



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI PADOVA

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Storia

Scuola di dottorato in Scienze storiche  
Indirizzo Storia del Cristianesimo e delle Chiese  
XXIV ciclo  
a.a. 2011-2012

## Visioni paradisiache e terrori infernali

Crisi istituzionale e trasmissione d'identità  
nelle collezioni di miracoli cistercensi

(seconda metà sec. XII – primo quarto sec. XIII)

Direttrice della Scuola:  
Chiar.ma Prof.ssa Maria Cristina La Rocca

Coordinatore d'indirizzo:  
Chiar.mo Prof. Paolo Bettiolo

Supervisore:  
Chiar.mo Prof. Antonio Rigon

Dottorando: Lorenzo Braca

Hark, hark! the lark at heaven's gate sings,  
And Phoebus 'gins arise,  
His steeds to water at those springs  
On chaliced flowers that lies;  
And winking Mary-buds begin  
To ope their golden eyes:  
With every thing that pretty is,  
My lady sweet, arise:  
Arise, arise.

— W.S., Cymbeline, act 2, scene 2



## INDICE

Introduzione.....	9
<b>I. I quadri storici.....</b>	<b>25</b>
I.1 «Colligite», disgregazione culturale tra realtà storica e artificio letterario.....	25
I.2 «Dissolutio Ordinis», attacchi esterni e malessere interiore: costruzione di un senso di decadenza e ricorso alle origini.....	29
I.3 L'irreggimentazione della forma di organizzazione cistercense nei piani politici di Innocenzo III e il "mito dell'esordio".....	35
<b>II. I Libri Miraculorum cistercensi.....</b>	<b>43</b>
II.1 L'origine delle raccolte cistercensi di miracoli e visioni.....	43
II.1.1 Finalità e strutture dei «Libri Miraculorum» cistercensi: tradizione agiografica ed elaborazione testuale.....	47
II.1.2 Le raccolte cistercensi di miracoli e le «Vitae» di Bernardo.....	57
II.2 Le fonti.....	68
II.2.1 Il «Collectaneum exemplorum et visionum clarevallense».....	68
II.2.2 Il «Liber Miraculorum» di Erberto di Clairvaux.....	77
II.2.3 L'«Exordium Magnum Cisterciense».....	83
II.2.4 Cesario di Heisterbach (ca. 1180 – ca. 1240): il «Dialogus Miraculorum» e i «Libri VIII Miraculorum».....	94
II.2.5 Altre raccolte di miracoli.....	106
II.2.5.1 Le visioni cistercensi nel «Liber Revelationum» di Pietro di Cornovaglia.....	108
II.2.5.2 Il «Liber Miraculorum» redatto a Himmerod.....	111
II.2.5.3 Il gruppo di visioni legate al monastero di Salem.....	112
II.2.5.4 Il «Liber Revelationum» di Richalm di Schöntal.....	112
II.2.5.5 Storie di miracoli provenienti dall'abbazia di Fürstenfeld.....	114
<b>III. La rappresentazione letteraria. Cistercensi nell'aldilà.....</b>	<b>117</b>
III.1 Il paradiso nel chiostro, i monaci nel paradiso. Tematiche della rappresentazione.....	117
III.2 I sacramenti e la comunità.....	124
III.2.1 La confessione.....	126
III.2.2 L'eucarestia.....	162
III.3 Guida ultraterrena.....	191
III.3.1 Monaci e angeli.....	193
III.3.2 I monaci e la Vergine.....	201
III.3.2.1 La Vergine e il lavoro manuale, i conversi e le grange.....	205
III.3.2.2 Patronato spirituale e riforma ecclesiastica.....	216
III.3.2.3 La «lactatio».....	234
III.3.2.4 Non solo una letteratura edificante.....	239
III.3.3 L'abito dei monaci.....	246
III.4 Intercessione cistercense per la salvezza delle anime: il potere dei «suffragia».....	263
III.5 I Cistercensi e l'aldilà. Elementi di una rivendicazione di supremazia.....	282
III.5.1 La via sicura della «conversatio» monastica.....	286
III.5.2 Il rapido accesso alla beatitudine.....	294
III.5.3 Il rapporto privilegiato con la morte.....	301
III.5.4 Il trionfo nell'aldilà.....	308

<b>IV. Realtà storica e artificio letterario. Meccanismi della narrazione.....</b>	<b>321</b>
IV.1 Processi di autenticazione.....	321
IV.2 Informare la memoria: ideali e realtà nelle collezioni di miracoli.....	329
Conclusione.....	341
Bibliografia.....	343
Abstract (italiano).....	378
Abstract (english).....	379

## ABBREVIAZIONI

*Sigle e abbreviazioni fonti citate in nota:*

Coll. (lib., cap. [n° ed. Legendre])	<i>Collectaneum Exemplorum et Visionum Clarevallense</i>
DM (dist., cap.)	<i>Dialogus Miraculorum</i> (aut. Cesario di Heisterbach)
EM (dist., cap.)	<i>Exordium Magnum Cisterciense</i> (aut. Corrado di Eberbach)
EO (cap., par.)	<i>Ecclesiastica Officia</i>
Fürstenfeld (cap.)	ms. München Staatsbibliothek clm 6914 (orig. Fürstenfeld)
EP (cap., par.)	<i>Exordium Parvum</i>
L8M (lib., cap.)	<i>Libri VIII Miraculorum</i> (aut. Cesario di Heisterbach)
LMH (dist., cap.)	<i>Liber Miraculorum</i> (aut. Erberto di Clairvaux)
LRRS (cap.)	<i>Liber Revelationum</i> (aut. Richalm di Schöntal)
VP (lib., cap., par.)	<i>Vita Prima Bernardi</i>

*Altre sigle e abbreviazioni:*

AB	Analecta Bollandiana
AC	Analecta Cisterciensia
«Annales»	«Annales. Histoire. Sciences sociales»
ASOC	Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis
BISIME	Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo
BNF	Bibliothèque nationale de France
CCCM	Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis
CCSL	Corpus Christianorum, Series Latina
CS	Cistercian Studies
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
CSQ	Cistercian Studies Quarterly

DAC	<i>Dictionnaire des auteurs cisterciens</i> , cur. Émile Brouette, Anselme Dimier e Eugène Manning, 2 voll., Abbaye Notre-Dame de St-Remy, Rochefort 1975-1977 (La documentation cistercienne 16).
«Herbertus»	«H. Herbertus Archiepiscopus Turritanus. Bollettino del Gruppo di Studi “Herbertus”»
MGH	Monumenta Germaniae Historica
SS	Scriptores
SRG	Scriptores Rerum Germanicarum
PG	Patrologia Graeca, ed. Jacques-Paul Migne
PL	Patrologia Latina, ed. Jacques-Paul Migne
RB	Revue Bénédictine
SBO	Sancti Bernardi Opera
SC	Sources Chrétiennes

*Abbreviazioni studi frequentemente citati:*

<i>Les «Ecclesiastica Officia»</i>	<i>Les «Ecclesiastica Officia» cisterciens du XII<sup>ème</sup> siècle. Texte latin selon les manuscrits édités de Trente 1711, Ljubljana 31 et Dijon 114. Version Française, annexe liturgique, notes, index et tables</i> , ed. Danièle Choisselet e Placide Vernet, Reiningue 1989 (La Documentation Cistercienne 22).
<i>Le Grand Exorde</i>	<i>Le Grand Exorde de Cîteaux ou Récit des débuts de l'Ordre cistercien</i> , cur. J. Berlioz et al., Turnhout 1998 (Studia et Documenta 7).
Griesser, <i>Einleitung</i>	B. Griesser, <i>Einleitung</i> , in EM, pp. 1*-46*.
Hilka I	A. Hilka, <i>Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach</i> , I, <i>Einleitung Exempla und Auszüge aus den Predigten des Caesarius von Heisterbach</i> , Bonn 1933.
Hilka III	A. Hilka, <i>Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach</i> , III, <i>Die beiden ersten Bücher der Libri VIII miraculorum. Leben Leiden und Wunder des hl. Engelbert, Erzbischofs von Köln. Die Schriften über die hl. Elizabeth von Thüringen</i> , Bonn 1937.
Le Goff	J. Le Goff, <i>La nascita del Purgatorio</i> , Torino 1982.
Legendre, <i>Fontes</i>	O. Legendre, <i>Fontes Exemplorum</i> in Coll., pp. 384-434.
Legendre, <i>Introduction</i>	O. Legendre, <i>Introduction</i> in Coll., pp. XV-CII.

