

Cecilia Falchini

RAGIONE ED ESPERIENZA  
IN GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY

Abstract

*In this article I look at the role that William of St Thierry attributes to reason, in relation to a fundamental theme of Cistercian spirituality: that of experience and, in particular, experience of God. Reason in all its functions and potentialities is seen in a positive light, but at the same time its limits are likewise drawn. After a definition of reason and a singling out of its functions, I will consider the relation between reason and language, hence also the role, the import, and the limit of words in elaborating and giving meaning to a theological language; the relation between reason and conscience; the function of reason in spiritual life, with reference to the various aspects of the believer's personality; reason in its relation to will, to the virtues, to love.*

In questo contributo ci soffermeremo sul ruolo che Guglielmo attribuisce alla ragione, in rapporto a un tema fondamentale nella spiritualità cistercense: quello dell'esperienza, e in particolare dell'esperienza di Dio. Vedremo come la ragione venga assunta in maniera positiva in tutte le sue funzioni e potenzialità, e come allo stesso tempo ne siano enunciati anche i limiti. Si muoverà da una definizione della ragione e da un'individuazione delle sue funzioni, e saranno presi in considerazione i temi del rapporto fra ragione e linguaggio, e dunque il ruolo, la portata e il limite delle parole nell'elaborazione e nella capacità significativa di un linguaggio teologico; il rapporto tra ragione e coscienza; la funzione della ragione nella vita spirituale, con riferimento alla vita spirituale cristiana nella considerazione dei vari aspetti della personalità del credente; la ragione, cioè, nel suo rapporto con la volontà, con le virtù, con l'amore.

Lo scopo del presente contributo non vuole essere quello di compiere un'indagine esaustiva sul tema della ragione negli scritti di Guglielmo di Saint-Thierry, ma solo offrire un approccio a esso attraverso una sua particolare lettura: quella del rapporto tra ragione ed esperienza.

Il tema aprirebbe di per sé a una riflessione molto ampia, che toccherebbe molti e diversi ambiti, e all'interno di tale pluralità di prospettive io ne ho scelta una in particolare: quella che per Guglielmo, monaco cistercense e fine autore teologico e spirituale, è l'esperienza per eccellenza: quella che il credente è chiamato a fare di Dio.

Tale indagine terrà presente alcuni fattori: l'aspetto conoscitivo della ragione di per sé, il suo rapporto con l'altra forma di conoscenza che per Guglielmo è l'amore, la collocazione di tale riflessione nel più ampio contesto della vita spirituale del credente e del suo rapporto con Dio. Il linguaggio che sarà preso in esame sarà dunque quello relativo al ruolo e alla definizione della ragione nel contesto della vita interiore e dell'esperienza spirituale, la cui rettitudine è ciò che per il nostro Autore motiva e giustifica anche una riflessione teologico-filosofica.

In particolare mi sembra rilevante un elemento che emerge dalla prospettiva in cui egli si situa di fronte al tema della ragione e della razionalità: non vi è, infatti, in lui nessuna traccia di un'ottica fideistica: nella conoscenza di Dio il credente non è chiamato a far sì che, come in una successione di momenti, la ragione ceda il passo all'amore, ma ad assumere e integrare nell'amore la ragione stessa, pur con i limiti, conoscitivi ed espressivi, che Guglielmo ammette e che le riconosce.

Lo spessore razionale della riflessione spirituale e teologica non viene da lui negato e annientato, ma postulato come necessario e indispensabile, se pur non esaustivo. Nessuna delega, dunque, della ragione a un presunto misticismo disincarnato e fusionale, ma ciò che per Guglielmo la ragione implica e postula è la presa in carica, nell'itinerario spirituale, di tutto ciò che nel credente vi è di umano

per condurlo al compimento di tale sua umanità, alla realizzazione della sua vera natura, che si attua proprio nel suo rapporto con Dio.

Ottimismo di Guglielmo? Sì, ma non disincarnato. Anzi, una delle funzioni della ragione è proprio quella di guidare il credente nella conoscenza di sé e di Dio mediante la presa d'atto anche degli elementi negativi che abitano il cuore umano, delle forze di male che lo animano, delle passioni negative che lo spingerebbero a compiere il male. È così che nella riflessione di Guglielmo, all'interno del cammino che egli traccia dall'uomo animale a quello razionale a quello spirituale, peculiarità dell'uomo nel suo stadio razionale è proprio la lotta contro i vizi e il perseguimento delle virtù. Ragione, dunque, che prende atto e misura la distanza del reale dall'ideale, ragione che assume a un tempo la consistenza e la fragilità della carne per ricondurla alla sua più profonda, anche se talvolta deturpata e nascosta, verità e dignità.

Sotto questo aspetto il pensiero di Guglielmo di Saint-Thierry mi pare quanto mai attuale: di fronte a una mancanza di punti di riferimento oggettivi con cui la cultura e la società contemporanee si sono dovute venire a confrontare, la reazione potrebbe essere quella di abbandonarsi a un'entità trascendente, nella quale rifugiarsi di fronte a un apparente vuoto di ideali. La prospettiva a cui Guglielmo richiama è invece diversa: nessun esilio della ragione, ma anzi, se egli stesso, e lo vedremo, è il primo a indicarne anche i limiti e dunque a non prospettare un trionfo della pura razionalità, egli richiama anche alla necessità imprescindibile di far ricorso alla ragione nelle sue potenzialità positive e inalienabili, che non possono e non devono essere trascurate e come, in certo modo, saltate, pena l'abdicazione alla propria umanità. Ogni misconoscimento e oblio della ragione, fosse pure in nome di Dio, non può che generare dei mostri, e il pensiero di Guglielmo di Saint-Thierry è dunque per noi oggi richiamo a riscoprire e a vivere interamente lo spessore della propria e altrui umanità.

Vediamo, dunque, come si delinea in tal senso la riflessione di Guglielmo.

### *Definizione e funzione della ragione*

La ragione, anzitutto, è condizione della mente che in ogni cosa è conforme alla verità<sup>1</sup>;

*ovvero, la ragione è lo sguardo dell'animo per mezzo del quale esso percepisce il vero tramite se stesso e non attraverso il corpo; oppure è definita come la contemplazione stessa del vero; o come il vero stesso che viene contemplato; o come la vita razionale o l'omaggio razionale con cui ci si conforma alla verità contemplata.*<sup>2</sup>

Omaggio razionale che non viene assolutizzato, ma neanche negato: la ragione è infatti uno dei due occhi della carità, e l'altro occhio è l'amore, ed essi hanno bisogno l'uno dell'altro<sup>3</sup>.

È in tale prospettiva che nel suo *Commento al Cantico dei Cantici* Guglielmo scrive che

*anche per l'anima che cerca Dio c'è una finestra attraverso cui può contemplare Dio: l'occhio della ragione, attraverso cui con l'illuminazione della grazia fissa lo sguardo sulle cose spirituali o divine; a tal fine dal principio esso è stato fatto nell'uomo. E come attraverso la luce illuminante di questo sole l'occhio del corpo ar-*

<sup>1</sup> Guglielmo di Saint-Thierry, *Lettera d'oro* 201, p. 142. Testo latino di tale opera in Guillaume de Saint-Thierry, *Lettres aux frères de Mont-Dieu (Lettre d'or)*, a cura di J. Déchanet, Sources Chrétiennes 223, Paris 1975, a cui talvolta sono state preferite alcune varianti del manoscritto di Mont-Dieu edito a cura di P. Verdeyen, in *Guillelmi a Sancto Theodorico opera omnia* III, cccm 88, Turnhout 2003, pp. 213-289. Traduzione mia, in Guglielmo di Saint-Thierry, *Lettera d'oro, Epistola ad fratres de Monte Dei*, a cura di C. Falchini, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose 2014.

<sup>2</sup> Guglielmo di Saint-Thierry, *Lettera d'oro* ... cit. 203, p. 143, con citazione di Rm 12,1 secondo la Vulgata. Guglielmo attinge tale passo letteralmente da Agostino d'Ippona, *L'immortalità dell'anima* 6,10 (traduzione mia); testo latino in Id., *Dialoghi* I, a cura di D. Gentili, Città Nuova, Roma 1970, p. 522.

<sup>3</sup> Cfr. Guglielmo di Saint-Thierry, *De natura et dignitate amoris* 21. Testo latino di tale opera a cura di P. Verdeyen, in *Guillelmi a Sancto Theodorico opera omnia* III, cccm 88, Turnhout 2003, pp. 175-212, in particolare qui p. 193.

