piccolo, si restringe, ma a sua volta è Verbo abbreviante, che condensa tutte le precedenti parole in una parola unica, in se stesso.

La Parola scritta e la Parola incarnata sono inseparabili, così come il contenuto di uno scritto è inseparabile dalla sua forma.

L'unico Verbo è come condensato nell'anno liturgico in un senso particolare che risuona anche nel testo dei sermoni di san Bernardo: in un unico anno sono condensati, in un tempo ciclico ripetitivo, gli anni storici della vita di Cristo e, in ogni celebrazione, sono pure presenti le tre dimensioni del tempo sacramentale: la memoria del passato, l'adorazione del presente, l'attesa della venuta ultima. Il tempo ciclico, a sua volta, ulteriormente si condensa nell'Avvento dispiegandosi nelle tre venute; nei *Sermoni della Vigilia* l'alternanza è tra l'oggi e il domani, inframmezzato dalla Vigilia; nella Circoncisione, nell'arco di una settimana, si edifica la nuova creatura che ottiene la salvezza; nell'unico oggi del battesimo si condensano i misteri epifanici dell'adorazione dei Magi e delle nozze di Cana. Il simbolo nuziale è al termine del cammino. Il tempo stesso si abbrevia, dalle tre venute che abbracciano la storia, all'oggi in cui tutto si condensa.

Avviene inoltre un ulteriore compendio: ogni mistero ha in sé il rimando alla totalità del mistero pasquale;

¹⁰ ELINAND DE FROIDMONT, *Serm 3* CC XII, 502 BC, e 503 B, citato in DE LUBAC, *op. cit.*, pp. 261 e 264.

così a Natale ci si trova a contemplare i fiumi di grazia che fluiscono dalle ferite del crocifisso, all'Ascensione siamo rimandati al mistero della prima venuta, in ognuno dei trattati in cui Bernardo suddivide i suoi sermoni, mentre si contempla un particolare, è sempre presente anche l'insieme, il tutto è sempre presente nel frammento, l'eternità rimane presente nel tempo.

2. Nella liturgia della Chiesa

La liturgia infatti, mediante la quale, specialmente nel divino sacrificio dell'eucaristia, «si attua l'opera della nostra redenzione», contribuisce in sommo grado a che i fedeli esprimano nella loro vita e manifestino agli altri il mistero di Cristo e la genuina natura della vera Chiesa. Questa ha infatti la caratteristica di essere nello stesso tempo umana e divina, visibile ma dotata di realtà invisibili, fervente nell'azione e dedita alla contemplazione, presente nel mondo e tuttavia pellegrina; tutto questo in modo tale, però, che ciò che in essa è umano sia ordinato e subordinato al divino, il visibile all'invisibile, l'azione alla contemplazione, la realtà presente alla città futura, verso la quale siamo incamminati. In tal modo la liturgia, mentre ogni giorno edifica quelli che sono nella Chiesa per farne un tempio santo nel Signore, un'abitazione di Dio nello Spirito, fino a raggiungere la misura della pienezza di Cristo, nello stesso tempo e in modo mirabile fortifica le loro energie perché possano predicare il Cristo. Così a coloro che sono fuori essa mostra la Chiesa come vessillo innalzato di fronte alle nazioni, sotto il quale i figli di Dio dispersi possano raccogliersi, finché ci sia un solo ovile e un solo pastore¹¹.

¹¹ *Sacrosanctum concilium*, n. 2.

La base, il grembo originario, il luogo dove la rivelazione di Dio si fa presente a Bernardo e diventa ispirazione per l'azione e per lo scrivere, il luogo sorgivo della sua opera di predicatore, di annunciatore della Parola e di contemplatore della stessa, il luogo da cui egli attinge la sua esperienza teologica è l'anno liturgico vissuto nel contesto della comunità monastica vivente.

Presentiamo qui la sezione di sermoni che va dal Natale all'Epifania: cinque per la solennità di Natale, tre per il giorno della Circoncisione, tre per l'Epifania più uno dai Vari e due per l'Ottava. La sezione completa comprenderebbe anche otto sermoni per l'Avvento e sei per la Vigilia di Natale, oltre a quelli per la Purificazione. L'edizione francese di *Sources Chrétiennes* suddivide il tempo natalizio in due volumi – dall'Avvento alla Vigilia e dal Natale alla Purificazione –, mentre quella spagnola ripartisce in due soli volumi tutto il corso dell'anno, e l'edizione inglese abbraccia dall'Avvento alla Purificazione. Noi abbiamo scelto di iniziare con la pubblicazione dei *Sermoni sull'Ascensione*, culmine e compimento di tutte le feste del Signore; con *San Bernardo e il mistero dell'Incarnazione* presentiamo l'inizio: il mistero dell'Incarnazione del Signore, la prima venuta nella carne.

Dando uno sguardo, sia pur veloce, alle altre raccolte di sermoni, come i *Sermoni diversi* e i *Sermoni sul Cantico*, è possibile vedere come anche la tessitura di questi sermoni sia costituita, in modo più o meno organico, più o meno ordinato, dalla memoria delle feste che si celebrano nel corso dell'anno. La liturgia vissuta nella comunità monastica è la fonte che genera l'esperienza di Bernardo e culmine della vita della Chiesa e perciò della comunità monastica, piccola Chiesa. In essa egli ripercorre all'inverso l'itinerario della Parola divina che si fa carne, si fa Scrit-

tura nella tradizione, si fa predicazione dopo essere stata interpretata e a sua volta genera così altra parola, altra scrittura, altra tradizione per ricondurre il mondo a Dio.

Vivere la liturgia significa vivere la santificazione del tempo nel ri-presentare i misteri della redenzione, condensati nello scorrere dell'anno liturgico¹², l'eternità si è condensata nel tempo, così come il Verbo si è fatto breve, abbreviato, nella carne.

