

Piotr Krzysztof Oleś *OSPPE*

**SAPIENZA E AMORE VERSO L'ESPERIENZA  
DELLA STORIA DELLA SALVEZZA:  
LA TEOLOGIA DEI MONACI MEDIEVALI<sup>1</sup>**

Un osservatore, attento all'evoluzione della riflessione teologica, con facilità oggi comprende la rilevante posizione del XII secolo per l'intera teologia latina. La sua grandezza, ben documentata da studiosi del calibro di M. D. Chenu, É. Gilson, H. de Lubac, U. Köpf o J. Leclercq, è confermata grazie a una ricca produzione teologica disponibile<sup>2</sup>. Sono trascorsi circa settant'anni da quando, uno di loro, per precisare un possibile indirizzo della

<sup>1</sup> W poniższym artykule, szczególnie w przypisach, zastosowaliśmy następujące skróty:

ACi	Analecta Cisterciensia
CChr.CM	Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis
CCist	Collectanea Cisterciensia
Cfr.	confronta
col.	colonna
DCTh	Dictionnaire critique de théologie
DIP	Dizionario degli Istituti di perfezione
ed.	editore
InF	Inter Fratres
Irén.	Irénikon
LThK <sup>1</sup>	Lexikon für Theologie und Kirche, 3 <sup>a</sup> edizione
p.	pagina
PL	Patrologia Latina
RGG <sup>1</sup>	Religion in Geschichte und Gegenwart, edizione
SBO	Sancti Bernardi Opera
StAns	Studia Anselmiana
StMon	Studia Monastica
URL	Uniform Resource Locator
vol.	volume

<sup>2</sup> Cfr. B. MONDIN, *Storia della teologia*, vol. 2, Bologna 1996, 80-81.

teologia del XII secolo, adottò l'ormai nota espressione "teologia monastica"<sup>3</sup>, ispirato da una conversazione con il domenicano Pie Duployé<sup>4</sup>. Con quel termine, allora innovativo, Leclercq voleva circoscrivere la teologia dei monasteri, rivolta anzitutto ai monaci, per i quali fu concepita e scritta, e improntata a una cultura di tendenza contemplativa<sup>5</sup>. La sua metodologia, le fonti, l'orientamento, i riferimenti e il suo vocabolario, non corrispondevano per intero al genere patristico né allo stile scolastico, ma costituirono un genere distinto, presente all'incirca dal VI al XIII secolo incluso. Sorge, ora, una domanda fondamentale: è lecito, oggi, assegnare il sostantivo "teologia" a ciò che implica un certo "assieme" della riflessione monastica<sup>6</sup>?

Se intendiamo per teologia l'accesso al mistero cristiano in forma più "sintetica", in cui con la forza dell'intelligibilità vengono pure esercitate le facoltà estetiche e pratico-affettive, è quindi giusto altresì racchiudere nella sua nozione la materia "spirituale", caratteristica del monachesimo. Sarebbe anzi abusivo escluderla dal circolo teologico, negando che per suo merito tale mistero si può rivelare nella sua obbiettività e verità, anche se presenta la storia della salvezza con un certo sguardo soggettivo e tramite

<sup>3</sup> Cfr. J. LECLERCQ, *Pierre le Vénérable*, Saint Wandrille 1945, 366.

<sup>4</sup> Cfr. J. LECLERCQ, «Desiderio e intelletto: la teologia monastica», in *Invito al Medioevo*, edd. I. Biffi – C. Marabelli, Milano 1981, 47; R. GRÉGOIRE, «Teologia monastica», in *DIP* 9 (1997) 925; A. SIMÓN, «Teología Monástica. La recepción y el debate en torno a un concepto innovador (1)», *StMon* 44 (2002) 313-314. Pie Duployé, il fondatore del *Centre de pastorale liturgique*, fu primo ad usare l'espressione "teologia monastica" nel ricordato dialogo con Leclercq.

<sup>5</sup> Cfr. J. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio: studio sulla letteratura monastica del Medio Evo*, Firenze 1965, 1-3 e 247; A. SIMÓN, «Teología Monástica. Historia de un debate», in *Il monachesimo tra eredità e aperture*, edd. M. Bielawski – D. Hombergen (*SIAns* 140), Roma 2004, 773; F. GASTALDELLI, «Teologia monastica, teologia scolastica e lectio divina», *ACi* 46 (1990) 33-34. L'estesa conoscenza della tradizione letteraria monastica permise a Leclercq di dimostrare l'evidente mancanza, nella percezione di quella corrente, della riflessione cristiana medievale semplicemente come la prescolastica. Dapprima applicò l'espressione "teologia monastica" alle opere di Pietro il Venerabile. In seguito la sviluppò e diffuse in due articoli successivi («Médiévisme et Unionise», *Irén.* 19 (1946) 40-56; «S. Bernard et la théologie monastique du XII siècle», *ACi* 9 (1953) 7-23) e poi nel famoso *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge*, Paris 1957, con le sue numerose edizioni nelle diverse lingue, citato qui secondo quell'italiana.

<sup>6</sup> Cfr. GRÉGOIRE, «Teologia monastica», 925-926; U. KÖPF, «Monastische Theologie», in *LThK*<sup>3</sup> 7 (1998) 389-390. Grégoire riflette, persino, sulla possibilità di mettere al vertice dei rappresentanti della teologia monastica Atanasio di Alessandria, Sulpizio Severo e Cassiano, con le loro rispettive opere riguardanti il monachesimo, vissuti nel IV e V secolo.

l'ammirazione, la prassi o la preghiera<sup>7</sup> Quel concetto di teologia, ovvero *sermo de Deo*, non discusso a scuola, né esplorato del tutto sotto l'aspetto intellettuale, bensì contemplato e proclamato nel rendimento di grazie, aveva piuttosto voluto raccontare l'attività di tutto l'uomo. Implicava, pertanto, una certa conoscenza attraverso l'esperienza, per merito della sapienza, spandendosi nella liturgia<sup>8</sup>. Ruperto di Deutz, appartenente all'ambiente monastico, in una delle sue opere descrive, ad esempio, così quell'aspetto empirico della teologia professata:

*Experimento didici, sed hoc ipsum timens confiteor; confitens timeo, quia didici et expertus sum quidpiam, licet exiguum, (...) Et quae me necessitas cogit istud confiteri, quod tale quid experimento didicerim? (...) Ceteris dico et hoc dixisse satis sit, quia reuera etiam si tacere siue a scribendi studio cessare uoluerò, non ualeo, et hoc mihi non concedi scio et bene sentio, et in hoc gaudeo*<sup>9</sup>

In queste poche righe, l'esperienza si rivela quale mezzo diretto della conoscenza e, andando avanti, della vera sapienza dell'uomo. Il monaco di Deutz, con svelato timore, riconosce quanto l'apprensione da lui raggiunta derivi proprio dall'*experimento*<sup>10</sup>. Aveva, tale scienza, a sua volta generato l'urgente necessità di parlare di tutto ciò che emanava dall'esperienza vis-

<sup>7</sup> Cfr. I. BIFFI, *La filosofia monastica: «sapere Gesù»*, Milano 2008, 98; M. MAGRASSI, «San Bernardo: pellegrino dell'assoluto», in *San Bernardo e i cistercensi in Puglia*, Putignano 1991, 23.

<sup>8</sup> Cfr. J. LECLERCQ, «Teologia e preghiera», in *La preghiera nella Bibbia e nella tradizione patristica e monastica*, edd. C. Vagaggini – G. Penco, Roma 1964, 956-957; KÖPF, «Monastische Theologie», 389-390.

<sup>9</sup> RUPERTUS TUITIENSIS, *De Gloria et Honore Filii Homini Super Mattheum*, ed. H. Haacke (CChr:CM 29), Turnhout 1979, VII, p. 196. Traduzione propria: *Ho imparato dall'esperienza, ma lo confesso timoroso e temo confessandolo, perché poco ho imparato e in minima parte, (...) E quale necessità mi costringe, avendo imparato dall'esperienza, a confessarlo? (...) Lo dico a tutti, e sia abbastanza aver detto questo, poiché se avrò voluto tacere la verità o cessare dall'impegno dello scrivere, non sono forte e so che questo non mi è concesso e bene lo intendo, e di questo mi rallegro.*

<sup>10</sup> Per quanto riguarda le citazioni latine intercalate nello svolgersi del testo italiano, abbiamo preferito mantenere la forma grammaticale, lessicale o sintattica così come compare nell'originale, anche se talvolta può sembrare stonata, al fine di rispettare la versione dell'autore. Una simile organizzazione abbiamo mantenuto anche nelle traduzioni proprie, pur sembrando in qualche caso condurre a distorsioni linguistiche. Nel caso poi di citazioni di parti della Bibbia, non riportate dal *Commentaria in Canticum canticorum* e dai *Sermones super Cantica canticorum*, abbiamo preferito utilizzare l'edizione *Nova Vulgata. Bibliorum*

suta<sup>11</sup> Quell'*experimento didici* rupertiano può quindi significare la sua partecipazione alla trasmissione scritta della verità divina, da lui contemplata sulle pagine dell'Antico e Nuovo Testamento, sorgente della sua forza e del gaudio. Più avanti, provando *in corde quasi ignis exaestuans*, si era pressoché identificato con il profeta Geremia del Ger 20, 8-9, chiamato da Dio a pronunciare un ammonimento necessario ed efficace, nonostante la sua incapacità<sup>12</sup>. In tale prospettiva un teologo monastico poteva ritenere, quell'impegno alla riflessione e allo scrivere, come una vocazione. Questa convinzione, come pure la consuetudine alla Scrittura e una certa identificazione in essa del proprio *hic et nunc*, caratterizzano l'intero gruppo della monastica. È chiaro tuttavia che, sotto il profilo storico, coesisterono criteri diversi di fare teologia, ossia teologie teologicamente differenti. Accanto al metodo monastico comparve allora un altro accesso al mistero cristiano che, mediante il suo statuto scientifico (la *quaestio*, la *disputatio*), cercò soprattutto di istruire, condizionando nello stesso tempo, l'ottica dell'analisi e il lessico<sup>13</sup>. È, pertanto, sempre più evidente, che quella monastica non si oppone alle altre teologie, pur nelle sue distinzioni<sup>14</sup>: un modo di fare teologia nella sua totalità, quindi in ogni mistero o dato ecclesiale, riguardante la riflessione<sup>15</sup>. La sua prerogativa consiste comunque, sempre, nella superiorità riconosciuta alla sopra menzionata esperienza spirituale, che consegue un carattere oggettivo. In tal modo la dottrina coincide con la santità e la sapienza con la perfezione spirituale<sup>16</sup>, restando sempre nel raggio d'azione di quel-

*Sacrorum Editio*, URL: [http://www.vatican.va/archive/bible/nova\\_vulgata/documents/nova-vulgata\\_index\\_it.html](http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_it.html), consultato il 12. 12. 2011.

<sup>11</sup> Cfr. H. DE LUBAC, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, vol. 3, Milano 1996, 321.

<sup>12</sup> Cfr. RUPERTUS, *De Gloria et Honore Filii Hominis*, VII, p. 196.

<sup>13</sup> Cfr. BIFFI, *La filosofia monastica*, 22-23; LECLERCQ, «Teologia e preghiera», 957; PH. NOUZILLE, «Bernard de Clairvaux, 1090-1153», in *DCTh* (1998) 161. Fu a partire da Abelardo, nella prima metà del XII secolo, quando questa nozione di teologia in quanto attività di ordine scientifico, dunque una teologia più "pensata" che "pregata", ovvero la teologia come scienza, entrò e prese la rincorsa nella società di quell'epoca. Comunque, pure in tale periodo quella prima nozione, tradizionale-sapientiale, mantenne la sua fioritura.

<sup>14</sup> Cfr. GRÉGOIRE, «Teologia monastica», 926. È oggi palese l'osservazione che la riflessione sul dogma cristiano, serbando una fedeltà cardinale al nucleo della Rivelazione, aveva in seguito assunto aspetti diversi, tra i quali esiste un rapporto di causalità, di origine o di dipendenza.

<sup>15</sup> Cfr. J. LECLERCQ, *Esperienza spirituale e teologia. Alla scuola dei monaci medievali*, Milano 1990, 29.

<sup>16</sup> Cfr. A. M. PIAZZONI, «Monaci teologi», in *Storia della Teologia nel Medioevo*, vol. 2, ed. G. D'Onofrio, Casale Monferrato 1996, 123-124.

l'amore che ne costituisce il nucleo. Bernardo, l'abate di Clairvaux, in uno dei *Sermones super Cantica*, così precisa:

*Non prohibet sapere, sed plus sapere quam oportet. Quid est autem, sapere ad sobrietatem? Vigilantissime observare quid scire magis priusve oporteat. (...) Quid ergo dicit modum sciendi? Quid, nisi ut scias quo ordine, quo studio, quo fine quaeque nosse oporteat? Quo ordine: ut id prius, quod maturius ad salutem; quo studio: ut id ardentius, quod vehementius ad amorem; quo fine: ut non ad inanem gloriam, aut curiositatem, aut aliquid simile, sed tantum ad aedificationem tuam, vel proximi<sup>17</sup>*

Siamo davanti a un quadro letterario generale della sapienza monastica, nello stile levigato e distintivo del claravallense. Basandosi su Rm 12, 3 Bernardo, dopo aver richiamato le parole dell'autore della lettera neotestamentaria<sup>18</sup>, s'impegna qui a spiegare cosa significhi *sapere ad sobrietatem*, ossia essere sapienti nel necessario. Segnala, anzitutto, di indagare con la massima attenzione e di custodire la giusta precedenza del sapere e perciò stabilire obiettivamente il suo *ordine*, lo *studio* e il *fine* e di conseguenza, questo indicherà il modo per raggiungere tale sapienza necessaria. In conformità all'opinione bernardiana, allora, la priorità spetta a ciò che è più tempestivo *ad salutem*, cioè per la salvezza. Così anche, l'impegno e la cura di un ricercatore della vera sapienza devono essere rivolti a *quod vehementius ad amorem*, quell'amore che, come abbiamo prima sottolineato, costituisce il suo nucleo. Essendo, quindi, così legati l'*ordine* e lo *studio*, il suo *fine* sta proprio nella totale edificazione della persona, *tuam, vel proximi*. Il *sapere ad sobrietatem* secondo Bernardo, concentrato sulla vera scienza che sola può condurre a Dio, fondandosi sulla certezza della fede e non su ciò che

<sup>17</sup> BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Sermones super Cantica canticorum*, 36-86, edd. J. Leclercq – C. H. Talbot – H. M. Rochais (SBO 2), Roma 1958, XXXVI, II, 2-3, p. 5. Traduzione C. Stercal, vol. V/2, pp. 37-39: *Non proibisce di essere sapienti, ma di esserlo più del necessario. Cosa significa, però, essere sapienti con moderazione? Indagare con la massima attenzione che cosa convenga, maggiormente e in primo luogo, sapere. (...) Cosa dice, dunque, circa il modo del sapere? Che cosa, se non che tu sappia in quale ordine, con quale impegno, a quale fine sia necessario sapere? In quale ordine: prima ciò che è più urgente per la salvezza; con quale impegno: con più ardore, ciò che spinge con più forza verso l'amore; a quale fine: non per vanagloria, o curiosità, o qualcosa di simile, ma soltanto per l'edificazione tua o del prossimo.*

<sup>18</sup> Cfr. BERNARDUS, *Sermones super Cantica*, 36-86, XXXVI, II, 2, p. 5. Traduzione C. Stercal, vol. V/2, pp. 37-39.