*riva a vedere dovunque abbia la vista libera da ogni ostacolo e il tramite di un'aria pura, finché la vista stessa per debolezza propria non viene meno in se stessa, così per l'opera e l'illuminazione della grazia la ragione, che è tesa direttamente alla contemplazione divina, se non contrae da altrove le tenebre dell'errore, nella semplicità e nella purezza della divina sostanza non patisce mai contraddizione alcuna, finché, schiacciata dalla gloria, lei stessa in sé non sia spossata e non soccomba.*<sup>4</sup>

La ragione, per quanto limpida, deve integrarsi con l'amore, fino a formare con esso una cosa sola:

*E quando la ragione, avanzando nel suo cammino, sale in alto, verso l'amore, e la grazia acconsente di scendere verso colui che la ama e la desidera, allora la ragione e l'amore, che danno origine a quei due stati così diversi, diventano sovente un'unica cosa.*<sup>5</sup>

Come la ragione può esercitare la propria funzione? Guglielmo afferma che all'uomo è stata data da Dio una facoltà per mezzo della quale egli può esercitare la sua ragione: la facoltà dell'arbitrio, che è *il giudizio della ragione nel giudicare e nel discernere*<sup>6</sup>. Questo arbitrio, però, a causa del nostro peccato è *un arbitrio prigioniero*<sup>7</sup>. L'uomo, tuttavia, sebbene con il suo peccato *abbia perso la propria libertà nel volere e nell'agire*<sup>8</sup> e abbia un arbitrio, cioè un giudizio della ragione, prigioniero, tuttavia non ha perduto completamente la libertà del suo arbitrio, anche se egli resta peccatore, anche quando

<sup>4</sup> Guglielmo di Saint-Thierry, *Expositio super Cantica Cantorum* 155. Testo latino di tale opera a cura di P. Verdeyen, in *Guillelmi a Sancto Theodorico opera omnia* II, cccm 87, Turnhout 1997, pp. 17-133. Traduzione mia, in Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al Cantico dei Cantici*, a cura di C. Falchini, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose 1991, pp. 149-150, condotta sulla edizione critica curata da P. Verheyen, ma allora non ancora pubblicata.

<sup>5</sup> Guglielmo di Saint-Thierry, *Lettera d'oro* ... cit., 196, p. 140.

<sup>6</sup> Ivi, 199, p. 142.

<sup>7</sup> Ivi, 200, p. 142.

<sup>8</sup> Ivi, 199, p. 142.

sceglie *il male invece del bene*<sup>9</sup>. E come è possibile per il credente rendere più libero il proprio arbitrio? Attraverso una liberazione della propria volontà dal peccato che la rende schiava. E come viene liberata la volontà? *La volontà, a sua volta, viene liberata quando diventa carità, quando la carità di Dio viene effusa nei nostri cuori per mezzo dello Spirito santo che ci è stato dato. E allora la ragione è veramente ragione*<sup>10</sup>: la ragione è veramente tale, la capacità di pensiero, l'intelligenza è veramente se stessa, nelle sue piene facoltà umane quando la volontà dell'uomo diventa amore, poiché solo allora l'animo dell'uomo *viene reso suo, cioè in grado di usare liberamente di se stesso, e diventa animo, e animo buono*<sup>11</sup>.

La ragione, nel suo rapporto con il libero arbitrio e con la volontà, definisce quello che per Guglielmo è il secondo stadio dell'uomo nel suo cammino spirituale esplicitamente esposto e tracciato nella *Lettera d'oro*: quello razionale, la cui peculiarità è di occuparsi dell'animo, mentre quello animale concerneva il corpo: *lo stato razionale deve occuparsi dell'animo*<sup>12</sup>. E proprio dell'uomo razionale è anzitutto che l'animo, lo spirito, sappia dominare il corpo:

*Non pentirti, o Creatore, di avermi fatto uomo sulla terra, ma ordina, come all'inizio, che io sia un uomo razionale, che abbia autorità sopra la mia terra, che il mio corpo stia sottomesso allo spirito e lo spirito a te!*<sup>13</sup>

L'animo, così, è chiamato a diventare

<sup>9</sup> Ivi, 200, p. 142.

<sup>10</sup> Ivi, 201, p. 142.

<sup>11</sup> *Ibidem*, cfr. Fil 2,19 secondo la Vulgata.

<sup>12</sup> Guglielmo di Saint-Thierry, *Lettera d'oro* ... cit., 197, p. 141.

<sup>13</sup> Guglielmo di Saint-Thierry, *Meditativae orationes* IV,11 (e cfr. Gen 1,28). Testo latino di tale opera, in Guillaume de Saint-Thierry, *Oraisons méditatives*, a cura di J. Hourlier, sc 324, Paris 1985, Traduzione mia, in Guglielmo di Sant-Thierry, *Dalla meditazione alla preghiera*, a cura di C. Falchini, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose 1987, p. 50.

*animo buono e razionale, che ama il Signore suo Dio con tutto il cuore, con tutta la sua anima e con tutte le sue forze, che ama se stesso soltanto in lui e il prossimo suo come se stesso. Diventa un animo buono, che teme Dio e osserva i suoi comandamenti; questo, infatti, è tutto l'uomo.*<sup>14</sup>

Infatti, *per la mente e l'animo ... non vi è nulla di più degno da cercare, né di più dolce da trovare né di più utile da possedere di ciò che, unico, sovrasta le mente stessa, cioè Dio solo*<sup>15</sup>. A tal fine Dio lo ha creato: Da lui e in vista di lui, infatti, l'animo razionale è stato creato, *perché verso di lui sia la sua conversione, perché lui sia il suo bene; e l'animo stesso è reso buono da tale bene*<sup>16</sup>.

La ragione, dunque, è movimento verso Dio che nel proprio cammino viene da lui reso buono. Ed è così che Guglielmo apre la sua riflessione sull'itinerario dell'uomo razionale, caratterizzato principalmente dal tentativo di un perseguimento delle virtù e dalla conseguente lotta contro i vizi.

Il vizio, per Guglielmo, non è altro che *mancaza di virtù*<sup>17</sup>, vale a dire una malattia della natura, un'assenza di pienezza di vita. E per combattere il vizio bisogna andare in profondità, là dove esso sgorga, alla sua sorgente, altrimenti lo si combatte invano: *Invano, infatti, vien prosciugato ogni rivolo del vizio se non se ne ostruisce la sorgente*<sup>18</sup>.

E da cosa hanno origine i vizi?

*È dal sentimento di una cattiva volontà o dalla pratica di una cattiva abitudine che tutti i generi di vizi traggono ciascuno la propria origine e matrice; e quanto più essa è radicata nella mente, quanto*

<sup>14</sup> Guglielmo di Saint-Thierry, *Lettera d'oro ... cit.*, 202, p. 143; cfr. Fil 2,19 secondo la Vulgata e Qo 12,13.

<sup>15</sup> Guglielmo di Saint-Thierry, *Lettera d'oro ... cit.*, 206, pp. 143-144.

<sup>16</sup> Cfr. *ivi*, 208, p. 144.

<sup>17</sup> *Ivi*, 222, p. 148.

<sup>18</sup> *Ivi*, 223, p. 148.

*più fortemente vi rimane attaccata, tanto più ha bisogno di forti rimedi e richiede una cura attenta e sollecita.*<sup>19</sup>

*L'abitudine, infatti è una seconda natura*<sup>20</sup>, e può venir facilmente scambiata per natura, tanto è radicata nell'uomo.

I vizi, l'uomo se li porta sempre dietro, anche nella solitudine: non serve fuggire il mondo per combattere i vizi: è necessario ingaggiare una assidua lotta contro di essi:

*La peste di questo genere di vizi perseguita il solitario fin nella sua più remota solitudine; e come una virtù ben solida e che ha stabilito con fedeltà la sua dimora nell'animo non abbandona mai, anche in mezzo alla folla, colui che ne è in possesso, così il vizio abituale non sopporta che colui di cui ha preso possesso sia mai libero, in qualsiasi solitudine. Se l'abitudine, infatti, non sarà espugnata con uno sforzo perseverante e un agire ispirato alla prudenza, potrà sì essere mitigata, ma a stento vinta; e, in qualunque modo l'animo si disponga, l'abitudine aderisce ad esso, e non sopporta che esso trovi, in qualsivoglia solitudine, il segreto nascondimento e il silenzio del cuore.*<sup>21</sup>

La virtù, invece, per Guglielmo, è autenticamente naturale all'uomo, ma a causa del peccato di questi all'inizio non viene riconosciuta come naturale, e l'uomo fa fatica nel perseguirla. Solo in seguito, nella misura in cui egli la acquisisce, si trova a proprio agio con essa, sentendola come a sé connaturale:

*La virtù, infatti, poiché è qualcosa di naturale, quando viene nell'animo non vi giunge mai senza fatica; ma giunge al luogo che le è proprio e vi si siede con fiducia, e la natura si trova a proprio agio con essa, mentre non le è data nessuna ricompensa se non quella di sapersi in Dio.*<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Ivi, 224, p. 149.