Nei *Sermoni diversi* troviamo descritto l'anno liturgico nello svolgimento dei suoi misteri, reinterpretato nella memoria viva per la comunità monastica, in modo leggermente meno ordinato di quanto non avvenga nei *Sermoni sul Cantico*. La raccolta inizia con sermoni di tipo sapienziale (22-25; 31); poi essi assumono un accento più chiaramente quaresimale (40 e 41; 70-71); poi di tipo ascetico (28). Al 44, però, abbiamo una sintesi del senso dell'Incarnazione (*Tutta la vita di Cristo è medicina per le nostre anime*),

¹² BERNARDO DI CHIARAVALLE, SC LXX,IV,7: «E forse per questo egli si è chiamato giglio perché è tutto tra i gigli e tutte le cose sue sono gigli: la concezione, la natività, la vita, le parole, i miracoli, i sacramenti, la passione, la morte, la risurrezione, l'ascensione. Quale di queste cose non è candida e soavemente odorosa? Nella sua concezione rifiuse tanto splendore di luce celeste per l'abbondanza dello Spirito sopravvenuto, che neppure la stessa Vergine Santa l'avrebbe sopportato se non fosse stata adombrata dalla virtù dell'Altissimo. La sua natività fu resa candida dalla verginità incorrotta della Madre, la sua vita dall'innocenza della condotta, le sue parole dalla verità, i miracoli dalla purità, i sacramenti dall'arcano della pietà, la passione dalla volontà di soffrire, la morte dalla facoltà che aveva di non morire, la risurrezione dalla forza dei martiri, l'ascensione dalla esposizione delle promesse». Per i *Sermoni sul Cantico* di Bernardo, senza pregiudizio per la migliore e più completa traduzione di Città Nuova (*SBO*, voll. V/1 e V/2), faccio riferimento al testo della precedente traduzione di Domenico Turco, *Vivere In*, disponibile in <http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/misticacristiana/bernardocantico.pdf>.

insieme a un sermone sull'economia della Trinità, e il 119 è ugualmente sul mistero dell'Incarnazione; il 45 descrive la Trinità creatrice, la trinità creata (l'uomo), la caduta, la risurrezione; seguono sermoni più evidentemente liturgici: Epifania (54-56), Pasqua (57-58; 111), Ascensione (60-61) e, verso la fine della raccolta, un insieme di dieci sermoni sul Cantico (87-97). L'esperienza del Cantico, delle nozze del Verbo con l'umanità, arriva come compimento e maturità dell'itinerario di conversione, di asceti e di contemplazione.

I *Sermoni sul Cantico* hanno inserita questa viva memoria in modo più ordinato e organico. Iniziano, infatti, dopo il primo sermone metodologico, dal desiderio dell'Incarnazione espresso dai patriarchi con l'invocazione: *Mi baci con il bacio della sua bocca*; questa immagine è come il compiersi dell'abbreviarsi della Parola nel silenzio del bacio.

Diceva infatti ogni perfetto: non mi bastano le belle parole dei profeti. Egli piuttosto, il più bello tra i figli dell'uomo, mi baci con il bacio della sua bocca. Non mi interessa più Mosè: egli è divenuto per me impacciato nel parlare. Le labbra di Isaia sono immonde, Geremia non sa parlare, perché è un bambino, e tutti i profeti sono senza eloquenza. Parli colui stesso di cui essi parlano, egli mi baci con il bacio della sua bocca. Non mi parli ormai più in essi e per essi, perché il loro linguaggio è come acqua oscura e nube tenebrosa; ma egli stesso mi baci con il bacio della sua bocca, egli, la cui graziosa presenza è la ammirabile dottrina che scorre dalla sua bocca, diventi in me fonte di acqua che sale alla vita eterna. Non mi verrà infusa più abbondante grazia se colui che il Padre unse con l'olio di esultanza a preferenza dei suoi compagni, egli stesso si degnerà di baciarmi con il bacio della sua bocca? La sua Parola viva ed efficace è davvero un bacio per me, non una congiunzione delle labbra, che talora è una bugiarda espressione di pace

degli animi, ma vera infusione di gaudio, rivelazione di segreti, una certa e in qualche modo indiscreta mescolanza del lume supremo e della mente illuminata. Aderendo infatti a Dio, l'anima forma con lui un solo spirito. Giustamente perciò ricuso i sogni e le visioni, non voglio figure ed enigmi, non apprezzo neppure le apparizioni degli angeli. Perché il mio Gesù li supera di molto per la sua bellezza e il suo splendore. Non altri dunque, sia angelo, sia uomo, ma lui prego di baciarmi con il bacio della sua bocca¹³.

Tali sermoni terminano in ricerca aperta: gli ultimi sermoni sulla ricerca del Verbo lasciano l'opera compiuta e incompiuta, la lasciano al compimento del lettore che se ne faccia carico. Ma le contemplazioni ultime, prima dei sermoni conclusivi, coincidono con il termine dell'anno liturgico; sono l'ultima contemplazione sui misteri della Risurrezione e Ascensione¹⁴. Il *Commento al Cantico* procede così dal desiderio dell'Incarnazione¹⁵ al desiderio del ritorno finale di Cristo. Il *cantus firmus* delle nozze del Verbo e dell'anima è costituito dalla ri-presentazione delle tre parti, in cui sono cronologicamente e tematicamente suddivisibili gli 86 sermoni, dello svolgersi della storia della salvezza: all'inizio (SC 1-24) la memoria dell'Incarnazione, al centro (25-49) più esplicitamente la teologia della redenzione e al termine (50-86) l'attesa della glorificazione¹⁶.