è connesso con il dubbio e la discussione (l'incertezza della ragione)<sup>19</sup>, si avverte anche nei numerosi scritti di coloro che appartengono alla teologia monastica del XII secolo.

Cercheremo, in questo studio, di tracciare, mediante brani di opere dei due autori citati, le caratteristiche di tale corrente, in cui vive un pensiero sui dati della fede, come pure la ricerca di una loro organica visione d'insieme, grazie alle quali essa merita il nome di teologia. Nel corso del XII secolo si riesce a determinarla con chiarezza, insieme a tutte le sue qualità particolari. Le diversità, a causa delle quali forse si dovrebbe parlare delle "numerose" teologie monastiche, non cancellano una possibile distinzione del loro unificante carattere sapienziale, fondato sull'aspetto esperienziale della storia della salvezza, accostabile negli "strumenti" proposti dalla vita ordinaria dei monaci<sup>20</sup>. Ci concentreremo, dunque, prima sulla ternaria origine delle fonti, comprendente la Sacra Scrittura, l'eredità patristica e la ricchezza liturgica: questo ci aiuterà ad analizzare, con occhio più esperto, il metodo di accesso ai misteri storio-salvifici della teologia monastica. Guarderemo innanzi tutto la *lectio divina*, nella molteplicità dei sensi adoperati al suo interno, per passare poi al concetto della sapienza, trovata dai monaci medievali in uno specifico dialogo con l'accennata *experientia* e nell'amore. Infine, ritorneremo più in dettaglio alla visione integrale del mistero cristiano, proposta da quella corrente, restando sempre nell'ambito delle opere dei teologi scelti, Ruperto di Deutz e Bernardo di Clairvaux.

## 1. L'apprezzamento delle fonti. In triplice dialogo

La teologia monastica, orientandosi verso la vita spirituale che cercò di alimentare e promuovere, volle guidare a conoscenza. Non presenta quindi solo una riflessione sistematica sul contenuto della Rivelazione, ma raggiunge anche le vette della contemplazione, che riguarda una forma di approccio alla figura di Cristo<sup>21</sup>. Esplorando i testi appartenenti alla teologia monastica, il lettore conclude quindi, che è innanzi tutto una cristologia at-

<sup>19</sup> Cfr. PIAZZONI, «Monaci teologi», 145.

<sup>20</sup> Cfr. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, 249-250; NOUZILLE, «Bernard de Clairvaux, 1090-1153», 161.

<sup>21</sup> Cfr. GRÉGOIRE, «Teologia monastica», 927. La monastica, da una teologia spirituale, vuole condurre a una saggezza e a un'esperienza del mistero di Dio. Contiene allora pure una forma superiore di conoscenza di Dio, accomunante insieme discorso e adorazione.

tinta direttamente dalla Bibbia – in rapporto ai misteri – in conformità al suo ricorrere nell'*hodie* liturgico, in cui i *mysteria Christi* continuano a essere celebrati, per poi interiorizzarli nell'*experientia*<sup>22</sup>. In tal modo si pone come una sorta di equazione fra riflessione biblica e spiritualità, tra teologia e mistica, nonché in mezzo ad esegesi della Scrittura e prassi ascetica<sup>23</sup>. Cosa le conferì quel posto particolare? Nel *Sermo XL de diversis* di Bernardo troviamo una delle possibili risposte:

*NOTAS MIHI FECISTI VIAS VITAE, ADIMPLEBIS ME LAETITIA CUM VULTU TUO, DELECTATIONES IN DEXTERA TUA USQUE IN FINEM. Ad te quidem libenter accedimus, Domine Iesu, discipuli ad magistrum, infirmi ad medicum, servi ad Dominum. Tu es enim magister et dominus, cuius schola est in terris et cathedra in caelo. (...) Exultaverunt gigantes philosophi non ad currendam viam tuam, sed ad quaerendam gloriam vanam, evanescentes in cogitationibus suis, non humilitate in virtutibus tuis, sed suis*<sup>24</sup>.

In sottofondo si percepisce un monito velato rivolto dal cistercense ai maestri delle scuole, non capaci, a suo giudizio, di rispondere correttamente alle domande importanti, perché animati non dall'umiltà richiesta davanti ai misteri della teologia, bensì dall'orgoglio di essere autorizzati a comprendere la fede<sup>25</sup>. La loro scienza, come nel caso dei *gigantes philosophi*, si basava sui vani ragionamenti umani (cfr. Rm 1, 21). Quella monastica s'impegnò, invece, per conoscere e cercare Dio, confidando nella sua forza<sup>26</sup>. Il timbro mistico-spirituale della teologia monastica, secondo la riflessione di Bernardo, nasce allora per il merito della preferenza dell'imbattibile

<sup>22</sup> Cfr. BIFFI, *La filosofia monastica*, 5.

<sup>23</sup> Cfr. R. GRÉGOIRE, *La teologia monastica*, Seregno 1994, 22; U. KÖPF, «Monastische Theologie», in RGG<sup>4</sup> 5 (2002) 1409-1410.

<sup>24</sup> BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Sermones*, III, edd. J. Leclercq – H. M. Rochais (SBO 6), Roma 1970, *Sermo XL de diversis*, 1, pp. 234-235. Traduzione D. Pezzini, vol. IV, p. 305: «Mi hai fatto conoscere le vie della vita, mi colmerai di letizia al tuo cospetto, dolcezza senza fine alla tua destra». Veniamo molto volentieri a te, Signore Gesù, come discepoli verso il maestro, malati verso il medico, servi verso il loro Signore. Tu sei infatti maestro e signore, la tua scuola è in terra, e la cattedra in cielo. (...) Quei giganti che sono i filosofi hanno esultato non nel percorrere la tua via, ma nella ricerca di una gloria vana, vaneggiando nei loro ragionamenti, senza quell'umiltà che confida sulla tua forza, ma confidando nella propria.

<sup>25</sup> Cfr. PIAZZONI, «Monaci teologi», 149.

<sup>26</sup> Cfr. BERNARDUS, *Sermo XL de diversis*, 1, p. 235. Traduzione D. Pezzini, vol. IV, p. 305.

*schola et cathedra* del Signore. Gesù Cristo viene qui presentato proprio in qualità di maestro, medico e signore, frequentato ben volentieri dai monaci, a loro volta designati come *discipuli, infirmi, servi*. Il monastero, ovvero la sua scuola *in terris*<sup>27</sup>, è quel luogo dove, in conformità al Sal 15, 11 si può giungere alla conoscenza della verità che colma l'uomo di una letizia e dolcezza uniche, conducendolo alla contemplazione. Di fronte a quest'esplicita opinione di Bernardo occorre tuttavia evidenziare che la teologia monastica, in linee generali, non riguarda soltanto un religioso empirismo, i consigli ascetici e le direttive pratiche, o una descrizione dettagliata di stati d'animo dei monaci ma una dottrina autenticamente teologica, in accordo alle esigenze dell'epoca e compatibile con il proprio ambiente<sup>28</sup>. E anche se resta difficile definirla, a causa delle note differenze tra i suoi esponenti, è possibile comunque "mostrarla" agente, fra l'altro, nelle opere dei nostri due autori<sup>29</sup>. Leclercq nel suo *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, sottolinea come tutti i rappresentanti di questa corrente abbiano avuto in comune la consapevolezza d'essere stati monaci, cioè uomini religiosi, all'inquieta ricerca dell'unione con Dio<sup>30</sup>.

Dall'ultima annotazione emerge il solo carattere spirituale di tale teologia ma anche l'interesse per le fonti, ossia l'altro tratto d'unione tra i suoi esponenti. La monastica aveva sempre dimostrato una triplice dedizione a quella materia. Cercò, anzitutto, di spremere il testo della Bibbia per estrarne il succo vitale e trovarvi i lineamenti della storia della salvezza<sup>31</sup>. Mostreremo dunque, all'inizio, le particolarità monastiche di questa prima fonte, cioè della Scrittura, configurandole con qualche brano di Ruperto e Bernardo, per poi passare alla seconda, ossia all'eredità dei Padri e a tutta la forza del loro pensiero apprezzata da quegli autori<sup>32</sup>. Come terza, infine, guarderemo la sorgente liturgica, nella quale il monaco medievale non solo

<sup>27</sup> Cfr. PIAZZONI, «Monaci teologi», 149.

<sup>28</sup> Cfr. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, 249.

<sup>29</sup> Cfr. LECLERCQ, *Esperienza spirituale e teologia*, 40.

<sup>30</sup> Cfr. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, 250 e 297; KÖPF, «Monastische», 1409-1410.

<sup>31</sup> Cfr. GRÉGOIRE, «Teologia monastica», 927; PII, NOUZILLE, *Expérience de Dieu et théologie monastique au XII<sup>e</sup> siècle. Étude sur les sermons d'Aelred de Rievaulx*, Paris 1999, 20-21. L'orientamento preferito alla vita spirituale della teologia monastica deriva poi, anche, dalla stessa scelta delle fonti che stiamo per esplorare.

<sup>32</sup> Cfr. LECLERCQ, *Esperienza spirituale e teologia*, 37; I. BIFFI, *Tutta la dolcezza della terra. Cristo e i monaci medievali. Bernardo di Clairvaux, Aelredo di Rievaulx, Gertrude di Helfta e Giovanni di Ford*, Milano 2004, 24-25.

ritrovava ciò che gli aveva indicato la Bibbia e spiegato la riflessione patristica, ma che aveva anche potuto sperimentare spiritualmente in quell'*hodie* proprio alla liturgia<sup>33</sup> Passiamo ora a un'analisi più esauriente della triade appena delineata.

### 1.1. La storia della salvezza

La teologia monastica, meditando i grandi eventi della storia sacra, s'impennò sulla Scrittura che le aveva offerto la base specifica della riflessione teologica, sviluppatasi polisemicamente, secondo le preferenze dei singoli autori<sup>34</sup> Lo stretto rapporto con il Libro rese assai diffusa e viva la percezione dell'*Historia salutis*, accostata ai vari sensi biblici, in larga misura usufruiti<sup>35</sup> Fu inevitabile, poi, per quella corrente rivestire in se stessa la metodologia della parola di Dio, professando che tutto proviene dalla Scrittura e tutto vi conduce<sup>36</sup>. Alle origini di questo legame ci fu la convinzione che essa è la parola di Dio adeguata e completa<sup>37</sup> La concezione religiosa, unica e sostanziale, della Scrittura non mancò pure di dare rilievo all'Antico Testamento. Gli autori monastici compresero che la tappa iniziale della storia sacra già tende a quella successiva non soltanto come atto preparatorio ma perché, fin da ora, anche se in modo incompiuto e imperfetto, la contiene<sup>38</sup> Tale orientamento, inoltre, rese possibile un'originale maniera di attraversare la verità rivelata: è ciò che costituisce la linea centrale, la base di evoluzione interna che dirige tutta la Rivelazione sull'idea dell'*Historia salutis*. È in discussione, dunque, un andamento di fatti storici con portata teologica, su uno sfondo più che altro contemplativo<sup>39</sup> Il *Sermone VII sul Cantico* di

<sup>33</sup> Cfr. GRÉGOIRE, *La teologia monastica*, 26-27; BIFFI, *Tutta la dolcezza della terra*, 25-26.

<sup>34</sup> Cfr. R. GRÉGOIRE, «Esiste una teologia monastica?», *InF* 27 (1977) 117-118; KÖPF, «Monastische», 1409-1410.

<sup>35</sup> Cfr. I. BIFFI, *Figure medievali della teologia*, Milano 2008, 445.

<sup>36</sup> Cfr. GRÉGOIRE, «Teologia monastica», 928; NOUZILLE, *Expérience de Dieu et théologie monastique*, 22.

<sup>37</sup> Cfr. I. BIFFI, *Mirabile Medioevo*, Milano 2009, 4. Lungo il corso del medioevo, quel principio della sua sufficienza e la coerente visione della teologia, solo in funzione dell'intelligenza biblica, si erano mantenuti incontestabili.

<sup>38</sup> Cfr. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, 104-106. Infatti, la figura che include la verità, anche se ancora la vela, viene svelata e illuminata, per poter a sua volta chiarire questa verità portata in sé. Così il Nuovo è la norma in relazione alla quale s'interpreta l'Antico Testamento.

<sup>39</sup> Cfr. GRÉGOIRE, «Esiste una teologia monastica?», 119.

