

1222·2022
800
ANNI



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e
dell'Antichità

Corso di Laurea in Storia

La figura di Abramo nella spiritualità monastica e
la riforma cistercense

Relatore:

Prof. Vittorio Berti

Laureando: Jacopo Bernardi

Matricola: 1230133

ANNO ACCADEMICO 2021/22

*A te, Zio Riccardo,
che sempre mi motivi,
che saresti fiero di me*

INDICE

INTRODUZIONE	9
---------------------------	---

CAPITOLO PRIMO

Abramo nella spiritualità monastica	13
<i>1.1 Il rispetto della tradizione dei primi padri cristiani</i>	13
<i>1.2 Il martirio monastico, simbolo del legame con le origini</i>	15
<i>1.3 Il legame con le figure bibliche dell'Antico Testamento</i>	16
<i>1.4 Abramo, astro biblico prediletto del monachesimo e maestro della peregrinatio</i> ...	17
<i>1.5 La peregrinatio fisica di Bonifacio e degli'altri monaci evangelizzatori</i>	18
<i>1.6 La peregrinatio simbolica nell'interpretazione di Filone di Alessandria</i>	20

CAPITOLO SECONDO

La peregrinatio nella stabilitas cenobitica: la riforma cistercense	25
<i>2.1 Il pieno medioevo per la storia monastica, culla della nascita dei cistercensi</i>	25
<i>2.2 La "crisi del cenobitismo" fra XI e XII secolo</i>	27
<i>2.3 Camaldolesi e Certosini, testimonianze di un prolifico e generale clima di rinnovamento</i>	29
<i>2.4 Fondazione e fondamenti di Cîteaux, Roberto di Molesme e il legame del Novum Monasterium con il mondo cluniacense</i>	33
<i>2.5 L'espansione dell'Ordine dopo l'arrivo di Bernardo di Chiaravalle e il compromesso con il mondo</i>	37

CAPITOLO TERZO

Un esempio di *peregrinatio*: Bernardo di Chiaravalle, *De gradibus humilitatis et superbiae* 41

3.1 Il monaco: uomo spirituale lontano dalla vana scienza secolare e mondana 42

3.2 L'umiltà: mezzo per raggiungere l'amore e la verità 44

CONCLUSIONE 49

BIBLIOGRAFIA 55

RINGRAZIAMENTI 59

INTRODUZIONE

Trattare di storia del cristianesimo significa immergersi in più di duemila anni di avvenimenti e cultura, dai quali oggi noi, quali europei, non possiamo discostarci facilmente, nonostante il processo di secolarizzazione. Metà dei duemila anni, circa, sono sotto la periodizzazione del Medio evo, quando, cercando di non cadere in un errore di generalizzazione, la spiritualità cristiana cominciò ad invadere, con un ottimo punto di arrivo, la cultura comune della popolazione europea. Bruno Luiselli, latinista e patrologo recentemente scomparso, nel primo dei quattordici saggi raccolti in *Saggi di storia della cristianizzazione antica e altomedievale* è molto chiaro nel dire come: «Le radici cristiane dell'Europa non sono una ipotesi, non sono una teoria, ma un dato di fatto. Sono storia. In questa sono individuabili più percorsi»¹.

Il percorso che cercherò di presentare è quello di una parte della storia del monachesimo europeo, caratterizzato quindi da chi continuò e continua tutt'ora a tentare di seguire l'invito che Gesù fece a un suo discepolo: «Seguimi! E lascia i morti seppellire i loro morti»². Questa, a mio avviso, è una delle frasi dei Vangeli di più forte impatto, capace di presentare adeguatamente l'austera vita dei monaci cristiani medievali. Mi addentrerò fra i secoli di mezzo, quando i monaci, nonostante il loro seguire severamente l'idea della fuga dal mondo, con i loro monasteri furono anche una pedina fondamentale, uno strumento idoneo per stabilizzare e cristianizzare³ il nuovo scacchiere politico e religioso europeo che andò formandosi. Non a caso Jacques Le Goff, in uno dei suoi illuminanti scritti⁴, dedica al monachesimo un intero capitolo, il secondo, elencando brevemente quali furono i preziosi contributi dei monaci durante i lunghi mille anni: dall'organizzazione del lavoro manuale, alla promozione della parola scritta e alla sua interpretazione, ai modelli per la misurazione e il dominio del tempo.

¹ B. Luiselli, *Cristianizzazione e genesi della cultura europea occidentale*, in *Saggi di storia della cristianizzazione antica e altomedievale*, a cura di Bruno Luiselli, Herder editrice, Roma 2006, p. 1.

² Mt 8, 22; Lc 9, 60.

³ S. Gasparri C. La Rocca, *Tempi barbarici, l'Europa occidentale tra antichità e medioevo (300-900)*, Carocci editore, Roma 2019, p. 224.

⁴ J. Le Goff, *Il medioevo, Alle origini dell'identità europea*, trad. it. di Giovanni Ferrara degli Uberti, Laterza, Bari 2020.

Il seguente elaborato è volto ad analizzare parte della storia del monachesimo cristiano medievale, sotto la luce del legame che c'è fra la figura di Abramo, «padre di tutti i credenti»⁵ e figura biblica fondamentale dell'Antico Testamento, e la spiritualità monastica. Sono due i valori legati alla figura di Abramo, che ispirano i monaci nella loro vita ascetica: obbedienza e *peregrinatio*. Per il primo il legame fra vita monastica e Abramo è chiaro e univoco: l'intransigente obbedienza verso Dio si concretizza perfettamente sia con Abramo, che quasi sacrifica il proprio figlio Isacco per fedeltà a tale valore, che con i monaci, che fuggono dal mondo per obbedire alla sola legge divina⁶. Per la *peregrinatio* invece possono intреведersi due diverse letture: una *letterale*, valida per i monaci che peregrinarono per tutta l'Europa con funzione evangelizzatrice, e una *simbolica*. Quest'ultima si manifesta bene con la *stabilitas* cenobitica cistercense: in questo senso la *peregrinatio* non è solo corporale, ma soprattutto dell'anima. Bernardo di Chiaravalle, monaco *leader* del movimento che sarà poi protagonista di una vera e propria riforma monastica, vide nel mondo interiore il perfetto luogo per la concretizzazione della peregrinazione utile al monaco per raggiungere la condizione di *vir Dei*.

Oltre al legame fra la figura di Abramo e la spiritualità monastica, con focalizzazione sul valore della *peregrinatio*, mi concentrerò quindi su una parte specifica della storia del monachesimo medievale: quella cistercense. La mia scelta è dettata dal fatto che la storia di quest'Ordine monastico si può ben approfondire dal punto di vista dell'interpretazione che ebbe della *peregrinatio* di Abramo. Potrebbero essere trovati tanti interessanti collegamenti fra la riforma cistercense e la figura di Abramo, a partire dal 21 marzo 1098, quando un piccolo gruppo di monaci lasciò il monastero di Molesme per ricominciare sotto una rinnovata luce la loro vita monastica, fondando Cîteaux per un radicale desiderio di obbedienza a Dio.

Uno dei principali storici italiani del monachesimo è stato Gregorio Penco. Utilizzerò principalmente alcuni dei suoi scritti, ma non solo, per la stesura della seguente tesi. In questo senso mi sono avvalso di Penco come una sorta di viatico introduttivo a questi studi, pur sapendo che i suoi contributi certamente sono talora un po' datati, ma restano tuttavia uno degli sforzi più articolati che si siano dati nel panorama scientifico italiano

⁵ G. Penco, *Le figure bibliche del Vir Dei nell'agiografia monastica*, in *Medioevo monastico*, Pontificio ateneo S. Anselmo, Roma 1988, p. 84.

⁶ Per una presentazione dell'interpretazione del sacrificio di Isacco cfr: L. Carnevale, *Obbedienza di Abramo e sacrificio di Isacco: la ricezione di un racconto violento tra giudaismo e cristianesimo antico*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2020.

per una lettura complessiva del fatto monastico. Ho dunque usato principalmente lavori fatti direttamente da lui, ma a questi ho affiancato alcuni ulteriori scritti di altri importanti storici che hanno trattato il tema qui preso in considerazione; pur rimanendo nella consapevolezza di aver trattato solo parte delle ricerche fatte a proposito.

La tesi è composta da tre capitoli: il primo riguardante in generale alcuni importanti temi della spiritualità monastica, con una focalizzazione sull'interpretazione della *peregrinatio* di Abramo; il secondo tratta il «rinnovamento della coscienza cenobitica operato dalla riforma cistercense»⁷ ed infine il terzo cercherà di chiudere il cerchio tramite un concreto esempio di guida verso una *peregrinatio* interiore: il *De gradibus humilitatis* di Bernardo.

⁷ G. Penco, *La vocazione di Abramo nella spiritualità monastica*, in *Spiritualità monastica, Aspetti e momenti*, a cura dei monaci benedettini di Praglia, Edizioni scritti monastici, Abbazia di Praglia 1988, p. 186.

CAPITOLO PRIMO

Abramo nella spiritualità monastica

1.1 Il rispetto della tradizione dei primi padri cristiani

Ho introdotto la mia tesi scrivendo “storia del cristianesimo” perché quella del monachesimo non può esser vista come una storia a parte, bensì come un approfondimento sostanziale della vita cristiana ed evangelica, «più saldamente portata ai suoi principi e portata alle sue ultime conseguenze»⁸. Gli stessi grandi maestri della vita spirituale, durante i primi secoli di storia monastica, non intendevano creare quelle che oggi sono viste come comunità cristiane istituzionalizzate separate dal resto dei fedeli. È solo a partire dal IV secolo che comincerà a formarsi un tipico complesso di ideali e dottrine specifiche di determinati gruppi di fedeli che si differenziavano dai cristiani che continuavano a vivere nel mondo. San Basilio († 379), «che mise al servizio della vita e della spiritualità monastica la sua ricca esperienza teologica ed umana»⁹, non voleva che si parlasse di qualche dottrina “monastica” in senso esclusivo, «per la viva contemplazione dei legami che uniscono la comunità dei monaci a quella di tutti i credenti»¹⁰. Inoltre, fu lo stesso mondo cristiano, in continua espansione, tramite l’inclusione delle grandi masse evangelizzate fra tarda antichità e altomedioevo, a favorire la radicalizzazione dei valori monastici, che intendevano mantenere una presunta purezza del cristianesimo che originariamente sarebbe tale per tutti i credenti. In seno a ciò, uno dei pilastri caratterizzanti il mondo monastico, saldo in tutte le epoche, è il rispetto della *tradizione*. In seno a ciò

tutto l’insegnamento spirituale del monachesimo non solo dell’antichità ma anche del medio evo e nelle epoche successive, si rifarà incessantemente alla tradizione elaborata dai primi padri dell’ascetismo orientale ed occidentale, senza alcuna pretesa di originalità

⁸ G. Penco, *La spiritualità monastica*, in *Spiritualità monastica, Aspetti e momenti*, cit., p. 11.

⁹ *Ivi*, p. 14.

¹⁰ *Ibid.*

formale, anzi con l'unica preoccupazione di ricollegarsi in maniera fedelissima alla dottrina di tali primi padri.¹¹

Il rispetto della *tradizione* può semplificarsi con il continuo rispetto del principio cardine del monaco: il disprezzo del mondo. In questo senso così fecero i primi monaci nel deserto egiziano fra III e IV secolo, periodo della fine del mondo antico e della grande accelerazione della cristianizzazione dei pagani, e così avrebbero continuato a fare i monaci cristiani per tutto il corso della storia di questo mondo. Così come i monaci disprezzano il mondo, questo veniva letto come ostile e perseguitante i cristiani durante i primi secoli di sviluppo del cristianesimo stesso, mentre erano in vita i primi padri cristiani e mentre non si poteva fare una netta distinzione quindi fra monaci e non¹². Non a caso è proprio all'indomani della pace costantiniana, quando il mondo terreno cessò la persecuzione di coloro che professavano la fede in Cristo, che alcuni cristiani iniziarono a ritirarsi in solitudine, «volendo riaffermare con ciò che «il regno di Dio non è in questo mondo», [...] insieme ad una più o meno esplicita protesta contro i pericoli della modernità, ora che la professione della fede non era più causa di persecuzioni ma poteva, al contrario, procurare onore e carriere»¹³.

Nel trattare de *Il concetto di monaco e vita monastica in occidente nel secolo VI*, Penco si impegna a scrivere come questo secolo si trovi «in stretti rapporti di continuità con gli ideali di epoca anteriore, con il patrimonio medesimo della spiritualità patristica, sicchè non possiamo capire codesto secolo senza rifarci continuamente all'ideologia tradizionale»¹⁴. Il VI secolo è di grande importanza perché è durante questo che venne stesa la regola alla quale poi la maggior parte dei monasteri farà riferimento per ordinare la vita dei monaci, compresi e soprattutto per quelli cistercensi. Parlo della Regola benedettina composta nel 530 circa da Benedetto da Norcia, nato nella piccola città umbra, che accompagna il suo nome, nel 480 e inviato a Roma per gli studi da dove poi fuggirà «per il disgusto provato dal basso livello morale dei suoi compagni»¹⁵. Benedetto prima si rifugia da eremita a Enfide (Affile), poi fra i monti di Subiaco dove finirà per

¹¹ *Ivi*, p. 13.