Da questo pur veloce confronto è possibile affermare che l'esperienza liturgica, sbriciolata nel tempo della Chiesa, costituisce l'ossatura di pensiero anche per i ser-

¹³ BERNARDO DI CHIARAVALLE, SC II.

¹⁴ *Ibid.*, LXXIII,5; LXXIX,3.

¹⁵ *Ibid.*, I.

¹⁶ Vedi il saggio di C. STERCAL, *Il «Medius adventus». Saggio di lettura degli scritti di Bernardo di Clairvaux*, Roma, Ed. Cistercienses, 1992.

moni, non immediatamente uno scopo o un oggetto liturgico. La liturgia vissuta è la base su cui si innesta anche ogni altra considerazione.

3. Il sermone liturgico nella cultura monastica

Questo è vero in particolare per la cultura nata dall'esperienza monastica. Il genere letterario dei sermoni è la testimonianza di un'esistenza concepita come esistenza liturgica, come culto di adorazione a Dio conosciuto nella sua umanità. Dalla liturgia vissuta nasce la cultura letteraria, spirituale e dottrinale dei movimenti monastici.

Leclercq prima e Benedetto XVI poi, nel discorso al *College des Bernardins*¹⁷, descrivono in modo ormai classico gli elementi che contribuiscono a formare quel fiume ininterrotto che è la cultura nata dall'esperienza del mistero cristiano in quell'ambito particolare che sono i monasteri, la cui caratteristica è di essere una teologia che nasce dalla preghiera e conduce all'esperienza. *La grande parola non è più queritur ma desideratur, non è più sciendum ma experiendum*¹⁸.

Vi sono due elementi che assicurano la continuità e l'omogeneità della cultura monastica¹⁹:

- il carattere letterario degli scritti;
- l'orientamento mistico.

¹⁷ BENEDETTO XVI, *Discorso al Collège des Bernardins*, 12 settembre 2008.

¹⁸ J. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, Firenze, Sansoni, 2002.

¹⁹ Sul rapporto tra letteratura e teologia ci sono gli studi di Leclercq, Mohrmann, Gilson.

L'uno è al servizio dell'altro, la forma «bella» serve a esprimere l'esperienza «mistica» cioè l'esperienza del mistero attraverso una cura che, mentre dice, non dice e, mentre nasconde, rivela, che allude più che definire e descrivere, che orienta più che analizzare e che sostiene la libertà.

L'uno e l'altro insieme coniugano il tempo e l'eternità, la storia e il suo compimento escatologico, la grammatica che sbriciola la storia in parole e frasi e l'escatologia che raccoglie tutto in un desiderio di cielo, di paradiso ritrovato, di Gerusalemme.

Il rapporto tra questi due elementi non è scontato. Il fondamento di questa relazione è la stessa Parola di Dio, la Bibbia che è un libro di immagini, una letteratura poetica, simbolica e non un sistema di idee. Il pensiero simbolico permette meglio di esprimere il mistero.

È questa la prospettiva medievale dei teologi e degli spirituali del primo novecento: Chenu, Péguy, Claudel, Guardini, von Balthasar. Von Balthasar, nei suoi volumi di *Gloria*, recupera alla teologia l'esperienza estetica, formula una teologia estetica, parla dell'analogia del bello. L'esperienza estetica, anche se non è formulata in modo concettuale come nei padri, permette di reintrodurre nella teologia, senza confusione, accanto alla *ratio*, tutta la ricchezza del sentire, il «gustare» di cui i cisterciensi tanto parlano.

Ad altri spetta servire Dio, a voi aderire a lui; agli altri spetta credere in Dio, averne scienza, amarlo, venerarlo; a voi gustarlo, comprenderlo conoscerlo, godere di lui. E questo è grande, e questo è difficile, ma onnipotente e buono è colui che abita in voi²⁰.

²⁰ GUGLIELMO DI SAINT THIERRY, *Lettera d'oro*, n. 16 (Lecture cristiane del secondo millennio 34), a cura di G. COMO, trad. D. COPPINI, Milano, Paoline, 2004, p. 151.

In questa stessa linea si muovono i contributi di Pier Luigi Lia e Cristian Besso.

4. L'azione liturgica (la Chiesa)

L'uomo postmoderno ha ancora la capacità di vivere pienamente secondo tutte le sue dimensioni l'azione liturgica? È necessaria per questo una capacità di pensiero simbolico e la fede in un agire sacramentale.

Recuperare la prospettiva estetica significa ritrovare, in sinestesia, la capacità per l'occhio di contemplare, per l'orecchio di ascoltare, per la mano di toccare, per la bocca di gustare e per il cuore di elaborare l'esperienza vissuta in sintesi di pensiero e di immagine; non si tratta solo di introdurre nella teologia la ricchezza del sentimento, dei sensi spirituali, piuttosto la possibilità di formulare un pensiero integrale, rivolto a tutte le facoltà dell'uomo, compresa quella facoltà che gli permette di percepire lo Spirito di Dio, secondo tutta la ricchezza dell'antropologia cristiana.

Già Romano Guardini poneva in serio dubbio l'esistenza attiva di questa capacità. Riprendiamo brevemente le suggestioni contenute in *Formazione liturgica*. Egli parte dalla considerazione che già

l'uomo tipico del XIX secolo non era più capace di questo atto, anzi, non ne ha più avuto cognizione. Per lui il comportamento liturgico era puramente e semplicemente quello intimo dell'individuo²¹

²¹ R. GUARDINI, *Formazione liturgica*, Brescia, Morcelliana, 2008, p. 28.

circondato da un rituale o cerimoniale solenne che appariva spesso solo come un «disturbo». Il concilio, a seguito di tutto il lavoro del movimento liturgico, ha aiutato a recuperare la coscienza che soggetto dell'atto liturgico non è il singolo, ma il corpo della Chiesa. Occorre allora recuperare la formazione alla capacità liturgica piena. Guardini pone questo come un compito ineliminabile. La liturgia non è pura conoscenza, ma realtà piena, occorre educare il singolo e la comunità a quel particolare comportamento chiesto dall'atto liturgico. *Dal Medioevo una tale formazione è andata sempre più perdendosi*²². Questo è un fatto ormai definitivo e irreversibile, oppure si tratta di ricreare le condizioni per riattivare potenzialità umane atrofizzate? Non vogliamo tornare al medioevo, ma ridestare le energie, di cui il medioevo era così fecondo. Il problema liturgico è uno dei più urgenti del nostro futuro spirituale e culturale.