Bernardo sembra esprimere bene quella forma monastica di contatto con la Scrittura:

*Cibus in ore, psalmus in corde sapit. Tantum illum terere non negligat fidelis et prudens anima quibusdam dentibus intelligentiae suae, ne si forte integrum glutiat, et non mansum, frustretur palatum sapore desiderabili, et dulciori super mel et favum. (...) Mel in cera, devotio in littera est. Alioquin littera occidit, si absque spiritus condimento glutieris*<sup>40</sup>

Anche se la citazione parla in primo luogo del giusto atteggiamento del monaco nel dedicarsi alla preghiera e alla salmodia<sup>41</sup>, dilatando il senso del brano, si può cogliere ciò che in generale, nel convincimento della teologia monastica, esige il Testo Sacro da colui che lo affronta, dall'attenta *fidelis et prudens anima*. Non è giusto, dunque, frantumare la Scrittura con i soli *dentibus intelligentiae*, bensì assaporarla nelle profondità del proprio cuore. Allo stesso tempo, comunque, la medesima intelligenza, che resta in servizio alla parola di Dio, costituisce lo strumento insostituibile non solo nell'accoglierla ma, prima di tutto, nel processo della sua interiorizzazione. È fuori discussione, però, il fatto che *psalmus in corde sapit*, l'inconfondibile sapore del Testo Sacro, *dulciori super mel et favum* (cfr. Sal 18, 11)<sup>42</sup>, venga raggiunto grazie alla congiunzione di questi due fattori, ossia dello spirito con l'intelligenza. Solo così, in accordo con l'abate cistercense, con l'impiego del condimento spirituale, nella cera della *littera* l'intento esploratore della Scrittura può conseguire il miele della *devotio*, tendendo alla contemplazione. Al cospetto della Bibbia, tale *condimento* aveva conferito agli autori monastici una maggiore visione dell'evoluzione interna all'*Historia salutis*. E per questo si sente nei loro scritti una passione e una sensibilità alla

<sup>40</sup> BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Sermones super Cantica canticorum*, 1-35, edd. J. Leclercq – C. H. Talbot – H. M. Rochais (SBO 1), Roma 1957, VII, IV, 5, p. 34. Traduzione C. Stercal, vol. V/1, pp. 93-95: *Il cibo si assapora nella bocca, il salmo nel cuore. L'anima fedele e prudente non trascuri, però, di frantumarlo si potrebbe dire con i denti della sua intelligenza, affinché non capiti, nel caso lo inghiottisca intero e non masticato, che il palato venga privato di un sapore indimenticabile e più dolce del miele e del favo. (...) Il miele si trova nella cera, la devozione nella lettera. Altrimenti la lettera, se la inghiotti senza il condimento dello spirito, uccide.*

<sup>41</sup> Cfr. BERNARDUS, *Sermones super Cantica*, 1-35, VII, IV, 4, p. 33. Traduzione C. Stercal, vol. V/1, pp. 91-93.

<sup>42</sup> Sembra stare proprio nel testo di tale Salmo la sorgente dell'attuale ispirazione bernardiana riguardante le figure dell'assimilabilità della Scrittura (*os, palatum cor; mel, cera devotio, littera; glutire, mandere, etc.*).

salvezza come storia, riscontrabile nelle pagine dell'intera Scrittura<sup>43</sup>, nonché una pedagogia, un metodo e una prassi di esporre i dati e di collegare i fatti, che parte dalla comprensione oggettiva di atti concreti<sup>44</sup>.

Le considerazioni precedenti, quindi, tratteggiano le peculiarità dell'esegesi monastica. Fu al tempo stesso e inscindibilmente letterale e mistica: aveva considerato la Bibbia quale mezzo di salvezza, portante la scienza della salvezza, interpretando cioè la Scrittura per mezzo della Scrittura<sup>45</sup> Ruperto nel *De glorificatione Trinitatis* allude proprio a questo:

*Verumtamen tunc melius placet, et abundantius laetificat ipsa divina auctoritas, cum divina quaelibet Scriptura simul auctoritatem sive testimonium habet de aliqua priore Scriptura*<sup>46</sup>.

Nell'esegesi monastica medievale della Bibbia quel persistente ricorrere a un altro suo brano, per potervi scoprire l'esatto significato, tracciò il sentiero di *melius placet*. Questo principio, per altro non solo rupertiano, dell'interpretazione della Scrittura con la testimonianza *de aliqua priore Scriptura*, si deve senza dubbio ai Padri, che proprio su tale scia avevano commentato la parola di Dio<sup>47</sup>: ciò che sembrava nascosto, ossia la *divina auctoritas* della continuità della storia della salvezza acquistò allora, negli scritti dei teologi monastici, tutto il suo chiarore. Anzi, la stessa autorità della Pagina Sacra, unita sovente con quella patristica, gli aveva procurato ciò che l'abate di Deutz qualifica qui come la "letizia maggiore" Questa attitudine all'incontro con il testo della Bibbia, connessa alla già ricordata consapevolezza dell'unità dei due Testamenti, volle sottolineare fra l'altro la persistenza di una sola alleanza, rinnovata nell'attuale punto dell'*Historia salutis*. Per-

<sup>43</sup> Cfr. BIEFFI, *Figure medievali*, 445-446; SIMÓN, «Teología Monástica (1)», 354-356.

<sup>44</sup> Cfr. GRÉGOIRE, «Teologia monastica», 928.

<sup>45</sup> Cfr. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, 104; G. LOBRICION, «L'esegesi biblica. Storia di un genere letterario (VII-XIII secolo)», in *Lo spazio letterario del medioevo. I Il medioevo latino*, edd. G. Cavallo - C. Leonardi - E. Menestò, vol. I/2, Roma 1993, 355-357. L'autore di quest'ultimo articolo, riflettendo sul termine "esegesi" apparso tardi nelle lingue occidentali (in inglese nel XVII secolo, in castigliano nel XVIII secolo, in francese invece verso il 1695), ribadisce l'esistenza del fenomeno e della stessa pratica esuberante e onnipresente, già prima del nome.

<sup>46</sup> RUPERTUS TUITIENSIS, *De glorificatione Trinitatis et processione sancti Spiritus*, ed. J. P. Migne (PL 169), Paris 1854, 81, col. 182D. Traduzione propria: *Tuttavia, giustamente, la stessa divina autorità meglio aggrada e in maggiore misura rende lieti, quando qualsiasi divina Scrittura riceve insieme autorità e testimonianza da una Scrittura precedente.*

<sup>47</sup> Cfr. DE LUBAC, *Esegesi medievale*, vol. 3, 311.

tanto, ribadendo il concetto di una Scrittura sempre presente e attiva, tale metodologia si propose di orientare la preghiera liturgica e individuale<sup>48</sup>. Tratta, al suo interno, il mistero integrale della salvezza e tutto acquista, quindi, un nuovo valore personale per la vita presente, in vista di quell'eterna. Così, ogni parola della Scrittura rimane una parola indirizzata da Dio a colui che legge per la propria salvezza<sup>49</sup>.

I monaci medievali, nel loro incontro con le pagine della Bibbia, non tracciarono una strada del tutto innovativa perché, già prima di loro, c'era stato chi aveva aperto un varco, siccome il Testo Sacro, sin dai primi secoli, era divenuto l'oggetto delle cure degli autori cristiani<sup>50</sup>. Consapevoli del valore della Scrittura, Ruperto, Bernardo e gli altri rappresentanti di tale teologia ereditarono dai Padri tanto i modi con cui affrontarla, quanto il metodo della sua interpretazione<sup>51</sup>. Esaminiamo allora più da vicino quello specifico legame, cioè la seconda fonte dei monaci.

## 1.2. Nella traccia dei Padri della Chiesa

Ci siamo appena concentrati sulla Bibbia e sulla sua importanza per la teologia monastica, riconoscendo quanto sia inscindibile da coloro che l'avevano commentata, ossia dai Padri della Chiesa e dalla tradizione da loro lasciata. Non sorprende dunque che in ogni importante stagione del monachesimo occidentale, si sia voluto ripristinare il legame con tale autentica tradizione<sup>52</sup>, dal momento che il pensiero patristico non aveva sentito la necessità di provare la realtà che possedeva ma, vivendola, si era limitato a testimoniare<sup>53</sup>. Le citazioni dei Padri inserite nelle considerazioni bibliche di Bernardo, Ruperto e degli altri autori monastici erano, dunque, in qualche

<sup>48</sup> Cfr. GRÉGOIRE, *La teologia monastica*, 66-67; NOUZILLE, *Expérience de Dieu et théologie monastique*, 19-20.

<sup>49</sup> Cfr. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, 104-105 e 109. Ciò che conta, prima di tutto, in quest'esegesi monastica non sono le particolarità e le scelte effettuate dai consecutivi autori, bensì l'idea generale della disposizione sostanzialmente religiosa, ovvero, soteriologica della Scrittura, traducibile nella visione del suo carattere evolutivo, dall'Antico Testamento all'escatologia.

<sup>50</sup> Cfr. LOBRICHON, «L'esegesi biblica. Storia di un genere letterario», 362-364.

<sup>51</sup> Cfr. BIFFI, *Mirabile Medioevo*, 5.

<sup>52</sup> Cfr. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, 115-116.

<sup>53</sup> Cfr. GASTALDELLI, «Teologia monastica, teologia scolastica», 32-33. La Scrittura e la Tradizione, per i Padri, trovarono in se stesse la loro giustificazione e non furono, in conseguenza, soltanto semplici *locus theologicus* in cui cercare argomenti per dimostrare l'oggetto della fede.

modo chiamate ad autorizzare la loro esegesi e a rinforzare la loro ottica spirituale<sup>54</sup>. E arriviamo qui a una piccola conclusione: sia i monaci medievali che i Padri non rincorsero nuove acquisizioni, ma valorizzarono la parola di Dio, vivendola nella realtà di tutti i giorni. Escludendo il rigore dialettico possiamo quindi constatare che la loro teologia fu la loro storia<sup>55</sup>. L'affinità tra le due correnti non risulta poi solo elettiva. Addentrandosi con attenzione nelle opere dei monaci e dei Padri, il lettore riesce pure a percepire una certa conformità spirituale grazie alla quale, nel recente passato, si parlava persino della "patristica del XII secolo"<sup>56</sup>. Bernardo, infatti, nel *Sermo LI super Cantica* esprime il seguente concetto:

*Docemur auctoritate Patrum et consuetudine Scripturarum congruentes de rebus notis licere similitudines usurpare, sed et verba non nova invenire, sed nota mutuari, quibus digne et competenter eadem similitudines vestiantur. Alioquin ridicule ignota per ignota docere conaberis*<sup>57</sup>

Nell'interpretazione del Ct 2, 6 il claravallense, svelando le prerogative del Verbo, richiama, accanto alla *consuetudine Scripturarum*, l'autorità dei Padri. Questi due garanti della Tradizione hanno in sé un ammaestramento assai efficiente, secondo il quale è lecito impiegare non solo le congruenti *similitudines* da realtà note, ma pure trovare e appropriarsi delle *verba non nova*. Le figure, le immagini, le metafore rimangono dunque al servizio dell'esegesi del Testo Sacro in quanto, sull'impronta di Bernardo, hanno bisogno della testimonianza dell'*auctoritate Patrum*. Il costante ricorrere della monastica alla loro opinione e credito, le assicurò la conveniente dignità dell'interpretazione della Scrittura. Per non insegnare *ignota per ignota* i teologi di tale ambito, nella maggioranza dei casi, si limitarono

<sup>54</sup> Cfr. GRÉGOIRE, «Teologia monastica», 927-928.

<sup>55</sup> Cfr. GASTALDELLI, «Teologia monastica, teologia scolastica», 33; A. SIMÓN, «Teologia Monástica. La recepción y el debate en torno a un concepto innovador (2)», *StMon* 45 (2003) 197-198.

<sup>56</sup> Cfr. M. D. CHENU, *La teologia nel XII secolo*, Milano 1999, 13. È l'espressione di Étienne Gilson che, nella sua prefazione al volume di Chenu, caratterizzò proprio così la corrente monastica del XII secolo.

<sup>57</sup> BERNARDUS, *Sermones super Cantica*, 36-86, LI, III, 7, p. 88. Traduzione C. Stercal, vol. VI/2, p. 205: *L'autorità dei Padri e la consuetudine delle Scritture ci insegna che è lecito appropriarsi di similitudini congruenti prese da realtà note, ma anche trovare parole non nuove, ma mutuarne di note, con cui rivestire degnamente e convenientemente quelle similitudini. Altrimenti, tenterai ridicolmente di insegnare cose ignote con cose ignote.*

quindi, a fornire ciò che avevano ricavato dall'eredità patristica delle note proprie, talvolta innovative. Così la forma, il metodo e la funzione della corrente monastica non si allontanarono molto da quelli dei Padri, adattandosi sempre alle intenzioni pastorali e didattiche, mantenendosi al servizio di una comunità spirituale<sup>58</sup>, e il suo esplicito orientamento contemplativo ebbe lo scopo di avvantaggiare la crescita spirituale e di promuovere la preghiera<sup>59</sup>

I monaci, rimanendo aperti all'intero lascito patristico (idee, testi, temi, modelli, vocabolario), non possedevano una semplice percezione teoretica, ossia "libraria", di tale pensiero, bensì una conoscenza di stampo esperienziale, per una sorta di connaturalità, cioè attraverso una comunione<sup>60</sup>. Questi inseparabili elementi, a loro volta, rappresentarono le tre connotazioni dei Padri, stimate dagli autori monastici, ovvero: l'utilizzazione della Scrittura, l'impiego delle arti liberali e l'importanza del testo<sup>61</sup>. La prima, fondandosi sulla consapevolezza dell'innegabile valore della Bibbia, attinse dalla patristica sia il sistema della sua interpretazione (il metodo simbolico) che i modi con cui trattare il contenuto scritturistico (il metodo grammatico)<sup>62</sup>. La seconda, cioè le arti che offrirono la base culturale profana della contemplazione teologica e teologale<sup>63</sup>, ebbe il compito di liberare lo spirito dalla inclinazione verso la materia, rimanendo sempre in qualche modo al servizio del Testo Sacro<sup>64</sup> e recò, in quella teologia, il proprio dinamismo e le sue leggi, senza violare comunque la sua salvaguardata trascendenza<sup>65</sup>. Il sommo grado di dignità assegnato alla Scrittura costituisce, perciò, il terzo aspetto dell'eredità patristica che i monaci cercarono non solo di conservare ma, innanzitutto, di assimilare per mezzo della *lectio*<sup>66</sup>. Un brano del com-

<sup>58</sup> Cfr. LOBRICHON, «L'esegesi biblica. Storia di un genere letterario», 362.

