

J. Leclercq  
Cultura Umbratica e  
desiderio di Dio -

IX

LA TEOLOGIA MONASTICA

*Sua esistenza. - Suo posto nell'unità della teologia. - Due luoghi e due ambienti diversi: la scuola e il chiostro, loro relazioni e loro contrasti. - Tradizionalismo dei monaci: nella lingua, nell'uso moderato della dialettica. - Sancta simplicitas. - Contemplazioni e progresso dottrinale: Eadmero. - Il mistero dell'amore. - Speculazione o ammirazione. - Valore permanente e limiti di questa teologia.*

Tutti i monaci hanno letto. Alcuni di loro hanno scritto. Fra questi, parecchi hanno esposto una dottrina che gli altri hanno raccolto. Cerchiamo ora di caratterizzare questa dottrina. Non che tutti gli scritti dei monaci siano stati, come quelli degli scolastici, di carattere teologico; non che tutti i monaci, o quelli fra essi che scrivevano, o tutti quelli che leggevano i loro testi, siano stati dei teologi. Ma tutti insieme costituirono un ambiente che rese possibile e necessaria la formazione di una teologia in alcuni di loro: vi furono fra essi dei teologi, e nelle loro opere una teologia indirizzata ai monaci, perché per essi fu concepita e scritta. Essa rispondeva ai loro bisogni, si adattava alle loro esigenze: per questi motivi è stata chiamata « teologia monastica ».

La sua esistenza è un fatto constatato dagli uomini del medio evo e comincia ad essere riconosciuto dagli storici d'oggi<sup>1</sup>: sempre più essa appare come il prolungamento della teologia patristica<sup>2</sup>. Dal IX secolo, come

<sup>1</sup> S. Bernard et la théologie monastique du XII<sup>e</sup> siècle, in S. Bernard théologien, Roma (Analec. S. Ord. Cist., IX, III-IV), 1953, p. 8.

<sup>2</sup> Mgr. A. LANDGRAF ha gentilmente voluto scrivermi a proposito della teologia monastica: « Sie ist die traditionelle Theo-

si è visto, Benedetto d'Aniane aveva raccolto testi tradizionali allo scopo di « formare la fede »<sup>1</sup>. Nell' 806, Regimberto di Reichenau riunì un *corpus* di commentari del Pater e del Simbolo degli Apostoli, costituendo così quello che si è potuto chiamare « un manuale di dogmatica », « il manuale degli studi teologici di Reichenau »<sup>2</sup>. Nella stessa epoca, Rabano Mauro, Reginone di Prüm, Williram di Ebersberg sono altrettanti, come si direbbe oggi, « teologi benedettini »<sup>3</sup>. Poi questa teologia si sviluppò. Quali sono i suoi caratteri? Si distingue da quella degli ambienti non monastici e in che cosa?

Queste domande non possono avere risposte precise e valide prima che i diversi rappresentanti di questa corrente dottrinale siano stati studiati. Non è possibile, ora, formulare se non una risposta parziale e provvisoria. Non è nemmeno facile porre il problema senza rischiare di falsare le prospettive della storia e, per conseguenza, di nuocere all'obiettività stessa della ricerca. In realtà, siamo sempre tentati di confrontare una certa situazione della teologia, quella del IX o del XII secolo, alla teologia di altre epoche, per esempio del X, del XVI o del nostro secolo, e di giudicare le epoche antiche in rapporto all'evoluzione compiutasi più tardi. Ma questo metodo porterebbe a considerare ogni periodo della teologia come la preparazione di un altro. Ora gli autori dell'età patristica o del medio evo non hanno fatto della teologia allo scopo di preparare una teologia futura: essi ne hanno fatto perché la vita della Chiesa lo esigeva, come lo esigeva la loro vita, nel tempo in cui vivevano, e si sono dati la teologia che dovevano e potevano darsi.

Così è meglio evitare di domandarsi, all'inizio, se la teologia dei monaci ebbe carattere scientifico: fu una scienza, e in quale senso, o fu una sapienza? Questa

logie, von der sich die Fröscholastik losgelöst hat». Ringrazio l'eminente storico d'avermi poi permesso di citare questo giudizio altamente autorevole.

<sup>1</sup> Vedi più sopra, p. 52.

<sup>2</sup> K. KÜNSTLE, *Die Theologie der Reichenau*, in *Die Kultur der Reichenau*, 1925, pp. 704-705.

<sup>3</sup> F. ZOEPFL, *Die Grundlegung der deutschen Kultur durch die Benediktiner*, in *Münchener theologische Zeitschrift*, pp. 242-243.

problematica apparirà solo nel corso del XIII secolo; essa non ha cessato, nel XIII e XIV secolo, di dividere i teologi<sup>1</sup>, e non si può dire che l'accordo sia ora raggiunto. Ben presto, d'altra parte, la discussione diventò, in parte, una disputa di parole, e, in seguito, la nozione strettamente aristotelica di scienza ha cessato di essere applicabile ad alcune scienze. Inoltre, la scienza può definirsi per il suo metodo — che varia secondo le possibilità di ogni epoca — o per il suo grado di certezza: ma anche l'idea che si può avere di essa è evoluta. Piuttosto che assumere una nozione tolta dal vocabolario di un'altra epoca, conviene dunque proporre all'inizio di questa ricerca, una nozione generalissima della teologia. Si può adottare questa: la teologia è « una disciplina in cui, partendo dalla rivelazione e alla sua luce, le verità della religione cristiana si trovano interpretate, elaborate e ordinate in un corpo di dottrina »<sup>2</sup>. È necessario ed è sufficiente, che gli elementi di questa nozione generale siano realizzati perché si possa parlare di una teologia: ora essi si trovano tutti nella dottrina monastica. Qui non si tratta soltanto di un empirismo religioso, di una semplice descrizione di stati d'animo monastici, fossero pure stati di preghiera; non si tratta nemmeno soltanto di consigli ascetici, di direttive pratiche per la condotta della vita, di un « insegnamento pastorale »<sup>3</sup> o di una « proclamazione della verità »<sup>4</sup>; vi è realmente una riflessione sui dati della fede e la ricerca di una organica visione d'insieme di questi dati. La dottrina monastica merita dunque veramente il nome di teologia. Resta da stabilire se e in quale misura, in una data epoca, essa si distingue nella Chiesa da un'altra teologia. Prima di tentare di

<sup>1</sup> *La théologie comme science d'après la littérature quodlibétique*, in *Rech. de théol. anc. et médiév.*, 1939, pp. 351-374. I. BEUMER, *Die Kritik des Johannes von Neapel O.P. an der Subalternationslehre des hl. Thomas von Aquin*, in *Gregorianum*, 1956, pp. 261-270.

<sup>2</sup> Y. CONGAR, art. « Théologie », in *Diction. de théol. cath.*, XV, 1, Parigi, 1946, col. 341.

<sup>3</sup> « Seelsorgetheologie ».

<sup>4</sup> « Théologie kérigmatique ».

rispondere a questa domanda precisa, è necessario sottolineare bene il significato.

Determinare i caratteri di una teologia — in questo caso della teologia monastica — non significa per nulla isolarla da ogni altra corrente dottrinale di una determinata epoca: fondamentalmente, come vi è una sola Chiesa, una sola fede, una sola Scrittura, una sola tradizione, un solo magistero, così vi è una sola teologia. La teologia non può essere la specialità di un ambiente in cui si troverebbe come prigioniera. Ogni grande personalità, ogni cultura, a maggior ragione ogni riflessione sulla fede cattolica, ogni teologia è, per essenza, universale, al di sopra delle specialità. Solo all'interno delle grandi unità culturali che si sono succedute nella vita della Chiesa si possono distinguere correnti diverse, ma non separarle.

Queste distinzioni furono più o meno accentuate secondo i tempi: man mano che una cultura si evolve e si arricchisce, essa si differenzia, senza pregiudizio per la sua unità. Nel XII secolo la teologia monastica appare chiaramente con tutti i suoi caratteri distintivi. Ma questa differenziazione era già in germe nel secolo precedente: è tuttavia meno facile riconoscerla. Dal VI all'XI secolo, i monasteri non erano i soli centri di cultura, poiché anche nelle città vi erano le scuole. Tuttavia di fatto, la teologia che alimentava la predicazione e la catechesi popolare è fiorita soprattutto nei monasteri. Molti vescovi erano monaci e si può dire che, complessivamente, la spiritualità della chiesa di Occidente, la sua « pietà », in tutti i campi in cui si manifestava, era impregnata di dottrina monastica.

Nell'interno stesso di essa, specialmente nell'epoca del suo apogeo, in quel XII secolo in cui maggiormente si differenzia dalla teologia non monastica, sussiste una certa diversità ad essa inerente: come si vedrà, l'idea di una « scuola » di teologia monastica è contraddittoria. Vi sono state, per così dire, in una stessa epoca, parecchie teologie monastiche differenti tra loro: ma i loro autori hanno tutti in comune il fatto di essere monaci. Bisogna dunque distinguere il carattere per cui questa teologia è loro propria.

Per giungere a questo, è necessario constatare una realtà di ordine sociologico: vi sono stati, nel medio evo, almeno due ambienti diversi in cui si è esercitata la riflessione cristiana: le scuole delle città e i monasteri<sup>1</sup>. A questo proposito, è bene evitare ogni equivoco circa la nozione di scuola. Quando si studia la storia delle scuole monastiche, si è tentati di esagerarne l'importanza, perché non si studiano che queste. Ma quando si studiano le scuole nel loro insieme e si confrontano le scuole monastiche — e le concezioni che esse suppongono — con le scuole non monastiche — e le idee su cui si fondano — si percepiscono chiaramente i loro limiti che sono stati rilevati da parecchi storici recenti<sup>2</sup>. Non bisogna, certo, semplificare nulla: come si è già detto, vi fu nel monachesimo una certa diversità. In particolare, è necessario distinguere, da una parte, i monasteri anglosassoni, cioè quelli d'Inghilterra e quelli che, a partire di là, furono fondati nei paesi dell'Impero d'Occidente, e dall'altra quelli di Francia, d'Italia e delle loro regioni limitrofe; sul Continente, queste due zone del monachesimo occidentale possono essere rappresentate dai nomi di Gorze e di Cluny<sup>3</sup>. I monasteri del primo gruppo ebbero un posto nella gerarchia della Chiesa: in Inghilterra soprattutto, dove parecchi furono monasteri di cattedrali, essi avevano avuto una parte nell'evangelizzazione; come ogni chiesa, anch'essi possedevano le loro scuole che avevano talora il carattere sia della scuola secolare che della scuola claustrale. Avevano dei teologi che dovevano occuparsi

<sup>1</sup> « Almeno due »: questo per riservare agli specialisti il problema dei canonici regolari, in particolare della scuola di San Vittore.

<sup>2</sup> M. VAN AASCHE, « *Divinae vacare lectioni* », in *Sacris erudiri*, I (1948), pp. 13-34. Soprattutto: P. DELHAYE, *L'organisation scolaire au XII<sup>e</sup> siècle*, in *Traditio*, 1947, pp. 211-268. Contemporaneamente alla pubblicazione di questo studio documentatissimo, ho esposto dei risultati simili — e non solo a proposito del XII secolo — in *L'humanisme bénédictin du VIII<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> s.*, in *Analecta monastica*, I, p. 120; cfr. anche R. BOLGAR, *The classical heritage and its beneficiaries*, Cambridge, 1954, pp. 117-118.

<sup>3</sup> K. HALLINGER, *Gorze-Cluny*, Roma, 1950-51, ha studiato questi due centri dal punto di vista delle istituzioni monastiche; qui saranno considerati dal punto di vista della cultura.

degli stessi problemi di teologia che si studiavano fuori degli ambienti monastici: fu questo, per esempio, il caso di Senatus di Worcester<sup>1</sup>, nel XII secolo. Questi si oppose al «disputare su Dio senza riverenza», al violare «con sottili obiezioni» il segreto ineffabile della divinità<sup>2</sup>. Egli non assume la guida del movimento teologico, se ne tiene informato, non rifiuta di contribuirvi, ma non cerca di diventarne il capo. Facendo così, rimane monaco. Perché nella misura in cui il monachesimo è fedele al suo primo orientamento, e resta ordinato alla ricerca di Dio in una certa separazione dal mondo, ha minor motivo di occuparsi delle scuole del secolo e dei problemi che in esse si agitano, fossero pure teologici. Questo fu l'atteggiamento adottato, con estrema logica, da Cluny, poi da Cîteaux, che su questo punto, come su molti altri — per quanto paradossale questo possa apparire — si mosse secondo la logica di Cluny<sup>3</sup>.

Tenuto conto di queste sfumature, si devono distinguere, lungo tutto il medio evo, due specie di scuole: quelle dei monaci e quelle dei chierici. Le scuole dei monaci sono scuole «interne», aperte cioè ai fanciulli che si preparano alla vita monastica e ad essi soli o scuole «esterne», se vi si ammettono altri fanciulli; queste sono allora poste talvolta fuori dalla clausura e Cluny possedette, nel borgo attiguo al chiostro, una scuola esterna. L'insegnamento in queste scuole esterne, fu in parecchi luoghi, affidato a chierici secolari. In verità le scuole furono spesso considerate piene di inconvenienti e difficilmente compatibili con l'osservanza monastica; si cercò quindi progressivamente di limitarne l'importanza, persino di sopprimerle. Nella scuola interna si insegnano le arti liberali, che preparano il futuro monaco alla *lectio divina*: nel quadro della liturgia il giovane religioso riceve così una cultura disinteressata, di tendenza contemplativa.

<sup>1</sup> P. DELHAYE, *Deux textes de Senatus de Worcester sur la pénitence*, in *Rech. de théol. anc. et médiév.*, 1952, pp. 203-224.

<sup>2</sup> Citato da R. W. HUNT, *English learning in the late twelfth Century*, in *Transactions of the Royal Historical Society*, Fourth series, vol. XIX, Londra, 1936, p. 30.

<sup>3</sup> *Pierre le Vénérable et les limites du programme clunisien*, in *Collectanea Ord. Cist. Ref.*, 1956, pp. 84-87.

Al contrario le scuole di chierici, poste nelle città presso le cattedrali, sono frequentate da uomini che già, nelle scuole parrocchiali o nelle scuole monastiche esterne, sono stati formati alle arti liberali: essi si preparano ora alla loro attività pastorale, alla loro «vita attiva»: in queste scuole urbane nasce e si sviluppa la teologia scolastica. Il programma di ciò che un chierico secolare deve apprendere e sapere per esercitare la sua funzione pastorale è stato chiaramente enunciato, nel XII secolo, dal vescovo di Parigi, Maurizio di Sully: deve conoscere tutto quello che permette di celebrare il culto, di amministrare i sacramenti, specialmente la penitenza, e infine di predicare, e deve conoscerlo non per la sua santificazione personale, ma in vista dei fedeli che gli sono affidati. Maurizio di Sully, come egli stesso afferma, si fa qui l'eco della tradizione ecclesiastica<sup>1</sup>. Le letture e gli studi verso i quali S. Benedetto e la tradizione monastica orientano i monaci sono di tutt'altro genere.

La diversità che esisteva tra i due tipi di scuole e fra gli insegnamenti che vi erano impartiti è provata dal fatto che, dal IX secolo, alcuni abati sentirono il bisogno di mandare, per un certo tempo, qualcuno dei loro monaci a studiare nelle città<sup>2</sup>. Perché fra questi due differenti ambienti scolastici esistevano delle relazioni: non erano chiusi l'uno all'altro. A volte dei secolari venivano a mettersi alla scuola di un monaco di genio, come avvenne a Bec al tempo di S. Anselmo. Questi aveva avuto come maestro Lanfranco, educato da S. Fulberto a Chartres,

<sup>1</sup> «Determinant igitur sancti patres et ecclesiastici doctores quae sunt quae necessario presbyteros scire oportet, scilicet librum sacramentorum, lectionarium, baptisterium, compotum, canonem paenitentialem, psalterium, homilias per circulum anni...» *Sermo ad sacerdotes*, ed C. A. ROBSON, *Maurice of Sully and the mediaeval vernacular homily*, Oxford, 1952, p. 56; il seguito del testo, che serve di prologo alla raccolta dei sermoni di Maurizio, sviluppa questo programma e precisa in particolare tutto quel che si deve sapere sulle diverse specie di peccati per ben amministrare il sacramento della penitenza.

<sup>2</sup> *L'humanisme bénédictin...*, loc. cit. E. LESNE, *Les écoles de la fin du XIIe siècle*, Lilla, 1940, *passim*.

e a sua volta ebbe dei discepoli nel suo monastero. La maggior parte di coloro i cui nomi od opere ci sono noti sono monaci anglo-normanni i quali, alla sua scuola, non fecero per nulla della teologia scolastica. Questi fatti permettono di capire in che senso si può parlare di una « scuola di Bec »<sup>1</sup>. Anche Eadmero, d'altronde, lo ha precisato in termini in cui l'enfasi propria all'agiografia non dissimula una profonda verità: « .... da ogni paese molti nobili, chierici accorti, valorosi cavalieri affluirono verso di lui e consacrarono al servizio di Dio, in questo monastero, se stessi e i propri beni. Il cenobio si accrebbe.... »<sup>2</sup>. Così Bec rimaneva un monastero, una scuola al servizio di Dio.