Con questa diagnosi concorda pienamente una recente conferenza del card. Sarah, prefetto per la Congregazione del culto, al 18° incontro liturgico di Colonia, 30 marzo 2017:

Il cardinale Joseph Ratzinger ha incessantemente ripetuto che la crisi che scuote la Chiesa da una cinquantina d'anni, principalmente dopo il Concilio Vaticano II, è legata alla crisi della liturgia e quindi alla mancanza di rispetto, alla desacralizzazione e all'orizzontalizzazione degli elementi essenziali del culto divino. «Io sono convinto – ha scritto – che la crisi della Chiesa, che noi viviamo oggi, si fonda largamente su una disintegrazione della liturgia»²³.

²² *Ibid.*, p. 47.

²³ J. RATZINGER, *La mia vita. Ricordi 1927-1977*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2005, p. 135.

5. La radice antropologica della crisi

Qual è la radice di questa crisi?

La concezione moderna dell'uomo non s'accorda con tutto ciò. Essa è in pari tempo spiritualistica e sensualistica; l'una e l'altra cosa tradiscono la realtà di fatto che l'autentico umano-vivente vi manca. Da una parte c'è un intelletto che lavora astrattamente a mezzo di concetti; dall'altra il sistema sensitivo-fisiologico che afferra sensazioni. Frammezzo, stranamente scentrato, un sentire puramente emozionale. Ma l'uomo non è questo. Il suo spirito è incorporato e il suo corpo spiritualizzato. L'uomo non è una «composizione», ma un'unità vivente; ed è quest'unità che incontra le cose, gli altri uomini e Dio stesso²⁴.

La concezione moderna, e postmoderna, priva l'uomo dell'orizzonte trascendente e del riferimento al creatore, riproponendo in versione moderna (con la distinzione cartesiana tra *res extensa* e *res cogitans*) il dualismo platonico tra una corporeità svalutata o sopravvalutata e una spiritualità razionalista e astratta, penalizzando l'unità e l'unicità dell'essere umano nel creato. In questa concezione l'atto liturgico è un atto privato e tutto interiore. L'oggetto dell'atto liturgico, invece, non è l'anima sola, o appena la sua interiorità, ma l'uomo intero nella pienezza delle sue relazioni, l'anima come forma del corpo, nella sua funzione unificante e formativa, e nella distinzione della sua natura da quella del corpo, le relazioni con il mondo e le cose, le relazioni comunitarie: tutti elementi che nella liturgia sono presenti.

²⁴ R. GUARDINI, *Scritti filosofici, 2: L'esperienza liturgica e l'epifania*, Milano, Fratelli Fabbri, 1964, p. 164.

Sono ugualmente errati il dualismo manicheo che svaluta il corpo e il monismo che annulla la differenza tra anima e corpo: *Fra l'anima e la materia del corpo c'è una differenza di carattere essenziale, che non dev'essere cancellata da nessun passaggio*²⁵. L'anima è in rapporto diretto con Dio e sta al di sopra della natura, perciò la «formazione» del corpo, il suo essere *forma corporis* non è un puro accadimento naturale, ma un fatto personale e morale. Inoltre, nel rapporto anima-corpo non c'è solo la tensione naturale, in sé generatrice di vita, c'è la deformazione operata dal peccato. Tra le due realtà c'è un rapporto simbolico, in cui l'una trapassa nell'altra, il corpo si interiorizza e l'anima si esprime, si esteriorizza nel corpo. Per sua natura l'essere umano è capace di simboli e nella liturgia in particolare si pone come creatore di simboli. Già la «parola» in cui prende forma il pensiero è la prima incarnazione dell'interiorità, e quest'incarnazione avviene in ogni gesto o azione. Questo è il lavoro e il compito della formazione: l'uomo deve nuovamente diventare capace di simboli, deve recuperare la sua capacità simbolica. Dal medioevo in poi la connessione anima e corpo si è indebolita. La modernità aspirava al puro «spirito», che è diventato l'astrazione del concetto; l'unità con il corpo si è dissolta. Al posto di un mondo simbolico, in cui ogni concreto rimandava a un oltre, è subentrato il puro concetto astratto, poi la tecnica, poi l'informatica. Ma dove e come si esteriorizza l'anima? I misteriosi organi per cui lo spirito è tradotto nel corporeo e il corporeo è permeato di anima si atrofizzano.

²⁵ Id., *Formazione liturgica*, cit., p. 52.

La situazione che risulta da questa profonda sconnesione antropologia diceva già a Guardini la necessità di lavorare per recuperare o riattivare le facoltà perdute:

Scompare ciò che si fonda su tale capacità artistica (*musisch*): la forza immaginifica della lingua, l'espressività dell'atteggiamento del corpo, l'abbigliamento e l'abitazione vigorosamente caratterizzati, l'abitazione di gusto, i modi educati in società, il gioco, la danza. È venuta meno l'arte come interpretazione dell'esistenza ed elevazione della vita, come scuola di contemplazione e di saggezza. In una parola non c'è più la «formazione culturale» viva, la modellazione della corporeità da parte dello spirito e il rivelarsi dello spirito nel corpo. Scompare un'umanità «formata», «colta», la cultura e la civiltà umana. Anzi, scompare in assoluto la cultura e civiltà come finora l'abbiamo intesa²⁶.

