

FABIO PIEMONTE

IL *DE LAUDE* DI BERNARDO DI CHIARAVALLE:
PER UNA TEOLOGIA DELLA *MILITIA CHRISTI*

INTRODUZIONE

Bernardo di Chiaravalle, protagonista indiscusso della cultura monastica del XII secolo, viene tradizionalmente ritenuto il fondatore della spiritualità della cavalleria monastica¹. Il trattato in cui Bernardo si impegna ad illustrare i capisaldi del *novum militiae genus* è il *De laude*². Egli non ha inteso realizzare con questo scritto esortatorio una giustificazione teologica del *miles Christi*, ma ha voluto rintracciare le ragioni reali insite nella vocazione templare. Proprio al fine di individuare le fondamenta speculative dell'azione dei Poveri Cavalieri di Cristo, Ugo di Payns, loro fondatore, sceglie di rivolgersi all'abate di Clairvaux affinché lo aiuti nella ricerca delle radici bibliche e teologiche del *militare Deo*³. È necessario che i cavalieri siano sottratti alla brutalità delle guer-

¹ Cfr. F. CARDINI, *Alle radici della cavalleria medievale*, Firenze 2004; A. DEMURGER, *Chevaliers du Crist*, Paris 2002 (tr. it. di E. Lama, *I cavalieri di Cristo*, Milano 2004); IDEM, *Vie et mort de l'Ordre du Temple*, Paris 1999 (tr. it. di M. Sozzi, *Vita e morte dell'Ordine dei Templari*, Milano 2005); M. MESCHINI, *San Bernardo e la seconda crociata*, Milano 1998.

² Cfr. BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Liber ad milites Templi. De Laude novae militiae* (d'ora in poi: *De laude*), I, 1, [PL 182, 921A-940B], 921B, ed. e tr. it. a cura di C. D. Fonseca, *Per i cavalieri del Tempio. Elogio della nuova cavalleria*, in OSB, vol. I, *I Trattati*, pp. 425-483, p. 438. Per un'analisi dettagliata e il commento dell'opera, cfr. *infra*, pp. 14-49 del presente lavoro.

³ Si tratta del primo ordine monastico-cavalleresco. Esso fu fondato intorno al 1118 da Ugo di Payns, nobile cavaliere della Champagne che decise, con circa nove compagni, di coniugare la propria professione cavalleresca coi voti di povertà, castità e obbedienza, specifici invece della vocazione monastica.

re combattute per futili motivazioni e ai duelli accolti esclusivamente per dar libero sfogo alla propria vanagloria; occorre al contrario che si convertissero, combattendo al servizio di Cristo, Colui dal quale avrebbero ricevuto ogni bene in terra e in cielo.

Bernardo non ha potuto esimersi, in virtù del suo magistero spirituale unanimemente riconosciuto, dal fornire spessore teologico ad una causa tanto nobile, fortificata dalla scelta dei cavalieri di abbracciare anche la regola monastica, con i relativi voti di povertà, castità e obbedienza. Perciò tale cavalleria monastica è chiamata ad istituire un legame profondo tra la dimensione ascetica e quella bellica.

Il *miles Christi* deve esser dunque ben consapevole di collaborare, attraverso il proprio operato, alla redenzione del mondo, perché lo libera da tutti i nemici della fede che impediscono la realizzazione del Regno di Dio. Una missione sicuramente ardua, ma non esplicitamente votata alla conversione forzata o peggio all'eliminazione degli infedeli; i *milites* sono infatti chiamati innanzitutto a difendere il cammino di tutti i pellegrini che si recano in Terrasanta, presidiandone le strade. Bernardo li invita ripetutamente al discernimento spirituale dei propri pensieri e delle proprie intenzioni: dunque la loro priorità non deve essere quella di uccidere l'infedele, ma di sottrarlo dall'errore della sua falsa fede. L'uccisione dell'infedele, letta nell'ottica evangelica, sarebbe giustificabile esclusivamente come *extrema ratio*, ovvero sia per legittima difesa di fronte ad un imminente pericolo per la propria vita o in caso di attentato o minaccia a quella del prossimo.

Questa logica, ben formalizzata nelle pagine del *De laude*, sembra esser contraddetta allorquando viene chiesto all'abate di Clairvaux di promuovere la seconda crociata. In tal caso infatti la missione difensiva affidata all'ordine monastico-cavalleresco si trasforma contro ogni previsione, in un lucido piano offensivo per cristianizzare tutto l'Occidente. Lo stesso papa Eugenio III decide di servirsi dell'acuta riflessione teologica di Bernardo, subordinandola ai fini politici del papato.

Spinto dalle circostanze storiche favorevoli e animato dal suo sogno frequente di realizzare la *plenitudo potestatis* della Chiesa, Bernardo si fa carico dei desideri del pontefice cistercense. Ma pienamente convinto del fondamento teologico della guerra crociata intesa come eliminazione del male e dei suoi difensori, egli non vede purtroppo i limiti della sua azione politica. Coinvolge perciò le maggiori potenze europee in

una guerra contro gli infedeli, che si conclude con un misero fallimento. Anche se non ottiene il risultato sperato, Bernardo riesce ugualmente, con la sua predicazione della seconda crociata, a fare in modo che potenze come il Regno di Francia e l'Impero combattano accomunate da un unico ideale cristocentrico, per quanto poi nei fatti l'esito della spedizione abbia mostrato quanto sia stato difficilmente concretizzabile anche per una *nova militia* tale impianto teologico-evangelizzatore, così ben delineato speculativamente nelle pagine del *De laude*.

IL DIBATTITO SULLA *MILITIA CHRISTI* AL TEMPO DI BERNARDO

Le radici bibliche e monastiche del militare Deo

Il dibattito che scaturisce nel XII secolo intorno al tema della *militia Christi* e a cui lo stesso Bernardo di Clairvaux partecipa, affonda le proprie radici nel terreno delle Scritture, che presentano diversi riferimenti relativi al *militare Deo*. «Nonne militia est vita hominis super terram?»⁴: così nel libro di Giobbe la stessa esistenza umana diviene il teatro del combattimento tra le forze del bene e quelle del male. Tale combattimento non va inteso prioritariamente contro i nemici esterni; anzi è tutto interiore: il cristiano infatti è chiamato a lottare contro le tentazioni e a vincere il maligno. Così, sostenuto dalla grazia di Dio, potrà contribuire alla realizzazione del Regno di Dio. Perciò Paolo invita i cristiani della comunità di Roma a gettare via le opere delle tenebre e ad indossare le armi della luce⁵. Allo stesso modo l'Apostolo delle genti sottolinea rivolgendosi ai cristiani di Corinto, che «le armi della nostra battaglia non sono carnali, ma hanno da Dio la potenza di abbattere le fortezze, distruggendo i ragionamenti e ogni baluardo che si leva contro la conoscenza di Dio»⁶. Tuttavia in questo scontro tra forze impari, l'uomo non è abbandonato a sé stesso, ma viene costantemente sostenuto dallo Spirito

⁴ Gb 7, 1.

⁵ Cfr. Rom 13, 12.

⁶ 2 Cor 10, 3-5.

di Cristo, che gli conferisce quella forza necessaria per resistere agli assalti dell'Anticristo.

Il *miles Christi* può dunque far proprie queste parole del re Davide: «Signore, mia roccia, mia fortezza, mio liberatore; mio Dio, mia rupe, in cui trovo riparo; mio scudo e baluardo, mia potente salvezza»⁷. Per poter vincere il male occorre quindi custodire lo Spirito e chiedere la protezione del Signore, come fece il Maccabeo, il quale «alzò le mani al cielo e invocò il Signore che compie prodigi, convinto che non è possibile vincere con le armi, ma che egli concede la vittoria a coloro che ne sono degni, secondo il suo giudizio»⁸. E ancora Paolo, nella sua lettera agli Efesini, ribadisce tale necessità di rimanere in Cristo per non uscire sconfitti: «Rivestitevi dell'armatura di Dio, per poter resistere alle insidie del diavolo. La nostra battaglia infatti non è contro creature fatte di sangue e di carne, ma contro i Principati e le Potestà, contro i dominatori di questo mondo di tenebra, contro gli spiriti del male che abitano nelle regioni celesti. Prendete perciò l'armatura di Dio, perché possiate resistere nel giorno malvagio e restare in piedi dopo aver superato tutte le prove»⁹. Quindi prosegue questo suo discorso ai cristiani di Efeso, delineando le caratteristiche del perfetto *miles Christi*: «State dunque ben fermi, cinti i fianchi con la verità, rivestiti con la corazza della giustizia, e avendo come calzatura ai piedi lo zelo per propagare il vangelo della pace. Tenete sempre in mano lo scudo della fede, con il quale potrete spegnere tutti i dardi infuocati del maligno; prendete anche l'elmo della salvezza e la spada dello Spirito, cioè la parola di Dio»¹⁰.

Con questa serie di metafore, Paolo vuole sottolineare che è necessaria la pratica di alcune virtù, le quali devono costituire l'armamentario del buon soldato di Cristo. La prima è sicuramente la coerenza di chi non solo custodisce la Parola di Dio, ma cerca di viverla quotidianamente; poi occorre la prontezza nell'annuncio della Verità, che deve sempre essere accompagnato da un amorevole zelo per la salvezza di tutte le anime.

⁷ Sal 17, 3.

⁸ 2 Mac 15, 21.

⁹ Ef 6, 11-13.

¹⁰ Ef 6, 14-17.

Così, attraverso una lettura della realtà che mantenga sempre l'ottica della fede, il soldato di Cristo non si lascerà sedurre dalla mentalità dominante, alla quale non deve assolutamente conformarsi. Oltre a munirsi dello scudo della fede, egli dovrà poi anche cingersi il capo con l'elmo della salvezza, ossia apprezzare l'azione salvifica di Dio nella storia e contribuirne alla realizzazione. Data la difficoltà della missione affidata al soldato di Cristo, si comprende forse perché solo i monaci abbiano avuto l'onore di fregiarsi per primi del titolo di *milites Chrsti*, con tutti gli oneri che ciò avrebbe comportato. Si può infatti, ad esempio, leggere nella *Vita di san Martino* di Sulpicio Severo l'affermazione: *Christi ego miles sum; pugnare mihi non licet*¹¹, in cui il combattimento è inteso esclusivamente nella sua dimensione spirituale. Anche Rabano Mauro, il celebre *praeceptor Germaniae*, discepolo del maestro di Carlo Magno Alcuino, in proposito scrive nel suo *De universo*:

«Milites autem Christi illi esse dicuntur, qui contra diabolum pugnant, et contra vitia fortiter dimicant: quibus cum consummaverint et expleverint agonem suum, non merces terrena, sed vita promittitur aeterna»¹².

Queste preziose testimonianze mostrano come la terminologia militaresca biblica si spiritualizzi progressivamente fino a divenire parte integrante della spiritualità monastica dell'Alto Medioevo¹³. Tuttavia nella società turbolenta e violenta del XII secolo, accanto alla dimensione escatologica del combattimento spirituale viene ad aggiungersene un'altra, quella relativa al valore sociale del male. Se dunque i monaci sono chiamati in prima linea a combattere i mali che attanagliano lo spirito, i *bellatores* della *societas christiana* devono combattere le in-

¹¹ Cfr. Sulpicio Severo, *Vita beati Martini liber unus*, [PL 20, 159A-176B], 162D.

¹² Rabano Mauro, *De universo*, XVI, III, [PL 111, 9-613], 451C.

¹³ Cfr. J. Leclercq, «*Militare Deo*» dans la tradition patristique et monastique, in «*Militia Christi* e Crociata nei secoli XI-XIII», Atti della undicesima Settimana internazionale di studio (Mendola, 28 agosto-1 settembre 1989), Milano 1992, pp. 3-18.

carnazioni stesse del male, ossia quanti rappresentano una minaccia al tentativo di cristianizzare l'intera società.

Nasce così una *militia Christi*, allo stesso tempo monastica e cavalleresca, la cui apparente contraddizione con la pace evangelica si risolve alla luce di una corretta e integrale comprensione delle parole di Cristo. Il passo di Giovanni: «vi lascio la pace, vi do la mia pace. Non come la dà il mondo, io la do a voi» va letto infatti tenendo presente quanto riporta Matteo specularmente: «non crediate che io sia venuto a portare pace sulla terra; non sono venuto a portare pace, ma una spada»¹⁴. La pace che Gesù augura ai suoi discepoli è sì la pace dell'anima, ma è anche una pace fattiva, un dono dello Spirito perché l'uomo compia nella verità la volontà di Dio. Allora il nuovo *miles Christi* avrà una missione differente rispetto ai compiti del monaco: egli non dovrà soltanto vincere il male che è in lui, ma una volta che avrà conseguito la pace nella verità, aderendo alla fede in Cristo, dovrà combattere, anche con le armi se necessario, il *bonum certamen*, affinché la salvezza raggiunga tutte le genti¹⁵.

