

IL CONCETTO DI « SPIRITUALITÀ BENEDETTINA » NELLE RIFLESSIONI STORICO-DOTTRINALI DELL'EPOCA CONTEMPORANEA

I. IL PROBLEMA DELLA « SPIRITUALITÀ BENEDETTINA »

L'elevato grado di sviluppo e di maturità a cui sono giunti da tempo gli studi sulla spiritualità in genere e quelli sulla tradizione religiosa riferentesi alla Regola di S. Benedetto in particolare sembra richiedere — per una valutazione più adeguata del significato e dell'apporto di tali studi — una puntualizzazione circa i motivi e le tappe mediante cui si è giunti alle odierne acquisizioni in materia come pure circa i protagonisti e gli artefici di questo medesimo processo storico-spirituale. In questa sede non intendiamo tracciare un sia pure sommario profilo della spiritualità benedettina per il periodo a noi più vicino, bensì ripercorrere le fasi mediante cui in questo stesso periodo — tra esperienza vitale, ricerca storica e riflessione dottrinale — è venuta emergendo e formulandosi la concezione di « spiritualità benedettina » applicabile o meno alle diverse epoche, analogamente a quanto è stato fatto, in maniera più facile e lineare e partendo anzi da essi, per gli altri movimenti spirituali, in corrispondenza con gli indirizzi dei loro promotori e gli sviluppi di quegli stessi movimenti. Si tratta, in sostanza, dell'individuazione e della legittimità del concetto di « spiritualità benedettina » accanto alle varie altre varie scuole cattoliche di spiritualità, secondo la scoperta verificatasi, al riguardo, nella prima metà del secolo XX e che, nonostante tutte le plausibili e ragionevoli riserve avanzate in proposito, non può essere ignorata o minimizzata (1).

Se diversi sono i fattori e le condizioni stesse per la nascita e l'esistenza di una corrente di spiritualità, appare sempre più evidente che essa non sorge in base ad un rigoroso ed aprioristico piano programmatico, elaborato quasi fuori del tempo e delle contingenze storiche, bensì si rifà all'esperienza e all'insegnamento di qualche grande maestro di vita spirituale e si raccoglie attorno ad alcuni nuclei fondamentali di

(1) LUCIEN-MARIE DE S. JOSEPH, *Ecole de spiritualité*, in *Dictionnaire de spiritualité*, IV (1958) 116-128; A. MATANIČ, *Le scuole di spiritualità nel magistero pontificio*, Brescia 1964; G. COLOMBO, *La storia della spiritualità e le scuole di spiritualità*, in *Rivista di Ascetica e Mistica* 10 (1965) 443-461; R. BLATNICKI, *Il concetto di « scuola di spiritualità »*, Roma 1967; G. MOIOLI, *Teologia spirituale*, in *Dizionario teologico interdisciplinare*, I, Torino 1977, pp. 36-66.

dottrina che ne divengono per così dire l'anima ed il filo conduttore per le generazioni successive. Quanto alla « spiritualità benedettina » in particolare, è chiaro che si potrà continuare a discutere indefinitamente della sua maggiore o minore fondatezza storica e qualificazione dottrinale (come pure circa il suo significato nella Chiesa d'oggi), ma è proprio la problematica teorica relativa alle varie scuole di spiritualità, da un lato, e la rinascita monastica dell'età contemporanea, dall'altro, a rendere legittimo e proficuo un tale esame. Storia, dottrina, attualità sono quindi chiamate in causa, anche se a titolo diverso, per seguire il precisarsi e l'approfondirsi di un simile concetto alla luce delle ricerche storico-spirituali e delle stesse esperienze attuate in seno al mondo monastico contemporaneo nella rinascita seguita alle soppressioni dell'epoca napoleonica.

Non sempre i termini della questione, specialmente agli inizi, allorché una simile problematica sarebbe stata del tutto prematura, sono stati posti da tali protagonisti — per quanto riguarda il mondo monastico — in termini espliciti o formulati in maniera sistematica (gli accenni paiono anzi, a questo riguardo, piuttosto occasionali e generici), date anche le peculiari condizioni in cui erano venuti a trovarsi, nell'epoca contemporanea, i centri monastici. Ma considerando le opere di quegli autori ed i loro contributi è possibile intravedere una linea di sviluppo che, attraverso varie diramazioni, ha portato a progressive, importanti chiarificazioni, via via arricchite dalla pubblicazione di opere originali e dalla scoperta di temi, di autori, di dottrine, di cui il tempo aveva cancellato il ricordo. Su tale processo ha ovviamente influito anche quanto veniva compendosi, da un punto di vista più generale, ad opera dei principali teologi e storici della spiritualità del nostro tempo, specialmente quanto all'individuazione della natura della teologia spirituale, dei gradi e delle forme d'orazione, delle scuole e dei tipi di spiritualità, problema — quest'ultimo — di fronte al quale i rappresentanti dei grandi Ordini religiosi sorti a partire dalla fine del Medio Evo si trovavano indubbiamente in una condizione di favore quanto alla maggiore possibilità di individuare il nucleo e le caratteristiche del proprio patrimonio spirituale ⁽²⁾.

Per quanto la problematica in questione, con tutte le sue implicazioni storico-dottrinali, si sia precisata in epoca piuttosto recente — anche a causa della maggiore conoscenza delle rispettive fonti — sembra preferibile rifarsi agli inizi del movimento monastico odierno per cogliere i germi dei futuri sviluppi, senza per altro chiedere ai precursori risposte univoche ed esaurienti quali solo una riflessione posteriore, maturata attraverso il concorso di tanti altri fattori, avrebbe potuto fornire. In modo particolare il termine e il concetto di « spiritualità » avrebbero ricevuto, in sede scientifica, una speciale attenzione solo tra la fine del secolo scorso e gli inizi dell'attuale, in concomitanza col rinato in-

(2) Per il clima generale degli studi di spiritualità a partire dagli anni Trenta, non senza riferimenti al nostro peculiare argomento, utili spunti sono offerti dall'accurato studio di P. L. BORACCO, *Il problema della spiritualità cristiana nell'itinerario di una rivista (Vita cristiana - Rivista di Asceutica e Mistica)*, Milano 1977.

teresse verso tali discipline da parte delle principali correnti teologiche e, non di rado, anche da parte di alcuni aderenti al nascente modernismo.

II. DALL'ETÀ ROMANTICA AGLI INIZI DEL NOVECENTO

Non v'è dubbio che una ripresa di coscienza, nel mondo contemporaneo, dei valori monastici strettamente collegata ad una rinascita dello stesso monachesimo, sia sempre più indiscutibilmente attribuibile alla persona e all'opera dell'abate Prospero Guéranger (+ 1875) ⁽³⁾. Con la restaurazione del monastero di Solesmes e, conseguentemente, del monachesimo benedettino in Francia era tutto un mondo di ideali, di testi, di tradizioni che — dopo un'interruzione di diversi decenni e con uno spirito profondamente rinnovato — veniva nuovamente messo a disposizione degli ambienti ecclesiali, favorendo ulteriori, imprevedibili sviluppi nei campi più diversi, da quello storico a quello liturgico, da quello istituzionale a quello dottrinale. Più che in altri ambienti monastici sopravvissuti in qualche Nazione all'epoca rivoluzionaria o rinati nel decorso del secolo XIX, è alla corrente di dom Guéranger che è riferibile una rivalutazione della tradizione benedettina in quanto tale e, quindi, una sua ricomparsa nella vita della Chiesa, della società, della cultura.

Accanto ai meriti indiscutibili e ai valori perenni oggi è abbastanza facile scorgere anche i limiti di una simile opera, i suoi legami con la mentalità dell'epoca romantica, i suoi rapporti col clima generale della « restaurazione ». Soprattutto è agevole cogliere una specie di assolutizzazione di alcuni elementi della tradizione monastica ricostruita in base ad opzioni che risentivano in maniera determinante di alcuni condizionamenti culturali e spirituali del Romanticismo, come pure del fatto che — a causa della ricordata interruzione — tale selezione non era frutto della vita e dell'esperienza diretta di cose monastiche, bensì di indirizzi e di orientamenti personali per quanto geniali e benemeriti.