Talvolta — e più spesso — i monaci si tenevano informati della attività delle scuole. Alcuni le avevano frequentate prima della loro conversione, o anche dopo, se vi erano stati mandati per completare la loro formazione. Altri approfittavano del fatto che la loro abbazia si trovava vicino ad una città in cui le scuole erano attive: fu il caso di Ruperto di Deutz durante i suoi anni di formazione a Saint-Laurent di Liegi. Molti, infine, mantenevano buone relazioni con i maestri della scolastica: l'esistenza di questi contatti è stata sottolineata da parecchi storici recenti<sup>3</sup>. Ma le scuole monastiche conservavano il loro carattere proprio, determinato dalle tendenze del loro ambiente e, in ultima analisi, dalle esigenze stesse della vita monastica; la differenza fra la teologia scolastica e la teologia monastica corrisponde alle differenze tra due stati di vita: lo stato di vita cristiana nel mondo e lo stato di vita cristiana nella vita religiosa. Di fatto fino alla fine del XII secolo, la vita religiosa era

<sup>1</sup> Vedi più sopra, p. 149.

<sup>2</sup> « Exciti sunt quaque gentium multi nobiles, prudentes clerici, strenui milites atque ad eum confluxere, seque et sua in ipsum monasterium servitio Dei tradidere. Crescit coenobium illud intus et extra, intus in sancta religione, extra in multimoda possessione », *Vita*, I, 32, P.L., 158, 69.

<sup>3</sup> E. KLEINERDAM, *Wissen, Wissenschaft, Theologie bei Bernhard von Clairvaux*, Lipsia, 1955, pp. 11-13; indicazioni di parecchi medievalisti in *Jumièges, Congrès scientifique du XIII<sup>e</sup> centenaire*, Rouen, 1955, pp. 604, 624, 775 e seg., 783 e seg.

unanimemente considerata « una vita contemplativa »<sup>1</sup>. E lo era per la sua organizzazione e il suo orientamento, anche se alcuni di quelli che la vivevano esercitavano inoltre — più o meno, secondo i tempi e le regioni — una certa azione al servizio della Chiesa. Normalmente, i monaci non dovevano abbandonare il loro stato di vita per adottare quello delle scuole urbane.

Al contrario, si vedevano numerosi studenti e anche maestri convertirsi alla vita monastica. Fra gli studenti si può ricordare Gosuino d'Anchin che era stato alla scuola di Abelardo. Goffredo d'Auxerre, anch'egli discepolo di Abelardo, fu convertito da S. Bernardo, come tanti di coloro ai quali l'abate di Clairvaux aveva indirizzato, nel 1140, il sermone *Della conversione*<sup>2</sup>. Venuto a studiare a Parigi, Ottone d'Austria e i suoi compagni passano, lungo la via del ritorno, dall'abbazia cistercense di Morimond: vi rimangono, vi fanno professione, in attesa di trapiantare presto nella loro patria la vita cistercense<sup>3</sup>. Fra i maestri al principio del XII secolo, Algero, Ezelino e Tezelino, tutti e tre canonici di Liegi, entrano a Cluny per diventare « discepoli dell'umiltà »<sup>4</sup>. Più tardi una pleiade di maestri celebri si fa cistercense. Così Oddone d'Ourscamp che, divenuto più tardi cardinale, considererà questa promozione come la punizione del suo passato scolastico, di cui disse: « Ho mangiato, malgrado la proibizione divina, dall'albero della scienza del bene e del male »<sup>5</sup>. Così ancora Teodorico di Chartres, di cui un epitaffio ci dice che, toccato dall'amore della

<sup>1</sup> *Contemplation et vie contemplative du VI<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*, in *Diction. de spiritualité*, t. II, Parigi, 1953, col. 1929-1948. Basta qui constatare il fatto di questa designazione, tradizionale ed unanime.

<sup>2</sup> *Études sur S. Bernard.*, p. 152.

<sup>3</sup> L. GRILL, in *Bernard de Clairvaux*, Parigi, 1953, pp. 143-144.

<sup>4</sup> L'espressione è di PIETRO IL VENERABILE, *Epist.*, III, 2; P.L., 189, 279. Su questi personaggi, S. BALAU, *Étude critique des sources de l'histoire du pays de Liège au moyen âge*, Bruxelles, 1903, pp. 304-307.

<sup>5</sup> « De ligno scientiae boni et mali contra vetitum manducavi », *Lettres d'Odon d'Ourscamp, cardinal cistercien*, in *Analecta monastica*, III, p. 156.

vita religiosa (*religionis amor*), lascia la città (*cedens urbe*) per nascondersi in una solitudine (*in latebris heremi*), al fine di condurvi una vita austera e, da maestro che egli era, divenire discepolo:

Dedidicit « doctor » dici voluitque doceri <sup>1</sup>.

Molti altri fecero lo stesso: Adamo di Perseigne, Gualtiero di Cîteaux, Serlone di Wilton, Eberardo d'Ypres, Alano di Lilla hanno lasciato delle opere e un nome, ma non possono far dimenticare la folla di maestri e di studiosi che, volontariamente, sono rimasti nell'oscurità. Vedendo parecchi di coloro che avevano rinunciato al magistero nelle scuole essere incaricati di quello abbaziale, molti chierici, dice Cesario d'Heisterbach, dissimularono di possedere la scienza delle lettere e gli ordini sacri: nella loro umiltà preferirono essere considerati laici e restare nel gregge piuttosto che leggere libri e comandare agli altri <sup>2</sup>. Per tutti si tratta di un reale mutamento non solo nel loro stato di vita, ma nel loro orientamento spirituale, cioè, in altre parole, di una vera conversione, simile a quella di S. Benedetto. Il biografo del B. Davide d'Himmerod può scrivere, in termini in cui si riconoscono due reminiscenze dei *Dialoghi* di S. Gregorio: « Di nazione italiana .... venne a studiare in Francia, dove, mentre dimorava, gli giunse all'orecchio la fama della nuova forma di vita religiosa dell'Ordine Cistercense; subito, per il soffio dello Spirito divino, ritrasse il piede che aveva appena posto nel mondo, e abbandonando lo studio già iniziato, scelse di essere istruito nelle discipline regolari, preferendo l'ignoranza

<sup>1</sup> A. VERNET, *Une épitaphe inédite de Thierry de Chartres*, in *Recueil de travaux offerts à M. Clovis Brunel*, Parigi, 1955, p. 666.

<sup>2</sup> CESARIO D'HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum*, Dist. I, De conversione, XXXIX: « Tanta est virtus humilitatis, ut eius amore saepe ad ordinem venientes clerici, laicos se simula verint, malentes pecora pascere, quam libros legere, satius ducentes Deo in humilitate servire, quam propter sacros ordines vel literaturam ceteris praeesse », ed. J. STRANGE, Colonia, 1851, pp. 46-47.

nella sicurezza che l'apprendere con pericolo dell'anima » <sup>3</sup>. Anche S. Pier Damiani evoca la conversione di S. Benedetto prima di parlare dell'ingresso di un chierico nella vita monastica <sup>4</sup>.

Questa conversione era talvolta dolorosa e lenta. Le tentazioni che si dovevano superare per passare dalla vita di chierico studioso a quella di monaco sono state, in qualche caso, riportate ed analizzate con molta penetrazione, per esempio nel caso di Gosuino d'Anchin <sup>5</sup>. Altrove sono oggetto di allusioni più o meno precise <sup>6</sup>. Ma tutti avevano chiaramente coscienza di una diversità profonda tra l'ambiente della scuola e quello monastico e, per conseguenza, tra il genere di conoscenza religiosa che si poteva acquisire in ciascuno di essi. Il tipo di conoscenza del monaco è determinato dal fine della vita monastica: cercare Dio <sup>7</sup>. Certamente però, come un monaco può impegnarsi, per i bisogni della Chiesa, in opere che non sono essenziali allo stato monastico, così può dedicarsi ad una ricerca intellettuale che non è esigita dalla ricerca di Dio. Ma nella misura in cui rimane monaco, la sua teologia è contraddistinta da una certa sfumatura monastica <sup>8</sup>.

<sup>1</sup> « Qui quidem natione transalpinus, de Florentia civitate Langobardorum, tempore adolescentie sue in Galliam Francie studii gratia venit, ubi cum moram faceret, pervenit ad aures eius supradicti Cisterciensis ordinis novella religio; statimque divino spiritu afflatus, eumque, quem quasi in mundo posuerat retraxit pedem, inceptum iam studium derelinquens, regularibus disciplinis instrui preelegit, malens nescire secure, quam cum periculo discere », A. SCHNEIDER, *Vita B. Davidis monachi Hemmerodensis*, in *Analecta S. Ord. Cist.*, 1955, p. 33.

<sup>2</sup> *De sancta simplicitate*, V, P.L., 145, 699.

<sup>3</sup> *L'humanisme bénédictin...*, in *Analecta monastica*, I, pp. 18-20.

<sup>4</sup> *Lettres de vocation à la vie monastique*, in *Anal. monast.* III, p. 196.

<sup>5</sup> *Sup. Cant.*, 80, 1: « redeamus ad indaganda moralia »: segue una trattazione sull'anima immagine di Dio; 86, 1: « quae ad mores spectant »: introduce il tema della preghiera e dell'unione al Verbo.

<sup>6</sup> Questi spunti sono sviluppati nell'*Introduction* all'edizione, con traduzione, del trattato *Sur le sacrement de l'autel*, nella collezione « Sources chrétiennes » (Serie medievale), Parigi (Éd. Du Cerf), 1957.

Di qui deriva il tono fervente, il vocabolario mistico, gli inviti al superamento, che si trovano anche negli scritti più speculativi di un S. Anselmo e che non si trovano invece per nulla in quelli degli scolastici. Questo contrasto rende la differenza ancora più sensibile. I contemporanei l'hanno percepito. Molti di essi, qualunque fosse il loro stato di vita, hanno fatto un confronto tra il chiostro e la scuola. Fra i canonici regolari, Filippo di Harvengt si esprime così:

Nel chiostro non si dà luogo facilmente alla vanità, ma si opera soprattutto per la santità; qui giorno e notte il giusto, soggetto ai divini comandi, si dà agli inni, alla preghiera, al silenzio, alle lagrime, alla lettura; qui la sincerità della vita purificata monda l'intelletto in modo che la scienza più facilmente ed efficacemente giunge a perfezione.

A voi invece la scienza non sembra raccomandabile, se non è edificata nel tumulto delle scuole secolari, come se non si potesse trovare nessun errore, nessuna eresia tra coloro che vi sono stati istruiti da lungo tempo. Voi vi sdegnate perché ho detto che avete appreso nel chiostro le sacre lettere come se, con questo, vi avessi fatto ingiuria; e stimiate più onorevole l'essere stati alla scuola di Laon e l'esservi assisi nel celebre uditorio del maestro Anselmo. Ma beato non chi ha udito il maestro Anselmo o ha cercato la scuola di Laon o di Parigi, ma « Beato » è scritto « l'uomo che tu istruisci, o Signore, e a cui insegni la tua legge »<sup>1</sup>. E ancora: « Ascolterò quel che dice in me il Signore Iddio »<sup>2</sup>.

Oh, se fin dall'infanzia fossi stato educato nel chiostro alle sacre lettere per dedicare agli studi sacri tutta la mia vita, nutrito fin da fanciullo nella casa di Dio, a somiglianza di Samuele, bruciando dal desiderio di sapere a somiglianza di Daniele! Sembrandomi dunque cosa onorevole l'essere stato formato fin da fanciullo alla scuola della vita religiosa, non ritenni di avervi fatto offesa quando, lodando il vostro sapere, feci menzione del chiostro piuttosto che delle scuole del mondo<sup>3</sup>.

Un altro testimone estraneo al monachesimo, Pietro Comestor, ha pure sottolineato il contrasto tra due cate-

<sup>1</sup> Ps. XCIII, 12.

<sup>2</sup> Ps. LXXXVIII, 9.

<sup>3</sup> Epist., 7, P.L., 203, 58; cfr. testo latino in appendice, p. 302.

gorie di cristiani: « Vi sono quelli che dedicandosi maggiormente all'orazione si danno meno alla lettura e sono gli abitanti del chiostro. Vi sono altri che si dedicano interamente alla lettura, che raramente pregano, e sono quelli dediti allo studio »<sup>1</sup>.

Ma soprattutto « presso i monaci l'opposizione fra il chiostro e la scuola » diventa un tema letterario<sup>2</sup>. S. Bernardo lo ha sviluppato nelle sue lettere a Enrico Murdach<sup>3</sup> e ad Aelredo<sup>4</sup>, Ruperto di Deutz nel suo commento alla *Regola*<sup>5</sup>; Pietro delle Celle ne fa l'argomento di parecchie sue lettere<sup>6</sup>. S. Pier Damiani ne ha parlato<sup>7</sup> e scrittori anonimi vi hanno insistito<sup>8</sup>. Tutti ne convennero: una volta entrati nella vita monastica, non si deve desiderare di abbandonarla per andare a studiare altrove e diversamente che nel chiostro. Pier Damiani lo dice chiaramente, quando si leva *Contro i monaci che vogliono studiare la grammatica*: già stabiliti nella loro vocazione, vogliono uscirne e mescolarsi alla folla inquieta dei grammatici<sup>9</sup>. Altrove, nel suo trattato *Sulla santa semplicità*, S. Pier Damiani si rivolge ad un eremita che prova la tentazione di andare ad esercitare la sua bella intelligenza nello studio delle arti liberali<sup>10</sup>. Queste proibizioni non equivalgono a una condanna delle scuole da parte dei monaci: nel complesso ne riconoscono l'utilità, ne

<sup>1</sup> « ita sunt qui orationi magis operam dantes lectioni minus insistent, et hi sunt claustrales. Sunt alii qui lectioni invigilant, rarius orantes, et hi sunt scholares », *Sermo IX*, P.L., 198, 1747; lo stesso tema nel sermone VII del COMESTOR, P.L., 171, 412 D-413 A (Ps.-Hildegardo, XIV; cfr. P. L., 198, 1741 D).

<sup>2</sup> P. DELHAYE, *L'organisation scolaire...*, loc. cit., p. 228.

<sup>3</sup> Epist., 106, 2, P.L., 182, 242.

<sup>4</sup> Ed. A. WILMART, in *Rev. d'ascét. et de myst.*, 1933, pp. 389-390.

<sup>5</sup> In *Reg. S. Bened.*, I, P.L., 170, 480.

<sup>6</sup> *La spiritualité de Pierre de Celle*, pp. 92-93. Vedi in particolare la lettera 73, P.L., 202, 519.

<sup>7</sup> *De sancta simplicitate*, V, P.L., 145, 699.

<sup>8</sup> *Textes sur Bernard et Gilbert de la Porrée*, in *Mediaeval Studies*, 1952, pp. 111-128.

<sup>9</sup> « Post acceptum sacrum ordinem... grammaticorum vulgus adeunt..., exteriorum artium nugis insudant..., theatralia grammaticorum gymnasia insolenter irrumpere », *De perfectione monachi*, II, P.L., 145, 306-307.

<sup>10</sup> Prol., P.L., 145, 695.

incoraggiano i maestri, ne aiutano talvolta gli studenti; ma sentono che le scuole sono piene di pericolo per tutti: la vita che vi si conduce è incompatibile con la vita del chiostro, il cui orientamento spirituale è diverso.

Così, per confessione degli stessi medioevali, siano essi monaci o no, esiste un contrasto tra i due ambienti in cui fiorisce il pensiero cristiano. Nel chiostro si fa della teologia in funzione di una esperienza monastica, di una vita di fede condotta nel monastero, in cui devono camminare di pari passo e compenetrarsi pensiero religioso e vita spirituale, ricerca della verità e ricerca della perfezione. Questo orientamento proprio della vita claustrale influenzerà la scelta del metodo usato per la riflessione cristiana e dell'oggetto a cui questa riflessione si rivolge. Dobbiamo ora esaminare più da vicino ciascuno di questi due punti.

Per quanto riguarda il metodo, la differenza fra la teologia monastica e la scolastica contemporanea appare se si osservano i modi di espressione e i procedimenti di pensiero. I primi, come si è già avuto occasione di sottolineare, sono legati a uno stile e a generi letterari conformi alla tradizione classica e patristica. Giovanni di Salisbury ha caratterizzato — e messo in caricatura, perché vi è qui una punta di esagerazione, e dunque di ingiustizia — i maestri delle scuole, come Adamo di Petit-Pont, Roberto di Melun, Alberico di Reims, Abelardo; li oppone come novatori, «moderni», agli antichi — *vetere* — che conservano la tradizione:

Un tempo piaceva tutto ciò che gli antichi avevano detto bene. Oggi solo le cose nuove piacciono....

Disputa senza efficacia chi ricerca gli scritti e pratica le arti perché un fautore degli antichi non può essere un logico....

Si loda il solo Aristotele, si disprezza Cicerone  
e tutto quel che la Grecia vinta dette ai Latini;  
si sdegna il diritto, svilisce la fisica  
ed ogni letteratura: solo la logica piace<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Entheticus*, 59-60, 93-94, III-III4, P.L., 199, 966-967; cfr. testo latino in appendice, pp. 302-303.