Il Sermo 48 di Isacco della Stella

Un'embrionale teologia della *militia Christi* è contenuta anche nel Sermo 48 di Isacco della Stella, che nacque in Inghilterra tra il 1105 e il 1120. Durante la sua giovinezza, ricevette un'educazione scolastica tra Chartres e Parigi, finché non divenne monaco cistercense. Così nel 1147 fu eletto abate del monastero di l'Étoile, presso Poitiers. Intorno al 1169, forse perché animato dal desiderio di una solitudine più profonda, abbandonò il monastero della Stella per recarsi nell'isola di Ré, al largo di La Rochelle ove, dopo aver dato luogo ad un'altra fondazione cistercense, si spense verso il 1178¹⁶.

¹⁴ Cfr. Gv 14, 27; Mt 10, 34.

¹⁵ Cfr. 2 Tim 4, 7.

¹⁶ Cfr. A. M. PIAZZONI, *Monaci teologi*, in *Storia della teologia nel Medioevo*, vol. II: *La grande fioritura*, Casale Monferrato 1996, pp. 157-160.

Nel *Sermo* 48, pronunciato in occasione della festività liturgica della Natività del Battista, egli fornisce una spiegazione plausibile circa la sua decisione di lasciare il monastero della Stella¹⁷. Ma più che per il desiderio di intraprendere un cammino ascetico radicale, egli vuole abbandonare quel monastero di cui è abate, quasi in atteggiamento polemico con l'Ordine di cui fa parte. In effetti il contesto cistercense lo delude profondamente per diverse ragioni: innanzitutto perché ha notato nei suoi confratelli monaci un'eccessiva avidità; poi perché riscontra in esso una certa intolleranza rispetto alle nuove correnti teologiche, che si vanno diffondendo nella seconda metà del XII secolo.

Certamente gli ultimi decenni del dodicesimo secolo sono gli anni della crisi della teologia monastica, che si arrocca sempre più sulle proprie posizioni, pur di non vedere invaso il proprio campo dalle innovative metodologie scolastiche¹⁸. Il timore, già avvertito da Bernardo, è quello che la dialettica possa contaminare eccessivamente i contenuti della Rivelazione, fino a snaturarli quasi del tutto, per cui tale *ars* doveva essere arginata con ogni contromisura. Tuttavia la posizione di Isacco non è così radicale come quella dell'abate di Clairvaux: egli ha studiato nelle *scholae* francesi e ha quindi approfondito le nuove discipline che lì venivano impartite, per cui guarda ad esse sì con spirito critico, ma con minore perplessità. Ciò che più lo spaventa è invece una diffusa tendenza, tra i *novi doctores*, a non interpretare correttamente le Scritture, secondo i sensi di lettura legittimi. Dilaga infatti la convinzione che si possa fare tranquillamente a meno della tradizione dei Padri, per mettersi piuttosto alla ricerca spasmodica della novità della Parola, che deve essere rintracciata a tutti i costi. Perciò egli ammonisce in maniera profetica che:

«Instabunt, igitur, tempora periculosa, et intrabunt
subversores veritatis, Scripturarum dicta suis sensibus

¹⁷ Cfr. ISACCO DELLA STELLA, *Sermo XLVIII*, [PL 194, 1853A- 1856A], ed. a cura di A. Hoste, in *Sermons (40-55)*, Paris 1987 (Sources Chrétiennes, 339), pp. 151-167.

¹⁸ Cfr. M. D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1976 (tr. it. di P. Vian, *La teologia nel XII secolo*, Milano 1986).

accommodantes, quibus haec nostra licentiosa libertas fore poterit perniciosa auctoritas. Quare non deserent, novitas suae gratia, Patrum veteres expositiones, si id ante eos consueti Ecclesia? Quomodo obicietur eis: Sic et sic exposuit Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Gregorius? Nonne inquit: Sic aliis licuit, et nobis quare non licebit? Nonne sicut ab istis ipsi audivimus, et illi dicturi sunt: Ubi spiritus Domini, ibi libertas, non sumus addicti iurare in verba magistri?»¹⁹.

Isacco quindi guarda a tale operazione con scetticismo: far dire alla Scrittura ciò che essa stessa non dice non è sicuramente il metodo più opportuno per riconquistare l'attenzione dell'uditorio. Una metodologia di questo tipo sarebbe perciò non solo illecita, ma del tutto scorretta, in quanto fraintenderebbe completamente le Scritture, a cui invece ci si dovrebbe accostare con strumenti differenti, nel solco della Tradizione. Se dunque tale preoccupazione per le nuove tecniche apprese nelle scuole accomuna in parte la teologia dell'abate della Stella al pensiero filosofico di Bernardo di Chiaravalle, bisogna però pur constatare che, al punto d'incontro sulla polemica contro i *novi doctores*, non corrisponde, almeno apparentemente, una convergenza sul tema della *milita Christi*. E in effetti Isacco, assimilando i nuovi teologi alla cavalleria monastica, instaura un parallelismo che Bernardo non avrebbe sicuramente condiviso.

«Huic simile et eadem ferme tempestate, cuiusdam novae militiae obortum est monstrum novum – cuius, ut lepide ait quidam, ordo de quinto evangelio est –, ut lanceis et fustibus incredulos cogat ad fidem, et eos qui Christi nomen non habent, licenter exspoliet et religiose trucidet; si qui autem de eo in depopulatione talium ceciderint, Christi martyres nuncupent. Nonne et isti futuro illi perditionis filio contra christianos crudelitatis suae auctoritatem nutriunt? Quomodo ei obicietur Christi mansuetudo et patientia et forma praedicandi? Quare non faciet libenter quod factum reperiet licenter? Quomodo non dicet: Qualia fecit Ecclesia, tali facite illi?»²⁰.

¹⁹ ISACCO DELLA STELLA, *Sermo XLVIII* cit., 7, 1854A-B, p. 158, 66-76.

²⁰ *Ibidem*, 8, 1854BC, p. 160, 77-88.

In questo passo, l'abate della Stella si riferisce al neonato Ordine dei Cavalieri di Calatrava. Istituito nel 1157 da Raymond Serrat, abate della badia cistercense di Fitero, al quale il re di Castiglia Sancio III affida il compito di difendere dai Mori la fortezza di Calatrava, a sud della Nuova Castiglia. Si tratta di un ordine militare-religioso, modellato sull'esempio dei Templari, che rappresenta l'ala militare dei Cistercensi francesi. Contro costoro si scaglia l'ira di Isacco che, senza mezzi termini, arriva a definire tale forma di vita un *novum monstrum*, in quanto la ritiene assolutamente incompatibile con il comandamento dell'Amore, proclamato e vissuto da Cristo. Ciò che in questa vicenda maggiormente scandalizza l'abate della Stella non è la creazione in sé di un'altra cavalleria monastica, assimilabile per certi aspetti agli stessi Templari, ma il fatto che sia stato un abate cistercense a guidarla. Egli stenta a credere che alcuni monaci, quasi insoddisfatti della propria vocazione, abbiano cessato di dedicarsi esclusivamente alla vita monastica, per diventare anche cavalieri. Tuttavia Isacco è ben consapevole che non spetta a lui giudicarli, perciò conclude:

«Quid igitur? Et hos cum aliis damnamus? Absit. Neutros quidem damnamus, sed neutros in hoc laudamus. Laudamus autem, sed in hoc non laudamus; nec quia fortasse omnino sint mala quae agunt, sed quia fore malorum occasiones queunt»²¹.

Dalle parole di Isacco emerge tutta la distanza, dovuta anche al mutato contesto, dalla posizione espressa da Bernardo nel *De laude*. Se infatti Bernardo si esprime a favore dei Templari, lo fa per proporre anche ai *bellatores* una *occasio salvationis*, di sicuro non per preferire questa strada alla via monastica, che senza dubbio predilige in assoluto. Qui invece il contesto è cambiato: non si tratta più di cavalieri invitati ad accogliere la regola monastica, ma di monaci che desiderano abbracciare la vita cavalleresca, mostrando così di preferire alla tranquillità ascetica del monastero le cure anche militari del mondo. Il rigore teologico di Bernardo e la denuncia spiritualistica di Isacco non sono, al di là delle

²¹ *Ibidem*, 9, 1854C, p. 160, 89-93.

apparenze, in contraddizione. Le due posizioni, tutt'altro che antitetiche, sono invece l'una il risvolto dell'altra, in quanto emergono da un'unica concezione teologica di fondo della *militia Christi*: se infatti da una parte può essere auspicabile, sia per Bernardo che per Isacco, che dei cavalieri abbraccino la vita monastica, dall'altra è inammissibile, addirittura 'mostruoso', data la preminente superiorità della vita contemplativa sulla vita attiva, che dei monaci possano preferire all'ascesi interiore l'attiva partecipazione alle vicende mondane. Le posizioni di Bernardo ed Isacco, al di là di motivazioni e ricadute politiche e sociali diverse, sono accomunate dalla medesima intenzione teologica: entrambi intravedono nella *nova militia*, sulla scia della tradizione agostiniana, una forza posta al servizio della Chiesa e necessaria per ripristinare la *rectitudo* nel mondo, ossia la possibilità di una *re-ordinatio*, di un orientamento di tutti gli uomini verso l'unica Verità universalmente condivisibile²². Perciò i nuovi *milites Christi* sono investiti di una responsabilità di notevole rilevanza: riportare quanti 'errano', pagani, musulmani ed eretici che siano, a riconoscere Cristo, collaborando così alla realizzazione del disegno salvifico di Dio.

IL *DE LAUDE*: PROPOSTA DI UN NUOVO MODELLO DI SANTITÀ

Le ragioni storico-teologiche del De laude

La data di composizione del *Liber ad milites Templi* è piuttosto incerta, ma il periodo in cui Bernardo concepisce l'opera è comunque compreso tra il 1128 e il 1136, due date non irrilevanti²³. Nel 1128 l'abate di Chiaravalle partecipa al Concilio di Troyes, dove probabilmente per la prima volta viene a contatto coi Templari e contribuisce alla stesura della loro *Regula*; nel 1136 invece muore Ugo di Payns, il fondatore del-

²² Cfr. AGOSTINO, *De civitate Dei* XIX, 7; *Quaestionum in Heptateucum libri septem*, 6,10.

²³ Cfr. C. D. FONSECA, *Introduzione al De laude*, in OSB, I, pp. 430-431.

l'Ordine, al quale l'opera è indirizzata. Si tratta di uno scritto occasionale di carattere esortatorio, composto con l'intento di chiarificare le finalità dell'Ordine e di celebrarne la missione, allo scopo di incrementarne le vocazioni.

È opportuno evidenziare le molteplici motivazioni che spingono Bernardo alla stesura di questo testo. Innanzitutto occorre esaminare il contesto ambientale e familiare in cui l'abate si muove, che influenza non poco la sua posizione in merito. Egli nasce nel castello di Fontaines da una famiglia di consumata tradizione cavalleresca: i suoi cinque fratelli infatti hanno tutti inizialmente abbracciato le armi, prima che lo stesso Bernardo li convinca ad entrare in monastero proprio per sottrarli alla brutalità di tale professione. Bernardo si trova dunque sin dalla nascita immerso in un contesto sociale avvezzo alle pratiche cavalleresche dell'uso delle armi: gli stessi tornei sono in realtà scontri cruenti al cui termine talvolta chi viene sconfitto perde la vita, mentre alcune risse si concludono con omicidi persino all'interno delle stesse comunità religiose²⁴.

Dunque, per Bernardo, che probabilmente non ignora né il significato né la pratica della vita militare, il problema non è tanto quello di rendere cristiana la guerra o di rifiutarla in nome del cristianesimo, ma è piuttosto quello di vivere nel mondo pur non essendo del mondo, nella consapevolezza che la violenza della guerra sia comunque inevitabile²⁵. In effetti, la riforma ecclesiastica voluta dal papa Gregorio VII, che aveva avviato già nell'XI secolo un tentativo di cristianizzare la cavalleria, si poneva come punto d'arrivo di una consapevolezza non certamente nuova, della quale sin nell'età carolingia e nel periodo ottoniano è possibile cogliere i primi segnali. La Chiesa andava prendendo coscienza progressivamente non soltanto della propria dimensione spirituale, ma anche del suo ruolo storico. Di qui era discesa la convinzione che le spettasse

²⁴ Cfr. M. MESCHINI, *San Bernardo e la seconda crociata*, Milano 1998, pp. 129-131.

²⁵ Cfr. C. LEONARDI, *La tradizione cavalleresca e san Bernardo*, in *I Templari. Una vita tra riti cavallereschi e fedeltà alla Chiesa*, Atti del primo Convegno «I Templari e san Bernardo di Chiaravalle» (Certosa di Firenze, 23-24 ottobre 1992), Firenze 1995, [pp. 11-18], p. 15.

un compito al contempo teologico e politico. Perciò essa aveva compreso che, per rispondere alla missione che Cristo stesso le aveva affidato, sarebbe stato giusto e legittimo avere una propria *militia*.

Quando Bernardo scrive il *De laude*, è dunque già *in fieri* un più complesso progetto di cristianizzazione degli ideali militari: mediante il proprio contributo, egli non fa altro che incoraggiare l'innesto della componente monastica nella tradizione cavalleresca, in maniera tale da offrire e delineare il più alto ideale cui un cavaliere potesse aspirare, senza dover rinunciare al suo *ordo*: combattere il male in nome di Cristo²⁶. Bernardo di Clairvaux mette quindi la sua eloquenza a servizio di un Ordine, che possa consentirgli di canalizzare la violenza quotidiana dei *milites* feudali verso un nemico che, prima di essere di carne e ossa, è un nemico 'metafisico'²⁷.