<sup>59</sup> Cfr. J. LECLERCQ, *La contemplazione di Cristo nel monachesimo medievale*, Cinisello Balsamo 1994, 150.

<sup>60</sup> Cfr. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, 117; NOUZILLE, *Expérience de Dieu et théologie monastique*, 22-23.

<sup>61</sup> Cfr. BIFFI, *Figure medievali*, 433-439.

<sup>62</sup> Cfr. BIFFI, *Figure medievali*, 433-434; SIMÓN, «Teología Monástica (1)», 323-325.

<sup>63</sup> Cfr. GRÉGOIRE, «Teologia monastica», 928.

<sup>64</sup> Cfr. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, 266-267; BIFFI, *Mirabile Medioevo*, 10-12; BIFFI, *Figure medievali*, 437-438. Invece dello strumento di intelligenza della Scrittura, le arti liberali furono subordinate, nella monastica, alla vera sapienza sufficiente e originale, cioè, al mistero cristiano, mantenendo piuttosto la funzione propedeutica nei suoi riguardi.

<sup>65</sup> Cfr. CHENU, *La teologia*, 103-104 e 397; SIMÓN, «Teología Monástica (1)», 316-318.

<sup>66</sup> Cfr. BIFFI, *Figure medievali*, 438-439.

mento rupertiano all'Apocalisse sembra includere, nel suo complesso, tutte queste caratteristiche:

*Ego, (ut putabat ipse) ultra id quod antiquiores patres librum hunc exponendo senserunt vel dixerunt, aliquid utiliter supererogare possem. (...) Nimirum sanctarum spatiosus ager Scripturarum, omnibus Christi confessoribus communis est, et tractandi illas nulli jure negari potest licentia, dummodo salva fide, quod sentit, dicat aut scribat. (...) Itaque, juxta hanc regulam, nobis quoque concedant, post illos puteos quos foderunt, id est, post illos tractatus quos tractaverunt Patres et priores nostri, et alios fodere puteos proprii vomere ingenii, dummodo vivam, et nos aquam reperire possimus, quae nulli noceat bibenti, nulli scandalum vel errorem faciat legenti<sup>67</sup>.*

L'abate di Deutz, avviandosi all'esposizione dell'ultimo libro neotestamentario, formula qui un'opinione che un poco si scosta da quello che abbiamo detto in precedenza. Siccome non si sentiva appagato da una semplice ripetizione dei commenti dei Padri, la sua esegesi portò un tratto personale ancora più distinto. Rivendica dunque, anche per lui, la possibilità di esprimere qualcosa di utile e originale *ultra id quod antiquiores patres* (l'utilizzazione della Scrittura). Stando davanti alla Bibbia, l'uomo è alla presenza di una tale realtà così spaziosa e comune a tutti i credenti da avere il diritto innegabile di *quod sentit, dicat aut scribat* (l'importanza del Testo Sacro agente nei credenti). L'unica condizione che si richiede, secondo Ruperto, rimane l'immutabile *salva fide*, cioè il muoversi puntuale nell'ambito dell'ortodossia della fede della Chiesa. In tutto questo i Padri avevano lasciato l'esempio di come cercare, oltre ciò che fu già trovato<sup>68</sup>: i loro trattati inerenti i rispettivi libri biblici costituirono gli specifici *puteos quos foderunt*. Pertanto, secondo tale regola, grazie a *proprii vomere ingenii* (le arti liberali),

<sup>67</sup> RUPERTUS TUTTIENSIS, *Commentaria in Apocalypsim Joannis Apostoli*, ed. J. P. Migne (Pl. 169), Paris 1854, Prologus, 349, coll. 825-828. Traduzione propria: *Io potrei esprimere qualcosa di utile oltre tutto ciò che i padri più antichi esponendo questo libro percepirono e dissero. (...) Senza dubbio il campo delle Sacre Scritture è spazioso, è comune a tutti i credenti, e a nessuno giustamente può essere negata la possibilità di dire o scrivere ciò che sente per trattare quegli argomenti, purché sia salva la fede. (...) Pertanto, secondo questa regola, dopo quei pozzi che essi scavarono, cioè dopo quei trattati che i Padri e i nostri antenati scrissero, concedano anche a noi di scavare anche altri pozzi con la forza del proprio ingegno, finché io viva, e noi possiamo bere l'acqua che non sia di danno a nessuno che beva, a nessuno che legga sia motivo di scandalo o di errore.*

<sup>68</sup> Cfr. DE LUBAC, *Esegesi medievale*, vol. 3, 312.

anche i teologi monastici medievali, ebbero il loro diritto di *alios fodere puteos*, l'origine non dello scandalo ma dell'edificazione dei lettori. Il ruolo e l'identità del Testo Sacro, quale sorgente primordiale e privilegiata della vita spirituale, sfociò nella profonda venerazione verso tutta la Scrittura, considerata come fonte di un'esperienza spirituale che si era completata nella celebrazione o partecipazione alla liturgia<sup>69</sup>

L'espansione della letteratura patristica nel medioevo latino rappresenta, senza dubbio, un fenomeno di grande rilievo culturale<sup>70</sup>. L'epoca dei Padri garantì al monachesimo non solo temi e tutto un vocabolario, ma anche le idee e le pratiche che essi avevano designato. Accanto a una reale continuità tra i due periodi e le corrispettive correnti, si esalta perciò lo specifico carattere della cultura monastica medievale. Penetrata e impregnata da fonti antiche, la teologia monastica, come ribadiscono i testi citati di Ruperto e Bernardo sembra, da una parte prolungare la cultura patristica in un'altra epoca e una diversa civiltà, dall'altra invece portare in quella assimilazione del passato i lineamenti propri e innovativi del suo tempo<sup>71</sup>. L'*hodie* liturgico rappresentò la personificazione di tale incontro.

### 1.3. Il vivere nell'*hodie* liturgico

Il monastico desiderio di Dio, che si rispecchia nell'amore delle lettere, trovò il suo appagamento in una contemplazione tutta pervasa dalla Scrittura e dalla dottrina patristica, prima delineate, ma anche nella liturgia, ovvero in ciò che ci può essere di più pregiato e intrinseco nella tradizione della Chiesa<sup>72</sup>. Qui il mistero di Cristo è stato colto e interiorizzato, per poter essere poi inoltrato, condiviso e diffuso<sup>73</sup>: pure in questo la teologia dei monaci, quale approfondimento sapienziale della fede biblica, mirò al suo continuo termine di confronto, cioè alla parola di Dio vissuta proprio

<sup>69</sup> Cfr. GRÉGOIRE, *La teologia monastica*, 25-27; GRÉGOIRE, «Teologia monastica», 928-929.

<sup>70</sup> Cfr. C. MORESCHINI, «I Padri», in *Lo spazio letterario del medioevo. I Il medioevo latino*, edd. G. Cavallo - C. Leonardi - E. Menestò, vol. I/1, Roma 1992, 563.

<sup>71</sup> Cfr. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, 130 e 140-141.

<sup>72</sup> Cfr. GRÉGOIRE, «Teologia monastica», 928; LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, 1-8.

<sup>73</sup> Cfr. BIFFI, *Tutta la dolcezza della terra*, 24-25. Raffigurando il determinato svolgimento della storia della salvezza nei *mysteria Christi*, l'*hodie* liturgico costituì una specifica "matrice" dei vari *sermones de tempore et de sanctis* e degli altri scritti, contenenti una cristologia concreta, ossia esercitata.

in una situazione ecclesiale originale<sup>74</sup> Grazie a tale trasmissione di fede, la loro riflessione religiosa godette di un senso della maestà di Dio assai acuto<sup>75</sup> Un tipico esempio lo troviamo nel *Liber de Diuinis Officiis* di Ruperto di Deutz, dove l'autore benedettino tra l'altro scrive:

*Ea quae per anni circulum ordine constituto in diuinis aguntur officii, et attentum auditorem et eruditum, ut bene exponantur, expetunt uenerabilium Scripturarum didascalum atque symmisten. Altissimarum namque signa sunt rerum et maxima quaeque continent caelestium sacramenta secretorum; quorum ad maiestatem contemplandam non nisi eruditus et religiosus quispiam aspirare idoneus est. Siquidem ab his uiris ordinata haec atque in obsequium Domini nostri Iesu Christi, qui est caput ecclesiae, instituta sunt, qui sacramenta incarnationis, natiuitatis, passionis, resurrectionis et ascensionis eius et sublimer intellexerunt et praedicare uoce, literis atque huiuscemodi signis fideliter et sapienter curauerunt<sup>76</sup>.*

Incontriamo, in queste poche righe, un assaggio di un'illustrazione medievale del valore e delle dipendenze monastiche concernenti la liturgia. Nel prologo alla sua opera, l'abate elenca le specifiche condizioni richieste alla persona, desiderosa di esporre bene ciò che durante l'anno *in diuinis aguntur officiiis*. In tale ambito, il testo presenta le accennate dipendenze che la liturgia pretende da un autore monastico addentratosi nei suoi misteri. Ruperto, per primo, vi raccomanda la conoscenza delle *uenerabilium Scriptu-*

<sup>74</sup> Cfr. GRÉGOIRE, *La teologia monastica*, 30-31.

<sup>75</sup> Cfr. J. LECLERCQ, «Chronique monastique. A propos de "la renaissance du XII<sup>e</sup> siècle" Nouveaux témoignages sur la "théologie monastique"», *CCist* 40 (1978) 66; LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, 307-308. Adottiamo, qui, quel significato piuttosto largo di liturgia, il quale può determinare tutte le forme della preghiera che trovano la loro perfetta espressione nella pubblica celebrazione dell'ufficio divino.

<sup>76</sup> RUPERTUS TUITIENSIS, *Liber de Diuinis Officiis*, ed. H. Haacke (*CChr. CM7*), Turnhout 1967, Prologus, p. 5. Traduzione propria: *Quelle funzioni che per ordine costituito secondo la circolarità dell'anno sono svolte nei divini uffici richiedono una conoscenza delle venerabili Scritture e dei misteri e un uditore attento e preparato affinché siano esposte bene. Infatti vi sono immagini di cose altissime e ciascuna contiene i più elevati segni di segreti celesti; per contemplare la loro maestà non è idoneo se non qualcuno dotto e scrupoloso delle cose sacre. Giacché queste norme furono disposte ordinatamente e regolate in ossequio al Signore nostro Gesù Cristo, che è capo della Chiesa, da questi uomini responsabili che sublimemente intesero i sacramenti dell'incarnazione, della natività, della passione, della risurrezione e dell'ascensione ed ebbero cura di predicare fedelmente e sapientemente a voce, per iscritto e con immagini di questo tipo.*

*rarum*, che ci riporta ancora all'antecedente punto riguardante la centralità della storia della salvezza. In secondo luogo, ciò che a suo avviso resta indispensabile è un orecchio attento nell'ascoltare e una chiara preparazione, senza le quali non si può volere *bene exponantur* i misteri rappresentati. Infine la terza caratteristica che si richiede all'idoneità, consiste nell'essere *eruditus et religiosus* davanti alla meditata grandezza di Dio, e quest'ultimo aspetto rende bene la peculiarità dello spirito monastico, incline a congiungere i due elementi, ovvero la devozione e l'erudizione. Accanto a tali condizioni l'autore, con una venerazione dovuta alla maestà contemplata, sottolinea anche il valore stesso dei *diuinis officiis* che, celebrando le immagini di cose altissime, contengono *caelestium sacramenta secretorum* che ci svelano la meraviglia di *Domini nostri Iesu Christi*. C'è da notare poi che, in questa sua narrazione, l'abate ricorre all'autorità degli uomini responsabili (fra cui indubbiamente i Padri della Chiesa) che avevano prima di lui inteso e predicato con sapienza i *sacramenta incarnationis, natiuitatis, passionis, resurrectionis et ascensionis*. In tal modo, da una verità che deve essere vissuta, la teologia monastica, sulla scia patristica, non si adoperò tanto nello spiegare il dogma, quanto nello sperimentare e sentire il mistero<sup>77</sup>. L'*hodie* liturgico nei *diuinis officiis* continuò a procurarle l'occasione adeguata, conducendo all'intima conoscenza dei *mysteria Christi*, rivelati tramite la Scrittura e l'*Historia salutis*<sup>78</sup>. Questo non fu senza importanza, anche per un'intrinseca connessione della liturgia con la cultura della vita monastica medievale, stimolandola da una parte e dall'altra risultando da essa. Annotata proprio con la sua pratica, essa si riferì all'esercizio del culto, cioè a uno dei suoi adempimenti prioritari<sup>79</sup>.

Già dopo queste semplici considerazioni, percepiamo un'affinità relazionale fra il monachesimo e la liturgia che, accompagnando la vita quotidiana dei monaci, lasciò un palese marchio sulla loro intera attività. La sua privilegiata posizione iniziale, cresciuta nell'inequivocabile deferenza, fruttificò a sua volta nelle svariate composizioni di stampo liturgico. Basta ricordare, ad esempio, gli scritti bernardiani appartenenti a quel gruppo, ovvero: *Sermones per annum, Sermones varii, Sermones de diversis, Sententiae*

<sup>77</sup> Cfr. BIFFI, *Tutta la dolcezza della terra*, 24; SIMÓN, «Teología Monástica (2)», 203-204.

<sup>78</sup> Cfr. PIAZZONI, «Monaci teologi», 126.

