

Introduzione alla lettura dei *Sermoni per l'Ascensione* di san Bernardo di Chiaravalle

Nell'opera complessiva di Bernardo, i sermoni che accompagnano l'anno liturgico¹ hanno un carattere e un'importanza del tutto particolari. Si potrebbe dire che costituiscono un luogo di sintesi del pensiero di Bernardo, così come la liturgia è un luogo di sintesi dell'esperienza cristiana, luogo dove la Parola di Dio, ricevuta nella Chiesa mediante la celebrazione liturgica, edifica il nuovo soggetto cristiano capace di dare gloria a Dio e di trasformare la storia in storia di redenzione.

Consideriamo l'insieme delle opere di Bernardo come opere di un riformatore che è anche formatore; un riformatore che parte dalla tradizione e ad essa ritorna, ma con una sua originalità e un suo pensiero organico e coerente. Gli stili e i generi letterari sono diversi: si va dal trattato dottrinale al genere epistolare, al sermone scritto, al sermone scritto per essere predicato.

Un primo insieme può essere riconosciuto come un completo programma di formazione a una fede adulta:

¹ In tutto, secondo l'edizione critica di Jean Leclercq, nella traduzione offerta dall'edizione spagnola, 137 di cui 80 su Cristo Capo e 50 sulle membra di Cristo. Cf. J.M. DE LA TORRE, *El misterio de Cristo Salvador*, in SAN BERNARDO, *Obras Completas*, III, Madrid, BAC, 1983, pp. 3-47.

sono i primi trattati che Bernardo dedica al mondo monastico. Per l'epoca medievale cui egli appartiene non c'era molta differenza tra il convertirsi e il diventare monaco: il convertirsi era considerato sinonimo del diventare monaco in una società in cui il monachesimo rappresentava il vertice ideale². I trattati *De diligendo Deo*, *De gradibus humilitatis et superbiae*, *De gratia et libero arbitrio* e l'*Apologia all'abate Guglielmo* per giustificare il movimento monastico cistercense, sono trattati di formazione della personalità cristiana e monastica. Un altro filone è costituito dagli scritti dedicati al mondo ecclesiastico, cui appartengono il trattato *De conversione*, la *Lettera 142* ai vescovi, il trattato *De consideratione* a Papa Eugenio III; sono trattati di riforma interna della Chiesa rivolti ai chierici, ai vescovi, al Papa; e il mondo della cavalleria non è dimenticato con l'opera *De laude novae militiae* ai Templari.

Il genere letterario del sermone nasce dalla consuetudine dell'Abate, fin dall'inizio in uso nei monasteri dell'Ordine, di tenere una breve esposizione nella sala del Capitolo dopo la lettura della Regola, commentandola, e spiegandola, in riferimento alla festa celebrata. A poco a poco la consuetudine produce testi accurati ed elaborati: un genere letterario specifico, ma sempre legato alla liturgia. Lo scopo del sermone è il mettere in relazione la liturgia celebrata con la vita concreta della comunità riunita, la liturgia con l'im-

² H. DE LUBAC, *Esegesi Medievale*, II; *Esegesi Monastica*, Milano, Jaca Book, 2006, p. 221. De Lubac afferma che le mutate condizioni della società e del cristianesimo rispetto a essa determinano anche uno slittamento nell'importanza dei significati: nei primi secoli era importante edificare la fede, con l'allegoria; nell'epoca medievale diventa più importante conformare i costumi alla fede e prevale perciò l'interpretazione morale.

pegno ascetico della scuola di servizio del Signore o della scuola della carità, della scuola della disciplina monastica, o come si voglia chiamare la comunità monastica. Il sermone

porta sempre con sé un obiettivo supremo attraverso la rivelazione del sacramento e del mistero di Cristo: l'offerta di restaurare nella persona umana l'integrità della sua natura (aspetto tropologico) e di riformare l'immagine sfigurata dal peccato (aspetto mistico)³.

I sermoni liturgici offrono il percorso di riforma che la Parola di Dio dispensata nel corso dell'anno liturgico propone a chi segue la vita monastica. In un certo senso, percorrono un cammino che ha una doppia valenza: un approfondimento esegetico e spirituale della Parola di Dio, anima della teologia e della vita monastica, e la proposta spirituale e morale di una progressiva conformazione e trasformazione in Cristo.

Molti di questi testi, quelli sull'Ascensione in particolare, sono percorsi da un afflato lirico e poetico che in Bernardo non è raro e che coinvolge i lettori, anche i più lontani. Bernardo offre alla contemplazione Cristo come colui che dà all'uomo l'orizzonte ampio della speranza, una speranza che è escatologica ma anche legata alla concretezza del momento presente, che dallo sguardo all'orizzonte ultimo trae la costruttività nell'oggi.