Al di là di queste motivazioni storico-teologiche, bisogna però tener presente anche il ruolo, altrettanto fondamentale, giocato dai rapporti di parentela e dalle influenze politiche che in buona parte hanno determinato la stesura del *De laude*. Secondo Leclercq, il fondatore dei Templari, Ugo di Payns, sarebbe un cognato di Bernardo²⁸. Bisogna inoltre tener presente che lo stesso zio materno dell'abate, André de Montbard, sarebbe stato Gran Maestro dell'Ordine dal 1153 al 1156. Tuttavia egli non sembrava intenzionato a dare troppo peso ai suoi legami familiari, se nonostante le incessanti pressioni esterne, si era deciso a scrivere sull'argomento solo dopo un considerevole tempo, come attesta il prologo del *De laude*.

«Semel, et secundo, et tertio, ni fallor, petisti a me, Hugo carissime, ut tibi tuisque commilitonibus scriberem exhortationis sermonem; et adversus hostilem tyrannidem, quia lanceam

²⁶ Cfr. M. MESCHINI, *San Bernardo*, cit., p. 134.

²⁷ Cfr. A. DI BELLO, *Rapporti tra potere religioso e potere secolare nell'operato e negli scritti di Bernardo di Clairvaux negli anni dal 1128 al 1138*, in «Rivista cistercense», 11 (1994), [pp. 89-136], p. 106.

²⁸ Cfr. J. LECLERCQ, *L'Ordine del Tempio: monachesimo guerriero e spiritualità medievale*, in *I Templari: mito e storia*, Atti del Convegno internazionale di studi alla Magione templare di Poggibonsi - Siena (29-31 maggio 1987), a cura di G. Viti, Sinalunga 1989, [pp. 1-7], p. 2.

non liceret, stilum vibrarem, asserens vobis non parum fore adiutorii, si quos armis non possum, litteris animarem. Distuli sane aliquamdiu: non quod contemnenda videretur petitio, sed ne levis praecepsque culparetur assensio, si quod melius melior implere sufficeret, praesumerem imperitus, et res admodum necessaria per me minus forte commoda redderetur»²⁹.

Queste poche righe mostrano un motivo ricorrente ma non retorico delle opere dell'abate di Clairvaux: infatti ogni volta che Bernardo viene sollecitato a intervenire, oppone inizialmente resistenza e si domanda il perché si sia ricorsi proprio a lui, finché l'utilità del prossimo non diviene l'unica esigenza in grado di farlo desistere dal suo proposito iniziale di astenersi dalle vicende mondane. L'umiltà entra perciò in una sorta di conflitto con la carità³⁰. Ecco perché alla fine le preghiere di Ugo di Payns vengono esaudite, per cui Bernardo, con grande umiltà, decide di offrire il proprio contributo sulla *militia Christi*, scrivendo il *De laude*.

La scelta templare come via di salvezza

Bernardo propone sin dall'inizio dell'opera la scelta templare come una nuova *occasio salvationis*, garantendo la *beatitudo* anche a chi perseguirà con tenacia l'ideale monastico-cavalleresco. Egli non può che accogliere con benevolenza tale modo di vivere, che delinea un *miles Christi* impegnato addirittura su due fronti nel combattimento contro il male: il primo è quello della lotta interiore contro le proprie passioni e cattive inclinazioni; il secondo è quello della guerra contro i nemici della fede cristiana, incarnazioni dell'Anticristo. A tal proposito egli scrive:

«Novum, inquam, militiae genus, et saeculis inexpertum:
qua gemino pariter conflictu atque infatigabiliter decertatur,

²⁹ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De laude, Prologus*, 921A, ed. Gastaldelli, p. 438, 6-13.

³⁰ Cfr. J. LECLERCQ, *Saint Bernard mystique*, Bruges-Paris 1948 (tr. it. a cura di A. Tombolini, *San Bernardo. La vita*, Milano 1994, p. 49).

tum adversus carnem et sanguinem, tum contra spiritualia nequitiae in coelestibus»³¹.

Di qui Bernardo inizia a tratteggiare le caratteristiche del perfetto soldato di Cristo, il quale non deve temere neppure la morte; anzi essa è da desiderare ardentemente, in quanto morendo egli acquisisce pienamente Dio, fine d'ogni aspirazione umana e fonte d'ogni bene:

«Impavidus profecto miles, et omni ex parte securus, qui ut corpus ferri, sic animum fidei lorica induitur. Utrisque nimirum munitus armis, nec daemonem timet, nec hominem. Nec vero mortem formidat, qui mori desiderat. Quid enim vel vivens, vel moriens metuat, cui vivere Christus est, et mori lucrum? Stat quidem fidenter libenterque pro Christo; sed magis cupit dissolvi, et esse cum Christo: hoc enim melius»³².

Perciò l'abate di Chiaravalle, convinto della nobiltà di tale *causa militandi*, esorta i *milites Christi* a perseguire con coraggio la loro missione:

«Securi ergo procedite, milites, et intrepido animo inimicos crucis Christi propellite, certi quia neque mors, neque vita poterunt vos separare a caritate Dei, quae est in Christo Iesu, illud sane vobiscum in omni periculo replicantes: *sive vivimus, sive morimur, domini sumus*»³³.

La struttura retorica costruita da Bernardo sembra voler descrivere i *milites Christi* come cristiani privilegiati rispetto agli altri credenti. Impegnati infatti nella lotta contro il male, essi conseguiranno gli onori del mondo se trionferanno in battaglia; se invece rimarranno uccisi negli scontri, la loro condizione sarà, in un paradosso solo apparente, ancor più felice, perché finalmente potranno ritornare al Padre, dalle cui mani riceveranno addirittura la palma del martirio.

³¹ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De laude*, I, 1, 921C, p. 440, 4-7.

³² *Ibidem*, 922A, p. 440, 14-20.

³³ *Ibidem*, 922AB, p. 440, 20-24. La cit. biblica è Rom 14, 8.

«Quam gloriosi revertuntur victores de proelio! Quam beati moriuntur martyres in proelio![...] Nam si beati qui in Domino moriuntur, num multo magis qui pro Domino moriuntur?»³⁴.

Tale condizione di privilegio discende non solo dalla pericolosità della missione che i *militēs Christi* accettano entrando nell'Ordine, ma soprattutto dalla difficoltà di assumere l'*habitus* spirituale più appropriato. Al di là infatti dell'esito che sarà sempre felice, in quanto *Christus est causa militandi*, la beatitudine futura del Templare, cioè la salvezza della sua anima, dipenderà esclusivamente dalla sua *dispositio animi*, da come ciò saprà porsi interiormente rispetto all'uccisione dell'infedele.

«Ex cordis nempe affectu, non belli eventu, pensatur vel periculum, vel victoria christiani. Si bona fuerit causa pugnantis, pugnae exitus malus esse non poterit, sicut nec bonus iudicabitur finis, ubi causa non bona, et intentio non recta praecesserit»³⁵.

Quindi la specificità della vocazione della cavalleria monastica risiede proprio nella causa del suo combattimento, che è la buona battaglia della fede. E a questa il vero *miles Christi* deve saper consacrare tutta la sua vita, uniformando le sue intenzioni e le sue azioni agli insegnamenti del Signore.

Novum militiae genus e saecularis militia

Bernardo individua una profonda divergenza tra la *militia Christi* e la *milita saecularis*. Le due cavallerie presentano infatti peculiarità e finalità differenti, che l'abate intende sottolineare con forza, affinché emerga tutta la specificità dei Templari.

Così, mediante un sottile gioco linguistico tra *militia* e *malitia*, Bernardo arriva a contrapporre i due termini: se Cristo non è la *causa militandi*, allora il soldato comune morirà nel peccato, in quanto non

³⁴ *Ibidem*, 922B, p. 440, 24-25, 28-29.

³⁵ *Ibidem*, I, 2, 922C-923A, p. 442, 7-10.

avrebbe altra giustificazione che renderebbe legittima l'uccisione del nemico. Per questo egli apostrofa la cavalleria mondana senza mezzi termini:

«Quis igitur finis fructusve saecularis huius, non dico, militiae, sed malitiae; si et occisor letaliter peccat, et occisus aeternaliter perit?»³⁶

Anche se apparentemente risultasse vincitore, il *miles saecularis* morirebbe comunque nel peccato, poiché egli si lascia prendere facilmente dall'ira e dall'orgoglio, per cui uccide animato da un furente spirito di vendetta e spinto dalla brama del trionfo.

«Si in voluntate alterum occidendi te potius occidi contigerit, moreris homicida. Quod si praevales, et voluntate superandi vel vindicandi forte occidis hominem, vivis homicida. Non autem expedit sive mortuo, sive vivo, sive victori, sive victo, esse homicidam. Infelix victoria, qua superans hominem, succumbis vitio et, ira tibi aut superbia dominante, frustra gloriaris de homine superato»³⁷.

Bernardo si fa dunque interprete della crisi dell'*ordo* cavalleresco tradizionale, che sembra aver smarrito i suoi ideali più nobili, quali l'onore e il coraggio che vietano la resa, la lealtà, la *pietas* per l'avversario, per darsi invece all'avidità, alla lussuria e alla cupidigia. Ma più che criticare la nobile tradizione cavalleresca, alla quale la sua stessa famiglia apparteneva, Bernardo si scaglia contro quel che è divenuta la cavalleria mondana nel suo tempo: ecco perché con ironia dipinge i tratti quasi femminili di questi cavalieri, che assecondando la loro vanità fanno solo adornarsi di gioielli ed ornamenti. Combattono infatti vilmente e al solo scopo di soddisfare la propria smania di ricchezze e di onori.

«Operitis equos sericis, et pendulos nescio quos panniculos loricis superinduitis; depingitis hastas, clypeos et sellas; frena

³⁶ *Ibidem*, II, 3, 923B, p. 442, 22-23.

³⁷ *Ibidem*, I, 2, 923A, p. 442, 10-16.

et calcaria auro et argento, gemmisque circumornatis: et cum tanta pompa pudendo furore et impudenti stupore ad mortem properatis. Militaria sunt haec insignia, an muliebria potius ornamenta? [...] vos per contrarium in oculorum gravamen femineo ritu comam nutritis, longis ac profusis camisiis propria vobis vestigia obvolvitis, delicatas ac teneras manus amplis et circumfluentibus manicis sepelitis»³⁸.

Essi appaiono ridicoli e goffi sotto gli ampi mantelli che indossano e che tra l'altro li rendono impacciati nei movimenti, per cui si rivelano del tutto inabili e incapaci nello schivare i colpi dei nemici. E sottolineando ancora una volta la causa *levis ac frivola* che li induce alla guerra, l'abate esclama infine con rabbia e amarezza:

«Non sane aliud inter vos bella movet litesque suscitatur, nisi aut irrationabilis iracundiae motus, aut inanis gloriae appetitus, aut terrena qualiscumque possessionis cupiditas. Talibus certe ex causis neque occidere, neque occumbere tutum est»³⁹.

Lo status del monaco-cavaliere e la sua missione

Dopo aver rimarcato la distanza tra le due *militiae*, quella devota a Cristo e quella *saecularis*, Bernardo ritorna sulla missione dei cavalieri del Tempio, ribadendo che il *miles Christi*, sia che uccida sia che rimanga ucciso, risulterà sempre vincitore in quanto:

«Hinc quippe Christo, inde Christus acquiritur: qui nimirum et libenter accipit hostis mortem pro ultione, et libentius praebet se ipsum militi pro consolatione. Miles, inquam, Christi securus interimit, interit securior. Sibi praestat cum interit, Christo cum interimit»⁴⁰.

³⁸ *Ibidem*, II, 3, 923B-C, p. 442, 28-29; p. 444, 1-3, 8-10.

³⁹ *Ibidem*, 923D, p. 444, 13-16.

⁴⁰ *Ibidem*, III, 4, 924A, p. 444, 21-25.

Bernardo approfondisce il tema dell'uccisione dell'infedele, affermando che in realtà in tal caso non si tratterà di omicidio, ma semplicemente di malicidio.

«Sane cum occidit malefactorem, non homicida, sed, ut ita dixerim, malicida, et plane Christi vindex in his qui male agunt, et defensor christianorum reputatur»⁴¹.

Mediante la sua azione in guerra il monaco-cavaliere, uccidendo l'infedele, contribuisce allo sradicamento del male dal mondo ed offre quindi il proprio contributo all'opera di Redenzione realizzata da Cristo Gesù. Collocandosi nel solco della riflessione filosofica e teologica anselmiana, anche l'abate di Clairvaux sembra non attribuire alcuna consistenza ontologica al male: esso è pur sempre *non aliquid*, nulla di determinato, per cui lo si comprende solo come privazione di bene⁴². Dunque proprio perché negazione in sé di un bene maggiore va estirpato in coloro che lo compiono, affinché sottratti dall'errore con ogni mezzo, anche gli infedeli abbiano spianata la strada verso la salvezza.