¹² *Supra*, per come esplicita Penco in riferimento a Basilio.

¹³ G. Penco, *Monachesimo fra storia e spiritualità*, a cura dei monaci benedettini di Praglia, Edizioni scritti monastici, Abbazia di Praglia 2018, p. 14.

¹⁴ G. Penco, *Il concetto di monaco e di vita monastica in Occidente nel secolo VI*, in *Spiritualità monastica, Aspetti e momenti*, cit., p. 114.

¹⁵ G. Penco, *Monachesimo fra storia e spiritualità*, cit., p. 55.

fondare dodici monasteri da dodici monaci ciascuno e infine, nel 529, a Montecassino dove fonda il famoso monastero. Qui poté attuare pienamente il suo ideale monastico prima di morire il 21 marzo 547¹⁶ (da notare che nello stesso giorno della fine della vita terrena di Benedetto da Norcia, 551 anni dopo, si fece cominciare l'esperienza cistercense a Cîteaux – 21 marzo 1098).

1.2 Il martirio monastico, simbolo del legame con le origini

Un tema frequente nelle pagine di chi tratta di spiritualità monastica è il *martirio*¹⁷. L'immagine di questo potrebbe essere una perfetta copertina esplicativa del legame indissolubile che c'è fra monachesimo e cristianesimo delle origini. I monaci medievali si sostituiscono ai martiri del cristianesimo primitivo antico. Con la fine di quest'ultimo finisce anche una fondante caratteristica di esso, l'illegalità, con le istituzioni politiche che non solo tollerano, ma sfruttano la religione cristiana che passa da essere un pericolo a essere un mezzo utile per mantenere la stabilità del potere. Gli asceti solitari però, fedeli alla tradizione dei primi secoli, continueranno a vedere nella sofferenza la via più efficace per cercare e trovare l'amore di Dio. Ricollegandoci ad Abramo e alla sua *peregrinatio*, è interessante notare che uno dei monaci che più incarna questo ideale, nel senso letterale del termine, morirà martire durante una delle sue missioni evangelizzatrici, ispirate prima di tutto dall'ideale del "padre di tutti i credenti". Parlo del monaco Bonifacio, detto l'evangelizzatore dei Germani, morto martire nel 754 durante una delle sue fisiche peregrinazioni fra le foreste tedesche, ancora popolate da chi professava culti pagani. Ma è errato pensare al martirio, per quanto riguarda la professione monastica, solo in riferimento alla morte fisica del fedele:

l'obbedienza fino alla morte deve essere intesa non dalla sola morte fisica, ma in certa maniera di ogni mortificazione e afflizione del corpo, specialmente in ogni perfetta rinuncia alla propria volontà... Ad ogni genere di martirio appartiene l'obbedienza fino alla morte, che ci uccida o la spada del persecutore o la spada dello Spirito che è la parola di Dio¹⁸.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ G. Penco, *La spiritualità del martirio nel Medio Evo*, in *Medioevo monastico*, cit., pp. 399-410.

¹⁸ *Ivi*, p. 408.

Questo proprio perché non esiste una perfetta vita cristiana senza il desiderio di rinnovare incessantemente il fervore delle origini. Principio che sottolinea l'importanza del monachesimo nella storia e nella spiritualità del cristianesimo.

1.3 Il legame con le figure bibliche dell'Antico Testamento

Parlare di monachesimo implica non solo parlare dei primi padri già cristiani, ma anche di Antico Testamento e dei profeti presenti in esso. La spiritualità monastica vuole far raggiungere al monaco la condizione di *vir Dei* (Gregorio Magno nei suoi Dialoghi presenta spesso Benedetto da Norcia con questo appellativo¹⁹), per fare questo è naturale il collegamento ad Abramo, Elia, Mosè e molte altre figure bibliche²⁰, per i valori ascetici che ispirano. Abramo è il primo profeta fra quelli citati nel primo dei ventiquattro saggi che compongono *Spiritualità monastica, aspetti e momenti* di G. Penco²¹. Abramo è subito accompagnato dal tema dell'obbedienza, che insieme a quello della *peregrinatio* è uno dei cardini della vita monastica. La stessa *peregrinatio* è figlia dell'obbedienza, proprio perché questa si concretizza nel «completo abbandono nelle mani della Provvidenza»²², il monaco obbedisce esclusivamente ad essa, alla ricerca di una *vita profetica* rinunciando a tutti i beni materiali con i quali il mondo tenta l'uomo. Così Abramo si fida, si abbandona completamente alla chiamata divina che lo avrebbe condotto alla terra promessa, dopo lo sradicamento dalla propria patria.

L'obbedire è il punto di partenza, un punto fermo onnipresente nella vita dei monaci che ci aiuta a capire che cos'è la «“filosofia monastica” che si contrappone alla vana scienza secolare e mondana»²³. Obbedire unicamente a Dio, comporta nella pratica vita di un monaco una rigorosa lontananza dal resto del mondo, dalla società, e allo stesso tempo una rigorosa vicinanza a se stesso, alle proprie fragilità. Caratteristica fondante dell'uomo è la fragilità, messa a dura prova dall'obbedienza. Lo sforzo continuo, la lotta contro se stesso, contro l'attacco dei demoni, caratterizza la quotidianità della vita

¹⁹ *Ivi*, p. 81.

²⁰ *Ivi*, pp. 81-97.

²¹ G. Penco, *La spiritualità monastica*, in *Spiritualità monastica, Aspetti e momenti*, cit., p. 15.

²² *Ibid.*

²³ *Ivi*, p. 17.

monastica. Anche in questo senso si può intravedere il persistente attaccamento degli asceti al cristianesimo primitivo fino all'imitazione della vita di Cristo, profetizzata dai profeti dell'Antico Testamento. «Padre, se vuoi, allontana da me questo calice! Tuttavia non sia fatta la mia, ma la tua volontà»²⁴: la volontà da seguire non è la propria, bensì quella divina.

1.4 Abramo, astro biblico prediletto del monachesimo e maestro della peregrinatio

Penco, oltre al legame del monachesimo con il cristianesimo delle origini, spiega dettagliatamente anche quello fra vita monastica e profeti dell'Antico Testamento²⁵. La spiritualità monastica non nasce arbitrariamente e senza una storica base d'appoggio. L'ideale monastico si rifà direttamente alla Sacra Scrittura. Intende tramandare, nel rispetto della tradizione, gli insegnamenti presenti nella Sacra biblioteca che è la Bibbia, caratterizzata dalle proprie dottrine e personalità. C'è una solida linea di continuità fra insegnamenti del Vecchio e del Nuovo testamento. La storia monastica è costellata dai vari astri dell'universo biblico: quello che io voglio prendere in considerazione è Abramo.

Incomparabilmente più importante è la figura di Abramo, padre di tutti i credenti. [...] il *vir Dei* è indirettamente presentato quale nuovo Abramo che ha lasciato per sempre la propria patria e la propria famiglia²⁶.

L'ideale che accompagna la figura di Abramo al quale i monaci si ispirano è principalmente quello della *peregrinatio*. Quest'ultimo ha avuto, nella storia del monachesimo medievale, principalmente due diverse letture: una *letterale* e una *simbolica*. La prima vale per quei monaci che fisicamente abbandonarono e continuarono ad abbandonare la propria casa peregrinando per tutta l'Europa compiendo un'importante opera evangelizzatrice. La loro vita fu ad imitazione di Abramo che esce dalla terra caldaica verso quella promessa da Dio quando questo si rivolse a lui dicendo: «Vattene dal tuo paese, dalla tua patria e dalla casa di tuo padre, verso il paese che io ti

²⁴ Lc 22, 42.

²⁵ G. Penco, *Le figure bibliche del Vir Dei nell'agiografia monastica*, in *Medioevo monastico*, cit., pp. 81-83.

²⁶ *Ivi*, pp. 84-85.

indicherò»²⁷. La seconda invece vale per chi, come Bernardo di Chiaravalle, padre della riforma cenobitica cistercense, ha considerato la *peregrinatio* concretizzabile in maniera perfetta nella *stabilitas* indicata dalla Regola benedettina²⁸.

1.5 La peregrinatio fisica di Bonifacio e degli altri monaci evangelizzatori

Di magistrale importanza fu il lavoro compiuto dai monaci evangelizzatori delle zone, come quelle tedesche, non ancora toccate dalla buona novella. Il monaco Bonifacio, il cui nome prima della consacrazione episcopale di Gregorio II (25 maggio del 719 o 720) fu Wyrnfrith (nato verso il 680 in Inghilterra), si impegnò fino all'ultimo giorno della sua vita, finita con il martirio fisico e non solo spirituale nel 754, all'azione evangelizzatrice. La specifica vicenda dell'assassinio di Bonifacio, fra le foreste della Frisia, emoziona: il monaco accolse l'ultima tappa del suo persistente peregrinare con la calma dei forti, con gioia e invitando i confratelli al perdono cristiano. Gli assalitori, scrive L. Gatto nel suo saggio²⁹, gli furono addosso con pietre e coltelli mentre egli in mano aveva solo il Vangelo, il "libro per eccellenza" con il quale e per il quale voleva morire. Oggi all'abbazia di Fulda, nella Germania centrale (da lui fondata nel 747), trovano riposo le sue spoglie, lì riposte dopo una vita avventurosa e costellata di rischi al termine della quale nacque velocemente un culto legato al suo nome.

I secoli che vanno dal VI al IX sec. compongono un importantissimo periodo storico: il baricentro del cristianesimo latino si sposta più a nord, per l'espansione dell'islam nel nord Africa e in Spagna e per l'espansione del cristianesimo stesso nel centro e nel nord-est Europa. Il monachesimo in questo processo ha un ruolo chiave: «Per mezzo dei monasteri la Chiesa guadagna nel centro e nel nord dell'Europa quello che ha perduto nel sud a causa degli arabi»³⁰. Prima dell'azione definitiva dei sovrani, è indiscutibile l'importanza dell'iniziale intento evangelizzatore di solitari e valorissimi monaci che «posero in gioco la loro vita in uno slancio di pura e disinteressata fede»³¹. Il peregrinare

²⁷ Gen. 12, 1.

²⁸ G. Penco, *La vocazione di Abramo nella spiritualità monastica*, in *Spiritualità monastica, Aspetti e momenti*, cit., p. 186.

²⁹ L. Gatto, *Il monaco Bonifacio e l'evangelizzazione del nord Europa* in *Saggi di storia della cristianizzazione antica e altomedievale*, cit., p. 316.

³⁰ G. Penco, *Monachesimo fra storia e spiritualità*, cit., p. 88.

³¹ L. Gatto, *Il monaco Bonifacio e l'evangelizzazione del nord Europa* in *Saggi di storia della cristianizzazione antica e altomedievale*, cit., p. 286.

monastico di Bonifacio preparò bene la strada a Carlo Magno che concluse, seppur con metodi anche molto violenti (comunque non diversamente rispetto a Pipino e Carlomanno suoi predecessori³²), la cristianizzazione dei popoli germanici ancora animati da culti pagani³³. Non solo Bonifacio, tutti gli altri grandi monaci anglosassoni che scesero nel continente e prima ancora la missione evangelizzatrice di S. Agostino di Canterbury, inviato da S. Gregorio Magno insieme ad altri monaci romani a evangelizzare l'Inghilterra, hanno un ruolo da protagonisti nell'espansione del cristianesimo durante l'altomedioevo.

Le pagine che seguono non hanno come punto di focalizzazione finale il peregrinare dei monaci anglosassoni, celtici e romani, ma per rispetto di questi eventi di fondamentale importanza per la storia del cristianesimo ho voluto dedicare almeno qualche riga. Questo perché il modello ispiratore che fece abbandonare la propria patria ai monaci protagonisti fu senza dubbio Abramo, ad imitazione della sua storia. Le biografie dei tanti monaci che vissero in viaggio per gran parte del loro tempo su questa terra, agli occhi di chi dovesse leggerle con una mentalità piuttosto superficiale, sembrerebbero descrivere loro come semplici missionari e convertitori di popolo. «Anche in questi casi, invece, il fattore iniziale determinante fu costituito dal desiderio di imitare Abramo»³⁴. Tale desiderio è in perfetta sintonia con il bisogno del monaco di trovare un più completo distacco con questa terra. Anche per la missione monastica altomedievale che, per gli eccellenti risultati, potrebbe sembrare la più ispirata al senso “apostolico” – quella di S. Agostino in Inghilterra – S. Beda ci informa come invece la lunga esperienza dei monaci romani inviati oltre manica fu ad imitazione della peregrinazione di Abramo³⁵. I monaci non vivono per questo mondo, che è per loro solo il luogo dove prepararsi, avvicinandosi alla condizione di *vir Dei*, al Regno di Dio.

