

L'«IMAGO DEI» IN SAN BERNARDO DI CLAIRVAUX

Nel *Liber de diligendo Deo* (1), una delle prime opere di Bernardo di Clairvaux, sembra rilevare il tentativo di qualificare al massimo la natura umana. L'ascesi spirituale che vi è trattata tiene conto delle esigenze determinate dalla legge naturale (2). Bernardo è assai attento ad esse, che, orientate nella giusta direzione, si trasformano in strumenti di vita spirituale, a conferma delle parole di Cristo che egli stesso ricorda: «Bona itaque lex caritas, et suavis, quae non solum leviter suaviterque portatur, sed etiam servorum et mercenariorum leges portabiles ac leves reddit, quas utique non destruit, sed facit ut impleantur, dicente Domino: 'Non veni legem solvere, sed adimplere' (Matth. 5,7) (3).

Tuttavia riconoscere il tentativo di qualificare la natura umana in questi elementi potrebbe sembrare contraddittorio, dal momento che le affermazioni sulla fragilità umana, ricorrenti negli scritti di Bernardo, denotano una concezione antropologica piuttosto pessimistica. Egli è estremamente intollerante nei confronti della superbia umana e la ritiene, sulla scia della tradizione morale, il vizio più grave contro l'umiltà che è la virtù più adatta all'umanità creata *ex nihilo*. Già nella prima prova letteraria, cioè nel *Liber de gradibus humilitatis et superbiae* (4), la sua intolleranza è espressa efficacemente attraverso le descrizioni quasi caricaturali della vita monastica (5) e risulta non meno esplicita delle drammatiche denunce che si leggono frequentemente in altre sue opere (6).

Bernardo è scettico soprattutto verso i comportamenti assunti dalle persone in nome delle virtù e trova in essi quasi sempre motivi di ipocrisia. È evidente che in Bernardo è profonda la coscienza dei limiti dell'umanità, ma è altrettanto profonda un'altra coscienza

(1) *Opere di San Bernardo*, I: *Trattati*, 1984 Milano, pp. 270-331.

(2) Cfr. l'introduzione al *Liber*, a cura di E. BERTOLA, in *Opere cit.*, pp. 221-267.

(3) *Ibidem*, p. 326.

(4) *Ibidem*, p. 36-119.

(5) Cfr. l'introduzione al *Liber*, curata da me, *ibid.*, pp. 3-35.

(6) Ricordiamo almeno quelle indirizzate alla suprema *auctoritas* ecclesiastica nel *De consideratione ad Eugenium Papam*, *ibid.*, pp. 760-939.

za, quella della *dignitas* umana, così radicale da contrassegnare costitutivamente l'uomo anche sotto l'eredità del peccato originale.

Queste due opposte coscienze si riferiscono, a mio avviso, ad una medesima realtà che ora tenteremo di esaminare in relazione al tema dell'*imago Dei*.

Bernardo affronta questo tema in modo sistematico nel *Liber de gratia et libero arbitrio* (7), che è, come si sa, ampiamente ispirato da Agostino (8), ma che è anche molto diverso dal pensiero di questi. Bernardo considera le qualità umane non solo secondo le condizioni naturali, ma anche sul piano teologico o filosofico, se così si può dire per il rigore di analisi concettuale. Una tale attenzione antropologica manca in Agostino.

Il concetto di libero arbitrio costituisce in ambedue i padri il motivo primario della dignità umana, ma con differenti interessi: Agostino si occupa del concetto quasi esclusivamente per dimostrare la sapienza di Dio anche nelle situazioni del peccato, mentre Bernardo è più attento a comprendere il sublime senso della *dignitas* umana e lo considera, indipendentemente da Agostino, alla luce della *imago Dei* e della *similitudo Dei* (9).

Parlavamo del *De diligendo Deo*. In questa opera Bernardo compie una ricerca sui motivi per cui Dio deve essere amato senza limiti e senza secondi fini. Egli, tra l'altro, delinea con accurate analisi il progressivo aprirsi dell'*amor* dal senso egoistico fino alla *caritas* di Dio. Secondo la dinamica dell'*ascesi*, basata soprattutto sulle moenze psicologiche, ogni grado dell'*amor* diventa una fase necessaria per un progresso ulteriore.

In questa evoluzione l'amore di sé rimane un punto di riferimento costante che si mantiene anche nel raggiungimento della carità divina. Bernardo dice infatti che nel massimo grado dell'amore l'uomo ama se stesso per Dio: «Felix qui meruit ad quartum

(7) Ibidem, pp. 358-423.