Nella coscienza comune, i monasteri apparivano come i luoghi della fuga dal mondo (*contemptus mundi*) e del sottrarsi alla responsabilità per il mondo nella ricerca della salvezza privata. Bernardo di Chiaravalle, che con il suo

³ J.M. DE LA TORRE, *op. cit.*, pp. 10-11 in nostra traduzione.

Ordine riformato portò una moltitudine di giovani nei monasteri, aveva su questo una visione ben diversa. Secondo lui, i monaci hanno un compito per tutta la Chiesa e di conseguenza anche per il mondo. Con molte immagini egli illustra la responsabilità dei monaci per l'intero organismo della Chiesa, anzi, per l'umanità; a loro egli applica la parola dello Pseudo-Rufino: «Il genere umano vive grazie a pochi; se non ci fossero quelli, il mondo perirebbe...». I contemplativi – *contemplantes* – devono diventare lavoratori agricoli – *laborantes* –, ci dice. La nobiltà del lavoro, che il cristianesimo ha ereditato dal giudaismo, era emersa già nelle Regole monastiche di Agostino e di Benedetto. Bernardo riprende nuovamente questo concetto. I giovani nobili che affluivano ai suoi monasteri dovevano piegarsi al lavoro manuale. Per la verità, Bernardo dice esplicitamente che neppure il monastero può ripristinare il Paradiso; sostiene però che esso deve, quasi luogo di dissodamento pratico e spirituale, preparare il nuovo Paradiso. Un appezzamento selvatico di bosco vien reso fertile – proprio mentre vengono allo stesso tempo abbattuti gli alberi della superbia, estirpato ciò che di selvatico cresce nelle anime e preparato così il terreno, sul quale può prosperare pane per il corpo e per l'anima. Non ci è dato forse di constatare nuovamente, proprio di fronte alla storia attuale, che nessuna positiva strutturazione del mondo può riuscire là dove le anime inselvaticiscono?⁴

Il riferimento, la fonte principale del pensiero di Bernardo, è la parola della Bibbia secondo la sua lettura liturgica, e la liturgia a sua volta non è che la ri-presentazione (*re-praesentatio*) del mistero di Cristo dall'incarnazione all'esaltazione. Dalla contemplazione amante del mistero di Cristo vero Dio e vero uomo, nel momento in cui compie la sua opera di redenzione, sgorga quasi naturale

⁴ BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Spe salvi*, n. 15.

l'esortazione morale: non una generica esortazione a una virtù «buona», ma il disegno della ricostruzione dell'umano sul modello dell'immagine originaria. Così come nel sondare le profondità della Parola rivelata, si passa dalla semplice indagine sul piano letterale al contenuto allegorico rivelato alla fede, alle conseguenze morali dello stesso e finalmente all'esperienza mistica del contenuto celebrato, creduto, confessato e vissuto.

Si tratta perciò di un percorso di maturazione di fede in cui dalla contemplazione del mistero di Cristo nasce la conversione della creatura e infine la sua trasformazione e configurazione a immagine del Figlio.

In tutta la serie del tempo liturgico, i *Sermoni per l'Ascensione* hanno un posto particolare, testimoniato anche dallo studio di Jean Leclercq. Per Bernardo il mistero dell'Ascensione costituisce quasi il compendio di tutto l'itinerario del Figlio di Dio e perciò l'inizio della trasformazione della creatura. Lo studio di Leclercq si focalizza sulla contemplazione del mistero di Cristo. Vorrei qui declinare le conseguenze di questa contemplazione per la sequela proposta alla persona umana; in essa emergono i fondamenti antropologici e teologici della via di consacrazione: ascendere con Cristo al Padre.

Con la professione dei consigli evangelici i tratti caratteristici di Gesù – vergine, povero e obbediente – acquistano una tipica e permanente «visibilità» in mezzo al mondo, e lo sguardo dei fedeli è richiamato verso quel mistero del Regno di Dio che già opera nella storia, ma attende la sua piena attuazione nei cieli⁵.

⁵ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Vita consecrata*, n. 1.

Il **primo sermone**, il più breve, che funge da introduzione di tutto l'insieme, riprende il Vangelo di Marco, lo stesso della Messa dell'Ascensione, che descrive l'ultima apparizione di Cristo risorto agli apostoli riuniti a mensa. Da subito la citazione di Marco è unita a un versetto della Lettera a Tito che è usata come lettura per la Messa dell'aurora del giorno di Natale. Quest'unione è significativa: l'Ascensione è il compimento, per Bernardo, dell'itinerario di Gesù sulla terra, della parabola dell'incarnazione, ed è il compimento e la pienezza di tutte le solennità liturgiche; perciò è coerente illuminare l'evento finale del percorso di Cristo con una citazione del suo primo manifestarsi nella carne, unire cioè l'ascensione all'incarnazione.

La prima parola di Cristo è un rimprovero a quanti non hanno creduto ai testimoni della risurrezione e al loro annuncio. E questi testimoni sono, per Marco, la Maddalena e i due di Emmaus; ma per Bernardo sono gli angeli, che soli hanno davvero potuto essere presenti allo spettacolo della risurrezione.