³² Per approfondire sulle valutazioni fatte a proposito degli sbrigativi metodi di evangelizzazione dei pagani da parte dei sovrani franchi cfr. *Il monaco Bonifacio e l'evangelizzazione del nord Europa* in *Saggi di storia della cristianizzazione antica e altomedievale*, cit. p. 287.

³³ Per approfondire sulle missioni evangelizzatrici del monaco Bonifacio cfr. *Ivi*, pp. 285-322.

³⁴ G. Penco, *La vocazione di Abramo nella spiritualità monastica*, in *Spiritualità monastica, Aspetti e momenti*, cit., p. 181.

³⁵ *Ibid.*

1.6 La peregrinatio simbolica nell'interpretazione di Filone di Alessandria

A mio avviso, ancora più interessante è però l'interpretazione simbolica che i cistercensi danno alla *peregrinatio*³⁶. Anche questi non si mossero senza una solida tradizione alle spalle: circa un millennio prima della vita di Bernardo di Chiaravalle, il filosofo ebreo Filone di Alessandria considerò Abramo simbolo dell'anima che ascende dall'elemento corporeo a quello mistico e spirituale³⁷. Nonostante Filone non sia uno dei primi padri cristiani, questi presero molto in considerazione le opere del filosofo ebreo in quanto uno dei primi grandi esegeti delle Sacre Scritture attraverso una chiara chiave filosofica greca.

Filone intravede nell'ordine che il Signore fece ad Abramo (di abbandonare terra, parentela e casa) i tre domini dai quali l'uomo si deve redimere, allontanare se vuole peregrinare come fece il padre di Isacco: corpo, sensazione e parola. Questo perché «la sostanza corporea deriva dalla terra e in essa si risolve», «la sensazione è congenere e sorella dell'intelletto [...] dal momento che ambedue sono parti di un'unica, medesima anima», e «“Casa”, perché la casa in cui l'intelletto abita è la parola³⁸». Per Filone è necessario assumere una “mentalità da straniero” e stare al di sopra della realtà sostanziale delle cose per interpretare correttamente il passo biblico di cui è protagonista Abramo. Per questo vede nell'ordine di fuga un motivo per conoscere se stessi riuscendo così a lasciare «l'infamante prigione del corpo, i piaceri che sono come carcerieri e le sue passioni³⁹». A mio parere l'interpretazione di Filone è illuminante. Illuminante è come il filosofo preferisca l'essere all'apparire⁴⁰, esattamente quello che deve fare il monaco per avvicinarsi alla condizione di cristiano perfetto. L'interpretazione simbolica è chiaramente necessaria a chi desidera peregrinare verso questa condizione, rifiutando ogni inclinazione dell'animo verso la specie sensibile⁴¹.

³⁶ *Supra*, nota 24 e testo relativo.

³⁷ G. Penco, *La vocazione di Abramo nella spiritualità monastica*, in *Spiritualità monastica, Aspetti e momenti*, cit., p. 177.

³⁸ Filone di Alessandria, *La migrazione verso l'eterno. L'agricoltura – la piantagione di Noè – l'ebrietà – la sobrietà – la confusione delle lingue – la migrazione di Abramo*, saggio introduttivo, trad., note e apparati di Roberto Radice, presentazione di Giovanni Reale, Rusconi, Milano 1988, p. 361.

³⁹ *Ivi*, p. 362.

⁴⁰ *Ivi*, p. 363.

⁴¹ *Ibid.*

L'analisi della migrazione di Abramo è uno dei temi fra i più vasti e originali di quelli che Filone ha saputo esprimere con il suo commento allegorico alla Bibbia. Il filosofo su tale punto si è espresso tanto bene che gli studiosi hanno un'idea abbastanza concordante sul significato che egli diede alla migrazione di Abramo. La sua azione è vista quale il prototipo di ogni forma di itinerario spirituale: «dalla mentalità caldaica, verso la mentalità caratteristica dell'amore di Dio, vale a dire *dal mondo del creato e sensibile verso la Causa creatrice ed intelleggibile*»⁴². In *De migratione* si capisce bene che cosa significa “mentalità caldaica”. I Caldei, spiega Filone, erano un popolo dedito all'astronomia e all'arte degli oroscopi. Questa loro propensione partorì una vera e propria dottrina filosofica che arrivò a negare l'esistenza di un Dio trascendente. Non solo questa filosofia ne nega l'esistenza, i Caldei arrivarono anche a sopprimere il bisogno di un tale Dio. La genesi di questo punto di arrivo è sintetizzata bene da Roberto Radice nel suo *Saggio introduttivo de La migrazione verso l'eterno* di Filone in tre passaggi logici. I Caldei, dallo studio della regolarità del movimento degli astri del cielo sviluppano una dottrina a sfondo matematico capace di collegare gli eventi astronomici con quelli terrestri. Nasce così la «concezione della simpatia cosmica»⁴³, che non lasciava alcuno spazio all'esistenza di una realtà trascendente e quindi una qualsiasi ricerca di quest'ultima diventava non necessaria. Leggendo in maniera allegorica il peregrinare di Abramo⁴⁴ si capisce quindi che questo, allontanandosi dalla terra dei Caldei, si allontana da una mentalità che nega l'esistenza della sfera del trascendente per avvicinarsi ad una che vuole affermare il contrario; per avvicinarsi alla ricerca di una *Causa creatrice ed intelleggibile* che sta alla base di qualunque altra realtà sensibile.

È possibile approfondire l'importanza che Penco dà al tema de *La vocazione di Abramo nella Spiritualità monastica*⁴⁵ anche tramite Massimo Gargiulo, docente incaricato presso la Pontificia Universitaria Gregoriana. In uno dei suoi libri⁴⁶ si impegna

⁴² Filone di Alessandria, *La migrazione verso l'eterno. L'agricoltura – la piantagione di Noè – l'ebrietà – la sobrietà – la confusione delle lingue – la migrazione di Abramo*, cit., p. 40.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Per approfondire il tema specifico degli itinerari di Abramo che Filone ha sintetizzato attraverso lo studio della Bibbia, cfr. *Ivi*, p. 36.

⁴⁵ G. Penco, *La vocazione di Abramo nella spiritualità monastica*, in *Spiritualità monastica, Aspetti e momenti*, cit., pp.176-190.

⁴⁶ M. Gargiulo, *Il profumo di Abramo, Interpretazioni ebraiche e cristiane*, introduzione di Etienne Emmanuel Veto, Edizioni San Paolo, Milano 2021.

a districare il ricco dibattito teologico nel quale ebrei e cristiani si “contendono” la figura di Abramo. Dire che Abramo «costituisce un’eredità comune a ebrei e cristiani»⁴⁷ si dimostra vero facilmente: si parla di *Abramo* più di 230 volte nell’Antico Testamento e viene menzionato ben 72 volte nel Nuovo Testamento⁴⁸ (da tener conto come il primo sia composto da molti più libri rispetto al secondo). Il terzo capitolo del libro è dedicato allo stesso argomento, caratteristico di Abramo, che io intendo collegare alla spiritualità monastica: *La chiamata, il viaggio, la promessa*. Subito, ancora una volta, è cercato e trovato in Filone l’appoggio perfetto per analizzare la *peregrinatio* di Abramo. Dice bene R. Radice nel *Saggio introduttivo* de *La migrazione verso l’eterno*, quando spiega come Filone si sia impegnato talmente tanto in questa materia che gli studiosi oggi sono concordi nell’espone quale fu l’idea del filosofo alessandrino. M. Gargiulo spiega come Filone, trattando della migrazione di Abramo, si soffermi di più sul suo significato simbolico, «quello in base al quale il vero viaggio non fu corporale, ma dell’anima, dalla oscurità al raggio puro della conoscenza di Dio, creatore e rettore dell’universo visibile»⁴⁹ (quello per il quale tanto i Caldei si impegnarono studiando). Subito dopo questo viaggio è paragonato al mito della caverna della *Repubblica* di Platone, nel quale protagonisti sono degli uomini che riescono alla fine a vedere la luce dopo anni incatenati all’oscurità di una caverna. Il paragone è giustificato dal fatto che Filone, in un passaggio non riportato, interpreta Harran, attraverso una supposta etimologia, con il significato di “caverna”. Abramo in questo modo è il prototipo del viaggiatore il cui itinerario non è solo fisico, ma anche spirituale attraverso un percorso alla ricerca della verità⁵⁰.

Il viaggio «dalla oscurità al raggio puro della conoscenza di Dio, creatore e rettore dell’universo visibile»⁵¹ sintetizza perfettamente la conversione di un uomo che sceglie di dedicare la propria vita alla ricerca e all’adorazione di Dio. A mio avviso i monaci cristiani cistercensi fanno parte in prima linea di questa categoria. Penso scrive infatti che «la chiamata di Abramo viene particolarmente addotta dal grande dottore come movente

⁴⁷ *Ivi*, p. 9.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ M. Gargiulo, *Il profumo di Abramo, Interpretazioni ebraiche e cristiane*, cit., p. 92.

⁵⁰ *Ivi*, pp. 92-93.

⁵¹ *Supra*, nota 49 e testo relativo.

specifico per l'ingresso alla vita monastica»⁵². Il grande dottore di cui parla il monaco e storico è Bernardo di Chiaravalle (1090-1153).

⁵² G. Penco, *La vocazione di Abramo nella spiritualità monastica*, in *Spiritualita monastica, Aspetti e momenti*, cit., p. 186.

CAPITOLO SECONDO

La peregrinatio nella stabilitas cenobitica: la riforma cistercense

2.1 Il pieno medioevo per la storia monastica, culla della nascita dei cistercensi

Nella primavera del 1098 comincia un tortuoso processo, durato almeno un cinquantennio, che porta alla formazione di uno degli Ordini monastici più importanti per tutta la storia, non solo medievale⁵³. Secondo G. Cariboni, autore del saggio *I Cistercensi e la formazione di un ordine religioso* presente in *I Castelli della preghiera*⁵⁴ la storiografia moderna trova nei Cistercensi la caratteristica di «primo ordine religioso della storia»⁵⁵, intendendo «un’innovata rete monastica fondata su legami istituzionali che mantenessero una coerenza giuridico-corporativa»⁵⁶. Anche G. Penco non si frena nel sottolineare l’importanza dei Cistercensi scrivendo come: «Nessuno degli ordini monastici sorti nei secoli XI-XII eguagliò l’importanza dell’Ordine di Cîteaux »⁵⁷. La storiografia infine è solidamente concorde nell’affermare come il *Novum Monasterium* (così veniva chiamato Cîteaux inizialmente) nasca per poi svilupparsi in un periodo fondamentale per la storia del monachesimo (e anche, più in generale, per quella europea e cristiana *in toto*). Per questo motivo un buon punto di partenza per trattare della storia di questo Ordine religioso è dare una generale panoramica dei secoli di mezzo, sotto la luce delle rinascite culturali.

Queste furono due (che diventano tre se si comprende quella che coincide con la fine del Medioevo – vale a dire il Rinascimento nel XVI secolo): la prima è quella carolingia nel IX secolo, la seconda è quella del pieno medioevo nei secoli XI-XII. In comune fra queste, sviluppatasi dopo il terremoto socio-politico dell’agonizzante fine del mondo antico, «c’è l’idea di un risveglio, di un nuovo inizio, di un acquisto di maggiore vivacità

⁵³ *Infra*, per la specifica vicenda della fondazione di Cîteaux, da cui si svilupperà poi l’Ordine Cistercense.

⁵⁴ G. Cariboni, *I Cistercensi e la formazione di un ordine religioso* in *I Castelli della preghiera*, a cura di G. M. Cantarella, Carocci editore, Roma, 2020, pp. 145-166.

⁵⁵ *Ivi*, p. 145.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ G. Penco, *Monachesimo fra storia e spiritualità*, cit., p. 148.

e creatività culturale sotto l'influsso di esigenze o stimoli occasionali»⁵⁸. Successivamente Penco si sbilancia nel pesare il grado di importanza, sotto la lente d'ingrandimento dell'autenticità, delle rinascite. In questo senso quella che qui a noi interessa, quella dei secoli XI-XII, a suo avviso sovrasta le altre due in quanto più generale, spontanea, attivamente creativa, spirituale, cristiana, comune a tutto l'Occidente. Il risveglio economico e soprattutto culturale del pieno Medioevo è come «un vino nuovo che cerca otri nuovi pur nella fedeltà ad una tradizione che non s'intende minimamente rinnegare e che, anzi, si riscopre per una sorta di connaturalità»⁵⁹. Se appellissimo i secoli XVI e XV quali l'autunno⁶⁰ del medioevo potremmo dire che il XII sia invece la primavera dello stesso. Per quanto riguarda invece le altre due rinascite: la prima (quella carolingia del IX secolo) ha un carattere artificiale e prevalentemente ripetitivo e imitativo dello splendore dei secoli passati; mentre quella che potremmo identificare come terza (quella del Rinascimento del XVI secolo) è, almeno alle origini, un fenomeno quasi esclusivamente italiano e legato alla visione secondo cui gli antichi autori classici latini e greci, cronologicamente molto distanti dalla rinascita in se, sono presi come modelli di vita e cultura⁶¹.