Legendre, <i>Principes</i>	O. Legendre, <i>Principes d'édition</i> in Coll., pp. CIII-CXIV.
Maccarrone, <i>Primato romano</i>	M. Maccarrone, <i>Primato romano e monasteri dal principio del secolo XII a Innocenzo III</i> , in <i>Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali</i> cit., pp. 49-132, [rist. in Id., <i>Romana ecclesia cathedra Petri</i> cit., pp. 821-927]. Nelle note si farà riferimento alle pagine di quest'ultima edizione.
McGuire	B.P. McGuire, <i>Friendship and Faith: Cistercian Men, Women, and their Stories, 1100-1250</i> , Aldershot 2002.
Poncelet	A. Poncelet, <i>Index miraculorum B.V. Mariae</i> cit.
Tubach	F.C. Tubach, <i>Index Exemplorum</i> cit.

*Abbreviazioni testi biblici citati:*

Dt	Deuteronomio
Ps	Salmi
Cant	Cantico dei Cantici
Is	Isaia
Soph	Sofonia
Mt	Matteo
Lc	Luca
Io	Giovanni
Att	Atti degli Apostoli
Rm	Lettera ai Romani
1 Cor	Prima lettera ai Corinzi
Eph	Efesini
Phil	Filippesi
1 Tim	Prima lettera a Timoteo
Iac	Giacomo
Pt	Pietro





## INTRODUZIONE

*Status quaestionis, scopi e metodologie d'analisi*

Che la scrittura abbia ricoperto un ruolo centrale nel disciplinare e dare forma alla rete monastica cistercense delle origini è un fatto scontato. È scontato cioè che forme testuali, normative e narrative, furono impiegate dai monaci bianchi quali strumenti utili a consolidare la loro rete monastica in aspetti fondamentali di natura tanto istituzionale quanto più ampiamente culturale e spirituale. La rete cistercense, in maniera non dissimile da altre reti di fondazioni religiose, ebbe alla base anzitutto legami di natura patrimoniale. Questi legami ponevano le singole fondazioni in stretto contatto non solo con altri monasteri dell'ordine, ma anche – e in molti casi soprattutto – con realtà patrimoniali locali (come i vescovi o più in generale la nobiltà territoriale) o anche con la Chiesa di Roma. Ciò si verificò in maniera particolare per gli ambiti periferici, cioè per quei cenobi meno strettamente connessi con le più antiche fondazioni della rete e soprattutto per quelli non fondati dagli stessi monaci bianchi, ma acquisiti in un secondo momento. Numerosi sono gli esempi di fondazioni che, seppur formalmente incluse nell'ordine, continuarono per molto tempo a comparire tra i privilegi personali di chi ne detenne i diritti prima che venissero riformati. Sono dunque le interconnessioni patrimoniali delle fondazioni, tra loro o con il «secolo», a influire in maniera determinante sull'amministrazione della rete, ma certo non solo quelle.

La solidità dell'istituto monastico cistercense si misurò sin dall'inizio su fattori di natura economica, ma tutt'altro che secondarie furono problematiche legate, ad esempio, all'organizzazione della vita nel monastero. E non furono secondarie soprattutto dal momento che della rete cistercense si intese fare un corpo compatto e uniforme, nel quale ogni cenobio, pur conservando a livello giuridico caratteristiche peculiari spesso condizionate, appunto, dai legami patrimoniali, avrebbe dovuto

risultare negli aspetti normativi interni esattamente uguale ad ogni altro. Con la nascita e lo sviluppo della rete monastica cistercense, in sostanza, si venne a porre il problema della trasmissione del fondamentale complesso liturgico e normativo che giocò un ruolo centrale nella salvaguardia e nel disciplinamento dell'istituzione.

Strutture organizzative e testi normativi agirono sulla gestione della rete monastica seguendo due dinamiche opposte e complementari. La trasmissione testuale seguì un movimento centrifugo. Testi quali la *Carta Caritatis*, gli *Instituta* o le storie dell'Ordine nell'*Exordium Cistercii* o nell'*Exordium Parvum* vennero irradiati verso l'esterno dal centro della congregazione (sebbene si discuta ancora su date, autori e modalità di redazione, penso che almeno questo si possa dare per assodato). In maniera complementare poi il Capitolo generale portava, con un movimento centripeto, i rappresentanti delle numerose fondazioni a incontrarsi una volta all'anno a Cîteaux. La scrittura seguì anche una diversa dinamica quando intesa non quale strumento di trasmissione, ma di sola conservazione. Penso ad esempio alle raccolte normative dei singoli cenobi, ai *libri usuum* agli *epistolaria* o ai *libri Capituli* che vennero redatti nei singoli monasteri per uso interno. Ma furono chiaramente i testi che il centro dell'organizzazione destinò a essere presenti in ogni monastero a giocare un ruolo determinante sull'uniformità dell'Ordine – mi riferisco ai già citati *Exordia*, alla *Carta Caritatis*, ecc. – in quanto strumenti di normalizzazione capaci di spingersi oltre i limiti e le forme dell'oralità e dunque in grado di agevolare la trasmissione al di là dei confini architettonici di un singolo «claustrum» in maniera univoca.

Insomma, che la scrittura occupò un ruolo di primo piano nell'amministrazione dell'ordine è un fatto scontato, anzi banale. Quello dell'analisi della struttura della rete cistercense e degli strumenti testuali da essa adottati è uno dei temi tradizionali della storiografia dei primi secoli dell'ordine. Negli anni Cinquanta e Sessanta del secolo scorso studi come quelli di Jean-Berthold Mahn, di Jean Lefèvre o di Jean-Baptiste Van Damme hanno evidenziato come la trama articolata dell'«Ordo» puntasse sulla scrittura quale veicolo necessario e forse persino inevitabile per il mantenimento di quella «uniformitas» riconosciuta come tratto essenziale della gestione delle fondazioni<sup>1</sup>. Che la scrittura svolga un ruolo istituzionale appare

---

1 J.B. Mahn, *L'ordre cistercien et son gouvernement des origines au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle (1098-*

d'altronde come concetto assodato anche nelle principali storie generali dell'ordine, come quella di Gregor Müller, Jean de la Croix Bouton o Louis J. Lekai<sup>2</sup>. Se in una prima fase di studi si ritenne in maniera quasi unanime che opere come la *Carta Caritatis* o l'*Exordium Parvum* risalissero già ai primi decenni del secolo XII, con il progredire della ricerca si cominciò, seppur non senza un certo grado di approssimazione e non senza aperti contrasti tra gli studiosi, a datare con maggior puntualità la comparsa di diversi scritti. È stato bene o male dalla metà degli anni Sessanta del secolo scorso che, soprattutto grazie al lavoro critico compiuto sulle fonti fino ad allora, i vecchi schemi analitici ereditati dal secolo XIX e dai primi decenni del XX apparvero desueti, perché inadatti a delineare uno sviluppo istituzionale le cui forme apparivano via via più articolate e meno uniformi di quanto fino ad allora si fosse ritenuto. Si iniziò dunque a sentire il bisogno del superamento di controversie poco fruttifere e della messa a punto di strumenti di analisi più precisi tra cui, in primo luogo, nuove edizioni critiche dei primi documenti. In questa direzione andarono le considerazioni, ad esempio, dello stesso Van Damme o di Polykarp Zakar<sup>3</sup>. Nel 1974 venne pubblicato *Les plus anciens textes de Cîteaux* a cura