<sup>79</sup> Cfr. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, analogia, fu nella liturgia che la cultura dei monaci medievali realizzò uno dei fondamenti privilegiati d'espressione. Basti ricordare solo che le opere più numerose, composte nell'ambito monastico, riguardano appunto il patrimonio liturgico.

e *Parabola*, o citato *Liber de Diuinis Officiis* rupertiano<sup>80</sup> L'aderenza monastica alla liturgia aveva generato pure un altro fattore creditario, ossia la dilatazione dell'orizzonte spirituale di tale teologia, garantendole così il costante sostegno dell'*experientia*<sup>81</sup> Grazie all'incessante esperienza di Dio, dunque, questa letteratura fu in grado di respirare quell'atmosfera di ottimismo cristiano, che trasforma la vittoria del Figlio in un motivo di costante *spes* personale. All'interno del culto (la *liturgia*) perciò, l'unione tra l'uomo e Dio (l'*experientia*) acquistò l'attuabilità e la sua potenzialità. L'oggetto fu sempre questa parte effettiva della salvezza, prolungata nella sfera della riflessione e dell'adesione a lui con il cuore (l'*affectus*)<sup>82</sup>.

Il vocabolario ricco delle reminiscenze di formule liturgiche negli scritti di Ruperto, Bernardo e altri autori, il ritmo della loro vita segnato dall'ufficio divino e dalle feste, l'arte generata nei chiostri, sono gli esempi dell'impronta che la liturgia ha impresso sulla cultura monastica medievale, essendo nel contempo suo riflesso e coronamento<sup>83</sup>. Addirittura, si potrebbe dire istituisca la consacrazione, in generale, delle fonti della teologia monastica sopra analizzate: sia la Scrittura che i Padri rimasero pertanto vivi in essa. Questi tre "luoghi" non furono quindi del tutto distinti. Compenetrandosi e interdependendo l'un l'altro, mantennero un continuo dialogo nel quale in modo principale e ormai completo si formò quella teologia<sup>84</sup>. Fissiamo, adesso, lo sguardo al suo metodo e al conseguente effetto.

## 2. Mistero e metodo: la teologia monastica

Un desiderio monastico, il bisogno dell'Altissimo, l'amore, consentirono il dialogo e l'incontro di coscienze fra l'uomo e Dio per il cui tramite,

<sup>80</sup> Cfr. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, 308-324 e 329. Il ventaglio generico delle composizioni liturgiche monastiche racchiude, pertanto, la produzione letteraria (i testi che trattano della liturgia, i testi da usare nel culto stesso, i testi che espongono la dipendenza della religione dei monaci dalla liturgia), quella musicale (l'illustrazione melodica delle parole di Dio e dei testi liturgici, i diversi toni del canto), nonché la varietà dei poemi liturgici e delle opere che alimentavano la devozione privata. Nel culto, quei numerosi strumenti riuscirono a raggiungere pienamente il loro fine, ossia, furono riconsegnati a Dio in dono, con riconoscenza perché provengono proprio da lui.

<sup>81</sup> Cfr. GRÉGOIRE, «Teologia monastica», 928.

<sup>82</sup> Cfr. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, 324.

<sup>83</sup> Cfr. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, 326-328.

<sup>84</sup> Cfr. BIFFI, *Tutta la dolcezza della terra*, 25.

si era potuto arrivare a un rapporto interpersonale<sup>85</sup>. Il pensiero teologico, cresciuto in tale ambiente, restò così indissociabile dall'esperienza, cogliendo i *mysteria Christi* in relazione alla storia individuale della persona umana, rilevandoli persino al suo interno<sup>86</sup>. Con l'aiuto di quest'*experientia*, la sua indagine ed enunciazione, in quanto frutti della teologia monastica, marcandola, le conferirono il suo carattere proprio<sup>87</sup>, nel quale meritano una particolare attenzione il metodo applicato e il mistero conseguito. Questi due elementi, che appaiono al primo sguardo antinomici, ritrovabili nelle opere di Bernardo, Ruperto e in quasi tutta la letteratura monastica medievale, godettero reciproca conciliazione, pur se in varia misura o grado, in dipendenza dall'autore, dall'ambiente e dal periodo<sup>88</sup>. Nascendo dalla fede quella riflessione teologica si costituì, perciò, nel comunicare il mistero di Dio rivelato. La sua creazione artistica era edificata nel saper "dire" il suo essere, la verità, la bellezza, l'armonia. Il fervido desiderio della divinità, orientato alla comunione nella prassi della parola di Dio, emanò così da una fede vissuta<sup>89</sup>. Ritroviamo quel tipico assunto, tra l'altro, nel *Sermo XXXVI super Cantica*, dove il claravallense conferma:

*(...) quantos enumerat Apostolus in epistola ad Hebraeos, factos dilectos, non in scientia litterarum, sed in conscientia pura, et fide non ficta. Omnes placuerunt Deo in vita sua, vitae meritis, non scientiae. Petrus, et Andreas, et filii Zebedaei, ceterique discipuli omnes, non de schola rhetorum aut philosophorum assumpti sunt; et nihilominus tamen Salvator per ipsos operatus est salutem in medio terrae. Non in sapientia, quae in ipsis esset plus quam in cunctis viventibus, quemadmodum Sanctus aliquis de semetipso confessus est, sed in fide et lenitate ipsorum salvos fecit illos, etiam et sanctos, etiam et magistros*<sup>90</sup>.

<sup>85</sup> Cfr. LECLERCQ, «Teologia e preghiera», 961-963. La preghiera, nella monastica, aveva mediato fra fede e riflessione, poiché l'esperienza discende dalla fede, conducendo verso la sospirata unione con Dio.

<sup>86</sup> Cfr. GASTALDELLI, «Teologia monastica, teologia scolastica», 35; NOUZILLE, *Expérience de Dieu et théologie monastique*, 20-23.

<sup>87</sup> Cfr. BIFFI, *La filosofia monastica*, 12.

<sup>88</sup> Cfr. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, 7-8; SIMÓN, «Teología Monástica (I)», 337-339. Il carattere "letterario" delle opere monastiche e il corrispondente orientamento mistico svolsero un ruolo di grande peso.

<sup>89</sup> Cfr. BIFFI, *Figure medievali*, 429; CHENU, *La teologia*, 10.

<sup>90</sup> BERNARDUS, *Sermones super Cantica*, 36-86, XXXVI, I, 1, p. 4. Traduzione C. Stercal, vol. V/2, pp. 35-37: (...) quanti ne enumera l'Apostolo, nella lettera agli Ebrei, resi degni d'amore, non per la conoscenza delle lettere, ma per la coscienza pura e la fede

Ricorrendo alla Eb 11 e, indirettamente, forse anche alla 1 Tm 1, 5 Bernardo decide di presentare qui la bellezza della *fide non ficta*, in contrasto a una *scientia litterarum* incapace, da sola, di rendere l'uomo degno d'amore. All'ombra di quella contrapposizione nota nella teologia monastica, resta avvertibile, dall'abate, il temuto pericolo, insito nella scienza e nella ragione, di relativizzare la fede<sup>91</sup>. Ciò che invece piace a Dio, nell'uomo, è una *conscientia pura* e i *vitae meritis, non scientiae*. In qualità di testimoni sono nominati, nel presente brano, i primi discepoli che non erano stati scelti da Cristo per la loro sapienza *de schola rhetorum aut philosophorum*, bensì per la loro fede e mitezza, portavoci della salvezza. Anzi, ciò che viene elogiato nel Sal 73, 12, ovvero la *salutem* operata *in medio terrae*, il Salvatore l'aveva realizzato proprio *per ipsos*. Tutto grazie alla loro fede, indipendente dalla tradizione filosofica e autenticatasi nella vita, quella *fide non ficta* capace di renderli non solo santi, ma *etiam et magistros*<sup>92</sup>. Così Bernardo, in uno dei suoi passi, dimostrò la propria predilezione che fu, nello stesso tempo, anche una preferenza dell'intera teologia monastica. L'enunciazione e l'esperienza di tale fede, davvero impegnate nella cultura monastica, incarnarono le loro spontaneità, senza peraltro offuscare il suo oggetto e soggetto insieme, ovvero Dio e il suo mistero<sup>93</sup>. In quell'ambito infatti, gli scrittori, ormai istintivamente abituati a ricorrere ai *mysteria Christi*, non cercarono solo di esporli o di spiegarli, traendo conclusioni speculative, ma di assimilarli in tutta la loro realtà<sup>94</sup>. La meditazione e la preghiera, guidando verso la contemplazione, come nella tradizione patristica, offrirono il terreno propizio per sperimentare ciò che si scopriva sul terreno della Scrittura<sup>95</sup> e, al centro di questo rinvenimento ci fu, sempre, la persona di Cristo. Da un lato il suo concreto, ossia la sua storicità e il suo progressivo svolgimento; dall'altro,

*sincera. Tutti piacquero a Dio per la loro vita, per i meriti della vita, non della scienza. Pietro, e Andrea, e i figli di Zebedeo, e tutti gli altri discepoli, non furono reclutati nella scuola dei retori o dei filosofi; eppure il Salvatore, per mezzo loro, ha operato la salvezza sulla terra. Egli li ha salvati e resi anche santi e maestri non per una sapienza, che fosse in loro presente più che in tutti gli esseri viventi come un santo dichiarò di se stesso ma per la loro fede e mitezza.*

<sup>91</sup> Cfr. E. VILANOVA, *Storia della teologia cristiana*, vol. 1, Roma 1991, 365-366.

<sup>92</sup> Cfr. VILANOVA, *Storia della teologia*, vol. 1, 366.

<sup>93</sup> Cfr. CHIENU, *La teologia*, 10; BIFFI, *Figure medievali*, 429.

<sup>94</sup> Cfr. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, 295. Quest'opzione di assimilare i misteri e non sottoporli alla speculazione, li aveva disposti invece alla contemplazione. Siffatta esperienza spirituale influenzò senz'altro lo stesso metodo della teologia monastica.

<sup>95</sup> Cfr. KÖPF, «Monastische», 1410.

invece, la tendenza a un'*experientia* che non si accontenta del sapere relativo, cercando volta per volta l'*experiri* nella gamma delle sue forme<sup>96</sup>. Così, la teologia monastica appare come scienza di Dio, una conoscenza religiosa, che tuttavia fece parte di una vita di preghiera<sup>97</sup>. E il luogo di quest'incontro divino-umano rimase il monastero, in prevalenza benedettino e cistercense<sup>98</sup>, dove avevano svolto un ruolo primario le scuole "interne", aperte ai fanciulli inclini a quel genere di vita<sup>99</sup>.

A Deutz, a Clairvaux e nelle altre abbazie medievali, quegli specifici "laboratori" cristocentrici, che rimandavano alla spiritualità e alla pietà, mediante le composizioni da lì provenienti, nonché attraverso la testimonianza quotidiana, si cercò di manifestare il mistero nella sua ricchezza, ossia la Rivelazione avvenuta "per" e "all'uomo"<sup>100</sup>. La generalizzata consuetudine di esporre la *lectio divina* con una particolare attenzione alla molteplicità dei sensi della Scrittura, ci porterà ora verso una visione della sapienza, incentrata sull'esperienza e sull'amore. Proviamo quindi a cogliere, in queste poche righe, quanto vi è di più essenziale e caratteristico.

### 2.1. La *lectio divina*: fra le metafore e la molteplicità dei sensi della Scrittura

La teologia monastica si distinse come lettura mistico-sapientziale della Bibbia. Al suo interno il monaco medievale poteva cogliere l'*Historia salutis* per viverla di nuovo quale storia personale ma, nello stesso tempo, pure comunitaria ed ecclesiale<sup>101</sup>. Anche se osservando la vasta eredità let-

<sup>96</sup> Cfr. BIFFI, *Tutta la dolcezza della terra*, 14; NOUZILLE, «Bernard de Clairvaux, 1090-1153», 161-163.

<sup>97</sup> Cfr. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, 288; BIFFI, *Figure medievali*, 427. All'origine di questa conoscenza ci fu, perciò, la parola di Dio con il progetto della Rivelazione e della comunione divina. Il monaco-scrittore, chiamato ad accoglierla nella fede, entrando, tramite la meditazione del Testo Sacro, nel dialogo, tentò di tradurre la sua trascendenza dentro le sue opere.

<sup>98</sup> Cfr. KÖPE, «Monastische», 1410.

<sup>99</sup> Cfr. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, 252 e 254-255. Nella loro preparazione dei ragazzi, conservarono il carattere proprio determinato dalle esigenze della realtà del monastero e dalle tendenze di tale ambito. Così la teologia monastica poté essere modellata dallo stato di vita del proprio ambiente, ovvero, dalla vita religiosa, ritenuta concordemente una vita contemplativa.

<sup>100</sup> Cfr. BIFFI, *Tutta la dolcezza della terra*, 13 e 17; NOUZILLE, «Bernard de Clairvaux, 1090-1153», 161-162.

<sup>101</sup> Cfr. GASTALDELLI, «Teologia monastica, teologia scolastica», 43-44.

teraria, proveniente da quest'ambito, incontriamo i vari generi e forme, il costante denominatore comune dell'intera corrente restò sempre la lettura e la meditazione della Scrittura<sup>102</sup>. Ciò che i monaci vi cercarono e mirarono a "studiare" fu, in assoluto, Gesù Cristo. Lo avevano voluto conoscere su quella strada anche con l'intelletto ma, in primo luogo, "affettivamente", ovvero per il tramite dell'amore, genesi e ascensione dell'intelligenza<sup>103</sup>. Di quella ricerca, ad esempio, ne troviamo qualcosa nel seguente brano dell'*In Exodum* di Ruperto:

*Deinceps sequentis huius libri Exodi primae partes illud continent, quia CONUERTIT COR EORUM UT ODIRENT POPULUM EIUS, ET DOLUM FACERENT IN SERUOS EIUS, et quia MISIT MOYSEN SERUUM SUUM, AARON QUEM ELEGIT IPSUM, POSUITQUE IN EIS UERBA SIGNORUM SUORUM. In his et in ceteris, uti propositum est atque iam inceptum est, litteram cursim uellicabimus, et quae intrinsecus condita sunt mysteria Christi Filii Dei diligenter pro posse ipso adiuuante proferre fide integra conabimur*<sup>104</sup>.