*Littera sordescit, logica sola placet*: tutto il conflitto si fonda su questa antitesi. Il nuovo stile risulta dalla preminenza attribuita ad alcune discipline: l'accento è posto non più sulla grammatica, la *littera*, ma sulla logica. Come non ci si accontenta più dell'*auctoritas* della Sacra Scrittura e dei Padri e si ricorre a quella dei filosofi, così in tutto si cerca la chiarezza. Di qui una differenza fondamentale tra lo stile della scuola e lo stile monastico. I monaci si esprimono in immagini e paragoni attinti alla Bibbia che implicano nello stesso tempo una ricchezza e una oscurità proprie al mistero che si tratta di esprimere. S. Bernardo ha perfettamente descritto questo modo di espressione: «Nell'esposizione delle parole mistiche e sacre procediamo con precauzione e semplicità. Seguiamo il modo della Scrittura che esprime con le nostre parole la sapienza nascosta nel mistero: quando ci rappresenta Dio, ce lo lascia intravedere per mezzo di sentimenti che sono i nostri; le realtà nascoste ed invisibili di Dio, che sono tanto preziose, le rende accessibili allo spirito umano con paragoni tolti da realtà sensibili a noi note, come in vasi di materia più vile. Seguiamo dunque anche noi l'uso di questo casto linguaggio ....»<sup>1</sup>. S. Bernardo riconosce nella lingua biblica una certa delicatezza, rispettosa dei misteri di Dio; ammira il tatto e la discrezione con i quali Dio ha parlato agli uomini e vuole imitarli: *Geraimus morem Scripturae*.

Gli scolastici al contrario cercano la chiarezza; perciò usano volentieri termini astratti. Non esitano a forgiare parole nuove, quelle *profanas vocum novitates* che S. Bernardo, invece, evita<sup>2</sup>. Egli non rifiuta di usare la terminologia filosofica universale, quella che, attraverso Boezio,

<sup>1</sup> «Nos autem in expositione sacri mysticique eloqui caute et simpliciter ambulantes, geramus morem Scripturae, quae nostris verbis sapientiam in mysterio absconditam loquitur; nostris affectibus Deum, dum figurat, insinuat; notis rerum sensibilibus similitudinibus, tanquam quibusdam vilioris materiae poculis, ea quae pretiosa sunt, ignota et invisibilia Dei, mentibus propinat humanis. Sequamur proinde et nos eloqui casti consuetudinem...», *Serm. sup. Cant.*, 74, 2.

<sup>2</sup> *De baptismo, Praef.*, P.L., 182, 1031.

era venuta da Aristotele: se è necessario, usa termini come *forma*, *materia*, *causa efficiens* o *esse materiale*; non indietreggia davanti alle nozioni di uso corrente nelle scuole, come quella di *satisfactio*. Ma questo è, in lui, sempre e soltanto un vocabolario di supplezza che non sostituisce il vocabolario biblico. Quello di cui abitualmente usa rimane, come quello della Bibbia, un linguaggio essenzialmente poetico; la sua lingua rimane più letteraria che quella della Scuola. È stato osservato che, rispondendo alle questioni dottrinali che Ugo di S. Vittore gli aveva posto, egli usa, per parlare delle stesse realtà, termini diversi: trasferisce nel linguaggio biblico quello che il suo corrispondente aveva espresso in linguaggio di scuola<sup>1</sup>.

Questo non vuol dire che anch'egli non abbia un linguaggio tecnico: vi sono, nelle sue opere e in quelle degli altri autori monastici, termini che, come nei Padri, servono a designare in modo preciso esperienze e realtà per le quali la lingua abituale non ha equivalenti esatti<sup>2</sup>. Ma — ed è questa una delle difficoltà della teologia monastica — questi termini, invece di essere presi da un linguaggio astratto, creato per la necessità del caso, sono attinti alla stessa lingua corrente e in un libro che si rivolge a tutti: la Bibbia. Si conoscono altri esempi di lingue tecniche che prendono il loro vocabolario dall'uso corrente: per esempio, la lingua dei fisici, quando parlano di « massa », di « velocità », di « forza ». Vi è, in S. Bernardo, una lingua tecnica dello stesso genere. Come è stato detto, la « parte tanto seducente di immagini e di aggettivi » non deve trarre in inganno: « È erroneo, di fronte a simili maestri, giungere prematuramente alla conclusione che si tratti di fantasia letteraria, di artifici stilistici; ci si trova in piena tecnica, tecnica rigorosa, che non ha nulla a che vedere con le elucubrazioni mistico-liriche della decadenza medioevale »<sup>3</sup>. E nell'uso di questo vocabolario tecnico tradizionale, esiste una

<sup>1</sup> E. KLEINERDAM, *loc. cit.*, pp. 147, 153, 156.

<sup>2</sup> J. VENDRYÈS, *Le langage*, Parigi, 1921, pp. 294-295.

<sup>3</sup> M. HUBERT, *Aspects du latin philosophique aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> s.*, in *Rev. des ét. latines*, XXVII (1949), p. 212.

certa diversità: ogni autore monastico sceglie nella Bibbia e nei Padri i suoi termini preferiti e dà loro la sfumatura che predilige. All'interno dell'unità sussiste questa varietà che è la caratteristica di una cultura viva<sup>1</sup>.

Come la lingua dei monaci differisce da quella delle scuole, i loro procedimenti di pensiero differiscono da quelli della scolastica. La differenza non può essere essenziale: da una parte e dall'altra, vi sono un pensiero e un linguaggio umani. È dunque difficile definire ciò che distingue questi due modi di riflessione. Anzitutto, bisogna ripeterlo, i monaci erano, quasi istintivamente, orientati verso la tradizione piuttosto che verso la ricerca di problemi e di soluzioni nuove, e questo per due ragioni. In primo luogo, per l'antichità che caratterizza la vita monastica, le sue fonti, la sua Regola e i suoi modelli. Questo attaccamento al passato, ai Padri della Chiesa — di cui parecchi furono insieme Padri del monachesimo — era, per così dire, congenito nei monaci. Inoltre essi vedevano in questa sottomissione ai Padri una forma di umiltà, di quella umiltà di cui S. Benedetto fa il primo grado dell'obbedienza. Sono state spesso citate le affermazioni con cui S. Bernardo dichiara di non voler nulla aggiungere a ciò che i Padri hanno insegnato<sup>2</sup>. Altri hanno parlato nello stesso senso e con espressioni non meno decise: Isacco della Stella considera la tradizione come una specie di clausura da cui è proibito uscire<sup>3</sup>. Gli scolastici, per parlare della loro dipendenza nei confronti dei pensatori dell'antichità si paragonavano a dei nani posti sulle spalle di giganti: più piccoli dei loro antenati, vedevano tuttavia più lontano. S. Bernardo usa un'altra immagine, ispirata al libro di Ruth, per spiegare il suo atteggiamento ancor più modesto, verso i Padri della Chiesa: dietro questi grandi mietitori, noi non siamo che poveri spigolatori. Colui che si è intera-

<sup>1</sup> Esempi in E. VON IVANKA, *La structure de l'âme selon S. Bernard*, in *S. Bernard théologien*, *loc. cit.*, pp. 202-208.

<sup>2</sup> Testi in *S. Bernard théologien*, p. 16, n. 5; p. 101, n. 1; p. 108; pp. 304-305.

<sup>3</sup> « Patrum namque inclusi limitibus, quos praetergredi prohibitum est », *Serm.* 51, *P.L.*, 194, 1862.

mente dato alla « disciplina cristiana » deve cercare tutto il suo grano nella Sacra Scrittura come nel campo di Booz; non deve desiderare di mietere in un campo estraneo immergendosi negli studi secolari. I grandi mietitori sono S. Agostino, S. Gerolamo, S. Gregorio; chi viene dopo di loro deve stare con i poveri e i servi: nella Chiesa, egli deve, umilmente, contarsi fra i più piccoli <sup>1</sup>.

Tuttavia, ogni teologia comporta una certa riflessione sul dato che la tradizione trasmette. Come si sono applicati i monaci a questa riflessione? È chiaro che non hanno rifiutato di usare la dialettica. Non potevano rifiutarla: l'uso della dialettica in teologia è una necessità ed era divenuto tradizionale <sup>2</sup>. Perciò la dialettica era, nella formazione monastica, il completamento normale della grammatica. Ci è detto, per esempio, di Gerolamo da Pomposa che « da fanciullo apprese sufficientemente la regola monastica; quindi studiò la grammatica come scienza fondamentale ed esercitò poi per qualche tempo il suo spirito nella dialettica » <sup>3</sup>.

I monaci non potevano mostrarsi ostili alle altre arti liberali. Aelredo non è il solo che faccia appello a simboli matematici, forse sotto l'influenza di Boezio e della scuola di Chartres <sup>4</sup>; anche Guglielmo d'Auberive, Goffredo d'Auxerre, Odone di Morimond compongono trattati sul significato dei numeri <sup>5</sup>. Ma lo fanno a modo

<sup>1</sup> *Inédits bernardins dans un ms. d'Orval*, in *Anal. monast.*, I, p. 157 (sulla « disciplina cristiana » vedi più sopra, pp. 134-135). Questa pagina di S. Bernardo è stata commentata da M. DUMONTIER, *S. Bernard et la Bible*, Parigi, 1953, p. 67.

<sup>2</sup> A. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, II, I, Ratisbona, 1953, pp. 57-60. *Bernhard von Clairvaux und die Theologie des XII. Jahrh.*, in *Bernhard von Clairvaux, Mönch und Mystiker*, Wiesbaden, 1955, p. 46.

<sup>3</sup> « A puero advectus sufficienter didicit monasticam normam; deinde in grammaticae studuit fundamento, sed et dialecticae libavit aliquando acumina », ed. G. MERCATI, *Opere minori*, Città del Vaticano, 1937, I, p. 372.

<sup>4</sup> C. H. TALBOT, *Sermones inediti B. Aelredi*, Roma, 1952, p. 14.

<sup>5</sup> *L'arithmétique de Guillaume d'Auberive*, in *Analecta monast.*, I, pp. 181-204. Non è dunque a proposito dell'uso delle figure matematiche, più che da alcun altro punto di vista, che si può attribuire ai monaci quella « animosità » verso gli scolastici di

loro, che non è quello di uno scolastico come Teobaldo di Langres <sup>1</sup>.

Di fatto, se essi non hanno, e non possono avere, una opposizione di principio alla dialettica, provano però, quasi istintivamente, una certa diffidenza verso l'uso troppo frequente che se ne fa nelle scuole. Di qui derivano alcune affermazioni contraddittorie che si incontrano talvolta nello stesso autore, a proposito della dialettica <sup>2</sup>. La diffidenza verso di essa — come verso i classici — è, nell'ambiente monastico, un tema letterario ereditato dalla tradizione. Il procedimento essenziale alla scolastica era stato fissato fin dal IX secolo: esso consisteva nel « disputare »; aveva luogo un dialogo tra il maestro e i discepoli: *quaeritur, respondendum est*, e la caratteristica propria delle arti liberali era ciò che si chiamava *disputare liberaliter, disputare scolastice*, persino anche *scolasticissime* <sup>3</sup>. Se accadeva che si disputasse nelle scuole monastiche, era quasi sempre a proposito delle arti liberali <sup>4</sup>. Ma nelle scuole di città, si applicava

cui parla H. WEISWEILER, in *Scholastik*, 1955, p. 407. P. TANNERY e l'abate CLERVAL, *Une correspondance d'écolaires au XI<sup>e</sup> s.*, in *Notices et extraits des mss. de la Bibl. nationale*, 36, 2 (1899), pp. 533-536, hanno pubblicato una lettera di un monaco a un maestro di aritmetica: essa attesta a un tempo le buone relazioni che i monaci avevano con gli scolastici e l'interesse che portavano all'aritmetica.

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 195-196.

<sup>2</sup> J. BEUMER, S. J., *Rupert von Deutz und seine Vermittlungstheologie*, in *Münchener theologische Zeitschrift*, 1953, pp. 257 sgg., cita dei testi di Rupert e dà di lui un giudizio più comprensivo di quello di certi storici meno bene informati.

<sup>3</sup> A. LANDGRAF, *Zum Begriff der Scholastik*, in *Collectanea Franciscana*, 1941, pp. 487-490, cita alcuni testi, in particolare il commento all'Ep. agli Ebrei della scuola d'Auxerre nel IX secolo, P. L., II 7, 858. A. LANDGRAF, *Probleme um den hl. Bernhard von Clairvaux*, in *Cistercienser-Chronik*, 1954, pp. 3-7, ha mostrato, insieme ad altri, che il metodo dialettico del *sic et non* era in uso ben prima dell'epoca di Abelardo, che, su questo punto non è stato un innovatore. Non spetta dunque nemmeno a Pietro Lombardo di aver « riconciliato » la dialettica con la teologia, come propone R. R. BOLGAR, *The classical heritage and its beneficiaries*, Cambridge, 1954, pp. 205-206 e 578.

<sup>4</sup> M. HARTIG, in *Die Kultur der Reichenau*, p. 643.

lo stesso procedimento alla dottrina sacra. Ora, in questo campo, la discussione degenerava spesso in ciò che S. Bernardo ed altri chiamano, usando una formula di S. Paolo, contrasti di parole, *pugnae verborum*<sup>1</sup>. Il migliore storico della scolastica del XII secolo ammette che essa ebbe qualcosa di « tormentato », e che doveva condurre alle pericolose dottrine di un Abelardo<sup>2</sup> e di un Gilberto Porretano<sup>3</sup>. Già Grabmann aveva riconosciuto che era penetrata in quel tempo nella dottrina sacra una « iperdialettica »: contro di essa, e contro<sup>4</sup> di essa soltanto, si levò la corrente « mistica » rappresentata da Ruperto di Deutz<sup>5</sup>.

Commentando le parole di S. Paolo: *et pugnas verborum*, Pietro il Cantore vede in esse la riprovazione dei teologi del suo tempo, che discutono per il gusto della discussione, non per cercare la verità, per acconsentirvi quando essa è manifesta, ma per tendersi insidie gli uni gli altri. Essi hanno così poco rispetto per la parola di Dio da trattarla come se fosse una qualsiasi delle arti liberali o un'arte meccanica: *ac si ars liberalis esset vel mechanica*<sup>6</sup>. Per capire tutta la sfumatura peggiorativa di quest'ultima parola, bisogna ricordare che le arti « meccaniche » comprendevano tutto il complesso delle opere « servili ». Le discipline « liberali » erano proprie

<sup>1</sup> *I Tim.*, VI, 4. Per es. S. BERNARDO, *De baptismo*, Praef., *P. L.*, 182, 1031. « Argute litterario genere conflictu », dice ancora S. BERNARDO, *Super Cant.*, 16, 9 in un contesto in cui ricorda le colpe commesse dai monaci prima della loro conversione.

<sup>2</sup> A. LANDGRAF, *loc. cit.*, p. 352.

<sup>3</sup> *Geschichte der scholastischen Methode*, Friburgo in Brisgovia, 1911, pp. 98-100. Questo stesso contrasto fra le « tendenze mistiche » e le « tendenze razionaliste » è stato rilevato da A. MICHEL, art. « Trinité » in *Diction. de théol. cathol.*, XV (1947), col. 1713 e 1717.

<sup>4</sup> « *Et pugnas verborum. Ecce quia modernorum theologorum arguit disputationem, qui pugnas verborum et quasdam cavillationes quaerunt, veritate Dei etiam manifesta, qui disputant ut illaqueant potius quam discernant et inquirant. Et sic reverenter fructus et ramos huius arboris, scil. sacrae paginae, cuius radices fixae sunt in caelis, tractant et carpunt, ac si ars liberalis esset vel mechanica* », citato da A. LANDGRAF, in *Theologische Revue*, 1955, p. 350.

degli uomini liberi e dovevano liberare lo spirito dalla sua inclinazione verso la materia; ma le arti meccaniche erano mestieri di servi. Ugo di San Vittore le definiva come macchiate « di adulterio », « come se lo spirito, dedicandovisi, si contaminasse in un incontro immorale con una materia indegna »<sup>1</sup>.

La dottrina sacra, invece, doveva rimanere una cosa diversa e da più di una disciplina liberale. A maggior ragione non la si può ridurre al livello di un mestiere. Tuttavia a testimonianza di uno scolastico, Pietro il Cantore, si giunse a fare della teologia una tecnica fra le altre. Contro questa sorta di degradazione, di profanazione dei misteri di Dio, reagivano i monaci: temevano ci si fermasse soltanto ai procedimenti della disputa, che rischiava di interessare per se stessa e in cui ciascuno poteva mettere in valore la propria personalità, portando continuamente argomenti nuovi. Perciò preferivano attenersi alla tradizione che è essenzialmente religiosa. Sentivano che la ricerca per via di discussione poteva essere compiuta indipendentemente da ogni esperienza religiosa — sia questa una esperienza personale o l'esperienza di un ambiente che vive conformemente alle esigenze della verità religiosa. Il monastero era per loro una « scuola di carità », una scuola del servizio di Dio: essi mantenevano una certa riserva verso una ricerca intellettuale condotta al di fuori di questo quadro e senza le garanzie di sincerità e di umiltà che esso offre. Temevano che si mancasse di rispetto verso la verità divina, tentando di penetrare in essa quasi mediante scasso, dopo aver rotto il sigillo del mistero: non si può assolutamente, come dice S. Bernardo, essere *effractor, scrutator maiestatis*<sup>2</sup>. E altrove egli scrive: « Questo sacramento è grande: e perciò bisogna venerarlo, non scrutarlo »<sup>3</sup>. Contro questa forma di « curiosità » si le-

<sup>1</sup> M.-D. CHENU, *Arts « mécaniques » et oeuvres serviles*, in *Rev. des sc. philos. et théol.*, 1940, p. 314.