D'altra parte, sempre in pieno clima romantico, anche una personalità come Newman aveva occasione di occuparsi del monachesimo di cui, per parte sua, collocava l'essenza nella *fuga mundi*, definendo lo stato monastico come « la più poetica delle discipline religiose » ⁽⁴⁾, laddove, secondo lui, S. Domenico aveva dato il primato alla « scienza » e S. Ignazio alla « pratica », e riconoscendo — almeno quanto al settore degli studi — una « identità benedettina » da S. Beda al Mabillon ⁽⁵⁾.

(3) J. HOURLIER, *Guéranger (Prosper)*, in *Dictionnaire de spiritualité* VI (1967) 1097-1106; L. SOLTNER, *Solesmes et dom Guéranger (1805-1875)*, Solesmes 1974; Id., *Recherches sur la pensée monastique de dom Guéranger*, in *Collectanea Cisterciensia* 37 (1975) 209-226. Data la specifica, anche se ampia, problematica storico-dottrinale qui esaminata, le indicazioni bibliografiche saranno limitate all'essenziale.

(4) *Historical Sketches*, II, 1884, p. 385. Forse una simile affermazione sarebbe stata ridimensionata se Newman avesse potuto conoscere la *Vita di S. Francesco* del Sabatier.

(5) *Op. cit.*, p. 478.

Quanto però al problema specifico della spiritualità, Newman osservava che il monaco benedettino non possiede una spiritualità particolare, essendo piuttosto un cristiano che vuole vivere integralmente il Vangelo. Al tempo stesso il futuro cardinale, pur avendo compreso, anche a causa del suo interesse per i Padri, l'importanza della *lectio* quale elemento portante della spiritualità monastica, riconosceva il carattere vivente della tradizione benedettina e la sua necessità, anche senza entrare in discussioni particolari, di rinnovarsi incessantemente (6).

È indubbio, tuttavia, che se, negli ambienti ecclesiali, si ricominciò a parlare di tradizione e di spiritualità benedettina, di autori benedettini, di ideale benedettino — e non solo a livello di discorso ma anche di attuazione pratica — ciò fu merito della corrente di Solesmes e di quei movimenti monastici (primo fra tutti quello di Beuron) che vi si allacciavano in maniera più o meno esplicita e diretta (7). Trattandosi di una tradizione che, a causa delle soppressioni dell'epoca napoleonica, doveva essere recuperata pressoché dal nulla, è comprensibile che i restauratori cercassero e sottolineassero con particolare vigore gli elementi differenziali di simile tradizione (o quelli che ai loro occhi parevano presentare un tale carattere), sia per distinguersi da quanto veniva facendosi al riguardo da parte degli altri Ordini religiosi, sia per giustificare agli occhi della società una tale rinascita, sia, infine, per ottenere da essa, trattandosi di forze ancora assai limitate, il massimo dell'efficacia e dell'incisività, escludendo ad esempio attività come quelle dei collegi e delle parrocchie. Nell'ambito di una tradizione monastica che appariva multiforme e confusa, avvolta dalle nebbie del passato, bisognava operare delle scelte e individuare delle linee di forza su cui costruire il nuovo edificio.

L'elemento liturgico, in particolare, pareva ciò su cui bisognava insistere sia a livello di celebrazione comunitaria sia a livello di studi, di ricerche, di pubblicazioni. In tal modo lo spirito di Cluny, notoriamente legato alla solennità del culto e della liturgia, si univa, temperandolo, a quello della Congregazione di S. Mauro che tante benemeritenze si era acquistata nel campo dell'erudizione sacra: e di tali istituzioni la corrente di Solesmes si considerava erede e continuatrice. Prima che tale elemento liturgico acquistasse quasi una sua esclusività monastica, a

(6) AA. VV., *S. Benoît vu par Newman. Un colloque newmanien. Maredsous 6-8 juillet 1980*, in *Collectanea Cisterciensia* 42 (1980) 159-260. Non sembra, in ogni caso, che siano stati profondi i contatti e gli influssi reciproci tra Newman e Guéranger: P. MIQUEL, *Newman et dom Guéranger*, in *Lettre de Ligugé* n. 169 (1975) 1-7.

(7) Negli ambienti monastici italiani dell'Ottocento, specialmente nel movimento promosso dall'abate Casaretto, è frequente il desiderio di rivivere « il vero spirito di S. Benedetto » — come si esprimono gli epistolari del tempo — inteso per lo più nella sua dimensione ascetica; ma il panorama è reso più indefinito e complesso dalla sopravvivenza, in modo speciale nei monasteri femminili, di un lussureggiante devozionalismo, come pure, a riguardo dei santuari (in primo luogo il S. Speco), da ciò che è stato definito « l'incontro tra spiritualità monastica e spiritualità popolare »: G. PENCO, *Fonti e caratteri della spiritualità benedettina italiana dell'Ottocento*, in *Chiesa e spiritualità nell'Ottocento italiano*, Verona 1971, pp. 75-91; Id., *Linee di spiritualità monastica in Italia nel secolo scorso*, in *Studia monastica* 15 (1973) 407-421.

motivo dei maggiori mezzi di cui disponeva una grande abbazia nei confronti di una semplice parrocchia o di una casa religiosa di un altro Ordine, era la liturgia romana che doveva essere rilanciata per eliminare quelle liturgie gallicane che formavano il residuo di devianti tendenze ecclesiologiche dei secoli precedenti. Di conseguenza, tradizione benedettina e tradizione liturgica — animate da un profondo spirito di romanità — rinascevano pressoché contemporaneamente e ad opera dei medesimi ambienti, mirando ad una impostazione della vita monastica prevalentemente contemplativa, incentrata sul primato della lode divina e sul sacrificio della Messa ⁽⁸⁾. Più che una riflessione teorica sulla spiritualità benedettina o su quella scuola di spiritualità, la corrente di Solesmes ebbe il merito di presentare tale scuola e tale spiritualità nella propria esperienza e nel proprio stile di vita, favorendo quindi l'individuazione di una tale scuola anche nel passato da parte dei teorici e degli storici della spiritualità i quali, nel rinato monachesimo ottocentesco, potevano avere sotto gli occhi l'esempio vivente di qualche cosa di diverso dalle altre forme e prassi di vita religiosa del tempo.

Il XIV centenario della nascita di S. Benedetto (1880) forniva poi l'occasione per ripubblicare alcuni commenti medievali alla Regola benedettina, ma soprattutto dava l'avvio alla formazione del concetto e della struttura del moderno Ordine benedettino, così come rinascere l'interesse per il culto, le reliquie, la medaglia di S. Benedetto, mentre la figura del Santo — pressoché assente dall'iconografia del secolo XIX — veniva nuovamente divulgata mediante le immagini della scuola pittorica di Beuron. Dal punto di vista dottrinale tale epoca di rinascita poteva dirsi conclusa con il classico Commento alla Regola benedettina dell'abate Paolo Delatte, giudicato il migliore di tutti quelli allora esistenti, in cui l'indole contemplativa della spiritualità benedettina era ulteriormente ribadita e il monaco definito « perfetto cristiano », definizione che, considerata in maniera un po' astorica e astratta, sarebbe stata frequentemente ripetuta nei decenni successivi fino a divenire quasi un luogo comune ⁽⁹⁾. Ad opera poi di dom F. Cabrol e dom H. Leclercq si dava l'avvio al *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* in cui, sempre da parte dei monaci solesmensi, l'elemento liturgico veniva a sua volta strettamente unito a quello archeologico, con scarso interesse verso i suoi aspetti spirituali e, tanto meno, pastorali. Il risorto monachesimo si rivolgeva quindi al passato e, superando d'un balzo il lungo periodo medievale, guardava a quell'antichità cristiana in cui la liturgia romana era sorta ed aveva prodotto i suoi frutti migliori.

(8) Per l'apporto di dom Guéranger al movimento liturgico v. O. ROUSSEAU, *Storia del movimento liturgico*, Roma 1961, pp. 23-92.

(9) G. TISSOT, *La pensée monastique de dom Delatte*, in *Théologie de la vie monastique d'après quelques grands moines des époques moderne et contemporaine*, Ligugé 1961, pp. 111-122: a tale raccolta rinviamo per più ampie indicazioni anche a riguardo di altri personaggi ricordati nel presente saggio.