(8) AGOSTINO, *De libero arbitrio*, ed. W.M. GREEN, in *Corpus Christianorum*, SL, 29, pp. 211-311.

(9) *Genesis*, I, 26-27. Questi passi biblici sono ampiamente commentati nella tradizione patristica e medievale, anche da Agostino stesso in altri luoghi: cfr. R. JAVELET, *Image et ressemblance au douzième siècle*, Paris 1967, e *La réintroduction de la liberté dans les notions d'image et de ressemblance, conçues comme dynamisme*, in *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter*, Berlin 1971 (Miscellanea Mediaevalia, 8), pp. 1-34; G.R. EVANE, *Similitudes and Signification Theory in the Twelfth Century*, in *The Downside Review*, 101 (1983), pp. 306-311. Per la concezione bernardiana dell'*imago* e della *similitudo*, cfr. anche E. GILSON, «*Regio Dissimilitudinis*» de Platon à Saint Bernard de Clairvaux, in *Mediaeval Studies*, 9 (1947), pp. 108-130; M. STANDAERT, *La doctrine de l'image chez Saint Bernard*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 23 (1947), pp. 70-129; G.S. TWOMEY, *St Bernard's Doctrine of the Human Person as the Image and Likeness of God in Sermons 80-83 on the Songs of Songs*, in *Cistercian Studies*, 17 (1982), pp. 141-149.

usque pertingere, quatenus nec seipsum diligit homo nisi propter Deum» (10). Il quarto e ultimo grado dell'amore di cui nel passo si parla è intitolato: «Cum homo diligit se propter Deum» (11).

Questo *amor* è un'*affectio naturalis* (12) e, per l'impulso spontaneo che condiziona il giudizio e la disposizione interiore, si dirige verso i *potiora*: «Inest omni utenti ratione naturaliter pro sua semper aestimatione atque intentione appetere potiora» (13). Bernardo ne dà qualche esempio: «Nam et qui, verbi gratia, uxorem habet speciosam, petulanti oculo vel animo respicit pulchriorem, et qui veste pretiosa indutus est, pretiosiore affectat, et possidens multas divitias invidet ditiori» (14). La tensione naturale dell'*affectus* verso i *potiora* è predestinata, anche attraverso i meandri della brama o le cadute in circoli viziosi, a giungere al termine ultimo, l'*optimum* o il *summum* (15).

Per un sicuro approdo a tale termine, l'uomo, essendo limitato in vario modo, ha bisogno del giusto senso di orientamento, ma può trovarlo dentro di sé attraverso riflessioni sulla propria identità, anche senza tener conto della fede cristiana: «Dum demonstrare satagimus, eos quoque qui Christum nesciunt, satis per legem naturalem ex perceptis bonis corporis animaeque moneri, quatenus Deum propter Deum et ipsi diligere debeant» (16).

Alla fine, quando la ricerca dell'*optimum* si esaurisce, si scopre che il vero criterio dell'*amor* è contenuto nell'*amor* stesso ed è la propria autenticità: «Affectus est, non contractus: nec acquiritur pacto, nec acquirit. Sponte afficit, et spontaneum facit. Verus amor seipso contentus est. Habat praemium, sed id quod amatur» (17), cioè ha come premio se stesso, completamente dedito alla carità di Dio.

In Bernardo l'amore di sé che si realizza pienamente nella propria autenticità ha un senso di assoluta *libertas*. In questo senso il suo discorso sull'*amor* si collega con il tema della *dignitas* e della

(10) *Opere* cit., p. 310.

(11) *Ibidem*.

(12) «Amor est affectio naturalis una de quatuor. Notae sunt: non opus est nominare. Quod ergo naturale est, iustum quidem foret primo omnium auctori deservire naturae» (*ibidem*, p. 302).

(13) *Ibidem*, p. 296.

(14) *Ibidem*.

(15) «Et horum omnium idcirco non est finis, quia nil in eis summum singulariter reperitur vel optimum» (*ibid.*, p. 296); «Sic directo tramite voluntas perversa contendit ad optimum, festinat ad id und possit impleri» (*ibid.*, p. 298); «Sic ergo, ut dictum est, ad id quod optimum est, quivis cupidus perveniret, si quidem ante, quod citra cupit, assequi posset» (*ibid.*, p. 300).