<sup>2</sup> *De consid.*, V, 6.

<sup>3</sup> « Sacramentum hoc magnum est, et quidem venerandum, non scrutandum », *De consid.*, V, 18.

vano un Ruperto di Deutz<sup>1</sup>, un Baldovino di Ford<sup>2</sup>, un Alessandro di Jumièges; il titolo attribuito al trattato di quest'ultimo è significativo: *De praescientia Dei, contra curiosos*<sup>3</sup>.

L'atteggiamento dei monaci verso i filosofi è determinato dalla loro diffidenza verso gli abusi della dialettica. Non si oppongono ai filosofi come tali; esigono solo che siano adattati al messaggio cristiano, come si faceva per gli antichi classici. Un Guglielmo di Saint-Thierry, che tanto deve a Platone, disapprova quelli che ricorrono ai filosofi senza averli preventivamente purificati e per così dire, battezzati: *intonso et illoto*<sup>4</sup>. Nell'*Hortus deliciarum*, Herrad di Landsberg ha fatto dipingere due filosofi al centro delle arti liberali; un'iscrizione li definisce: « I filosofi, questi saggi del mondo pagano, furono dei chierici ». E la Filosofia stessa tiene nelle sue mani queste parole della Scrittura: « Ogni saggezza viene da Dio »<sup>5</sup>. Ed è significativo che i due saggi rappresentati siano Socrate e Platone<sup>6</sup>. Quest'ultimo fu, più che altri, considerato un uomo religioso. I pochi scritti di lui che si possedevano e quelli in cui si manifestava la sua influenza si trovano nelle biblioteche monastiche<sup>7</sup>. Più di un autore monastico sentiva una specie di segreta consonanza con ciò che Platone aveva detto, come si credeva, di Dio e del bene<sup>8</sup>. Al contrario, Aristotele, di cui non si conoscevano che le opere di logica, era considerato

<sup>1</sup> « Scrupuli quidam curiosorum, qui Deum malum velle arguantur », *De voluntate Dei*, 5, P. L., 170, 440; cfr. *De omnipotentia Dei*, 23, *ibid.*, 473.

<sup>2</sup> *De sacram. altaris*, P. L., 204, 703 C; cfr. *ibid.*, 204, 679 D.

<sup>3</sup> M.-D. CHENU, *Culture et théologie à Jumièges après l'âge féodal*, in *Jumièges, Congrès du XIII<sup>e</sup> centenaire*, Rouen, 1955, p. 780.

<sup>4</sup> *Disputatio altera adv. Abael.*, P. L., 180, 321.

<sup>5</sup> *Eccli.*, I, 1.

<sup>6</sup> Riproduzione nell'ed. STRAUB-KELLER, Strasburgo, 1899, tav. XI bis.

<sup>7</sup> M. T. D'ALVERNY, *Le cosmos symbolique du XII<sup>e</sup> s.*, in *Arch. d'hist. doct. et litt. du moyen âge*, 1953, p. 81.

<sup>8</sup> J. BEUMER, *loc. cit.*, pp. 263-264. Vedi anche più avanti, Appendice IV.

come il maestro per eccellenza di questa dialettica di cui si temevano gli abusi<sup>1</sup>.

Così da una parte e dall'altra, nel chiostro e nella scuola, si cerca « l'intelligenza della fede »; ma essa non è esattamente la stessa nei due ambienti, né è ottenuta con mezzi del tutto simili. Indubbiamente, la parte fatta alla fede non può essere che eguale: in entrambi i casi, si tratta di un'attività teologale. E il procedimento dell'intelligenza non può essere essenzialmente diverso; essa fa appello da una parte e dall'altra, alla dialettica. Ma il contesto psicologico è diverso. L'abuso della dialettica genera una forma di curiosità che i monaci rifiutano: essa appare loro contraria a quell'umiltà di cui S. Benedetto aveva fatto il fondamento della vita monastica. I monaci amano citare le parole di S. Paolo: *Scientia inflat*<sup>2</sup>. A questa scienza vana, opponevano la « semplicità »<sup>3</sup>, a proposito della quale, però non bisogna ingannarsi. Anzitutto essa non è l'ignoranza, la rusticità, nemmeno quella *sancta rusticitas* che S. Gerolamo aveva introdotto nella tradizione letteraria<sup>4</sup>. Tutti ammettevano con Ruperto di Deutz che la scienza vale più dell'ignoranza: « Benché sia buona la santa rusticità, tuttavia migliore è la santa scienza »<sup>5</sup>. E S. Bernardo dirà che la sposa del Signore non deve essere stolta<sup>6</sup>. La semplicità deve andare di pari passo con la scienza, ma non con il gonfiore che una certa scienza genera. In cosa consiste questo gonfiore? Si può dire che esso sia, a un tempo, psicologico e morale. Nell'ambito della psicologia è la complessità propria all'attività dello spirito quando

<sup>1</sup> *La spiritualité de Pierre de Celle*, p. 92.

<sup>2</sup> I Cor., VIII, 3.

<sup>3</sup> *De sancta simplicitate scientiae inflanti anteposenda*, P. L., 145, 695.

<sup>4</sup> « Sancta rusticitas solum sibi prodest », *Epist.*, 53, 3, C. S. E. L., 54, 447; questo avvertimento, rivolto a un sacerdote, include a un tempo un elogio (*sancta*) e una riserva (*solum sibi*).

<sup>5</sup> « Nam quamvis sancta rusticitas bona sit, melior est tamen sancta scientia », in *Eccles.*, 18-21, P. L., 168, 1218. « Immoderata, sanctam rusticitatem repellit », in *Io.*, 8, P. L., 169, 77.

<sup>6</sup> « Non decet sponsam Verbi esse stultam », *Sup. Cant.*, 69, 2. Così pure, *ibid.*, 76, 10: « Quomodo in pascua divinatorum eloquiorum educet pastor idiota? ».

questa si applica ad oggetti molteplici e diversi. Essa rischia di generare una specie di agitazione poco favorevole al «riposo contemplativo», alla preghiera pura; rischia di distrarre lo spirito dalla sola ricerca di Dio e di disperdere l'attenzione verso numerosi e superflui problemi. Questioni, obiezioni, argomentazioni diventano rapidamente una foresta inestricabile: *nemus aristotelicum*; come il cervo, lo spirito si apre faticosamente una via<sup>1</sup>. Per rimediare a questi inconvenienti, bisogna ricondurre lo spirito a una sola occupazione e preoccupazione, sostituire a tutti i problemi una sola ricerca e una sola esigenza: cercare Dio, non discuterlo, evitare il tumulto interiore delle investigazioni e delle dispute troppo sottili, delle molteplici argomentazioni, fuggire il rumore esterno delle controversie, eliminare i problemi inutili: questo è il primo compito della semplicità<sup>2</sup>.

Ma la complessità psichica, mentre nuoce all'attenzione a Dio, insidia anche l'umiltà. Spetta alla semplicità ricondurvi lo spirito. Guglielmo di Saint-Thierry, fra gli altri, lo ha detto:

La santa semplicità è la volontà sempre uguale a se stessa e costantemente orientata allo stesso fine. Così fu Giobbe: «Uomo semplice e retto, e che temeva Dio»<sup>3</sup>. La perfetta semplicità è propriamente la volontà orientata a Dio, che chiede una sola cosa al Signore, e questo cerca; che non ambisce di moltiplicarsi in questo mondo. Ovvero la semplicità è la vera umiltà della vita, che quanto alla virtù si affida più alla coscienza che alla fama<sup>4</sup>.

La tradizione cistercense ha lodato in Guerrico di Igny «l'umiltà della semplicità cristiana»<sup>5</sup>. Agli occhi

<sup>1</sup> Testi in *Pierre le Vénérable*, pp. 282-283. *La spiritualité de Pierre de Celle*, p. 92.

<sup>2</sup> Testi, *ibid.*, p. 95.

<sup>3</sup> *Iob.*, I, 1.

<sup>4</sup> *Epist. ad Fratres de Monte Dei*, I, 13; cfr. testo latino in appendice, p. 303. Nella vasta sintesi che gli è propria, Guglielmo di Saint-Thierry introduce questa nozione comune della semplicità. La storia e il significato del tema della *sancta simplicitas* meriterebbero di essere studiati altrove.

<sup>5</sup> «*Christianae simplicitatis humilitas*», *Exord. magn. Cist.*, d. 3, c. 8, *P. L.*, 185, 1059.

di tutti, la «santa semplicità» è l'umiltà che custodisce l'unità dello spirito, che fa cercare Dio solo: tutto il resto, compresa la ricerca intellettuale, deve rimanere subordinato alla ricerca di Dio. Nulla deve ostacolare la presenza del monaco a Dio, cioè l'umiltà come la concepisce S. Benedetto. Questa insistenza sull'umiltà è una reazione spontanea dell'anima monastica. Perciò essa è, molto spesso, formulata nei termini che S. Benedetto, nel suo capitolo *Dei gradibus dell'umiltà*, aveva attinto al Salomista<sup>1</sup>: «Io non aspiro a cose troppo grandi o troppo alte per me»<sup>2</sup>. S. Bernardo applica questo testo a coloro che, avendo conosciuto Dio, non l'hanno servito ed amato: si sono appagati della scienza che gonfia<sup>3</sup>. Lo applica anche ad Abelardo: se questi manca di semplicità e di misura nelle dispute, è perché cerca di elevarsi al di sopra delle sue forze, perché è grande ai suoi propri occhi<sup>4</sup>.

Un simile timore del gonfiore prodotto dalla scienza intemperante è un tema letterario o una lezione dell'esperienza? È senza dubbio l'uno e l'altro e ha dato luogo ad alcuni sviluppi che a noi appaiono alquanto ingenui ma che le fonti e il contesto obbligano a prendere sul serio. Non mancano testimoni che denunciano come una realtà troppo diffusa e un pericolo reale l'orgoglio degli scolastici. Alla fine del XII secolo, Stefano di Tournai scriverà al papa: «.... anche i discepoli non applaudono che alle novità; i maestri ansiosi della gloria più che del sapere, compongono ogni giorno nuove Somme e commentari di teologia senza alcun ordine, e con queste opere incantano, attirano e ingannano i loro uditori, come se non bastassero gli scritti dei Padri che, sappiamo, hanno esposto la Sacra Scrittura con il suo stesso spirito»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> *Reg.*, cap. VII.

<sup>2</sup> *Ps.* CXXX, 2.

<sup>3</sup> *Sup. Cant.*, 85, 9, 7.

<sup>4</sup> *Epist.* 188, I, *P. L.*, 182, 353; *Epist.* 191, I, *ibid.*, 357; *Epist.*, 189, 2, *ibid.*, 355; *Epist.*, 330, *ibid.*, 535.

<sup>5</sup> «.... dum et discipuli solis novitatibus applaudunt, et magistri gloriae potius invigilant quam doctrinae, novas recentesque summulas et commentaria firmantia super theologica passim

Più tardi ancora, a metà del XIII secolo, l'abate di Villers si oppone alla fondazione di un collegio cistercense vicino alla Università di Parigi: teme che l'impulso dato così agli studi scolastici sia di ostacolo alla «grande semplicità» dell'Ordine che egli identifica con l'«umiltà» e con la «purezza». Il pericolo, egli dice, è anzitutto che i monaci abbandonino le pratiche della vita claustrale che sono strettamente conformi alla loro professione, per dedicarsi allo studio delle lettere; si riferisce qui alle parole di S. Gerolamo che egli attribuisce a S. Bernardo e che questi, in realtà, aveva citato: «L'opera del monaco non è insegnare ma piangere»<sup>1</sup>. Inoltre teme che i membri dell'Ordine, a causa degli studi, diventino più insolenti e orgogliosi che per il passato, secondo la parola di S. Paolo: *scientia inflat*<sup>2</sup>. Un po' più tardi si citerà come esempio Arnolfo di Villers che «essendo ancor giovane non volle essere mandato a Parigi per compiere gli studi, aspirando più alla carità che edifica che non alla scienza che gonfia, ed imitando l'esempio di S. Benedetto che, lasciata la scuola, si diede interamente alla vita religiosa»<sup>3</sup>.

Di questa opposizione alla «scienza» si potrebbero citare altri testimoni. La loro testimonianza non è sempre ugualmente pura. Certamente vi sono quelli che protestano sinceramente contro un metodo che sembrava loro, non senza ragione, orgoglioso, per il genere di curiosità che esso risveglia e alimenta. Ma vi sono anche quelli per i quali ogni sforzo di ricerca è orgoglio dello

conscribunt, quibus auditores suos demulceant, detineant, decipiant, quasi nondum sufficerint sanctorum opuscula patrum, quos eodem spiritu sacram Scripturam legimus exposuisse», *Epist.*, 251, P. L., 211, 517.

<sup>1</sup> «... officium non est docere sed lugere»; questa formula si ispira a S. GEROLAMO, *Contra Vigilantium*, 15, P. L., 23, 351, a sua volta citato da S. BERNARDO, *Epist.*, 89, 2, P. L., 182, 221; *Super Cant.*, 64, 3, P. L., 183, 1085.

<sup>2</sup> *Chronicon Villar*, M. G. H., 25, p. 208, 25.

<sup>3</sup> «Qui dum adhuc iuvenis esset, ad studendum Parisius mitti noluit, magis inhians caritati edificanti quam scientie inflanti, imitans exemplum sancti Benedicti, qui scholis obmissis se totum contulit religioni». *Ibid.*, p. 210, n. 6.

spirito e che tenderebbero a vedere nell'appiattirsi dell'intelligenza una forma della fede. Tutti e due questi atteggiamenti sono stati indubbiamente rappresentati fra coloro che si opponevano alla scolastica nel momento della sua ascesa e, d'altra parte, non si vedranno più tardi, alcuni scolastici lamentarsi, a volte, allo stesso modo, dell'orgoglio di chiunque volesse distoglierli dalla loro via abituale? Quello che qui importa non sono le deviazioni più o meno inconsapevoli. È chiaro che gli spiriti lucidi hanno nettamente percepito che dovevano opporsi non alla «scienza», ma a certe forme di scienza, considerate poco compatibili con la vita contemplativa.

Per i cistercensi della grande epoca scolastica, crediamo che il pericolo non derivasse soltanto dalle conseguenze psicologiche e morali dello studio; l'osservanza stessa è minacciata. Gli studi universitari, infatti, hanno come coronamento gradi e dignità che procurano vantaggi e aprono la via all'esercizio di funzioni poco compatibili con la vita claustrale<sup>1</sup>. Questo timore non era affatto temerario. Nel XIV secolo, Riccardo Rolle e un monaco di Farne continuano a reagire contro l'eccessivo intellettualismo delle scuole, i cui effetti apparivano nella condotta di certi «monaci insigniti di gradi accademici», dotati di privilegi, di prebende e di alte funzioni. L'anonimo di Farne ha ricevuto anch'egli una formazione nelle scuole: usa, infatti, definizioni e distinzioni. Ma egli volta le spalle alla scienza, come S. Benedetto che «fu sapientemente indotto e saggiamente incolto». Egli fa eco alle proteste di Riccardo Rolle contro «questi dottori tutti gonfi di complicate argomentazioni». Raccomanda piuttosto quella scienza che è l'amore, di cui S. Gregorio

<sup>1</sup> A proposito delle scuole di Parigi del XIII secolo, il P. M.-D. CHENU scrive molto giustamente: «Eccoci lontani dai maestri della scuola monastica, che, per l'amore di Dio, senza fretta, senza ambizione, senza preoccupazione del domani, preparavano il giovane monaco alla lettura della Bibbia e al servizio divino», *Introduction a l'étude de S. Thomas d'Aquin*, Montreal-Parigi, 1950, p. 16; *Introduzione allo studio di S. Tommaso d'Aquino*, Firenze, 1953, p. 17.

ha detto che l'amore stesso è conoscenza: più si ama, più si conosce<sup>1</sup>.