III. IL PENSIERO MONASTICO NELLA PRIMA METÀ DEL SECOLO XX

Con tali iniziative si era, certo, ancora nella fase del recupero della tradizione e se un'opera di divulgazione veniva compiuta, a questo riguardo, dai monaci delle fiorenti abbazie belghe, la corrente di studi interessata all'antico patrimonio monastico andava frattanto intensificando la sua attività in stretto rapporto con l'erudizione patristica e gli studi sul monachesimo medievale ⁽¹⁰⁾. E proprio un giovane patrologo, monaco dell'abbazia di Maredsous, dom G. Morin, poneva in luce i rapporti tra *L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours* ⁽¹¹⁾, una delle sintesi più significative sull'argomento elaborate agli inizi del nostro secolo, intesa a collocare la vita monastica sullo sfondo di quella delle più antiche comunità cristiane. Ma era soprattutto la lunga e complessa tradizione medievale a richiedere accurate e pazienti indagini per recuperare gli anelli di una catena che collegava S. Benedetto con le epoche successive. Si inserisce, a questo punto, l'intensa operosità erudita di dom U. Berlière che si sarebbe pure occupato del campo specifico della spiritualità con l'opera *L'ascèse bénédictine des origines à la fin du XII^e siècle* ⁽¹²⁾. Dal punto di vista della storia delle dottrine un primo, parziale sondaggio — non senza pretese di sistematicità — veniva compiuto dall'abate C. Butler (benché egli non si fosse mai dedicato in precedenza agli studi medievali) con la sua opera, tradotta in italiano parecchi decenni più tardi, *Western Mysticism* ⁽¹³⁾, in cui, sulla base delle discussioni allora in atto circa la natura e i vari aspetti della teologia mistica, l'esame era praticamente limitato (dopo S. Agostino) alle figure di S. Gregorio e di S. Bernardo, considerati quali capisaldi di una tradizione mistica occidentale che doveva poi sfociare in S. Giovanni della Croce.

I lavori del Morin e del Butler, pur così diversi come taglio e come impostazione, erano però notevoli non solo perché arricchivano la moderna letteratura benedettina di argomento spirituale, ma anche e soprattutto perché con essi l'individuazione di un filone spirituale e monastico prescindeva momentaneamente dalla considerazione dell'elemento liturgico preponderante, come s'è visto, nella concezione solesmense, aprendosi, specialmente con l'opera del secondo, a riflessioni di vera e propria teologia ascetica e mistica a cui il risorto monachesimo ottocentesco — forse per la persistente diffidenza verso eventuali ritorni di Quietismo — non aveva finora prestato un'adeguata attenzione. All'antica tradizione spirituale sfociata nella Regola di S. Benedetto e da essa nuovamente arricchita mediante l'opera del santo legislatore veniva in tal modo assegnato, dal punto di vista cronologico e dottrinale, uno sfondo

(10) T. LECCISOTTI, *Il contributo benedettino all'edizione di fonti storiche del Medioevo in Europa*, in *Le Fonti del Medioevo europeo. Relazione al Convegno di Studi sulle Fonti del Medioevo europeo in occasione del 70° di fondazione dell'Istituto Storico Italiano*, Roma 1954, pp. 265-282.

(11) Paris 1921; trad. ital. Sorrento 1927.

(12) Paris 1927.

(13) Le prime edizioni originali sono del 1922 e 1926 (quest'ultima con un'ottantina di pagine di « Ripensamenti »); vers. ital. Bologna 1970; v. la nostra recensione in *Rivista di storia e letteratura religiosa* 6 (1970) 387-389.

ben più vasto di quanto non fosse stato fatto fino allora, uno sfondo mediante cui quella stessa tradizione — a confronto con così diverse problematiche — poteva rivelare più distintamente la sua vera fisionomia. Certo, per una più adeguata valutazione storico-dottrinale del pensiero, ad esempio, di S. Bernardo, sarebbe stato necessario attendere la fondamentale monografia di E. Gilson, *La théologie mystique de S. Bernard*, così sollecita di collocare la figura dell'abate di Clairvaux nel solco della tradizione segnata appunto dalla Regola di S. Benedetto, ma frattanto la riflessione su quest'ultimo testo si infittiva e dava vita a nuovi commenti, come il *Benedictine Monachism* dello stesso abate Butler.

Con un'altra opera fondamentale, destinata a divenire addirittura un testo classico della letteratura spirituale del nostro secolo, *Cristo ideale del monaco* dell'abate C. Marmion, un simile radicamento veniva compiuto, per così dire, in profondità, nel cuore stesso del messaggio evangelico — la persona di Cristo — sulla base di un paolinismo che non poteva ancora, per altro, usufruire della conoscenza della tematica spirituale e particolarmente cristologica del Medio Evo monastico ⁽¹⁴⁾. Le meditazioni del Marmion sulla Regola di S. Benedetto si contemperavano con le dottrine attinte alla grande Scuola francese del Seicento, allora in via di rivalutazione da parte di H. Bremond nella sua celebre opera *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, uno dei principali coefficienti per la moderna scoperta del concetto di « scuola di spiritualità ». Tali scuole erano, quindi, qualche cosa di ben valido e consistente, con un proprio nucleo centrale di dottrine, una propria tradizione letteraria, un proprio ambito di influenza spirituale e, come sarebbe apparso chiaramente ai nostri giorni, un proprio peso nel campo delle vere e proprie discussioni teologiche ⁽¹⁵⁾. Col Marmion il cristocentrismo della Regola benedettina veniva posto così efficacemente in risalto e inserito così felicemente nella sua classica trilogia (di cui gli altri volumi sono i notissimi *Cristo vita dell'anima* e *Cristo nei suoi misteri*) da indurre critici e studiosi della spiritualità a collocare la tradizione benedettina entro l'alveo delle spiritualità di tipo cristocentrico e a rafforzare quindi il concetto dell'esistenza indiscussa di una spiritualità benedettina di cui il cristocentrismo veniva perciò ad essere indicato come una connotazione essenziale.

Per quanto riguarda il nostro argomento, indubbiamente da Guéranger a dom Marmion un notevole cammino era stato compiuto e si poteva constatare che, anche in seguito alla crescente espansione dell'Ordine di S. Benedetto, la spiritualità irradiata da tali monasteri era di fatto nuovamente presente nella vita della Chiesa, esercitandovi, in forme che parevano pienamente consone all'indole dei tempi — specialmente in rapporto alla rivalutazione della dottrina del Corpo mistico, così insistentemente ribadita dal magistero di Pio XI — un sempre cre-

(14) Sull'argomento v. G. PENCO, *Gesù Cristo nella spiritualità monastica medievale*, in *Gesù Cristo: mistero e presenza*, Roma 1972, pp. 407-445.

(15) Come si è verificato precisamente per opera della Scuola francese quanto all'affermazione del cristocentrismo in campo teologico: J. MILET, *Dieu ou le Christ? Les conséquences de l'expansion du christocentrisme dans l'Eglise catholique du XVII^e à nos jours*, Paris 1980, pp. 155-173.

scente influsso, anche se, ovviamente, non tutti i problemi metodologici potevano dirsi impostati e, tanto meno, risolti. Sta di fatto, ad ogni modo, che l'espressione « spiritualità benedettina » comincia a comparire con una certa frequenza nella pubblicistica religiosa del tempo ⁽¹⁶⁾.