Tale posizione di Bernardo nei confronti degli infedeli, in special modo pagani, cristiani eretici o musulmani, non è assimilabile a quella *forma mentis* che oggi si definisce «integralismo religioso». È necessario infatti considerare, nella valutazione dell'atteggiamento di Bernardo, quanto la società del XII secolo sia intrinsecamente cristiana, e dunque non possa che interpretare ogni difformità dottrinale come una minaccia nei confronti di una identità culturale e religiosa condivisa. In questo l'abate di Chiaravalle si fa semplicemente interprete del suo tempo, in cui non ci si pone affatto il problema del dialogo con l'alterità: il diverso non è colui col quale dialogare, ma un nemico da combattere, da ricondurre anche attraverso l'uso della violenza all'unica *vera fides* in Cristo. Inizialmente l'uso delle armi è legittimato soltanto come l'unica contromisura efficace per difendere quanto i cristiani hanno di più caro:

⁴¹ *Ibidem*, 924B, p. 446, 1-3.

⁴² Cfr. ANSELMO D'AOSTA, *De casu diaboli*, [PL 158, 325B-360C], 338B-341C.

il Santo Sepolcro di Gesù, costantemente insidiato dalla presenza dei musulmani, che ne impediscono l'accesso ai pellegrini con la violenza. Dunque è da preferirsi l'uccisione degli infedeli, piuttosto che tollerare che essi continuino ad opprimere i giusti.

«Non quidem vel pagani necandi essent, si quo modo aliter possent a nimia infestatione seu oppressione fidelium cohiberi. Nunc autem melius est ut occidantur, quam certe relinquatur virga peccatorum super sortem iustorum: ne forte extendant iusti ad iniquitatem manus suas»⁴³.

E perché si realizzi quanto prima il trionfo della «scientiam Dei, quae est christianorum fides»⁴⁴, egli si augura che:

«Secure proinde dissipentur gentes quae bella volunt, et abscindantur qui nos conturbant, et disperdantur de civitate Domini omnes operantes iniquitatem, qui deposita in Ierosolymis christiani populi inestimabiles divitias tollere gestiunt, sancta polluere, et haereditate possidere sanctuarium Dei»⁴⁵.

Quindi esorta i Templari a non disperare e a guardare al futuro con speranza; presto infatti si compiranno per Gerusalemme le parole del profeta Isaia, che egli riprende:

«Non vocaberis ultra derelicta, et terra tua non vocabitur amplius desolata, quia complacuit Domino in te, et terra tua inhabitabitur. Leva in circuitu oculos tuos et vide: omnes isti congregati sunt, venerunt tibi. Hoc tibi auxilium missum de sancto»⁴⁶.

Una volta chiarita la missione della *nova militia*, chiamata non ad una guerra di conquista ma a presidiare i territori della Terrasanta,

⁴³ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De laude*, III, 4, 924B-C, p. 446, 9-13.

⁴⁴ *Ibidem*, III, 5, 925A, p. 446, 27-28.

⁴⁵ *Ibidem*, 924D, p. 446, 21-25.

⁴⁶ *Ibidem*, III, 6, 925B, p. 448, 6-10; la cit. biblica è Is 52, 9-10.

Bernardo passa ad esaltare le virtù personali e gli ideali comunitari dei Templari.

«Primo quidem utrolibet disciplina non deest, obedientia nequaquam contemnitur, quia, teste Scriptura, et filius indisciplinatus peribit, et 'peccatum hariolandi est repugnare, et quasi scelus idololatriae nolle acquiescere'. Itur et reditur ad nutum eius qui praeest, induitur quod ille donaverit, nec aliunde vestimentum seu alimentum praesumitur. Et in victu et vestitu cavetur omne superfluum, soli necessitati consulitur»⁴⁷.

Innanzitutto egli sottolinea la loro capacità di autodisciplinarsi, di imporsi sobrietà nel vestire e nel mangiare, e di fortificarsi nell'obbedienza vicendevole. Allo stesso modo, egli mostra il proprio apprezzamento per il loro vivere in comunità e per lo sforzo profuso nel mettere in pratica la perfezione evangelica. Inoltre si compiace del fatto che disdegnino la caccia, il gioco d'azzardo e l'ozio. Per cui, per procurarsi di che vivere, sanno adattarsi anche ai lavori più umili:

«Armorum seu vestimentorum vel scissa resarciunt, vel vetusta reficiunt, vel inordinata componunt, et quaeque postremo facienda Magistri voluntas et communis indicit necessitas»⁴⁸.

A questo punto Bernardo dipinge uno splendido affresco dei Poveri Cavalieri di Cristo, dal quale emerge un esplicito riferimento polemico alle caratteristiche della *saecularis militia* che aveva già precedentemente illustrato.

«Porro imminente bello, intus fide, foris ferro, non auro se muniunt, quatenus armati, et non ornati, hostibus metum incutiant, non provocent avaritiam. Equos habere cupiunt fortes et veloces, non tamen coloratos aut phaleratos: pugnam quippe, non pompam, victoriam, sed non gloriam cogitantes, et

⁴⁷ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De laude*, IV, 7, 926A, p. 450, 2-8; la cit. biblica è 1 Reg 15, 23

⁴⁸ *Ibidem*, 926B, p. 450, 16-18.

studentes magis esse formidini quam admirationi. Deinde non turbulenti aut impetuosus, et quasi ex levitate praecipites, sed consulte atque cum omni cautela et providentia se ipsos ordinantes et disponentes in aciem»⁴⁹.

Al di là della loro abilità guerresca, essi sono comunque anche monaci che hanno professato i voti di povertà, castità e obbedienza. Ed è in questa sintesi di fermezza e dolcezza, che li rende *agnis mitiores et leonibus ferociores*, che risiede il segreto della loro forza⁵⁰:

«ut pene dubitem quid potius censeam appellandos, monachos videlicet, an milites: nisi quod utrumque forsan congruentius nominarim, quibus neutrum deesse cognoscitur, nec monachi mansuetudo, nec militis fortitudo»⁵¹.

Tale *nova milita* si presenta dunque indubbiamente come una cavalleria monastica, anche se Bernardo si rifiuta di ammettere ufficialmente la stranezza del ‘monaco-cavaliere’, per cui preferisce esaltare nel *miles Templi* colui che pur facendo la guerra si sforza di viver da monaco⁵². Pur essendo quindi palese la predilezione dell’abate per la vocazione monastica, egli, fornendo al nuovo ordine monastico-cavalleresco un solido fondamento teologico, mostra la plausibilità di una *militia Christi*, mediante una spiritualizzazione della professione cavalleresca, che la sottraeva alle sue degenerazioni militaristiche.

UN ITINERARIO DI GEOGRAFIA CRISTOLOGICA NEI SANCTA LOCA DEI TEMPLARI

Il Tempio di Gerusalemme, cuore della militia Christi

Nella seconda parte del *De laude*, che si apre col quinto capitolo e prosegue fino al termine del trattato, Bernardo propone un itinerario di

⁴⁹ *Ibidem*, IV, 8, 926C-D, p. 450, 30-32; p. 452, 1-5.

⁵⁰ *Ibidem*, 927B, p. 452, 19.

⁵¹ *Ibidem*, 927B, p. 452, 19-22.

⁵² Cfr. G. LIGATO, *San Bernardo e il De laude novae militiae*, in «Fondazione abbazia Sancte Marie de Morimundo», 8 (2001), [pp. 133-142], p. 137.

geografia spirituale attraverso i *sancta loca* dei Templari. Egli ha della Terra Santa una conoscenza prettamente scritturale, anche se non vi si è mai recato personalmente; ma proprio tale approccio offre all'abate maggiori spunti di riflessione per alimentare la vita spirituale del *novum genus militiae*, in quanto la Scrittura non si limita ad una descrizione meramente topografica dei luoghi sacri, ma ne rivela la dimensione più autentica che soggiace alla loro comprensione in chiave storico-salvifica. Perciò Bernardo espone una serie di meditazioni contemplative, molto dense dal punto di vista teologico, sui misteri di Cristo⁵³. Tali composizioni costituiscono le tappe di un pellegrinaggio ideale che lo stesso Bernardo sembra voler percorrere insieme ai *milites Christi*: muovendo dalla loro sede, il Tempio di Gerusalemme, egli li guida nei luoghi più significativi della vita di Gesù, in un cammino che essi non sono chiamati a compiere solo fisicamente, ma soprattutto a vivere spiritualmente. In tale ottica, se in qualità di abate contribuisce alla formazione dei monaci più giovani spiegando loro il corretto modo di leggere ed interpretare la Parola di Dio, come ispiratore teologico della *militia*, Bernardo desidera che questi *equites Christi* non si fermino tanto alla lettera della Scrittura, ma giungano piuttosto al senso allegorico ch'essa suggerisce.

Riprendendo il parallelismo tra la Gerusalemme terrena e quella celeste, egli invita i monaci-cavalieri a non soffermarsi esclusivamente sui luoghi terreni del Cristo, che essi sono chiamati a difendere e custodire, ma piuttosto a cogliere proprio ciò che essi allegoricamente rappresentano. Bernardo vuole che essi comprendano che quei territori della Terrasanta che devono proteggere sono in fondo solo un pallido riflesso della grandezza della Gerusalemme celeste, in cui tutta l'umanità è destinata a giungere. Quindi egli inizia tale itinerario di «cristologia geografica» considerando il cuore dell'Ordine dei Poveri Cavalieri, che è rappresentato dal Tempio, significativo non solo per ciò che materialmente costituisce, ma soprattutto per quanto rivela dal punto di vista allegorico. Infatti «lo spessore simbolico del Tempio, fatto coincidere con

⁵³ Cfr. I. BIFFI, *Gesù Cristo e san Bernardo "pellegrino" in Terrasanta*, in IDEM, *Cristo desiderio del monaco. Saggi di teologia monastica*, Milano 1997, [pp. 109-142], p. 117.

tutta la *civitas sancta* e la *terra promissionis* si dilata a significare la Chiesa, specialmente nella sua genesi, e la salvezza di Cristo nella sua fonte»⁵⁴. L'abate di Chiaravalle prende dunque le mosse dal confronto tra il Tempio di Salomone e quello di Gerusalemme, in cui si ritrova tutto lo splendore del primo, ma ad un livello più profondo: la ricchezza e lo sfarzo del secondo si manifesta nelle virtù di coloro che vi dimorano.

«Illud variis exstitit spectandum coloribus; hoc diversis virtutibus et sanctis actibus venerandum: domum quippe Dei decet sanctitudo, qui non tam politis marmoribus quam ornatis morbus delectatur, et puras diligit mentes super auratos parietes»⁵⁵.

La *nova militia* infatti è erede della nuova Alleanza, per cui non può e non intende più offrire a Dio olocausti, se non il proprio impegno a vivere costantemente in *fraterna dilectio*, *devota subiectio*, *voluntaria paupertas*⁵⁶. Al di là della loro professione monastica, in quanto soldati di Cristo essi hanno un compito ben preciso: quello di allontanare gli infedeli dalla Terrasanta, così come Gesù stesso cacciò i mercanti dal Tempio.

«Tali proinde sui Regis permotus exemplo devotus exercitus, multo sane indignius longeque intolerabilius arbitrans sancta pollui ab infidelibus quam a mercatoribus infestari, in domo sancta cum equis et armis commoratur, tamque ab ipsa quam a caeteris sacris omni infidelitatis spurca et tyrannica rabie propulsata, ipsi in ea die noctuque tam honestis quam utilibus officiis occupantur»⁵⁷.

Certo Bernardo non dimentica che prima di acquisire questa nuova dignità, essi erano *raptores*, banditi, criminali empi e sacrileghi: proprio

⁵⁴ I. BIFFI, *Gesù Cristo e san Bernardo*, cit., p. 119.

⁵⁵ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De laude*, V, 9, 927C-D, p. 454, 2-5.

⁵⁶ Cfr. *ibidem*, 928A, p. 454, 22-23.

⁵⁷ *Ibidem*, V, 9, 928A, p. 454, 15-20.

per questo si rallegra maggiormente della loro avvenuta conversione. È una gioia condivisa da tutti gli abitanti della Terra Santa, finalmente liberi dai loro saccheggi, come da quei pellegrini che ora invece si sentono protetti dalla loro presenza.

«Sicut duplex quoddam constat provenire bonum, ita duplicatur et gaudium, quandoquidem tam suos de suo discessu laetificant, quam illos de adventu quibus subvenire festinant»⁵⁸.

La gioia diventa canto di lode per la misericordia del Signore che continua a elargire i suoi benefici, trasformando gli animi. Come accade a san Paolo di divenire da persecutore dei cristiani l'Apostolo delle genti, allo stesso modo, la grazia di Dio rende i *milites Christi* uomini nuovi, veri cavalieri al suo santo servizio.

«Sic Christus, sic novit ulcisci in hostes suos, ut non solum de ipsis, sed per ipsos quoque frequenter soleat tanto gloriosius, quanto et potentius triumphare. Iucunde sane et commode, ut quos diu pertulit oppugnatores, magis iam propugnatores habere incipiat, faciatque de hoste militem, qui de Saulo quondam persecutore fecit Paulum praedicatorem»⁵⁹.

Identificando il Tempio con Gerusalemme, Bernardo compone poi un metaforico elogio della Città Santa, ben consapevole che da essa proviene la salvezza per tutte le genti.