(16) *Ibidem*, p. 278.

(17) *Ibidem*, pp. 294 e 296.

naturae prerogativa, che consistono appunto nella *libertas* (18), avuta, insieme alla *potentia dominatus* sugli esseri inferiori, dalla creazione ad immagine di Dio (19).

Possiamo osservare meglio la concezione bernardiana della *libertas* nel *Liber de gratia et libero arbitrio*. Qui Bernardo esamina la *libertas* sotto tre aspetti secondo le definizioni che si possono attribuire alla potenza di Dio: *libertas a peccato*, *libertas a miseria* e *libertas a necessitate* (20). L'uomo, nello stato originario, partecipava a tutte le tre *libertates*: parzialmente alle prime due e pienamente alla *libertas a necessitate*, ma, dopo il fallo, ha solo quest'ultima, perdendo completamente la *libertas a peccato* e la *libertas a miseria*.

In questa situazione l'uomo, da solo, non è capace di essere felice e non è nemmeno capace di evitare i peccati; l'unica *libertas* che gli è rimasta integra è diventata di peso e di pena («Sola remansit ad poenam libertas arbitrii, per quam utique ceteras amisit») (21), ed è il libero arbitrio. Infatti questo è ora spogliato di capacità di decisione di fronte al bene e al male (*libertas consilii*) (22) e di capacità di partecipare alla felicità (*libertas complaciti*) (23). Dal momento che la perdita di queste capacità o *potestates* è completa, il libero arbitrio è ridotto solo al volere senza però sapere volere il bene. Potremmo dire che l'uomo così definito è il padrone di un puro impulso spontaneo.

Tuttavia se questa definizione riduttiva dell'uomo è così drastica da un lato, serve dall'altro a Bernardo per evidenziarne al massimo la via da percorrere per la riabilitazione dell'uomo.

Nello stato di innocenza che Bernardo concepisce, l'uomo possiede l'*imago Dei* e anche la *similitudo Dei*. Quest'ultima si trova nelle *potestates* che derivano dalla *libertas consilii* e dalla *libertas complaciti*. Tuttavia le *potestates* dell'uomo sono a livello inferiore rispetto a quelle di Dio. Infatti Dio ha la *superior libertas consilii* che è il *non posse peccare* e ha la *superior libertas complaciti* che è il *non posse turbari*, mentre l'uomo innocente ha la *inferior liber-*

(18) «Dignitatem in homine liberum dico arbitrium, in quo ei nimirum datum est ceteris non solum praeminere, sed et praesidere animantibus» (ibid., p. 274).

(19) «Dignitatem siquidem demonstrat humanam non solum naturae prerogativa, sed et potentia dominatus, quod terror hominis super cuncta animantia terrae imminere decernitur» (ibidem).

(20) Si tratta della cosiddetta *triplex libertas* definita da Bernardo con considerazioni originali (ibid., pp. 366, 368 e 370): cfr. E. KLEINEIDAM, *De triplici libertate. Anselm von Laon oder Bernhard von Clairvaux?*, in *Cîteaux*, 11 (1960), pp. 56-62; U. FAUST, *Bernhards «Liber de gratia et libero arbitrio»*, *Bedeutung, Quellen und Einfluss*, in *Analecta monastica*, 6 (1962), pp. 35-51.

(21) *Opere cit.*, p. 386.

(22) *Ibidem*, pp. 372, 374, 376 e 378.

(23) *Ibidem*.

tas consilii che è il *posse non peccare* e ha la *inferior libertas complaciti* che è il *posse non turbari* (24).

In sostanza lo stato originario dell'uomo mantiene la propria innocenza con l'autonomia di giudizio e di decisione a somiglianza di Dio, ma è già in una situazione precaria: la sua autonomia del *posse non* si deve esprimere in un'analogia incertezza che Armando Rigobello caratterizza come «equivoco consistere della condizione umana tra l'essere e il nulla», un consistere reso ancor più equivoco dal male «ambiguo» che opera nonostante il proprio «nulla metafisico» (25).

Con la caduta l'uomo perde queste somiglianze di Dio e ritorna quasi allo stato del nulla originario. Bernardo trova proprio in questo stato la possibilità per la *recreatio* che restituisce all'uomo la somiglianza di Dio non più parziale ma piena (26). Nella situazione del *nihil* la salvezza si ottiene solo con la completa dipendenza dalla grazia di Dio, dipendenza che richiede piena disponibilità da parte dell'uomo. L'unica possibilità di una risposta a questa esigenza non può che venire dal volere.