L'elemento liturgico, frattanto — considerato in Germania, anche per influsso di Romano Guardini e diversamente dalla concezione solesmense poco sollecita di compierne un'applicazione pastorale, quale strumento più idoneo per una rinascita cristiana dopo gli sconvolgimenti del primo conflitto mondiale — riceveva una particolare attenzione da parte dell'abbazia renana di Maria Laach, allora guidata dal grande abate Ildefonso Herwegen. Questi nel suo *Commento alla Regola di S. Benedetto* rifletterà esattamente la dottrina misterica della scuola lacense e in particolare di don Odo Casel relativa al mistero pasquale visto come fonte e condizione della presenza di Cristo nella liturgia e, attraverso la liturgia, in tutta la vita della Chiesa e quindi anche nella vita monastica. In tal modo la spiritualità benedettina appariva nuovamente inserita sul filone liturgico in base ad una più qualificata e specifica riflessione teologica che, se avrebbe influenzato in maniera notevole (magari anche solo per reazione) la successiva teologia liturgica, veniva a conferire alla vita monastica una dimensione quasi sacramentale. E anche per questa via tradizione monastica e tradizione liturgica — diversi aspetti dell'unico « mistero » di Cristo — apparivano profondamente radicate nel mondo culturale e spirituale dei Padri della Chiesa, che della Chiesa erano stati i pastori, della liturgia i mistagogi, della vita monastica i dottori. Se una specificità veniva riconosciuta alla tradizione benedettina come è codificata dalla Regola era la fusione tra spirito romano antico e tradizione cristiana, una romanità che quindi non si opponeva — come per dom Guéranger — alle liturgie nazionali dell'età moderna, ma allo spirito individualistico degli antichi popoli germanici non raggiunti dalla civiltà di Roma e dal messaggio del Vangelo, spirito non del tutto estirpato neppure nel Medio Evo. In ogni caso, data una simile impostazione e nonostante la sua innegabile tendenza schematizzante, si era ben lontani dall'interesse che in quei decenni veniva rivolto alle varie « scuole di spiritualità », con cui non veniva neppure tentato un confronto. Secondo l'Herwegen e la teologia lacense il monachesimo antico apparteneva all'ordine dei carismi, a qualche cosa che trascendeva tempi e movimenti, viveva di quella sacralità che non poteva essere paragonata con le moderne correnti spirituali, sorte per lo più allorché liturgia e monachesimo avevano perduto un simile carattere « misterico » per divenire semplici riti o istituzioni ⁽¹⁷⁾.

(16) V. ad es. P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, II, *Le Moyen Age*, Paris 1921, pp. 4 e segg.: « L'école bénédictine et la piété affective au Moyen Age »; P. LUGANO, *Spiritualità benedettina*, in *Rivista storica benedettina* 13 (1922) 113-124; 181-198 e in *L'Ulivo* 7 (1932) 49-51; 69-72; 89-91; 141-143; 161-163; 181-183; R. MORCAY, *La spiritualité bénédictine*, in *Les Ecoles de spiritualité chrétienne*, Liège-Paris 1928, pp. 30-52.

(17) I. HERWEGEN, *Sinn und Geist der Benediktinerregel*, Einsiedeln-Köln 1944; cfr. G. PENCO, *Gli studi degli ultimi trent'anni intorno alla spiritualità della Regola di S. Benedetto*, in C. VAGAGGINI E COLLABORATORI, *Problemi e orientamenti di spiritualità monastica, biblica e liturgica*, Roma 1961, pp. 201-234.

Indipendentemente dalla concezione « misterica », ma in un clima spirituale non molto lontano da essa — praticamente la medesima Congregazione benedettina beuronese — questo stesso mondo dell'antica tradizione monastica veniva pressoché nel medesimo tempo preso in esame da un'insigne figura di teologo, don Anselmo Stolz, il quale, per reagire ad una considerazione eccessivamente psicologica della vita spirituale, cara specialmente alla tradizione carmelitana, ne indicava, in *Teologia della mistica* e *L'ascesi cristiana*, i fondamenti biblici, teologici, patristici, rivalutandone quindi l'aspetto specificamente ontologico ⁽¹⁸⁾. In tal modo, benché in maniera indiretta, la spiritualità benedettina era considerata e approfondita nei suoi presupposti mistici e dottrinali, negli antecedenti che la riconducevano al clima spirituale dei padri del deserto, sullo sfondo di quelle tematiche che erano state patrimonio comune del monachesimo antico di cui più la biografia che la Regola di S. Benedetto costituiva una testimonianza. Il dibattito aperto dallo Stolz, con gli interventi del carmelitano p. Gabriele di S. Maria Maddalena, doveva fare epoca nella storia degli studi di teologia spirituale, anche se in una simile prospettiva la spiritualità benedettina rischiava di rimanere isolata dai suoi successivi, fecondi sviluppi, opera specialmente di quella progenie medievale di cui non si sospettava se non vagamente l'importanza e il significato e a cui, anzi, si guardava talvolta come ad un'epoca in cui il puro spirito liturgico, specialmente per influsso della corrente cisterciense e di S. Bernardo, era stato contaminato da forme intimistiche e compromesso da cedimenti sentimentali. Di fatto, allo Stolz venne rivolta l'accusa di aver ceduto, nelle sue riflessioni sulla teologia spirituale, ad un certo « spirito archeologico » ⁽¹⁹⁾ che non teneva sufficientemente conto degli apporti di altre, più moderne correnti spirituali, sollecite di mettere maggiormente in risalto l'elemento psicologico e introspettivo dell'esperienza mistica. D'altra parte, quasi scavalcando idealmente tutto il Medio Evo monastico di cui, dal punto di vista strettamente spirituale, non ebbe mai ad occuparsi, lo Stolz dedicherà poi la sua attenzione ad un autore spirituale allora in via di riscoperta, il B. Paolo Giustiniani, riformatore dell'eremitismo camaldolese cinquecentesco, componendo la Prefazione alla prima edizione del *Secretum meum mihi* di quell'autore di cui tentava una prima caratterizzazione più nell'ambito della spiritualità italiana del '500 che nel solco della tradizione monastica medievale ⁽²⁰⁾.

(18) A. STOLZ, *Teologia della mistica*, Brescia 1940 (l'originale tedesco è del 1936); Id., *L'ascesi cristiana*, ivi 1943; Id., *La scala del Paradiso. Teologia della mistica*. Introduzione a c. di B. CALATI, ivi 1979; A. LIPARI, *Dottrina spirituale teologico-simbolica in Anselm Stolz O.S.B.*, Palermo 1975.

(19) V. la recensione di M. T. L. PENIDO alla *Teologia della mistica*, in *Revue thomiste* 42 (1937) 494-498.

(20) A. STOLZ, Prefazione a B. PAOLO GIUSTINIANI, *Secretum meum mihi o dell'amor di Dio. Ragionamenti sei*, Frascati 1941, pp. 15-18.

IV. IL CARDINALE SCHUSTER E LA « SPIRITUALITÀ BENEDETTINA »

A legare ancora più saldamente la spiritualità benedettina al mondo dell'antichità cristiana, soprattutto per il tramite della liturgia, anche se in forma diversa dall'Herwegen e cioè insistendo più sui rapporti con lo spirito dell'eucologia antica, contribuì in modo singolare l'opera del Cardinale Schuster per il quale, anzi, il termine stesso di « spiritualità benedettina » suonava assai improprio, preferendo egli che si parlasse di spiritualità della Chiesa, ossia di missione santificatrice attuata primariamente nella liturgia e affidata innanzi tutto ai vescovi successori degli Apostoli.

Enumerando infatti, sia pure in modo sommario e approssimativo, alcune correnti di « spiritualità » (non a caso, accanto a quelle più remote e indiscusse, come quella Ignaziana, Domenicana, Francescana, egli citava alcune di quelle recentissime e, quindi, non dotate di pari riconoscibilità ed autorevolezza, come quella Salesiana, Orioniana, Guannelliana), lo Schuster insisteva affinché a tali classificazioni non si desse eccessivo peso così come, a suo parere, non si doveva insistere più tanto sulla « spiritualità del clero diocesano » ⁽²¹⁾ — allora in via di rivalutazione specialmente negli ambienti ecclesiastici francesi — nei confronti con le famiglie religiose e aggiungeva: « si abbia invece ognor più vivo il senso dell'unità della Santa Chiesa, dell'unità dell'Episcopato e dell'unità del divin culto... È tempo di riunire, non di dividere » ⁽²²⁾. Se quest'ultima raccomandazione poteva includere, date le difficoltà dei momenti e l'età ormai avanzata dell'autore, una preoccupazione pratica e pastorale al fine di far fronte unico contro il crescente processo di scristianizzazione della società e nei confronti di quel regime democratico verso cui lo Schuster non nutriva eccessive simpatie, non si può non rilevare, come è stato giustamente osservato ⁽²³⁾, che tale messaggio, pur datato al giorno 21 marzo, festa di S. Benedetto, non citava affatto, accanto alle spiritualità sopra ricordate, la spiritualità benedettina. Da un lato, infatti, le correnti o scuole di spiritualità a cui l'autore accennava erano, secondo lui, il riflesso di una mentalità moderna e individualistica in cui il singolo era solo a pregare — mentre nella pietà antica era l'intera Chiesa che pregava — dall'altro il monachesimo, sempre secondo la concezione del Cardinale, non poteva essere incluso in esse perché, per origine e per natura sua, era « antico », come « antica » era, per le sue caratteristiche peculiari e per lo spirito che l'animava, la preghiera ideale a cui andavano le sue preferenze ⁽²⁴⁾.