<sup>20</sup> Ivi, 219, p. 147.

<sup>21</sup> Ivi, 225, p. 149.

<sup>22</sup> Ivi, 221, p. 148.



E in questo suo ritorno a Dio la natura ritrova se stessa:

*Se la natura ... si volge a Dio, recupera all'istante, nella misura del timore e dell'amore che ha per Dio, tutto ciò che distogliendosi da lui aveva perso. E quando lo spirito comincia ad esser nuovamente formato a immagine di colui che lo ha fatto, subito anche la carne, rifiorendo, comincia a conformarsi per volontà propria allo spirito, già nuovamente formato.*<sup>23</sup>

L'amore, infatti, trasforma l'anima nella realtà amata, in Dio, e così all'anima è data la conoscenza di Dio anche mediante la luce dell'intelletto:

*Qualunque anima, infatti, che riceve a sua propria utilità una qualche grazia da Dio che dona, insieme al dono stesso riceve anche la conoscenza di Lui che dona, affinché l'uomo non sia ingrato verso Dio, ma sempre rivolga verso di Lui che dona la propria conversione. E quando a lui con grande ardore l'umile amore si protende, si conforma a Colui cui tende, poiché tendendo a lui vien reso da lui stesso tale. E quando egli vien reso somigliante a colui che lo forma, l'uomo diviene da Dio preso, cioè con Dio un solo spirito, bello nel Bello, buono nel Buono; e ciò a suo modo, secondo la forza della fede, la luce dell'intelletto e la misura dell'amore, essendo in Dio per grazia ciò che Egli è per natura.*<sup>24</sup>

Così la natura dell'uomo è di essere per grazia ciò che Dio è per natura, è di essere a immagine di Dio<sup>25</sup>.

In questo incontro fra ragione umana e dono di Dio si ha per Guglielmo la definizione della virtù:

*Che cos'è la virtù? Essa è figlia della ragione, ma ancor più della grazia. C'è, infatti, una forza che proviene dalla natura, ma che è virtù solo per grazia. C'è una forza che proviene dal giudizio di*

<sup>23</sup> Ivi, 88, p. 101.

<sup>24</sup> Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al Cantico dei Cantici* ... cit., p. 90.

<sup>25</sup> Cfr. Gen 1,26-27.

*una ragione consenziente, ma che è virtù solo nel desiderio di una volontà illuminata. La virtù, infatti, è l'assenso volontario al bene. La virtù è una certa equità di vita conforme in tutto alla ragione. La virtù è l'uso della volontà libera secondo il giudizio della ragione.*<sup>26</sup>

Vale a dire: si ha la virtù non solo quando la ragione è convinta di un'affermazione, ma anche quando la volontà profonda si orienta in quella direzione, fino a diventare desiderio del bene. E allora ragione e volontà procedono insieme, e non sono contrastanti.

Tale combinazione fra volontà e ragione conduce la nostra riflessione a operare due precisazioni: la prima concerne il fatto che per Guglielmo *la volontà è un certo appetito naturale dell'animo*<sup>27</sup>. Mi pare rilevante il fatto che Guglielmo definisca la volontà come un desiderio, un *appetito*: la volontà, dunque non viene da lui concepita come una forza, ma come una capacità di accoglienza, come un desiderio di qualcosa che le manca. Così già Gregorio Magno diceva che *le parole delle anime sono gli stessi desideri*<sup>28</sup>.

Attraverso la sua volontà l'uomo si dispone ad accogliere la realtà, e dunque attraverso la volontà vera l'uomo viene decentrato da se stesso, in quanto appunto la volontà è desiderio

*rivolto talvolta verso Dio e le proprie realtà interiori, talaltra verso il corpo e le sue cose corporali esteriori. Quando essa è tesa verso l'alto è come il fuoco verso il luogo che gli è proprio. Cioè: quando si associa alla verità [ndt: per mezzo della ragione] e si muove verso l'alto è amore; quando, perché avanzi, viene allattata dalla grazia è dilezione; quando apprende, conserva, fruisce, è carità, è unità dello spirito, è Dio, poiché Dio è carità. Quando poi l'uomo è giunto al suo pieno compimento in tutte queste cose è allora che*

<sup>26</sup> Guglielmo di Saint-Thierry, *Lettera d'oro ... cit.*, 227, pp. 149-150.

<sup>27</sup> Ivi, 234, p. 151.

<sup>28</sup> Gregorio Magno, *Moralia in Job* II,7,11. Testo latino di tale opera in *Sancti Gregorii Magni Moralia in Job* I-III, ccs1 143; 143A; 143B, a cura di M. Adriaen, Brepols, Turnhout 1979; 1985, in particolare qui ccs1 143, p. 66, ll. 77-78. Traduzione mia.

*egli comincia, poiché in questa vita non esiste assolutamente la perfezione in tali cose.*<sup>29</sup>

In secondo luogo, è opportuno compiere una precisazione relativamente alla ragione, e in particolare al fatto che essa si esprime attraverso quello che è un altro aspetto della vita interiore del credente nel suo stadio razionale: i pensieri, i quali, tutti, hanno origine dalla volontà:

*nell'animo che riflette spesso su se stesso e su Dio, infatti, la volontà è l'inizio di ogni pensiero, e necessariamente tutto il tenore del pensiero segue l'inizio della volontà*<sup>30</sup>,

*poiché in ogni genere di pensieri, tutto ciò che sopravviene alla mente di colui che pensa si conforma all'intenzione della volontà,*<sup>31</sup> vale a dire: dalla memoria sale alla mente l'immaginario, e con il concorso della volontà tale immaginario dà origine a dei pensieri.

E Guglielmo precisa che *tre sono, le realtà che formano un pensiero: la stessa volontà, la memoria e l'intelletto*<sup>32</sup>, soffermandosi poi a enunciare e definire il ruolo di ciascuna di queste tre facoltà nella formazione dei pensieri.

In seguito, egli distingue poi tre tipi di pensieri<sup>33</sup>:

1) alcuni pensieri *buoni, santi e degni di Dio*<sup>34</sup>, prodotti dalla *virtù di una mente razionale*<sup>35</sup>, da un intelletto *illuminato dalla gra-*

<sup>29</sup> Guglielmo di Saint-Thierry, *Lettera d'oro ... cit.*, 234-235, pp. 151-152, con citazioni di 1Gv 4,8.16 e Sir 18,7. Cfr. anche in Guglielmo di Saint-Thierry, *Comento al Cantico dei Cantici ... cit.*, 19, p. 54: *Promettere, infatti, o sperare in questa vita la perfezione della visione e della conoscenza di Dio è estremamente vana presunzione.*

<sup>30</sup> Guglielmo di Saint-Thierry, *Lettera d'oro ... cit.*, 241, p. 153.

<sup>31</sup> Ivi, 253, p. 158.

<sup>32</sup> Ivi, 242, p. 154.

<sup>33</sup> Cfr. ivi, 243-248, pp. 154-156.

<sup>34</sup> Ivi, 243, p. 154.

<sup>35</sup> Ivi, 244, p. 154.

zia<sup>36</sup>, e che uniscono a Dio colui che pensa.

2) Altri pensieri che, invece, nascono semplicemente dalla potenza della ragione abbandonata a se stessa<sup>37</sup> e da *una volontà corrotta*<sup>38</sup>, e che sono sovente infetti dal vizio e mondani. Per mezzo di essi, *colui che li pensa si separa spontaneamente da Dio*<sup>39</sup>.

3) Infine, pensieri che sono *senza intelligenza*<sup>40</sup>, sebbene in realtà non esistano pensieri che siano completamente senza intelligenza. Sono i pensieri vuoti e oziosi.

*Essi non uccidono i sensi in modo repentino, ma li corrompono a poco a poco, tenendo occupato il tempo, intralciando le cose necessarie e inficiando l'animo. Essi non sono tanto pensieri, quanto come simulacri dei pensieri, che nascono da ricordi veri o immaginari, oppure ricordi che scaturiscono dalla memoria spontaneamente e in molti modi.*<sup>41</sup>

Si tratta, dunque, dell'immaginario, delle immagini che vivono nell'intimo e che si presentano alla mente dell'uomo nei momenti più diversi intralciandolo nelle cose che egli deve compiere, provocando in lui distrazione e impedendo al suo animo di essere interamente presente a ciò che sta vivendo in quel momento. Sono immagini che si presentano spontaneamente, senza che la persona lo voglia. Per questo Guglielmo afferma: *In tutto questo sembra esserci più uno stato di passività che di attività della volontà, poiché l'intenzione di colui che pensa non è affatto presente in questo tipo di pensieri*<sup>42</sup>.