---

1265), Paris 1951; J.B. Van Damme, *Les pouvoirs de l'Abbé de Cîteaux au XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècle*, in AC 24 (1968), pp. 47-85; a J.A. Lefèvre e B. Lucet si devono studi importanti sulla testualità cistercense delle origini, cfr. in particolare J.A. Lefèvre, *La véritable Carta Caritatis primitive et son évolution*, Id., *La véritable constitution cistercienne de 1119*, Id., *A propos de la composition des Instituta generalis capituli apud Cistercium*, tutti in «Collectanea ordinis cisterciensium reformatorem», 16 (1954), pp. 5-29, 77-104 e 157-182; cfr. anche J.A. Lefèvre e B. Lucet, *Les codifications cisterciennes aux XIII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles d'après les traditions manuscrites*, in ASOC 15 (1959), pp. 3-22. Si veda anche J. Winandy, *Les origines de Cîteaux et les travaux de M. Lefèvre*, in RB 67 (1957), pp. 49-76. Questi studi sull'origine dell'ordine cistercense attraverso l'analisi delle produzioni testuali poterono beneficiare, va detto, dei lavori svolti nei decenni precedenti sulle fonti normative da studiosi quali T. Hümpfner, J.M. Canivez e J. Turk. Cfr. T. Hümpfner, *Exordium Cistercii cum Summa Cartae Caritatis et fundatio primarum quattuor filiarum Cistercii*, Vác 1932; J.M. Canivez, *Statuta capitulum generalium ordinis cisterciensis*, 8 voll., Louvain 1933-1941; J. Turk, *Charta Caritatis Prior*, in ASOC 1 (1945), pp. 11-61 e Id., *Cistercii Statuta antiquissima*, in ASOC 4 (1948), pp. 1-159.

- 2 G. Müller, *Vom Cistercienser Orden*, Bregenz 1927, primo tentativo moderno di una storia generale dell'«Ordo», il testo raccolse diversi articoli pubblicati dall'autore nella rivista *Cistercienser-Chronik*, della quale fu fondatore e direttore. E. Willems, *Esquisse historique de l'ordre de Cîteaux*, 2 voll., Paris 1957-1958, ampliò e aggiornò lo studio di Müller. Analogo lavoro fu quello di J. de la C. Bouton, *Histoire de l'ordre de Cîteaux*, Westmalle 1958-1968, pubblicato inizialmente tra il 1955 e il 1959 come una serie di articoli dal titolo *Fiches cisterciennes*. L.J. Lekai, *The White Monks*, Okauchee 1953, ampliato e aggiornato in una traduzione francese dal titolo *Les Moines Blancs*, Paris 1957.
- 3 Cfr. J.B. Van Damme, *Les origines Cisterciennes*, in «Cîteaux», 18 (1967), pp. 263-265; cfr. anche P. Zakar, *Le origini dell'Ordine Cistercense. Brevi osservazioni sugli studi degli ultimi quindici anni (1954-1969)*, in «Notizie Cistercensi», 3 (1970), pp. 1-17, 89-111, 189-199.

di Van Damme e Bouton<sup>4</sup>, edizione critica che facilitò l'accesso alle fonti più antiche, ma che lasciò insolute alcune questioni nodali, come ad esempio la datazione dei testi. Contemporaneamente, però, il dibattito critico andava delineando con più precisione la complessità del quadro storico-politico dal quale tali scritti prendevano origine<sup>5</sup>.

Attorno al 1980, sulla scia degli studi di Lekai<sup>6</sup> si iniziò poi a delineare un nuovo filone interpretativo che poneva l'accento sulla discrepanza tra fattualità storica e testimonianza documentaria. Andava cioè prendendo forma, su un quadro generale che ancora tendeva a evidenziare gli aspetti unitari del monachesimo cistercense, un nuovo interesse per la distanza tra gli ideali costitutivi e la realizzazione pratica di questi, tutt'altro che lineare e uniforme. Un importante lavoro in tal senso è rappresentato, ad esempio, dal testo di Jean-Baptiste Auberger del 1986: *L'unanimité cisterciense primitive: mythe ou réalité?*<sup>7</sup>, ma sono in verità molti gli studi improntati sulla dialettica mito-realtà e ideale-realtà<sup>8</sup>.

- 
- 4 J. de la C. Bouton – J.B. Van Damme, *Les plus anciens textes de Cîteaux. Sources, textes et notes historiques*, Achel 1974 (Studia et documenta, 2).
- 5 Sono in realtà numerosi gli studi che dalla metà degli anni Sessanta in poi hanno analizzato le prime produzioni testuali in relazione al quadro storico politico. Si vedano, ad esempio, D. Knowles, *The Primitive Cistercian Documents*, in *Great Historical Enterprises*, London 1963, pp. 199-222; Id., *Cistercians and Cluniacs*, in *The Historian and Character*, Cambridge 1963, pp. 50-75; L.J. Lekai, *The Rule and the early Cistercians*, in CS 5 (1970), pp. 243-251; A.H. Bredero, *Cluny et Cîteaux au XI<sup>e</sup> siècle: les origines de la controverse*, in «Studi Medievali», 12 (1971), pp. 135-175; J.B. Van Damme, *A la recherche de l'unique vérité sur Cîteaux et ses origines*, in «Cîteaux», 33 (1982), pp. 304-332; Id., *Les textes cisterciens de 1119*, in «Cîteaux», 34 (1983), pp. 92-110; A.H. Bredero, *Cluny et Cîteaux au douzième siècle: l'histoire d'une controverse monastique*, Amsterdam 1985. Utile anche lo studio bibliografico di F. De Place, *Bibliographie raisonnée des premiers documents cisterciens (1098-1200)*, in «Cîteaux», 35 (1984), pp. 7-54.
- 6 L.J. Lekai, *The Cistercians. Ideals and reality*, Kent, 1977 (trad. it.: *I Cistercensi. Ideali e realtà*, Certosa di Pavia 1989).
- 7 J.B. Auberger, *L'unanimité cisterciense primitive: mythe ou réalité?*, Achel 1986 (Studia et Documenta, 3).
- 8 Cfr. *Cistercian Ideals and Reality*, cur. J.R. Sommerfeldt, Kalamazoo 1978 (Studies in Medieval Cistercian History, 3); K. Elm, *Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. Eine Ausstellung des Landschaftsverbandes Rheinland*, Köln 1980 (Schriften des Rheinischen Museumsamtes, 10); C.B. Bouchard, *Cistercian Ideals versus Reality. 1134 reconsidered*, in «Cîteaux», 39 (1988), pp. 217-231; Lekai, *The Cistercians. Ideals and Reality* cit.; Id., *Ideals and Reality in Early Cistercian Life and Legislation*, in *The New Monastery. Texts and Studies on earliest Cistercians*, cur. E.R. Elder, Kalamazoo 1998 (Cistercian Fathers Series, 60), pp. 219-236; K. Elm, *Mythos oder Realität? Fragestellungen und Ergebnisse der Zisterziensenforschung*, in *Unanimité et diversité cisterciennes. Filiations – Réseaux – Relectures du XII<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle. Actes du Quatrième Colloque International du C.E.R.C.O.R. (Dijon, 23-25 septembre 1998)*,

Nascevano così i termini di un dibattito critico che poneva la contingenza storica – o tante contingenze storiche, considerate le differenti realtà politiche del vastissimo territorio sul quale l'«Ordo» si diffuse – in un pressoché insolubile contrasto con il ricomponimento testuale della realtà nei documenti monastici che, in antitesi, veniva definito «ideale». «Ideale» inteso come rappresentazione di un'aspirazione collettiva, volontà di affermazione dell'ordinamento monastico, rigoroso e unanime, sul tessuto multiforme della realtà. Realtà politica, fattuale e materiale, intesa inesorabilmente come caduta di quell'ideale di vita spirituale pura, avulsa dal secolo. Questa proiezione storiografica ha avuto il merito di evidenziare ulteriormente le particolarità regionali della rete cistercense perché ha portato l'attenzione sullo scarto tra i dati raccolti da diverse tipologie di fonti. Per contro, però, ha limitato l'indagine sull'effettiva funzione dei testi, perché ha privilegiato un'impostazione concettuale forse troppo artificiosa. L'aver inteso, cioè, l'autorappresentazione ideale dei monaci bianchi solo come una facciata propagandistica e legittimante di un agire politico, ha imposto sulle fonti una chiave di lettura a priori, e ha amplificato la reale portata di quell'azione legittimante, che pure vi fu. Le categorie «mito» o «ideale», utilizzate per indicare in maniera generica un complesso ideologico e il suo processo formativo, impediscono di cogliere a pieno le ragioni e le dinamiche di un fenomeno in realtà assai articolato. Ciò ha limitato l'efficacia epistemologica di un quadro d'analisi, il cui successo si deve forse molto più all'efficacia della sintesi proposta che alla sua effettiva attendibilità storiografica<sup>9</sup>.