Bernardo appartiene all'epoca in cui il pensiero è simbolico e l'azione ha lo spessore della sacralità, è viva la coscienza della sacramentalità. Egli appartiene alla linea dei padri che hanno praticato l'espressione simbolica, poetica, che hanno usato gli artifici letterari e i procedimenti simbolici per descrivere la profondità di un'esperienza mistica in altro modo difficilmente esprimibile. Agostino attribuisce a un gioco di parole (passare da un suono a un altro, da un prefisso a un altro) quello che noi attribuiamo al ragionamento per sillogismi. Per lui una somiglianza verbale conduce a una relazione ontologica. Per Bernardo è la stessa cosa. Bernardo assume da Agostino, insieme alla scrittura dell'interiorità, anche la ricchezza di mezzi per esprimerla. Entrambi si fondano su quel grande libro

²⁶ *Ibid.*, p. 63.

in cui la verità è rivelata in parole (che sono segni), in simboli, immagini e narrazioni simboliche: la Bibbia²⁷.

6. La cultura europea nata dall'*Ora et labora*

Benedetto XVI, riprendendo Leclercq, nel discorso al *Collège des Bernardins*²⁸ che costituisce ormai una pietra miliare del pensiero cristiano, enuclea le tappe di una cultura della Parola che si fa libro, che si fa Chiesa, che si fa canto, che si fa storia.

L'amore alla parola e alla Parola nelle parole è motivato dalla ricerca di un Dio che si fa parola per cui *a causa della ricerca di Dio diventano importanti le scienze profane che ci indicano le vie verso la lingua*²⁹; è necessaria anche un'educazione, una formazione della ragione a riconoscere nelle parole la Parola e questa Parola non è appannaggio privato del singolo, ma è rivolta alla Chiesa ed è una Parola che conduce alla comunione, cioè alla persona umana in tutte le sue relazioni: con se stessi, con il proprio corpo, con la dimensione relazionale, con Dio.

Nella relazione con Dio il salmo diviene canto e si veste di musica. Il canto della comunità credente significa l'inizio della comunione con la Gerusalemme celeste e lo spazio nel mondo salvato dalla «regione della dissomiglianza». Benedetto XVI cita proprio Bernardo che per

²⁷ Si aprirebbe qui il tema del rapporto tra coscienza storica e coscienza simbolica. Cf. V. MELCHIORRE, *L'immaginazione simbolica*, Bologna, il Mulino, 1972.

²⁸ Cf. nota 16.

²⁹ *Una nuova cultura per un nuovo umanesimo. I grandi discorsi di Benedetto XVI*, Roma, LEV, 2011, p. 69.

descrivere il canto mal fatto usa il paragone della *regio dissimilitudinis*. Una comunità che canta male vaga nella regione della dissomiglianza. La musica e il canto riconoscono ed esprimono la musica che il creatore ha impresso nella sua creazione. Inoltre la Parola chiede l'interpretazione e questa conduce a interrogare il passato, la tradizione. Da questa preghiera monastica nasce la cultura dell'Europa cristiana, nascono i grandi capolavori della musica cristiana, nascono le chiese e le cattedrali.

Su questo sfondo, che Benedetto XVI ripresenta nella vastità delle relazioni che comporta, acquista un altro significato la famosa espressione di Gilson sui cisterciensi che *hanno rinunciato a tutto, tranne all'arte di scrivere bene*³⁰.

Posta in questi termini la questione sembra mettere in alternativa la rinuncia al mondo e l'arte dello scrivere, come se lo scrivere bene sia stata una concessione a un sentimento mondano. Piuttosto (mi riferisco qui a Lia, a Mohrmann, senza ovviamente contrappormi a Gilson, ma precisando il particolare dell'implicito suggerimento di una rinuncia non completa), proprio dal momento che nel battesimo, confermato e perfezionato da quel secondo battesimo che è la consacrazione monastica, hanno rinunciato alla menzogna che deturpa la verità, alla bruttezza che deforma l'immagine originaria, al male che agisce contro, ostacolando l'opera della redenzione, vi hanno rinunciato in modo integrale. Questa rinuncia radicale si riflette (in sinestesia) nell'unificazione della vita attraverso il suo centro, che è il Verbo fatto carne, nell'espres-

³⁰ J. LECLERCQ, *Umanesimo e cultura monastica*, Milano, Jaca Book, 1989; I. BIFFI, *Mirabile medioevo*, Milano, Jaca Book, 2009, p. 263; Id., *Figure medievali della teologia*, Milano, Jaca Book, 1992.

sione verbale della loro esperienza di questo Verbo che abita la parola, la scrittura, come pure nell'espressione musicale di questo Verbo divino che si rivela nelle parole umane dell'*Opus Dei*, nell'espressione architettonica del loro abitare il mondo, spazio preservato dalla selva incolta della foresta, spazio di mondo ridiventato giardino. L'espressione letteraria esprime la tensione dell'esperienza di questo mistero, la esprime come parole e custodisce il mistero come segno e, mentre la fissa nella scrittura, la fa diventare testimonianza che attraversa il tempo e che suscita analogia esperienza in chi si apre a riceverla. Senza che Bernardo abbia scritto alcun trattato sul suo rapporto tra verità, bellezza e bontà, la relazione che c'è tra questi abiti del mistero traspare nell'ordine della scrittura.