(21) Per i rapporti tra questo e la spiritualità benedettina v. I. VANNUCCI, *Il sacerdote e la spiritualità benedettina*, in *Il sacerdote e la spiritualità*, Roma 1946.

(22) I. SCHUSTER, *Messaggio pasquale ai nostri venerandi sacerdoti*, in *Rivista diocesana milanese* 38 (1949) 81-82.

(23) G. MOIOLI, *Il Cardinale Schuster maestro di spiritualità cristiana (La Lettera Pastorale del 1950)*, in AA. VV., *Il Cardinale Alfredo Ildefonso Schuster. Avvio allo studio (Archivio Ambrosiano, XXXVIII)*, Milano 1979, pp. 15-16.

(24) Significativo, a questo riguardo, il titolo stesso della sua opera *Il libro della preghiera antica*, I-IV, Milano 1943-1944, riecheggiante, per altro, quello di una nota opera dell'abate Cabrol.

L'atteggiamento dell'insigne pastore e studioso di fronte ad una simile problematica non era nuovo. Qualche anno innanzi, nel 1943, in una conferenza inserita proprio in un corso sulle varie « scuole di spiritualità » organizzato dall'Università Cattolica del S. Cuore, egli aveva affrontato l'argomento con maggior agio ⁽²⁵⁾. Dopo aver insistito sul peculiare carattere del monachesimo nell'alto e pieno Medio Evo in confronto dei successivi, veri e propri Ordini religiosi, unitari ed accentrati, egli ne ribadiva l'autorevolezza derivata — secondo lui — da un particolare incarico dei pontefici al Santo Legislatore (fatto per altro messo in dubbio dalla maggioranza degli studiosi odierni) e dalla missione che, in forza di tale incarico, la Regola di S. Benedetto aveva esplicato nella società e nella Chiesa medievale. Ciò premesso, affermava: « È solo così che si può discorrere di spiritualità benedettina, nel senso che il monachesimo medievale pur non costituendo ancora una vera corporazione religiosa a regime unico e centralizzato, come sono le famiglie religiose più recenti, manifesta tuttavia una identica, distinta e speciale spiritualità in grazia dell'unica regola di S. Benedetto, a cui tutti i monasteri si riferivano come a comune Padre e Legislatore » ⁽²⁶⁾. Aggiungeva inoltre che, nonostante la ristrettezza del materiale relativo all'opera dottrinale di S. Benedetto, si potesse e, anzi, si dovesse parlare « di una vera e propria scuola ascetica benedettina » ⁽²⁷⁾, in cui, si noti, ancora una volta il termine « ascetica » era preferito a quello di « spiritualità », mentre la giustificazione dell'esistenza di una « scuola » benedettina in tale senso era collegata all'espressione « dominici schola servitii » della Regola stessa. E se, immediatamente dopo, egli ribadiva che tale scuola doveva essere di alto livello — per il fatto che « a differenza di altre più recenti concezioni di vita religiosa, il Patriarca cassinese vuole che il suo monastero sia essenzialmente un'alta scuola di vita spirituale sotto la disciplina di un sperimentato dottore » — un simile livello doveva riguardare propriamente il settore ascetico, non quello dottrinale. A conclusione della sua breve conferenza egli rilevava infatti che la spiritualità benedettina « non ha mai formato un vero e proprio sistema dottrinale ed una scuola teologica dell'ordine, come è avvenuto posteriormente al tempo dei grandi Ordini mendicanti », pur avendo dato al momento opportuno papi, dottori, apostoli, riformatori ⁽²⁸⁾.

(25) I. SCHUSTER, *La spiritualità benedettina*, in *Le scuole cattoliche di spiritualità*, Milano 1949¹, pp. 27-46. Di taglio prevalentemente storico, ma non privo di interpretazioni unilaterali, è l'omonimo saggio di J. WINANDY, *La spiritualità benedettina*, in *La spiritualità cattolica* (trad. ital.), Milano 1956, pp. 15-47.

(26) SCHUSTER, *La spiritualità benedettina*, cit., p. 37.

(27) Id., art. cit., p. 37. Un'espressione affine l'autore aveva già usato anni innanzi nel saggio *L'ascetica benedettina e la Imitazione di Cristo*, in *La Scuola Cattolica*, 67 (1939) 273-293.

(28) Id., *La spiritualità benedettina*, cit., p. 44. Riflette abbastanza fedelmente una simile concezione l'affermazione di don Anselmo Lentini in S. BENEDETTO, *La Regola*, a c. di A. LENTINI, Montecassino 1980², p. XXXIII ove è detto: « La spiritualità del monaco non poggia su sistemi particolari né si esercita con peculiari metodi; non trova altre fonti che quelle della Chiesa: la Scrittura e la Tradizione. Questo senso di semplice e quasi ingenua aderenza allo spirito e alle forme comuni della Chiesa si riflette e si conserva nella posterità di S. Benedetto: la quale non conosce una sua particolare scuola teologica o filosofica, né un suo speciale

Al momento in cui lo Schuster avanzava queste osservazioni e tenendo conto della documentazione di cui poteva disporre un vescovo impegnato — in pieno periodo bellico — in schiacciati compiti pastorali, alla guida della più grande diocesi italiana, non era possibile dire di più né meglio. Alla spiritualità benedettina, pur riconosciuta (con le riserve sopra accennate) nella sua esistenza storica, non era quindi attribuita una sua specifica tipologia nell'arco storico della spiritualità cattolica, così come non veniva istituito un raffronto con le successive scuole di spiritualità. Alla luce di una concezione che non poteva ancora essere influenzata dalla progressiva rivalutazione degli autori monastici, tale corrente era per così dire inglobata nel mondo dell'antichità cristiana, quel mondo il cui fascino — per i suoi martiri, il suo culto, le sue basiliche, le sue reliquie — l'autore aveva cominciato a sentire fin dai più giovani anni. E se, come s'è visto, al monachesimo benedettino veniva riconosciuta una peculiare missione storica durante il Medio Evo, essa riguardava primariamente la fedele custodia e la gelosa osservanza del codice di S. Benedetto, senza interrogarsi sul significato, la portata e il valore dei successivi, eventuali sviluppi nel campo specifico della spiritualità.

In ogni caso, proprio al periodo del suo episcopato milanese, a preferenza del periodo romano tutto dedicato alla liturgia, all'archeologia e alla storia monastica, risalgono i più numerosi, anche se brevi e generici, interventi del Cardinale Schuster in tema di spiritualità benedettina e ciò anche in scritti pastorali destinati al clero e ai fedeli. S. Benedetto rimaneva, come S. Ambrogio, uno dei padri dell'antichità cristiana, la cui crescente distanza non faceva che accrescerne e, per così dire, ne esaltava la grandezza, mentre lo Schuster, uomo del secolo XIX, non poteva ignorare le stentate riprese ed i laboriosi tentativi di rinascita del monachesimo in Italia nel decorso di quel secolo. Pure in ciò si rifletteva la sua concezione dell'università spirituale del messaggio benedettino in quanto riflesso dell'universale dottrina della Chiesa antica e della sua capacità di adattarsi alle esigenze delle diverse anime. Solo da un punto di vista strettamente personale — desiderio di restare fedele alla propria vocazione nel turbinio di una intensissima azione pastorale — lo Schuster seppe distinguere tra le pratiche ascetiche apprese nell'ambiente claustrale e l'impegno cristiano comune a tutti i battezzati. Ma con ciò si era già su di un altro piano, che potremmo chiamare delle osservanze, laddove quanto allo spirito e all'essenziale egli guardava più agli elementi comuni, soprattutto a quelli che, ai suoi occhi di pastore, erano più importanti e sostanziali, come il senso della liturgia, quale riflesso ed espressione della coscienza di appartenere al medesimo ed unico Corpo mistico. Una simile diffidenza verso il concetto di diverse scuole di spiritualità si doveva forse anche ad una concezione ecclesiologicala in cui la parte attribuita alla cristologia era prevalente, mentre troppo in ombra o considerata come a sé stante rimaneva l'opera dello Spirito Santo. Del resto, la ricchissima dottrina pneumatologica dello

sistema d'orazione, né un suo esclusivo campo di lavoro»; da notare pure che a p. XXX il paragrafo è intitolato « Il monaco perfetto cristiano ».

stesso mondo monastico occidentale stava attendendo ancora una disamina accurata ed una valutazione complessiva, anche per poter conferire un fondamento più solido ed adeguato alla teologia dei diversi carismi esistenti nella Chiesa ⁽²⁹⁾.