---

Saint Étienne 2000 (C.E.R.C.O.R. Travaux et Recherches, 12), pp. 17-48. Per considerazioni recenti in merito al conflitto ideali-realtà si vedano anche: A.M. Rapetti, *Alcune considerazioni intorno ai monaci bianchi e alle campagne nell'Europa dei secoli XII-XIII*, in *Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del terzo millennio. Atti del Convegno internazionale (Brescia-Rodengo, 23-25 marzo 2000)*, cur. G. Andenna, Milano 2001, pp. 323-351, e G. Cariboni, *Il funzionamento della rete monastica cistercense in Italia*, in *Dinamiche istituzionali delle reti monastiche e canonicali nell'Italia dei secoli X-XII. Atti del XXVIII Convegno del Centro Studi Avellaniti (Fonte Avellana, 29-31 agosto 2006)*, cur. N. D'Acunto, San Pietro in Cariano 2007, p. 384.

9 Che i due elementi «ideale» e «reale» non vadano considerati in una sterile opposizione, bensì in una tensione in grado di produrre mutevoli sintesi di orientamenti economici e culturali lo aveva già notato, ad esempio, G. Cariboni nel suo *Il nostro ordine è la carità. Osservazioni sugli ideali, i testi normativi e le dinamiche istituzionali presso le prime generazioni cistercensi*, in *Regulae – Consuetudines – Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo. Atti del I e del II seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli ordini religiosi (Bari, Noci, Lecce, 26-27 ottobre 2002 / Castiglione delle*

In anni più recenti, in parallelo alla pubblicazione nel 1999 dell'edizione critica dei primi documenti normativi e narrativi cistercensi curata da Chrysogonus Waddell<sup>10</sup>, seguita dall'edizione dell'*Usus Conversorum* (2000) e degli *Statuta* dei capitoli generali del secolo XII (2002), curate dallo stesso autore<sup>11</sup>, la critica ha avuto modo di approfondire le problematiche legate alle testualità cistercense. In particolare si è cominciato a svelare progressivamente la complessità di un quadro produttivo assai articolato, e si è compreso ancor di più come il corpo delle produzioni cistercensi fu il frutto di un'elaborazione graduale, avvenuta nel corso di decenni, caratterizzata dalla costante rielaborazione, dalla riscrittura e dalla riorganizzazione del materiale documentario in vari corpi testuali. Dunque si sono riconosciuti questi testi come ancora più preziosi per lo studio della formazione delle rete monastica cistercense, perché testimoni del processo di formazione istituzionale e culturale dell'«Ordo», nel suo progredire da piccolo «klosterverband» a vero e proprio Ordine monastico.

D'altronde è assodato (ma serve davvero ribadirlo?) che la storia cistercense è di fatto, prima d'ogni altra cosa, una storia della testualità<sup>12</sup>. Non solo per il ruolo istituzionale giocato dalle produzioni testuali e documentarie nella storia ma anche,

---

*Stiviere, 23-24 maggio 2003*), cur. C. Andenna e G. Melville, Münster 2005 (*Vita Regularis, Abhandlungen*, 25), pp. 276-310. Si veda anche R. Comba, *I monaci bianchi e il papato in Italia: caratteri e metamorfosi delle identità e idealità cistercensi nella prima metà del XII secolo*, in *Das Papsttum un das vielgestaltige Italien. Hundert Jahre Italia Pontificia*, cur. K. Herbers e J. Johrendt, Berlin-New York 2009, pp. 515 sgg.

- 10 *Narrative and Legislative Texts from early Cîteaux. Latin Text in Dual Edition with English Translation and Notes*, cur. C. Waddell, Cîteaux 1999 (*Studia et Documenta*, 9).
- 11 *Cistercian Lay Brothers. Twelfth-century usages with related texts. Latin Text with Concordance of Latin Terms, English Translation and Notes*, cur. C. Waddell, Cîteaux 2000 (*Studia et Documenta*, 10); *Twelfth-Century Statutes from the Cistercian General Chapter. Latin Text with English Notes and Commentary*, cur. C. Waddell, Cîteaux 2002 (*Studia et Documenta*, 12). Si segnala inoltre l'edizione degli *Ecclesiastica Officia*, uscita oltre una decina di anni prima a cura di due studiosi francesi appartenenti all'ordine cistercense: *Les «Ecclesiastica Officia» cisterciens du XII<sup>ème</sup> siècle. Texte latin selon les manuscrits édités de Trente 1711, Ljubljana 31 et Dijon 114. Version Française annexe liturgique, notes, index et tables*, cur. D. Choisselet e P. Vernet, Reiningue, 1989 (*La Documentation Cistercienne*, 22).
- 12 Si potrebbe anche obiettare che non solo quella cistercense, ma la storia *tutta*, in un certo senso, è una storia della testualità. O viceversa si potrebbe anche ricusare tale affermazione per la ristrettezza delle sue vedute, mostrando quanto di non testuale concorre a informare le pagine degli studiosi di storia. Non intendiamo certo in questa introduzione, come nel resto del lavoro, sciorinare definizioni apodittiche, ne' cadere nei tranelli tautologici (e un po' onanisti) dell'imposizione a priori di schemi interpretativi. Ci preme solo evidenziare, per quanto assai velocemente, un tratto essenziale che da sempre concorre a informare il dibattito storiografico, poiché su diversi aspetti di questo si dovrà poi lavorare nel corpo della tesi dottorale.

anzi soprattutto perché i testi scritti, la loro dimensione verbale e l'intreccio linguistico che li caratterizza, sono il primo e ineludibile filtro storiografico per chi si avvia a studiare le dinamiche del fenomeno, sotto qualunque aspetto. Se l'importanza della letteratura – intesa in senso ampio, come produzione sia normativa sia narrativa<sup>13</sup> – è scontata per la storia della «religio» cistercense, lo è dunque sia perché ciò che conosciamo dei primi decenni della storia dell'Ordine lo conosciamo principalmente per averlo appreso da quegli scritti – e andrà ricordato, anche solo incidentalmente, che per molti anni la critica ritenne le informazioni tratte da quei documenti (opere storiografiche *in primis*) genuinamente attendibili – sia perché quella letteratura svolse un compito preciso nella storia dell'istituzione. Nello studio della storia cistercense la componente testuale è così predominante che di recente si è potuto per estremo arrivare a negare l'esistenza stessa dell'ordine almeno fino agli anni Sessanta del XII secolo, perché non si è in possesso a tutt'oggi di codici redatti prima di quel periodo<sup>14</sup>!

La storiografia italiana si è dimostrata finora poco sensibile al tema generale della testualità. Gli studiosi si sono concentrati negli ultimi decenni prevalentemente su singoli cenobi o reti monastiche regionali, privilegiando aspetti economici e sociali e solo in parte giuridici<sup>15</sup>. L'uso dei ricchi fondi documentari ha portato una

---

13 Waddell riassume le diverse tipologie di testi a cui facciamo riferimento nell'espressione «institutional texts» (*Narrative and Legislative Texts* cit., p. 7), dando così maggiore risalto al loro aspetto funzionale.