Al grande movimento culturale e spirituale pienamente medievale del XII secolo i Cistercensi daranno un contributo determinante divenendone una delle espressioni più tipiche. Si può infatti seguire un processo storico del monachesimo intorno al XII secolo caratterizzato da un filo rosso che parte dalla "crisi" e che fiorisce con la "rinascita" del cenobitismo nel quale l'Ordine Cistercense è uno dei protagonisti di tale processo. Per entrambi i punti (crisi e rinascita), i figli di Cîteaux possono essere identificati come tali in quanto la loro storia comincia proprio nel denunciare la decadente condizione spirituale del cenobitismo cluniacense e sono sempre loro al centro del superamento della crisi stessa. Non a caso si parla strutturalmente di "riforma cistercense", con la quale la spiritualità monastica diviene un'esegesi biblica al massimo delle sue potenzialità,

⁵⁸ G. Penco, *I Cistercensi storia e spiritualità*, Orizzonti monastici, Abbazia San Benedetto, Seregno 1998, p. 10.

⁵⁹ *Ivi*, p. 12.

⁶⁰ J. Huizinga, *L'autunno del medioevo*, trad. it di Franco Paris, introd. di Ludovico Gatto, Newton Compton, Roma 2007.

⁶¹ *Ivi*, pp. 10-11.

«un’esegesi mediante cui l’anima stabilisce nelle sue pieghe più profonde un’unità con Dio nello Spirito fino alla vetta dell’esperienza mistica»⁶².

2.2 La “crisi del cenobitismo” fra XI e XII secolo

“Crisi del cenobitismo” è un’espressione formulata dagli storici della Chiesa nel primo decennio del XIX secolo. Penco, a fine secolo scorso, in occasione del novecentesimo anniversario dell’inizio della storia cistercense, sintetizzava così i motivi e le conseguenze della crisi:

si intendeva quella situazione negativa determinatasi, per il mondo monastico di quel periodo, sul piano delle istituzioni, delle strutture, degli interessi, dei rapporti sociali (come ad esempio i legami con la nobiltà), a causa di una compenetrazione sempre più stretta tra vita monastica e mondo. Una situazione del genere comportava infatti delle gravi conseguenze sul piano morale e disciplinare, con l’accumulo di beni eccessivi, i troppi interessi materiali, le troppe frequenti assenze dalla comunità, i prevalenti impegni di carattere amministrativo⁶³.

Come tenterò di testimoniare tramite due esempi di movimenti eremitici sorti proprio in denuncia a tale mondanizzazione, la riforma cistercense nasce in un clima quanto mai ricco e differenziato di risposte a tale crisi. Clima al quale, dopo circa un secolo e mezzo di riforme e nascite di nuovi *Ordines*, la maggior parte dei quali eremitici, la suprema autorità ecclesiastica mise un freno, giudicandolo «causa di confusione»⁶⁴ nella quale si era cacciato il mondo monastico: al Concilio Lateranense IV del 1215 verrà proibita la fondazione di nuovi ordini religiosi.

Paragonandola alla Riforma Protestante e alla Rivoluzione Francese, J. Lekai nel suo libro *I Cistercensi Ideali e realtà*⁶⁵, fa riferimento alla *Riforma Gregoriana* per spiegare come la rinascita della vita monastica nei secoli XI e XII può essere strettamente legata al generale processo di ridefinizione dei rapporti Stato - Chiesa, centrali nella *Riforma*.

⁶² *Ivi*, p. 78.

⁶³ *Ivi*, p. 15.

⁶⁴ *Ivi*, p. 21.

⁶⁵ L. J. Lekai, *I Cistercensi Ideali e realtà*, trad. it. Suor E. Strola, Monaci Cistercensi Certosa di Firenze, Firenze 1989.

Lo storico e monaco statunitense di origini ungheresi espone quindi delle motivazioni di natura politica e pratica in riferimento al rinnovamento monastico del XI secolo: «il rinnovamento era divenuto inevitabile non tanto a causa della decadenza morale o dell'indebolimento della disciplina, quanto per la necessità in cui versavano i monaci, di ritrovare cioè il loro posto in una società in rapida evoluzione»⁶⁶. Una lettura che testimonia la legittimità della denuncia dell'eccessiva mondanizzazione esposta da Penco: il mondo, dal rapporto Stato – Chiesa *in primis*, stava cambiando, e i monaci, strettamente integrati ad esso, dovettero ricalcolare la loro posizione. Analizzando alcuni punti di vista, la direzione in cui si mossero i movimenti riformatori in cerca di una necessaria rinnovata posizione, sembra essere questa: tali movimenti ambivano alla riscoperta delle forme più antiche della vita monastica, ad una rigorosa povertà come primo passo per una rinascita significativa, nella riscoperta del “deserto”. Prevalentemente inoltre condividevano la centralità della Regola di Benedetto come mezzo di realizzazione di tali intenti. Per la maggior parte dei monaci fu la vita eremitica la via più efficace al raggiungimento della suddetta ambizione, pensata «al pari della nuova e più rigorosa interpretazione della povertà»⁶⁷. Questo anche ad imitazione di una più fedele possibile *vita apostolica* (che nell'XI secolo non si riferiva alla predicazione del Vangelo, ma semplicemente ad una più approfondita possibile contemplazione di Dio⁶⁸), abbandonando le splendide residenze, i cerimoniali complicati, il benessere e la comodità eccessivi raggiunti dal monachesimo dell'epoca. La ricerca di una modalità pratica di come vivere quotidianamente la Regola benedettina, nel prolifico clima di rinnovamento, ebbe varie risposte, tante da diventare eccessive e in certi casi che estremizzavano troppo il livello di povertà e isolamento. Lo percepirono i «riformatori della seconda generazione»⁶⁹, che cercarono di riaccostarsi alla Regola in modo più autentico e reale. I Cistercensi furono i protagonisti di questa presa di coscienza: «lo zelo per una ancora più esatta osservanza per la Regola fu l'autentica ragione della fondazione di Cîteaux »⁷⁰.

⁶⁶ *Ivi*, p. 6.

⁶⁷ *Ivi*, p. 10.

⁶⁸ *Ivi*, p. 11.

⁶⁹ *Ivi*, p. 13.

⁷⁰ *Ibid.*

In tutto ciò, per Penco e per il seguente elaborato, il ricorso al tema di Abramo diviene frequentissimo, «costituendo addirittura un passaggio obbligato per quelle rinnovate tendenze penitenziali, eremitiche e peregrinanti che, in relazione alla crisi del cenobitismo, pulluleranno senza tregua tra la fine del primo e gli inizi del secondo millennio»⁷¹. La spiritualità di Bernardo, tradotta nei suoi scritti, nel generale clima cistercense di scoperta dell'individuo e della coscienza personale, sarà un limpido esempio di come il valore della *peregrinatio* possa essere interpretato allegoricamente⁷². Grande è il merito da attribuire a Bernardo di Chiaravalle se oggi consideriamo i Cistercensi come i fautori di una delle riforme meglio riuscite e quindi durature, fra le tante del periodo.

2.3 Camaldolesi e Certosini, testimonianze di un prolifico e generale clima di rinnovamento

I Camaldolesi e i Certosini sono i movimenti, nati fra XI e XII secolo, che porterò come esempio per testimoniare come i Cistercensi non furono gli unici a percepire il bisogno di trovare una soluzione alla crisi di quegli anni. Tende ad organizzarsi in veri e propri *Ordines* (organismi che seguono precise osservanze sempre più affini fra loro e diversificate dalle altre) il movimento eremitico, vivo per tutta la durata dell'alto medioevo, ma in questi secoli rinnovato da una serie di monaci esemplari. «Anzi, si può dire che quasi tutti i movimenti monastici riformati in quest'epoca, eccetto i Cistercensi, nascono come esperienze eremitiche»⁷³. Approfondendo la definizione che Penco dà a “crisi del cenobitismo” quale rischio di eccessiva mondanizzazione della vita monastica, la via eremitica sembra, di primo acchito, la reazione al problema più spontanea che il mondo monastico avrebbe potuto avere.

Nel primo capitolo, contrapponendo l'interpretazione letterale della *peregrinatio* a quella simbolica della stessa, ho affiancato alla prima il fondamentale esempio di Bonifacio⁷⁴. Catapultandoci in avanti di circa tre secoli, successivamente all'esperienza

⁷¹ G. Penco, *La vocazione di Abramo nella spiritualità monastica*, in *Spiritualità monastica, Aspetti e momenti*, cit., p. 181.

⁷² *Infra* per l'approfondimento sulla spiritualità di Bernardo di Chiaravalle.

⁷³ G. Penco, *I Cistercensi storia e spiritualità*, cit., p. 15.

⁷⁴ *Supra*, cap. 1.5.

del monaco anglosassone, l'amore verso la *peregrinatio* ricompare fra le pagine di Penco per spiegare la storia di Romualdo di Camaldoli († 1027), *leader* spirituale dell'*Ordines* Camaldolese. Nella spiritualità di quest'ultimo, espressasi in una continua mancanza di una fissa dimora, si riscontra «il desiderio del martirio ricercato nella predicazione ai pagani e la pratica dell'amicizia spirituale»⁷⁵; una frase che potrebbe bene accostarsi alle esperienze dei monaci anglosassoni evangelizzatori nell'alto medioevo. Il peregrinare di Romualdo comincia dopo i primi tre anni vissuti da monaco, nel monastero ravennate di Sant'Apollinare in Classe, allontanandosi da esso «scontento per la poco esemplare situazione disciplinare dell'ambiente»⁷⁶. Dopo tre anni di *stabilitas* a Venezia si sposterà ancora: nel monastero di Cuxà nei Pirenei, di nuovo a Ravenna nel monastero in Classe (in qualità di abate, carica alla quale rinuncerà poco dopo), a Montecassino (suscitando vivo interesse nell'imperatore Ottone III, animato da un intenso fervore spirituale), nelle Marche, in Romagna, in Toscana, per morire nel 1027 nel monastero di Valdicastro. Furono circa trenta le case da lui fondate o riformate e la più importante è quella di Camaldoli nei pressi di Arezzo. Tutte queste però non erano legate fra loro da nessun vincolo giuridico, neppure Camaldoli esercitava qualche tipo di supremazia sulle altre, nonostante la grandezza di questo monastero, tanto legato al nome del santo monaco in questione. Romualdo non aveva scritto nulla, «le sue fondazioni si reggevano in base al suo esempio e al suo insegnamento orale»⁷⁷, essendo così facilmente accomunabile ai primi monaci, padri del deserto; stesso ragionamento che fece pier Damiani, autore della più importante biografia sul monaco peregrinatore e riformatore. Nonostante l'assenza di una pur che minima fonte primaria che ci faccia conoscere direttamente il pensiero di Romualdo, oggi possiamo dire che egli puntava, dal punto di vista delle istituzioni, «all'unione di eremo e cenobio sotto un solo superiore residente nell'eremo»⁷⁸. Questa unione attesta allo stesso tempo il rispetto della *tradizione* e l'innovazione portata da Romualdo, riscontrabile nell'idea della sede del superiore direttamente nell'eremo («anche se tale percorso spirituale era in linea con la tradizione esposta da Cassiano»⁷⁹). Penco è chiaro nell'affermare l'importanza del movimento monastico romualdino-camaldolese, «più vigoroso» di qualsiasi altro sviluppatosi in Italia nel pieno medioevo:

⁷⁵ G. Penco, *Monachesimo fra storia e spiritualità*, cit., p. 136.

⁷⁶ *Ivi*, p. 135.

⁷⁷ *Ivi*, p. 137.

⁷⁸ *Ivi*, p. 136.

⁷⁹ *Ibid.*

«sia per numero di fondazioni che per l'influsso esercitato nei vari campi della vita religiosa»⁸⁰.

Un altro *Ordines* caratteristico del clima di rinnovamento fra XI e XII secolo è quello dei monaci certosini. La loro storia ha origine dall'esperienza di Bruno di Colonia († 1101), il quale, già canonico della città tedesca, fondò nel 1084 l'eremo della Grande-Chartreuse presso Grenoble. Per sua mano nacquero poi altri due eremitaggi in Calabria, dopo che venne chiamato in Italia da papa Urbano II, suo condiscipolo a Reims.