7. L'arte di scrivere

Per comprendere la forma del periodare di Bernardo occorre riportare alla memoria la differenza tra l'attuale abitudine alla lettura (o disabitudine, senza parlare della lettura e scrittura digitale che aprirebbe un altro capitolo) e l'abitudine degli antichi. Oggi, chi legge, legge mentalmente secondo un modello logico, gli antichi leggevano secondo il ritmo che accompagnava l'ordine delle parole, la loro *compositio*, suddividendo il periodo invece che in proposizioni principali e subordinate, in stichi la cui unità di misura era la sillaba; ad ogni sillaba, che si leggeva ad alta voce, si dava significato con la modulazione della voce, in modo che leggevano una riga di prosa o poesia con la stessa sensibilità con cui leggevano un rigo di una frase musicale.

La suddivisione per stichi, e per *kola* e *kommata*³¹, in ordine paratattico è la stessa che Girolamo usa per la traduzione dell'Antico Testamento.

Alla scuola dei retori si faceva molto uso della Scrittura per *kola* e *kommata*. L'esigenza della colometria³² guidava gli allievi nella composizione dei periodi. Lo studio dell'analisi logica nella scuola moderna ha preso il posto prima occupato dalla *compositio verborum* degli antichi, perdendo però il senso dell'accostamento armonioso delle parole. Gli allievi penetravano nell'interiore struttura del periodo, mettendo in rilievo gli σχήματα λέξεος (schemi della parola) e la lunghezza delle sillabe. [...] Lo studio della *compositio verborum* comportava la proprietà delle singole parole. Era appunto la colometria a dare la massima importanza alle singole parole. La mente degli allievi ne veniva disciplinata e sensibilizzata³³.

Evidentemente altra era l'abitudine dei retori antichi, altra l'abitudine di Bernardo, filtrata sì attraverso il *De oratore* di Cicerone, ma soprattutto attraverso il *De doctrina christiana* e il *De musica* di sant'Agostino; questo

³¹ «Vi si riconosce anche un altro pregio. Terminate alcune parti della frase con l'interruzione della pronuncia, cose che i nostri chiamano "membri" e "cesure" mentre i greci κῶλα e κομματα, segue uno sviluppo o giro [di parole] che i greci chiamano περίοδον, i cui membri restano sospesi mediante la pronuncia di chi parla, finché in ultimo non si arrivi alla chiusa» (AGOSTINO, *De doctrina christiana* IV,7,11, Cinesello Balsamo, Paoline, 1989).

³² «Colometria - Divisione in κῶλα ("membri") dei testi dei lirici e delle parti liriche dei tragici greci, introdotta per facilitarne l'intelligenza metrica da Aristofane di Bisanzio, mentre sino all'epoca alessandrina quei testi erano stati scritti tutti di seguito come prosa (v. Aristofane di Bisanzio; Filosseno di Alessandria; Eliodoro grammatico; metrica)» (www.treccani.it).

³³ A. QUACQUARELLI, *Retorica patristica e sue istituzioni disciplinari. La sticometria*, Roma, Città Nuova, 1995, pp. 68-69.

modo di esprimersi in proposizioni paratattiche, e non in proposizioni subordinate, era quello che meglio custodiva ed esprimeva un pensiero contemplativo, mentre la struttura per proposizioni subordinate era più adatta alla filosofia dialettica.

8. Le fonti

Di che fonti disponeva Bernardo per esprimere la scelta dell'espressione dell'uno/vero/bello/buono? Il suo mondo di riferimento va dalla Grecia antica alla Roma cristiana.

Già in Omero il termine μορφή, «forma», ha il significato di *grazia*, *splendore* e la sapienza antica, in particolare Platone, conosce la potenza evocativa del bello, il suo carattere di segno. Platone, oltre alla famosa ascesa al bello in sé sotto la spinta di eros, ha un altro brano molto significativo, tratto dal *Cratilo*, nel quale collega il καλόν con il καλεῖν, il bello con il chiamare.

SOCRATE: Dunque ciò che ha dato nome alle cose (το καλέσασθαι) e ciò che dà loro il nome (το καλοῦν) non sono la stessa cosa, cioè il pensiero? ERMOGENE: Pare. SOCRATE: E dunque anche tutte le cose, quante ne hanno compiute il pensiero e la mente, queste sono da lodare e quelle no invece sono da vituperare? ERMOGENE: Certamente. [...] SOCRATE: E dunque ciò che dà il nome (το καλοῦν) compie cose belle (καλή)? ERMOGENE: Bisogna che sia così. SOCRATE: È questo, come noi diciamo, pensiero? ERMOGENE: Ma certo. SOCRATE: E dunque a ragione il bello (καλόν) è una sorta di soprannome del pensiero che compie cose di questo genere che noi abbiamo care quando diciamo che sono belle³⁴.

³⁴ PLATONE, *Cratilo* XXIX 416, citato da P. LIA, *op. cit.*, p. 267.

Questo nesso tra il nome, cioè la vocazione, e la bellezza è originale e potente, rimanda evocativamente alla dottrina cristiana dell'*imago Dei*, al cuore di ogni essere come suo nome e sua vocazione. Analogicamente il mondo antico conosce il rapporto tra bellezza e moralità.

Abbiamo detto che gli elementi che assicurano continuità alla cultura monastica sono il carattere letterario degli scritti e l'orientamento mistico. Quali fonti letterarie aveva a disposizione Bernardo per esprimere in particolare l'esperienza mistica che egli e i cisterciensi vivevano?

Abbiamo detto la cultura classica greca (Platone) e romana (Donato), ma nella rilettura che ne fa il cristianesimo e, in particolare, la tradizione monastica (Cassiano, Ambrogio, Agostino); nella rilettura cristiana ovviamente entra la fonte principale che è la Parola di Dio, scritta e interpretata. Infatti il medioevo eredita la sapienza antica e l'*ordo* romano attraverso l'inculturazione operata dal cristianesimo, perciò nell'ambito letterario il primo punto di riferimento è la traduzione latina della Bibbia fatta da Girolamo e, per i cisterciensi, la ricerca del testo autentico della stessa e la tradizione patristica che la interpreta.

