

Marco Rossini

Un desiderio che si fa conoscenza.

Note per una rilettura di J. Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, Sansoni, Firenze 1983 [1a edizione Editions du Cerf, Paris, 1957]

Ciò che mi propongo non è di recensire un testo che, uscito circa 50 anni orsono, è ormai divenuto un classico nel campo della ricerca sul pensiero monastico medievale; il mio obiettivo è quello di fornire qualche elemento per discutere la prospettiva ermeneutica che sorregge lo studio di Leclercq, alla luce di una diversa ipotesi interpretativa sulla riflessione monastica del secolo XII. Vorrei condurre questo tentativo lungo due direzioni che manterrò quasi completamente divise fra loro: la prima riguarda l'esistenza e l'eventuale essenza di una filosofia/teologia monastica, così come la si può ricavare dalle parole di Leclercq; la seconda si riferisce al contenuto ideologico del testo in relazione al periodo in cui esso è stato pubblicato.

1 Esistono una filosofia e una teologia monastica?

La scelta del primo problema è completamente aderente alla struttura del testo che si apre con un'esplicita domanda, di cui lo studio dovrebbe rappresentare una risposta: *esiste una teologia monastica?*(p. 1). Una delle chiavi attraverso cui si costruisce la risposta di Leclercq è rappresentata dal termine *desiderio* che ricorre molte volte nel testo e che, ad avviso dell'autore, è elemento fondamentale della cultura monastica [1]. Seguire il percorso del desiderio all'interno dello studio di Leclercq, a mio avviso, consente di mostrare come l'autore sottostimi la portata gnoseologica, e quindi in ultima analisi filosofica, della riflessione monastica e perda in questo modo l'occasione di fornire ulteriore dignità teoretica all'oggetto del suo studio. Secondo Leclercq dunque la riflessione monastica è l'espressione di un desiderio che si esprime frequentemente (o forse in modo quasi esclusivo) attraverso il linguaggio metaforico della corporeità: la stessa attività della lettura,

così rilevante nella giornata del monaco, impegna tutto il corpo (cfr. p. 17); così pure avviene per la *compunctio* che, nella sua seconda forma, la *compunctio cordis* (la prima è rappresentata dalla *compunctio timoris*), avvia la tematica dei sensi spirituali [2].

L'autore tuttavia sembra limitare la portata di tali espressioni confinandole nell'ambito del *vocabolario poetico e paradossale* (p. 37) da cui sarebbe caratterizzata l'intera letteratura del monachesimo; in questo modo le tematiche connesse alla *compunctio* (di cui sarebbe forse opportuno approfondire il legame con l'*inquietudo* agostiniana) e alla dialettica dei sensi spirituali si fermano sul livello estetico, sul quale pure sembra arrestarsi la carica fondante del *desiderio*. L'elemento gnoseologico intrinseco alla riflessione monastica viene in tal modo depotenziato e l'espressione gregoriana *per amorem agnoscimus*, citata da Leclercq (cfr. p. 40), non pare in grado di sviluppare tutte le sue potenzialità nella descrizione della modalità del conoscere utilizzata dal monaco nella sua ricerca di Dio (*quaerere deum*).

A ulteriore conferma di ciò si potrebbe far rilevare come Leclercq, quando deve descrivere la teologia monastica, lo faccia sempre *per opposizione*, vale a dire a partire dagli aspetti fondamentali della teologia scolastica di cui la prima rappresenterebbe la negazione; la teologia monastica è dunque fundamentalmente apofatica:

a differenza della scienza speculativa, in cui si enunciano delle tesi che sono poi dimostrate, ci si muove qui, molto più, in un ambito attinente all'espressione simbolica: si tratta di suscitare il desiderio di un'esperienza indescrivibile ... il valore del linguaggio monastico sta soprattutto nella sua potenza di evocazione (p. 65).

Ne risulta un curioso cortocircuito in base al quale tale apofatismo si ripercuote sulla stessa possibilità di definire la teologia dei monaci a proposito della quale il testo di Leclercq sembra più attento a dire cosa essa non sia, piuttosto che a individuarne le caratteristiche essenziali.

Così i diversi elementi della cultura monastica nel loro insieme (esegesi - filosofia - teologia) scompaginano il piano logico, piuttosto che essere portatori di una propria logica:

... la memoria uditiva delle parole, in rapporto al loro suono e il sistema di associazione che ne risulta, accostano a volte due parole simili per il suono fra le quali non esiste che un legame casuale, puramente esteriore ... molti autori monastici ... non scrivono sempre secondo un piano logico, fissato in precedenza con precisione (p. 96).

Secondo Leclercq, mentre nelle scuole lo scritto è una conseguenza del parlato, vale a dire che si presenta come traduzione di un lavoro orale compiuto all'interno dell'insegnamento, e quindi oralità e scrittura stanno in un rapporto di sostanziale simbiosi; nel monastero invece

si scrive perché non si parla, si scrive per non parlare per nulla. La produzione riveste perciò un carattere più elaborato, più letterario (p.200).