14 Mi riferisco, ovviamente a C.H. Berman, *The Cistercian Evolution. The Invention of a Religious Order in Twelfth-Century Europe*, Philadelphia 2000. La sua tesi è d'altronde la conseguenza estrema – e forse inevitabile, a rigor di logica – di quel quadro d'analisi che ha inteso leggere nella testualità una costruzione in antitesi con il vissuto pratico. Se quasi ogni testualità è propaganda, l'assenza materiale dei testi può allora per esagerazione portare davvero a pensare a una campagna di invenzione della memoria. Ma a voler approfondire si potrebbe leggere nella tesi di Berman una conseguenza anche di qualcosa che è nascosto quasi «ab origine» nella scienza storiografica, e cioè la «vexata quaestio» dell'«esistenza» di un fatto storico, della coincidenza tra oggetto storiografico e documentazione storica. L'assenza del documento può coincidere con l'assenza del fenomeno se il «fatto» esiste solo quando ne esiste una testimonianza materiale. Numerose sono le critiche ricevute da questo studio. Si vedano ad esempio B.P. McGuire, *Charity and Umanity: the Invention of the Cistercian Order*, in «Cîteaux», 51 (2000), pp. 285-297; C. Waddell, *The Myth of the Cistercian Origins: C.H. Berman and the Manuscript Sources*, in «Cîteaux», 51 (2000), pp. 299-386.

15 Citiamo alcuni lavori importanti in tal senso: R. Manselli, *Fondazioni cistercensi in Italia settentrionale*, in *Monasteri in Alta Italia dopo le invasioni saracene e magiare (secoli X-XIII), Relazioni e comunicazioni presentate al XXXII Congresso Storico Subalpino, Pinerolo, 6-9 settembre 1964*, Torino 1966, pp. 201-222; Id., *Certosini e cistercensi*, in *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica 1049-1122. Atti della IV settimana internazionale di studio, Mendola 23-29*



conoscenza approfondita di aspetti locali della rete cistercense nella penisola, ma ha concesso di ricostruire solo in maniera parziale il contatto tra i cenobi italiani e il resto dell'Ordine. È chiaro d'altronde che le problematiche sviluppate, il loro sorgere e il loro progredire, vadano mutando soprattutto in relazione alle tipologie di fonti utilizzate. L'impostazione della ricerca del "vero" storico nel riscontro dei dati raccolti da fonti documentarie (o in alcuni casi nel riscontro delle fonti narrative con quelle documentarie) ha forse proposto una ricostruzione di un quadro storico per un verso troppo rigido e deterministico. È cioè mancata finora un'attenzione alle strategie compositive delle fonti narrative e all'uso specifico del lessico, che invece avrebbero permesso di indagare, al di là del singolo dato, ragioni e modalità compositive dei testi in relazione alle dinamiche storiche.

---

*Agosto 1968*, Milano 1971, pp. 79-104; C. Violante, *Monasteri e canoniche nello sviluppo dell'economia monetaria*, in *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215). Atti della settima settimana internazionale di studio, Mendola, 28 agosto-3 settembre 1977*, Milano 1980, pp. 369-416; P. Zerbi, "Vecchio" e "nuovo" monachesimo alla metà del secolo XII, in *Istituzioni monastiche e canonicali in Occidente cit.*, pp. 305-331; R. Comba, *I cistercensi fra città e campagna nei secoli XII e XIII. Una sintesi mutevole di orientamenti economici e culturali nell'Italia nord-occidentale*, in «Studi Storici», 26 (1985), pp. 237-261; G. Viti, *I cistercensi in Italia*, in L.J. Lekai, *I cistercensi. Ideali e realtà*, Certosa di Pavia 1989, pp. 501-540; R. Comba, *Dal Piemonte alle Marche: esperienze economiche cistercensi nell'età di Bernardo di Chiaravalle*, in *San Bernardo e l'Italia. Atti del convegno di studi, Milano, 24-26 maggio 1990*, cur. P. Zerbi, Milano 1993, pp. 315-344; *Monasteria nova. Storia e architettura dei Cistercensi in Liguria (secoli XII-XIV)*, cur. C. Bozzo Dufour, A. Dagnino, Genova 1998; A.M. Rapetti, *La formazione di una comunità cistercense. Istituzioni e strutture organizzative di Chiaravalle della Colomba tra XII e XIII secolo*, Roma 1999; P. Grillo, *Cistercensi e società cittadina in età comunale: il monastero di Chiaravalle milanese (1180-1276)*, in «Studi Storici», 40 (1999), pp. 357-394; R. Comba, *Sulla prima irradiazione cistercense nell'Italia occidentale*, in «Studi Storici», 40 (1999), pp. 341-355; L. Chiappa Mauri, *L'economia cistercense tra normativa e prassi. Alcune riflessioni*, in *Gli spazi economici della Chiesa nell'occidente mediterraneo (secoli XII-metà XIV). Atti del XVI convegno internazionale di studi, Pistoia, 16-19 maggio 1997*, Pistoia 1999, pp. 63-88; *L'abbazia di Staffarda e l'irradiazione cistercense nel Piemonte meridionale*, cur. R. Comba, G.G. Merlo, Cuneo 1999; *Il monastero di Rifreddo e il monachesimo cistercense femminile nell'Italia Occidentale (secoli XII-XIV). Atti del convegno, Staffarda-Rifreddo, 18-19 maggio 1999*, cur. R. Comba, Cuneo 1999; *L'Abbazia di Lucedio e l'ordine cistercense nell'Italia occidentale nei secoli XII e XIII: Atti del terzo Congresso storico vercellese, Vercelli, Salone Dugentesco, 24-26 ottobre 1997*, Vercelli 1999; *Certosini e cistercensi in Italia (secoli XII-XV). Atti del Convegno, Cuneo - Chiusa Pesio - Rocca de' Baldi, 23-26 settembre 1999*, cur. R. Comba, G.G. Merlo, Cuneo 2000; *All'ombra dei signori di Morozzo: esperienze monastiche riformate ai piedi delle Marittime (XI-XV secolo)*, *Atti del convegno, San Biagio Mondovì - Rocca de' Baldi - Mondovì, 3-5 novembre 2000*, cur. R. Comba, G.G. Merlo, Cuneo 2003; V. Polonio, *Economia cistercense: sempre tra ideali e realtà. Spunti didattici per una conversazione*, in *Quaderni del dipartimento di Paleografia e Medievistica dell'Università di Bologna – Dottorato*, 2, Bologna 2004, pp. 1-20; G. Cariboni, *La via migliore. Pratiche memoriali e dinamiche istituzionali nel liber del capitolo dell'abbazia cistercense di Lucedio*, Berlin 2005 (Vita Regularis, Editionen, 3); *L'abbazia di Rivalta di Torino nella storia monastica europea: atti del convegno, Rivalta di Torino, 6-7-8 ottobre 2006*, cur. R. Comba, L. Patria, Cuneo 2007 (Storia e Storiografia, 46).