Rimangono, con buona approssimazione, il Sal 104, 25-27 e l'Es 1-14 alla base di questi versetti dello scritto medievale. La dura schiavitù dei figli d'Israele in Egitto dell'Es 1, 8-16, il *cor eorum* del faraone e degli Egiziani, da Jahvé indurito, che *odirent populum eius* dell'Es 7, 1-5. 13 e le numerose *uerba signorum suorum*, che marcarono l'intero *Esodo* (soprattutto l'Es 7-14), vengono affrontati dall'abate di Deutz con la nota chiave di lettura mistico-sapientziale. Con quale risultato? Passando in rassegna la *litteram cursim*, raggiunge il proprio intento, cioè esplora *diligenter* i misteri ivi custoditi<sup>105</sup>. Queste frasi medievali non presentano poi l'atteggiamento letterario dell'autore nei confronti del solo *Esodo*, ma si possono considerare una sorta di dichiarazione che il benedettino fa riguardo all'intera Bibbia, commentata nei

<sup>102</sup> Cfr. CHENU, *La teologia*, 387; KÖPE, «Monastische Theologie», 389-390.

<sup>103</sup> Cfr. BIFFI, *Tutta la dolcezza della terra*, 11-12.

<sup>104</sup> RUPERTUS TUTTIENSIS, *De sancta Trinitate et operibus eius. In Exodum*, ed. H. Haacke (CChr:CM 22), Turnhout 1972, I, 1, p. 581. Traduzione propria: *Le prime parti di questo libro dell'Esodo che segue contengono quello che è noto, poiché «mutò il loro animo affinché odiassero il suo popolo e facessero danno ai suoi servi», e poiché «mandò Mosè suo servo, lo stesso Aronne che scelse, e pose in loro le parole dei suoi segni». In questi e negli altri, come è stato proposto e già iniziato, stimoleremo presto l'espressione letterale e tenteremo di poter con il suo aiuto portare avanti diligentemente con fedeltà integra i misteri di Cristo Figlio di Dio, che sono stati intrinsecamente custoditi.*

<sup>105</sup> Cfr. DE LUBAC, *Esegesi medievale*, vol. 3, 302-303.

suoi scritti. Interpretando la Scrittura, Ruperto decise, dunque, di fondarsi sul senso letterale per poter, con il suo aiuto, esporre con una *fide integra*, i *mysteria Christi Filii Dei*, latenti sotto la scorza di tali *uerba*. La sua fu, allora, quella disposizione monastica, prima enumerata, di cercare sempre Cristo nel vasto mondo del Testo Sacro, sia antico che neotestamentario. Indagando quindi un elemento fondamentale e insieme fondante della ricerca rupertiana, si deve indicare subito la *lectio divina*, luogo originario dell'esperienza monacale e punto di partenza dell'intera teologia monastica<sup>106</sup>. Nelle abbazie, difatti, specie quelle del XII secolo che ci interessano di più, i monaci venivano preparati, durante un lungo cammino, fino ad assimilarla. Abbiamo prima accennato all'esistenza della scuola "interna" nei monasteri, dove i bambini erano costretti, soprattutto, a imparare a leggere e scrivere, per potersi un giorno dedicare alla *lectio divina*. Il suo insegnamento, in qualche modo, l'aveva come scopo<sup>107</sup>. Così, la lettura della Sacra Scrittura si legò nell'intimo all'ideale monastico, riverberandosi pure nella distribuzione delle operazioni applicate, vale a dire: *lectio – meditatio – oratio/contemplatio*<sup>108</sup>.

Quell'ascolto/"lezione" e la meditazione, assorbite nella preghiera, furono a lungo andare, in funzione dell'imitazione dei misteri di Cristo, celebrati all'interno della liturgia<sup>109</sup>, offrendo ai monaci medievali la possibilità di apprendere con gradualità tutta la Bibbia. Tanti di loro, poi, percepirono

<sup>106</sup> Cfr. GASTALDELLI, «Teologia monastica, teologia scolastica», 49-53. Le lontane radici della *lectio divina* rimangono riscontrabili nel giudaismo (la proclamazione del testo originale nella celebrazione sinagogale, tradotta in seguito in versioni-parafraresi e interpretata nella predicazione) e, successivamente, nel cristianesimo primitivo (la *lectio* biblica sotto la guida dei pastori), negli eremi e cenobi orientali (Atanasio ad esempio impose la *lectio* alle vergini, i monaci di Pacomio invece si sforzarono di imparare a memoria), nonché nei Padri della Chiesa dai quali passò dentro le varie regole monastiche occidentali.

<sup>107</sup> Cfr. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, 16 e 252; SIMÓN, «Teología Monástica (I)», 350-352. I passi intrapresi in quelle scuole "interne" dovevano preparare il monaco *in spe* alla pratica della *lectio*. Con tale finalità, perciò, si erano insegnate là le arti liberali; ma non può essere, in ogni caso, taciuto anche l'influente clima della liturgia, grazie alla quale la cultura del giovane aveva ricevuto l'inclinazione contemplativa.

<sup>108</sup> Cfr. CIHENU, *La teologia*, 387-388; LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, 16-20 e 92-95. Il significato schematico delle parole chiave può essere esposto come segue: *lectio* (leggere ascoltare: leggere attentamente il Testo Sacro con gli occhi, le labbra e gli orecchi), *meditatio* (parlare pensare ricordare: aderire con precisione alla frase che si ripete, pronunciarla, ripetere le parole sacre, esprimere a se stessi quel che si pensa, per imprimerle in sé), *oratio* o *contemplatio* (pregare contemplare: comprendere il senso delle parole "meditate", desiderare con la volontà di metterlo in pratica, rivolgersi in preghiera a Dio ed entrare, non di rado, nella contemplazione).

<sup>109</sup> Cfr. BIFFI, *La filosofia monastica*, 286.

la sua profonda unità e la commentarono, cogliendo le sottili consonanze e i rapporti intrinseci<sup>110</sup>. La coesione di lettura – meditazione – orazione e la realtà liturgica radicarono così la Scrittura nelle loro menti, impegnandole e assorbendole completamente<sup>111</sup>. Lo testimoniano, ancora oggi, le pagine delle opere monastiche, con il loro bagaglio di metafore bibliche e simbolismo di provenienza scritturistica, nelle quali si afferma la radicale originalità della verità rivelata, imperscrutabile alle leggi dello spirito umano<sup>112</sup>. Tale approccio alla Bibbia, sempre presente e operante, diede rilievo alla continuità dei due Testamenti, sottolineando la compenetrazione delle due alleanze<sup>113</sup>. L'uso delle metafore ebbe un ruolo preminente, aiutando gli autori monastici a ricollegare diversi concetti e affiancare vari testi scritturistici<sup>114</sup>, in direzione dell'allegoria e altri sensi scritturistici<sup>115</sup>. Un breve assaggio ci viene da Bernardo, in uno dei suoi sermoni:

*IN LECTULO MEO PER NOCTES QUAESIVI QUEM DILIGIT ANIMA MEA? (...) Abhinc tantum et deinceps cura una fuit mihi, harum allegoriarum densa discussa caligine, ponere in lucem Christi et Ecclesiae secretas delicias. Igitur redeamus ad indaganda moralia<sup>116</sup>.*

Questi primi versetti del *Sermo LXXX super Cantica* ci danno un esempio dell'applicazione medievale di alcuni sensi scritturistici. Al cospetto

<sup>110</sup> Cfr. GASTALDELLI, «Teologia monastica, teologia scolastica», 54; SIMÓN, «Teología Monástica (2)», 197-198. Le pagine monastiche, intrise della Scrittura e abbondando di metafore, sembrano essere talvolta una complessa citazione biblica, piena di accostamenti diversi, avente la sua origine nei sensi scritturistici applicati.

<sup>111</sup> Cfr. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, 95; KÖPF, «Monastische», 1409-1410.

<sup>112</sup> Cfr. GASTALDELLI, «Teologia monastica, teologia scolastica», 37.

<sup>113</sup> Cfr. GRÉGOIRE, *La teologia monastica*, 66-67.

<sup>114</sup> Cfr. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, 98-99. Proprio per questo il vocabolario biblico, sovente poetico, dei rappresentanti della teologia monastica, si ampliò per comunicare l'esperienza spirituale, possedendo più che la precisione, una considerevole ricchezza di contenuto. Talora un versetto scritturistico era spiegato con un altro in cui compariva la stessa parola e ciò fu possibile grazie alla conoscenza più che familiare della Bibbia, tipica del medioevo.

<sup>115</sup> Cfr. CHENU, *La teologia*, 210-211.

<sup>116</sup> BERNARDUS, *Sermones super Cantica*, 36-86, LXXX, 1, 1, p. 277. Traduzione C. Stercal, vol. V/2, p. 561: «Nel mio giaciglio, per notti ho cercato colui che l'anima mia ama?» (...) Da qui soltanto in poi, la mia unica cura è stata – scossa via la densa caligine di queste allegorie – di porre in luce le segrete delizie di Cristo e della Chiesa. Dunque torniamo a indagare il senso morale.

del Ct 3, l'abate di Clairvaux, ricorrendo alle pagine precedenti della sua opera, richiama proprio le *allegoriarum* e i *moralia*. Celata dunque dalla *densa caligine* delle prime, cioè grazie al senso spirituale, vi scopre la copia perfetta nascosta nell'espressione *quem diligit anima mea*, ossia *Christi et Ecclesiae* e le delizie segrete del loro rapporto nuziale. E questo è il presupposto per enunciare il desiderio di leggere ed esporre anche quello morale, pronto a guidare la condotta del possibile lettore dei *Sermones*. Non dobbiamo, poi, dimenticare che l'interpretazione della Scrittura, quando il cistercense compose la sua opera, conosceva, già da molto tempo, alcune regole tradizionali, imposte a coloro che vi si applicavano. Addirittura, all'inizio del XII secolo fu palese la loro "antica" realtà. Quella teologia comunque non essendo ancora di fatto separata dall'esegesi, sotto il profilo metodologico, trovò un terreno assai fertile appunto nell'insieme basilare dei sensi della Scrittura<sup>117</sup>, anch'esso appartenente all'eredità patristica, più o meno presente in questi autori. Distinguendoli, riconosciamo in generale il senso letterale, allegorico, tropologico e anagogico<sup>118</sup>. Semplificando e, forse, anche banalizzando un po', si potrebbe ridurre questa serie a due sensi cardinali: il letterale e lo spirituale, che descrivono i vari gradi dell'inizia-

<sup>117</sup> Cfr. H. DE LUBAC, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, vol. 1, Milano 2006, 39, 115, 122 e 136; SIMÓN, «Teología Monástica (1)», 319-323. In conseguenza, la riflessione degli autori monastici si sviluppò in varie direzioni. Questo metodo, che fin dall'inizio del medioevo era stato all'origine dell'esegesi, vi rimase sino alla fine. Per tradizione si parla del triplice o quadruplice senso. Tale configurazione, però, non emerge allo stesso modo in tutti gli scrittori monastici nella sua integrità e purezza, non arrivando alle cifre indicate o, addirittura, oltrepassandole.

<sup>118</sup> Cfr. LOBRICION, «L'esegesi biblica. Storia di un genere letterario», 361; H. DE LUBAC, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, vol. 2, Milano 2006, 59-64, 143-144, 203-204, 278 e 290-295; CHIENU, *La teologia*, 213; MORESCHINI, «I Padri», 586-587; SIMÓN, «Teología Monástica (1)», 358-360. In conformità agli studi degli autori citati, il senso letterale (storico) volle rilevare il primo, preciso significato ("alla lettera") del testo commentato, in armonia con la constatazione secondo cui non solo ebbe luogo nel tempo e nello svolgimento della storia, ma essa stessa possiede una forma storica. Quell'allegorico (spirituale), intanto, espone il valore figurativo delle cose e degli eventi espressi dal testo, sviluppò il dogma, puntando all'onnipresente mistero di Cristo e della Chiesa, ossia, al corpo mistico nella sua testa o nel suo complesso (l'aspetto oggettivo). Il senso tropologico (morale), facendo parte integrante del mistero (l'aspetto soggettivo) ed edificando i costumi, a sua volta cercò di sviluppare l'antropologia cristiana e la spiritualità sgorgante dal dogma. Il quarto in questa serie, ovvero l'anagogico (escatologico) fu, infine, quello che portò "in alto" il pensiero dell'autore, costituendo una specifica fase di congiunzione e di fusione fra l'intelligenza della Scrittura e la contemplazione mistica. Facendo in un certo modo la sintesi dell'allegoria e della tropologia, esso persegui di realizzare la loro perfezione.

zione religiosa. E quell'“arte” intellettuale dell'interpretazione, talvolta non priva di ambiguità, ebbe sia una funzione pastorale che propedeutica<sup>119</sup>

L'insegnamento monastico, ricco e composito, mirò sempre a uno “studio”, se possibile, esperto della Scrittura. La *lectio divina*, giorno per giorno, riuscì pian piano a modellare sulla Bibbia tutta la memoria della persona, alimentandola del Testo Sacro<sup>120</sup>. Il carattere proprio di ogni metafora e i vari sensi applicati, in conformità ai citati brani di Ruperto e Bernardo, facilitarono dunque il cammino verso la vera sapienza, viva nella parola di Dio, come testimoniano anche molti altri commenti, omelie, trattati o poesie medievali<sup>121</sup>. Tutto si era edificato, comunque, in presenza di un particolare “dialogo” che ora andiamo ad analizzare.

## 2.2. La sapienza: dal dialogo con l'*experientia* all'amore

La “prassi” monastica di fronte alla Scrittura fu, come abbiamo appena visto, una lettura orante. La *lectio*, puntando alla volta della *meditatio* e dell'*oratio*, si era perciò disposta verso una sapienza e un godimento del desiderio di Dio, e quindi, anche se iniziata con la grammatica, sfociò nella compunzione e nell'aspirazione escatologica<sup>122</sup>. Questa concezione della teologia monastica, tuttavia, ci svela pure che si era fondata sull'esperienza cristiana, confluendo nell'intuitiva e concreta carità. Anzi, la comunità, la meditazione della Bibbia e la liturgia avevano fatto sì che quell'*experientia* delle realtà della fede diventasse, nello stesso tempo, condizione e risultato di tale corrente teologica<sup>123</sup>. C'è poi da sottolineare che l'intera cultura monastica medievale fu cultura di un ambiente che consentì a una tradizione di conservarsi tra le diverse circostanze, determinate dal corso delle vicende storiche, con i suoi periodi di apogeo, di declino, di decadenza e di ripresa<sup>124</sup>.