Il rapporto fra domanda e sapere che è caratteristico, sempre ad avviso di Leclercq, della riflessione scolastica, si tramuta nella relazione fra desiderio ed esperienza proprio della riflessione monastica: *la grande parola non è più quaeritur ma desideratur; non è più sciendum ma experiendum* (p. 6); anche in questo caso la caratterizzazione dell'esperienza monastica avviene per contrapposizione alla riflessione scolastica, il significato primo di esperienza sembra essere quello di *non scienza*; come era avvenuto in precedenza per il desiderio, siamo di fronte a un sostanziale depotenziamento del valore di una riflessione altra rispetto a quella praticata nelle scuole nello stesso periodo.

E' come se il testo, almeno nella sua parte significativa, fosse costruito su una doppia e opposta catena di termini: 1) [esperienza] - [sensi spirituali] - [desiderio/amore] - [evocazione] - [*oratio*] - [mistero] - [silenzio: *meditatio, lectio*] - [semplicità]; 2) [scienza] - [ragione dimostrativa] - [ricerca] - [enunciazione] - [*disputatio*] - [chiarezza] - [parola: *locutio lectio*] - [complessità]. Entrambe le coppie di insiemi opposte andrebbero forse meglio sfruttate per far emergere in positivo gli elementi della riflessione monastica, l'opposizione *silenzio - locutio*

ad esempio dovrebbe rendere ragione di due diverse utilizzazioni della parola scritta per costruire un percorso conoscitivo, e non solo, sul versante del silenzio, per esprimere emozioni a livello quasi poetico. Insomma l'insieme *silenzio - meditatio - lectio* indica un'altra strategia conoscitiva, che risponde a una propria logica e a sue proprie modalità di esecuzione: lo strumento fondamentale di questa strategia gnoseologica è il desiderio/amore qui opposto a ricerca.

La conoscenza che si fonda sull'amore ha una lunga tradizione dietro le spalle e una strada altrettanto ampia davanti a sé: basti pensare alla possibilità di collegarla a tutto il percorso di ricerca che conduce alla definizione del concetto di *empatia* da parte di Edith Stein [3], costruito come atto di intenzionalità rivolto verso l'altro alla ricerca di un'immedesimazione che non si realizza mai; nello stesso tempo l'empatia è resa possibile proprio dalla diversità che si mantiene e contribuisce a costituire ogni soggetto come elemento irriducibile. L'esperienza monastica che si costruisce intorno a una gnoseologia fondata sull'amore ha molti elementi che si avvicinano all'*empatia* della Stein, primo fra tutti questo tendenziale, e mai raggiunto, tentativo di identificazione fra soggetto conoscente e oggetto conosciuto; processo di ricerca che all'interno del pensiero monastico fa sì che ciascuno dei due termini si definisca e si costituisca all'interno di una relazione, non assimilabile a quella fra maestro e allievo, e neppure a quella fra giudice e testimone, ma simile a quella fra amante e amato che si consuma, secondo un bel passo di Bernardo di Chiaravalle riportato da Leclercq (cfr. p. 284), all'interno della camera nuziale.

Tutto ciò contribuisce a rendere ragione della predilezione monastica per il *Cantico dei cantici*, opera commentata da quasi tutti i più rilevanti esponenti di questa corrente di pensiero, in funzione non esclusivamente di esegesi testuale, ma anche, e a volte soprattutto, di riflessione filosofico gnoseologica; tuttavia anche il frequente ricorso a quest'opera in ambito monastico sembra essere inteso da Leclercq in senso esegetico-mistico, senza cogliere a pieno le potenzialità gnoseologiche che all'interno di questi commenti, o almeno di alcuni di essi, sono presenti. A mio avviso insomma, ciò che si perde all'interno dello studio di Leclercq è l'aspetto doppiamente costitutivo della riflessione filosofico/teologica del monachesimo del XII secolo;

in essa, infatti, attraverso un processo gnoseologico, che non nasconde la propria profonda eredità agostiniana, si costruiscono al contempo l'oggetto della teologia e il soggetto che conduce la ricerca teologica.

Il percorso ora delineato, fondato su una ipotesi interpretativa molto diversa da quella di Leclercq, non è certo esente da forzature del pensiero dei monaci del secolo XII in direzione della contemporaneità, tuttavia esse rappresentano indicazioni di ricerca forse utili a non confinare uno dei momenti più significativi della riflessione teologica medievale nell'ambito degli scritti mistico edificanti di carattere soprattutto estetico.