Ma questo avviene quando l'intelligenza invece di essere sveglia e vigile sonnecchia, vive nel torpore, e *qualsiasi cosa faccia sembra*

<sup>36</sup> *Ibidem.*

<sup>37</sup> Cfr. *ibidem.*

<sup>38</sup> Ivi, 245, p. 155.

<sup>39</sup> *Ibidem.*

<sup>40</sup> Ivi, 246, p. 155.

<sup>41</sup> *Ibidem.*

<sup>42</sup> Ivi, 247, p. 155.

*farla più nel sonno di chi dorme che non nell'attenta cura di uno che riflette*<sup>43</sup>, e allora lascia che ciò che dalla memoria emerge come in ebollizione prenda il sopravvento e domini l'animo della persona. Perciò non è in potere dell'uomo impedire che delle immagini salgano al suo animo e alla sua mente dalla memoria, ma è in suo potere tenere ben sveglia la propria intelligenza in modo che sappia affrontare l'immaginario che le si presenta, fare discernimento sulle immagini, saperle anche scacciare se necessario. Altrimenti, se non si ha questa disciplina dell'intelligenza sull'immaginario del proprio cuore, l'immaginario trascina l'intelligenza dell'uomo, la rende schiava, la assoggetta a sé, anche se il *soggetto intelligente* non lo vuole<sup>44</sup>.

Cosa accade, invece, nel caso di un corretto pensare?

*Quando invece si pensa bene e seriamente a cose serie, la volontà, grazie al libero arbitrio della ragione, richiama dalla memoria ciò di cui ha bisogno*<sup>45</sup>; applica poi l'intelligenza alla memoria, in modo che dia forma alla materia; infine, tutto ciò a cui l'intelletto ha dato forma lo sottopone allo sguardo del soggetto pensante. Così si compie l'attività del pensiero.<sup>46</sup>

Se, in tal modo, la ragione adempie al proprio compito, aiuta la volontà a diventare amore, il quale nasce dall'adesione della volontà allo Spirito santo:

*Per mezzo della grazia preveniente e cooperante, essa (la volontà) comincia ad aderire con il suo buon assenso allo Spirito santo, che è amore e volontà del Padre e del Figlio, comincia a volere*

<sup>43</sup> *Ibidem.*

<sup>44</sup> Cfr. *ivi*, 248, p. 155.

<sup>45</sup> È la volontà che richiama dalla memoria i ricordi, non sono i ricordi e le immagini che si impongono da soli e che rendono schiave la volontà e l'intelligenza; poi si ha un dare forma alla memoria da parte dell'intelligenza, un dare cioè nome ai ricordi e ai pensieri, e infine si ha una valutazione, un discernimento.

<sup>46</sup> Guglielmo di Saint-Thierry, *Lettera d'oro* ... cit., 248, pp. 155-156.

*con veemenza ciò che Dio vuole e ciò che la memoria e la ragione suggeriscono di volere, e volendo con veemenza diventa amore. Nient'altro, infatti, è l'amore se non una volontà veemente riposta nel bene.*<sup>47</sup>

La ragione, dunque, si rivela una componente essenziale dell'amore. Perciò quando la volontà, usufruendo della libertà che le è stata data dal Creatore,

*concorda con la grazia che la soccorre, riceve l'avanzamento e il nome di virtù, e diventa amore. Quando, invece, lasciata a se stessa, vuole fruire di sé secondo il proprio sentire, subisce in sé il proprio intimo venir meno e riceve i nomi di tanti vizi quanti ne possiede.*<sup>48</sup>

Il cammino dell'uomo razionale termina quando la persona raggiunge la piena libertà del suo animo e la piena signoria sul suo pensiero e sul suo immaginario, quando l'adesione alla verità, cioè, come si è detto, la ragione, opera insieme a una volontà libera e a un pensiero libero. E quando, al termine di questo cammino, la volontà diventa volontà buona e libera, quando cioè la volontà buona agisce secondo la ragione, cioè secondo l'adesione al vero, allora l'animo vive nella gioia e nella pace, una pace che abita il credente nel suo intimo e che si manifesta anche nel suo comportamento, poiché *allegro e felice lo rende sempre la buona volontà; nell'agire esterno, infine, serio e grave, sicuro e tranquillo lo rende la verità*<sup>49</sup>.

Tale riflessione sul ruolo della ragione si inserisce in un contesto, quello dell'XI-XII secolo, in cui si assiste a un'accresciuta fiducia nella ragione, nella *ratio*, nel campo del sapere, anche teologico e anche la rinascita del tema della coscienza e dell'interiorità, così sondato in questo periodo: nel XII secolo si assiste a una forte rinascita della meditazione sul tema socratico e patristico del *conosci*

<sup>47</sup> Guglielmo di Saint-Thierry, *De natura et dignitate amoris* ... cit., 4, p. 180, ll. 130-135.

<sup>48</sup> Ivi, p. 180, l. 140-p. 181, l. 143.

<sup>49</sup> Guglielmo di Saint-Thierry, *Lettera d'oro* ... cit., 233, p. 151.

te stesso<sup>50</sup>, tema che nella riflessione cistercense viene considerato sotto un duplice aspetto: al fine, cioè, di sottolineare sia la dignità dell'uomo, creato da Dio, sia la sua debolezza, la sua fragilità. È questa duplice consapevolezza che costituisce l'umiltà.

Mentre, dunque, è forte la fede e la coscienza della chiamata a essere trasfigurati a immagine di Dio, è anche forte in tutti gli autori cistercensi il senso della povertà, della debolezza, della fragilità e del peccato dell'uomo. Numerose volte, ad esempio, essi parlano del peccato e della misericordia, dell'incapacità dell'uomo di conoscere completamente Dio, dell'umiltà<sup>51</sup>. Non solo, ma l'umiltà, il conoscere se stessi, sia nei propri doni e nella propria dignità sia nella propria miseria, è il primo passo per la conoscenza e per l'amore di Dio<sup>52</sup>, come si evince, ad esempio, dalle parole di Guglielmo di Saint-Thierry:

<sup>50</sup> Cfr. P. Courcelle, *Conosci te stesso: da Socrate a san Bernardo*, a cura di F. Filippi e G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 2001.

<sup>51</sup> Sull'umiltà Bernardo di Clairvaux scrive un intero trattato (*De gradibus humilitatis et superbiae*); cfr. anche Bernardo di Clairvaux, *Sermones super Cantica Cantorum* 42,6-11 (testo latino in San Bernardo, *Sermoni sul Cantico dei Cantici* I-II, Scriptorium Claravallense – Fondazione di Studi Cistercensi, Milano 2006-2008, in particolare qui vol. II, pp. 98-106); e poi Guerrico d'Igny, *Sermones, De Epiphania* IV,7; *In Quadragesima* II,4 (testo latino in Guerrico d'Igny, *Sermons* I-II, sc 166; 292, Cerf, Paris 1970; 1973, in particolare qui, rispettivamente, vol. I, pp. 302-304 e vol. II, pp. 32-36); e Guglielmo di Saint-Thierry, *Lettera d'oro* ... cit., 17-20, pp. 74-76.