«Salve igitur civitas sancta, quam ipse sanctificavit sibi tabernaculum suum Altissimus, quo tanta in te et per te generatio salvaretur [...] gloria populi christiani, quam Deus semper a principio propterea passus est oppugnari, ut viris fortibus sicut virtutis, ita fores occasio et salutis»⁶⁰.

⁵⁸ *Ibidem*, V, 10, 928B, p. 454, 30-32.

⁵⁹ *Ibidem*, 928C, p. 456, 8-13.

⁶⁰ *Ibidem*, V, 11, 928D-929A, p. 456, 18-19, 23-25.

Gerusalemme è quindi magnificata per aver donato i *remedia salutis* e gli *alimenta vitae* a tutti gli uomini:

«Terra, inquam, bona et optima, quae in fecundissimo illo sinu tuo ex arca paterni cordis coeleste granum suscipiens, tantas ex superno semine martyrum segetes protulisti, et nihilominus ex reliquo omnium fidelium genere fructum fertilis gleba tricesimum, et sexagesimum, et centesimum, super omnem terram multipliciter procreasti»⁶¹.

Mediante uno stile sapientemente metaforico, grazie al quale ha meritato l'appellativo di *doctor mellifluus*, Bernardo dimostra in fin dei conti di apprezzare notevolmente i *santa loca* della Gerusalemme terrestre, anche se è altrettanto convinto di aver trovato fra le mura del suo monastero la Gerusalemme più importante: quella spirituale e celeste.

Betlemme, mangiatoia del Pane vivo disceso dal cielo

Una volta mostrata la centralità del Tempio, Bernardo comincia un vero e proprio percorso teologico-contemplativo, attraverso i luoghi in cui Cristo è vissuto. La sua riflessione spirituale prende le mosse spesso dall'etimologia ebraica dei nomi dei luoghi. Si tratta di una pratica molto diffusa nell'Alto Medioevo, dipendente dalla stretta connessione, trasmessa dall'orientamento platonizzante dell'ontologia agostiniana, che appariva vigente tra l'*ordo rerum* in strettissima correlazione con l'*ordo idearum* e l'*ordo verborum*. Se il nome dice la *res*, allora ogni nome è intriso del mistero della cosa evocata⁶². Ecco perché è possibile partire

⁶¹ *Ibidem*, 929A, p. 456, 27-31.

⁶² Cfr. GIULIO D'ONOFRIO, *Tra antiqui e moderni. Parole e cose nel dibattito teologico altomedievale*, in *Comunicare e significare nell'Alto Medioevo*, LII Settimana di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 15-20 aprile 2004), Spoleto 2005 (Settimane della Fondazione C.I.S.A.M., 52), II, pp. 821-886.

anche dai territori della Terrasanta, per poter poi sviluppare una cristologia, certo più figurale e metaforica, ma comunque intimamente e profondamente speculativa. Betlemme infatti, nel suo etimo, richiama il Pane vivo disceso dal cielo: in ebraico il nome significa appunto «casa del pane». Di qui Bernardo delinea i tratti di una vera e propria teologia del mistero dell'Incarnazione e della Redenzione: l'uomo ha peccato smarrendo così la sua dignità originaria, per cui Dio, per non abbandonarlo a sé stesso, si è fatto carne nel Verbo, perché l'uomo attraverso di Lui ritorni al Padre e recuperi la dignità perduta. Poiché quindi «ogni essere umano è come fieno», il Verbo di Dio si è voluto umiliare a tal punto da donare all'uomo peccatore il fieno della Sua stessa carne come vero cibo spirituale⁶³.

«Porro homo quia suum, in quo factus est, *honorem non intelligendo, comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis*, Verbum panis Angelorum factum est cibaria iumentorum, ut habeat carnis fenum quod ruminet, qui verbi pane vesci penitus dissuevit, quousque per hominem Deum priori redditus dignitati, et ex pecore rursus conversus in hominem, cum Paulo dicere possit: 'etsi cognovimus Christum secundum carnem, sed nunc iam non novimus'»⁶⁴.

Mediante la mediazione del Verbo fatto carne, viene offerta all'uomo la possibilità di restaurare la pienezza di quell'*imago Dei*, di cui l'uomo è naturalmente dotato, al fine di riacquistare l'originaria *similitudo* col Creatore per effetto della grazia divina: l'animale vivente nella *regio dissimilitudinis* può così abbandonare tale condizione misera e infelice e riappropriarsi della sua dimensione spirituale. Tuttavia solo nutrendosi alla mensa della Parola e del Pane di vita, l'uomo potrà recuperare le energie necessarie per compiere tale processo di *reditus ad Deum*.

⁶³ Is 40, 6.

⁶⁴ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De laude*, VI, 12, 929C, p. 458, 10-17. Il riferimento biblico in corsivo è Sal 48, 13; la cit. biblica è 2 Cor 5, 16.

«Alioquin qui in verbis Christi vitam invenit, carnem iam non requirit, et est de numero beatorum, qui non viderunt et crediderunt. Nec enim opus est vel lactis poculum, nisi parvulo, vel feni pabulum, nisi utique iumento. Qui autem non offendit in verbo, ille perfectus est vir, solido plane vesci cibo idoneus, et, licet in sudore vultus sui, panem verbi comedit, absque offensione»⁶⁵.

Alimentato dalla Parola di Dio e sostenuto dall'Eucarestia, egli saprà infine essere testimone di Cristo, annunciandolo ai fratelli con intelligenza, commisurando i contenuti della fede agli ascoltatori che si troverà dinanzi.

«Sed et securus ac sine scandalo loquitur Dei sapientiam duntaxat inter perfectos, spiritualibus spiritualia comparans, cum tamen infantibus sive pecoribus cautus sit pro captu quidem eorum proponere tantummodo Iesum, et hunc crucifixum»⁶⁶.

Nazareth, fiore del frutto

Pur essendo nato a Betlemme, Gesù, *Deus infans*, visse a Nazareth prima di iniziare la sua predicazione in tutta la regione di Galilea. Il nome di questo piccolo sobborgo equivarrebbe, secondo Bernardo che comunque l'interpreta nel solco della tradizione, al termine *fiore*. Dunque Nazareth consegna a tutta l'umanità il fiore, che è Cristo stesso, il quale donerà ad essa il frutto più gustoso, cioè quello della Redenzione. Tuttavia non tutti hanno avuto modo di gustare il sapore del frutto; anzi molti, tra cui gli ebrei, si sono sentiti appagati dal solo profumo del fiore ed hanno rifiutato i benefici della Redenzione.

«Nazareth, quae interpretatur flos, in qua is qui natus in Bethleem erat, tamquam fructus in flore coalescens, nutritus est Deus infans, ut floris odor fructus saporem praecederet, ac

⁶⁵ *Ibidem*, 929D, p. 458, 20-25. Il riferimento biblico in corsivo è Gv 20, 29.

⁶⁶ *Ibidem*, 929D-930A, p. 458, 25-29.

de naribus Prophetarum faucibus se Apostolorum liquor sanctus infunderet, Iudaeisque tenui odore contentis, gustu solido reficeret christianos»⁶⁷.

Così l'atteggiamento degli ebrei, come quello dei cristiani nei confronti dell'Incarnazione, viene assimilato a due episodi biblici molto significativi. Per illustrare la posizione del cristiano nei confronti del Verbo, Bernardo ricorre alla figura di Natanaele, il quale, pur avendo sentito parlare di Gesù in maniera non molto chiara dalle profezie, non si scoraggiò e volle verificare di persona, seguendo Filippo, se quanto dicevano di Lui fosse vero o meno.

«Senserat tamen hunc florem Nathanael, quod super omnia aromata suave redoleret. Unde et aiebat: A Nazareth potest aliquid boni esse? Sed nequaquam sola contentus fragrantia, respondentem sibi, Veni et vide, Philippum secutus est. Imo vero mirae illius suavitatis admodum respersione delectatus, haustuque boni odoris factus saporis avidior, odore ipso duce, ad fructum usque sine mora pervenire curavit, cupiens plenius experiri quod tenuiter praesenserat, praesensque degustare quod odoraverat absens»⁶⁸.

Inseguendo la scia di profumo emanata dal fiore, Natanaele si trovò a gustare anche il sapore del frutto. Il suo personaggio diviene perciò emblematico di chi non vuol leggere le Scritture in maniera superficiale, ma in modo da coglierne il senso spirituale più profondo. Al contrario, il modo di porsi dell'ebreo rispetto alla Rivelazione di Cristo viene rappresentato dalla vicenda di Isacco e Giacobbe⁶⁹. Su consiglio della madre, Giacobbe seppe profittare della cecità di Isacco, per ottenere la benedizione dal padre al posto del fratello Esaù. Perciò Isacco, fidandosi esclusivamente del suo olfatto e limitandosi ad annusare superficialmente le vesti di Giacobbe, si lasciò ingannare dal loro profumo.

⁶⁷ *Ibidem*, VII, 13, 930A-B, p. 460, 1-6.

⁶⁸ *Ibidem*, 930B, p. 460, 5-14.

⁶⁹ Gen 27.

«Loquitur de illo Scriptura sic: *Statimque ut sensit vestimentorum eius fragrantiam – haud dubium quin Jacob –: Ecce, inquit, odor filii mei sicut odor agri pleni, cui benedixit Dominus. Vestimenti fragrantiam sensit, sed vestiti praesentiam non agnovit, soloque vestis, tamquam floris odore, forinsecus delectatus, quasi fructus interioris dulcedinem non gustavit, dum et electi filii simul et sacramenti fraudatus cognitione remansit*»⁷⁰.

Gli ebrei che si sono soffermati, alla stregua di Isacco, solo sul senso letterale delle Scritture, non sono giunti a cogliere la verità più profonda di Cristo: Egli è vero Dio e vero uomo, l'unico Messia e Salvatore del mondo. Secondo l'abate di Chiaravalle serve a poco la conoscenza *ad litteram* dell'Antico Testamento, se questa non è supportata da una adeguata ricezione del *sensus spiritualis*, necessario per gustare pienamente i contenuti della Rivelazione. Con amarezza Bernardo deve pur constatare:

«Sed ne nunc quidem Iudaeus in carne Verbum, in homine scit deitatem, nec sub tegmine litterae sensum pervidet spiritualem, forisque palpans hoedi pellem, quae similitudinem maioris, hoc est primi et antiqui peccatoris, expresserat, ad nudam non pervenit veritatem»⁷¹.

Ma la critica all'ermeneutica ebraica fornisce all'autore lo spunto per svolgere un'accusa più radicale nei confronti del popolo eletto:

«Hac ergo similitudine deceptus Propheta, caecus hodieque, quem nescit benedicit, dum quem lectitat in libris, ignorat et in miraculis: et quem propriis attrectat manibus, ligando, flagellando, colaphizando, minime tamen vel resurgentem intelligit. Si enim cognovissent, numquam Dominum gloriae crucifixissent»⁷².

⁷⁰ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De laude*, VII, 13, 930BC, p. 460, 15-22. La cit. biblica è Gn 27, 27.

⁷¹ *Ibidem*, 930C, p. 460, 23-26.

⁷² *Ibidem*, 930D, p. 460, 30-34.

Con queste affermazioni, Bernardo mostra come gli ebrei siano notevolmente lontani dalla sua sensibilità monastica, perché hanno chiuso il loro spirito alla vera Sapienza, per cui si precludono automaticamente la possibilità di un'autentica comprensione dei misteri di Dio. È inconcepibile dunque, per l'abate di Clairvaux, che ci si limiti solo a sentire il profumo di Dio: infatti la sua teologia speculativa si pone come fine proprio il gustarne il frutto. Per conseguire tale scopo, egli desidera perciò una conoscenza intellettuale del Verbo, che diffonda subito tutto il sapore della meditazione spirituale nell'esperienza monastica.

*Il Monte degli Ulivi e la Valle di Giosafat:
la misericordia e il giudizio di Dio*

Mediante l'ascesa al Monte degli Ulivi e la discesa nella Valle di Giosafat, Bernardo introduce due temi intimamente correlati: quello della misericordia e del giudizio di Dio. Dio è infatti misericordia infinita, ma nel contempo è anche un giudice giustissimo, che ripaga ciascuno secondo le proprie opere.

«Ascenditur in montem Oliveti, descenditur in vallem Iosaphat, ut sic divitias divinae misericordiae cogites, quatenus horrorem iudicii nequaquam dissimules, quia etsi in multis miserationibus suis multus est ad ignoscendum, iudicia tamen eius nihilominus abyssus multa, quibus agnoscitur valde omnino terribilis super filios hominum»⁷³.

Il monte della passione spirituale di Gesù, non meno dolorosa di quella fisica, allude alla misericordia di Dio, che già il profeta Davide ebbe modo di lodare nel Salmo 35.

«David denique qui montem Oliveti demonstrat, dicens: *homines et iumenta salvabis, Domine, quemadmodum multiplicasti misericordiam tuam, Deus*»⁷⁴.

⁷³ *Ibidem*, VIII, 14, 931A, p. 462, 5-9.

⁷⁴ *Ibidem*, 931A, p. 462, 9-12. La cit. biblica è Sal 35, 7.

Tuttavia lo stesso re Davide fu altrettanto consapevole di quanto Dio fosse Giustizia perfetta, per cui col Salmo 118 volle sollecitare gli ebrei a sviluppare il timore del Signore, che non è paura di Dio, ma piuttosto la volontà di non offenderlo con i propri peccati.