Così il tema antico dell'opposizione tra scienza e fede riceve dai monaci del medio evo una nuova applicazione. Era stato introdotto dai padri per sottolineare il contrasto tra la fede cristiana e la sapienza pagana: «... non con la dialettica piacque a Dio salvare il suo popolo...»<sup>2</sup>, aveva detto S. Ambrogio, e ancora: «Non ai filosofi si presta fede,... non ai dialettici...»<sup>3</sup>. Nel XII secolo, questo tema letterario veniva applicato alla differenza che distingue la sottigliezza delle scuole dalla fede semplice o dall'esperienza mistica. Questo tema era privo di fondamento reale nel movimento dottrinale del tempo? L'abuso della dialettica rappresentava un pericolo solo per il raccoglimento dei monaci e non per la dottrina? E i monaci, reagendo contro l'intemperanza intellettuale che poteva condurre al verbalismo, alle questioni di parole, a un certo orgoglio, trascuravano forse di interessarsi ai progressi della teologia? Non sembra. Soltanto percepivano che la dottrina stessa poteva non trarre sempre vantaggio dall'abuso che si faceva del metodo scolastico. La ricerca teologica rischiava di evadere oltre i limiti fissati alla fede. A forza di sottomettere alla ragione i misteri di Dio, si poteva essere condotti a dimenticare la loro trascendenza e a cedere a una specie di naturalismo<sup>4</sup>. Volendo spiegare le realtà della religione, non si arriverebbe forse a ridurle a quel che di esse la ragione può comprendere? Il monaco Guglielmo di S. Giacomo di Liegi ha espresso davanti ai monaci di Liessies le comuni

<sup>1</sup> «Inflati scientia. Non dicit: «quia ad scholas ivi, quia a doctis didici», sed: «quia mandata tua quaesivi (Ps. 118, 45).... Est quaedam scientia quae dicitur amor sive caritas, quia, secundum Gregorium, amor ipse notitia est et eius in quem derivatur, quia quantum amas, tantum nosti....», citato da W. A. PANTIN, *The monk-solitary of Farne*, in *English Historical Review*, 1944, p. 178.

<sup>2</sup> «Sed non in dialectica complacuit Deo saluum facere populum suum», *De fide*, I, 5, P. L., 16, 537.

<sup>3</sup> «Non creditur philosophis, creditur piscatoribus: non creditur dialecticis, creditur publicanis....». *Ibid.*, I, 13, 548.

<sup>4</sup> R. W. PANTIN, *loc. cit.*, p. 177.

apprensioni nei confronti di «questi novatori che applicano alla fede le misure della ragione» e, rovesciando la formula di S. Anselmo, «fanno derivare piuttosto la fede dall'intelligenza che l'intelligenza dalla fede»<sup>1</sup>. L'opposizione di S. Bernardo ad Abelardo fu una delle occasioni in cui i monaci intuirono che non si trattava di un pericolo chimerico. Non era in gioco soltanto il metodo, ma anche la dottrina. Guglielmo di Saint-Thierry e S. Bernardo denunciavano nello stesso tempo un certo uso della dialettica e certe conclusioni erranee o pericolose alle quali quest'uso condusse Abelardo. Secondo uno storico del XIX secolo, «a uomini come S. Bernardo, la *Somma teologica* di S. Tommaso, con le sue obiezioni e le sue libere discussioni, sarebbe apparsa una manifestazione di orgoglio umano, di sufficienza intellettuale, così urtante come la *Teologia* di Abelardo»<sup>2</sup>. Ma oggi molti storici rendono giustizia alla chiaroveggenza di Bernardo<sup>3</sup>: egli ha intuito in Abelardo delle deviazioni, che S. Tommaso, pur erede del suo metodo, eviterà un secolo più tardi.

Come è stato detto, la dialettica tendeva ad imporsi come una «panacea»<sup>4</sup>. La reazione dei monaci contro

<sup>1</sup> «Novi commentatores.... fidem potius ex intellectu quam intellectus ex fide consequi speraverunt.... Qui fidem sola ratione metiuntur», *Le traité de Guillaume de Saint-Jacques sur la Trinité*, in *Arch. d'hist. doctr. et litt. du moyen âge*, XVIII (1950-1951), p. 94.

<sup>2</sup> H. RADSHALL, *Doctrine and development*, 1898, p. 143, citato ancora senza riserve da G. G. COULTON, *Five centuries of religion*, Cambridge, 1923, I, p. 283.

<sup>3</sup> Alle testimonianze citate in S. *Bernard mystique*, 1948, p. 162, 169-175, e da M. BERNARDS, *Stand der Bernhardforschung*, in *Bernhard von Clairvaux, Mönch und Mystiker*, Wiesbaden, 1955, pp. 8 e 29, aggiungere: A. LANDGRAF, *Probleme um den hl. Bernhard von Clairvaux*, in *Cistercienser-Chronik*, 1954, pp. 1-3, 6-7. Dom D. KNOWLES, *St. Bernard of Clairvaux: 1090-1153*, in *Dublin Review*, 1953, p. 118 e soprattutto la precisazione sicura, sfumata e documentata di J. CHATILLON, *L'influence de S. Bernard sur la pensée scholastique au XII<sup>e</sup> et au XIII<sup>e</sup> siècle*, in *S. Bernard théologien*, pp. 284-287. Sul carattere geniale e audace dell'insegnamento di Abelardo, pagine suggestive di R. R. BOLGAR, *The classical heritage and its beneficiaries*, Cambridge, 1954, pp. 158-161.

<sup>4</sup> R. R. BOLGAR, *The classical heritage and its beneficiaries*, Cambridge, 1954, p. 158.

l'eccesso di fiducia che le si accordava non fu determinata dal conflitto di S. Bernardo con Abelardo: quando essi si scontrarono nel 1140, il monachesimo aveva già, con Pier Damiani, Ruperto di Deutz e altri, preso posizione nello stesso senso di S. Bernardo<sup>1</sup>. Quest'ultimo difese semplicemente una posizione tradizionale e questo gli richiese del coraggio. Dom Knowles lo ha mostrato chiaramente: « A distanza, S. Bernardo ci appare come l'aggressore munito di una potente armatura. Ma quando queste cose accadevano, egli assomigliava piuttosto al giovane Davide.... Quando attaccò Abelardo, uscì dalla fila come colui che viene a sfidare, sul suo proprio terreno, il maestro più adorato, più brillante del suo tempo. Anche quando più tardi, divenuto una personalità venerata, Bernardo entrò in lizza contro il vescovo di Poitiers, Gilberto Porretano, il suo avversario era pari a lui dal punto di vista intellettuale, superiore dal punto di vista tecnico e gli era inferiore, se lo era, solo per le qualità spirituali più profonde del teologo »<sup>2</sup>. Queste espressioni rivelano molto esattamente il senso della riserva adottata dai monaci nei confronti della scolastica. Salvo in casi eccezionali come quelli sopra ricordati, non furono in conflitto con essa: ne ebbero stima, ne praticarono il metodo, ma ritennero che la tecnica non bastasse a tutto, che si dovesse integrarla, superarla, per il bene stesso della teologia ed essi seppero talvolta provarlo.

Infatti, la loro vigilanza nel custodire la tradizione, la loro preoccupazione di attingere alle fonti cristiane piuttosto che alla dottrina dei filosofi, non solo permetteva loro di prevenire le deviazioni, ma poteva aiutarli a scoprire nella rivelazione stessa tesori nuovi. Uno splendido esempio dei progressi che la teologia monastica può realizzare, si trova nel trattato composto da Eadmero, discepolo di S. Anselmo, sulla concezione della Vergine. Il più recente storico domenicano di questa questione, nel

<sup>1</sup> Su S. Pier Damiani, vedere l'eccellente lavoro di J. GONSETTE, S. J., *S. Pierre Damien et la culture profane*, Lovanio-Parigi, 1956, in particolare le pp. 8-15; *S. Pierre Damien et les excès de la culture profane*.

<sup>2</sup> *Loc. cit.*, p. 117.

titolo dello studio ad essa dedicato, ha potuto definire Eadmero « il primo teologo dell'Immacolata Concezione »<sup>1</sup>. Bisogna citare qui le pagine in cui mette in luce la posizione di Eadmero.

Non è senza una punta d'ironia che il dotto teologo oppone la « semplicità degli antichi » al « genio sublime di questi nuovi dottori » i quali, « pieni di una scienza senza carità », si sono gonfiati per questa scienza piuttosto che rimanere fermi sui fondamenti solidi del vero bene. Essi si inorgogliscono oltre misura della loro propria perspicacia. Nella loro sagacia vogliono distruggere ciò che la semplicità e l'amore degli antichi per la Regina dell'universo aveva stabilito. Essi sembrano basarsi sugli argomenti della ragione, ma della « ragione puramente umana », opposta al « punto di vista celeste » che conduce ad altre conclusioni. D'altronde essi non hanno affatto compreso di che si tratta.

Eadmero scrive dunque « per la difesa di Maria » contro questa gente, come pure per « coloro la cui purezza di devozione verso Dio si raccomanda per la semplicità e l'umiltà ». Egli farà « intervenire alcune parole dei Santi libri; e l'autorità della parola divina deciderà.... quale è per i suoi contemporanei la via più sicura da seguire ». Eadmero chiede a « coloro che non temono di giudicare secondo equità, di dirgli a quale partito bisogna dar ragione; a quelli che aderiscono alla parola divina, o a quelli che si inorgogliscono oltre misura della propria perspicacia. Egli si sottomette in precedenza al giudizio di Dio e di Maria. Non vuole assolutamente affermare cosa che sia contraria alla dottrina della Chiesa cattolica. Ma è convinto che le sue asserzioni non sono né inverosimili, né contrarie alla fede, perché non proporrà nulla di irragionevole. Tutto ciò che dirà, sarà il frutto della stima, che la pura semplicità e la semplice purezza d'amore verso Dio e la sua dolcissima Madre non temono di avere per la Concezione di lei ». Ancora egli deve confessare che « non è capace di penetrare questi misteri che vuole considerare con pia attenzione »; tuttavia « il possesso finale di benefici così importanti, procurati a ogni creatura dalla Madre del Signore sembra invitare lo spirito umano alla pia considerazione delle origini della sua Benefattrice ». Contro le sottigliezze dei negatori della dottrina, il pio monaco opporrà dunque « ragioni supe-

<sup>1</sup> G. GEENEN, O. P., in *Virgo Immaculata, Acta congressus mariologici...*, t. V, Roma, 1955, pp. 90-136.

riori». Egli non vuole imporre le sue vedute personali; chiede solamente che si presti attenzione alla dottrina che esporrà « dal punto di vista di Dio ». Quanto a lui, « finché Dio non mi accorderà di parlare più degnamente dell'eccellenza della mia Sovrana, ciò che ho detto, lo dirò ancora e sempre; ciò che ho scritto non lo cambio; e del resto io mi rimetto, me e la mia intenzione, a suo Figlio e a Lei, mia Regina, Madre del mio Signore, Madre anche della luce del mio cuore ». E il monaco ripete « Io credo, io professo che Maria è concepita Immacolata e che insieme ella è pura dalla più piccola macchia ». <sup>1</sup>

Gli storici delle dottrine descrivono una posizione simile in un altro teologo che appartiene al monachesimo anglo-normanno del tempo di Eadmero, lo pseudo-Agostino, il cui trattato consentì un progresso decisivo per la conoscenza del dogma dell'Assunzione corporea della Vergine: anch'egli presenta le sue asserzioni come « il frutto della sua contemplazione »; anche in lui le ragioni non mancavano, ma erano « velate dalla pietà e dalla forma letteraria » <sup>2</sup>. Così pure l'autore di uno studio recente su Isacco della Stella sottolinea il contributo che questo « teologo cistercense » ha portato al progresso della teologia <sup>3</sup>. Non si renderebbe dunque giustizia al metodo teologico monastico se in esso si vedesse soltanto una denuncia contro l'abuso della dialettica. Esso implica un elemento positivo, costruttivo, di cui bisogna ora parlare.

S. Bernardo lo dice in poche parole: « Si cerca più degnamente, si trova più facilmente con la preghiera che non con la disputa, *orando quam disputando* » <sup>4</sup>. La riverenza verso i misteri di Dio che caratterizza la teologia dei monaci sgorga da ciò che S. Benedetto chiama la « riverenza della preghiera » <sup>5</sup>. È questo quel di più che si aggiunge al metodo scientifico, è questa la fonte di ogni

<sup>1</sup> *Loc. cit.*, pp. 100-101.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 101, n. 18.

<sup>3</sup> J. BEUMER, S. J., *Mariologie und Ekklesiologie bei Isaac von Stella*, in *Münchener theologische Zeitschrift*, 1954, pp. 48-49.

<sup>4</sup> « orando forte, quam disputando dignius quaeritur, et invenitur facilius », *De consid.*, V, 32, P. L., 182, 808.

<sup>5</sup> *De reverentia orationis, Regula*, c. 20.

luce, di ogni amore. Qui si distinguerà sempre l'opera di un uomo spirituale da quella di un intellettuale. Nel IX secolo un Ratrammo di Corbie, nel suo trattato sull'Eucarestia, dà posto alla speculazione <sup>1</sup>; ma questa non assomiglia alla speculazione della scolastica posteriore. E alla fine del XII secolo, dopo aver lungamente parlato del mistero dell'altare <sup>2</sup>, Baldovino di Ford non si sofferma sulle questioni « scientifiche » di cui, da più di un secolo, la controversia di Berengario aveva fatto l'oggetto principale delle discussioni di scuola sull'Eucarestia: separazione della sostanza e degli accidenti, funzione della « quantità », moltiplicazione della presenza reale, relazione al luogo. Ciò che interessa Baldovino non è anzitutto il modo secondo il quale il mistero eucaristico si compie; è il mistero in se stesso e la sua connessione con gli altri misteri, in tutto il complesso del mistero cristiano. In appendice qualcuno vi ha aggiunto, come una concessione alla mentalità e alla scienza del tempo, alcune questioni speculative: ci si teneva al corrente di questi problemi e delle loro soluzioni, ma si consideravano secondari rispetto ai dati della Rivelazione e alle luci attinte nella contemplazione. Così, nella cristologia, S. Bernardo e Pietro il Venerabile insistono poco sui problemi speculativi che si possono porre a proposito dell'unione ipostatica: nozione di « natura » e di « persona », loro rapporti, conseguenze della loro unione per la psicologia di Cristo; mostrano invece il legame tra le fasi successive del mistero della redenzione: Incarnazione, Battesimo del Signore, Trasfigurazione, Passione, Resurrezione, Ascensione, Pentecoste <sup>3</sup>.

Senza dubbio, non sono essi i soli ad unire la speculazione ad una certa esperienza dell'amore. Non bisogna accentuare la differenza esistente tra i teologi scolastici

<sup>1</sup> *De corpore et sanguine Domini*, P. L., 121, 125-170.

<sup>2</sup> *De sacramento altaris*, P. L., 204, 770-774.

<sup>3</sup> Pierre le Vénérable, pp. 325-340: *Mort et transfiguration*. C. BODARD, *Christus-Spiritus. Incarnation et résurrection dans la théologie de S. Bernard*, in *Sint Bernardus van Clairvaux*, 1953, pp. 89-104. *Le mystère du corps du Seigneur. Quelques aspects de la christologie de Pierre le Vénérable*, in *Collectanea Ord. Cist. Ref.*, 1956, pp. 100-131.

e i monaci. Come più tardi un S. Tommaso e un S. Bonaventura, già ora i maggiori fra i maestri del XII secolo fanno posto all'esperienza religiosa, alla conoscenza mediante l'amore, talvolta sotto il nome di sapienza o di « filosofia ». « Questa », scrive per esempio Teodorico di Chartres, « è l'amore della sapienza, la sapienza poi è l'integra comprensione della verità delle cose che sono; che per nulla o solo poco si può raggiungere se non si ama »<sup>1</sup>. Ma, nel complesso, la grande differenza tra la teologia delle scuole e quella dei monasteri deriva dalla parte che, in questi, è attribuita all'esperienza dell'unione con Dio. Questa esperienza, nel chiostro, è a un tempo il principio e il fine della ricerca. Si è potuto dire di S. Bernardo che la sua parola d'ordine era non *Credo ut intelligam*, ma *Credo ut experiar*<sup>2</sup>. Tuttavia l'insistere sull'esperienza non è caratteristico di S. Bernardo. Si trova, per esempio, la parola e l'idea in Ruperto. « ... non un documento estraneo, dall'esterno, produce questa scienza, ma la propria esperienza dall'interno. I gonfi e i superbi accrescano il loro sapere quanto vogliono e quanto possono così da sembrare sapienti ai propri occhi; non potranno tuttavia attingere mai questa scienza »<sup>3</sup>. Si tratta di ricevere una « visita » del Signore simile a quella che descriverà S. Bernardo. « Il Signore », dice ancora Ruperto, « è un maestro più efficace d'ogni altro. Io stesso, benché abbia avuto parecchi maestri nelle discipline scolastiche..., debbo proclamarlo: una visita dell'Altissimo vale più

<sup>1</sup> « Philosophia autem est amor sapientiae; sapientia autem est integra comprehensio veritatis eorum quae sunt, quam nullus vel parum adipiscitur nisi amaverit », ed. E. JOUNEAU, *Le « Prologus in Eptaleucon » de Thierry de Chartres*, in *Mediaeval Studies*, 1954, p. 174. Definizioni simili indicate da R. BARON, *Hugonis de Sancto Victore epitome Dindimi in Philosophiam*, in *Traditio*, 1955, pp. 105, 55 e nota.