Se insomma è generalmente noto che le produzioni testuali ricoprono un ruolo importante nella storia cistercense, meno note sono invece le effettive modalità di scambio tra realtà materiale e scrittura, meno nota è la concreta incidenza, la reale efficacia che la narrativa ebbe nel consolidamento e nella diffusione di valori esemplari e aspirazioni collettive, meno conosciuta è la reale penetrazione di queste nelle dinamiche di sviluppo della rete monastica. L'oggetto di ricerca della presente tesi di dottorato, però, non è costituito dalla ricostruzione generale delle strategie narrative o testuali alle origini dell'Ordine, né dalla verifica della reale incisività di queste. Oggetto di ricerca sono, bensì, le strategie narrative individuabili in una specifica rappresentazione dell'ordine tracciata in una particolare produzione testuale. Sono cioè quelle autorappresentazioni delineate nei racconti di miracoli e visioni raccolte a partire dall'ultimo quarto del secolo XII in alcuni *Libri visionum et miraculorum*. È infatti dagli inizi degli anni Settanta che, dapprima a Clairvaux e successivamente in monasteri dell'area renana, i cistercensi cominciarono a compilare nuove storie del loro «Ordo». Questi testi raccoglievano racconti, aneddoti ed esempi dal tema miracoloso, per mezzo dei quali veniva esaltato in maniera particolare il rapporto privilegiato tra i monaci bianchi e la beatitudine dei luoghi celesti. Lo scopo, spesso esplicitamente dichiarato, era quello della trasmissione e della salvaguardia della storia dell'Ordine (e soprattutto dei suoi carismi) in risposta al pericolo di una «dissolutio ordinis». Si tratta di una letteratura indirizzata all'edificazione morale dei monaci, all'istruzione dei membri più giovani della comunità o alla pargnesi. I testi sono composti perlopiù da racconti brevi, spesso atti all'esemplificazione di un valore morale o all'illustrazione di uno dei principi guida della vita ascetica.

Per molto tempo i *Libri miraculorum* cistercensi sono stati poco studiati. L'interesse per le problematiche collegate alla nascita dell'Ordine e alla sua rapidissima espansione, ha portato la critica a concentrare i propri sforzi prevalentemente sui primi cinquant'anni di storia dell'«Ordo», e di conseguenza ha fatto passare in secondo piano questioni legate ad altre fasi storiche. Importanti lavori su queste fonti si devono a Bruno Griesser, che tra la fine degli anni Quaranta e gli anni Sessanta del secolo scorso pubblicò importanti studi sull'*Exordium Magnum*, o

sul *Liber Miraculorum* di Erberto di Clairvaux (o di Torres)<sup>16</sup>. Più tardi, a partire grossomodo dagli anni Settanta e Ottanta, furono Jacques Berlioz e Marie Anne Polo de Beaulieu, per un verso, e Brian McGuire, per un altro, a dedicare numerosi studi alle problematiche legate a queste fonti. Berlioz, Polo de Beaulieu e il loro gruppo di lavoro presero in esame la narrativa cistercense in relazione a diversi studi condotti sullo sviluppo e sulla funzione degli «exempla» nel tardo medioevo, concentrando le ricerche in particolar modo dapprima sul *Dialogus Miraculorum* di Cesario di Heisterbach e successivamente pubblicando un volume con la traduzione in francese dell'*Exordium Magnum* attribuito a Corrado di Eberbach, nel quale furono pubblicati anche alcuni importanti studi sulla nascita e lo sviluppo del genere tra i monaci bianchi<sup>17</sup>. McGuire, invece, con i diversi lavori finora pubblicati, ha inteso tracciare una visione complessiva dei temi e dei problemi presenti nelle opere più note e si è interrogato sulle problematiche legate alle fonti orali<sup>18</sup>. Ma è solo da meno di quindici anni che il crescente interesse per questa narrativa ha stimolato nuovi studi specialistici e sta in particolare permettendo di svelare l'ampissimo numero di collezioni a lungo rimaste inedite o persino sconosciute. Se per decenni i principali

- 
- 16 A Griesser si deve l'edizione attualmente ancora in uso dell'*Exordium Magnum*: cfr. Conradus Eberbacensis, *Exordium Magnum Cisterciense*, Roma 1961 (Series Scriptorum S. Ordinis Cisterciensis, 2), poi ripubblicato in CCCM 138, Turnhout 1994. Capitale è stato il suo studio su Erberto di Clairvaux del 1947, ancora oggi uno dei punti di riferimento per chi si avvicini allo studio di questo autore. Cfr. B. Griesser, *Herbert von Clairvaux und sein Liber miraculorum*, in «Cistercienser-Chronik», 54 (1947), pp. 21-45, 118-148. Per altri studi significativi sul genere si vedano Id., *Ein Himmeroder Liber miraculorum und seine Beziehungen zu Caesarius von Heisterbach*, in «Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte», 4 (1952), pp. 257-274; Id., *Engelhard von Langheim und sein Exempelbuch für die Nonnen von Wechtserwinkel*, in «Cistercienser-Chronik», 70 (1963), pp. 55-73; Id., *Engelhard von Langheim und Abt Erbo von Prüfening*, in «Cistercienser-Chronik», 71 (1964), pp. 22-37 e in «Cistercienser-Chronik», 76 (1969), pp. 20-24.
- 17 Si vedano ad esempio gli studi raccolti nei seguenti volumi da loro curati: *Les «Exempla» médiévaux. Introduction à la recherche, suivie des tables critiques de l'«Index exemplorum» de Frederic C. Tubach*, Carcassonne 1992; *Les «Exempla» médiévaux. Nouvelles perspectives. Actes du Colloque du C.N.R.S. et de l'Ecole normale supérieure, Saint-Cloud 27-28 sept. 1994*, Paris 1998 (Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge 47). Il volume dedicato all'*Exordium Magnum* è invece il seguente: *Le Grand Exorde de Cîteaux ou Récit des débuts de l'Ordre cistercien*, Turnhout 1998.
- 18 Molti dei suoi articoli sul tema sono raccolti nel volume B.P. McGuire, *Friendship and Faith: Cistercian Men, Women and their Stories 1100-1250*, Aldershot 2002. Si vedano inoltre Id., *Introuction*, in *Le Grand Exorde* cit., pp. xi-xxxv; Id., *Les mentalités des Cisterciens dans les exempla du XII<sup>e</sup> siècle: une nouvelle lecture du Liber visionum et miraculorum de Clairvaux*, in *Les «Exempla» médiévaux* cit., Paris 1998, pp. 107-145; Id., *Cistercian Storytelling – A Living Tradition: Surprises in the World of Research*, in CSQ 39 (2004), pp. 281-309.

punti di riferimento sono stati per l'appunto il *Dialogus Miraculorum* e l'*Exordium Magnum*, testi corposi che raccolgono centinaia di racconti, oggi sono invece molte le opere di diversa ampiezza che la critica ha portato alla luce. Dall'ultimo quarto del secolo XII e per almeno una cinquantina d'anni, quella di redigere o raccogliere racconti, aneddoti ed «*exempla*», fu tra i monaci bianchi un'attività molto diffusa<sup>19</sup>. Le collezioni cistercensi furono molte e assunsero spesso forme assai differenti tra loro. Da disorganiche raccolte di “materiale grezzo” ancora fortemente influenzato dalle Vite dei Padri del deserto, dai *Dialogi* di Gregorio Magno, e da materiale d'altro genere – il *Liber* di Erberto, per esempio, raccoglie al suo interno frammenti da Gregorio di Tours, Beda e persino dall'*Expositio Missae* di Floro di Lione – fino ad opere letterarie dotate di strutture più solide e di intenti più lucidi come appunto l'*Exordium Magnum* e il *Dialogus Miraculorum*, il numero delle collezioni è davvero imprecisabile<sup>20</sup>.

La maggior parte di queste è stata redatta in un singolo cenobio, destinata al solo uso interno, non alla circolazione. Protagonisti ne sono perlopiù personaggi e luoghi legati alla storia della singola fondazione<sup>21</sup>. Sembrerebbe trattarsi di tradizioni locali

---

19 Perlomeno stando a B.P. McGuire, *The Cistercians and the rise of the exemplum in early thirteenth century France: a reevaluation of Paris BN, lat. 15912*, in «Classica et Mediaevalia. Revue Danoise de Philologie et d'Histoire», 34 (1983), p. 212.