È in questa condizione che Bernardo dedica particolare attenzione alla *libertas* umana. Egli sottolinea più volte l'assoluta autonomia del volere dell'uomo, rifacendosi ovviamente al pensiero agostiniano: la volontà umana non può subire in nessun modo costrizioni (appunto ha la *libertas a necessitate*) ed è libera assolutamente. Tuttavia, mentre Agostino nell'affermare questa *libertas* è più preoccupato di dimostrare come la prescienza o onniscienza di Dio non cancelli la responsabilità dell'uomo sui peccati, Bernardo si interessa più alla stessa dinamica interiore della volontà umana e concentra in essa l'esame del concetto di libero arbitrio.

In una prima definizione del libero arbitrio, Bernardo scrive: «Non enim est consensus, nisi voluntarius. Ubi ergo consensus, ibi voluntas. Porro ubi voluntas, ibi libertas. Et hoc est quod dici puto liberum arbitrium» (27). Il libero arbitrio è dunque la libertà della volontà.

La medesima concezione si approfondisce poi attraverso le definizioni dei singoli concetti di *consensus* e di *voluntas*. Quanto al

(24) Ibidem, 386.

(25) A. RIGOBELLO, *Linee per una antropologia prescolastica*, Padova 1972, p. 36.

(26) Bernardo dice nel *De consideratione*: «Primum quidem, quod peccato redacti in nihilum, per hoc quodammodo iterato creati sumus, ut simus initium aliquod creaturae eius; deinde quod ex vetusta servitute in libertatem filiorum Dei translati, in novitate spiritus ambulantes; postremo, quod de potestate tenebrarum vocati ad regnum claritatis aeternae, in quo iam et consedere nos fecit in Christo» (ibid., p. 926).

(27) Ibidem, p. 362.

consensus, Bernardo afferma: «Verum consensus, nutus est voluntatis spontaneus, vel certe, quod superius dixisse me memini, habitus animi, liber sui» (28). Il *consensus* è un'espressione spontanea della volontà ed è una disposizione interiore che si determina nella propria libertà: *habitus animi liber sui*.

È vero che Bernardo in altri luoghi del *De gratia et libero arbitrio* sottolinea, evidentemente sotto l'influsso agostiniano, la costante presenza della *ratio* nella *voluntas* che è anche definita come *motus rationalis*: «Porro voluntas est motus rationalis, et sensui praesidens, et appetitui. Habet sane, quocumque se volverit, rationem semper comitem et quodammodo pedissequam» (29). Tuttavia egli tiene a precisare che la *voluntas* non è mossa *semper ex ratione*, ma non si muove *numquam absque ratione*: ha la propria autonomia, distinta dalla *facultas rationis* agostiniana: «Non quod semper ex ratione, sed quod numquam absque ratione moveatur, ita ut multa faciat per ipsam contra ipsam, hoc est per eius quasi ministerium, contra eius consilium sive iudicium» (30). Al di là dell'apparente gioco di parole, Bernardo sostiene che, pur nell'inscindibile rapporto con la *ratio*, la *voluntas* è indipendente da essa e se ne serve liberamente.

Questo aspetto della concezione bernardiana della *voluntas* è sottolineato, attraverso un confronto con Tommaso d'Aquino, da Ulrich Faust, che dice: «Thomas setzt sich besonders für die Priorität der ratio ein. Bernhard dagegen gibt der voluntas den Vorzug, wohl unter dem Einfluss der Augustinischen Definition (facultes voluntatis et rationis). Jedoch spricht Bernhard von einem consensus nicht von einer facultas» (31). Il Faust cita a prova di questa osservazione il passo: «Is ergo talis consensus ob voluntatis inamissibilem libertatem, et rationis, quod secum semper et ubique portat, indeclinabile iudicium, non incongrue dicitur, ut abritror, liberum arbitrium, ipse liber sui propter voluntatem, ipse iudex sui propter rationem» (32).

Nel passo è chiara la sintesi tra la volontà e la ragione, in cui il *consensus* diventa libero arbitrio. In questa sintesi la funzione della *ratio* non fa altro che concorrere a caratterizzare l'autonomia del *consensus* (*ipse liber sui propter voluntatem, ipse iudex sui propter rationem*), che è in Bernardo la medesima autonomia della *voluntas*.