Al rimprovero segue l'insegnamento; non penso sia una forzatura vedere in Cristo l'applicazione della modalità del linguaggio profetico che si esprime con *guai* e con *promesse*, per *minacce* e per *consolazioni*. L'insegnamento di Cristo promette a chi ha fede la presenza di segni inequivocabili. Ma chi può presumere di possederli? Davvero ogni battezzato lo può, perché scaccia i demoni dal proprio cuore chi vive la compunzione; parla lingue nuove chi alla compunzione fa seguire la confessione dei peccati; prende in mano i serpenti chi non acconsente ai suggerimenti del diavolo, e infine guarisce malati chi con le opere buone cura e copre le affezioni malate del cuore. I segni della fede, secondo questa lettura morale di Bernardo, non sono che l'efficacia della fede nella vita credente.

Il **secondo sermone**, più lungo, elaborato e strutturato, entra nel vivo dell'argomento contemplando l'ascesa di Cristo, la «felice conclusione dell'intero itinerario del Figlio di Dio». La sua ascesa al Padre non è altro che la manifestazione della signoria di Cristo sul cosmo (terra, mare e inferi sono già stati visitati dalla sua divino-umanità, rimane solo il cielo) e questo è il compimento, la rifinitura ultima della veste di gloria di Cristo che riporta al Padre la tunica di Giuseppe non più stracciata e insanguinata, ma luminosa e sfolgorante di gloria.

Il sermone si svolge come un dialogo tra Bernardo e Cristo, tra Bernardo e il Padre, e tra Bernardo e i fratelli: un dialogo in forma di preghiera aperta, nella quale il lettore può facilmente inserirsi «scrivendo» la sua parte.

La signoria di Cristo, che si estende da un confine all'altro della terra, del mare, degli inferi e del cielo, mette i discepoli in una condizione paradossale: loro l'hanno seguito, ma a questo punto come possono seguirlo là dove non possono andare? Entra così la parola tematica più importante dal punto di vista antropologico di questo secondo sermone: il **distacco**. La sequela prende la forma del distacco. Alla contemplazione della bellezza del Risorto segue la pensosa considerazione del dolore necessario del distacco. Bernardo qui si pone tra i discepoli, entra in scena come un discepolo che arrivato per ultimo non ha assistito alla crocifissione, ma riceve la promessa della consolazione. La domanda che si pone e pone al lettore: *Che cosa c'entra con me tutto questo? Ma che cosa c'entro io con questa solennità?*⁶, è la domanda fondamentale che permette di far scattare la comprensione dell'intelligenza e

⁶ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Asc.* II,4.

il coinvolgimento del cuore nel mistero che si sta contemplando. Permette di entrarvi non come spettatore passivo, non come protagonista che è solo il Cristo, ma come uno degli «attori». È la domanda che rende il testo di Bernardo sempre contemporaneo.

Lo sguardo ritorna poi sulla contemplazione della bellezza del Risorto, la rappresentazione di Cristo in gloria che *tiene nella destra la misericordia e nella sinistra il giudizio; una misericordia traboccante e un giudizio di un'esattissima giustizia; dalla destra sgorga acqua, nella sinistra mantiene un fuoco* (II,5). Potrebbe sembrare una raffigurazione del Cristo misericordioso ispirata a quella di Faustina Kowalska, con i due raggi, uno bianco e uno rosso. E si arriva così al metodo della scuola monastica: la sequela paradossale che di Cristo fa propri il modo (umiltà), il motivo (carità), il percorso (incarnazione e ascensione). Questa rappresentazione dell'umiltà come ascesi si fonda sul realismo ottimista dell'antropologia monastica del XII secolo, che nonostante il debito pagato al dualismo platonico (molto meno gravoso di quello che paghiamo noi al dualismo cartesiano) è profondamente unitaria e coerente.

Non tutti camminano allo stesso modo nella disciplina monastica. La preghiera finale, vera elevazione dello spirito a Cristo, ricorda diversi modi di sequela. Ci sono coloro che si lasciano semplicemente affascinare da Cristo (*trahuntur*), ma per i quali questo dovrebbe essere l'inizio di un percorso; il secondo modo è proprio di coloro che si lasciano condurre (*ducuntur*), e sono quelli che hanno intrapreso una via; il terzo modo è di quelli che sono rapiti, assunti con Cristo (*rapiuntur*), e questi sono quelli che raggiungono lo scopo, la meta. I verbi sono tutti al passivo: fatto che sottolinea la precedenza dell'iniziativa

divina. Ma questa via è difficile, e può essere scelta solo liberamente; il moto naturale della persona umana è verso l'alto, e istintivamente si ritrae davanti all'umiliazione; scegliere di percorrere dietro a Cristo la via umile della disciplina monastica è possibile solo con il consenso della libertà all'azione della grazia.