Per l'espressione letteraria, poi, il maestro più influente è Agostino che nel *De doctrina christiana* offre una serie di criteri per elaborare una lingua letteraria che sia bella e trasparente del vero. In sintesi nei trentun capitoli del quarto libro dedicato alla retorica troviamo l'importanza di questo studio, ma anche il riconoscimento della superiorità della sapienza che si apprende dalle Scritture: *La sapienza sgorga dalla sua casa, cioè dal cuore del sapiente; e a lei tien dietro, anche se non chiamata, l'eloquenza, a modo di un'ancella inseparabile [dalla sua padrona]*³⁵.

³⁵ AGOSTINO, *De doctrina christiana* IV,6.

Troviamo anche esempi di analisi di testi biblici che usano i criteri della retorica, ma l'indicazione di un discernimento che preferisce la preferenza da dare rispetto agli ascoltatori al farsi capire piuttosto che parlar forbito, e la verità delle cose più che le parole.

Seguono i tre fini dell'eloquenza, il *docere*, il *delectare* e il *flectere*, che a ben vedere appartengono ciascuno a uno dei trascendentali, il *docere* al vero, il *delectare* al bello e il *flectere* al buono; da parte di chi ascolta analogamente vale l'ascoltare con intelligenza (vero); volentieri (bello, con piacere); e con docilità (buono).

	VERO	BELLO	BUONO
I tre fini dell'eloquenza	<i>docere</i>	<i>delectare</i>	<i>flectere</i>
I tre modi di ascoltare	con intelligenza	volentieri	con docilità
I tre stili	dimesso per cose piccole	temperato per cose medie	solenne per cose grandi

Bernardo, consapevole del suo ministero di uomo della Parola, responsabile verso i dotti e verso gli indotti, come si conforma con la vita alla *Regola di san Benedetto*, così assume l'*ordo* della parola come un doveroso esercizio di estetica cristiana che nasce dall'Incarnazione di Dio. La lingua è lo strumento della comunicazione che Dio fa di sé all'uomo nel suo Verbo, e il mondo dell'uomo entra nel lessico della relazione con Dio. Dentro questa relazione ogni parola assume la propria verità. Nella relazione la

varietà della lingua si condensa nel bacio, il momento del massimo abbreviarsi del *Verbum*.

La qualità dell'espressione artistica viene dall'intensità dell'esperienza e dall'adeguatezza dell'uso dei mezzi a disposizione: l'esperienza è il legame tra il messaggio e la sua espressione. Qual è l'esperienza di Bernardo? Quella di una costante tensione mistica dentro e attraverso la scelta dell'asceti come mezzo, e nella consapevolezza della continua conversione che l'uomo, deformato dal peccato, deve operare per poter essere riconfigurato alla bella immagine secondo la quale è stato creato, il volto del Figlio dell'Uomo. La bellezza vera è di ordine spirituale³⁶ e trova il suo massimo splendore nella vita di Cristo risorto. L'esperienza di Cristo detta il metodo per l'esperienza di chi lo vuole seguire: per arrivare alla gloria-splendore della risurrezione Cristo è passato attraverso la croce, che rimane il passaggio ineliminabile per chi a Cristo appartiene.

L'esperienza di Bernardo è inoltre segnata da quell'acuta coscienza della sproporzione tra sé e Dio che, nella tradizione monastica, si chiama compunzione, unita a un'invincibile speranza e un profondo ottimismo. Il passare dall'una all'altro, dalla coscienza vera di sé alla coscienza convertita, dalla carne allo spirito è il nucleo della teologia bernardina. La *consideratio* è esercizio di questa riflessione sull'esperienza. Dalla lotta all'unità ritrovata, all'armonia recuperata, alla bellezza cui essere riconformati. La bellezza non è altro che conformità di ogni essere alla sua natura. La corrispondenza alla propria vocazione,

³⁶ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Lettera 113, A Sofia*, in *Lettere*, VI/1, Roma, Città Nuova, 1986.

come dice il rapporto tra il «bello» e il «chiamare», tra il *καλόν* e il *καλεῖν*.

Un'esperienza intensa chiede un'espressione appassionata e fervente: questo è lo stile di Bernardo.

Christine Mohrmann sottolinea il carattere elementare del suo periodare, che lo distingue dai classici, così che Bernardo, pur essendo in linea con la tradizione patristica, letteraria e simbolica, crea qualcosa di assolutamente originale nell'ambito delle riforme del XII secolo. Tra le caratteristiche di stile l'uso quasi esclusivo della paratassi:

La struttura della frase bernardina ha subito senza dubbio l'influenza della lingua franca. Con una struttura molto rudimentale, cioè elementare, è profondamente differente dalla frase non soltanto del latino classico, ma anche da quella degli scrittori medievali che seguono una tradizione classicista. La frase in Bernardo è rivoluzionaria: ignora quasi completamente il tratto caratteristico di ogni testo latino classico: il periodo, la frase composta e sopracomposta, ipotattica. Le frasi di san Bernardo sono formate da una serie di *kola* paratattici e tutt'al più si trova un'ipotassi semplice. Non sono mezzi sintattici che mettono ordine in questa serie di frasi corte, ma piuttosto un gioco di parallelismi, di antitesi, un gioco di suoni molteplici e brillanti e un ordine di parole molto suggestivo³⁷.

Il modo di comporre il periodo di Bernardo corrisponde alla sua visione della realtà: *La paratassi bernardina corrisponde alla sua visione contemplativa della ri-*

³⁷ C. MOHRMANN, *Le style de Saint Bernard*, in *San Bernardo*, pubblicazione commemorativa dell'VIII centenario della sua morte, Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, 1954, p. 171.