Anche il movimento della Certosa si può descrivere come un'unione fra cenobio ed eremo, anche se in maniera inversa rispetto ai Camaldolesi: «se i monaci camaldolesi possono essere definiti dei cenobiti indirizzati all'eremo, i certosini sono degli eremiti indirizzati al cenobio»⁸¹. In poche righe Penco descrive bene la vita pratica e spirituale del monaco nelle certose, descrivendo nel contempo l'architettura delle stesse. La complessità architettonica dei monasteri certosini si sviluppò gradatamente, arrivando ad avere una propria planimetria classica, ed è proprio in questa che si intravede la vena cenobitica dell'Ordine (in particolare nelle certose sono presenti i chiostri, assenti invece negli eremi camaldolesi). Le rigide regole a cui sono sottoposti i monaci certosini comportano una vita estremamente austera e di quasi totale reclusione: le ore minori vengono recitate in cella, i singoli pasti giornalieri si consumano anch'essi in solitudine nella propria cella (solo alla domenica si mangia nel refettorio comune, ma sempre in silenzio) e l'astinenza dalle carni è perpetua. Lo "spaziamento", di alcune ore a settimana, è l'unico momento nel quale il monaco rompe il proprio silenzio ed esce dalla propria casetta di clausura a due piani, nella quale viene condotta la continua contemplazione di Dio. «Per tale indole eremitica l'Ordine certosino non fu mai molto numeroso, anche se rappresentò una delle espressioni più caratteristiche del monachesimo del pieno e tardo Medioevo»⁸². Sempre per la loro peculiare indole eremitica, questo Ordine non sarà mai considerato come facente parte dell'Ordo Sancti Benedicti, ma come formante un ordine a sé. Infine, dal punto di vista della spiritualità, i certosini saranno piuttosto tributari dei primi autori cistercensi. Di Bruno di Colonia sono arrivate sino a noi solo poche lettere

⁸⁰ *Ivi*, p. 139.

⁸¹ *Ivi*, p. 140.

⁸² *Ivi*, p. 141.

scritte di suo pugno, mentre autori spirituali veramente originali non furono molti, se non i primi scrittori dell'Ordine: Guigo I e Guigo II.

Credo che sia strutturalmente necessario, se si vuole spiegare la vigoria di questi movimenti, chiarire un'importante specificità di questo periodo della storia monastica, nella quale si sviluppa la vicenda che a noi interessa: quella Cistercense. Come ho già cercato di spiegare⁸³, questa storia era caratterizzata da «un ritorno ben più generale a tutto ciò che è primitivo, con la preoccupazione di cercare nel primitivo non solo l'arcaismo, ma la purezza e l'autenticità»⁸⁴. Lo scrive Louis Bouyer analizzando *Le origini della spiritualità cistercense* in riferimento al radicale ritorno all'obbedienza della Regola benedettina, inizialmente operato dai pochi monaci guidati da Roberto e fuggiti da Molesme e successivamente da tutto l'Ordine figlio di Cîteaux.

Il valore della *peregrinatio* è esemplificativo del bisogno percepito da tutti quei monaci che nel pieno medioevo ricercavano la purezza, l'essenziale e il primitivo, valori soffocati e resi marginali dall'abbondanza cluniacense, dalla quale si volle trovare un distacco. Così come Abramo si allontanò dalla terra dei Caldei, caratterizzata da uno spirito troppo distante, se non completamente assente, alla contemplazione di Dio, anche i Camaldolesi e i Certosini fecero lo stesso, rispetto alle realtà monastiche giudicate colpevoli della crisi spirituale dei secoli XI e XII. Romualdo viaggia dentro e fuori la nostra penisola, fondando e riformando monasteri, desideroso di una pura passione cristiana; i Certosini radicalizzano la sobrietà dalla vita monastica nei loro eremi uniti in cenobio. Ugualmente i Cistercensi, alla ricerca di una vera obbedienza funzionale a realizzare una vita degna dell'ambizione ad avvicinarsi alla condizione di *vir Dei*, «desiderarono ritornare ai testi e agli usi più tradizionali scartando dalla liturgia in generale tutto ciò che, col pretesto di arricchirla, ha potuto appesantirla e svilirla»⁸⁵. Lo faranno peregrinando fisicamente una sola volta, da Molesme a Cîteaux, ma inseguendo una costante *peregrinatio* interiore riscontrabile in una *stabilitas* ubbidiente, senza troppe presuntuose interpretazioni, alla Regola scritta da chi seppe magistralmente fuggire dal mondo in pura contemplazione di Dio. Non solo la liturgia, tutti gli aspetti della vita

⁸³ *Supra*, cap. 2.1 e 2.2.

⁸⁴ L. Bouyer, *La spiritualità cistercense*, a cura di Claudio Stercal, Jaca Book, Milano 1994, pp. 9-10.

⁸⁵ *Ibid.* Cluny aveva sovraccaricato l'ufficio, al punto da farne quasi scomparire la struttura primitiva; ad esempio quindi i cistercensi fecero sparire i 15 o 30 salmi che precedevano il mattutino e altre eccessive aggiunte che soffocavano l'essenziale.

quotidiana dei monaci e dell'organizzazione del monastero furono rinvigoriti da Cîteaux in poi⁸⁶.

2.4 Fondazione e fondamenti di Cîteaux, Roberto di Molesme e il legame del *Novum Monasterium* con il mondo cluniacense

Non si può capire abbastanza bene la storia di Cîteaux senza prima spendere qualche riga per la storia di Molesme, monastero da dove fuggirono i monaci che poi fonderanno Cîteaux e che nasce appena ventitrè anni prima di quest'ultimo. Il protagonista delle due fondazioni è lo stesso monaco: Roberto di Molesme. I dettagli biografici che possiamo conoscere tramite la sua *Vita* sono molto probabilmente influenzati dai ruoli che il santo monaco, nato nel 1028, svolse più tardi a Molesme e a Cîteaux⁸⁷. A partire dalla giovinezza e prima della fondazione di Molesme, Roberto si sposta in diversi monasteri. Il primo è l'abbazia di Montier-la-Celle, vicino a Troyes, dove pochi anni dopo il 1053 diventa già Priore. Tra il 1068 e il 1072 è abate a Saint-Michel-de-Tonnerre, un'abbazia di osservanza cluniacense, nella diocesi di Langres. Per ragioni ignote il suo incarico termina bruscamente, torna a Troyes come semplice monaco, ma poco dopo è di nuovo Priore a Saint-Ayoul, alle dipendenze di Montier-la-Celle. Ancora una volta Roberto fugge da tale carica, non trovandola a se congeniale, verso i boschi di Collan insieme ad alcuni eremiti. È proprio con la partecipazione di questi che nel 1075 fonda il monastero di Molesme, nella diocesi di Langres, in una terra donata da Ugo, Signore di Maligny.

L'esperienza monastica di Roberto è notevole e il suo continuo spostarsi dimostra come la vita solitaria lo attraeva, spingendolo ad una continua *peregrinatio* fisica. Anche dopo la fondazione di Molesme, che fu una delle abbazie meglio riformate dell'XI secolo, il santo monaco sentì il "richiamo dell'eremo", allontanandosi, verso il 1090, per poi ritornare, con un gruppo di eremiti. Poco prima, alcuni dei più vicini collaboratori di Roberto, tentarono una simile fuga. Questi due fatti ci fanno capire che con ogni probabilità, gli anni di grande successo che visse Molesme dopo la sua fondazione avvicinarono il monastero agli schemi usuali delle tradizioni monastiche del periodo, ben diverse dal sogno di Roberto, «che desiderava una separazione dal mondo e povertà, in

⁸⁶ *Infra*, pp 35-36.

⁸⁷ L. Bouyer, *La spiritualità cistercense*, cit., pp. 17-22.

una vita libera dalle preoccupazioni del mondo e dedicata soltanto al servizio di Dio»⁸⁸. Assomigliare alle grandi e fiorenti abbazie del periodo, attratte dal fascino di Cluny, mondo che Roberto e i suoi compagni disprezzavano, significava, accumulazioni di: beni ecclesiastici e decime, rendite di chiese, villaggi e servi, servitori laici, fratelli conversi, bambini oblati e *praebendarii* («gente che offriva i propri beni all'abbazia in cambio di vitto e alloggio per tutto il resto della vita»⁸⁹). Questi erano solo alcuni degli elementi inquinanti che i vari movimenti riformatori dell'XI e XII secolo, due dei quali appena sopra esposti, tentarono di fuggire.

L'importanza di Cîteaux è data anche dal fatto che «la sua origine non fu dovuta a interventi di sovrani, come all'epoca carolingia, o di signori feudali, come a Cluny, bensì all'unica e decisa coscienza di un gruppo di monaci che esprimevano generali e diffuse esigenze di un rinnovamento e di riforma»⁹⁰. Questo vale per molti altri *Ordines* che nascono nello stesso periodo di Cîteaux⁹¹, ma, nella lunga durata, l'impatto che ebbero i Cistercensi nella storia del monachesimo non fu eguagliato da nessuno dei molti. La consolidazione e il mantenimento del vigore e dell'entusiasmo iniziali fu possibile grazie ad una eccelsa spiritualità in grado di mantenere il legame diretto con le motivazioni che spinsero i primi monaci ad allontanarsi dal ricco e decadente mondo cluniacense dando il via alla riforma fra la povera e solitaria palude del Nuovo Monastero.

La data, simbolica, della fondazione (21 marzo 1098) venne scelta per le ricorrenze che la accompagnavano: quell'anno ricorreva la Domenica delle Palme e la Festa di S. Benedetto. I circa ventuno monaci, guidati dall'abate Roberto, che raggiunsero l'*heremus cisterciensis*, erano desiderosi di «ritornare ad un'osservanza religiosa pura e semplice della Regola benedettina eliminando tutte le aggiunte di carattere rituale che la tradizione carolingia e soprattutto cluniacense vi avevano accumulato»⁹². Il primo anno di vita nel monastero, l'unico durante il quale fu presente il fondatore Roberto, non deve aver deluso di certo i monaci desiderosi di un completo abbandono delle varie agiatezze di cui godevano a Molesme e di una «vita ascetica in povertà e in perfetta solitudine,

⁸⁸ L. J. Lekai, *I Cistercensi Ideali e realtà*, cit., p. 19.

⁸⁹ *Ivi*, p. 18.

⁹⁰ G. Penco, *Monachesimo fra storia e spiritualità*, cit., p. 148.

⁹¹ *Supra* per i due esempi dei Camaldolesi e Certosini, cap. 2.3.

⁹² G. Penco, *Monachesimo fra storia e spiritualità*, cit., p. 148.

procurandosi il necessario per vivere, con il proprio lavoro, come gli apostoli di Cristo»⁹³. Oltre ad un puro e semplice ufficio divino, sgombro degli eccessi cluniacensi, ispirato ai primitivi valori del monachesimo, i Cistercensi volevano ritrovare infatti un equilibrio anche con il «lavoro manuale che quelle tradizioni avevano profondamente alterato»⁹⁴. Oltre all'equilibrio fra preghiera e lavoro, raggiunto grazie ad una intransigente osservanza della Regola benedettina (*rectitudo Regulae*), sono altri i fondamentali campi in cui avvennero le decisive riforme che delinearono le specificità del monachesimo cistercense: i digiuni rigorosamente rispettati, la sobrietà della veste (bianca, ottenuta direttamente dalla lana non lavorata, simbolo di purezza e povertà, a differenza di quella nera cluniacense), del vitto e dell'ornamento nel culto e nelle chiese. Bernardo di Chiaravalle, nella sua *Apologia*, oltre a dedicare ampio spazio alla denuncia degli sfarzosi pranzi cluniacensi, scriveva come i monaci «non avevano bisogno di ornamenti preziosi, di dipinti e immagini, tanto meno di quelle figure fantastiche e mostruose che erano frequenti nelle chiese frequentate dai semplici fedeli»⁹⁵. Parole che ricordano come i monaci, finito il periodo durante il quale tutti i cristiani erano esclusi e perseguitati dal mondo, sentano la necessità di differenziarsi dal resto dei fedeli, dai semplici fedeli, ora perfettamente integrati nel mondo. Importanti furono le riforme di carattere economico: venne abbandonata la distinzione fra *pars dominica* e *pars massaricia*, conservando solo la prima, per una maggiore fedeltà al programma di vita austera e povera, rifiutando tutti i possedimenti terrieri che i monaci non sarebbero stati in grado di coltivare senza l'apporto della manodopera salariata. Per rispettare questo ambizioso programma economico-agricolo si fece ricorso invece ad una categoria già presente da un secolo: i *fratelli conversi*. Questi lavoravano nelle «grange» (delle specie di fattorie monastiche dotate di tutti gli elementi necessari alla vita comune, con le quali si partizionava il territorio di proprietà del monastero) come i monaci, ma la loro quotidianità era caratterizzata da profonde differenze rispetto a quelle dei *Monaci Bianchi*⁹⁶ veri e propri. I *fratelli conversi* vestivano un abito diverso, vivevano in edifici separati e non avevano voce in capitolo né partecipavano all'ufficiatura. Nei monasteri cistercensi non si accettarono più i fanciulli offerti dai genitori. Questa decisione si inquadra in un più

⁹³ L. J. Lekai, *I Cistercensi Ideali e realtà*, cit., p. 21.