<sup>2</sup> J. SCHUCK, *Das Hohelied des Hl. Bernhard von Clairvaux*, Paderborn, 1926, p. 11.

<sup>3</sup> « ... nominis hujus scientiam, non alienum extrinsecus documentum, sed proprium intrinsecus efficit experimentum. Inflati et tumidi sciant ut sibi scire videntur, quantum volunt sive quantum possunt, hujus tamen nominis scientiam consequi non possunt », in *Apoc.*, 2, 2, P. L., 169, 881.

per me che dieci maestri di questo genere »<sup>1</sup>. Questo termine « visita » è di origine biblica, arricchito dai monaci di una sfumatura psicologica; ma in essi, come nella Scrittura, designa un intervento del Signore.

Una certa esperienza delle realtà della fede, una certa « fede vissuta », è nello stesso tempo la condizione e il risultato della teologia monastica. Ora il termine esperienza, divenuto equivoco dopo l'abuso fattone in epoca recente, non deve evocare qui nulla di esoterico. Significa soltanto che, nella ricerca e nella riflessione, si fa una parte a quella luce interiore di cui Origene e S. Gregorio hanno così spesso parlato<sup>2</sup>, a quella grazia d'orazione intima, a quell'*affectus* di cui parla S. Benedetto<sup>3</sup>, a quel modo di assaporare e gustare le realtà divine, costantemente insegnato dalla tradizione patristica<sup>4</sup>. Si tratta di un pensiero cristiano che permane all'interno della fede, che non esce mai dalla fede, non fa mai astrazione dalla fede, non si allontana mai dall'esercizio della fede, che, in tutti i suoi sviluppi, rimane un atto di fede. Questa esperienza personale è legata a tutto un ambiente: è condizionata, favorita, dall'esperienza conventuale di una comunità e fiorisce in questo fervore comune. Come si è visto, la speculazione monastica si sviluppa partendo da un esercizio della vita monastica, da un esercizio della vita spirituale, la meditazione della Sacra Scrittura; è un'esperienza biblica, inseparabile da un'esperienza liturgica. È un'esperienza vissuta nella Chiesa, un'esperienza

<sup>1</sup> « Ego, quamvis et ipse nonnullos in discipulis scholaribus patres habuerim, et in libris artium liberalium non segniter studiosus exstiterim, hoc profiteor, quia visitatio ab Altissimo melior mihi est quam decem patres ejusmodi », in *Matth.*, XII, P. L., 168, 1604.

<sup>2</sup> Vedi più sopra, c. II, « Voce sua foris etiam per apostolos insonat, sed corda audientium per seipsum interius illustrat », *Mor.*, XXVII, 43, P. L., 78, 424.

<sup>3</sup> « Ex affectu inspirationis divinae gratiae », *Regula*, c. 20.

<sup>4</sup> P. DELFGAAUW, *La lumière de la charité chez S. Bernard*, in *Collectanea Ord. Cist. Ref.*, 1956, pp. 42-61. Si trova anche in S. Bonifacio questa formula molto significativa: « non solum exteriore litterarum studio, verum etiam interiore divinae scientiae luce illustratae », *S. Bonifatii et Lullii epist.*, in *M. G. H., Scriptor. rer. germanicar. nova series*, I, Berlino, 1955, p. 221, 5.

che si compie in *medio Ecclesiae*, perché i testi di cui si alimenta sono ricevuti dalla tradizione: sono i Padri che insegnano ai monaci a leggere la Sacra Scrittura come essi stessi l'hanno letta. Questa esperienza non suppone nullo altro che la preoccupazione di una vita spirituale condotta in una comunità il cui fine essenziale è la ricerca di Dio<sup>1</sup>. Suppone la grazia propria a chi vuole espandere la sua fede in vita spirituale — o come oggi si dice — in spiritualità. Negli abati, in coloro che devono insegnare la vita spirituale, suppone la grazia di comunicare qualcosa di ciò che essa ha d'ineffabile. Essa è d'ordine carismatico: un S. Bernardo e un Ruperto domandano che si preghi perché possano ricevere da Dio ciò che devono donare<sup>2</sup>. Più che dei maestri di pensiero, questa esperienza contribuisce a formare nella Chiesa uomini spirituali: la storia ha mostrato che essi sanno essere anche i custodi della fede: pensiamo alla funzione esercitata nella Chiesa del loro tempo da S. Anselmo e S. Bernardo. Questi dottori furono degli abati, dei padri spirituali, cioè dei pastori, come quasi tutti gli scrittori del monachesimo<sup>3</sup>. Essi ebbero cura dei monaci affidati alla loro sollecitudine e, venuto il momento, fecero profittare tutta la Chiesa di Dio di questa stessa cura pastorale.

All'interno di questa comune ispirazione trovano il loro posto le realizzazioni diverse — e, nel senso proprio del termine, analoghe — della sapienza monastica: tali sono gli insegnamenti di S. Gregorio, di S. Pier Damiani, di Ruperto, quelli dei teologi dell'età carolingia, quelli di Cluny e di Cîteaux; fra i cistercensi si differenziano ancora un S. Bernardo, un Aelredo, un Guglielmo di Saint-Thierry, un Isacco della Stella, un Guericco d'Igny e tanti altri. Essi insistono, più che i dottori scolastici, sul fatto che la teologia partecipa di un modo di conoscenza

<sup>1</sup> J. MOURoux, *Sur les critères de l'expérience spirituelle d'après les Sermons sur le Cantique des cantiques*, in S. Bernard théologien, pp. 253-267, in particolare pp. 256-259: *L'expérience en Église*.

<sup>2</sup> Testi di Ruperto indicati da J. BEUMER, *Rupert von Deutz...*, loc. cit., p. 261, n. 26-27. Per S. Bernardo vedi più sopra, p. 13 e *Super Cant.*, 3, 6; 7, 8; 11, 8; 14, 8, ecc.

<sup>3</sup> Vedi più sopra, p. 198.

superiore a quelli che la ragione può raggiungere. Di qui deriva la loro preoccupazione di non permettere che la teologia sia ridotta solo ad una scienza razionale come le altre: « non bisogna » dice S. Bernardo, « trattare la ragione della fede con i piccoli ragionamenti umani »<sup>1</sup>.

Insomma si potrebbe caratterizzare il modo monastico di fare teologia, il genere di conoscenza religiosa che i monaci cercano di raggiungere, riprendendo il termine di gnosi, a condizione, naturalmente, di non attribuirgli nessuna sfumatura eterodossa. La gnosi cristiana, la « vera gnosi », nel suo significato primo, fondamentale e ortodosso, è quella forma di conoscenza superiore, complemento ed espressione della fede, che si compie nella preghiera e nella contemplazione<sup>2</sup>. Gilson ha recentemente evocato la gnosi di Clemente Alessandrino per spiegare la complessità e la ricchezza del *Proslogion* di S. Anselmo<sup>3</sup>. E senza dubbio questo confronto mette in luce il meglio di quanto vi è in S. Anselmo di ricerca intellettuale, di dialettica applicata e di superamento mistico. S. Anselmo appartiene alla scolastica per molti aspetti della sua opera; ma vi è anche, in lui, una autentica dottrina monastica. Così in S. Bernardo si conciliano la scienza e la mistica o, più esattamente, quelle che egli stesso descrive come « due scienze »<sup>4</sup>, e anche questa distinzione fa pensare a quel grado superiore della fede che costituisce la gnosi. Bisogna citare a questo proposito un testo fondamentale dell'abate di Clairvaux. Spiegando un versetto del Salmo in cui il « timore di Dio » — nel senso profondamente religioso che questa espressione riveste nell'Antico Testamento —

<sup>1</sup> « Rationem fidei humanis committi ratiunculis agitandam », *Epist.*, 189, 4, P. L., 182, 355.

<sup>2</sup> Vedi le analisi penetranti di T. CAMELOT, *Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*, Parigi, 1945, in particolare pp. 58, 99, 123. Cfr. anche L. BOUYER, *Le sens de la vie monastique*, Parigi, 1950, pp. 300-313: *Sagesse et gnose*.

<sup>3</sup> E. GILSON, *Sens et nature de l'argument de S. Anselme*, in *Arch. d'hist. doct. et lit. du m. d.*, 1934, pp. 49 sgg. Vedi anche le interessanti prospettive di J. P. BONNES, in *Rev. béd.*, 1945, pp. 184-188.

<sup>4</sup> E. KLEINERDAM, loc. cit., pp. 30-64.

mento — è posto come il principio della sapienza, Bernardo mostra che qui timore e sapienza rappresentano, per così dire, la conoscenza speculativa e la conoscenza per esperienza, l'*affectus*: «Là ascoltiamo la sapienza mentre insegna su tutte le cose, qui anche l'accogliamo in noi. Là istruiamo, ma qui siamo commossi. L'istruzione fa dotti, la commozione sapienti. Il sole non riscalda tutti quelli per i quali brilla, così la sapienza a molti insegna quel che si deve fare, ma non li infiamma subito a fare. Altro è conoscere molte ricchezze, altro anche possederle. Conoscere le ricchezze non fa il ricco, ma lo fa il possederle. Così precisamente, altro è conoscere Dio altro il temerlo, né è la conoscenza che fa il sapiente, ma il timore che tocca il cuore. Allora dirai sapiente quello che è gonfiato dalla sua scienza? Chi, se non insipientissimo, dirà sapiente quelli che, dopo aver conosciuto Dio, non lo glorificarono come Dio e non gli resero grazie? Io piuttosto penso come S. Paolo che dice chiaramente stolto il loro cuore (Rom. 1,21). E bene è detto: Inizio della sapienza il timore del Signore (Ps. 110,10), perché allora per la prima volta Dio è gustato dall'anima quando la muove a temerlo, non quando l'istruisce a conoscerlo. Temi la giustizia di Dio, temi la sua potenza e ti saprà giusto e potente Iddio, perché il timore è sapore ed è il sapore che fa il sapiente come la scienza fa l'istruito, come la ricchezza fa il ricco. Il timore viene dunque in primo luogo perché soltanto prepara alla sapienza. Là ti prepari per iniziarti qui. È preparazione la cognizione delle cose, ma questa assai facilmente è seguita dal gonfiore della superbia, se non lo reprime il timore. Perciò giustamente è detto inizio della sapienza il timore, che primo si oppone alla peste dell'insipienza. Perciò là si accede in qualche modo fino alla sapienza, qui vi si penetra»<sup>1</sup>.

In questa pagina S. Bernardo dà una espressione geniale a ciò che tutti sentivano. Vi è una conoscenza oggettiva di Dio; ma essa non è che la preparazione ad una conoscenza soggettiva, personale, «impegnata» diremmo noi, e non sono due conoscenze che si oppongono, ma due gradi di una stessa ricerca di Dio: *ibi accessus-hic ingressus*.

<sup>1</sup> *Sup. Cant.*, 23, 14; cfr. testo latino in appendice, pp. 303-304.

La teologia monastica è una *confessio*; è un atto di fede e di riconoscimento: si tratta di «riconoscere», in un modo profondo e vissuto, nella preghiera e nella *lectio divina*, quei misteri che si conoscevano in un modo concettuale, esplicito forse, ma superficiale. «Comprendere» non significa necessariamente «spiegare» per cause; può significare anche acquisire una visione di insieme: *comprehendere*. Per ciò stesso significa «paragonare». Per accostare i misteri gli uni agli altri, coglierne tutta la coerenza, raggiungere una visione sintetica, non c'è affatto bisogno di fare appello a nozioni attinte al di fuori di essi. Il ricorso alle fonti estranee alla Rivelazione è certo legittimo, spesso utile, talvolta necessario, soprattutto nelle materie di controversia «contro i gentili»: permette di difendere la Verità divina, di mostrarne la conciliazione con la verità umana, di farne una esposizione logica, soddisfacente per la ragione; ma i monaci hanno preferito ridurlo al minimo, e questo era loro diritto. Hanno cercato in questo modo ed ottenuto un tipo di teologia, «di intelligenza della fede», nel quale l'intelligenza non si alimenta che ai dati della fede stessa. Invece di procedere per conclusioni razionali e mediante ragioni dimostrative, essa interroga, per comprendere un aspetto dei misteri di Dio, tutti gli altri aspetti, quali sono rivelati dalle fonti cristiane. L'esempio di Eadmero ha mostrato quanto questo metodo poteva essere fecondo<sup>1</sup>. Esso giustifica pienamente queste affermazioni di un teologo contemporaneo:

A questo lavoro di spiegazione la teologia dà la potenza e la logica della ragione illuminata dalla fede. La contemplazione vi contribuisce con la grande penetrazione dell'amore.

<sup>1</sup> È permesso mostrare come questo modo di cercare l'intelligenza della fede è nella linea di ciò che indicherà il Concilio Vaticano I? Si legge nella *Sessio* 3, c. 4: «Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo» (DENZINGER-UMBERG, *Enchiridion Symbolorum*, n. 1796). La portata di questa dichiarazione appare se si confronta con gli schemi proposti durante la preparazione.

Il teologo ragiona, deduce, concettualizza in formule precise; il contemplativo scruta le profondità vive della verità. Tutti e due sono al servizio della stessa causa. Ci sembra, tuttavia, che la ragione del teologo eccella nell'organizzare le posizioni conquistate, mentre l'amore del contemplativo, più penetrante, lo faccia spesso audace esploratore di avanguardia.... Dobbiamo a dei contemplativi la spiegazione della maggior parte dei dogmi, specialmente dei privilegi della santa Vergine <sup>1</sup>.

S. Bernardo, come tutti i monaci, insiste sul carattere essenzialmente *religioso* che la conoscenza di Dio deve conservare: questa deve essere una conoscenza che unisce, che lega a Dio. Usa l'intelligenza, la dialettica e la scienza, ma le supera infinitamente: essa le trascende come il mistero di Dio trascende la natura. « Colui che mette un confine ad ogni cosa », scrive Nicola di Clairvaux, « non si costringe nei limiti della dialettica » <sup>2</sup>. I misteri di Dio sono incomprensibili <sup>3</sup>. Tuttavia si possono in una certa misura, « comprendere », abbracciare con lo sguardo comprensivo dell'intelligenza; ma la scienza non basta. Ascoltiamo ancora S. Bernardo: « Non la disputa, ma la santità li comprende: se tuttavia può in qualche modo essere compreso ciò che è incomprensibile.... Vuoi sapere in che modo? se sei santo, hai compreso, lo sai: se non lo sei, sillo, e lo saprai per la tua esperienza » <sup>4</sup>.

<sup>1</sup> R. P. EUGENE DE L'ENFANT JÉSUS, O. Carm., *Je veux voir Dieu*, Tarascona, 1949, p. 428. Trad. ital., *Voglio veder Dio*, Milano, Ancora, 1955, p. 454. Se, nel caso particolare dell'Immacolata Concezione, S. Bernardo ha fatto appello non, come Eadmero, all'intuizione del contemplativo, ma alla « ragione teologica », come lo ha mostrato il P. A. FRACHEBOUD, *La lettre 174<sup>e</sup> de S. Bernard et les divers facteurs du développement dogmatique*, in *Collectanea Ord. Cist. Ref.*, 1955, pp. 193-195, egli ha per ciò stesso ritardato il progresso dogmatico; ma nello stesso tempo, con la sua opposizione e le ricerche che essa ha provocato, ha occasionato un progresso nella spiegazione e giustificazione razionale di verità percepite, da altri, mediante il « senso della fede ».

<sup>2</sup> « Nec astringitur dialecticis terminis omnium terminator », *Sermo in Nativ.*, II, 7, P. L., 184, 837.

<sup>3</sup> « Petrus Abaelardus christianae fidei meritum evacuare nititur, dum totum quod Deus est humana ratione arbitratur se posse comprehendere », in *S. Bernard, Epist.*, 191, P. L., 182, 357.

<sup>4</sup> « non ea disputatio comprehendit, sed sanctitas: si quo modo tamen comprehendit potest quod incomprehensibile est....

Parlare di gnosi e distinguere due scienze, o due gradi nella conoscenza di fede non significa per nulla fare eco all'opposizione che certi gnostici dell'antichità o certi eretici del XII secolo stabilivano fra i semplici credenti — *credentes* — e i « perfetti » che ricevono un altro insegnamento; si è trattato in quel caso di una dottrina nascosta, esoterica, riservata agli iniziati. I teologi monastici parlano solo di due modi diversi di conoscere gli stessi misteri. È bene ripeterlo, non vi è che una teologia. In tutti è la stessa fede che lavora sulle medesime verità e nella stessa Chiesa. Ma quelli che sono per professione uomini spirituali, orientati per vocazione verso la sola ricerca di Dio, possono giungere, nell'esercizio di questa fede, nella pratica di una stessa riflessione religiosa, a un modo superiore di conoscenza. Perciò S. Bernardo comincia i suoi sermoni sul Cantico con queste parole: « A voi, fratelli, si debbono dire cose diverse che a quelli del mondo, o, almeno, si debbono dire in modo diverso » <sup>1</sup>.