20 Di molte infatti si sono perse del tutto le tracce o rimangono solo pochi scampoli dei quali arriviamo ad avere notizia magari perché parzialmente inglobati in altre composizioni. È ad esempio il caso delle visioni del monastero di Himmerod, abbazia madre di Heisterbach. Alcune delle visioni raccolte in quel monastero sono state trascritte da Cesario, che in alcuni casi avrebbe anche implementato le versioni scritte di Himmerod con le sue fonti orali. Cfr. B. Griesser, *Ein Himmeroder Liber Miraculorum* cit., pp. 257-274. Similmente accade per un nucleo di racconti riguardanti il monastero londinese di Stratford Langthorne risalenti alla fine del XII secolo e contenuti nel *Liber Revelationum* di Pietro di Cornovaglia (ca. 1140-1221), pervenuto attraverso un solo manoscritto, il Lambeth Palace ms. 51, scritto attorno all'anno 1200. Cfr. C.J. Holdsworth, *Eleven visions connected with the cistercian monastery of Stratford Langthorne*, in «Cîteaux. Commentarii Cistercienses» 13/3 (1962), pp. 185-204. Dell'opera di Pietro è al momento in lavorazione un'edizione a cura di R. Easting e R. Sharpe. Colgo l'occasione per ringraziare Richard Sharpe per avermi gentilmente messo a disposizione le bozze del loro lavoro.

21 Cfr. H.D. Oppel, *Eine kleine Sammlung cisterciensischer Mirakel aus dem 13. Jahrhundert*, in «Würzburger Diözesangeschichtsblätter», 34 (1972), pp. 5-28; A. Liebers, *Rigor ordinis - gratia amoris*, in «Cîteaux», 43 (1992), pp. 161-220 e in «Cîteaux», 44 (1993), pp. 36-151. Sulla collezione di Himmerod e l'opera di Engelhard di Langheim, edite da Griesser, vedi sopra, nt. 16. Sull'opera di Engelhard vedi anche H.D. Oppel, *Die exemplarischen Mirakel des Engelhard von Langheim. Untersuchungen und kommentierte Textausgabe*, Würzburg 1978 e Cfr. M.G. Newman, *Real Men and Imaginary Women: Engelhard of Langheim Considers a Woman in Disguise*, in «Speculum», 78 (2003), pp. 1184-1213; e anche Id., *Making Cistercian exempla, or, the problem of the monk who wouldn't talk*, in CSQ 46 (2011), pp. 45-66. Si veda inoltre

di eventi prodigiosi accaduti attorno ad un cenobio o a un monaco in particolare. Ma questo genere di testi segue cronologicamente le prime collezioni redatte a Clairvaux il cui interesse di fondo ricopriva la storia di tutta la comunità sin dalle sue origini. Su alcune di queste da circa un decennio si approfondiscono gli studi in vista di nuove edizioni critiche. Al 2005, ad esempio, risale l'edizione curata da Olivier Legendre della più antica collezione di miracoli cistercensi<sup>22</sup>, mentre una nuova edizione del *Liber Miraculorum* di Erberto di Clairvaux è al momento in preparazione da parte di Stefano Mula e del gruppo di studio «Herbertus»<sup>23</sup>. A Mula si devono in particolare gli studi oggi più aggiornati sulla letteratura visionaria cistercense, in particolare per le problematiche legate alla nascita del genere letterario e allo sviluppo di questa nei cenobi d'area renana<sup>24</sup>.

\* \* \*

Il lavoro di ricerca dottorale, i cui frutti vengono presentati in questa tesi, è stato condotto in primo luogo in riferimento alla ricca tradizione di studi sull'Ordine

---

Richalmus de Speciosa Valle (Richalm di Schöntal), *Liber Revelationum*, ed. P.G. Schmidt, Hannover 2009.

22 *Collectaneum exemplorum et visionum claravallense e codice Trecensi 946*, ed. O. Legendre, Turnhout 2005 (CCCM 208).

23 Il gruppo di ricerca, basato in Sardegna, è costituito da D. Caocci, G. Fois, S. Mula e G. Zichi. Dal 1999 al 2005 il gruppo ha dato vita ad un bollettino di studi dal nome «Herbertus Archiepiscopus Turritanus» al quale si deve il merito di aver pubblicato importanti studi in materia. Sulla nuova edizione dell'opera di Erberto si veda in particolare G. Zichi, *Ragioni di una nuova edizione del Liber Miraculorum*, in «Herbertus», 2 (2000), pp. 5-14. Sulla vita di Erberto cfr. invece F. Morlot, *Herbert troisième abbé de Mores*, in «Herbertus», 3 (2002), pp. 39-52 e G. Fois, *Gonario giudice e poi monaco ed Herbertus Arcivescovo di Torres*, in «Herbertus», 2 (2000), pp. 25-78. Recentemente è stata pubblicata l'edizione di una versione breve dell'opera: *Herbert von Clairvaux und sein Liber miraculorum: die Kurzversion eines anonymen bayerischen Redaktors: Untersuchung, Edition und Kommentar*, cur. G. Kompatscher Gufler, Bern-Berlin-Bruxelles-Frankfurt am Main-New York-Oxford-Wien 2005

24 Cfr. S. Mula, *Twelfth and Thirteenth-Century Cistercian Exempla Collections: Role, Diffusion and Evolution*, in «History Compass», 8 (2010), pp. 903-912; Id., *Geography and the Early Cistercian Exempla Collections*, in CSQ 46 (2011), pp. 27-43; e anche Id., *I frammenti del Liber Miraculorum di Gossuinus. Edizione dal ms. Firenze, Laurenziana, Ashburnham 1906*, in «Herbertus», 3 (2002), pp. 7-16; Id., *Looking for an author: Alberic of Trois Fontaines and the Chronicon Clarevallense*, in «Cîteaux», 60 (2009), pp. 5-25; Id., *Herbert de Torrès et l'autoreprésentation de l'ordre cistercien dans les recueils d'«exempla»*, in *La Tonnerre des exemples. Exempla et médiation culturelle dans l'Occident*, cur. M.A. Polo de Beaulieu, P. Collomb, e J. Berlioz, Rennes 2010, pp. 187-199. Colgo l'occasione per ringraziare il professor Mula per avermi gentilmente messo a disposizione i testi dei suoi contributi, alcuni dei quali ancora prima che venissero pubblicati.

cistercense e coniuga inoltre interessi da me maturati anche in orientamenti di studi diversi. Durante l'esperienza di studio per la tesi di laurea<sup>25</sup> e, successivamente, durante la preparazione dell'edizione critica di una visione in versi di Gioacchino da Fiore<sup>26</sup>, ho approfondito le principali tematiche sviluppate nella tradizione medievale dei viaggi e delle visioni dell'aldilà. Studiando caratteristiche e modalità dello sviluppo di un genere assai diffuso nel medioevo, la mia curiosità è stata attratta in modo particolare dal caso della letteratura cistercense, la cui intensa produzione appariva da subito, già ad un'analisi superficiale<sup>27</sup>, intimamente legata agli sviluppi politici ed economici dell'ordine al volgere del XII secolo. Ho inteso così delineare uno studio che indagasse il rapporto tra dinamiche storiche e ricomposizioni letterarie della realtà. In seguito al lavoro svolto mi sono reso conto che per comprendere al meglio il rapporto tra rappresentazione letteraria e realtà storico-politica, fosse necessario innanzitutto condurre uno studio approfondito sulle tematiche e sul lessico delle numerose fonti narrative prodotte dai monaci bianchi; fosse, cioè, necessario penetrare la forma letteraria nei suoi elementi simbolici e strutturali in relazione ai mutamenti formali che la caratterizzarono nel tempo e nello spazio.

L'obiettivo di questo studio è dunque quello di delineare un quadro essenziale dei mutamenti delle autorappresentazioni concettuali del corpo monastico nel loro divenire storico, cioè in relazione alle dinamiche istituzionali, economiche e culturali che caratterizzarono la storia dell'«Ordo». Rappresentazioni concettuali che condizionarono l'agire della comunità – o che perlomeno a questo scopo furono indirizzate – ma che al contempo da quell'agire vennero condizionate o che, per meglio dire, da quell'agire presero forma.