Un altro brano conferma questo modo di procedere e stabilisce quasi lo stesso percorso; si trova nel trattato *De gradibus humilitatis et superbiae*, quando Bernardo commenta l'ascesa al terzo cielo di Paolo e il rapimento di Elia (figure del mistero dell'Ascensione). Nello schema metto a paragone i due percorsi:

De gradibus humilitatis et superbiae	Secondo sermone per l'Ascensione
Quos ergo ad primum coelum per humilitatem Filios vocat	Alii trahuntur
Hos in secundo per caritatem Spiritu aggregat	Alii ducuntur (cf. quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio)
Ad tertium per contemplationem Pater exaltat	Alii rapiuntur

Nel sermone non si nomina il soggetto che agisce, è sottinteso che è Dio; nel trattato a ogni grado corrisponde un'azione propria di una persona della Trinità.

Dato che si tratta di una via impervia (*Ad sequendum autem Te Domine Jesu, vix invenuntur qui... vel trahi...*), l'attenzione si sposta da Cristo alla persona umana per illuminare che cosa avvenga, grazie a Dio, nella persona che inizia la sequela, in questo percorso di discendente ascesa, d'impossibile sequela.

Prima di passare al terzo sermone, commento Bernardo con Guerrico, che ha un solo sermone per l'Ascensione nel quale esprime bene come la vita tutta sia un apprendistato alla *Dominici Schola servitii*:

Come potrà in quel momento levarsi subito in volo dalla terra ai cieli colui che non avrà imparato sin d'ora a svolazzare col quotidiano esercizio e uso? Se ti chiedi con quale maestro e con quale guida, forse che oggi Cristo non incitava *come aquila i suoi aquilotti a volare*, quando volava intorno sopra di loro, ovvero quando si elevava davanti ai loro sguardi, e quelli lo seguivano continuamente con gli occhi, mentre se ne andava in cielo? Poteva senz'altro venir subito rapito in un batter d'occhio lontano dai loro occhi e trovarsi ovunque volesse. Ma apertamente, *come aquila che incita i suoi aquilotti a volare e vola intorno su di loro*, si sforzava di sollevare in alto dietro a sé i loro cuori con l'amore per lui e prometteva con l'esempio del proprio corpo che i loro corpi potevano similmente sollevarsi; come dice anche l'Apostolo che conosce i misteri eterni: anche noi saremo rapiti sulle nubi incontro a Cristo che ritorna⁷.

Nel **terzo sermone** Bernardo, dalle altezze del cielo, scende nella profondità del cuore umano con le sue potenze e contraddizioni. Dal punto di vista morale e antropologico, mentre la parola-sintesi del secondo sermone è «distacco», il terzo sonda le possibilità di **purificazione** delle facoltà umane così che siano configurate, abilitate a sostenere la sfida della chiamata cristiana e monastica, lo splendore della luce e la fatica del cammino: amare Dio con tutto il cuore, contemplarlo con tutta l'intelligenza,

⁷ GUERRICO D'IGNY, *Sermoni*, Bose, Qiqajon, 2001, p. 453.

attraverso la carne crocifissa e gloriosa di Cristo. Il punto di partenza è sempre e ancora la contemplazione del mistero che Bernardo sta «svolgendo» davanti agli occhi degli ascoltatori. Se nel secondo sermone sottolineava di più l'aspetto della signoria e della potenza di Cristo (nei primi due paragrafi ritorna per otto volte la parola *dominus*, variamente declinata), qui sembra sottolineare preferenzialmente l'aspetto del calore e della sapienza.

Con questa sapienza purifica il nostro intelletto
Con questo calore purifica il nostro affetto.

E il mezzo per cui questa purificazione avviene è l'attaccamento alla sua carne umana che, secondo la bella immagine ripresa da Leclercq, tempera il fulgore della divinità per non abbagliare gli occhi di chi guarda. Per mezzo della carne umana assunta e grazie al dono dello Spirito, la persona umana può liberare in sé l'*imago Dei* offuscata nelle sue facoltà e farla ritornare a splendere. Ora, dei due elementi in questione l'intelletto è più facilmente illuminato di quanto l'affetto non sia purificato. E questo è visibile dalla differenza di partecipazione alla scuola della disciplina del Signore.

Alcuni, infatti, volano, mentre altri sono trascinati. Vola chi ha compiuto una scelta completa, dove la volontà è in accordo con il giudizio della ragione, cioè una scelta libera. Dove questo non avviene, la volontà e tutto il mobile e ricco mondo delle affezioni invece di essere carburante per il motore dell'aereo diventano una soma da trascinare penosamente a spalla; alla fine quest'ultima resistenza sembra avere la meglio (III,7). Qual è l'intuizione che permette di arrivare alla scuola di volo? La rinuncia che sta alla base (III,8). Il Consolatore, infatti, viene solo

dove c'è una rinuncia di base a ogni altra consolazione. Lo Spirito rende leggera ogni cosa: chiediamo dunque l'unzione dello Spirito.