Un altro cistercense, Baldovino di Ford, ha parlato nello stesso senso. Nella società cristiana, egli distingue due gradi. In ognuno di essi il livello della fede corrisponde a quello della perfezione morale: la maggior parte dei fedeli si accontenta della « semplicità della fede » e vive perciò « nella mediocrità di una vita inferiore »; altri cercano « la profondità dei misteri »; « essi vivono così nella sublimità di una vita più perfetta » <sup>2</sup>. Come nell'Antica Alleanza i « semplici » si limitavano a « venerare i segni », mentre i « perfetti » ne conoscevano il significato, così, nella Nuova Alleanza, i fedeli aderiscono semplicemente alla fede della Chiesa, ricevono i sacramenti e partecipano alla loro virtù santificatrice; ma una certa intelligenza spirituale è necessaria a coloro che devono istruirli e a coloro la cui vita è dedicata alla contemplazione <sup>3</sup>. Per essi ha scritto Baldovino.

Quaeris quomodo? si sanctus es, comprehendisti, et nosti: si non, esto, et tuo experimento scies », *De consid.*, V, 30. Cfr. GUERRICO D'IGNY, *Rogat.*, 4, P. L., 185, 153.

<sup>1</sup> « Vobis, fratres, alia quam aliis de saeculo, aut certe aliter dicenda sunt », vedi più sopra p. 5.

<sup>2</sup> *De sacr. alt.*, P. L., 204, 758.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 713.

Questo insistere degli autori monastici sull'esperienza alla quale la loro conoscenza di fede deve elevarsi caratterizza compiutamente il loro metodo teologico. Se esso si distingue dal metodo scolastico, non ne differisce però essenzialmente. Perciò mettere in luce il metodo monastico non vuol dire gettare l'ombra del discredito sul metodo degli scolastici. Ma poiché i monaci in un'epoca e in un ambiente dati, hanno condiviso tendenze comuni, e nettamente caratterizzate, è necessario, per comprenderli, confrontarli a quelli tra i loro contemporanei per i quali le stesse tendenze non erano altrettanto esplicite. Confrontare non è separare. Le differenze tra monaci e scolastici appartengono meno all'ambito dottrinale che a quello della psicologia. Sono la conseguenza di due stati di vita diversi, entrambi legittimi nella Chiesa.

I caratteri fondamentali della teologia monastica determinano l'oggetto che le fu assegnato di preferenza. Poiché questa scienza di Dio, che fa parte di una vita di preghiera, è una conoscenza religiosa, i due argomenti di predilezione ai quali essa rivolge il suo sforzo sono quelli in cui più direttamente appaiono le relazioni dell'uomo con Dio: sono, da una parte, la storia della salvezza, dall'altra, la presenza di Dio nell'uomo e dell'uomo a Dio. Mistero della salvezza — mistero dell'unione con Dio —; il primo di questi temi rappresenta, per così dire, l'aspetto oggettivo delle relazioni dell'uomo con Dio: è l'*oikonomia* come è narrata dalla Sacra Scrittura e vissuta nella liturgia, il secondo è piuttosto l'elemento soggettivo. Il primo fu studiato soprattutto dai benedettini neri, il secondo dai cistercensi. Non vi è qui, evidentemente, che una questione di accento: ciascuno di questi due aspetti di una stessa vita cristiana implica l'altro e perciò questi due gruppi di autori si completano: ognuno dei due suppone quello che l'altro studia.

Tra i due temi, per così dire tra i due oggetti della loro teologia, vi è d'altra parte un concatenamento. Essi corrispondono a due momenti successivi dell'«intelligenza» della Scrittura, secondo lo schema di una distinzione tradizionale: dopo il senso «allegorico» o «mistico», quello che dà la sostanza del mistero, le realtà oggettive

dell'*oikonomia*, viene il senso spirituale propriamente detto, quello che interiorizza il mistero nell'anima di ogni fedele. È dunque del tutto normale che siano soprattutto i benedettini neri a porre l'accento sul primo di questi due «sensi», poiché essi sono cronologicamente anteriori; i cistercensi raccolgono poi questa eredità ed aiutano tutto il monachesimo a prenderne possesso più pieno, ad assimilarlo sempre più alla propria vita interiore. Vi è un certo sviluppo logico, un'evoluzione omogenea che si compie attraverso la storia monastica.

Fra i benedettini neri, Ruperto di Deutz è colui che ha lasciato la sintesi più ampia. Egli è il testimone per eccellenza della teologia monastica tradizionale: quasi tutta la sua opera consiste in commentari biblici. Egli non ricerca una nozione prima da cui tutto derivi come da un principio: la stessa idea di Dio non può essere elaborata facendo astrazione da Cristo. Ruperto segue l'ordine secondo cui si è compiuta la rivelazione di Dio nel corso della Storia Sacra. Il suo *De Trinitate* non è costruito secondo un piano speculativo, astratto, ma secondo uno sviluppo storico. Senza dubbio, se si riduce l'insegnamento di Ruperto alle sue grandi linee, si potrà dire che egli non propone che luoghi comuni. Infatti trasmette semplicemente l'insegnamento tradizionale, il cristianesimo classico. Ma egli lo fa con un senso religioso così profondo ed una orchestrazione poetica così ricca da risvegliare nei suoi lettori visioni nuove sui misteri ai quali egli stesso non si è abituato e che non cessa di ammirare. Un altro testimone eminente di questa teologia benedettina è Eadmero di Canterbury. Questo discepolo di S. Anselmo, troppo poco conosciuto, merita che si metta in luce la profondità delle sue intuizioni intorno all'Immacolata Concezione. Ascoltiamo ancora una volta, il suo più recente storico:

Egli si appella spesso a «ragioni superiori», cioè «al punto di vista celeste» che non è altro che «il punto di vista di Dio» su Maria. Ora per Eadmero, questo punto di vista veramente «teologico» aveva solide basi dogmatiche, cioè la liturgia antica della Chiesa, fondata sulla dottrina dell'associazione intima di Maria al Figlio di Dio e della sua mediazione presso Dio. Eadmero ha cercato il senso di questa fede.

Questa « fides quaerens intellectum » del *Proslogium* di Sant'Anselmo, lo ha guidato molto lontano sul cammino, che, per la natura delle cose, non poteva approdare che al segreto conosciuto da Dio solo. Di questo mistero egli ha tuttavia intravisto l'esistenza e le ragioni d'essere; l'ha quasi toccato con mano. E in ogni caso, ha dimostrato che non era contrario alla fede il pensare che questo mistero fosse incluso nel « punto di vista di Dio » riguardo a sua Madre.

Per due volte Eadmero ci dice espressamente come e perché ha intrapreso il suo lavoro: ha voluto meditare sull'eccellenza della Vergine risalendo « alle origini di tutti i Suoi privilegi », e per questo « egli si è lasciato guidare dalle Sacre Scritture ». Nella sua « contemplazione », si è posto dal « punto di vista di Dio » piuttosto che lasciarsi trascinare dalle « ragioni umane » come facevano i *summi viri*, i *philosophantes*. Era questo il metodo adatto per fare un buon lavoro di teologia. Ora quali erano i principi e le fonti?

Spingendo la ricerca fino ai dettagli si dovrà ammettere che i numerosi testi della Scrittura — con i quali l'autore si è familiarizzato a tal punto da farne il suo vocabolario personale — sono quasi tutti testi che non hanno alcun rapporto stretto con la dottrina esposta. Al contrario i così detti « testi mariani » classici sono assenti nell'opuscolo. I testi scritturali gli sono serviti per orientare la sua ricerca e il suo metodo e per nutrire la sua contemplazione, piuttosto che per influire sulla dottrina stessa. Tutt'al più si potrebbe dire che queste sono citazioni ornamentali o di conferma del suo proprio pensiero teologico. Ancora è vero che sotto la sua penna questi testi hanno ricevuto a volte una interpretazione *sui generis*. Bisognerà dunque concludere che la sua dottrina è attinta ad altre fonti.

Quanto alle « autorità » patristiche, l'autore non ne cita nessuna espressamente, come abbiamo già detto. Se egli ha letto i testi o le opere di taluni Padri latini, come lo prova l'una o l'altra citazione implicita, non è certamente per servirsene nell'esposizione propriamente detta del suo pensiero. Inoltre ci si può domandare veramente presso quali Padri latini il monaco inglese avrebbe potuto trovare testi e ragioni in favore della sua dottrina. La sua conoscenza del materiale documentario della patristica greca — dato il suo contatto personale con il mondo greco come pure l'influenza greco-bizantina, che si era fatta sentire in Inghilterra, già precedentemente attraverso i primi missionari, come anche più tardi attraverso uomini quali, per esempio, Anselmo il giovane nel XII secolo — non è certamente stata una causa

adeguata a spiegare la chiarezza e solidità della dottrina del nostro *Tractatus*. C'è una fonte storica e dottrinale di grande valore a cui il nostro monaco si è ispirato senza alcun dubbio possibile e di cui nel medesimo tempo ha preso la difesa: la liturgia della Chiesa. Eadmero ha riflettuto e meditato su questo culto liturgico. Egli l'ha fatto con un senso della fede che si ritrova ovunque nel suo opuscolo. Ha contemplato l'oggetto di questo culto liturgico per coglierne il vero senso dogmatico. È vero che la celebrazione liturgica della Concezione nell'ambiente e nel tempo di Eadmero, non significava necessariamente che questa concezione fosse stata « immacolata »; ma è vero ugualmente che il mondo greco-bizantino di cui constatiamo l'influenza nell'Inghilterra del XII secolo, venerava la concezione della Vergine perché questa concezione era « santa e senza peccato ». Così dunque, la liturgia della Chiesa e il senso della fede sono state le due grandi fonti della dottrina di Eadmero. Il monaco che aveva meditato e contemplato l'insegnamento della liturgia vi ha trovato « il senso » che essa gli suggeriva. Ed egli ha cercato di valorizzare la « teologia » in essa contenuta di fatto <sup>1</sup>.

Eadmero ha così superato lo sforzo di Scoto e dei maggiori teologi dell'alta scolastica ed « è la dottrina di Eadmero che ha visto il suo trionfo l'8 Dicembre 1854 » <sup>2</sup>.

L'importanza che i monaci attribuiscono alla storia spiega anche il grande posto ch'essi fanno all'escatologia: perché l'opera della salvezza, inaugurata nell'Antico Testamento, realizzata nel Nuovo, non si compie che nell'al di là. La conoscenza cristiana, quaggiù, non è che un primo passo verso quella della vita beata. La teologia di quaggiù esige che ci si distacchi anche da essa, che si rimanga orientati verso un'altra realtà, verso uno sviluppo di cui essa non è che l'inizio. Qui è un'altra delle differenze che distinguono l'atteggiamento intellettuale dei monaci da quello degli scolastici: è stato notato molto a proposito che l'escatologia non occupa quasi alcun posto nell'insegnamento di Abelardo <sup>3</sup>.

La seconda corrente di pensiero, non separata dalla precedente, ma parallela, e prevalentemente cistercense,

<sup>1</sup> G. GEENEN, *loc. cit.*, pp. 119-125.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>3</sup> E. KLEINERDAM, *loc. cit.*, p. 44.

si applica piuttosto a quella che si può chiamare l'antropologia cristiana. Per S. Bernardo e i suoi discepoli si tratta meno di acquisire una conoscenza esplicita del piano salvifico di Dio, che di consentire a questo piano. Tutto si riconduce, insomma, a un problema di interiorità: quello che importa è il modo con cui l'opera della salvezza diventa il bene dell'uomo nella vita interiore. Tutto si riduce ai due aspetti correlativi di una stessa conoscenza religiosa: conoscenza di sé e conoscenza di Dio. Il fine non è la conoscenza di Dio considerata in se stessa, avendo, d'altra parte, la conoscenza di sé valore per se stessa. L'una è il complemento necessario dell'altra; una conduce all'altra e non può esserne separata: *Noverim te- noverim me*.

Si riconosce qui uno dei punti sui quali l'influenza di S. Agostino fu predominante. La sua concezione dell'illuminazione interiore che prolunga in noi la luce che il Verbo Incarnato ha portato al mondo, ha potentemente orientato la dottrina spirituale del monachesimo medioevale. In questo campo, che è quello della mistica più che della speculazione, i monaci sono agostiniani. Sul modo di concepire o di spiegare queste relazioni dell'uomo con Dio, talvolta lo sono meno. L'idea che Ruperto o Bernardo si fanno della grazia non sembra dipendere dalla sintesi teologica agostiniana. In verità, l'orientamento della loro dottrina mistica è quello di tutta la tradizione a cui il monachesimo è tributario. Origene aveva messo l'accento sulla interiorità della vita cristiana; Cassiano aveva insistito sulla purezza del cuore; S. Gregorio Magno aveva descritto tutte le conseguenze e tutte le manifestazioni di questa vita di Dio nell'anima. Forse tanto quanto S. Agostino, questi autori avevano preparato la dottrina dell'immagine che ebbe un posto così grande nel pensiero di un Pietro delle Celle, di un S. Bernardo, di un Guglielmo di Saint-Thierry: questi nell'*Enigma fidei* e nello *Speculum fidei*, ha sviluppato esplicitamente, quasi sistematicamente, un'intera psicologia della fede e dello sviluppo dogmatico. Sono questi stessi problemi che preoccupano gli altri scrittori e sui quali essi esprimono il loro pensiero nel corso delle loro diverse opere.

In fondo, la realtà che assicura l'unità di tutta la loro teologia è il mistero dell'amore: «l'economia» è la mani-

festazione dell'amore di Dio per noi e «l'antropologia» è la realizzazione in noi, l'applicazione a ciascuno di noi, di questo amore di Dio. Su questo punto S. Bernardo ha lasciato delle formule definitive: l'amore di Dio per noi è la fonte di ogni nostra conoscenza di Dio, e, da parte nostra, non vi è conoscenza religiosa di Dio senza amore. «Il Padre .... non lo si conosce mai pienamente, se non quando lo si ama perfettamente»<sup>1</sup>. Conoscere Dio in un modo che sia per noi di salvezza, che sia il frutto e il mezzo della salvezza, significa amarlo, cioè volere che il suo mistero si realizzi in noi. Le due labbra che occorrono all'anima per il bacio sono la ragione e la volontà<sup>2</sup>: l'una comprende e l'altra acconsente.

Questo mistero dell'amore diventa esso stesso oggetto di riflessione: per compierlo il più perfettamente possibile, bisogna coglierne bene le esigenze e i fondamenti. Bisogna perciò considerare tutta l'opera della grazia in noi che apre delle prospettive su tutto ciò che dobbiamo fare per Dio, cioè su tutto il campo della morale. Quando, verso la fine dei suoi *Sermoni sul Cantico*, S. Bernardo dice che egli tratterà ormai dei costumi cristiani, *mores*, non si limita a dare qualche consiglio di ascesi. Egli elabora una dottrina sull'unione col Verbo e sulla restaurazione in noi dell'immagine di Dio, che il peccato ha deformato: perciò si tratta qui non tanto dei peccati quanto del peccato, non tanto delle virtù quanto dell'atteggiamento profondo che rende l'anima sposa di Dio<sup>3</sup>.

Nella teologia dogmatica, si trattano questioni, come quelle relative al matrimonio, molto discusse nella scolastica di allora, e di cui invece i monaci hanno parlato poco. Ma, in generale, l'oggetto della loro teologia è quello di ogni teologia. Solo il punto di vista secondo il quale essi l'hanno considerata era determinato dalle esigenze profonde della loro vita claustrale, tutta consacrata alla ricerca di Dio. Quando un Arnaldo di Bonneval, un Pietro il Venerabile, un Guglielmo di Saint-Thierry, un Bal-

<sup>1</sup> «Pater.... nequaquam plene cognoscitur, nisi cum perfecte diligitur», *Super Cant.*, 8, 9; vedi più avanti, p. 301.

<sup>2</sup> *Super Cant.*, 8, 7.

<sup>3</sup> *Super Cant.*, 80, 1; 86, 1.

dovino di Ford parlano dell'Eucarestia, non lo fanno allo stesso modo degli scolastici del loro tempo: ciò che li interessa non è tanto il modo secondo cui i misteri si compiono e sono conosciuti da noi, quanto il loro fine, cioè l'unione di amore col Signore in questa vita e nell'altra.

Dopo aver insistito sulle differenze tra le due teologie, quella delle scuole e quella dei monasteri, bisogna parlare della loro unità. Non esiste e non può esistere nell'unità della Chiesa, che una sola teologia. Parlare di due teologie, vuol dire solo sottolineare che un gruppo di pensatori cristiani mette maggiormente l'accento su uno degli aspetti dell'unico mistero della salvezza, su una delle componenti della riflessione cristiana. Da questo punto di vista, i due metodi che, per contrasto, sono stati qui caratterizzati non sono che due aspetti complementari del metodo teologico. Quando i monaci hanno dimostrato che la preghiera e l'umiltà sono le condizioni necessarie per ogni conoscenza religiosa che vuol essere una teologia vissuta, una teologia per la vita, possono dedicarsi, quanto gli altri, alla speculazione, come in realtà hanno fatto. Indubbiamente essi non hanno lasciato molte opere grandi. I mirabili scritti di un S. Bernardo o di un Guglielmo di Saint-Thierry suppongono un pubblico, un ambiente che li esigeva, li rendeva possibili, ne viveva. Così nella scolastica, per un Gilberto Porretano, un Abelardo e qualche altro, vi sono molti maestri e chierici di minor valore, che costituiscono tuttavia il loro ambiente. Bisogna studiare questi ambienti, queste correnti parallele, se si vuole, senza separarle, riconoscere i loro caratteri specifici.