«In alio Psalmo ita loquitur, orans: *Confige timore tuo carnes meas: a iudiciis enim tuis timui*»⁷⁵.

Di qui l'esortazione dell'abate all'umiltà, che consiste innanzitutto nella capacità di saper giudicare sé stessi senza indulgenza e con severità, laddove il superbo è invece colui che è sempre pronto a giustificare le proprie colpe. A tal proposito egli scrive:

«Superbus in hanc vallem corruit, et conquassatur: humilis descendit, et minime periclitatur. Superbus excusat peccatum suum, humilis accusat, sciens quia Deus non iudicat bis in idipsum, et quod si nosmetipsos iudicaverimus, non utique iudicabimur»⁷⁶.

Quindi Bernardo sottolinea la necessità di essere esigenti con se stessi, perché in questo modo si faciliterà la propria conversione e il sopravvento della misericordia di Dio sul suo giudizio.

«Erit iudicium coeli, quando ipsum *vocabitur caelum desursum, et terra discernere populum suum*, in quo sane timendum, ne proiciaris tu cum ipso et angelis eius, si tamen inventus fueris iniudicatus. Alioquin spiritualis homo, qui omnia diiudicat, ipse a nemine iudicabitur»⁷⁷.

Attraverso l'invito ad un frequente e accurato esame di coscienza, l'abate manifesta quest'urgenza di un pentimento autentico, che ha sì

⁷⁵ *Ibidem*, 931B, p. 462, 15-16. La cit. biblica è Sal 118, 120.

⁷⁶ *Ibidem*, 931B, p. 462, 16-19. La cit. biblica è 1 Cor 11, 31.

⁷⁷ *Ibidem*, VIII, 15, 931C, p. 462, 28-32. La cit. biblica è Sal 49, 4.

valore per ogni cristiano, ma tanto più per i Templari, la cui missione di proteggere questi luoghi della Terrasanta, obbedisce proprio ad una scelta di carattere espiatorio e penitenziale.

*Il Giordano e il Calvario:
le acque del battesimo e il monte del Sacrificio*

Procedendo nel suo itinerario geografico-salvifico Bernardo passa a considerare uno dei fiumi più rappresentativi all'interno della storia della salvezza: il Giordano.

«Quam laeto sinu Iordanis suscipit christianos, qui se Christi gloriatur consecratum baptisate!»⁷⁸.

In effetti tutto il popolo ebraico, guidato da Elia, come da Eliseo o Giosuè, ha sempre potuto contare sulle sue acque: infatti, al momento opportuno, il Giordano sapeva ritirare il proprio flusso, garantendo così la sua protezione al resto d'Israele.

«Cum Iordanis nostri devotus Deo famulatus toties probatus exstiterit, sive quando Eliae, sive quando Elisaeo, sive etiam quando Iosue et omni populo simul impetum mirabiliter inhibens, siccum in se transitum praebuit»⁷⁹.

Naturalmente le acque del Giordano vengono esaltate da Bernardo soprattutto per esser state prescelte dal Padre per il battesimo del Figlio. Prima di iniziare la sua vita pubblica, Gesù volle farsi battezzare nelle sue acque da Giovanni il Battista. Pur non avendo bisogno di questo segno, che prima della sua venuta aveva solo un valore penitenziale, Gesù volle ugualmente assoggettarsi ad esso, per mostrare a tutti che

⁷⁸ *Ibidem*, IX, 16, 931D, p. 464, 2-3.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 464, 4-8. Cfr. 2 Rg 2,8-15 (ascesa di Elia e eredità di Eliseo); Gs 1, 2 e 11-15 (missione affidata a Giosuè).

Dio aveva assunto realmente la condizione umana nella sua totalità, fuorché nel peccato. Così nel Giordano si realizza una vera e propria teofania trinitaria nella storia, in quanto «Pater auditus, visus Spiritus sanctus, Filius est et baptizatus»⁸⁰. Sulla scorta dell'*exemplum* offerto da Gesù, il quale trasformò un segno dapprima esclusivamente penitenziale nella grazia del lavacro battesimale, è necessario che ogni cristiano diventi nuova creatura non grazie all'azione dell'acqua, quanto piuttosto in virtù dello Spirito di Cristo. Ecco perché il popolo della nuova Alleanza sarà chiamato a sperimentare nell'anima quella purificazione, che invece Naaman poté ricevere solo per il suo corpo.

«Merito proinde ipsam eius virtutem, quam Naaman ille consulente Propheta sensit in corpore, iubente Christo universus quoque fidelis populus in anima experitur»⁸¹.

Uscendo da Gerusalemme Bernardo si sofferma sul Golgota, il monte dell'estremo sacrificio di Cristo, situato poco fuori le mura della Città Santa.

«Exitur etiam in Calvariae locum, ubi verus Elisaeus ab insensatis pueris irrisus, risum suis insinuavit aeternum»⁸².

Attraverso un altro mirabile parallelismo, l'abate di Chiaravalle accosta la figura di Cristo ascendente al Calvario a quella del profeta Eliseo schernito per la sua calvizie. L'immagine dell'Antico Testamento si trasfigura immediatamente in quella neotestamentaria: il Cristo trasforma il pubblico ludibrio e gli scherni che ingiustamente subisce, nel *risus aeternus* dei suoi discepoli. Perciò Colui che fa nuove tutte le cose legge in quel sorriso di scherno il riso interminabile di quanti invece accoglieranno quell'*aeterna beatitudo*, che è il frutto più importante della sua azione redentrice.

⁸⁰ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De laude*, IX, 16, 932A, p. 464, 10.

⁸¹ *Ibidem*, IX, 16, 932A, p. 464, 10-13. Cfr. 2 Reg 5, 14.

⁸² *Ibidem*, X, 17, 932A, p. 464, 15-16. Cfr. Is 8, 18.

«Ascendit itaque crucem calvus noster, mundo pro mundo expositus et, revelata facie ac discoperta fronte, purgationem peccatorum faciens, probrosae et austerae mortis tam non erubuit ignominiam quam nec poenam exhorruit, ut nos opprobrio sempiterno eriperet, restitueret gloriae»⁸³.

In poche battute Bernardo sintetizza, come ha già fatto precedentemente meditando su Betlemme, tutta la sua teologia della Redenzione: il senso dell'Incarnazione è la salvezza del genere umano, che passa attraverso il mistero della morte del Cristo. Per questo egli collega idealmente il Giordano al Calvario: l'inizio della vita pubblica di Gesù determina di fatto l'inizio di quell'opera redentrice, che si compirà pienamente solo quando il Figlio dell'Uomo sarà innalzato sulla croce.

Il Santo Sepolcro: mors Christi, mors est meae mortis

La tappa presso il Santo Sepolcro occupa un posto centrale all'interno di quest'itinerario di geografia cristologica che Bernardo propone alla *nova militia*. Naturalmente «non è un caso che alla riflessione sul Sepolcro l'abate di Clairvaux dedichi il più ampio spazio nell'economia dello stesso *De laude* e non soltanto per ciò che la liberazione del Sepolcro di Cristo o la *peregrinatio* penitenziale potevano significare per la cristianità del suo tempo, ma anche, e forse principalmente, perché poteva offrirgli l'occasione per evidenziare le ragioni eminentemente cristocentriche connesse all'ideale della crociata»⁸⁴.

«Ex occasione sepulcri christianis sensibus suggerantur, puto quod non mediocris dulcedo devotionis infundatur quominus intuenti; nec parum proficitur cernendo, etiam corporalibus oculis, corporalem locum dominicae quietis. Etsi quippe iam vacuum sacris membris, plenum tamen nostris et iucundis admodum sacramentis»⁸⁵.

⁸³ *Ibidem*, 932B, p. 464, 22-26.

⁸⁴ C. D. FONSECA, in OSB, *I trattati*, cit., I, p. 466, nota 1.

⁸⁵ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De laude*, XI, 29, 937BC, p. 476, 31-35.

Egli intende celebrare massimamente il valore del Santo Sepolcro, non solo per ciò che materialmente rappresenta, ma soprattutto in quanto prefigura il più grande mistero della fede, ossia che Cristo è morto per i nostri peccati per ricondurre tutti gli uomini al Padre. Avendo compiuto idealmente tale percorso con i *milites Christi*, Bernardo immagina anche la loro gioia nell'aver portato a termine il viaggio, nonostante le difficoltà e i pericoli, giungendo alla meta desiderata e al premio sperato.

«Quam dulce est peregrinis, post multam longi itineris fatigationem, post plurima terrae marisque pericula, ibi tandem quiescere, ubi et agnoscunt suum Dominum quievisse! Puto iam prae gaudio non sentiunt viae laborem nec gravamen reputant expensarum, sed tamquam laboris praemium cursusve bravium assecuti, iuxta Scripturae sententiam, *gaudent vehementer cum invenerint sepulcrum*»⁸⁶.

Presso il Sepolcro essi possono trovare ristoro per il proprio corpo ed il proprio spirito, poiché esso svela il senso stesso della loro fede in Cristo Gesù. Bernardo non si lascia quindi sfuggire l'occasione offertagli dal luogo per poter fornire al cavaliere di Cristo una sorta di breve trattazione teologica sull'evento fondante del cristianesimo: la morte di Gesù, che viene perciò approfondita in tutti i suoi aspetti.

«Vita Christi vivendi mihi regula exstitit, mors, a morte redemptio. Illa vitam instruxit, mortem ista destruxit. Vita quidem laboriosa, sed mors pretiosa; utraque vero admodum necessaria»⁸⁷.

Con grande rigore logico l'abate di Chiaravalle sviluppa questo tema ripercorrendo le tappe salienti della vita di Cristo.

«Nunc ergo quia utrumque nobis pariter necessarium erat, et pie vivere, et secure mori, et vivendo vivere docuit, et mortem

⁸⁶ *Ibidem*, 937CD, p. 478, 6-12. La cit. biblica è Gb 3, 22.

⁸⁷ *Ibidem*, XI, 18, 932D, p. 466, 7-10.

moriendo securam redditi, quoniam quidem resurrecturus occubuit, et spem fecit morientibus resurgendi. Sed addidit et tertium beneficium, cum etiam peccata donavit, sine quo utique cetera non valebant»⁸⁸.

L'esistenza di Gesù può costituire un modello esemplare di come si debba vivere e morire in quanto, con la sua morte, Egli ha offerto la sua vita per il perdono dei peccati del mondo. Il sacrificio di Cristo diviene dunque, secondo Bernardo, la condizione senza la quale non sarebbe possibile né vivere rettamente, né morire serenamente, da quando il male è entrato nel mondo a causa del peccato dell'uomo.

«Peccando itaque vitam amisit, et mortem invenit: quoniam quidem et Deus ita praedixerat, et justum profecto erat, ut si peccaret homo, moreretur [...] Transgressor inventus est homo divinae legis; inveniat et ipse aliam legem in membris suis, repugnantem legis mentis suae, et captivantem se in legem peccati. Porro peccatum, ut scriptum est, separat inter nos et Deum; separet proinde etiam mors inter corpus nostrum et nos. Non potuit dividi a Deo anima nisi peccando, nec corpus ab ipsa nisi moriendo»⁸⁹.

Il ragionamento dell'abate sull'origine della morte è molto lineare: l'uomo ha peccato, per cui trasgredendo la legge di Dio si è volontariamente allontanato da Lui, incorrendo nella morte spirituale, a cui si è immediatamente aggiunta la morte corporale come castigo divino per la colpa commessa.

«Cum ergo hac gemina morte secundum utramque naturam homo damnatus fuisset, altera quidem spirituali et voluntaria, altera corporali et necessaria, utrique Deus homo una sua corporali ac voluntaria benigne et potenter occurrit, illaque una sua nostram utramque damnavit»⁹⁰.

⁸⁸ *Ibidem*, 932D-933A, p. 466, 15-20.

⁸⁹ *Ibidem*, XI, 19, 933AC, p. 466, 25-27; p. 468, 1-6. Cfr. Rm 7, 23 e Is 59, 2.

⁹⁰ *Ibidem*, XI, 20, 933C, p. 468, 10-13.

Era perciò necessario che per riscattare l'uomo da questa duplice morte, corporale e spirituale, Cristo patisse non solo nella sua carne, ma soprattutto col martirio del suo spirito, le conseguenze del peccato dell'uomo.

«Nunc autem si, ut dictum est, mortis meritum est peccatum, et peccati debitum mors, Christo remittente peccatum et moriente pro peccatoribus, profecto iam nullum est meritum, et solutum est debitum»⁹¹.

Perciò Bernardo esclamerà più innanzi con una serie di interrogativi retorici:

«Quis melius, imo quis alius remittere potest quod in eum peccatum est? Aut quomodo ipse non potest, qui omnia potest?»⁹².

La fiducia nell'onnipotenza divina sembrava essere la sola possibilità grazie alla quale la deficienza dell'uomo potesse trovare rimedio alla propria fragilità. E fortunatamente, grazie all'Incarnazione, la risposta all'errore umano non è venuta meno:

«Quod ergo ex deitate constat illum potuisse, ex humanitate innouit et voluisse»⁹³.