<sup>52</sup> Così afferma J. Leclercq: *A questa antropologia, secondo la quale l'uomo non trova il proprio fondamento in se stesso, non è il centro di sé, ma è Dio il centro di tutto, contribuiscono la Scrittura, la liturgia, i Padri, soprattutto sant'Agostino: il Monaco medievale vive in quest'atmosfera, ne è penetrato. Se gli capita di riflettere e di scrivere sul proprio destino, egli non saprebbe fondare una dottrina dell'uomo se non sul suo rapporto con Dio. Egli esiste come individuo – lo sa, lo sperimenta attraverso la tentazione e ogni volta che prende coscienza di sé –; tuttavia sa di non essere autonomo, nel senso di avere un valore indipendentemente da Dio: sviluppare la propria personalità come tale non può essere il suo scopo né bastare a renderlo felice. Perciò coesistono sempre in lui, in maniera talvolta per noi sconcertante, da una parte ciò che è proprio alla sua natura – le sue miserie, ma anche la capacità di usare la ragione, di dimostrare spirito critico – e dall'altra la fede nel mistero e perfino la credenza nel meraviglioso. L'uomo religioso*

*Se – dice – non conosci te stessa esci<sup>53</sup>; cioè per questo da te stessa esci: poiché non ti conosci. Ma conosciti, poiché tu sei mia immagine, e così potrai conoscere me, di cui sei immagine, e presso di te troverai me. Se tu nel tuo animo sarai con me, lì giacerò con te, e poi ti pascerò. Cerca dunque Dio in semplicità, sentilo in bontà, fa di tutto per averlo incessantemente nella memoria, e per conoscerlo amandolo, e per amarlo conoscendolo.<sup>54</sup>*

E poco sotto:

*O immagine di Dio, riconosci la tua dignità, rifulga in te l'effigie dell'Autore! Tu per te sei cosa vile, ma sei preziosa. Quanto ti sei staccata da Colui di cui sei immagine altrettanto ti sei contaminata con immagini estranee. Ma quando comincerai a respirare verso ciò per cui fosti creata, se imparerai vigorosamente la disciplina<sup>55</sup> rapidamente ti scuoterai di dosso e rapidamente fuggirai le simulazioni delle immagini adulterine che si sono sovrapposte e che non*

*del medioevo sa che dentro di sé vi sono piccolezza e grandezza; è peccatore, ma Dio è venuto verso di lui e anch'egli va verso Dio. L'incontro è avvenuto nella sua pienezza in Gesù Cristo, che, come Dio, è il creatore dell'uomo nel cosmo, e come uomo si è anch'egli posto in questo cosmo ... Al sommo grado, l'uomo modello, l'uomo già rinnovato, se non ancora trasformato, è il santo: si comprende, da questo punto di vista, l'importanza che riveste l'agiografia nella storiografia Monastica del medioevo. Infine, così com'è attratto dal cielo – che ama raffigurare aperto, per esempio nelle teofanie –, l'umanista del medioevo monastico si sente in amicizia con tutto il creato: il cosmo e gli animali, che egli tende a idealizzare. Vi è una tensione in lui, tra lui e il mondo nei suoi due aspetti, quello ancora terreste e quello già santificato e, in questo senso, celeste. La risposta a tutte queste attrattive, tendenze e tensioni si trova nel mistero della Croce, rappresentato nelle immagini di quel tempo come segno di lotta e di vittoria ... porta stretta che bisogna passare liberandosi, privandosi di una parte di sé, e al di là della quale si ritrova, ma nella luce, se stessi e tutto il resto (J. Leclercq, *Umanesimo e cultura Monastica*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 61-63).*

<sup>53</sup> Ct 1,7.

<sup>54</sup> Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al Cantico dei Cantici* ... cit., 60, p. 82.

<sup>55</sup> Vi è una disciplina, un'ascesi, un'assunzione del limite della propria creaturalità che è necessario per un'autentica vita spirituale e umana.



*aderiscono a sufficienza. Sii dunque tutta presente a te stessa e usa tutta te stessa per conoscere te e Colui di cui sei immagine, per discernere e comprendere chi sei e che cosa puoi in Lui, di cui sei immagine. Sta' salda al gradino in cui ti trovi, non soccombere, non degenerare.*<sup>56</sup>

Riflessione simile a quella di Bernardo di Clairvaux:

*Il primo passo, il primo gradino nel cammino della confessione, è la conoscenza di sé. È dal cielo che ci viene questo consiglio: Conosci te stesso, o uomo! Non avete notato, infatti, che sono queste le parole che lo Sposo rivolge alla sposa nel Cantico dei Cantici quando le dice: Se non ti conosci, o bella fra tutte le donne, esci e vattene<sup>57</sup> .... Ora, la conoscenza di sé consiste in tre cose: anzitutto nel sapere ciò che si è fatto, poi nel sapere ciò che si è meritato, e infine nel sapere ciò che si è perduto. Che cosa c'è di più vile, o nobile creatura, immagine di Dio e somiglianza del Creatore, del disonorare la tua carne con i piaceri carnali?*<sup>58</sup>

Baldovino di Ford, poi, specifica che il credente si conosce nella misura in cui si consegna a Dio, il quale lo restituisce a se stesso:

*Se tu ami Dio in verità e offri a Dio, per quanto è in tuo potere, il tuo cuore, tu diventi tuo; anzi, Colui a cui tu doni [il tuo cuore] fa sì che esso diventi tuo; né esso può essere tuo se egli non lo rende tuo. Quanto, dunque, tu doni a lui il tuo cuore, tanto egli fa sì che diventi tuo.*<sup>59</sup>

<sup>56</sup> Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al Cantico dei Cantici* ... cit., 62, p. 83.

<sup>57</sup> Ct 1,7.

<sup>58</sup> Bernardo di Clairvaux, *Sermones diversi* 40,3. Testo latino in San Bernardo, *Sermoni diversi e vari*, Scriptorium Claravallense-Fondazione di Studi Cistercensi, Milano 2000, p. 306. Traduzione mia.

<sup>59</sup> Baldovino di Ford, *Sermones* 9,13. Testo latino in *Balduini de Forda opera. Sermones. De commendatione fidei*, a cura di D. N. Bell, cccm 99, Brepols, Turnhout 1991, pp. 3-339, qui p. 142, ll. 98-102.

E Alcherio di Clairvaux:

*Per prima cosa, dunque, è necessario che ciascuno consideri se stesso e conosca la propria dignità, così da non far ingiuria al proprio Creatore. Anima, guarda alla tua bellezza e comprendi quale bellezza devi amare!*<sup>60</sup>

Nell'ambito di questa medesima riflessione viene anche approfondito il tema, già patristico, del *liber conscientiae* contrapposto al *liber naturae*:

*La coscienza è nell'uomo come un libro la cui lettura coincide col testo stesso, in un'adeguata interiorità, così come in essa ci corrode il vermis conscientiae ... A due riprese, commentando il Nosce teipsum Alano di Lilla sviluppa questa trilogia: Il libro della scienza è scritto nel codice; il libro dell'esperienza è scritto nel corpo; il libro della coscienza è scritto nel cuore ... E l'analisi, condotta con un'arte consumata, persino troppo raffinata nello stile, termina con questa formula perfetta: Colui che ricerca sé dentro di sé diventa un uomo spirituale.*<sup>61</sup>

Ildeberto di Lavardin proponeva la seguente distinzione quaternaria, a commento di Gb 31,35 (*Scriva un libro colui che mi giudica*):

*Nelle Scritture si trova un libro quaternario: il libro della predestinazione, il libro della dottrina o ispirazione nascosta mediante Cristo, il quale è il modello della vita dei credenti in lui, il libro della Scrittura materiale, il libro della coscienza.*<sup>62</sup>

<sup>60</sup> Alcherio di Clairvaux, *De diligendo Deo* 4. Testo latino di tale opera in PL 40,847-864.

<sup>61</sup> M.-D. Chenu, *Il risveglio della coscienza nella civiltà medievale*, Jaca Book, Milano 1981, pp. 67-68. La citazione del testo di Alano di Lilla è tratta da Alano di Lilla, *Sermo in die cinerum*, in Alain de Lille, *Textes inédits*, a cura di M.-Th. d'Alverny, Vrin, Paris 1965, pp. 268.

<sup>62</sup> Ildeberto di Lavardin, *Sermones de tempore. In adventu Domini* 2, pl

Anche Bernardo di Clairvaux definisce la coscienza, con riferimento al suo ruolo nella vita spirituale, *libro dell'esperienza*<sup>63</sup>. Coscienza che per Guglielmo di Saint-Thierry è il recesso più interiore dell'animo:

*In un senso più profondo, la Sposa lo Sposo che fuori ha perso lo cerca dentro, nella camera del cuore, nel segreto della mente, nella coscienza. Fuori, infatti, avviene ciò che riguarda la situazione: lo Sposo comanda, la sposa obbedisce; dentro, invece, si tratta ciò che è proprio dell'amore: i segreti colloqui, gli occulti misteri, ma fin quando lo Sposo è presente. Quando, infatti, lo Sposo è assente, perpetua ivi è la notte, terribile la solitudine, pieno di tedio il dimorarvi, nulla la quiete.*<sup>64</sup>

Collegato a questo tema della coscienza, si profila in filigrana il tema neoplatonico dell'assoluta spiritualità, senza il ricorso ai sensi<sup>65</sup>. Si veda ad esempio, in proposito il seguente testo di Aelredo di Rievaulx:

*Osservati mentre pensi. Ti trovi nel buio, hai chiuso gli occhi, hai tappato le orecchie, non sale nessun profumo alle narici, non provi nessun sapore nel palato, tutto sfugge al tatto.*<sup>66</sup>

In questa linea acquisteranno significato e valore anche i trattelli *De conscientia* che allora si moltiplicheranno sia negli ambienti

171,349C. Traduzione mia. A tale riferimento rinvia M.-D. Chenu, *Il risveglio della coscienza ... cit.*, p. 68, n. 48.