Il **quarto sermone** inizia ricapitolando il senso della festa e riproponendo la domanda vitale: *Che cosa significa per me questa solennità?*, ma anche introducendo con chiarezza la domanda dello Spirito, e collegando così il sermone con la fine del precedente. Poiché tutta la vita di Cristo è sacramento di salvezza (IV,2), distinguendo la falsa ascesa di Satana che diventa una caduta (IV,3) Bernardo conduce il lettore/ascoltatore sui diversi monti sui quali Cristo è asceso nel corso della sua vita terrena. Al desiderio dell'«ascesa» siamo tutti sensibili perché «tutti aspiriamo all'esaltazione». Quest'aspirazione profonda non è oggetto di un'osservazione morale, piuttosto è un dato antropologico. La persona umana è fatta per questa elevazione, per quest'ascesa. Il desiderio di salire non è ingannevole in sé, ma per il termine che pone all'ascesa. Vi sono false ascese, infatti, come quella procurata dalla «scienza che gonfia» e che oggi è incarnata dalla pretesa di onnipotenza del sapere tecnico-scientifico. Il monte «gemello» di questo è il monte del potere, e l'aspirazione al potere e al sapere apre una via non solo ingannevole, ma difficile e irta di ostacoli (IV,5).

Cristo è disceso da entrambi questi monti, spogliandosi della sua sapienza e della sua potenza, e da questo svuotamento di sé inizia la vera ascesa, sul monte della speranza e della gloria (IV,7-8) nel quale la persona umana è chiamata a visitare le sedi celesti, ad affacciarsi al paradiso: il Padre, l'Agnello, i patriarchi, i profeti, gli apostoli. Dopo aver mostrato la meta, suscitandone il desiderio, Bernardo con la solita concretezza si chiede: *A che cosa giova, infatti, sapere dove bisogna andare, se non conosci*

la strada:⁸ Questa via si chiama conversione (IV,10) ed è indicata dalle parole che risuonano sul monte delle Beatitudini, e si chiama preghiera (IV,11); infine il Signore sale su quel piccolo monte che è la groppa dell'asinello che lo conduce dentro la Città Santa, asinello che rappresenta il nostro corpo e i suoi moti istintivi, non umani. Questi moti, che appartengono alla nostra biologia naturale, Bernardo li chiama «bestiali», nel senso di «comuni agli animali»; spesso la nostra società e il pensiero che in essa domina tendono a farli diventare la meta. Il frutto di questo scambio potrebbe essere solo l'inciviltà programmata. Il penultimo monte è la croce, dall'altezza della quale si può guardare tutto il mondo (IV,13); e infine l'ultima ascesa al Padre, dov'è contenuta e racchiusa la promessa di ogni bene.

Manca ancora una cosa essenziale per ricevere il dono dello Spirito ed è l'essere non «individui isolati», ma Chiesa, e le qualità di questa Chiesa sono descritte come tre qualità dell'anima:

long-animitas
magn-animitas
un-animitas.

Ciascuna di queste è frutto di una virtù teologale, non esito dello sforzo ascetico, ma puro dono: la speranza produce la *longanimitas*, la fede la *magnanimitas*, e la carità l'*unanimitas*. Così direbbe Guglielmo di Saint-Thierry:

tu sei Colui che ci plasma e noi siamo fango; fino ad ora però rimaniamo compatti, ancora siamo portati dalla mano

⁸ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Asc.* IV,10.

della tua potenza, ancora dipendiamo dalle tue tre dita della fede, della speranza e della carità, alle quali tieni avvinta la massa della terra, cioè la solidità della tua santa Chiesa⁹.

Bernardo, è noto, quando nel *Commento al Canticò* parla della «sposa» intende sì la singola anima, ma il titolo di «Sposa» nella sua pienezza è dovuto solo alla Chiesa.

Questo era il **quinto sermone**, prima n. XLIII dei *De diversis*, che non è considerato nell'articolo di Leclercq in quanto compare nell'edizione critica tra i *Sermones de tempore* nel 1968.