⁹⁴ G. Penco, *Monachesimo fra storia e spiritualità*, cit., p. 148.

⁹⁵ *Ivi*, p. 150.

⁹⁶ Così vengono anche chiamati i monaci cistercensi, in riferimento al colore della loro veste.

ampio fenomeno di grande importanza per la spiritualità monastica e in particolare per quella cistercense: la ««scoperta dell'individuo», quella rivalutazione della coscienza personale, che è propria del XII secolo»⁹⁷. È nel nuovo terreno scoperto in questo periodo dalla spiritualità monastica che potrà impegnarsi il più grande pensatore cistercense, Bernardo di Chiaravalle, al quale siamo anche in parte e allo stesso tempo debitori della stessa scoperta. Solo con una sincera presa di coscienza, operabile tramite una pura *peregrinatio* interiore, il monaco può condurre una vita degna dell'aspirazione che porta la sua figura. Non potrei trattare di *peregrinatio*, collegando tale valore ad un Ordine monastico cenobitico che trova la sua realizzazione nella *stabilitas* se non si fosse approfondito così tanto il tema della coscienza personale e del mondo interiore proprio in quei secoli⁹⁸. Infine, per quanto riguarda il carattere organizzativo e giuridico, i diversi monasteri non venivano più sottoposti a una specie di vincolo feudale come nel sistema cluniacense; l'abate veniva eletto dai monaci presenti nel monastero e aveva l'unico vincolo di visitare una volta all'anno il monastero fondatore.

Nel 1099, come anticipato, Roberto, fondatore del monastero, fece ritorno a Molesme. Qui, un anno prima, non si fece opposizione alla decisione del santo monaco di allontanarsi per ricominciare nel Nuovo Monastero, eleggendo subito abate un certo Goffredo, installato debitamente dal Vescovo di Langres. Allo stesso modo non si oppose Roberto alla decisione che prese il sinodo di vescovi e *molti altri uomini onorati e stimati*, riunitosi alla fine di giugno del 1099 a Port-d'Anselme, dopo il rifiuto di papa Urbano II di decidere da solo: il fondatore di Cîteaux doveva far ritorno a Molesme. La breve contrattazione che si concluse con tale esito cominciò infatti con la richiesta che i monaci di Molesme avanzarono a papa Urbano II. La nobiltà vicina all'abbazia, i cui familiari popolavano quest'ultima, scandalizzata da alcuni fatti turbolenti successi all'interno della stessa, preoccupò i monaci al suo interno. Questi, paurosi di subire le conseguenze di una opinione pubblica ostile nei confronti di un'abbazia che troppo si era allontanata agli intenti iniziali, si pentirono di aver perso il loro vecchio instancabile abate. Così Roberto, ormai anziano e sicuramente molto provato dall'intenso ritmo di lavoro e preghiera a

⁹⁷ *Ivi*, p. 151.

⁹⁸ *Infra* per l'approfondimento sulla *peregrinatio* interiore.

Cîteaux, tornò a Molesme. Insieme a Roberto tornarono la maggior parte dei ventuno monaci fondatori di Cîteaux.

La fonte alla quale si può far riferimento per questi fatti è la cronaca di Guglielmo di Malmesbury (*Gesta regum Anglorum*), che scrisse venticinque anni dopo lo svolgimento dei fatti, basandosi probabilmente direttamente alle fonti cistercensi, come ben spiega Louis J. Lekai⁹⁹. Chi restò a Cîteaux rimase perplesso davanti all'improvviso "tradimento" di Roberto, che evidentemente non fu in grado di restar fedele alla *peregrinatio* interiore fino alla morte, avvenuta comodamente a Molesme nel 1111, dove guidò la comunità gli ultimi anni della sua vita.

2.5 L'espansione dell'Ordine dopo l'arrivo di Bernardo di Chiaravalle e il compromesso con il mondo

Il santo monaco che seguì una intransigente *peregrinatio* interiore, nonostante una vita impegnata e travagliata, fu Bernardo di Chiaravalle, eccellente pensatore cistercense, considerato l'ultimo dei grandi padri cristiani. Bernardo nasce nel 1090 a Fontaines, presso Digione, da una nobile famiglia della Borgogna, ed entra a Cîteaux nel 1113 insieme a una folta schiera di compagni, fra cui alcuni suoi familiari. Solo due anni dopo viene eletto abate, la sua storia non sarà centrale solo per il monachesimo cistercense, ma anche per la Chiesa e la società in generale. Sarà infatti al centro delle discordie politiche pontificie del suo secolo e attivamente sostenitore delle crociate, in particolare della seconda (1147-1150). Il prezzo da pagare per questo suo attivismo fu un persistente rimpianto per la quiete monastica, con il suo cuore sempre pulsante verso il monastero. Bernardo finirà per deplorare «quella sorta di contraddizione tra l'essere monaco e il continuo vagare nelle diverse regioni d'Europa cui le varie incombenze lo costringono»¹⁰⁰. Valutare il grado di importanza di Bernardo di Chiaravalle per l'Ordine cistercense, o chiedersi quale sarebbe stato il destino dello stesso senza l'apporto del santo monaco pare una domanda inutile, ma si può dire con chiarezza che «lo sviluppo prodigioso dell'Ordine durante la prima metà del dodicesimo secolo sarebbe stato impossibile senza san Bernardo ed egli fu inevitabilmente, sebbene inconsapevole e suo

⁹⁹ L. J. Lekai, *I Cistercensi Ideali e realtà*, cit., pp. 18-28.

¹⁰⁰ G. Penco, *Monachesimo fra storia e spiritualità*, cit., 163.

malgrado, responsabile in grande misura delle conseguenze di questo fatto»¹⁰¹. Il raggiungimento di un'eccellente prestgiosità della spiritualità cistercense fu di pari passo ad una grande espansione materiale dell'Ordine. L'elezione ad abate di Bernardo è da contestualizzare con la nuova fondazione di Clairvaux, che insieme a La Fertè, Pontigny e Cîteaux divenne una delle quattro abbazie madri dell'Ordine. Da queste cominciò la capillare "colonizzazione" in tutta l'Europa: alla morte di Bernardo, arrivata il 20 agosto 1153, le abbazie cistercensi erano 343, delle quali 66 fondate o riformate da lui stesso e alla fine del XII secolo saranno 525. La prima fondazione sorta fuori dalla Francia avvenne in Italia, a Tiglieto (Acqui) nel 1120; da allora la maggior parte dei paesi europei accolse le mura cistercensi: «Germania (1123), Inghilterra (1128), Austria (1130), Svizzera (1131), Belgio (1132), Spagna (1140), Portogallo (1144), Irlanda e Ungheria (1142), Svezia (1145), Norvegia (1146), Polonia (1149), Danimarca (1151)»¹⁰². Si nota una grande differenza rispetto alle riforme monastiche precedenti, come quella di Cluny, che si limitò ad espandersi principalmente nel paese in cui sorse. Questo perché l'ideale di Cîteaux fu in grado come nessun altro di suscitare interessi universali: i Cistercensi possono essere definiti il «primo ordine religioso realmente internazionale»¹⁰³. Il genio di Chiaravalle, «unico nel suo genere ed universale nella sua vocazione»¹⁰⁴, ebbe un peso evidente sia nel successo della proliferazione delle fondazioni cistercensi, sia nella vita politica centrale della Chiesa, si impegnò infatti «contro gli errori teologici di Pietro Abelardo e di Gilberto Porretano»¹⁰⁵ fu «sostenitore del papa legittimo Innocenzo II contro l'antipapa Anacleto II»¹⁰⁶, fino a ricoprire il ruolo di consigliere del papa Eugenio III (anch'egli monaco cistercense). In riferimento a questo si può contestare il continuo compromesso a cui i cistercensi ed in particolare Bernardo, di cui qui cerco di sottolineare invece le sue caratteristiche in qualità di maestro spirituale di una *peregrinatio* interiore, vivibile nella coscienza dell'uomo e perseguibile da ogni uomo, dovette cedere a discapito delle genuine tradizioni dell'Ordine. «Il compito di addetti alla riparazione della Chiesa era senza meno ben lontano dagli ideali dei fondatori di Cîteaux, che avevano pensato a

¹⁰¹ L. J. Lekai, *I Cistercensi Ideali e realtà*, cit., p. 59.

¹⁰² Penco, *Monachesimo fra storia e spiritualità*, cit. 154.

¹⁰³ L. J. Lekai, *I Cistercensi Ideali e realtà*, cit., p. 49.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 59.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ Penco, *Monachesimo fra storia e spiritualità*, cit. p. 163.

una vita di silenzio assoluto nella separazione più totale dagli affari del mondo»¹⁰⁷. Il compromesso con il mondo senz'altro c'è stato, se così non fosse probabilmente oggi non potremmo osannare così tanto l'operato dei cistercensi e del loro *leader* Bernardo, di cui comunque si può ammirare il suo pensiero e la sua spiritualità tramite alcune sue opere fino a noi arrivate (si potrebbe aprire una lunga parentesi di ringraziamento generale al mondo monastico in riferimento alla conservazione e alla trasmissione di numerose opere scritte), ricche di una ricerca devota ad un autentico amore.

¹⁰⁷ L. J. Lekai, *I Cistercensi Ideali e realtà*, cit., p. 61.

CAPITOLO TERZO

Un esempio di *peregrinatio*: Bernardo di Chiaravalle, *De gradibus humilitatis et superbiae*

Durante una vita tanto affannosa e poco passata chiuso fra le mura di un monastero in *stabilitas* con i compagni monaci, Bernardo di Chiaravalle, quasi paradossalmente, riuscì ad approfondire il tema della *peregrinatio* interiore.

Penco scrive come il «massimo dell'approfondimento spirituale è ottenuto, da S. Bernardo, nel sermone *De cute, carne et ossibus animae*»¹⁰⁸, dove considera la chiamata divina un «appello ad uscire dall'uomo vecchio»¹⁰⁹, alla ricerca di un «più completo distacco dai pensieri oziosi, vani e superbi per piacere unicamente a Dio»¹¹⁰. Interessante però è anche un altro scritto fondamentale del santo monaco: «*De gradibus humilitatis et superbiae*, che, concepito come commento spirituale al settimo capitolo della Regola di san Benedetto, presenta la descrizione di un itinerario che dall'umiltà conduce all'estasi»¹¹¹. *De gradibus humiliatis et superbiae* è, più nella pratica, una guida per arrivare al vero amore, una guida «per riuscire a guardarsi dal peccato in ogni momento per timore di Dio»¹¹², una guida che, insieme al personale impegno nel «considerarsi e dichiararsi inferiore e tutti»¹¹³ ti porta, come una scala, alla beatitudine, alla condizione di *vir Dei*. Questa scala è formata da “dodici gradini” (*gradi*), i quali, se seguiti, porteranno l'aspirante monaco alla meta desiderata, la quale è subito anticipata nel primo capitolo dello scritto (*Per quale profitto dell'anima si debbano salire i gradi dell'umiltà*¹¹⁴) «in modo che la fatica dell'ascesa ci sia meno gravosa»¹¹⁵.

¹⁰⁸ G. Penco, *La vocazione di Abramo nella spiritualità monastica*, in *Spiritualità monastica, Aspetti e momenti*, cit., p. 187.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ Penco, *Monachesimo fra storia e spiritualità*, cit. p. 165.

¹¹² Bernardo di Chiaravalle, *I gradi dell'umiltà e della superbia l'amore di Dio*, intr. trad. it. e note di Gaspare Mura, ed. Martarello Libreria, Milano 1997, p. 73.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ Bernardo di Chiaravalle, *I gradi dell'umiltà e della superbia l'amore di Dio*, pp. 79-84.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 79.

Le premesse per ritenere legittimo il collegamento fra la *peregrinatio* di Abramo e la spiritualità cistercense sembrano fin qui esserci: l'idea del cammino interiore verso l'amore di Dio per Bernardo sembra istintivamente accostabile alla lettura allegorica che Filone dà alla migrazione di Abramo¹¹⁶. Vediamo ora più nello specifico come Bernardo di Chiaravalle cerchi di dare una guida all'uomo desideroso di una beatitudine divina, di una sincera capacità di contemplare Dio.

3.1 Il monaco: uomo spirituale lontano dalla vana scienza secolare e mondana

Amore e umiltà possono essere identificate quali le due parole chiave dell'opera di Bernardo, dove la seconda rappresenta il mezzo con il quale compiere la *peregrinatio* interiore per raggiungere l'amore. In questo senso il *De gradibus humilitatis* si può inserire in un ampio contesto entro il quale si è sviluppata molta letteratura cistercense: l'approfondimento del tema dell'amore. Come si ritiene fondata infatti l'idea che i cistercensi furono dei maestri esegeti delle Sacre Scritture¹¹⁷, è altrettanto associata l'idea che «le preferenze degli stessi andassero verso il libro biblico dell'amore umano e divino, il Cantico dei Cantici»¹¹⁸. Inoltre, per Bernardo, l'*umiltà* permette una sincera assimilazione del valore dell'amore tramite un'integrale conoscenza di Dio; che supera eminentemente ogni pura speculazione del mistero, frutto della ragione.