Le due teologie hanno in comune la caratteristica di attingere alle fonti cristiane e di fare appello alla ragione. La teologia scolastica è ricorsa più spesso ai filosofi, la teologia monastica si attiene più generalmente all'autorità delle Scritture e dei Padri. Ma le fonti fondamentali, da una parte e dall'altra, sono le stesse. La teologia è un metodo di riflessione sui misteri rivelati dalle fonti cristiane. Il problema è dunque qui di sapere se vi sono più modi di praticare questa riflessione e se, fra essi, esiste un modo di riflessione che sia più proprio ai monaci. I testi ci hanno

condotto a constatare che ciò che caratterizza il pensiero monastico è un certo riferimento all'esperienza. La teologia scolastica ne fa astrazione: essa potrà poi ritrovare l'esperienza, vedere che essa si concilia con i suoi ragionamenti, che può anche alimentarsi di essi, ma la sua riflessione non parte dall'esperienza: e non vi è necessariamente ordinata. Essa si colloca, e deliberatamente, al livello della metafisica: è impersonale, universale. Proprio in questo stanno la sua difficoltà e la sua grandezza. Essa cerca nella scienza profana e nella filosofia analogie capaci di esprimere le realtà religiose. Suo scopo è di organizzare il sapere cristiano privandolo di ogni riferimento soggettivo, per renderlo puramente scientifico.

I monaci, invece fanno appello, quasi spontaneamente, alla testimonianza della coscienza, alla presenza in essi dei misteri di Dio. Non si propongono affatto, come fine principale, di esporre i misteri di Dio, di spiegarli, di trarne le conclusioni speculative, ma di assimilarli in tutta la loro vita, di orientare tutta la loro esistenza verso la contemplazione. È naturale che questa esperienza spirituale influisca sul loro metodo di riflessione e che ne costituisca in gran parte l'oggetto. Questi due modi di conoscenza religiosa sono, nel senso primo di questa parola, complementari. La teologia monastica è, in qualche modo, una teologia spirituale che integra la teologia speculativa: ne è il compimento, lo sviluppo. Essa è quel di più, il *sursum*, nel quale la teologia speculativa tende a superare se stessa per diventare quella che S. Bernardo chiama una conoscenza integrale di Dio: *integre cognoscere*<sup>1</sup>.

Questo carattere determina i limiti e, nello stesso tempo, il valore permanente della teologia monastica. Lo sforzo che essa rappresenta è sempre necessario se si vuol evitare che la teologia, pur restando scientifica, diventi puramente astratta, o, si potrebbe quasi dire, priva di vita, e che la dottrina sacra, secondo l'espressione di Pietro il Cantore, sia trattata allo stesso modo della meccanica. La ricerca degli scolastici è suscitata dalla necessità di azione nella Chiesa: controversia o pratica pastorale, o ancora soluzione di nuovi problemi. Il pensiero

<sup>1</sup> *Super Cant.*, 8, 5.

monastico è meno condizionato da esigenze del momento: non è determinato che dalle necessità permanenti della ricerca di Dio. E per questa ragione, certamente, è più attuale della prescolastica, che ha assolto una importante funzione storica come preparazione alla grande scolastica. Ma la teologia dei monaci non è stata soltanto una specie di dottrina di collegamento tra due età teologiche, l'età patristica, di cui era il prolungamento, e l'età scolastica, durante la quale ricordò l'importanza della vita di fede. La teologia monastica, come quella dei Padri, non appartiene al passato, non è uno studio concluso e la sua funzione non è terminata. Uno storico lo ha recentemente sottolineato, a proposito di Alessandro e di Guglielmo di Jumièges:

Questa «teologia monastica» non è tuttavia assolutamente un valore superato e declassato, come inclinerebbe a pensare un radicale evoluzionismo, al quale già cedevano alcuni al tempo di Alessandro. Essa esprime — proprio come l'*Ordo monasticus* — valori permanenti, sia sul piano della Chiesa che dell'umanità.

La presenza testuale della Scrittura, il valore assoluto della fede come tale, con tutto quel che essa implica di adorazione silenziosa; il senso del mistero che San Bernardo difende legittimamente, pur attraverso i suoi eccessi, contro l'intemperanza di Abelardo; la derisione della dialettica non appena questa si compiace di se stessa, il superamento operato dalla sapienza, sia nell'intendere che nel sapere, nei confronti di qualsiasi scienza anche sacra, la povertà del «teologo» quand'egli non è più che un professore: tutto questo vale sempre, e quella *schola Christi* che è il monastero ne è una testimonianza necessaria e permanente.

La cultura umana vi fiorisce d'altra parte, in nome della sanità di questa fede, e in un umanesimo che il metodo scolastico, purtroppo, perderà. Jumièges, come gli altri centri monastici, rimane fedele alla tradizione. E il nome di Guglielmo di Jumièges basta a dare un posto d'onore all'abbazia in questo risveglio della storia, che rimane una gloria monastica del XII secolo, di fronte a tutte le scolastiche che, col senso del mistero, perderanno un giorno il senso della storia, anche di quella dell'economia terrestre del regno di Dio<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> M.-D. CHENU, O. P., *Culture et théologie à Jumièges après l'ère féodale*, in *Jumièges*, loc. cit., p. 781.

I grandi umanisti cristiani, gli editori del XVI e XVII secolo, hanno chiaramente riconosciuto gli autori i cui scritti meritavano di essere pubblicati. Hanno fatto stampare contemporaneamente ai maestri della scolastica del XIII secolo, i monaci teologi dei secoli precedenti; ma non hanno stampato i prescolastici del XII secolo. L'opera di questi dottori era stata utile in un momento della storia, ma la loro funzione era finita con il loro tempo. Gli eruditi di oggi hanno ragione di far conoscere i più caratteristici fra questi testi o di offrirne degli estratti nelle loro opere sulla storia del pensiero. Ma questi testimoni del passato non arricchiscono la riflessione religiosa delle età seguenti che essi hanno tuttavia contribuito a preparare. Al contrario, ci sono sempre ragioni per leggere un Ruperto, un Bernardo, un Guglielmo di Saint-Thierry: la ricerca spirituale e intellettuale può, in tutte le epoche alimentarsi.

Tutti questi autori hanno in comune il fatto di essere stati monaci, cioè, essenzialmente, uomini religiosi, preoccupati dell'unione con Dio. È questo, come si è visto, il loro unico carattere comune, quello che conferisce alla loro dottrina un valore non soltanto durevole, ma universale. S. Bernardo indirizzava il suo insegnamento soprattutto ai monaci della sua abbazia, ai suoi amici — la maggior parte dei quali erano monaci — e a tutto l'Ordine che a lui doveva il suo slancio. La sua dottrina presenta un'affinità profonda con la vita cistercense. Ma questa è una forma autentica di vita nella Chiesa, e, per questa ragione, le sue ricchezze appartengono a tutti i membri della Chiesa. Perciò S. Bernardo, pur essendo un dottore monastico, anzi proprio per questo, è anche un dottore della Chiesa universale. Egli diceva di se stesso di appartenere, per la carità, a tutti gli Ordini: *Unum opere teneo, ceteros caritate*<sup>1</sup>. Questo è vero della sua opera e di quella degli altri autori monastici. La loro funzione è di ricordare a tutti che il termine teologia non ha interamente perduto il senso tradizionale che aveva conservato fino al tempo di Abelardo: secondo la

<sup>1</sup> *Apologia*, 8, P. L., 182, 903.

tradizione, la θεολογία è una lode di Dio <sup>1</sup>, e il θεολόγος è un uomo che parla a Dio. La formula di Evagrio conserva, in tutti i tempi, il suo valore: « Se tu sei teologo, pregherai veramente, e se tu preghi veramente, sei teologo » <sup>2</sup>. Il teologo è un uomo che prega, per così dire, sulla verità, la cui preghiera è intessuta di verità. Egli considera la grandezza di Dio e delle sue opere per ammirarle. S. Bernardo lo ha detto chiaramente <sup>3</sup>, e le esclamazioni di cui è disseminata l'opera di un Ruperto provano che anch'egli è in stato di preghiera e di ammirazione.

Baldovino di Ford esprime spesso il suo atteggiamento davanti all'Eucarestia con queste due parole: *stupor et admiratio* <sup>4</sup>. Egli è sorpreso, commosso, come in estasi, in uno stato che partecipa all'immobilità dello stupore e allo slancio dell'entusiasmo; non si abitua alle realtà sublimi su cui fissa lo sguardo, non cessa di ammirare: ammira il mistero che la rivelazione propone alla contemplazione, ed ammira il fatto per cui gli uomini lo credono, nella Chiesa: ammira la fede. La sua ammirazione ricompensa la sua fede e, nello stesso tempo, la alimenta: queste due disposizioni dell'animo si accrescono a vicenda. Esse ravvivano l'intelligenza e tutte le facoltà dell'uomo; la riflessione, la conoscenza si giovano dell'ammirazione e nutrono, a loro volta, la carità e tutte le virtù. L'esperienza mistica e l'ascesi ne derivano. Al pensiero di Cristo, delle sue parole e delle sue opere, e dei suoi sacramenti, due reazioni possono nascere nell'uomo: o comprendiamo la verità, oppure per l'infusione di una grazia più elevata, proviamo qualcosa di dolce: nei due casi, siamo pieni di ammirazione e di stupore, *admirantes et stupentes* <sup>5</sup>: mediante la conoscenza, o per

<sup>1</sup> *Un maître de la vie spirituelle au XI<sup>e</sup> siècle, Jean de Fécamp*, p. 77.

<sup>2</sup> « Si theologus es vere orabis, sique vere oraveris es theologus », *De oratione*, 60, P. G., 79, 1179, citato qui sulla base della traduzione di I. HAUSHERR, *Le traité de l'oraison d'Evagre le Pontique*, in *Rev. d'ascét. et de myst.*, 1934, p. 90.

<sup>3</sup> « Intendere audet, sed quasi admirans, non quasi scrutans », *Sup. Cant.*, 62, 4.

<sup>4</sup> *De sacram. alt.*, P. L., 204, 655, 685.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 749.

un gusto ancora superiore, sentiamo un poco della soavità di Dio e ne godiamo, desideriamo la piena manifestazione della realtà che ci è data sotto i veli della fede e dei sacramenti, sospiriamo verso la vera patria.

La teologia monastica è una teologia ammirativa e per questo è più che una teologia speculativa. Ammirazione, speculazione: questi due termini indicano l'atto di guardare, ma lo sguardo dell'ammirazione aggiunge qualcosa a quello della speculazione. Esso non vede necessariamente più lontano; ma il poco che intravede basta a porre in stato di gioia e di azione di grazie tutto l'essere del contemplativo.

Un cistercense del XVII secolo ha pubblicato una somma di « Teologia speculativa » su due colonne: di fronte ad una esposizione astratta la cui sostanza è tolta da S. Tommaso, ha posto alcuni testi di S. Bernardo. Se egli si è proposto, citandoli, di dare un complemento spirituale alla dottrina di S. Tommaso, non ha certo falsato il senso dell'insegnamento di S. Bernardo <sup>1</sup>. Ma i problemi filosofici di cui tratta non sono quelli che hanno appassionato Bernardo <sup>2</sup>. « Si può provare, per via dimostrativa, l'esistenza di Dio e ciascuna delle sue perfezioni ? » Bernardo si pone altri problemi. Egli vuol sapere di Dio altre cose e in altro modo. Un ultimo testo illustrerà le esigenze della sua teologia: tutto ciò che essa vuol raggiungere e tutto ciò che il suo sforzo esige. Dio fa dono totale di se stesso; per accoglierlo, il cristiano deve impegnare tutta la sua vita: « La rivelazione fatta per mezzo dello Spirito Santo dà la luce per conoscere e il fuoco per amare, secondo le parole dell'Apostolo: ' L'amore di Dio è stato largamente diffuso nei nostri cuori per lo Spirito Santo che ci è stato dato ' » <sup>3</sup>. Per questa ragione, indubbiamente, quelli che hanno avuto la conoscenza di Dio, ma non l'hanno onorato come Dio, non si legge

<sup>1</sup> Sulla « doppia fedeltà » dovuta a S. Bernardo e a S. Tommaso, le cui « dottrine si superano l'una l'altra, da punti di vista diversi », vedi le pagine penetranti di A. FOREST, *S. Bernard et S. Thomas*, in *S. Bernard théologien*, pp. 308-311.

<sup>2</sup> Vedi più avanti, Appendice III.

<sup>3</sup> *Rom.*, V, 5.

che lo abbiano conosciuto per rivelazione dello Spirito Santo: avendolo conosciuto, non l'hanno amato. Si legge dunque: ' Dio lo ha loro manifestato ' <sup>1</sup>; non si aggiunge: per lo Spirito Santo. Questi spiriti empî non possono usurpare il bacio della sposa: soddisfatti della scienza che gonfia, hanno ignorato quella che edifica. L'Apostolo stesso ci dice come hanno conosciuto: ' con la riflessione della mente sulle cose create ' <sup>2</sup>. Essi non hanno dunque conosciuto perfettamente Colui che in nessun modo hanno amato. Se lo avessero conosciuto integralmente, non avrebbero misconosciuto la bontà che lo indusse ad incarnarsi e a morire per la loro redenzione. E di Dio che cosa fu loro rivelato? ' La sua eterna potenza e la sua divinità ', egli dice <sup>3</sup>. Voi lo vedete: presumendo del loro spirito, non di quello di Dio, hanno pensato a ciò che, in Lui, è sublime e pieno di maestà; ma non hanno compreso che egli è dolce e umile di cuore. E di questo non c'è da stupire, poiché il loro capo Behemoth, è colui di cui è scritto: ' Egli vede tutto ciò che è sublime ' <sup>4</sup>. Al contrario Davide non camminò tra cose troppo grandi o troppo alte per lui, per non essere schiacciato dalla gloria, volendone scrutare la maestà <sup>5</sup>.

« Anche tu dunque cammina con prudenza tra le realtà nascoste. Ricordati del sapiente che dà questo avvertimento: ' non indagare cose troppo alte per te, e non scrutare cose più forti di te ' <sup>6</sup>. Cammina in ispirito secondo queste direttive e non secondo il tuo giudizio. La dottrina dello Spirito non eccita la curiosità: infiamma la carità. Così la sposa, quando cerca colui che ama, non si affida al suo sentimento carnale, non consente ai vani ragionamenti dell'umana curiosità. Essa domanda il bacio, cioè invoca lo Spirito Santo, da cui riceverà nello stesso tempo il gusto della scienza e il condimento della grazia. La scienza donata sotto forma di bacio, è ricevuta

<sup>1</sup> Rom., I, 19.

<sup>2</sup> Rom., I, 20.

<sup>3</sup> Rom., I, 20.

<sup>4</sup> Job., XLI, 25.

<sup>5</sup> Su questi testi, vedi più sopra, p. 267.

<sup>6</sup> Eccli., III, 22.

con amore: il bacio è segno di amore. La scienza che gonfia, essendo priva di carità, non sgorga dal bacio. Anche coloro che hanno lo zelo di Dio, ma non riguardo alla scienza, non possono arrogarselo. Il bacio conferisce dunque a un tempo un duplice dono: una conoscenza illuminata, una devozione feconda. Esso è lo spirito di intelligenza e di saggezza: come l'ape produce e la cera e il miele, esso ha di che accendere la luce della scienza e di che infondere il gusto della grazia. Non possiede né l'una né l'altra colui che comprende la verità senza amarla, colui che ama e non comprende. Perciò questo bacio non lascia posto né all'errore, né alla tiepidezza. Per ricevere il santo bacio di questa doppia grazia, la sposa deve preparare due labbra: la ragione per l'intelligenza, la volontà per la sapienza. E questo bacio totale meriterà che le si dica: ' La grazia è diffusa sulle tue labbra; perciò Iddio ti ha benedetta in eterno ' <sup>1</sup>.

Per S. Bernardo la completa conoscenza della Trinità deve condurre a una certa esperienza della filiazione divina. Lo dice in alcune formule di conclusione in cui si ritrovano, sintetizzati, i termini che aveva sviluppato all'inizio: conoscenza piena, sensibilità soprannaturale, contatto con Dio nella fede, nella confidenza e nell'amore:

Felice bacio, per il quale non solo si conosce Dio, ma si ama il Padre, che non è mai pienamente conosciuto se non quando è perfettamente amato. Quale anima tra voi ha sentito una volta nel segreto della sua coscienza lo Spirito del Figlio che grida, *Abba, Padre*? Proprio quell'anima presume di essere amata con amore paterno, lei che si è sentita mossa dal medesimo Spirito del Figlio. Confida dunque, chiunque tu sia, confida e non esitare. Nello Spirito del Figlio riconosci figlia del Padre, sposa e sorella del Figlio <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Sup. Cant.*, 8, 5-6; cfr. testo latino in appendice, pp. 304-305.

<sup>2</sup> *Sup. Cant.*, 8, 9; cfr. testo latino in appendice, p. 305.