Mediante il suo sacrificio consumato sulla Croce, Cristo avrebbe pagato, al posto di tutta l'umanità, il suo debito nei confronti di Dio, ripristinando così la giustizia del Padre.

«Sic namque mortua morte reuertitur vita, quemadmodum ablato peccato redit iustitia»⁹⁴.

⁹¹ *Ibidem*, 933D, p. 468, 19-21.

⁹² *Ibidem*, XI, 21, 934A, p. 468, 29-31.

⁹³ *Ibidem*, XI, 22, 934B, p. 470, 6-7.

⁹⁴ *Ibidem*, 934B, p. 470, 11-12.

Tuttavia Bernardo deve pur considerare in che modo tale morte abbia potuto avere valore di soddisfazione vicaria per i peccati di tutta l'umanità. E la risposta a questo interrogativo sembra apparentemente semplice: Gesù, in quanto uomo giusto, non aveva nulla da farsi perdonare dal Padre. Ecco perché la giustizia di Dio poté compiersi attraverso di Lui.

«Verum quomodo mori potuit qui Deus erat? Quoniam nimirum et homo erat. Sed quo pacto mors hominis illius pro altero valuit? Quia et iustus erat. Profecto namque cum homo esset, potuit mori; cum iustus, debuit non gratis»⁹⁵.

Emerge però l'obiezione di cui l'abate è ben consapevole: è inammissibile, in un'ottica prettamente umana, che un solo uomo, tra l'altro anche giusto, debba pagare per molti. Per rispondere a quest'insidioso quesito, Bernardo riprende in proposito le chiare parole di san Paolo della sua lettera ai Romani⁹⁶:

«Huic iam respondeat Apostolus: *Sicut enim, inquit, per unius delictum, in omnes homines in condemnationem, sic et per unius iustitiam, in omnes homines, in iustificationem vitae. Sicut enim per inoboedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius hominis oboedientiam iusti constituentur multi*»⁹⁷.

Sulla necessità della Redenzione, nella sua lettera ai Corinzi l'Apostolo scrive anche: «Poiché se a causa di un uomo venne la morte, a causa di un uomo verrà anche la risurrezione dei morti; e come tutti muoiono in Adamo, così tutti riceveranno la vita in Cristo»⁹⁸. Se quindi da una parte citando queste affermazioni di Paolo l'abate riesce ad ap-

⁹⁵ *Ibidem*, 934BC, p. 470, 13-16.

⁹⁶ Rom 5, 18-19.

⁹⁷ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De laude*, XI, 23, 934C, p. 470, 28-33. La cit. biblica è Rm 5, 18-19.

⁹⁸ 1 Cor 15, 21-22.

profondire il tema della giustizia divina, dall'altra però sostiene con decisione come nel sacrificio di Cristo si manifesti più la misericordia di Dio che la sua giustizia. Certamente paolina è anche la tematica del rapporto tra la carne e lo Spirito, che pure l'abate riprende:

«Atqui ex Deo multo germanius secundum spiritum nascimur, quam secundum carnem ex Adam, secundum quem etiam spiritum longe ante fuimus in Christo, quam secundum carnem in Adam, si tamen et nos inter illos numerari confidimus, de quibus Apostolus, Qui *elegit nos*, inquit, *in ipso* – haud dubium quin Pater in Filio – *ante mundi constitutionem* »⁹⁹.

In effetti Bernardo, rifacendosi all'antropologia teologica dell'Apostolo delle genti, parla di una duplice generazione, secondo lo Spirito e secondo la carne. La generazione secondo lo Spirito consisterebbe, secondo un'idea già presente all'orizzonte neoplatonico, nel fatto che tutta l'umanità sarebbe stata generata spiritualmente nel Verbo. Vi sarebbe poi un'altra generazione, quella secondo la carne, da cui derivano il peccato e la morte.

«Per Spiritum ergo qui ex Deo est, caritas diffusa est in cordibus nostris, sicut et per carnem, quae est ex Adam, manet concupiscentia nostris insita membris»¹⁰⁰.

Tale insanabile dissidio tra i desideri della carne e quelli dello Spirito, tra la legge del peccato e la grazia viene risolto proprio dalla morte redentrice del Cristo, il quale spezza il vincolo della legge per rendere l'uomo nuova creatura nel suo Spirito. Perciò Bernardo esalta la sapienza espressa in un simile disegno divino:

«Mors igitur a morte, vita ab errore, a peccato gratia liberavit [...]. Mors itaque Christi, mors est meae mortis, quia ille mortuus est, ut ego viverem»¹⁰¹.

⁹⁹ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De laude*, XI, 24, 935B, p. 472, 11-16. Cfr. Ef 1, 4.

¹⁰⁰ *Ibidem*, 935C, p. 472, 30-32.

¹⁰¹ *Ibidem*, XI, 27, 936CD, p. 476, 2-3; 8-9.

Nonostante Cristo abbia dissipato le tenebre del peccato e della morte mediante la vittoria della Croce, il peccato e la morte continueranno comunque a regnare nel mondo fino alla fine dei tempi, quando finalmente il Salvatore glorioso porrà termine al regno dell' Anticristo.

«Ita ergo mors etsi non perpetuo dominatur, manet tamen propter veritatem Dei vel ad tempus in nobis: quemadmodum peccatum, etsi jam non regnat in nostro mortali corpore, non tamen deest penitus nobis»¹⁰².

È il giorno della vittoria definitiva del bene sul male che in particolar modo il *miles Christi*, sia esso monaco, templare o semplicemente cristiano, è chiamato ad anticipare combattendo contro il maligno la buona battaglia della fede. Se dunque Bernardo si è soffermato a lungo idealmente presso il Sepolcro di Gesù, è perché desidera che non solo il soldato di Cristo, che è chiamato a custodirlo, ma anche ogni altro cristiano possa meditare e contemplare il mistero rappresentato da tale luogo: la morte redentrice del Figlio di Dio realizzata per la salvezza del genere umano. Si conclude così la tappa più significativa di questo itinerario geografico-cristologico, in cui emerge maggiormente anche la vena teologica dell'abate di Clairvaux. Egli sviluppa una teologia della morte redentrice di Cristo, in linea con quella paolina, ma più che intendere la morte del Figlio come debito o castigo per il riscatto, Bernardo sottolinea l'amore senza limiti del Padre, il quale mediante il sacrificio di Gesù mostra che: «Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici»¹⁰³.

Betfage: la confessione e il sacerdozio

Dopo la meditazione sul Sepolcro, il rigoroso procedere dell'argomentazione teologica cede il posto ad una più pacata contemplazione di Bernardo del mistero della confessione e del ministero sacerdotale rap-

¹⁰² *Ibidem*, XI, 28, 937A, p. 476, 21-24.

¹⁰³ Gv 15, 13.

presentato da Betfage, un piccolo villaggio di sacerdoti. Dal momento che *Bethphage quippe domus buccae interpretatur*¹⁰⁴, l'abate coglie l'occasione per riflettere sul sacramento della confessione, che consiste nell'espressione di un autentico pentimento del cuore. Per questo motivo egli scrive:

«Non in altero tantum, sed simul in utroque verbum habere memineris. Et quidem verbum in corde peccatoris operatur salutiferam contritionem, verbum vero in ore noxiam tollit confusionem, ne impediat necessariam confessionem»¹⁰⁵.

A tal proposito Bernardo distingue due forme di pudore: alla prima attribuisce un valore positivo, che risiede nella vergogna dei propri errori, poiché si è consapevoli di aver offeso Dio col proprio peccato.

«Bonus pudor est, quo peccasse aut certe peccare confunderis, et omnis licet humanus arbiter forte absit, divinum tamen quam humanum tanto verecundius revereris aspectum [...] Huiuscemodi procul dubio pudor fugat opprobrium, parat gloriam, dum aut peccatum omnino non admittit, aut certe admissum et poenitendo punit, et confitendo expellit: si tamen gloria etiam nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae»¹⁰⁶.

Il pudore è dunque un sentimento positivo quando crea nell'uomo un sincero dolore per i propri peccati, che produce a sua volta una buona confessione, accompagnata anche da una necessaria penitenza. In tal caso la buona coscienza risulta chiaramente vincitrice. La seconda forma di pudore è invece negativa, perché la coscienza subisce uno scacco da un ingannevole sentimento di vergogna rispetto al dover confessare le proprie colpe. Infatti quando la parola del cuore non diviene parola pronunciata, non può esserci nessuna confessione, per cui il peccatore permane nell'errore.

¹⁰⁴ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De laude*, XII, 30, 938A, p. 478, 23.

¹⁰⁵ *Ibidem*, 938A, p. 478, 25-28.

¹⁰⁶ *Ibidem*, 938A-B, p. 478, 29-31; p. 480, 2-5.

«Quod si quispiam confiteri confunditur id quoque, unde compungitur, talis pudor peccatum adducit, et gloriam de conscientia perdit, quando malum quod ex profundo cordis compunctio conatur expellere, pudor ineptus, obstruso labiorum ostio, non permittit exire»¹⁰⁷.

Perciò l'abate si augura che il peccatore, messo da parte il proprio orgoglio, si apra ad un accurato esame di coscienza, che, solo, permette che la parola del cuore si schiuda nella parola detta al confessore.

«Quoniam *tacui*, inquit, *inveteraverunt ossa mea*. Unde et optat ostium poni circumstantiae labiis suis, ut oris januam et aperire confessioni, et defensionem claudere norit»¹⁰⁸.

L'auspicio è che i sacerdoti siano maggiormente propensi a donare ai cuori con benevolenza più che con durezza il perdono di Cristo, sollecitando una vera riconciliazione dello spirito con il Padre.

«Quamobrem ministros verbi sacerdotes caute necesse est ad utrumque vigilare sollicitos, quo videlicet delinquentium cordibus tanto moderamine verbum timoris et contritionis infligant, quatenus eos nequaquam a verbo confessionis exterreant, sic corda aperiant, ut ora non obstruant, sed nec absolvant etiam compunctum, nisi viderint et confessum»¹⁰⁹.

In diversi passi biblici emerge tale tema: nel libro del profeta Ezechiele si può leggere che il Signore non vuole la morte del peccatore, ma che si converta e viva¹¹⁰; allo stesso modo, l'espressione dell'amore paterno e misericordioso di Dio è particolarmente evidente nella celebre parabola del figliuol prodigo¹¹¹.

¹⁰⁷ *Ibidem*, 938BC, p. 480, 5-9.

¹⁰⁸ *Ibidem*, 938C, p. 480, 12-14. La cit. biblica è Sal 32, 3.

¹⁰⁹ *Ibidem*, 938D, p. 480, 20-24.

¹¹⁰ Cfr. Ez 33, 11.

¹¹¹ Cfr. Lc 15, 11-32.

Betania: la virtù dell'obbedienza

L'ultima tappa dell'itinerario geografico-cristologico nei *sancta loca* dei Templari è rappresentata dal villaggio di Betania, che per Bernardo simboleggia la virtù dell'obbedienza. Si tratta di un luogo particolarmente caro agli occhi di Gesù perché vi abitavano i suoi amici Lazzaro, Marta e Maria. A questo proposito Bernardo scrive:

«Castellum Mariae et Marthae, in quo Lazarus est resuscitatus, ubi nimirum et utriusque vitae figura, et Dei erga peccatores mira clementia, necnon et virtus obedientiae una cum fructibus poenitentiae commendatur»¹¹².

Dunque Betania diviene metafora della compatibilità tra la vita attiva e quella contemplativa, di cui le due sorelle, Marta e Maria, costituiscono un simbolo eloquente. Nel racconto dell'episodio evangelico, Luca mostra certo un maggiore apprezzamento di Gesù per Maria, la quale se ne sta seduta ad ascoltare le parole del Maestro, che non per Marta, la quale pure si mette subito al suo servizio, preparandogli da mangiare¹¹³. Tale brano confermerebbe quindi il primato della vita contemplativa su quella attiva, che naturalmente Bernardo stesso sembrerebbe condividere, data la sua scelta vocazionale. In effetti, ribadire tale primato dell'*oratio* sulla *praxis* potrebbe apparire poco inerente rispetto al compito pratico affidato ai soldati di Cristo. Per questo Bernardo precisa con forza che è comunque sempre la dimensione spirituale a dover sostanziare quella attiva, anche se sono assolutamente complementari: infatti è l'insistenza della preghiera delle due sorelle a chiedere ed ottenere l'intervento di Gesù, perché risusciti il loro fratello Lazzaro¹¹⁴. Tale episodio, riportato dall'evangelista Giovanni con dovizia di particolari, allude alla virtù dell'obbedienza, rivelata sia nella prontezza del Figlio nel rispondere alle necessità dei fratelli, sia nella solerzia dell'amico Lazzaro, che uscì prontamente dalla tomba alle parole di Cristo: «Lazzaro, vieni fuo-

¹¹² BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De laude*, XIII, 31, 939A, p. 482, 1-3.

¹¹³ Cfr. Lc 10, 38-42.

¹¹⁴ Cfr. Gv 11, 1-45.

ri!»¹¹⁵. In questo modo l'abate di Chiaravalle dimostra che al di là della contemplazione dei misteri divini, cui lo stesso percorso geografico-cristologico mirava, ciò che più conta è l'obbedienza alla volontà di Dio, che si realizza pienamente nella figura del Figlio. Infatti obbedire significa anzitutto disporsi interiormente ad ascoltare per riconoscere un'*auctoritas* superiore.