Il **sesto** e ultimo della serie dei sermoni sul tempo liturgico riprende il tema del quarto, svolgendolo secondo altre «variazioni», senza ripetersi, piuttosto procedendo per immagini successive in modo contemplativo. Inizia con la descrizione del contrasto tra la nuova condizione del Cristo asceso nella gloria e la nostra condizione terrena (VI,1-3); da qui nasce l'invito a seguirlo: perché se l'incarnazione prosegue lungo tutta la vita terrena di Cristo, anche la sequela di lui continua nella sua morte, nella sua risurrezione e anche nella sua Ascensione. «Orfani» della sua presenza terrena, tanto più siamo sollecitati a seguirlo nella sua ascesa, attirati dalla visione di pace che ci attende (VI,4). La *pace* è proprio il nome redento di un'esperienza che si trova in origine divisa in sé, divisa dagli altri. La divaricazione fondamentale è tra l'intelligenza della meta e la resistenza della volontà a perseguirla con i mezzi appropriati al fine intravisto e desiderato. Se l'intelligenza ha una specie di primato grazie alla sua qualità spirituale, il cuore ha un suo

⁹ GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Meditativae Orationes* I,1. Cf. *Dalla meditazione alla preghiera*, Bose, Qiqajon, 1987, I,4, pp. 31-32, in nostra traduzione.

primato nella possibilità effettiva di mettere in atto ciò che l'intelligenza indica come da fare (VI,6). Ma come? Innalzando i nostri cuori con le mani; ma la situazione del nostro cuore è quella di una drammatica divisione (VI,5): divisione interiore (VI,6) all'interno del cuore/anima, e conseguente divisione esteriore (VI,7). Secondo l'inclinazione che si segue, secondo la parte che prevale, gli uomini si dividono in carnali e spirituali (VI,7-8). Ascendere significa gustare le realtà del cielo. Di quest'ascesa la Bibbia offre delle prefigurazioni: Enoch, Elia, Paolo; esistono perciò persone liete in una dedizione dimentica di sé e altri che si trascinano penosamente. Da dove viene il «gusto» delle cose dello spirito?

Rimandiamo qui alla lettura del testo più classico e insuperabile della teologia monastica, *L'amour des lettres et le desir de Dieu* di Jean Leclercq che, nel capitolo sulle fonti della cultura monastica, indica nella devozione al cielo uno dei temi principali cui il monachesimo si è da sempre dedicato. E questa devozione, aspirazione alla vita eterna, si esprime con la duplice immagine dell'ascensione (tema dell'elevazione, dell'ascesi) e con l'immagine dell'anticipazione, pregustazione (il riposo, il sabato).

*In tutta la letteratura monastica, anche negli scritti che non si propongono esplicitamente di trattare della beatitudine celeste, si parla continuamente del cielo*¹⁰. Gerusalemme è l'altro nome del cielo: *Visio pacis*. Se tutta la vita è un itinerario di progressiva elevazione tendente all'ascesa ultima, alla quiete e alla pace della Gerusalemme del cielo, nel tempo, in questo *interim* del tempo, l'amore vive come desiderio, come aspirazione. Questa è la tesi di Leclercq.

¹⁰ J. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, Firenze, Sansoni, 1965, p. 66.

Prima di Bernardo, è Benedetto che configura la vita del monaco all'immagine biblica della scala di Giacobbe: una scala che congiunge la terra e il cielo, i cui lati sono il nostro corpo e la nostra anima e dall'alto della quale il Signore chiama. In questo senso ascesa/discesa è proprio la forma tipica dell'esperienza monastica benedettina.

Ma torniamo a Bernardo che si chiede: *Da dove viene il gusto per le cose del cielo?* Viene dal naturale desiderio di ascesa, e dall'aver pregustato un po' dell'esperienza celeste. Per imparare il gusto della vita vera Bernardo offre due elementi fondamentali della pedagogia cristiana e monastica. Questa inizia non da un distacco, ma da un attaccamento preferenziale alla carne umana di Cristo; questo primo attaccamento, che altrove Bernardo chiama *l'amore dolce*¹¹, viene elaborato e purificato nel distacco, reso visibile nell'Ascensione, nella raffigurazione dell'allontanamento progressivo in una realtà dove gli astanti non possono entrare.

Tutta la letteratura biblica, patristica, mistica, teologica, poetica con cui è stata descritta la vicenda terrena di Gesù non riesce veramente a concludersi senza quell'ultima malinconia di dover alla fine riconoscere che non possiamo più vederlo qui in questa terra¹².

Il percorso fisico impossibile (annullare la forza di gravità e seguirlo, per così dire, nelle nubi) diventa possibile come percorso spirituale, un percorso di conversione dalla carne allo spirito. La via spiritualista della sublima-

¹¹ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sermoni sul Cantico* XX.

¹² A.M. SICARI, *Tra Ascensione e Pentecoste*, in *Communio* 227(2011), pp. 73-77.

zione nega alla fine la carne per affermare solo lo spirito, ma così nega una parte di umanità come non «umana»; la via mondana dell'esaltazione della carne nega l'aspetto più nobile e grande della persona e le toglie l'orizzonte della speranza; la via cristiana della conversione accetta che la carne venga purificata e gode dell'esito di questa conversione, purificazione in una rinnovata capacità di amare.