<sup>63</sup> Bernardo di Clairvaux, *Sermones super Cantica Canticorum ... cit.*, 3,1,1, p. 55.

<sup>64</sup> Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al Cantico dei Cantici ... cit.*, 184, p. 170.

<sup>65</sup> M.-D. Chenu, *Il risveglio della coscienza ... cit.*, p. 68.

<sup>66</sup> Aelredo di Rievaulx *Dialogus de anima* I,29. Testo latino a cura di C.H. Talbot in *Aelredi Rievallensis opera omnia* 1. *Opera ascetica*, CCCM 1, Brepols, Turnhout 1971, pp. 683-754, qui p. 693, ll. 341-343.

monastici sia nelle scuole urbane<sup>67</sup>.

Un altro segno di questa importanza conferita all'individuo è offerto dalla particolare attenzione dei cistercensi agli stati d'animo dell'uomo:

*Certamente i Cisterciensi sviluppano in maniera accentuata il tema della Compassio, in cui la singola anima rivive i momenti della Passione del Signore – ne è tra gli altri un rappresentante tipico Oggero di Lucedio – secondo un atteggiamento interiore che si esprimerà nel genere letterario del Planctus. In questo modo l'anima scopre se stessa, si accusa per le proprie colpe e vuole patire per il Signore ... Mentre il monachesimo precedente aveva prodotto una teologia dei misteri, ossia una considerazione prevalentemente oggettiva delle diverse celebrazioni liturgiche corrispondenti ai diversi momenti della storia salvifica, con i Cistercensi abbiamo ora una teologia degli stati mistici, ossia un'attenzione e una descrizione dei particolari riflessi che tali celebrazioni suscitano nell'anima credente e orante. A Cluny l'uomo entrava nel mistero, a Cîteaux il mistero entrava nell'uomo. Alla considerazione degli aspetti oggettivi si aggiunge quindi – in un equilibrio delicatissimo e, possiamo dire, unico – la considerazione di quelli soggettivi, al sacramentum l'affectus, alla historia delle pagine sacre la pietas e la devotio. Tutto ciò, evidentemente, ha contribuito in maniera efficacissima alla scoperta e alla rivalutazione della persona ... Ecco perché, come si è già ricordato, i Cisterciensi hanno scritto numerosi trattati De anima<sup>68</sup>, hanno dato il via all'approfondimento dello spazio interiore, paragonato spesso a un chiostro – il claustrum animae –, av-*

<sup>67</sup> Cfr. Ph. Delhaye, *Dans le sillage de saint Bernard. Trois petits traités De conscientia*, in "Cîteaux en de Nederlanden" 5 (1954), pp. 92-103. Da rilevare in particolare questa espressione: *Ognuno dispone del libro della propria coscienza; tutti gli altri libri sono stati trovati per indagare e perfezionare questo libro (Tractatus de interiori domo 24, pl 184,520B).*

<sup>68</sup> Cfr. Guglielmo di Saint-Thierry, *De natura corporis et animae* (a cura di P. Verdeyen in *Guillelmi a Sancto Theodorico opera omnia, pars III. Opera didactica et spiritualia*, cccm 88, Brepols, Turnhout 2003, pp. 103-146); Isacco della Stella, *Epistola de anima* (pl 194,1875-1890); Alchero di Clairvaux, *De spiritu et animae* (pl 40,779-832).

*viando un processo che, dal punto di vista strettamente religioso, culminerà nel Castello interiore di S. Teresa.*<sup>69</sup>

Anche in ambito teologico si avverte un'esigenza di autonomia della ragione nei confronti della fede: il sapere teologico diviene subordinato in certi casi non all'insegnamento della fede e delle Scritture, ma ai sillogismi, ai ragionamenti della logica e della dialettica propri della filosofia aristotelica, e sulla base di ciò veniva vagliato, messo in discussione, riletto. La logica e la dialettica diventavano la chiave interpretativa delle Scritture e del sapere teologico (Abeardo). Il sapere umano diventa il criterio interpretativo del sapere religioso, della fede stessa, della conoscenza stessa di Dio. La ragione veniva a essere posta come guida della conoscenza e dell'agire umano, e come verifica della fede.

Da tenere presente che verso la metà del XII secolo vennero tradotti, di Aristotele, la *Logica nova*, i due *Analitici* (*priora* e *posteriora*), i *Topici*, gli *Elenchi Sofistici*, che si aggiunsero alla *Logica Vetus* conosciuta attraverso Boezio, le opere del quale tornano nuovamente in auge. Tutto ciò offrì ai teologi,

*insieme con gli strumenti per la tecnica della dimostrazione, anche l'ideale di una scienza deduttiva, fondata sulla dimostrazione tratta da assiomi stabiliti con certezza. Aristotele, come dice lo Chenu, diventa il vero maestro della teologia; la sacra pagina diventa sacra dottrina, si sviluppa nelle quaestiones, mentre le sentenze magistrali si affiancano come autorità alle citazioni dei Padri della Chiesa. La teologia si allontana dalla Scrittura ... Guglielmo di Auxerre [cistercense] afferma che solo nella fede vi sono le ragioni per credere, e assegna alla teologia il compito di conservare, promuovere e difendere la fede.*<sup>70</sup>

<sup>69</sup> G. Penco, *Senso dell'uomo e scoperta dell'individuo nel Monachesimo dei secoli XI e XII*, in "Benedictina" 37 (1990), pp. 310-311.

<sup>70</sup> F. Gastaldelli, *Teologia monastica, teologia scolastica e lectio divina*, in AAVV, *La dottrina della vita spirituale nelle opere di san Bernardo di Clairvaux*, Edizioni Cistercensi, Roma 1991, p. 46.

In tale contesto si inseriscono le riflessioni di Guglielmo di Saint-Thierry sulle possibilità espressive della ragione e della razionalità, sulle sue capacità, ma anche sui limiti. In particolare sembra significativo in proposito un testo dello *Speculum fidei* in cui egli mette in guardia i suoi lettori dal confidare troppo nei concetti teologici (in quel caso sta parlando della Trinità), poiché in tal modo corrono il rischio di fare di Dio un idolo:

*Quando si dice, infatti, che il Padre è nel Figlio e il Figlio è nel Padre ed essi in noi e noi in loro, se comprendiamo queste parole alla lettera cos'altro edificiamo nei nostri cuori se non un idolo? Se dal fatto che ogni cosa, dovunque sia, è in luogo, concludiamo che anche in Dio vi è un luogo o una qualche spazialità noi deviamo lontano dalla verità.<sup>71</sup>*

E poco dopo:

*È per questo che il Signore stesso, apparendo agli uomini nella carne, come ha spazzato via dal mondo la vanità degli idoli ha anche... fatto sparire dal pensiero dei credenti ogni vanità dell'immaginazione. Insegnando che comprendere Dio è qualcosa che oltrepassa gli uomini, ha insegnato perciò agli uomini a pensare alla sua maniera.<sup>72</sup>*

In questa vita, infatti, la ragione non può pretendere di poter comprendere pienamente il mistero divino:

*In questa vita infatti, è una presunzione pericolosa promettere la pienezza di questa conoscenza: riguardo a tali cose, come bisogna guardarsi dalla mancanza di fede riguardo a ciò che si deve credere, così bisogna guardarsi dalla temerarietà riguardo a ciò che può*

<sup>71</sup> Guglielmo di Saint-Thierry, *Speculum fidei* ... cit., 119, p. 188, con riferimento a Gv 10,38; 14,10-11.20.23; 15,5. Testo latino di tale opera in Guillaume de Saint-Thierry, *Le miroir de la foi*, a cura di J. Déchanet, sc 301, Cerf, Paris 1982. Traduzione mia.

<sup>72</sup> Guglielmo di Saint-Thierry, *Speculum fidei* ... cit.,120, p. 190.