«Hoc ergo in loco breviter intimatum sufficiat, quod nec studium bonae actionis, nec otium sanctae contemplationis, nec lacrima paenitentis extra Bethaniam accepta esse poterunt illi, qui tanti habuit oboedientiam, ut vitam quam ipsam perdere maluerit, factus oboediens Patri usque ad mortem»¹¹⁶.

Perciò alla fine del trattato Bernardo torna a sottolineare tutta la portata della missione affidata ai *milites Christi*, la cui riuscita dipenderà più che dalle loro forze, dalla fiducia che sapranno riporre in Dio.

«Hae igitur orbis deliciae, hic thesaurus caelestis, haec fidelium hereditas populorum, vestrae sunt, carissimi, credita fidei, vestrae prudentiae et fortitudini commendata. Tunc autem coeleste depositum secure et fideliter custodire sufficitis, si nequaquam de ipsa vestra prudentia, vel fortitudine, sed de Dei tantum adiutorio ubique praesumitis, scientes *quia non in fortitudine sua roborabitur vir*»¹¹⁷.

Come monaci-cavalieri i *milites Christi* sono chiamati in prima persona a dare gloria al Signore ed ai fratelli che devono difendere mediante il loro operato e il dono della propria stessa esistenza a Dio. Nel concludere il *De laude*, Bernardo cita perciò ancora una volta la sua fonte più autorevole rispetto alla tematica del *militare Deo*, l'apostolo san Paolo, un vero combattente della buona battaglia della fede.

¹¹⁵ Gv 11, 43.

¹¹⁶ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De laude*, XIII, 31, 939A-B, p. 482, 3-7.

¹¹⁷ *Ibidem*, 940A, p. 482, 12-18. La citazione biblica è 1 Sam 2, 9.

«*Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam, ut in omnibus sit ipse benedictus, qui docet manus vestras ad proelium et digitos vestros ad bellum*»¹¹⁸.

AL DI LÀ DEL *DE LAUDE*: LA PREDICAZIONE DELLA SECONDA CROCIATA

Il pensiero teologico di Bernardo sulla *nova milita* subisce un'importante evoluzione con la sua predicazione della seconda crociata. Essa rappresenta, secondo l'abate di Clairvaux, «un'occasione provvidenziale per i laici, un'opera santa. La guerra, altrimenti fonte di peccato, diviene con la crociata mezzo di salvezza; la *militia saecularis*, armata del mondo e del male, si trasforma in *militia Christi*, armata del bene»¹¹⁹. La caratteristica peculiare dell'interpretazione di Bernardo risiede dunque nell'aver sottolineato con forza, sulla scia dei dettami papali, il valore penitenziale della crociata quale pellegrinaggio a carattere espiatorio. Tutto ha inizio nel 1146 quando il papa emana la bolla *Quantum praedecessores* invitando così tutti i fedeli del Regno di Francia a riprendere le armi per liberare la Terrasanta dalla presenza degli infedeli. Quasi contemporaneamente il pontefice Eugenio III pretende che Bernardo partecipi all'assemblea di Vézelay assieme al re di Francia Luigi VII per discutere i dettagli della spedizione. Sebbene il papa cistercense sia ben consapevole che mediante questo suo intervento avrebbe violato ancora una volta la *stabilitas loci* del monaco di Clairvaux, vuole ugualmente avvalersi della competenza teologica di Bernardo, a cui affida da subito il compito della predicazione della crociata. Ma l'abate, anche se non desidera sottrarsi alle sue prerogative monastiche, dimostra comunque, accettando l'invito, quanto valore attribuisca all'obbedienza al vicario di Cristo, per cui tiene proprio a Vézelay la sua prima *excitatoria*, che sortisce gli effetti sperati, a tal punto che persino la

¹¹⁸ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De laude*, XIII, 31, 940B, p. 482, 22-24. La citazione biblica è Sal 113, 9.

¹¹⁹ P. ROUSSET, *Les laïcs dans la croisade*, in *I laici nella «societas Christiana» dei secoli XI e XIII*, atti della terza Settimana internazionale di studio (Mendola, 21-27 agosto 1965), Milano 1968, [pp. 428-443], p. 437.

duchessa Eleonora d'Aquitania, infervorata dalle parole di Bernardo, decide di partecipare alla spedizione, destando timore e preoccupazione nell'abate, che ritiene impensabile che le donne possano prender parte ad una spedizione militare.

Al di là della sua capacità oratoria, Bernardo è stato investito dal pontefice della missione di convincere il re di Francia ed altri nobili della validità della causa, rafforzandoli nel loro proposito e consolidandone le motivazioni.

Animato da questi sentimenti, egli comincia il suo *iter* predicatorio dalla Borgogna, dalla Lorena e dalle Fiandre¹²⁰. Purtroppo però la persecuzione anti giudaica scoppiata in Germania proprio nell'inverno del 1146 va complicando la sua missione. Sospinti dalla predicazione antisemita del monaco Rodolfo, alcuni cristiani si sono resi protagonisti dell'uccisione di numerosi ebrei.

L'abate ritiene che sia inammissibile ascrivere una presunta infedeltà agli ebrei che costituiscono, ai suoi occhi, una memoria vivente del mistero di Cristo, simbolo, nella loro condizione presente, della passione del Signore, ma salvi, come tutto Israele, nel giorno del Giudizio¹²¹.

Bernardo interviene richiamando all'ordine il monaco Rodolfo; pone così fine alla rivolta e, approfittando dell'opportunità di confrontarsi con Corrado III, condivide con lui i principi dell'ideale crociato. Con il coinvolgimento dell'imperatore, frutto di una sua libera iniziativa, l'abate di Chiaravalle di fatto snatura il progetto papale iniziale, aprendo ad un'internazionalizzazione del conflitto contro gli infedeli. In effetti «se il Papa giocava su due scacchiere distinte, auspicando una ripartizione della Cristianità in aree di competenza e attribuendo la crociata ai francesi e la difesa della *libertas Ecclesiae* in Italia ai tedeschi, Bernardo mostrava per contro di voler considerare la crociata come il momento provvidenzialmente adatto a procedere sulla via della santificazione della società»¹²². Eugenio III, pur prefigurando dunque un differente svolgi-

¹²⁰ Cfr. M. MESCHINI, *San Bernardo*, cit., pp. 92-116.

¹²¹ *Ibidem*, p. 23.

¹²² F. CARDINI, *Bernardo e le crociate*, in *Bernardo cistercense*, atti del XXVI Convegno storico internazionale (Todi, 8-11 ottobre 1989), Spoleto 1990, [pp. 187-197], p. 194.

mento dell'azione dei sovrani crociati, avalla l'iniziativa di Bernardo. Nonostante le forze in campo, però, la spedizione fallisce miseramente, e Bernardo vede infrangersi il suo sogno di realizzare la *plenitudo potestatis* della Chiesa. Le cause di una simile disfatta sono da ricercarsi proprio nelle contraddizioni interne alla coalizione creata da Bernardo: vi si riscontra una eccessiva eterogeneità dei popoli coinvolti e, di conseguenza, un numero troppo elevato di comandanti, tra l'altro poco coesi fra di loro. Gli interessi particolari del Regno di Francia e dell'Impero alla fine prevalgono sull'interesse generale che invece avrebbe dovuto accomunarli: prestare soccorso a quei cristiani degli stati d'Oriente oppressi dagli infedeli.

Ha dunque ragione Leclercq quando afferma a tal proposito che Bernardo si è scontrato coi suoi limiti di politico, quando ha voluto far politica¹²³. L'abate commette probabilmente una ingenuità quando, profittando dell'*auctoritas* come dei carismi che gli stessi sovrani gli attribuiscono, pretende di poter riuscire a convogliare gli egoismi particolari in un progetto comune che li trascenda: la cristianizzazione della Terra Santa. Al di là dei vistosi limiti dell'efficacia di tale azione, che emergono dalla violenza e dalla sterilità dell'offensiva promossa dal papa Eugenio III, non ci si può comunque esimere dal riconoscergli un merito: egli «ha interiorizzato la crociata e la sua giustificazione: ciò che era, prima di lui, unicamente una spedizione militare dai meri fini politici diventa, con lui e, sotto la sua influenza a partire da lui, un atto penitenziale, un cammino di conversione, [...] mezzo e occasione di pace con Dio: come un giubileo, essa ottiene il perdono; come un pellegrinaggio santifica; come un martirio eventuale, ricompensa»¹²⁴.

CONCLUSIONE

Il *De laude novae militiae* offre un contributo di rilievo all'interno di una «storia delle idee» della cultura e della filosofia medievale. L'opera,

¹²³ Cfr. J. LECLERCQ, *Introduzione generale*, cit., pp. XXVII-XXIX.

¹²⁴ IDEM, *Bernard et l'esprit cistercien*, Paris 1966 (tr. it. di C. Gennaro, *San Bernardo e lo spirito cistercense*, Magnano 1998, p. 85).

che focalizza l'attenzione sul problema della lotta all'infedele, evidenzia una concezione diffusa nella società medievale. Il fatto che egli reputi l'uccisione del nemico mai un omicidio e sempre un «malicidio» che restituisce semplicemente l'infedele alla giustizia divina, è, a tal proposito, emblematico della mentalità comune dell'epoca. Bernardo «giudica il mondo a partire dall'appartenenza o meno a Cristo: o si è per Lui o si è contro di Lui. I battezzati sono l'eredità di Cristo; i pagani, gli infedeli, gli eretici, gli ebrei, no. La cristianità è come un cerchio: al suo interno vi sono i cristiani, ai suoi bordi gli ebrei e gli eretici, oltre i confini i pagani»¹²⁵.

Se da una parte, sulla scia della teologia paolina, Bernardo riscontra nelle vicende storiche passate del popolo eletto un simbolo della passione di Cristo e spera perciò nella conversione finale del resto d'Israele, dall'altra, per quanto riguarda gli infedeli, cui non è destinata tale sorte futura, non c'è altra soluzione che quella di convertirli alla *sana doctrina* o con le parole o con la forza. Per quanto paradossale possa sembrare, persino ucciderli sarebbe un atto di carità perché significherebbe offrire a Cristo la loro morte come segno di espiazione per le colpe da loro commesse nei confronti dei cristiani. Non si può tuttavia sostenere che Bernardo sia un ideologo dell'azione bellica; al massimo lo si potrebbe definire un monaco militante, un vero *miles Christi*, condizione in virtù della quale il suo integralismo non deve meravigliare. Non si può tuttavia nemmeno risolvere superficialmente il suo dissidio interiore: immerso in una profonda vita spirituale, Bernardo probabilmente non avrebbe mai violato la *stabilitas loci* monastica, ma più volte viene convocato dal pontefice Eugenio III in persona affinché, volente o nolente, intervenga nelle vicende mondane.

Bernardo non è stato certamente un fautore dell'idea della «guerra giusta», che ha in Agostino il suo fondamento teoretico, ma ha semplicemente compreso che la Chiesa, solo legittimando alcune forme di violenza, avrebbe contribuito paradossalmente alla pacificazione della società¹²⁶. Inoltre l'abate di Clairvaux ha relativizzato l'idea di una «guer-

¹²⁵ M. MESCHINI, *San Bernardo*, cit., p. 130-131.

¹²⁶ Cfr. IDEM, *L'attitude spirituelle*, cit., p. 202; cfr. AGOSTINO, *De civitate Dei* XIX, 7; *Quaestionum in Heptateucum libri septem*, 6,10.

ra santa», in quanto più che conferire alla sua dimensione sociale un effettivo valore sacrale, ha inteso personalizzarla. Bernardo infatti ha insistito notevolmente sugli aspetti ascetici della crociata, sul valore penitenziale ed espiatorio: ha creato così una “mistica della crociata”, ritenendo che la mera partecipazione all’evento bellico non basti da sola a giustificare il peccatore. Per questo egli nega all’indulgenza il suo valore estrinsecamente giuridico: quello che conta e che può rendere veramente santificante tale esperienza è esclusivamente la reale conversione del cuore del crociato, che gli avrebbe concesso la remissione dei peccati¹²⁷. In quest’ottica il crociato si configura come un penitente volontario, preoccupato più della propria salvezza spirituale che dell’esito collettivo della spedizione.

Se dunque, da una parte, la solida e profonda spiritualità dei Templari delineata nel *Liber ad milites Templi* è immediatamente concretizzabile, se pur coi suoi limiti, nella realtà delle cose; dall’altra, gli aspetti ascetici della predicazione della seconda crociata trovano nei fatti la loro smentita. In quest’ultimo caso, Bernardo ha forse mancato in realismo politico, in quanto avrebbe ammesso l’irrealizzabilità delle proprie idee solo dopo il fallimento della spedizione. Perciò se nel passaggio dal *De laude* alla predicazione della seconda crociata si volesse rintracciare una certa continuità del pensiero bernardiano, non si potrebbe certamente parlare di un’evoluzione, ma piuttosto di un’involuzione: la schietta teologia della *militia Christi* della prima opera cede il passo, nelle lettere ai sovrani per la seconda crociata, ad una teologia strumentale al suo disegno, e quindi, politica.

¹²⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 219-220.