Anche nell'opera maggiore, il *Commento al Cantico*, Bernardo raffigura la ricerca della sposa con l'immagine dell'Ascensione: *Attirami dietro a te, correremo all'odore dei tuoi profumi* (Ct 1,3) e si chiede: *O la Chiesa ha detto questo vedendo ascendere il diletto, e bramando seguirlo ed essere assunta con lui nella gloria?*¹³ In questo modo abbraccia non solo il gruppo dei sermoni specificamente dedicato all'Ascensione, ma tutta la ricerca di Dio, tutto l'itinerario monastico. Il passaggio dall'amore carnale all'amore spirituale è così dettagliato nel Cantico:

Il **primo modo** di amare è l'amore dolce: e osserva che l'amore del cuore è in qualche modo carnale, perché il cuore umano si volge maggiormente alla carne di Cristo e a quelle cose che Cristo operò e ordinò nella carne [...]. Mostrava poi loro **un grado più elevato** di amore quando diceva: «È lo Spirito che vivifica, la carne non giova a nulla» (Gv 6,64). Penso che fosse arrivato a quest'altezza colui che diceva: «Anche se abbiamo conosciuto Cristo secondo la carne, ora però non lo conosciamo più così» (2Cor 5,16) [...]. Benché questa devozione verso la carne di Cristo sia un dono, e un dono grande dello Spirito, tuttavia io chiamerei carnale anche questo amore, rispetto a quell'altro amore con il quale si gusta non tanto **il Verbo carne, ma il Verbo sapienza**, il

¹³ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sermoni sul Cantico dei Cantici*, Vivere In, Trad. Domenico Turco, 1996, Roma. XXI, I, 1, p. 217.

Verbo giustizia, il Verbo verità, il Verbo santità, pietà, virtù e altro che si possa dire di questo genere. E tutto questo è Cristo, il quale per opera di Dio è diventato per noi sapienza, giustizia, santificazione e redenzione (1Cor 1,30)¹⁴.

Sono tre passaggi attraverso i quali l'amore da carnale si trasforma in spirituale, ma passando attraverso la carne, non negandola e non assolutizzandola, come invece fa il nostro normale modo di pensare. Qui è tutto il gioco della conversione. Nello spazio che si è così creato nel passaggio dal primo al secondo grado, può scendere il dono dello Spirito che permette di imparare ad amare la divinità e l'umanità di Cristo secondo una modalità nuova, spirituale, non più carnale.

Rimane solo da perseverare nella preghiera nell'attesa dello Spirito, che come abbiamo già visto nel quarto sermone purifica l'affetto e illumina l'intelligenza così che la libertà possa senza ostacoli camminare nella sequela del *Verbo sapienza, giustizia, santificazione e redenzione*.

Ritroviamo il tema dell'ascensione nei *Sermoni sul Cantico* (LXXVI, 1-5) e il testo conferma ciò che poi svolge nei *Sermoni* sul tempo liturgico: la ricerca della sposa inizia da quando lo Sposo si è allontanato per ritornare nel seno del Padre, ed è questo desiderio che connota la ricerca di Dio del cristiano e in particolare del monaco, dato che diventa la forma concreta di tutta la sua vita e l'anima del suo cuore.

Che cosa farai o sposa? Pensi tu di seguirlo lassù? Oppure osi e puoi inoltrarti in questo così grande arcano e così misterioso santuario, per poter vedere il Figlio nel Padre e il

¹⁴ *Ibid.* XX, 8, p. 215.

Padre nel Figlio? No certamente. Dove egli è tu non puoi andare per ora; vi andrai dopo. Coraggio tuttavia, seguita a cercare; né ti distolga dal cercare quella gloria inaccessibile e quella sublimità, né ti faccia disperare di trovarlo¹⁵.

I due brevi sermoni *De diversis* LX e LXI e il brevissimo CXVIII sono degli schemi, utili nella loro concisione, dell'idea che Bernardo si fa del cammino di sequela del Verbo incarnato.

Il sermone LX privilegia l'aspetto cristologico, individuando delle tappe pure nella discesa e nell'ascesa del Verbo che, in sé semplicissimo e perfetto, non sarebbe stato passibile di mutamento. Ai gradi dell'itinerario di Cristo corrispondono i gradi della risposta. È disceso fino all'incarnazione, poi fino alla croce e fino alla morte ed è risalito con la gloria della risurrezione, con il potere del giudizio, con l'assidersi alla destra del Padre.

In conformità all'itinerario di Cristo, a noi è suggerito scendere nella rinuncia a dominare, nella libera sottomissione, nella paziente sopportazione, per così ritrovare l'innocenza nell'operare, la purezza nelle affezioni, e in terzo luogo il frutto di un servizio vissuto con tutto il cuore.

Il sermone LXI che commenta il salmo 23 parte direttamente dalle conseguenze morali dell'Ascensione del Signore, e per queste riprende il tema dei monti, ma ai monti aggiunge le valli che si interpongono tra l'uno e l'altro e le scale per salirvi... Abbiamo così quattro valli di vizi, quattro monti di virtù e quattro tipi di scale, fino al monte dei monti dove riposare.