<sup>119</sup> Cfr. LOBRICHON, «L'esegesi biblica. Storia di un genere letterario», 361; NOUZILLE, *Expérience de Dieu et théologie monastique*, 106.

<sup>120</sup> Cfr. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, 94-98.

<sup>121</sup> Cfr. CHENU, *La teologia*, 210-211; SIMÓN, «Teología Monástica (2)», 229.

<sup>122</sup> Cfr. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, 93-95.

<sup>123</sup> Cfr. GASTALDELLI, «Teologia monastica, teologia scolastica», 34-35; LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, 281. Nella *lectio divina*, più che altrove, percepiamo quell'irrinunciabile legame monastico alla preghiera e l'incontestabile protendersi alla vita contemplativa.

<sup>124</sup> Cfr. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, 333-334 e 340-341; SIMÓN, «Teología Monástica (2)», 192-193. Conobbe grandi nomi con le rispettive opere eccezionali. Conobbe, tuttavia, anche quella media virtù dei comuni monaci, simili alle invisibili

La Scrittura, la liturgia, la storia della salvezza, l'esperienza spirituale, la condotta del monaco si riconobbero allora come fasi e prospettive che si erano congiunte in Cristo e nella sua imitazione, la quale li abbracciò e li coinvolse, senza incertezze, come origine, sostegno e derivazione<sup>125</sup>. Questa teologia perciò, prendendo l'avvio o terminando in un'*experientia*, cercò di presentare le rilevanti traiettorie dell'*Historia salutis*, riconducibili comunque in un dialogo fra l'uomo e Dio, in un'esplicita tendenza sapienziale-sperimentale: tutto porta a una sapienza spirituale e a un'esperienza, che insieme resero possibile una pregustazione amorosa dei *mysteria Christi*, rivelati nel Testo Sacro e celebrati nel corso liturgico<sup>126</sup>. Avvertiamo quell'orientamento empirico, tra l'altro, nel seguente passo del commento *In Apocalypsim*, in cui Ruperto scrive:

*In ejusmodi calculo nomen novum scriptum habere, est filios Dei nominari et esse. Hoc utique nomen novum, id est, ex novo homine Christo, per sanguinem eius redemptis datum est. Nam nomen vetus ex veteri homine nobis haereditarium erat, scilicet, ut diceremur et essemus natura filii irae. Quare autem hoc nomen nemo scit, nisi qui accipit? Videlicet, quia nominis hujus scientiam, non alienum extrinsecus documentum, sed proprium intrinsecus efficit experimentum<sup>127</sup>*

Si tratta qui di una *scientiam* che viene dall'esperienza, ossia di una sapienza intima ricevuta dal "di dentro" e non di un *alienum extrinsecus*

colonne, di cui le cronache non parlano, i quali però, con il loro zelo, avevano sostenuto il suo edificio. Il correttivo, sia nei famosi che negli "anonimi", rimase sempre quest'esperienza di Dio, che nei principali esponenti della teologia monastica, si riversò persino nelle forme più elevate proprie alla vita mistica.

<sup>125</sup> Cfr. BIFFI, *La filosofia monastica*, 43 e 78-79. Il monaco perciò fu colui che, con rigore, impegnato all'attuazione intensa di tale *experientia* (*imitatio*), lo considerò il suo tutto. Questo carattere è assai evidente nelle opere di quegli autori, dove spesso la vita è vista come comunione con il mistero della morte e della risurrezione di Cristo, in cui tutti i vari aspetti della spiritualità monastica sono riuniti, contestualizzati e saldati.

<sup>126</sup> Cfr. GRÉGOIRE, «Esiste una teologia monastica?», 117-118; SIMÓN, «Teología Monástica (2)», 229-230.

<sup>127</sup> RUPERIUS, *Commentaria in Apocalypsim*, 373, coll. 880D-881A. Traduzione propria: *In questo tipo di calcolo viene scritto un nome nuovo, è essere chiamati ad essere figli di Dio. Cioè questo nome nuovo è dato ai redenti dal nuovo uomo Cristo per mezzo del suo sangue. Infatti il nome vecchio derivava da un antico nome perché venissimo detti e fossimo per natura figli dell'ira. Per quale motivo questo nome nessuno lo conosce, se non chi lo acquista? Perché non la testimonianza altrui estrinseca genera la conoscenza, ma la propria intrinseca esperienza.*

*documentum*<sup>128</sup> Dove cercare le sue radici? L'evocata da Ruperto Ef 2 (specie la Ef 2, 13-16) e ancor più Ef 1, 4-7 e Rm 8, 14-17, indica la traccia dell'opera della redenzione compiuta dal *novo homine Christo* che da figli dell'ira ci ha concesso di diventare *filios Dei*. In tal modo l'abate riconosce la partecipazione (*qui accipit*) ai suoi *mysteria* quale plausibile sorgente dell'esperienza ricordata, che conduce alla vera scienza. In conclusione, consente quindi di raggiungere quell'intima conoscenza di cui l'Apostolo parlò nella Ef 4, 20-24, che risuona nei versetti rupertiani sopra citati. Conoscere il Cristo appare, così, in forma di un processo che, sul sentiero dell'imitazione, prevede l'abbandono dell'uomo e nome vecchio, e l'assunzione del *nomen novum* (cfr. Ap 2, 17; 3, 12). L'esperienza, nominata qui dall'autore, consiste dunque proprio nella partecipazione al mistero della redenzione *per sanguinem eius*. Quel *proprium intrinsecus (...) experimentum*, ovvero la conoscenza conseguita grazie all'*imitatio*, si fondò sull'unione con Dio, mai uscita dalla fede vissuta nell'*hodie* monacale e legata a tutto un ambiente<sup>129</sup>. La teologia monastica, in questo modo, portò i caratteristici tratti cristiani, cioè principi e riferimenti di cristologia e antropologia, su cui si fondò e determinò il contenuto di quell'esperienza in quanto tale<sup>130</sup>.

Fu per merito dell'originale dialogo con l'*experientia* spirituale e religiosa, che la sapienza, assunta con i mezzi scritturistico-liturgici, fece strada non solo a una contemplazione alimentata della Bibbia, della dottrina patristica e della liturgia, ma pure a una percezione dell'amore attuato<sup>131</sup>. E per adempierla con la massima precisione, si rese necessario coglierne al meglio i fondamenti e le esigenze, ossia considerare l'intera opera della grazia nell'uomo che, a sua volta, gli apre le prospettive su ciò che dovrebbe fare per Dio e per il prossimo (il campo della morale)<sup>132</sup>. Nutrendo l'intelligenza, la

<sup>128</sup> Cfr. DE LUBAC, *Esegesi medievale*, vol. 3, 321.

<sup>129</sup> Cfr. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, 280-282. Poté crescere, allora, sul terreno biblico-liturgico di un'esperienza vissuta nella Chiesa e compiutasi in *medio Ecclesiae*, la quale si preoccupò di una vita spirituale trascorsa nella comunità col fine della ricerca di Dio.

<sup>130</sup> Cfr. BIFFI, *La filosofia monastica*, 78; NOUZILLE, «Bernard de Clairvaux, 1090-1153», 161.

<sup>131</sup> Cfr. GRÉGOIRE, «Esiste una teologia monastica?», 119-120.

<sup>132</sup> Cfr. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, 38 e 292-293. Quest'amore che unifica tutto, risolvendo le contraddizioni, con la sua forza aveva intensificato la ricerca spirituale. Il suo mistero, pertanto, assicurò l'unità di tutta la teologia monastica. La soteriologia vi individuò la manifestazione dell'amore di Dio per gli uomini, la antropologia, invece, vi designò la sua realizzazione in ogni persona.

fede e l'amore, la teologia monastica puntò quindi all'incontro con Cristo nell'esperienza. L'unica scienza necessaria fu, pertanto, quella che aiuta ad amare e a superare le diverse tappe dell'intelligenza della fede<sup>133</sup>, in proporzione alle parole di Bernardo che nel *Sermone XXIV sul Cantico* ammonisce:

*Mors fidei est separatio caritatis. Credis in Christum? Fac Christi opera, ut vivat fides tua: fidem tuam dilectio animet, probet actio. Non incurvet terrenum opus quem fides caelestium erigit. Qui te dicis in Christo manere, debes sicut ipse ambulavit et tu ambulare. (...) Confiteris te nosse Deum, factis autem negas. (...) Vides quod non faciat hominem rectum fides etiam recta, quae non operatur ex dilectione*<sup>134</sup>.

Alla luce del legame tra la *fides* e la *dilectio/caritas*, che dà senso a entrambe, il claravallense tocca qui il tema a lui caro della concezione della fede e i suoi rapporti con la ragione<sup>135</sup> e con l'incisiva affermazione, *mors fidei est separatio caritatis*, collega direttamente le due virtù all'idea dell'*imitatio* già accennata. E attraverso la domanda *Credis in Christum?*, rivolta al possibile lettore, lo sollecita ad animare tale fede tramite l'amore che si autentica nell'agire. Riferendosi poi alla 1 Gv 2, 6 lo esorta a non lasciarsi deviare nel *terrenum opus*, ma *sicut ipse ambulavit et tu ambulare*. Così, nel rapporto fra la fede e l'amore introduce il tema dell'atteggiamento morale del destinatario del sermone. L'*ethos* quindi, in conformità a Tt 1, 16, resta, nella riflessione bernardiana, in totale unione con la conoscenza di Dio e gli atti compiuti dall'uomo, che devono corrispondere con il Credo professato, perché ciò che conta e anima tutto, secondo Gal 5, 6, è l'amore che *faciat hominem rectum*, dal punto di vista della fede e delle opere. Senza dubbio, un ruolo importante in tale congiunzione, lo esercitò il desiderio: il monaco degli scritti medievali, con una concreta scelta di vita, non poté che

<sup>133</sup> Cfr. GRÉGOIRE, *La teologia monastica*, 73 e 112; NOUZILLE, *Expérience de Dieu et théologie monastique*, 92-93 e 307-309.

<sup>134</sup> BERNARDUS, *Sermones super Cantica*, 1-35, XXIV, III, 8, pp. 161-162. Traduzione C. Stercal, vol. V/1, p. 347: *La separazione della carità è la morte della fede. Credi in Cristo? Fa' le opere di Cristo, affinché la tua fede sia viva: l'amore animi la tua fede, l'agire ne renda testimonianza. Che l'agire terreno non renda curvo colui che la fede innalza alle cose del cielo. Tu che dici di rimanere in Cristo devi anche tu camminare come lui ha camminato. (...) Dichiarati di conoscere Cristo, ma lo rinneghi con i fatti. (...) Tu vedi che la fede, anche se retta, non fa retto l'uomo, se essa non opera per amore.*

<sup>135</sup> Cfr. PIAZZONI, «Monaci teologi», 144-145.

desiderare Dio, preparandogli se stesso tramite il distacco, l'ascesi, la meditazione della Scrittura e, appunto, l'amore dell'altro<sup>136</sup>

La sapienza diffusa dalla teologia monastica, andò oltre una riflessione sistematica del contenuto della Rivelazione e, rispecchiando la prospettiva essenziale di questo stato di vita, mise in luce pure la sublimità della contemplazione, ovvero d'una forma superiore di conoscenza di Dio<sup>137</sup>. Lo fece, come abbiamo visto, sull'esempio delle citazioni di Ruperto e Bernardo, appoggiandosi sull'esegesi biblica, ricca di metafore e vari sensi scritturistici. Rimanendo al tempo stesso in un dialogo con l'esperienza spirituale avvenuta in *medio Ecclesiae*, era poi giunta a una particolare lettura della verità rivelata: quella scoperta e sviluppata nell'amore attuato<sup>138</sup>. Dietro tutto ciò dimora una visione integrale del mistero cristiano che cercheremo ora di valutare, rivolgendo di nuovo lo sguardo ai due autori.

### 3. La visione integrale del mistero cristiano: l'importanza di Ruperto e di Bernardo

Grazie alla consueta e intima comunione con la Scrittura, della quale avevano assorbito il linguaggio, con i suoi toni e risonanze, i monaci giunsero, senza dubbio, a una "teoria" del mistero cristiano. È quindi impossibile negare un carattere teologico alle opere dei rappresentanti di quella corrente, del calibro di Ruperto o Bernardo<sup>139</sup>. L'ideale e le ispirazioni della vita monastica, evidenziando l'unità profonda nelle sue forme, nel suo spirito e nella sua dottrina, li condussero a un proprio modo di definire le componenti es-

<sup>136</sup> Cfr. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, 39-40 e 82. C'è da dire anche che, in questa chiave dell'interpretazione, desiderare Dio significò già amarlo.

<sup>137</sup> Cfr. GRÉGOIRE, «Esiste una teologia monastica?», 117; SIMÓN, «Teología Monástica (2)», 226. La sapienza, prescelta dalla teologia monastica, mirò quindi, insieme, al discorso e all'adorazione.

<sup>138</sup> Cfr. GRÉGOIRE, *La teologia monastica*, 67-73.