Quindi, proprio mentre nell'ambito della teologia ascetica e mistica era in atto una riscoperta ed una rivalutazione delle scuole di spiritualità coincidenti praticamente col patrimonio spirituale dei grandi Ordini religiosi, la tradizione benedettina veniva per così dire ricondotta alle sue fonti e quasi limitata ad esse e ritenuta non suscettibile di sviluppi ed evoluzioni sostanziali. Anche quanto ai fedeli in genere lo Schuster, anziché di « spiritualità », preferiva parlare di « pietà » ⁽³⁰⁾, il termine allora rivalutato, in sede storico-culturale, da don Giuseppe De Luca, anche per reagire ad un certo psicologismo e ad una certa mentalità aristocratica del Bremond e poterne quindi compiere la più ampia applicazione possibile ad un settore così vasto o addirittura sterminato quale la spiritualità italiana. Non sembra però che una tale preferenza dello Schuster debba ascrivere ad un diretto influsso del dotto sacerdote romano il quale, sulla base del concetto di « pietà », stava sviluppando una feconda riflessione metodologica che avrebbe prodotto, più per opera di discepoli che di lui stesso, frutti copiosi e avrebbe anzi determinato il sorgere di uno specifico filone storiografico, poi ulteriormente arricchito dagli apporti della sociologia religiosa. Formatosi all'epoca del nascente movimento liturgico, lo Schuster non ignorava certo che il termine « pietà » era comparso nel titolo di due famose opere di monaci benedettini impegnati in tale movimento, il Beauduin e il Caronti, opere intitolate appunto *La pietà della Chiesa* e *La pietà liturgica* ⁽³¹⁾.

V. SPIRITUALITÀ BENEDETTINA E SPIRITUALITÀ LITURGICA

Per un insieme di fattori concomitanti, antichità cristiana, liturgia, rinascita monastica contemporanea erano quindi elementi che parevano compenetrarsi e bastare a se stessi, non solo divulgando — sull'esempio del grande arcivescovo di Milano, il cui influsso è stato senza dubbio, a questo riguardo, determinante — l'immagine del « benedettino liturgista » (quasi nuova versione del « dotto benedettino » dei secoli XVII-XVIII), ma anche esercitando, sotto tale aspetto, una cospicua influenza sul clero più sensibile e aperto alle esigenze ecclesiali del tempo, in modo particolare al movimento liturgico. Per il tramite di quest'ultimo — e il fatto costituisce una caratteristica della spiritualità del secolo XX — parecchi sacerdoti presero a guardare con viva simpatia verso il mondo benedettino, ispirando la propria vita interiore ai dettami della Regola o avvertendo addirittura in sé i germi di una vocazione alla vita

(29) V. al riguardo G. PENCO, *Lo Spirito Santo negli autori monastici del Medio Evo occidentale*, in *Simposio cristiano*, Milano 1981.

(30) MOIOLI, *art. cit.*, pp. 32-33.

(31) La medesima espressione era già stata usata dal Caronti in articoli apparsi in *Rivista liturgica* 3 (1916) - 5 (1918).

monastica ⁽³²⁾. In un simile clima spirituale si comprenderà agevolmente come, ad esempio, mons. Giulio Belvederi (+ 1959) sia giunto a fondere tali elementi in una sintesi in cui confluivano l'interesse alla liturgia, gli studi di archeologia cristiana e la fondazione di un Istituto di Suore Benedettine, le Benedettine di Priscilla ⁽³³⁾.

Della fondatezza e della bontà di simili accostamenti si era vagamente convinti anche negli ambienti benedettini in cui la vita spirituale si alimentava della lettura degli scritti degli autori sopra ricordati — in modo speciale Guéranger, Marmion, Schuster e Caronti — per quanto, in occasione del I Congresso liturgico nazionale, tenuto a Genova nel novembre 1934, la *Rivista liturgica*, fondata e diretta per decenni da monaci benedettini che non avevano risparmiato sforzi e sacrifici d'ogni genere nel campo dell'apostolato liturgico, avesse cura di precisare: « Rileviamo con soddisfazione che, per quanto siano stati riconosciuti i meriti dell'Ordine benedettino, la liturgia però non è più ritenuta una nostra specialità, e il movimento una nostra privativa. Era un'idea perniciosa e poco simpatica: snaturava il concetto genuino della liturgia che non è una ricetta spirituale dei benedettini, ma la pietà della Chiesa; se i monaci ne sono i cultori più devoti, è perché vogliono essere i figli fedeli della Chiesa... La liturgia è il culto della Chiesa » ⁽³⁴⁾, ove non è fuori di luogo rilevare, a riguardo della liturgia, la ricorrenza del termine « pietà » piuttosto che « spiritualità », anche se, ovviamente, non bisogna pretendere da un'affermazione di questo genere una precisazione del titolo in forza del quale i benedettini coltivavano la liturgia nell'ambito della propria specifica vocazione.

Qualche decennio dopo era un monaco e un teologo, don C. Vagaggini, a riprendere ed approfondire i termini della questione nel quadro della sua vasta indagine sul senso teologico della liturgia e in particolare a proposito di « liturgia e spiritualità ». Anch'egli reagiva all'identificazione tra spiritualità benedettina e spiritualità liturgica — « una identificazione ambigua e pericolosa per la liturgia » ⁽³⁵⁾ — giacché in tal modo la liturgia veniva ridotta a monopolio di una determinata famiglia religiosa e considerata quale strumento di meschino antagonismo di chiese. Una simile opinione, inoltre, avrebbe confermato l'idea, deleteria sul piano pastorale, che la vita liturgica fosse riservata a particolari ambienti, più dotati e preparati, e non accessibile a tutti gli ambienti ecclesiali, dalle parrocchie rurali alle missioni. D'altra parte, il carattere sempre più decisamente pastorale assunto dalla liturgia e solennemente sanzionato dai documenti conciliari come pure il tramonto di un certo esagerato attaccamento all'antichità dei riti facevano chiaramente intendere che la liturgia aveva cessato da un pezzo di essere o di essere consi-

(32) G. PENCO, *Influssi benedettini sui pionieri del movimento liturgico italiano*, in *Mysterion. Miscellanea liturgica in occasione dei 70 anni dell'abate Salvatore Marsili*, Leumann (Torino) 1981, pp. 579-589.

(33) M. I., *Mons. Giulio Belvederi*, in AA. VV., *Profili di liturgisti*, Roma 1970, pp. 181-187.

(34) *Rivista liturgica* 21 (1934) 369.

(35) C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia*, Roma 1958², p. 532.

derata monopolio dei monaci, per ritornare ad essere patrimonio di tutti i fedeli sotto la guida dei rispettivi pastori.

Per di piú, un riferimento cosí molteplice ed insistente alla Chiesa antica e quindi anche a quell'antico monachesimo da cui era promanata la Regola di S. Benedetto comportava pure, nel rinnovato fervore di studi storico-monastici, una possibile verifica dell'asserito cosí stretto rapporto esistente tra vita monastica e liturgia. Toccava ad un liturgista e ad un patrologo, don Eligio Dekkers, sottoporre ad una critica la fondatezza di un simile rapporto per concludere che gli antichi monaci — specialmente quelli del deserto — non avevano attribuito molta importanza alla celebrazione liturgica preferendo piuttosto una devozione di tipo personale, fatto da cui risaltava maggiormente, al riguardo, la posizione di S. Benedetto — e quindi la sua originalità — come pure la tal quale novità, in tale campo, del movimento monastico contemporaneo rinnovato sulla scia di dom Guéranger. Da notare che il saggio del Dekkers, stimolante anche se non esauriente, era pubblicato nella miscellanea postuma dedicata ad uno dei piú famosi monaci e liturgisti del nostro tempo, don Odo Casel, della cui opera liturgica, per altro, il Dekkers si era fatto propagatore negli ambienti di lingua fiamminga ⁽³⁶⁾. In tal modo le prospettive si ampliavano sempre piú, facendo ritenere difficile il raggiungimento di una sintesi.