*velazione*³⁸, mentre l'ipotassi (proposizioni subordinate) è avversata, come una pretesa di argomentare su Dio a partire dalla *ratio*. La sintassi, cioè l'ordine della *compositio*, è lo strumento linguistico che corrisponde alla qualità della coscienza cristiana. In questo senso si può dire che il linguaggio di Bernardo è ispirato. Dio tesse la trama della sua relazione con l'uomo tramite il suo Spirito, sviluppando il tessuto (*textum*) dell'*historia salutis*. Come affermato all'inizio di questo paragrafo, in questo modo si realizza un circolo di parola e ricezione così concepito: dalla Trinità il Verbo scende (in senso metaforico) nell'Incarnazione iniziando la storia della salvezza che poi viene anche messa per scritto per essere trasmessa. Lo scritto richiede un'interpretazione, l'interpretazione viene a parola, e in seguito, per costituire anch'essa una tradizione, viene messa per iscritto e coopera alla tessitura dell'*historia salutis* che riporta il mondo a Dio da cui è uscito.

La *compositio* mette in atto un gioco di reminiscenze, di assonanze, di sonorità che non sono (come gli *ornatus* di un rigo musicale) semplici ornamenti, ma elementi che fanno progredire il pensiero, così come la Bibbia, a causa del carattere particolare della lingua ebraica, consonantica, è piena di allitterazioni, paronomasie, parallelismi, ripetizioni, variazioni su una parola. Variazioni che con la *Vulgata* erano destinate a passare anche nella liturgia. Altri accorgimenti che Bernardo usa con facilità sono: antitesi, variazioni su una parola o su una citazione biblica, l'interrogazione o il dialogo per coinvolgere anche il lettore. *Si tratta molto meno di una successione di idee chiare che di una serie di tocchi delicati il cui fascino*

³⁸ P. LIA, *op. cit.*, p. 279.

*provoca un'esperienza spirituale*³⁹ e che provengono da un'esperienza. Variazioni e giochi di parole, ma anche vignette appena abbozzate, o ampi quadri svolti per lunghi sermoni. *Da tutto l'insieme risulta un'esperienza integrale che coglie tutto l'uomo, perché viene in lui da tutto l'uomo, e da quale uomo*⁴⁰.

Infatti, ricapitolando gli elementi presenti nello scrivere di Bernardo – l'idea, l'espressione e l'ispirazione, in altre parole il messaggio che vuol comunicare, la forma in cui lo comunica e l'ispirazione che gli viene dallo Spirito presente nella sua esperienza –, possiamo dire che questi termini sono in parallelo con i tre elementi relativi all'antropologia patristica tripartita, l'antropologia cristiana.

Lo indico in tabella per chiarezza:

corpo	anima	spirito
forma	idea	ispirazione

Considerate le cose in questo modo, l'estetica teologica non permette solamente di recuperare la sensibilità e il sentimento come complementi alla ricchezza della *ratio*, piuttosto permette di recuperare insieme tutti gli elementi della persona umana, compresa la sua inabitazione da parte dello Spirito, e può essere la porta per recuperare un'antropologia integrale.

³⁹ J. LECLERCQ, *Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits*, 4: *Essais sur l'esthétique de Saint Bernard*, Roma, Storia e Letteratura, 1987, p. 57.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 77.

Il contesto monastico è l'ambito in cui nasce l'esperienza spirituale che, in Bernardo e nei cisterciensi, diventa teologia, ma il metodo di far teologia che l'esperienza detta loro è un metodo che ha il vantaggio di partire dall'insieme e di arrivare all'insieme, è un metodo cattolico. Come l'essere umano è costituito di corpo, anima e spirito, così il suo esprimersi e il suo interiorizzarsi avvengono attraverso l'attivazione sincronica di questa triade, per mezzo di quello strumento principe che lo contraddistingue tra tutte le creature: la sua libera volontà.

Il mistero dell'Incarnazione ci dice che Dio è nell'uomo, rimanendo Dio, secondo la formula agostiniana: *Interior intimo meo et superior summo meo*⁴¹, eppure *interior*, è attivo nella storia.

Nel nostro tempo la conseguenza della sconnessione antropologica, insieme allo svuotamento delle parole⁴², è la perdita della dimensione sacramentale dell'esistenza, in cui Bernardo e i suoi ci possono essere maestri. Il sacramento, infatti, è costituito da un involucro esterno, corrispondente al corpo in antropologia, che custodisce ed è custodito da un *mysterium* interiore. Troviamo, in proporzione analogica, gli stessi termini usati per l'uomo: come il corpo sta all'anima, così il sacramento sta al mistero. La logica sacramentale è il naturale proseguimento nel tempo della logica dell'Incarnazione. Non si tratta di tornare nostalgicamente indietro, o di idealizzare il passato, ma di recuperare oggi ricchezze forse perdute o inattive.

⁴¹ AGOSTINO, *Confessioni* III, 6,11.

⁴² G. RAVASI, *Qobelet e le sette malattie dell'esistenza* (Sympathetika), Magnano, Qiqajon, 2005, p. 15: «Tutte le parole sono logore, e l'uomo non può più usarle».

È necessaria l'esistenza di fenomeni di civiltà e di persone in grado di essere maestri, nell'accezione più profonda del termine, così che l'incontro e il rapporto con loro dischiuda lo spazio di chiarificazione necessario a tale risveglio, e metta in movimento il corrispondente processo formativo. È proprio nel medioevo che la nostra epoca trova i mezzi e le guide sicure di cui ha bisogno per dar vita a uno stile moderno⁴³.

MARIA FRANCESCA RIGHI, OCSO

⁴³ C. FEDELI, *Pienezza e compimento. Alle radici della riflessione pedagogica di Romano Guardini*, prefazione di H.-B. GERL-FALKOVITZ, Milano, Vita e Pensiero, 2013, p. 60.