*essere compreso. Per ora, invece, sia l'autorità a guidare la fede e la verità a guidare l'intelligenza.*<sup>73</sup>

L'assunzione di tale limite della conoscenza razionale investe anche la sua capacità espressiva, nel senso che

*quando si tratta di parole concernenti Dio, sono i significati delle parole che devono adattarsi alla realtà, e non questa ad esse. Ogni ragionamento della ragione umana mediante le parole, infatti, non deve essere altro che ricerca in merito alla verità; e, dovunque questa si offra, la ragione non è ragione se, abbandonando incessantemente la preoccupazione per le parole, non acconsente alla verità.*<sup>74</sup>

Tuttavia, finché l'intelligenza del credente non è illuminata dall'amore, il credente deve attenersi alle parole, quale primo passo nella conoscenza di Dio:

*e non allontaniamoci del tutto dalle parole finché mediante il loro servizio viene proposto a noi, ignoranti, quel che possiamo accogliere mediante le parole, e che, tuttavia, dobbiamo credere prescindendo da ogni forma delle parole.*<sup>75</sup>

### *Ragione ed esperienza*

Un elemento caratteristico della spiritualità cistercense che affianca il tema della ragione nel contesto della più ampia riflessione sulla tematica della conoscenza e che raccoglie ed esprime anche un'istanza culturale dell'epoca è il forte accento che troviamo ne-

<sup>73</sup> Ivi, 112, p. 182.

<sup>74</sup> Guglielmo di Saint-Thierry, *Aenigma fidei* 64. Testo latino in Guillaume de Saint-Thierry, *Deux traités sur la foi. le miroir de la foi. L'énigma de la foi*, a cura di M.-M. Davy, Vrin, Paris 1959, pp. 92-178, in particolare qui p. 146. Traduzione mia.

<sup>75</sup> Guglielmo di Saint-Thierry, *Speculum fidei* ... cit., 117, p. 186.

gli autori cistercensi sull'importanza dell'esperienza: per essi ogni accostamento alla Scrittura è finalizzato a un'esperienza, al rivivere nella propria esistenza ciò di cui la Scrittura narra, anche se intellettualmente non lo si comprende o non lo si comprende a fondo. Anche lo studio è finalizzato a nutrire e orientare quella forma di conoscenza che deriva dall'esperienza, e non a una conoscenza intellettuale fine a se stessa. Non solo, ma essi ripetono con insistenza martellante, soprattutto in riferimento alla conoscenza di Dio, che l'esperienza è la più alta forma di conoscenza e che solo chi ha avuto esperienza di Dio lo può anche, grazie a essa, comprendere. Così, Bernardo di Clairvaux afferma che

*i santi comprendono: Noi conosciamo tutte queste cose [riguardo a Dio]. Ma crediamo per questo di averle comprese? Non è certo la discussione che le comprende, ma la santità, e nella misura in cui può essere compreso ciò che è incomprendibile. Pertanto, se non fosse possibile comprendere l'Apostolo non avrebbe detto che noi dobbiamo comprendere con tutti i santi<sup>76</sup>. I santi, dunque, comprendono. Vuoi sapere come fanno? Se tu sei santo lo hai già compreso, e quindi non hai da impararlo; e se non sei santo procura di diventarlo, e lo saprai per tua esperienza. È una santa disposizione del cuore che fa il santo. Due sono i sentimenti che la compongono: il santo timore del Signore e il suo santo amore. L'anima che ne è tutta pervasa dispone, per così dire, di due sorta di braccia che le permettono di comprendere, di abbracciare, di stringere, di trattenere. Anch'essa può gridare: L'ho abbracciato e non lo lascerò.<sup>77</sup>*

E Guglielmo di Saint-Thierry, con riferimento all'amore di Dio, afferma che

<sup>76</sup> Ef 3,18.

<sup>77</sup> Bernardo di Clairvaux, *De consideratione* V,14,30, con citazione di Ct 3,4. Testo latino in San Bernardo, *Trattati*, Scriptorium Claravallense – Fondazione di Studi Cistercensi, Milano 1984, pp.760-938, in particolare qui p. 936. Traduzione mia.



*come colui che avanza in ciò non può né avanzare in esso né apprenderlo se non facendone l'esperienza, così non può comunicarlo a chi non ne ha fatta l'esperienza, poiché, come si dice nella Sapienza: Alla sua gioia non si mescolerà l'estraneo.*<sup>78</sup>

E ancora Bernardo:

*In questo epitalamio non devono considerarsi le parole, ma gli affetti. E questo perché, se non perché l'amore santo – che sappiamo essere l'unica materia di tutto questo volume – non va valutato secondo le parole o il linguaggio, ma secondo le opere e la verità? È l'amore che dappertutto parla, e se qualcuno brama acquisire una conoscenza di queste cose che vengono lette, ami. Altrimenti, invano colui che non ama si accinge a udire o a leggere il carne dell'amore. Un cuore freddo, infatti, non può assolutamente capire un discorso infuocato. Come chi non sa il greco non può comprendere uno che parla in greco, o chi non è latino chi parla latino, e così degli altri idiomi, così la lingua dell'amore per colui che non ama sarà una lingua barbara, sarà come un bronzo che risuona e un cembalo che tintinna.*<sup>79</sup>

Tale ambito esperienziale non concerne soltanto la realtà dell'amore, ma anche quella della fede:

*La forma della fede può essere trasmessa agli uomini dagli uomini con le parole e con gli insegnamenti della disciplina ecclesiastica, ed è accessibile a tutti gli uomini, purché vi acconsentano con buona volontà ... Ma la pietà in sé e la stessa verità non vengono comunicate e insegnate che dallo Spirito santo; e non vengono scritte nella mente se non dal dito di Dio.*<sup>80</sup>

<sup>78</sup> Guglielmo di Saint-Thierry, *De natura et dignitate amoris ...* cit., 21, pp. 193-194, con citazione di Pr 14,10.

<sup>79</sup> Bernardo di Clairvaux, *Sermones super Cantica Canticatorum ...* cit., 79,1,1, p. 550, con citazione di 1Cor 13,1.

<sup>80</sup> Guglielmo di Saint-Thierry, *Speculum fidei ...* cit., 73, pp. 138-140.

Anche, infine, per quanto riguarda la possibilità di comprendere le Scritture, più dello studio è di aiuto l'esperienza che il credente ne può compiere attraverso l'accoglienza del dono dello Spirito santo: *Solo lo Spirito è colui che rivela: del tutto inutilmente scruti la pagina; piuttosto, ricercane l'esperienza ... Grande è la soavità del Signore! E se non la gusti non la vedi*<sup>81</sup>. L'esperienza, infatti, per Guglielmo è come un senso della coscienza che apre alla conoscenza.

Perciò, per acquisire l'intelligenza delle Scritture e dei misteri di Dio

*si tratta di cominciare non solo di comprendere, ma anche, per così dire, a palpare e a toccare con quella sorta di mano che è l'esperienza il senso interiore delle Scritture e la potenza dei misteri e delle azioni salvifiche di Dio. Ciò non avviene se non attraverso un senso della coscienza e un insegnamento dato da un'esperienza che comprende; anzi, dirò di più: che legge e che sente entro se stessa la bontà e la potenza di Dio che l'opera della stessa grazia, con bontà vigorosa e con potenza efficace, rende presente nei figli della grazia.*<sup>82</sup>

Tale conoscenza esperienziale può, inoltre, solo entro certi limiti essere espressa a parole; queste ultime, infatti, quando si tratta di esprimere realtà spirituali siano solo approssimative, sono solo dei segni<sup>83</sup>, e talvolta, per l'animo del credente, esse possono anche essere di ostacolo:

*Una volta ammesse, esse impregnano delle loro immagini il nostro spirito, e a malapena noi possiamo senza di esse pensare realtà spirituali o divine, delle quali esse non sono assolutamente né forma*

<sup>81</sup> Bernardo di Clairvaux, *Ad clericos de conversione* 13,25. Testo latino di tale opera in San Bernardo, *Sentenze e altri testi*, Scriptorium Claravallense – Fondazione di Studi Cistercensi, Milano 1990, pp. 152-216, in particolare qui p. 192. Traduzione mia.

<sup>82</sup> Guglielmo di Saint-Thierry, *De natura et dignitate amoris* ... cit., 31, p. 201, ll. 828-834

<sup>83</sup> Cfr. Guglielmo di Saint-Thierry, *Speculum fidei* ... cit., 115, p. 184.