VI. L'APPORTO DI DOM LECLERCQ E LA « TEOLOGIA MONASTICA »

Ciò che mancava era, in sostanza, una visione integrale dello sviluppo storico della tradizione monastica benedettina, delle sue costanti culturali, dei suoi contenuti spirituali: visione che, al di là dei facili luoghi comuni, non poteva essere acquisita se non mediante un'approfondita opera di scavo nel campo della letteratura monastica dei secoli medievali. È questa l'opera a cui si accinse, nel secondo dopoguerra, dom Jean Leclercq, proseguendo gli studi già avviati da un erudito di razza quale dom André Wilmart ⁽³⁷⁾ e partendo dalle ricerche richieste per l'allestimento di una nuova edizione critica delle opere di S. Bernardo affidatagli dall'Ordine cisterciense. In tal modo tutto un mondo di autori per lo piú ignorati, di generi letterari poco conosciuti, di tematiche spirituali da lungo tempo trascurate ritornava alla luce del giorno e permetteva di elaborarne una prima sintesi nel volumetto *Le vie par-faite* ⁽³⁸⁾. Temi come quello della vita angelica o profetica e del martirio apparivano non già come patrimonio della sola antichità monastica, bensì di tutto il Medio Evo, senza distinzione di periodi e di ambienti, di movimenti e di osservanze. Ne emergeva, soprattutto, una solida ed armonica

(36) E. DEKKERS, *Les anciens moines cultivaient-ils la liturgie?*, in *Vom christlichen Mysticism*, Düsseldorf 1951, pp. 97-114, riprod. in *La Maison-Dieu* 51 (1957) 31-54; v. anche *Tijdschrift voor Geestelijk Leven* 16 (1960) 77-90; *Collectanea Ord. Cisterc. Ref.* 20 (1960) 329-340; *Erbe und Auftrag* 39 (1963) 204-213.

(37) J. BIGNAMI ODIER-L. BROU-A. VERNET, *Bibliographie sommaire des travaux du père André Wilmart O.S.B. 1876-1941*, Roma 1953.

(38) Turnhout 1948, trad. ital. Milano 1961.

riflessione sui misteri della fede, sulle realtà supreme della vita cristiana, sui valori della vita contemplativa, senza contrapposizione tra liturgia e religiosità privata, tra culto e cultura, tra storia ed escatologia ⁽³⁹⁾.

Lo stesso S. Bernardo, pur rielaborando i dati della tradizione patristica con l'afflato della propria particolare sensibilità, rimaneva sulla linea sostanziale di tale pensiero, diversamente da quanto avrebbero fatto tanti scritti apocrifi a lui attribuiti, in cui il devozionalismo prevale sul contenuto teologico. Anche nel campo della dottrina sacramentaria il Santo aveva ricalcato le orme dei grandi Padri — primo fra tutti S. Leone — evitando decisamente quelle considerazioni moralistiche ed estrinseche dell'imitazione di Cristo che non pochi moderni erano invece portati ad attribuirgli. E questo in particolare il Leclercq aveva modo di ribadire in una conferenza tenuta proprio in uno dei più qualificati centri di studio della teologia patristica sacramentaria, l'abbazia di Maria Laach ⁽⁴⁰⁾. Tanti problemi che l'odierna teologia spirituale aveva dovuto dibattere anche per impulso del movimento liturgico apparivano oltrepassati e risolti nella constatazione di una profonda unità tra Bibbia e liturgia, tra teologia e spiritualità, tra amore delle lettere e desiderio di Dio. E se l'agiografia monastica si rivelava una fonte primaria per lo studio della spiritualità di questa corrente, anche il lessico della letteratura monastica appariva ricco di ascendenze e di sviluppi, un filone interessantissimo per la conoscenza di un simile mondo spirituale.

Con ciò si superava non solo il concetto di « pietà » o di « devozione » (il termine usato dal Wilmart come titolo per la ben nota raccolta di testi monastici medievali da lui scoperti ⁽⁴¹⁾), ma anche quello di « spiritualità » ⁽⁴²⁾, per arrivare a quello di « teologia » e di « teologia monastica », l'espressione che ben presto uscì dalla cerchia degli specialisti per essere accolta dai maggiori teologi contemporanei e ulteriormente suffragata, a livello di documentazione testuale, dall'imponente opera di H. De Lubac, *L'esegesi medievale* ⁽⁴³⁾. Anche la grande collezione patristica delle *Sources chrétiennes* avvertiva l'opportunità di dedicare una sezione apposita agli autori monastici del Medio Evo.

Nel giro di qualche decennio il mondo spirituale del monachesimo benedettino e, quindi, la spiritualità benedettina apparivano come qualche cosa di ben più ampio e profondo, rappresentato da scrittori di varia

(39) V. ad es. J. LECLERCQ, *Culte liturgique et prière intime dans le monachisme au moyen âge*, in *La Maison-Dieu* 69 (1961) 39-55.

(40) Id., *Christusnachfolge und Sakrament in der Theologie des heiligen Bernhard*, in *Archiv für Liturgiewissenschaft* 8-1 (1963) 58-72.

(41) A. WILMART, *Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen Age latin*, Paris 1932 (rist. 1971).

(42) Sul termine latino corrispondente v. l'avvio di una ricerca semantica da parte dello stesso J. LECLERCQ, « *Spiritualitas* », in *Studi medievali*, ser. III, 3 (1962) 279-296.

(43) Trad. ital., 3 voll., Roma 1962-1972. In generale v. G. PENCO, *Rassegna di studi sulla spiritualità monastica medievale*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa* 2 (1966) 93-115; Id., *La teologia monastica: bilancio di un dibattito*, in *Benedictina* 26 (1979) 189-198; Id., *Jean Leclercq storico del monachesimo*, in *Humanitas* 36 (1981) 94-98.

importanza e grandezza — decisivo è, a questo riguardo, l'apporto degli inediti, maggiori e minori, illustri ed oscuri — ma sempre sostenuto da ben precise istanze spirituali, animato da peculiari tematiche bibliche, ricco di valori ancora attuali. L'accoglienza di tali istanze e l'applicazione di tali tematiche al mondo monastico precisava sempre più la fisiologia di una spiritualità di tipo claustrale, escatologico, contemplativo, proprio mentre, intorno agli anni Cinquanta, ferveva il dibattito sul significato dell'incarnazionismo e dell'escatologismo per la vita della Chiesa contemporanea. Con ciò non si intendeva sottovalutare i forti condizionamenti che anche quel patrimonio spirituale aveva subito da parte della cultura del suo tempo, della mentalità di quegli autori, dei fini che essi si prefiggevano⁽⁴⁴⁾. Né si intendeva spostare solo di qualche secolo i cippi terminali del mondo spirituale benedettino per collocarli ai confini della grande Scolastica. Si intendeva piuttosto affermare che un dibattito sulla « spiritualità benedettina » non avrebbe più potuto prescindere, in avvenire, dalla considerazione di questi autori e di queste dottrine, frutto delle remote ma innegabili premesse poste dalla Regola di S. Benedetto nel campo delle strutture e della legislazione monastica.

Qui non solo era escluso quel « divorzio » fra teologia e spiritualità che si era verificato a riguardo del pensiero cristiano tardo-medievale, ma era esplicitamente ribadita la funzione in primo luogo spirituale di questi autori e delle loro dottrine, il cui contenuto — con la sua ricchezza teologica e lo splendore della sua veste letteraria — veniva quindi ad integrare in maniera determinante il concetto di spiritualità benedettina. Se un'osservazione è lecita da parte nostra, si potrà tutt'al più riconoscere che tali autori, pur condividendo ed esprimendo una medesima spiritualità, non costituiscono una « scuola » chiusa e differenziata, come avviene invece, sul piano geografico e istituzionale, per altre correnti spirituali più moderne (renana, fiamminga, spagnola). Lo stesso, del resto, si verifica per l'Italia, al cui riguardo p. Colosio ha giustamente osservato che esiste senza dubbio una spiritualità italiana, di cui egli ha indicato alcune costanti storico-dottrinali, pur non potendosi affermare in senso stretto l'esistenza di una « scuola » italiana di spiritualità⁽⁴⁵⁾.