2 Una politica culturale "monastica".

Un'ultima indicazione può essere fornita a proposito del secondo problema segnalato all'inizio: l'opera di Leclercq non è solo un importante studio sulla cultura monastica medievale, ma anche uno strumento concreto di battaglia culturale all'interno della chiesa cattolica. Il libro, uscito nel 1957, tenta un'operazione culturale di alto profilo, anche se forse di scarso successo, sostituire (o piuttosto affiancare) a una visione della teologia medievale che culmina nel pensiero di Tommaso d'Aquino, frutto del vincente neotomismo, un'altra immagine del medioevo culminante nella cultura del monachesimo e del suo rappresentante più significativo: Bernardo di Chiaravalle. Trova forse qui traduzione, nei termini più stretti della battaglia ecclesiale, la contrapposizione fra teologia scolastica e monastica delineata all'interno dell'opera; in questo caso tuttavia il problema non è più quello di definire i termini, bensì quello di rivendicare delle eredità:

La prima riguarda una reale continuità tra l'età patristica e i secoli monastici del medioevo, fra la cultura patristica e la cultura monastica del medio evo ... In pieno secolo XII, tra l'effervescenza della teologia scolastica, mentre gli spiriti rischiavano di smarrirsi in problemi accessori, le abbazie erano

depositarie delle grandi idee cristiane, grazie alla pratica del culto e alla lettura assidua dei padri della chiesa ... questa continuità è ciò che conferisce alla cultura monastica del medio evo il suo carattere specifico; essa è una cultura patristica, è il prolungamento della cultura patristica in un'un'altra epoca e in un'altra civiltà (p. 140-141, corsivo mio).

Il monachesimo del XII secolo si presenta quindi come il portatore del vessillo dei padri, il vero erede del vangelo, ma soprattutto il monachesimo, non solo quello del XII secolo, diviene strumento di valutazione del corretto rapporto fra l'uso della ragione e i contenuti del messaggio cristiano, così Leclercq, rileggendo il contrasto fra Abelardo e Bernardo di Chiaravalle, trova modo di attualizzarlo al suo tempo:

Così il tema antico dell'opposizione tra scienza e fede riceve dai monaci del medio evo una nuova applicazione ... Percepivano che la dottrina stessa poteva non trarre sempre vantaggio dall'abuso che si faceva del metodo scolastico. La ricerca teologica rischiava di evadere oltre i limiti fissati dalla fede ... L'opposizione di Bernardo ad Abelardo fu una delle occasioni in cui i monaci intuirono che non si trattava di un pericolo chimerico. Non era in gioco soltanto il metodo, ma anche la dottrina ... Ma oggi molti storici rendono giustizia alla chiaroveggenza di Bernardo: egli ha intuito in Abelardo deviazioni, che S. Tommaso, pur erede del suo metodo, eviterà un secolo più tardi (p. 274-275, corsivo mio).

Non deve a mio avviso sfuggire l'inciso in corsivo che ha un ben preciso obiettivo: quello di segnalare da dove viene il tomismo e quali pericoli porti, anche in modo inconsapevole, al proprio interno, se non viene temperato da un monachesimo che, non solo è dotato di chiaroveggenza, ma rappresenta anche il custode dei *limiti fissati dalla fede*; e qui, quasi senza volerlo, Leclercq sembra intuire che l'oggetto del discorso teologico cambia al variare del metodo utilizzato e che dunque il peso del soggetto, e del suo sforzo conoscitivo, nella costruzione della teologia è ben più rilevante di quello che il suo studio

gli ha assegnato: *generazioni di teologi hanno lavorato alla mente divina a loro immagine e somiglianza* [4].

Note

- [1] Si veda a questo proposito la citazione di Pier Damiani contenuta a p. 72: *Desiderando si nutrono incessantemente e nutrendosi non cessano di desiderare* (Pier Damiani, *Rytinus de gloria paradisi*, P.L. 140, 980).
- [2] Leclercq cita a questo proposito le espressioni di Gregorio Magno: *palatum cordis* e *in aure cordis* che saranno fortemente presenti nella tradizione successiva.
- [3] Cfr. Edith Stein, *L'empatia*, a cura di M. Nicoletti, Franco Angeli, Milano 1998, p. 62: *Veniamo dunque all'empatia stessa. Anche in questo caso si tratta di un atto che è originario in quanto esperienza vissuta presente, benché non sia originario rispetto al suo contenuto. Questo contenuto è un'esperienza vissuta che può di nuovo emergere in forme diverse, come il ricordo, l'attesa, la fantasia. Affiorando di colpo davanti a me, mi si contrappone come oggetto (come le sofferenze che leggo sul viso dell'altro); ma mentre analizzo le tendenze che questo porta con sé, mentre cerco di chiarire a me stesso lo stato d'animo nel quale l'altro si trova, questo non è più oggetto in senso proprio ma mi ha coinvolto in sé. Ora non sono più rivolto verso di lui, ma sono in lui rivolto verso il suo oggetto, sono presso il suo soggetto, sono al posto di questo; e solo dopo aver operato con successo questa chiarificazione, esso mi si presenta di nuovo come oggetto.*
- [4] J.L.Borges, *Storia dell'eternità*, in *Tutte le opere*, vol. 1 Mondadori, Milano 1984, p. 535.