(28) Ibidem.

(29) Ibidem.

(30) Ibidem.

(31) FAUST, *Bernhards «Liber de gratia et libero arbitrio. Bedeutung, Quellen und Einfluss* cit., p. 38.

(32) *Opere* cit., p. 364. Un'analoga concezione è sottolineata a proposito della coscienza morale in P. DELHAYE, *Le problème de la conscience morale chez S. Bernard*, Namur 1957.

Il concetto di *ipse liber sui* e *ipse iudex sui* si ritrova nell'ingiudicabilità della *voluntas* da parte di nessun altro fuorché di se stesso («*quae omnia diiudicans, ipsa a nemine iudicetur*») (33) e nella assoluta incondizionabilità delle costrizioni o determinazioni esterne («*Ubi quippe necessitas, iam non voluntas*») (34). Queste concezioni sono possibili in Bernardo soprattutto perché la *libertas* è insita nel concetto stesso di *voluntas*: «*Ipsam vero, quia impossibile est de seipsa sibi non oboedire, — nemo quippe aut non vult quod vult, aut vult quod non vult —, etiam impossibile est sua privari libertate*» (35). La volontà, come tale, non può avere l'autocontraddizione. Qui Bernardo segue il pensiero agostiniano, ma lo usa per affermare la *libertas* del volere, la quale è poi fondamentale per la concezione dell'ingiudicabilità, come risulta ancor più esplicitamente dal passo: «*Cum igitur voluntas nil liberum habeat nisi se, merito non iudicatur nisi ex se*» (36).

La *libertas a necessitate* è uguale sia in Dio sia in ogni creatura dotata di ragione, indipendentemente dal fatto che questa sia buona o cattiva (37). Questa *libertas* è un'eredità di Dio inalienabile in qualsiasi situazione e condizione, persino nell'inferno, ed è l'*imago Dei*: «*Libertas vero arbitrii de ipso, quo condita est, statu aliquatenus non mutetur, sed aequaliter semper, quantum in se est, a caelis, terris, inferis possideatur, merito illae similitudini, haec imagini deputantur*» (38).

Questo sviluppo della concezione della *libertas* dà luogo ad una precisa configurazione antropologica: l'*imago Dei* rimane fissa e indelebile nell'uomo, mentre la somiglianza di Dio perduta riguarda solo la potenza, che consiste nella *libertas consilii* e nella *libertas complaciti*, come si è già visto (39). In questa situazione l'uomo, sia pur detentore di un valore assoluto, non è libero dal peccato né dall'infelicità, e, senza l'intervento della grazia di Dio, non è nemmeno capace di realizzare il benché minimo bene anche nel caso che lo potesse desiderare da solo.

Che cosa significa questo uomo per Bernardo? Che significa il prestigio così alto della perfetta *imago Dei* nell'uomo così impotente?

(33) Ibidem.

(34) Ibidem.

(35) Ibidem.

(36) Ibidem, p. 366. Per un esame approfondito del carattere spontaneo della *voluntas* in Bernardo, cfr. A. FOREST, *Das Erlebnis des consensus voluntatis beim Heiligen Bernhard*, in *Bernhard von Clairvaux Mönch und Mystiker*, Wiesbaden 1955, pp. 120-127. Questo studio è poi pubblicato in francese: *L'expérience du consentement selon saint Bernard*, in *Collectanea Cisterciensia*, 18 (1956), pp. 269-275.

(37) Ibid., p. 370.

(38) Ibid., p. 394.

(39) Ibid., p. 395.

Per comprendere meglio l'idea antropologica di Bernardo, può essere utile un confronto con altri autori. Vediamo innanzi tutto la definizione del libero arbitrio di Anselmo d'Aosta. Come risulta evidente già dalla cosiddetta *perfecta definitio libertatis arbitrii* che è la *potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem*. Anselmo non affronta il concetto di *voluntas* in quanto tale, ma esamina, costantemente in riferimento alla *iusta voluntas*, la *libertas* dell'arbitrio, che viene così a collocarsi nella categoria della *rectitudo* (40).

L'uomo appartiene a questa categoria. È così che, anche quando non si attiene alla *rectitudo*, ha l'*aptitudo intelligendi et volendi* la medesima *rectitudo* (41). La sua *libertas* è di conseguenza una *potestas*, anche perché Anselmo afferma in senso più generale: «*Omnis libertas est potestas*» (42).