Per il tramite di S. Gregorio di cui, per altro, ci sembra fuor di luogo continuare a domandarsi se fosse o meno benedettino dato l'evidente anacronismo di un simile quesito ed il fatto che ci si trova di fronte ad una singola, per quanto eminente, personalità, la posterità monastica non solo aveva ricevuto l'immagine agiografica di S. Benedetto, ma ne aveva prolungato l'esperienza spirituale mediante l'assidua riflessione sulle pagine sacre. La dimora nel deserto, la teologia dell'immagine, il ritorno al Paradiso, il desiderio del cielo, la contemplazione della Gerusalemme celeste, l'unione tra Cristo e la Chiesa, la Vergine quale nuova Eva erano divenuti altrettanti temi spirituali che — già elaborati dai Padri — erano presentati dalla spiritualità monastica come vissuti a livello di esperienza particolarmente intensa, quel livello su cui si poneva e intendeva rima-

(44) J. LECLERCO, *Evangelie et culture dans la tradition bénédictine*, in *Nouvelle Revue théologique* 94 (1972) 171-182.

(45) I. COLOSIO, *Le caratteristiche generali della spiritualità italiana*, in *Rivista di Asctica e Mistica* 8 (1963) 74-81.

nere ai nostri giorni, con un'estesissima produzione letteraria originale, l'opera di T. Merton, proprio mentre tanti di questi temi venivano riscoperti dalla teologia contemporanea a livello di esegesi scientifica.

D'altro lato, ancora nell'ambito del Medio Evo monastico, proprio la *discretio* della Regola di S. Benedetto ed il profilarsi di nuove situazioni storico-religiose avevano reso possibile la creazione di diversi *Ordines* che, di fronte al comune patrimonio della Regola, avevano assunto posizioni notevolmente diverse non solo nel campo delle osservanze, ma anche — di riflesso — in quello della spiritualità: Cluny e Cîteaux, Montecassino e Fonte Avellana, Cava dei Tirreni e la Certosa presentano senza dubbio, fra il XI e il XII secolo, delle forme di vita ascetica e spirituale abbastanza sfumate e diversificate. In tale periodo, perciò, l'ideale monastico poteva dare vita a vere e proprie « polemiche » (46). E non ci si è forse domandati, proprio in tema di spiritualità, se esista una « spiritualità cisterciense », concludendo che esiste, in ogni caso, una specifica teologia della spiritualità caratterizzata dalla descrizione degli stati mistici? (47) Questa diversificazione doveva crescere ancor più nei confronti degli Ordini canonicali e specialmente di quelli mendicanti, con tutta la diversità di richiami non più solo alla *Ecclesiae primitivae forma*, ma alla *vita vere apostolica* o all'imitazione della stessa vita di Cristo. E chi, di fronte all'intensa esperienza spirituale dei primi francescani potrebbe, in sede di storia della spiritualità, continuare a rivendicare al monaco la pretesa esclusiva di essere il « perfetto cristiano »?

Queste considerazioni sono sufficienti, crediamo, per dimostrare — tenendo presente la complessità del divenire storico — l'inadeguatezza di definizioni come quella or ora ricordata, appunto perché nessun cristiano dà fondo alla perfezione evangelica e se indubbiamente esiste una gerarchia di valori oggettivi in base a cui tale perfezione può essere valutata, esistono pure dei condizionamenti storico-spirituali per cui, in un determinato momento, si scoprono nuovi aspetti prima sconosciuti o si anticipano sviluppi successivi, come è avvenuto nel campo monastico nei confronti dello stesso francescanesimo (48). Se non è un progresso *in infinitum*, la storia non è neppure un inesorabile arresto o un incessante processo di degradazione e di decadenza.

Il lungo cammino compiuto in un secolo e mezzo dalle ricerche di carattere storico-dottrinale ha quindi rivelato chiaramente tutte le ricchezze di un patrimonio spirituale che, pur lontano da noi nel linguaggio,

(46) G. LU ARDI, *L'ideale monastico nelle polemiche del secolo XII*, o.c. 1970.

(47) J. LECLERCQ, *Spiritualità del Medioevo da S. Gregorio a S. Benedetto (sec. VI-XII)* (trad. ital.), Bologna 1969, pp. 363-365. E pure indubbio che in tale epoca diviene più preciso e frequente l'accento alla tradizionale forma monastica di preghiera basata sulla *lectio*, la *meditatio*, l'*oratio* e la *contemplatio*: G. PENCO, *La preghiera nella tradizione monastica*, in C. VAGAGGINI-G. PENCO, *La preghiera nella Bibbia e nella tradizione patristica e monastica*, Roma 1964, pp. 265-324.

(48) ILARINO DA MILANO, *Un prefrancescanesimo nell'evangelismo di santo Stefano di Muret, istitutore di Grandmont?*, in *Miscellanea M. de Pobladora*, I, Roma 1964, pp. 75-97.

nella cultura e nella mentalità, conserva — anche per l'odierna rivalutazione della mentalità simbolica — un valore perenne, contribuendo perciò a conferire una fisionomia più precisa, una base più solida, una funzione più appropriata alla spiritualità benedettina. Soprattutto la continuità di un richiamo alla persona e all'opera di S. Benedetto da parte di tutte queste diverse correnti monastiche — comprese quelle eremitiche — conferma la convinzione dell'esistenza di una comune tradizione, di un ricordo del Santo di cui si vanno scoprendo sempre nuove, suggestive testimonianze ⁽⁴⁹⁾. Il monachesimo benedettino non ha raggiunto la sua perfezione nel secolo VI, come vorrebbe qualche contemporaneo commentatore della Regola di S. Benedetto ⁽⁵⁰⁾, e neppure nel solo Medio Evo o nella rinascita dell'epoca romantica, bensì è aperto a tutte le età della storia e a tutte le situazioni della cultura, perché in tutte è presente l'inesauribile mistero di Cristo. Proprio per la sua tensione escatologica tale monachesimo rimane orientato verso le realtà future non solo di ordine soprannaturale ma anche terrene e storiche, perché ogni epoca ha il suo dono e la sua grazia ⁽⁵¹⁾.

GREGORIO PENCO

Monastero di Agrano (Novara)

(49) G. PENCO, *S. Benedetto nel ricordo del Medio Evo monastico*, in *Benedictina* 16 (1969) 173-187. Per alcuni testi scoperti di recente v. F. GASTALDELLI, *Regola, spiritualità e crisi dell'Ordine cisterciense in tre sermoni di Goffredo di Auxerre su San Benedetto*, in *Cîteaux* 31 (1980) 193-225; J. LONGÈRE, *Deux sermons inédits sur saint Benoît*, in « *Sapientiae doctrina* ». *Mélanges de théologie et de littérature médiévales offerts à Dom Hildebrand Bascour o.s.b.*, Leuven 1980, pp. 199-211; v. anche S. WESSLEY, *Bonum est Benedicto mutare locum: The Role of Saint Benedict in Joachim of Flore's Monastic Reform*, in *Revue Bénédictine* 90 (1980) 314-328.

(50) In modo particolare A. DE VOGÜÉ, *La Règle de Saint Benoit*, Tome VII. *Commentaire doctrinal et spirituel*, Paris 1977.

(51) Quanto al problema dell'individuazione di una « spiritualità benedettina » nell'epoca moderna, molte ricerche monografiche devono ancora essere condotte, non dovendosi per altro dimenticare i forti condizionamenti storico-culturali a cui — in tale epoca — gli ambienti monastici dovettero sottostare, la progressiva diminuzione di questi stessi ambienti, la prevalenza di altre, più specifiche « scuole » di spiritualità nel mondo cattolico in genere. Ciò ha portato, al tempo stesso, a forme di livellamento o, d'altro lato, a tendenze un po' artificiali di distinzione verso tali « scuole ». Va, ad ogni modo, tenuto presente lo sforzo di adattamento della cultura monastica quanto all'adozione del metodo critico-erudito nel campo della storiografia durante i secoli XVII-XVIII a difesa del proprio patrimonio letterario e dottrinale: sforzo verso cui parve convergere ogni interesse culturale e spirituale in attesa dell'elaborazione di sintesi specifiche in tali campi, rese possibili grazie anche all'apporto di quel lavoro storico-erudito: G. PENCO, *La storiografia del monachesimo nel quadro e negli sviluppi della storiografia ecclesiastica*, in *Studia monastica* 22 (1980) 15-28. Per alcune prospettive attuali relative alla spiritualità benedettina e ai suoi rapporti con le altre correnti v. Id., *Problemi attuali di spiritualità benedettina*, in *Ora et labora* 35 (1980) 42-47.