*né figura ... L'amore, invece, l'amore illuminato, che nell'intimo parla a Dio, vi riesce meglio, e così anche l'umile devozione, il cui sforzo è la pietà, la cui via d'accesso è la preghiera, per la quale trovare e comprendere è lo stesso fruire. Allora l'affetto e la grazia stanno a colloquio, fede e comprensione si rispondono, speranza e realtà si incontrano, misericordia e verità stanno l'una davanti all'altra, giustizia e pace si baciano.*<sup>84</sup>

Ma è la fede che nutre l'amore<sup>85</sup>; essa guarisce l'occhio dell'anima e lo rende adatto alla visione. E le parole del Signore

*Il Padre è nel Figlio e il Figlio nel Padre e loro in noi e noi in loro<sup>86</sup> non le comprendiamo mai se non mediante l'esperienza dell'affectus e il senso interiore dell'amore illuminato, e se lo vogliamo molto<sup>87</sup>.*

Ma tale esperienza è un dono di Dio:

*Può esser predicata la gioia del Signore da parte di chi l'ha a coloro che non ce l'hanno, e raccomandata; può esser dato un consiglio sul modo con cui cercarla; può esser suggerito un modo per recuperarla; e anche, talvolta, se la grazia ci accompagna, può esser mossa la volontà, e esser immesso il desiderio. Quella gioia, però, nessuno la possiede se non colui in cui essa stessa si infonde; a quella sublimità nessuno ascende se non colui a cui essa stessa accondiscende; quel bene nessuno lo sente se non colui che esso stesso a sé conforma; quella vita nessuno la vive se non colui che essa stessa vivifica.*<sup>88</sup>

<sup>84</sup> Ivi, 115.117, pp. 184-186; cfr. Sal 84 (85),11.

<sup>85</sup> Guglielmo di Saint-Thierry, *Speculum fidei* ... cit., 117, p. 186.

<sup>86</sup> Ivi, 119, p. 188.

<sup>87</sup> Ivi, 120, p. 190.

<sup>88</sup> Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al Cantico dei Cantici* ... cit., 196, p. 179.

Di fronte a tale dono, compito dell'uomo è predisporre tutto in se stesso per accoglierlo:

*Tuttavia, questo modo di formulare pensieri su Dio non dipende dall'arbitrio di colui che pensa, ma dalla grazia di colui che dona, cioè quando lo Spirito santo – che soffia dove vuole<sup>89</sup>, quando vuole, come vuole e su chi vuole – soffia in tale direzione. Ma sta all'uomo preparare incessantemente il proprio cuore, sciogliendo la volontà dai vincoli degli affetti estranei, la ragione o l'intelletto dalle preoccupazioni, la memoria dalle opere oziose o da quelle frenetiche, e talvolta anche da quelle necessarie. In modo che, quando nel giorno favorevole del Signore e nell'ora del suo beneplacito egli avrà udito la voce dello Spirito che soffia, quelle disposizioni che formano i pensieri accorrono tutte insieme immediatamente e nella libertà, e cooperino al bene, e diventino come un'unica realtà per la gioia di colui che pensa, mentre la volontà presenta un puro sentimento d'amore per la gioia del Signore, la memoria una materia fedele, l'intelletto un'esperienza soave.<sup>90</sup>*

L'esperienza, dunque, probabilmente anche sulla scia dell'umanesimo e del nuovo interesse per la realtà che caratterizza quest'epoca, acquista un valore positivo e in sé conoscitivo. Questo tema era già stato anticipato *in nuce* da Gregorio Magno, il quale aveva affermato che *l'amore stesso è conoscenza*<sup>91</sup>.

Esperire, dunque, significa conoscere, e conoscere perciò non è soltanto conoscenza intellettuale, razionale, cosciente e distinta, ma

<sup>89</sup> Gv 3,8.

<sup>90</sup> Guglielmo di Saint-Thierry, *Lettera d'oro* ... cit., 251, p. 157.

<sup>91</sup> Gregorio Magno, *Homiliae in evangelia* 27,4: *amor ipse notitia est* (testo latino in Gregorius Magnus, *Homiliae in Evangelia*, CCSL 141, a cura di R. Étaix, Brepols, Turnhout 1999, p. 232, l. 83); Id., *Moralia in Job* cit. X,8,13, CCSL 143, p. 546, ll. 5-6: *per amorem agnoscimus*; Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al Cantico dei Cantici* ... cit., 3, 54, 57, 71, 90, 94, 101, 118, 132, 139; pp. 46-47, 77-78, 78-79, 92-93, 103-104, 106, 109-110, 122-123, 131-133, 137-138. Per un approfondimento del tema si veda J. Déchanet, *Amor ipse intellectus*, in "Revue du Moyen Âge Latin" 1 (1945), pp. 349-374.

è anche e soprattutto partecipazione al mistero, realtà di comunione, percezione dell'altro da sé. È così che un altro tema importantissimo che troviamo collegato a questo tema del conoscere e dell'esperire negli autori cistercensi è quelli dei sensi interiori: come il corpo ha cinque sensi mediante i quali può entrare in contatto con la realtà e conoscerla, esperirla, così anche l'anima ha cinque sensi interiori mediante cui può conoscere e sperimentare la realtà di Dio: vi sono un udito, un olfatto, un tatto, un gusto, una vista dell'anima<sup>92</sup>.

Se vi è esperienza possibile, se vi è conoscenza mediante i sensi vuol dire che tra colui che conosce e colui che è conosciuto vi è una certa corrispondenza, vi è una certa somiglianza. È l'antico tema filosofico che solo il simile conosce il simile. Ecco che allora si sviluppa nel medioevo tutta una serie di trattati di fisica, cioè di riflessione su come è fatto l'uomo e su come è fatta la realtà e sulla connessione fra uomo e realtà<sup>93</sup>. Se l'uomo può conoscere il reale, se può sviluppare tecniche che modificano la realtà, ciò significa che fra la capacità conoscitiva dell'uomo e la realtà stessa c'è una certa corrispondenza. Così, anche nei confronti di Dio, se l'uomo può in certa misura esperire e conoscere Dio ciò indica il fatto che fra i sensi interiori dell'uomo e la realtà di Dio c'è una certa corrispondenza e somiglianza. Da ciò si può evincere anche che i concetti che l'uomo elabora su Dio non sono completamente privi di senso, semplici *flatus vocis*, ma in qualche maniera, seppur non esaustivamente, e sempre con il rischio per l'uomo di crearsi degli idoli, però esprimono in qualche modo una certa realtà di Dio. Se in questa vita una certa conoscenza di Dio è possibile all'uomo è perché fra lui e Dio una certa qual somiglianza c'è, e tale somiglianza si realizzerà pienamente nel regno di Dio, ove

<sup>92</sup> Cfr. Guglielmo di Saint-Thierry, *De natura et dignitate amoris ...* cit., 15-21, pp. 189-194.

<sup>93</sup> In tale contesto si colloca anche il trattato di Guglielmo di Saint-Thierry, *De natura corporis et animae*.

*saremo simili a Dio, perché lo vedremo così come egli è. Là essere simili a Dio sarà vederlo, o conoscerlo; chi lo vedrà o lo conoscerà lo vedrà o lo conoscerà nella misura della sua somiglianza con lui; e gli sarà simile nella misura in cui lo vedrà o lo conoscerà. In effetti là vedere o conoscere Dio è essere simili a Dio; e essergli simili è vederlo o conoscerlo.*<sup>94</sup>

Negli autori cistercensi non vi è dunque l'asserzione di un totale apofatismo, poiché in una certa misura Dio è conoscibile e sperimentabile, esperibile dai sensi interiori dell'anima. Ma neppure un atteggiamento pienamente catafatico, poiché essi richiamano al fatto che Dio trascende le immagini che l'uomo si fa di lui, e che perciò egli non deve fissarsi sulle immagini e sulle formule che egli stesso può elaborare. Per questo, molto vigoroso e incisivo, è negli scritti degli autori cistercensi il richiamo al mistero di Dio, richiamo che spesso si esprime mediante uno stile orante<sup>95</sup>.

Da ciò che abbiamo fin qui considerato, si comprende come per Guglielmo di Saint-Thierry l'atto dell'adesione di fede non sia considerato primariamente come un atto di tipo prevalentemente intellettuale, in quanto, seppur l'aspetto della elaborazione teologica non sia assente nella sua riflessione, e anzi esso sia attentamente curato e utilizzato, tuttavia è proprio attraverso un linguaggio teologico che Guglielmo presenta la fede stessa, nel suo aspetto veritativo, anzitutto come una relazione personale fra l'uomo e Dio, relazione all'interno del cui ambito tutto ciò che è umano viene assunto e valorizzato. L'elaborazione dottrinale, razionale, dunque, per Guglielmo, se da un lato è necessaria e imprescindibile, dall'altro trova il suo senso vero e pieno nella misura in cui viene inclusa in tale autentica relazione e ad essa finalizzata.

<sup>94</sup> Guglielmo di Saint-Thierry, *Speculum fidei* ... cit., 107, p. 178, con citazione di 1Gv 3,2.

<sup>95</sup> Cfr. lo stile in cui Guglielmo scrive le *Meditativae orationes*.