Da questi aspetti deriva senz'altro un connotato antropologico molto diverso dalla concezione bernardiana. L'uomo con la *libertas* costitutivamente iscritta nella *rectitudo* e nella *potestas* potrebbe sembrare facilmente meglio qualificato di quanto abbiamo notato finora in Bernardo. Tuttavia la *libertas* potente non può permettere di conferire all'uomo un sublime valore pari all'*imago Dei*: non è possibile infatti attribuire la pienezza dell'*imago Dei* alla *libertas* umana che, come *potestas*, non ha l'eguaglianza di Dio.

In questo senso si può leggere l'ultimo capitolo del *De libertate liberi arbitrii*, in cui sono distinti diversi tipi della *libertas*. Quella di Dio è posta al di sopra delle altre che gli esseri hanno secondo il grado della loro *potestas* di osservanza alla *rectitudo*. In questa gerarchia delle *libertates* la pienezza dell'*imago Dei* si riconosce solo nella *libertas arbitrii* che è *solius Dei* (43). Per questi motivi non sembra dunque un caso il fatto che Anselmo non parli mai dell'*imago Dei* a proposito della *libertas* umana almeno nella citata opera.

In Bernardo invece l'*imago Dei* si staglia nettamente, proprio quando essa è identificata con l'assoluta *libertas a necessitate* che

(40) F.S. SCHMITT (ed.), *S. Anselmi Opera Omnia*, I, Stuttgart - Bad Cannstatt 1968, pp. 205-226. Sulla *libertas* anselmiana, cfr. H. YAMASAKI, *View of Morality by Anselm and Augustine* (in giapponese, intorno al tema dell'*invitus velle*), in *Veritas. Kyodai Studies in Mediaeval Philosophy*, 5 (1986), pp. 14-22, e *Anselm and the Problem of Evil*, in *Anselm Studies. An Occasional Journal*, II, New York 1988 (Proceedings of the Fifth International Saint Anselm Conference: St. Anselm and St. Augustine - Episcopi ad saecula), pp. 343-350; H. KOHLENBERGER, *Libertas Ecclesiae und Rectitudo bei St. Anselm*, in *Les mutations socio-culturelles au tournant des XI^e-XII^e siècles. Actes du Colloque Internationaux du CNR*, Paris 1984, pp. 689-700.

(41) SCHMITT, *S. Anselmi Opera Omnia*, I cit., p. 224.

(42) Ibidem, p. 212.

(43) Ibid., p. 226.

l'uomo impotente possiede, e diventa il motivo e la via più evidente per il recupero dell'umanità.

La concezione bernardiana della *libertas* della volontà è discussa dai maestri scolastici, quali Bonaventura (44), Filippo il Cancelliere (45), Roberto Kilwardby (46) e Tommaso d'Aquino (47), che hanno notato nella medesima concezione il senso di un puro *habitus animi liber sui* e non l'espressione di una *potestas*. Essi hanno cercato di correggere Bernardo e hanno attribuito la *potestas* all'*habitus*, ma nel far ciò non sembrano aver compreso l'idea dell'*habitus animi liber sui* che è per Bernardo l'unica via per assicurare all'uomo l'*imago Dei*.

Martino Lutero ha notato l'originalità di Bernardo: «Bernardus omnes Ecclesiae doctores vincit: sed cum disputat in alium virum mutatur, ibi nimium tribuit libero arbitrio» (48). Anche nella critica moderna Ulrich Faust ha osservato: «Die Willensfreiheit wird von Bernhard definiert als 'habitus animi liber sui'. Diese Definition findet sich bei keinem vorhergehenden Autor und zeugt so für das selbständige Denken Bernhards» (49).

Lutero e il Faust si limitano al senso letterale della definizione bernardiana. Ma l'aspetto più significativo dell'originalità di Bernardo si trova, a nostro avviso, nella realtà antropologica a cui egli rivolge fundamentalmente le considerazioni sulla *libertas*. Si tratta della realtà antropologica, in cui lo stato del *nihil* e la massima *dignitas* dell'*imago Dei* si incontrano quasi paradossalmente.