In questo senso il *De gradibus humilitatis* si può distinguere quale opera di un *uomo spirituale*, a differenza di quella che produrrebbe un uomo intellettuale. Per capire lo scarto fra l'uomo intellettuale e quello spirituale Lecqlerc potrebbe essere illuminante a proposito. Egli scrive che i monaci fanno appello «alla presenza in essi dei misteri di Dio. Non si propongono affatto, come fine principale, di esporre i misteri di Dio, di spiegarli, di trarre le conclusioni speculative, ma di assimilarli in tutta la loro vita, di orientare tutta la loro esistenza verso la contemplazione»¹¹⁹. Aumentando il raggio d'indagine per testimoniare quanto l'*umiltà* sia un valore fondante per il mondo cristiano in generale, la prima parola della preghiera che per eccellenza rappresenta quest'ultimo, il *Credo niceno costantinopolitano*, (*"Credo"*) fa capire chiaramente come l'azione del cristiano non sia

¹¹⁶ *Supra* cap. 1.6.

¹¹⁷ G. Penco, *I Cistercensi storia e spiritualità*, cit., p.78.

¹¹⁸ Penco, *Monachesimo fra storia e spiritualità*, cit. p. 160.

¹¹⁹ Bernardo di Chiaravalle, *I gradi dell'umiltà e della superbia l'amore di Dio*, cit. p. 41

indirizzata a comprendere speculativamente il mistero di Dio (sarebbe paradossale solo ipotizzare un tale intento), ma solo a contemprarne l'opera. La vita monastica spinge ad estreme conseguenze quest'azione e il *De gradibus humilitatis* ne è una testimonianza letteraria lampante.

Per approfondire la peculiarità del tema dell'*amore* nella spiritualità cistercense, ci potrebbe essere molto utile ancora Leclercq. Più precisamente nell'introduzione di una delle sue più importanti opere (*Cultura umanistica e desiderio di Dio*¹²⁰), dove prende in considerazione *Il prologo di S. Bernardo ai Sermoni sul Cantico: contemplazione, teologia e poesia*. Qui Bernardo scrive: «A voi, fratelli, si debbono dire cose diverse che a quelli del mondo, o almeno si debbono dire in modo diverso...»¹²¹. In queste due righe è evidente una persistente e necessaria caratteristica del monaco e della sua spiritualità - la lontananza dal mondo, raggiungibile tramite una *peregrinatio* interiore - tradotta magistralmente da Bernardo, mentre analizza il libro sull'*amore* per eccellenza della Bibbia. Leclercq nella sua opera descrive precisamente chi sono gli uditori ai quali Bernardo si riferisce nel sovracitato prologo. Questi, ancora una volta, sono gli *uomini spirituali*, «uomini che, abitualmente, «da molto tempo si occupano delle realtà celesti», «ne fanno giorno e notte l'oggetto delle loro meditazioni», in una parola sono contemplativi»¹²².

Sorge spontaneo un collegamento al tema centrale della seguente tesi: la differenza fra Abramo e i Caldei nell'occuparsi delle realtà celesti quale motivo della *peregrinatio* del padre di tutti i credenti. I Caldei, popolazione dedita ad una filosofia di vita puramente scientifica, arrivarono alla presunzione di non avere la necessità di uno sguardo verso la parte trascendentale dell'uomo: il desiderio e la contemplazione di Dio. È principalmente a causa di tale caratteristica della filosofia caldaica che Abramo, chiamato all'attenzione da Dio, ebbe il motivo per condurre la sua *peregrinatio*, riportata nelle Sacre Scritture, verso la terra promessa. Ecco che allo stesso modo i monaci necessitano di una *peregrinatio* interiore funzionale ad essere *uomini spirituali*. Il discorso che Bernardo fa nel prologo al Cantico dei Cantici in riferimento alla contemplazione non è infatti, scrive

¹²⁰ J. Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, prefazione di Claudio Leonardi, Sansoni editore, Firenze 1983.

¹²¹ *Ivi*, p. 5.

¹²² *Ibid.*

Leclercq, «ordinato alla scienza, ma alla spiritualità; esige che si superino i mezzi razionali che possono essere legittimamente applicati alla fede»¹²³. Il mezzo che si contrappone a quelli razionali della ricerca scientifica è la preghiera, pilastro nella vita quotidiana del monaco.

Penco, nel saggio *La spiritualità monastica*¹²⁴, può fare il punto al tema nel quale insisto (la separazione fra mondo e monaco per mezzo della *peregrinatio*), esponendo un motivo positivo dell'essere un'uomo spirituale. Egli scrive:

La separazione dal mondo non è infatti fine a se stessa, ma deve rendere più agevole l'unione con Dio in modo speciale durante la preghiera. [...] L'*oratio*, che deve essere innanzi tutto *pura* in quanto suppone la purificazione del cuore e la pienezza della carità, mira alla *contemplatio*, ossia alla visione, alla comprensione di Dio e dei suoi misteri, in unione con gli angeli e i santi della città celeste. In tal modo si raccoglie l'ultimo e il più saporoso frutto di quella sapienza o «filosofia monastica» che si contrappone alla vana scienza secolare e mondana¹²⁵.

Vorrei porre l'attenzione alla contrapposizione fatta fra «*filosofia monastica*» e «*scienza secolare e mondana*», cercando di sottolineare l'elemento positivo, costruttivo della prima, usando direttamente le parole di Bernardo di Chiaravalle riportate da Leclercq: «S. Bernardo lo dice in poche parole: «Si cerca più degnatamente, si trova più facilmente con la preghiera che con la disputa, *orando quam disputando*»»¹²⁶.

3.2 L'umiltà: mezzo per raggiungere l'amore e la verità

Per scrivere del carattere positivo della filosofia monastica, ho preso spunto da un passo de *Il prologo di S. Bernardo ai Sermoni sul Cantico*, citato nella sovracitata opera di Leclercq¹²⁷. Il Cantico dei cantici, che ha ispirato tante pagine scritte dalla letteratura cistercense, è stato definito «un testo contemplativo: *theoricus sermo*, come dirà S. Bernardo»¹²⁸. Come la contemplazione è importante nel Cantico dei cantici lo è anche

¹²³ J. Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, cit., p. 6.

¹²⁴ G. Penco, *La spiritualità monastica*, in *Spiritualità monastica, Aspetti e momenti*, cit., pp. 11-32.

¹²⁵ *Ivi*, p. 17.

¹²⁶ J. Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, cit., p. 278.

¹²⁷ *Supra*, p. 30.

¹²⁸ J. Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, cit., p. 112.

per il *De gradibus humilitatis* di Bernardo di Chiaravalle (qui molto legata all'*umiltà*). Posso dimostrare vera tale affermazione facendo riferimento direttamente a quest'ultimo scritto, riprendendo allo stesso tempo il concetto di costruttività della filosofia monastica. Nel già citato primo capitolo dell'opera¹²⁹, Bernardo cerca di sostenere, prendendo ispirazione direttamente dai Vangeli, che la *peregrinatio* tramite i dodici gradi dell'*umiltà* porta l'uomo alla conoscenza della verità, in contemplazione di Dio. Nel *De gradibus humilitatis* viene scritto infatti: «Credo di averti dimostrato a sufficienza, partendo dal brano citato del Vangelo, come il frutto dell'*umiltà* sia la conoscenza della verità»¹³⁰. Il passo del Vangelo a cui Bernardo dice di far riferimento è: «Gli disse Gesù: Io sono la via, la verità e la vita. Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me»¹³¹. Oppure: «Tale definizione si adatta a coloro i quali, avendo posto come degli scalini di ascesa nel loro cuore, avanzando di virtù in virtù, cioè di grado in grado, fino a raggiungere la cima dell'*umiltà*, sulla quale, posti come sul monte Sion, cioè avendo raggiunto la contemplazione, potranno contemplare la verità»¹³². La definizione invece alla quale qui viene fatto riferimento è quella di *umiltà*: «la virtù per mezzo della quale l'uomo si disprezza perché possiede una perfetta conoscenza di se medesimo»¹³³.

Dettagliatamente, questi sono dodici gradi dell'*umiltà* che il monaco deve compiere per raggiungere l'amore e la verità:

XII. Manifestare sempre *umiltà* di cuore e di corpo, con gli occhi fissi a terra.

XI. Dica il monaco poche e assennate parole, mai con voce alta.

X. Non sia facile nè pronto al riso.

IX. Tacere se non si è interrogati.

VIII. Rispettare ciò che richiede la regola comune del monastero.

VII. Considerarsi e dichiararsi inferiori a tutti.

VI. Riconoscersi e credersi inutile a tutto e indegno di tutto.

V. Confessare i peccati.

IV. Per l'obbedienza, abbracciare pazientemente le difficoltà e le traversie.

III. Sottomettersi agli anziani in piena obbedienza.

¹²⁹ *Supra*, p. 30.

¹³⁰ Bernardo di Chiaravalle, *I gradi dell'umiltà e della superbia l'amore di Dio*, cit., p. 80.

¹³¹ Gv 14, 6.

¹³² Bernardo di Chiaravalle, *I gradi dell'umiltà e della superbia l'amore di Dio*, cit., p. 80.

¹³³ *Ibid.*

II. Non amare la propria volontà.

I. Guardarsi dal peccato in ogni momento per timore di Dio.¹³⁴

Questa quindi è la guida per la *peregrinatio* che il monaco deve compiere per ottenere, secondo il *De gradibus humilitatis* di Bernardo di Chiaravalle, la rivelazione della verità. Successivamente il santo monaco spiega come questa si presenti in tre forme: umiltà, carità e contemplazione; presentandole come dei piatti e accostando ad ognuna di esse una funzione in grado di costruire nell'interiorità dell'uomo una realtà capace di accogliere la verità. Bernardo scrive: «Il primo piatto è quello dell'umiltà, che purifica con l'amarezza; il secondo è quello della carità, che consola con la dolcezza; il terzo è quello della contemplazione, che consolida l'anima con la forza»¹³⁵.

L'importanza per il monaco di compiere una personale *peregrinatio* interiore è ripetuta più volte da Bernardo. Egli ad esempio dice: «dobbiamo cercare la verità prima in noi stessi che negli altri»¹³⁶. Spiegandone il motivo con un detto popolare: «il sano non sa che cosa soffre il malato, ne il sazio che cosa patisce chi è digiuno»¹³⁷ e rafforzando la veridicità di tale affermazione facendo appello direttamente all'esperienza terrena «del nostro Salvatore, che volle patire per imparare a compatire, che volle divenire misero per imparare ad aver misericordia affinché, come sta scritto di lui: *Dai patimenti sofferti conobbe a prova l'ubbidienza*, così imparasse anche la misericordia»¹³⁸.

Bernardo di Chiaravalle infine si difende preventivamente da chi potrebbe accusarlo di aver affermato che Cristo abbia imparato dalla sua esperienza carnale, ignorando in questo caso che «il capo e il corpo non sono che un solo Cristo»¹³⁹. Egli infatti scrive che Cristo, a proposito della misericordia e dell'ubbidienza: «le conosceva per natura, ma non le conosceva per l'esperienza»¹⁴⁰; questo perché «*Non ha assunto la natura degli angeli, ma ha assunto la discendenza di Abramo; dovette perciò in tutto farsi simile ai fratelli, al fine di diventare misericordioso*»¹⁴¹. Così Gesù Cristo si chinò alla sofferenza

¹³⁴ Bernardo di Chiaravalle, *I gradi dell'umiltà e della superbia l'amore di Dio*, cit., p. 73.

¹³⁵ *Ivi*, p. 83.

¹³⁶ *Ivi*, p. 94.

¹³⁷ *Ivi*, p. 86.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ivi*, p. 87.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 89.

¹⁴¹ *Ivi*, pp. 87-88.

della Passione, conoscendo la miseria dell'uomo e divenendo capace di «*porgere aiuto a coloro che sottostanno alla prova*»¹⁴².

Mi permetto quindi umilmente di dire che queste ultime righe, facenti riferimento, in ultima analisi, direttamente all'esperienza terrena di Gesù Cristo, sottolineando come il Padre di tutti i credenti, Abramo, profetizzò *in primis* la sua venuta, potrebbero essere una conferma di quanto Bernardo, *leader* spirituale dell'Ordine monastico cistercense, si sia soffermato dettagliatamente in merito all'importanza della *peregrinatio* interiore per i monaci. Monaci quali uomini spirituali per eccellenza, contemplativi di Dio, grazie all'*imitatio* dell'ubbidienza di Abramo, testimoniata in Gn 12,1¹⁴³.

¹⁴² *Ivi*, p. 88.

¹⁴³ *Supra*, pp. 9-10.