<sup>139</sup> Cfr. BIFFI, *La filosofia monastica*, 10; GRÉGOIRE, «Teologia monastica», 926. Tra gli esponenti della teologia monastica Grégoire distingue due gruppi. Il primo, dei monaci benedettini, comprende fra gli altri: Ambrogio, Autperto, Giovanni di Fécamp, Anselmo di Canterbury, Bruno di Segni, Ruperto di Deutz, Pietro il Venerabile, Goffredo di Admont, Ildegarda di Bingen, Pietro di Celle, Matilde di Hackeborn, Gertrude di Helfta. Del secondo, quello cistercense, fanno parte: Bernardo di Clairvaux, Guerrico di Igny, Amedeo di Lonsanna, Oddone di Morimond, Aelredo di Rievaulx, Isacco della Stella, Baldovino di Ford, Oggero di Locedio, Adamo di Perseigne, Elinando di Froidmont.

senziali dell'economia della salvezza<sup>140</sup>. Sulle orme patristiche, all'interno del corso liturgico, esposero dunque una "teoria" dell'economia, di cui la Scrittura è testimonianza, ma pure dell'esperienza, in pieno attuata e inseguita, cioè impegnando tutti i sensi spirituali, divenuti così forme di percezione, di reazione e di esposizione del mistero cristiano<sup>141</sup>, quel *mysterium* che, connesso con l'interpretazione mistica del Testo Sacro, comportò una salda tonalità oggettiva<sup>142</sup>. Nelle opere di questi autori rimane perciò avvertibile un vestigio della "teofania" stessa della Bibbia e dei suoi eventi divini, tramite i quali Dio decise di incidere nella storia la sua volontà<sup>143</sup>. L'approccio della monastica fu, allora, quello d'una teologia ammirativa più che speculativa, giacché lo sguardo dell'ammirazione sembra aggiungere qualcosa alla speculazione (unita così a una certa esperienza dell'amore, tesa all'unione con Dio)<sup>144</sup>. L'eccitabilità all'*Historia salutis* acquisì in questo modo una sua esplicita determinazione cristocentrica, con il preciso soggetto nell'incarnazione<sup>145</sup>. Fra tutte le possibili figure rappresentative della corrente monastica, sotto l'aspetto cristocentrico-incarnativo, i nostri due scrittori, meritano grande attenzione intellettuale, per l'interesse che hanno in sé e per il loro apporto nello sviluppo della teologia, nulla togliendo ovviamente agli altri esponenti di tale gruppo<sup>146</sup>.

<sup>140</sup> Cfr. CHENU, *La teologia*, 255.

<sup>141</sup> Cfr. BIFFI, *La filosofia monastica*, 10-11; NOUZILLE, *Expérience de Dieu et théologie monastique*, 107-111.

<sup>142</sup> Cfr. DE LUBAC, *Esegesi medievale*, vol. 2, 28; SIMÓN, «Teología Monástica (I)», 340-344. Il senso mistico fu relativo al *mysterium*, ossia a una realtà, nascosta dapprima in Dio e poi rivelata agli uomini nel tempo stesso in cui venne realizzata in Gesù Cristo. Si tratta, quindi, del senso contenente la pienezza della dottrina, che gli autori monastici inclusero nelle loro opere.

<sup>143</sup> Cfr. CHENU, *La teologia*, 391-394. Riassumendo, questa rifrazione esegetica e letteraria di uno stato di vita per intero dominato dalla prospettiva escatologica, che schiaccia i tempi e le causalità terrene, comunicò i valori permanenti nella Chiesa e nell'umanità, incoronati con il mistero di Cristo.

<sup>144</sup> Cfr. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, 279 e 299. Forse, la teologia monastica, a maggior ragione, non fu obbligata a "vedere" lontano, eppure il poco raggiunto fu sufficiente per far sperimentare il *mysterium* mostrato nella sua integrità, cioè rilevando il legame fra le sue diverse fasi (incarnazione, passione, risurrezione, ascensione).

<sup>145</sup> Cfr. BIFFI, *Figure medievali*, 447; NOUZILLE, «Bernard de Clairvaux, 1090-1153», 161; GRÉGOIRE, «Esiste una teologia monastica?», 119. La riflessione teologica mirò quindi ad alimentare la fede destinata a prolungarsi in un contatto con il Verbo fattosi uomo.

<sup>146</sup> Cfr. LECLERCQ, «Desiderio e intelletto», 54; KÖPF, «Monastische Theologie», 389-390; NOUZILLE, *Expérience de Dieu et théologie monastique*, 20.

Il primo, Ruperto di Deutz, definito da Biffi "il più grande teologo a cavallo dei secoli XI-XII"<sup>147</sup>, cercò di celebrare l'economia divina, seguendo l'adempimento storico e l'essenziale orientamento a Cristo, alla luce del quale aveva letto l'intero svolgimento della storia sacra<sup>148</sup>. In una delle sue opere, ad esempio, confessa:

*Sed illa quoque Scriptura, recte prophetica dicitur, quoniam, ut ait beatus Hieronymus, Regum liber primus et secundus Samuel dicitur, et tam in Regum rebus gestis, quam in prophetarum dictis, multa prophetica Christi mysteria continentur. Tres libros Salomonis, Parabolas et Ecclesiasten, et Cantica canticorum quis intendere nesciat in gratiae vel gloriae Christi sacramentum?*<sup>149</sup>

L'abate benedettino, in questi versetti, appoggiandosi sull'opinione di Girolamo, sottolinea il carattere profetico della Scrittura. Qui evidenziata nei libri anticotestamentari dei Re e di Samuele, nonché in quelli dei profeti, tale dimensione si esprime grazie ai *multa prophetica Christi mysteria*, racchiusi e custoditi nelle pagine bibliche. Secondo Ruperto, l'intero Testo Sacro si orienta invariabilmente a Cristo in cui trova il completo significato e fu, questa, la convinzione comune a tutti i rappresentanti della teologia monastica di quell'epoca. Il luogo speciale della percezione dei misteri restano, però, i *tres libros Salomonis*<sup>150</sup>. I Proverbi, l'Ecclesiaste e il Cantico dei cantici costituiscono, a suo giudizio, l'abitato dei *Christi sacramentum* nei quali la sua grazia e gloria sono a disposizione di colui che, intendendo i segni anticotestamentari, sa comprendere anche i suoi *mysteria*. Tocchiamo, qui, soltanto un esempio di questa preferenza rupertiana che riguarda l'essenziale orientamento dell'intera storia sacra sul Cristo. Appassionato a considerare i misteri della salvezza nel loro sviluppo, il monaco di Deutz fu so-

<sup>147</sup> Cfr. BIFFI, *Figure medievali*, 447.

<sup>148</sup> Cfr. M. MAGRASSI, «La spiritualità del secolo XII benedettino attraverso gli studi degli ultimi tempi», in *Problemi e orientamenti di spiritualità monastica, biblica e liturgica*, ed. C. Vagaggini, Roma 1961, 278.

<sup>149</sup> RUPERTUS TUITIENSIS, *In quaedam capitula Regulae S. Benedicti*, ed. J. P. Migne (PL 170), Paris 1854, 303, coll. 503A-B. Traduzione propria: *Ma anche quella Scrittura è detta giustamente profetica, poiché come dice il beato Girolamo sia il primo libro dei Re che il secondo Samuele, e tanto nelle imprese dei Re quanto nei detti dei Profeti, sono contenuti molti misteri profetici di Cristo. Chi non sa intendere nel segno della grazia o gloria di Cristo i tre libri di Salomone, le Parabole e l'Ecclesiastico, e il Cantico dei cantici?*

<sup>150</sup> Cfr. DE LUBAC, *Esegesi medievale*, vol. 3, 306.

lito, comunque, ammirarli pure nel piano della provvidenza, nelle meraviglie della Chiesa e, prima di tutto, nella vittoria del Verbo iniziata con l'incarnazione. Non si era perciò intrattenuto a lungo sulle circostanze "sensibili" della vita di Gesù, ma sui *mysteria* da e in lui realizzati<sup>151</sup>

Il secondo, Bernardo di Clairvaux o, come lo definisce Giorgio Cracco, "il grande cantore delle nozze mistiche"<sup>152</sup>, nella sua estesa e suggestiva riflessione cristologica, mise soprattutto in luce il riflettersi dell'*historia Verbi*, vale a dire il divenire della cristologia nella storia dell'anima, affinché ne risultasse esperienza<sup>153</sup>. Propose quindi la propria comprensione del mistero cristiano, accompagnato dall'intrinseca esigenza del *mysterium* stesso a essere sperimentato e contemplato<sup>154</sup>. Nel *Sermo III in die Pentecostes* conclude:

*Gaudeo vos esse de hac schola, de schola videlicet Spiritus, ubi bonitatem, et disciplinam, et scientiam discatis, et dicatis cum Sancto: SUPER OMNES DOCENTES ME INTELLEXI. Quare, inquam? Numquid quia purpura et bysso me indui et quia lautioribus epulis abundavi? Numquid quia Platonis argutias, Aristotelis versutias intellexi, aut ut intelligerem laboravi? Absit, inquam, sed QUIA TESTIMONIA TUA EXQUISIVI. Felix, qui in hoc Sancti Spiritus thalamo commoratur, ut possit intelligere triplicem illum spiritum*<sup>155</sup>

L'assunto di questo frammento coincide con quello della *schola Domini* del precedente *Sermo XL de diversis*. A valere, per un teologo monastico dello stampo di Bernardo, sono le espressioni *bonitatem, disciplinam, scientiam* e il luogo per conoscerle, secondo lui, era la *schola Spiritus*, sinonimo, in tal caso, del monastero cistercense. In quest'ambito, grazie alle tre "ma-

<sup>151</sup> Cfr. J. LECLERCQ, *La spiritualità del medioevo (VI-XII secolo)*. Da s. Gregorio a s. Bernardo, Milano 2010, 263-264.

<sup>152</sup> Cfr. J. LECLERCQ, *I monaci e il matrimonio. Un'indagine sul XII secolo*, Torino 1984, 3.

<sup>153</sup> Cfr. BIFFI, *Figure medievali*, 448; SIMÓN, «Teologia Monástica (2)», 200-206.

<sup>154</sup> Cfr. BIFFI, *La filosofia monastica*, 293.

<sup>155</sup> BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Sermones*, II, edd. J. Leclercq - H. M. Rochais (SBO 5), Roma 1968, *Sermo III in die Pentecostes*, 5, p. 173. Traduzione propria: *Mi rallegro che voi siate di questa scuola, cioè della scuola dello Spirito e impariate la bontà, la disciplina e la scienza e possiate dire con il Santo: «più che tutti i maestri capii me stesso». Perché lo dico? Forse perché mi vestii con porpora e bisso e abbondai in banchetti troppo lautì? Forse perché compresi le arguzie di Platone, le astuzie di Aristotele o cercai di capire? Ma, lungi da me, «perché ho cercato le tue testimonianze». Beato colui, che in questa dimora dello Spirito Santo si trattiene, per poter comprendere quel triplice spirito.*

terie" apprese, l'uomo poté conseguire la conoscenza che determina le altre, quella di se stesso, ovvero come la caratterizza il Sal 118, 99 citato: *me intellexi*. Il posto d'onore lo rivestì l'esperienza. L'abate non aveva dato credito alle *argutias* e alle *versutias* della scienza umana, perché le astuzie di Aristotele o le filosofiche arguzie di Platone non sono in grado di dare risposte corrette alle domande importanti<sup>156</sup>, e neppure al peso della ricchezza e del potere (cfr. Lc 16, 19) che non può gareggiare o paragonarsi con la vera conoscenza. Questa invece, in conformità al Sal 118, 22, consiste nel ricercare i *testimonia tua*, ossia i misteri di Cristo, presenti nella Scrittura e nella stessa storia della persona umana e raggiungibili sul sentiero della contemplazione o, come la vide il claravallense, *in hoc Sancti Spiritus thalamo*. Le opere bernardiane sembrano quindi essere il frutto di quell'incontro della testimonianza scritturistica dei *mysteria Christi* con l'esperienza<sup>157</sup>.

Ruperto con la sua visione storico-cristologica, in un aspetto piuttosto oggettivo e Bernardo con la propria cristologia esperienziale, gettano insieme due interessanti lampi di luce sul mistero cristiano, nella sua variante incarnativa e ci introducono, grazie alla teologia sponsale presente nelle loro opere, in una cristologia del XII secolo, nella peculiare forma di cristocentrismo della storia, con un suo accostamento sia generale che personale<sup>158</sup>. Quanto esposto in queste pagine, ci è servito per dare un fondamento storico-dottrinale ai due autori, in un certo modo, rappresentanti esemplari della teologia monastica. Grazie alla breve caratteristica delle fonti biblico-patristico-liturgiche e della *lectio divina* con le metafore e i sensi della Scrittura da loro utilizzati, siamo quindi riusciti a scoprire il motivo dell'esperienza e dell'amore, nel metodo monastico, basatosi sulla sapienza biblica, in una visione integrale del Mistero.

<sup>156</sup> Cfr. PIAZZONI, «Monaci teologi», 149.

<sup>157</sup> Cfr. LECLERCQ, *La spiritualità del medioevo*, 298-299; NOUZILLE, «Bernard de Clairvaux, 1090-1153», 161-162. Di conseguenza, proponendo nei suoi scritti l'insegnamento della Scrittura, Bernardo non ne diede, di solito, un commento continuato, anche se, tramite le molteplici luci bibliche, cercò di esporre l'unico *mysterium* della vita divina, comunicata per mezzo di Gesù Cristo.

<sup>158</sup> Cfr. BIFFI, *Figure medievali*, 448-449; SIMÓN, «Teología Monástica (2)», 229-230.

MĄDROŚĆ I MIŁOŚĆ W DOŚWIADCZENIU DZIEJÓW ZBAWIENIA.  
TEOLOGIA MNICHÓW ŚREDNIOWIECZNYCH

Streszczenie

W ramach *teologii monastycznej*, a więc pewnego nurtu w teologii, który posługuje się tym określeniem od prawie sześćdziesięciu lat, zawarta została refleksja nad rolą i znaczeniem mądrości i miłości w kontekście doświadczenia dziejów zbawienia. Prezentowany szkic, niejako wprowadzając w problematykę genezy i rozwoju teologii monastycznej, opiera się na tekstach dwóch przedstawicieli złotego wieku monastycyzmu średniowiecznego – Ruperta z Deutz i Bernarda z Clairvaux. Czytelnik otrzymuje zwięzłą charakterystykę źródeł teologii monastycznej (Biblii, Ojców Kościoła i Liturgii) i omówienie jej metody, upatrywanej niezmiennie w *lectio divina*, obfitującej na przestrzeni wieków w metafory i różnorodność sensów biblijnych. W przekonaniu cytowanych Autorów *lectio divina* jest szansą na szczególny dialog między doświadczeniem/życiem chrześcijańskim a ewangeliczną miłością, który prowadzi do prawdziwej mądrości. Końcowa część artykułu, przywołując wspomnianych przedstawicieli monastycyzmu średniowiecznego, kreśli całościową wizję misterium chrześcijańskiego. Czyni to w kontekście centralnego tematu, jakim jest próba interpretacji dziejów zbawienia w kluczu mądrości i miłości.