Sotto questo profilo si potrebbe affrontare il discusso problema sorto dalla *Sententia* 109 del manoscritto A.307 (626) della Bibliothèque Municipale di Rouen (a f.220v). La *Sententia* è dedicata al tema della *triplex libertas* (50). Erich Kleineidam ha dimostrato attraverso un preciso confronto testuale una innegabile parentela tra la *Sententia* e Bernardo (51). Ora il problema, che è stato affron-

(44) Bonaventura dedica notevole spazio al libero arbitrio nel commento alle *Sententiae*, in *Bonaventura Opera Omnia*, II, Quaracchi 1885, pp. 588-626. Il concetto di *habitus* è trattato nella *Distinctio* XXV, pars I, art. *unicus, quaestio* IV (ibid., pp. 660-602).

(45) Cfr. FAUST, *Bernhards «Liber de gratia et libero arbitrio. Bedeutung, Quellen und Einfluss* cit., pp. 36-37.

(46) Cfr. ibid., p. 37.

(47) Cfr. ibidem.

(48) Cito dall'articolo del Faust, p. 36. Cfr. anche J.G. BOUGEROL, *Saint Bonaventure et Saint Bernard*, in *Antonianum*, 46 (1971), pp. 31-60.

(49) Ibidem.

(50) Il testo è trascritto da O. LOTTIN, *Nouveaux fragments théologiques de l'école d'Anselme de Laon. Quelques manuscrits français*, in *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 12 (1940), pp. 74-75.

(51) KLEINEIDAM, *De triplici libertate. Anselm von Laon oder Bernhard von Clairvaux?* cit.

tato con ipotesi diverse, è quale di essi abbia la priorità. Odo Lottin tende ad attribuire la *Sententia* ad Anselmo di Laon, così come risulta dal manoscritto (52). In questo caso Bernardo dipenderebbe da Anselmo di Laon. Il Kleineidam e il Faust sono invece concordi nell'ipotizzare la priorità di Bernardo (53). Il Faust in particolare, sulla base dei dati codicologici rilevati da Jean Leclercq, pensa che gli scolari di Anselmo di Laon abbiano copiato da Bernardo il discorso sulla *triplex libertas* con dei tagli, attribuendolo poi al loro maestro.

Non intendo qui entrare nel vivo della questione e tanto meno stabilire quale delle ipotesi sia più plausibile: del resto di fronte a situazioni del genere non è sempre possibile trovare una soluzione definitiva. Tuttavia le accese discussioni sollevate dal Kleineidam e dal Faust ci interessano in quanto sottolineano chiaramente il concetto di libera volontà di Bernardo. Quanto all'originalità di Bernardo, va detto almeno che, se essa è riferita al suo pensiero antropologico espresso appunto attraverso lo schema della *triplex libertas*, non può essere condizionata da questi confronti che si limitano solo alle formule assiomatiche: infatti la configurazione bernardiana dell'uomo è assai originale, per quanto ho potuto finora constatare (54).

Come può essere quest'uomo? Potremmo dire: è un uomo che, se è abbandonato a sé, non sa essere felice e non sa fare niente di positivo, ed è povero, incapace di capire, inerme e completamente malato. Analoghi concetti si leggono anche nelle frequenti polemiche di Bernardo contro la superbia. Tuttavia quest'uomo, nonostante tutto, conserva intatti il pieno senso di autonomia e lo spirito di libertà, ed ha l'orgoglio di portare in essi l'immagine di Dio e l'orgoglio di essere ingiudicabile da nessun altro fuorché da sé e da Dio.

Per il riscatto di quest'uomo, Bernardo non cerca di recuperargli la potenza perduta, ma indaga sulla *dignitas* di cui lo schiavo del peccato è consapevole, grazie alla propria libertà interiore, sia pur ridotto come efficienza allo stato di nullità. In questo senso possiamo interpretare le sue considerazioni sull'amore di sé, che, radicato sotto la legge naturale nella *voluntas*, partecipa all'esercizio della *libertas* di questa. È significativo il particolare sforzo che Bernardo fa per capire il ruolo avuto dall'amore di sé nella delicata si-

(52) O. LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e Siècles*, I, Gambloux 1957², pp. 18-20; V, Gambloux 1959, pp. 82 e 87.

(53) Il Faust ricorda un altro manoscritto della *Sententia* 109: Clm. 22272, f. 107 (art. cit., pp. 40-41).