CONCLUSIONE

Nonostante io avessi avuto chiaro in mente quale fosse il faro che avrebbe dovuto farmi luce nella così varia, estesa e articolata storia del monachesimo, non è stato facile tentare di esporre nella maniera più chiara possibile il risultato dei miei relativamente approfonditi studi sul tema. Ho provato, nel susseguirsi dei tre capitoli, a restringere sempre più il cerchio delle mie indagini: dal generale al particolare, dal teorico all'esempio concreto; provando a capire se e quanto sia opportuno il collegamento fra la figura biblica di Abramo e il monachesimo, fra la *peregrinatio* e la spiritualità monastica. Per fare ciò ritengo illuminante il generale grande lavoro fatto da G. Penco, ispiratore e guida di questa tesi, insieme ad altre validissime ricerche di altri importanti storici specializzati sul tema da me trattato.

Il cammino che ho provato a far percorrere al lettore è partito da alcuni generali fondamenti per esplicare il significato dell'esser monaco: il rispetto della tradizione e dell'insegnamento dei primi padri e il valore del martirio (simbolico, dell'anima), nel fondamentale e martellante sottofondo che accompagna in ogni tempo l'idea di vita del monaco: il disprezzo del mondo e l'autoimposizione di vivere lontano da esso. In questo senso potrei permettermi di intravedere nei monaci medievali la determinazione di tenere vivo un "*ultimo baluardo del cristianesimo delle origini*". Tale appellativo potrebbe essere un utile appoggio per chi volesse provare a comprendere il senso dell'esistenza di una parte di cristiani che, evidentemente, durante i primissimi secoli da noi oggi canonizzati quali "dopo Cristo", quelli dello sviluppo della nuova religione (quella dei *christiani* – i seguaci di Cristo), si distinguivano con difficoltà, o non si distinguevano proprio dal resto dei fedeli. A difesa di quanto possa essere adeguato dire che i monaci medievali cercarono di tenere in vita valori e sentimenti tipici del cristianesimo delle origini, ho tentato di mostrare l'importanza che gli stessi monaci diedero al martirio, anche quando questo non accompagnava più quotidianamente l'esistenza di tutti i cristiani. Questo è possibile per l'attenzione che i monaci diedero, in particolare a partire dal XII secolo, al mondo interiore dell'individuo: se di martirio, durante il cristianesimo delle origini, si parlava escusivamente per chi moriva sbranato dai leoni, crocifisso, lapidato o nelle altre maniere che ponevano fine alla vita terrena del fedele, per i monaci

medievali si poteva subire la stessa sorte, in chiave spirituale, anche continuando a vivere fisicamente in questo mondo, che aveva (e dovrebbe avere ancora oggi) come unico significato quello di essere il luogo di preparazione alla vera Vita, quella che si dovrebbe poi compiere nel Regno di Dio.

Concretamente, se nella grande scala, nella quotidianità, il monaco sente la necessità, nella ricerca dell'oggettività, di esser sottoposto al giudizio esterno e superiore di un abate; nella piccola scala, nella spiritualità generale, il mondo monastico cerca di esser più fedele possibile all'insegnamento di chi si avvicinò molto prima dei contemporanei alle sempre nuove modernità, alla condizione di *Vir Dei*. A riferimento di ciò non è solo importante il legame con i primi padri, ma anche quello che i monaci cercano di avere con le figure bibliche dell'Antico Testamento, come spiega bene G. Penco, appellando quest'ultime "*astri biblici*": figure bibliche accompagnate da determinati valori ispiratori che gli esegeti delle Sacre Scritture hanno scovato in riferimento ad esse (come la *peregrinatio* per la figura di Abramo, interpretata bene da Filone quale la fuga dall'*infamante prigione del corpo*). Abramo è infatti solo uno degli importanti fari che potrebbero illuminare il possibile collegamento fra Antico Testamento e spiritualità monastica. Io che ho scelto di studiare il ruolo che ebbe l'interpretazione della figura del "padre di tutti i credenti" mi sono soffermato nello studio di parte della spiritualità dell'Ordine Cistercense, cercando di capire se, come e perché questo abbia preso in considerazione il valore della *peregrinatio*. Inoltre posso aggiungere che, alla fine di queste poche pagine, stese nel più sincero distacco da qualsiasi giudizio di valore, mi sono reso conto della persistente difficoltà che incontrarono i monaci nel trovare il giusto equilibrio, il giusto mezzo, per concretizzare nella quotidianità gli ideali espressi delle preziose pagine dei grandi autori spirituali, quali ad esempio Bernardo di Chiaravalle.

Il *leader* cistercense appena citato non è l'unico esponente di un Ordine monastico a cercare una soluzione alla crisi di mondanizzazione che stava vivendo il monachesimo fra XI e XII secolo. A proposito, oltre ai Cistercensi di Bernardo di Chiaravalle si potrebbero fare altri esempi di movimenti monastici sorti nello stesso periodo di Cîteaux: ho infatti velocemente esposto l'esperienza di due Ordini, quello Camaldolese e Certosino, con i rispettivi fondatori (Romualdo di Camaldoli e Bruno di Colonia) quali testimonianze del prolifico clima di rinnovamento che animava i secoli che diedero vita all'esperienza cistercense. Se, fra i vari movimenti sorti in questo periodo, fu quello

cistercense ad avere più successo è gran parte grazie all'eccelsa spiritualità che animava quella che diventò la *scuola cistercense*, che segnò «la ultima grande tappa della spiritualità benedettina nel medioevo»¹⁴⁴.

È proprio su questa infatti che ho voluto porre l'accento finale, concretizzando l'astratto e generale termine "spiritualità" attraverso uno specifico scritto di Bernardo di Chiaravalle: "*De gradibus humilitatis et superbiae*"; dov'è evidente l'idea di *peregrinatio* necessaria al monaco per la sua ascesi spirituale. I dodici gradi dell'umiltà, elencati da Bernardo nel suo scritto, sono iconici di un'importante parte di spiritualità monastica medioevale incentrata sulla gradualità, sullo sviluppo interiore: sulla *peregrinatio*. G. Penco, scrivendo a proposito della *Gradualità dell'ascesi spirituale*, nel saggio *La regola di san Benedetto: attualità di una dottrina*, presente in *Il monachesimo fra spiritualità e cultura*¹⁴⁵, scrive come:

Dalla S. Scrittura e dal magistero dei Padri della Regola benedettina desume un principio di grande importanza, quello della gradualità nell'ascesi spirituale, della necessità di un cammino, di una crescita, di una salita di cui l'immagine della scala dell'umiltà (con i suoi dodici gradini) costituisce la più nota esemplificazione¹⁴⁶.

È per motivi prettamente pratici, per un'equilibrato paratesto, che ho suddiviso questo breve scritto in tre capitoli. Lo stesso però, potrebbe essere inteso come formato da due macroparti, entrambe chiuse con il tentativo di esplicitare, con la maggior concretezza a me possibile, l'idea che ho avuto modo di sviluppare sul tema trattato. Ho fatto ciò attraverso due diversi testi, a mio avviso esplicativi del contenuto generale di tutta la tesi. Dall'analisi di alcune parti dei due (*De migratione Abrahami* di Filone di Alessandria e *De gradibus humilitatis et superbiae* di Bernardo di Chiaravalle), di cui ho appena appena anticipato il ruolo, può esser estrapolato un grande punto, fondamentale per la spiritualità monastica, in comune: la *peregrinatio* quale viaggio interiore, utile ad avvicinarsi a quella condizione quasi angelica a cui aspira l'uomo spirituale. Il *De gradibus* di Bernardo, per concludere, testimonia bene quanto l'Ordine Cistercense si sia impegnato nell'approfondire il tema della *peregrinatio* nella sua spiritualità, grazie alla

¹⁴⁴ G. Penco, *Il monachesimo fra spiritualità e cultura*, Jaca Book, Milano 1991, p. 63.

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 48.

quale «nessun movimento monastico del XII secolo doveva incontrare il successo riservato alla corrente di Cîteaux»¹⁴⁷.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 62.

BIBLIOGRAFIA

Bernardo di Chiaravalle, *I gradi dell'umiltà e della superbia l'amore di Dio*, intr. trad. it. e note di Gaspare Mura, ed. Martarello Libreria, Milano 1997.

Bouyer, L., *La spiritualità cistercense*, a cura di Claudio Stercal, Jaca Book, Milano 1994.

Cariboni, G., *I Cistercensi e la formazione di un ordine religioso* in *I Castelli della preghiera*, a cura di G. M. Cantarella, Carocci editore, Roma, 2020, pp. 145-166.

Carnevale, L., *Obbedienza di Abramo e sacrificio di Isacco: la ricezione di un racconto violento tra giudaismo e cristianesimo antico*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2020.

Filone di Alessandria, *La migrazione verso l'eterno. L'agricoltura – la piantagione di Noè – l'ebrietà – la sobrietà – la confusione delle lingue – la migrazione di Abramo*, saggio introduttivo, trad. it., note e apparati di Roberto Radice, presentazione di Giovanni Reale, Rusconi, Milano 1988.

Huizinga, *L'autunno del medioevo*, trad. it di Franco Paris, intr. di Ludovico Gatto, Newton Compton, Roma 2007.

Gatto, L., *Il monaco Bonifacio e l'evangelizzazione del nord Europa* in *Saggi di storia della cristianizzazione antica e altomedievale*, a cura di Bruno Luiselli, Herder editrice, Roma 2006, pp. 285-322.

Gargiulo, M., *Il profumo di Abramo, Interpretazioni ebraiche e cristiane*, introduzione di Etienne Emmanuel Veto, Edizioni San Paolo, Milano 2021.

Gasparri, S., La Rocca, C., *Tempi barbarici, l'Europa occidentale tra antichità e medioevo (300-900)*, Carocci editore, Roma 2019.

Le Goff, J., *Il medioevo, Alle origini dell'identità europea*, trad. it. di Giovanni Ferrara degli Uberti, Laterza, Bari 2020.

Leclercq, J., *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, prefazione di Claudio Leonardi, Sansoni editore, Firenze 1983.

Lekai, L. J., *I Cistercensi Ideali e realtà*, trad. it. Suor E. Strola, Monaci Cistercensi Certosa di Firenze, Firenze 1989.

Luisielli, B., *Cristianizzazione e genesi della cultura europea occidentale*, in *Saggi di storia della cristianizzazione antica e altomedievale*, a cura di Bruno Luiselli, Herder editrice, Roma 2006, pp. 1-24.

Penco, G., *La vocazione di Abramo nella spiritualità monastica*, in *Spiritualità monastica, Aspetti e momenti*, a cura dei monaci benedettini di Praglia, Edizioni scritti monastici, Abbazia di Praglia 1988, pp. 176-190.

Penco, G., *La spiritualità monastica*, in *Spiritualità monastica, Aspetti e momenti*, a cura dei monaci benedettini di Praglia, Edizioni scritti monastici, Abbazia di Praglia 1988, pp. 11-32.

Penco, G., *Il concetto di monaco e di vita monastica in Occidente nel secolo VI*, in *Spiritualità monastica, Aspetti e momenti*, a cura dei monaci benedettini di Praglia, Edizioni scritti monastici, Abbazia di Praglia 1988, pp. 111-159.

Penco, G. *Monachesimo fra storia e spiritualità*, a cura dei monaci benedettini di Praglia, Edizioni scritti monastici, Abbazia di Praglia 2018, pp. 1-257.

Penco, G., *I Cistercensi storia e spiritualità*, Orizzonti monastici, Abbazia San Benedetto, Seregno 1998.

Penco, G., *Le figure bibliche del Vir Dei nell'agiografia monastica*, in *Medioevo monastico*, Pontificio ateneo S. Anselmo, Roma 1988, pp. 81-97.

Penco, G., *La spiritualità del martirio nel Medio Evo*, in *Medioevo monastico*, Pontificio ateneo S. Anselmo, Roma 1988, pp. 399-410.

Penco, G., *La regola di san Benedetto: attualità di una dottrina*, in *Il monachesimo fra spiritualità e cultura*, Jaca Book, Milano 1991, pp. 43-54.

Penco, G., *Profilo storico della spiritualità benedettina*, in *Il monachesimo fra spiritualità e cultura*, Jaca Book, Milano 1991, pp. 55-65.

RINGRAZIAMENTI

A mamma e papà, che ogni giorno mi insegnano i giusti valori dell'impegno e della dedizione per ciò che più sento mio; a Ylenia e Manuel, amici oltre che sorella e fratello.

Al Professor Vittorio Berti, relatore della tesi, che mi ha saggiamente guidato durante la stesura della stessa, oltre a darmi preziosi consigli per i miei studi.

Al Professor Valerio Gadaleta, che mi ha fatto scoprire la bellezza degli studi umanistici.

Al grande e indispensabile gruppo di amici e di studio, che con il loro sostegno mi hanno aiutato a concretizzare questo emozionante percorso di studi.

Ai gentili monaci di Praglia, esempi concreti dell'*uomo spirituale*, e custodi di una preziosa biblioteca.