¹⁵ *Ibid.* LXXVI, 6.

Il brevissimo *De diversis* CXVIII prevede sette ascensioni. Le prime due corrispondono allo stabilire la vita in una condizione di conversione; sono infatti la contrizione di chi si riconosce peccatore e la confessione di chi anche a parole si riconosce tale. Dopo questi due passaggi le altre, dalla terza alla settima, corrispondono ai restanti voti monastici: l'amore casto, la povertà, l'obbedienza nella forma della rinuncia alla propria volontà e dell'adesione alla volontà altrui, e la settima corrisponde al voto di stabilità, il portare a termine nella perseveranza l'opera intrapresa corrisponde ai voti monastici.

Conclusione

Ho detto in generale che la fonte prima di Bernardo è la Parola di Dio. Per quanto riguarda il mistero dell'ascensione, la sua preferenza va decisamente al versetto di Efesini 4,10, *Colui che discese è lo stesso che anche ascese al di sopra di tutti i cieli, per riempire tutte le cose*, interpretato diversamente dalla patristica dei primi secoli che legge il *descensus* come la discesa agli inferi, come la discesa che avviene nell'incarnazione; e all'altro versetto con cui il Padre dei monaci inizia nella Regola il capitolo sull'umiltà: *Chiunque si esalta sarà umiliato e chi si umilia sarà esaltato*¹⁶, e che è il fondamento su cui costruisce il trattato *De gradibus humilitatis et superbiae*.

Riassumendo il percorso compiuto attraverso le parole tematiche importanti di ciascun sermone, il punto di partenza è l'accettazione di un vibrante **rimprovero** alla

¹⁶ SAN BENEDETTO, RB VII,1. Lc 14,11 e par.

poca fede dei discepoli, con l'indicazione dei doni e della pienezza di una vita di fede (primo sermone). Il **distacco** è il passaggio decisivo che permette di iniziare un reale cammino di sequela, partecipando all'umiliazione del Verbo per poter partecipare anche alla sua gloria (secondo sermone). Perché ciò sia possibile è necessario che Cristo stesso operi una **purificazione** (terzo sermone) dell'intelligenza e del cuore, che libera la libertà dagli ostacoli del proprio giudizio e della propria volontà e la abilita a **seguire** Cristo nelle sue diverse ascensioni: dal monte della Trasfigurazione fino al monte della croce e dell'Ascensione (quarto sermone). Compimento del percorso ineludibile è la nota di **ecclesialità** portata dal breve quinto sermone: la persona non è compiuta se non nell'appartenenza a una Chiesa paziente nella speranza (longanime), perseverante nella preghiera (fede), e unita nella carità.

Nel sesto sermone, infine, la parola tematica decisiva è il **passaggio** all'amore carnale all'umanità di Cristo all'amore spirituale alla sua divinità. Ma come? Sembra che l'ultimo sermone inizi predicando la necessità dell'**attaccamento** al Signore, così poi si può ricominciare il percorso dal distacco. È evidente, nel modo di Bernardo di rappresentare le cose, un continuo ricorso alla polarità e alla circolarità¹⁷: all'inizio bisogna contemplare la Gerusalemme celeste e alla fine occorre affezionarsi all'umanità del Salvatore. L'itinerario terreno di Cristo si compie nel suo ritorno al Padre; per i discepoli questa circolarità virtuosa di progressiva trasformazione-conversione è compiuta nel momento in cui ciascuno porterà a termine il

¹⁷ J. CHUA, OCSO, *The Spiritual Itinerary of Ascent*, in *Cistercian Studies Quarterly* 47(2012), n. 1, pp. 3-45.

suo itinerario di discesa nell'ultima e definitiva ascesa con Cristo, nello Spirito, al Padre.

Nei *Sermoni per l'Ascensione* troviamo una dottrina teologica e spirituale coerente, che partendo dall'analisi di alcuni testi biblici e sondandone le profondità letterali, allegoriche, morali e anagogiche, elabora una cristologia completa, che considera il mistero del Figlio di Dio e Figlio dell'uomo dall'incarnazione al ritorno al Padre e lo guarda con una contemplazione appassionata, amorosa, poetica, suggestiva, dalla quale trae poi le implicazioni morali che mostrano nella Chiesa la pienezza del destino della persona e nella Gerusalemme celeste il compimento del suo destino eterno.

I sermoni giocano sulle due modalità fondamentali: discesa/ascesa come percorso nello spazio-tempo, e di passaggio dall'amore carnale all'amore spirituale come effetto di trasformazione nella persona che, affascinata dal Verbo fatto carne, lo segue, attraverso la croce e la risurrezione, fino al suo ritorno al Padre.

L'ultimo breve testo considerato concretizza il tutto nel percorso dei voti monastici, dalla conversione alla perseveranza finale.

MARIA FRANCESCA RIGHI, OCSO