(54) La consapevolezza antropologica di Bernardo emerge fundamentalmente dall'impostazione stessa del discorso. Analoghe impostazioni non si trovano in Agostino né in Anselmo d'Aosta, e tanto meno nelle *Sententiae* o nei commentari ad esse. Cfr. G. VENUTA, *Libero arbitrio e libertà della grazia nel pensiero di S. Bernardo*, Roma 1953.

tuazione in cui Pietro dà l'impressione di aver rinnegato la propria *libertas* per il terrore della morte (55). Bernardo afferma che la volontà di Pietro è stata sempre libera: in un primo momento egli ha seguito la forza istintiva dell'amore di sé e poi ha dato *consensus* all'amore di Cristo.

La dinamica interiore, in cui l'amore di sé giunge alla riscoperta di sé, è senz'altro una verifica della *dignitas* nei valori innati nella natura umana. Ciò è ancor più evidente quando il discorso sull'amore di sé riguarda il corpo. Nel *De diligendo Deo* Bernardo segue le funzioni avute dal corpo durante il percorso dell'amore di sé: all'inizio un compagno scomodo, ma alla fine una componente indispensabile per la piena realizzazione dell'unità della persona (56).

In questa unità della persona Bernardo vede la *similitudo* di Cristo e della Trinità e scrive nel *De consideratione*: «Dico in Christo Verbum, animam et carnem, sine confusione essentiarum unam esse personam, et item absque praeiudicio personalis unitatis in sua numerositate manere. Nec negaverim hanc ad illud quoque genus unitatis pertinere, qua anima et caro unus est homo. Decuit quippe familiarius similiusque cum hominis convenire constitutione, quod pro homine constitutum est sacramentum. Decuit et cum summa, quae in Deo est et Deus est, unitate congruere, ut quomodo ibi tres personae una essentia, ita hic convenientissima quadam contrarietate tres essentiae sint una persona» (57).

Ancora nel *De consideratione* Bernardo sottolinea l'unità indissolubile tra l'anima e il corpo sul modello di Cristo, quando afferma che la morte non può nemmeno 'scalfirla': «Inde est quod nec morte incidente ullatenus intercidi haec unitas potuit, etsi carne et anima ab invicem separatis» (58). Nel medesimo senso egli sostiene nel *De diligendo Deo* che l'anima, separata dal corpo, non è completamente felice, anche se ha meritato di collocarsi nel Paradiso: la morte non può cancellare il suo legame con il corpo. Solo quando l'anima sarà ricongiunta al corpo dopo la risurrezione, essa riuscirà a gioire pienamente nella propria unità ritrovata e a recuperare in questa unità la perfetta *similitudo Dei*: «ut una uni facies respondeat faciei» (59). Questa *similitudo* è nel medesimo senso dell'*imago* che abbiamo finora esaminato (60).

(55) *Opere cit.*, pp. 404 e 406.

(56) *Ibidem*, pp. 314, 316 e 318.

(57) *Ibidem*, p. 922.

(58) *Ibidem*, p. 924.

(59) *Ibidem*, p. 934.

(60) Per una considerazione più ampia sull'*imago Dei* in Bernardo, cfr. M. STANDAERT, *La doctrine de l'image chez saint Bernard*, in *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 23 (1947), pp. 70-129.

Prima di chiudere, vorrei fare un breve cenno alla *Vita Malachiae* (61) e al *Liber ad milites Templi de laude novae militiae* (62), in cui sembra proporsi la via della potenza per il recupero della *similitudo Dei*. Il santo incute il timore e il terrore esercitando la potenza divina per mezzo della *virtus* della preghiera, che ha l'immediata efficacia della spada. Questi effetti della preghiera come arma diretta sono descritti da Bernardo in modo insolitamente esplicito rispetto a numerosi casi analoghi della tradizione agiografica. Sembra che sia urgente la necessità della potenza contro il male, necessità che nel *Liber* è sottolineata ancor più anche attraverso l'ansia di realizzare sulla terra la Gerusalemme celeste, ora e subito.

Non intendo ora esaminare questi problemi che del resto sono assai complessi e che richiedono approfondite riflessioni. Ma vorrei solo dire che, anche per studiare questi aspetti che apparentemente denotano un ottimismo di Bernardo sulla prospettiva storica, non si può non prendere in considerazione la consapevolezza così profonda di Bernardo che abbiamo cercato di delineare, consapevolezza della *libertas* espressa al massimo attraverso la situazione della ricaduta nel nulla e consapevolezza della *libertas*, che, pur inerte nell'umanità morta, riesce a restituire a questa la *similitudo Dei* e a farle vincere anche la morte.

I DEUG-SU

(61) *Opere cit.*, pp. 608-723.

(62) *Ibidem*, pp. 438-483.