La metodologia d'analisi che verrà applicata sarà quella della comparazione di

---

25 *La «Visio Admiranda» e la tradizione letteraria dei viaggi nell'aldilà nel medioevo*, relatore G.M. Cantarella, correlatore G.L. Potestà. Tesi discussa presso l'Università degli Studi di Bologna in data 26 marzo 2007.

26 La visione gioachimita verrà pubblicata con un'altra poesia ad essa gemella, ma che non racconta di una visione dell'aldilà. I due testi sono di prossima pubblicazione con il titolo *Poemata Duo* nel sesto volume degli *Opera minora* degli *Opera omnia* dell'abate di Fiore, per la cura di Alexander Patschovsky e con il patrocinio dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e dei *Monumenta Germaniae Historica*.

27 I frutti di una prima ricognizione sulle fonti, in particolare in rapporto alle politiche papali nei confronti della comunità cistercense, sono stati pubblicati in L. Braca, *Cistercensi nello specchio dell'aldilà. Forme dell'«ideale» nella letteratura dei miracoli, tra dinamiche istituzionali e culturali*, in «Buletino dell'istituto storico italiano per il medio evo», 111 (2009), pp. 63-99.

elementi tematici e formali per contrassegnare la distanza, lo scarto tra le diverse fonti prese in esame, come pure i legami, i punti di contatto che intrecciano i percorsi testuali della narrazione. La storia di questa tradizione letteraria è – non meno di altre – una storia caratterizzata da copiatore, storpiature, riscritture, ma anche da invenzioni, omissioni, rielaborazioni e in buona parte anche traduzioni nello scritto di percorsi orali. È insomma una storia di testi dentro altri testi, di uno sguardo al passato in costante riferimento al presente, che apre alla storiografia nuovi campi di esplorazione sul vissuto storico e ideologico della comunità.

Non si è ritenuto opportuno, per ora, allargare l'orizzonte di indagine a fonti differenti dalle collezioni di visioni, non perché si sia sottovalutata l'incidenza dei racconti a tema miracoloso presenti, ad esempio, in opere agiografiche o in specifici racconti di fondazione di monasteri. Allo stesso modo sono conscio dell'importanza, per la comprensione della rappresentazione del monachesimo cistercense, dello studio incrociato delle fonti narrative con quelle documentarie o quelle iconografiche. La scelta di concentrare l'attenzione su una specifica produzione narrativa e sulla sua forma di trasmissione testuale è stata dettata prevalentemente dall'esigenza di porre in risalto gli elementi che contraddistinguono quel particolare fenomeno compositivo. Si potrà arrivare poi, in un secondo momento, a porre in parallelo tradizioni testuali di generi diversi, ma come primo passo è necessario interrogarsi sulle modalità e sulle ragioni della pratica diffusa di raccogliere «*exempla*», cogliendo eventuali similarità e divergenze in relazione a tempi e luoghi di compilazione delle singole opere. Solo così si potranno comprendere gli estremi del fenomeno nelle sue declinazioni locali e di conseguenza calibrare le griglie d'analisi da estendere ad altre tipologie di fonti.

Premessa indispensabile al lavoro d'analisi è chiaramente la contestualizzazione delle opere prese in esame nel quadro storico politico ed economico vissuto dall'Ordine negli anni a cavallo tra XII e XIII secolo, come anche nel quadro delle dialettiche teologiche ed ecclesiologiche che determinarono importanti mutamenti sul piano dottrinale e canonistico. Nel primo capitolo della tesi (pp. 25-42) verranno dunque presentate quelle dinamiche istituzionali e culturali che esercitarono particolare influenza sulla nascita e sullo sviluppo delle collezioni di miracoli. Si darà in particolare rilievo ai rapporti tra il seggio apostolico e il Capitolo generale dei

monaci bianchi per mettere in luce gli effetti che questi ebbero sulla solidità dell'istituzione cistercense.

Nel secondo capitolo (pp. 43-115) verranno poi presentate nel dettaglio le fonti utilizzate, i loro autori e i contesti storici nelle quali furono prodotte. La presentazione delle fonti darà lo spunto per l'analisi di alcune questioni problematiche legate alla nascita e allo sviluppo (ma meglio sarebbe dire alla parziale reinvenzione) del genere letterario presso i monaci bianchi. Si porrà in evidenza la diversa natura delle varie raccolte; alcune infatti furono progettate per essere diffuse tra tutti i monasteri dell'ordine, altre (la maggioranza) furono invece destinate all'uso da parte di singoli cenobi o ristrette comunità. Questa distinzione sarà molto importante, perché permetterà più avanti di cogliere meglio le ragioni delle differenti declinazioni del genere letterario.

Col terzo capitolo (pp. 117-319) si entrerà nella parte centrale del lavoro. Lì saranno analizzati i vari temi portanti delle rappresentazioni mettendo a confronto elementi simbolici e verbali impiegati nelle diverse fonti. Suffragio per le preghiere, angelicità monastica, identificazione del chiostro con il paradiso, guida ultraterrena alla vita liturgica nel monastero, «felix mors», penitenze e privazioni sono alcuni tra i principali temi sviluppati costantemente nella letteratura visionaria per rimarcare la supremazia della vita ascetica cistercense. Si metterà in particolare evidenza il modo in cui la rielaborazione della tradizione letteraria medievale permise ai monaci bianchi di rinnovare nei contenuti il genere letterario, senza apportare sostanziali – e dunque facilmente ricusabili – innovazioni.

Nel quarto e ultimo capitolo (pp. 321-340) verranno problematizzati i temi analizzati nel capitolo precedente e verranno discusse le meccaniche della narrazione; si discuteranno le funzioni parenetiche, pedagogiche ed edificatrici dei racconti, come anche gli intenti propagandistici di alcuni testi, per porli in relazione al contesto nel quale presero forma. Si faranno poi alcune considerazioni circa la dicotomia «ideale» / «reale» e verrà analizzato in quale modo la letteratura delle visioni operi una sintesi simbiotica dei due elementi e promuova un processo di scambio reciproco in cui l'astratto assume forma tangibile e il concreto viene sacralizzato, disponendosi nelle forme ordinate dell'«ideale». È un'operazione di mascheramento nel quale gli spazi



d'azione concreta prendono forma e vengono legittimati dalle rappresentazioni formali. La parola, l'immagine mentale che essa è in grado di evocare, ha il potere di definire spazi di realtà. Perché, come l'espressione verbale è in grado di misurare i rapporti tra il reale e la sua proiezione astratta, così può misurare anche i rapporti tra le istituzioni e i loro ruoli specifici.

Tutto, nelle prospettive della ricerca, sta nella penetrazione dei codici del linguaggio, nella decodificazione dei suoi elementi formali, nell'individuazione delle sue basi testuali.

Dacché si è sempre nel campo della cauta e necessaria salvaguardia di ambiti istituzionali, ogni spazio di codificazione formale dell'ideologia monastica è indagabile nelle forme dei suoi modelli ideali.

\* \* \*

Nel corso di questi tre anni di ricerca ho potuto beneficiare del supporto, della guida e non ultimo dell'amicizia di molte persone che hanno contribuito ad arricchire il mio percorso professionale ma soprattutto umano. Vorrei dunque ringraziare di cuore il gruppo dei miei maestri padovani e in particolare il prof. Antonio Rigon, il prof. Paolo Bettolo e il prof. Marco Zambon. Al prof. Gian Luca Potestà va un debito di gratitudine per l'ininterrotto sostegno, così come grato sono agli amici e maestri gioachimisti prof. Alexander Patschovsky, prof. Éugene Honnée, prof. Marco Rainini e prof.ssa Valeria De Fraja per il generoso dialogo e lo scrupoloso confronto. Grato sono anche al prof. Guido Cariboni che da esperto di cose cistercensi sa essere un riferimento degno di fiducia. Non posso dimenticare, inoltre, l'acume critico e la leggera ironia del maestro prof. Glauco Maria Cantarella, da sempre preziosa guida.

Nel periodo di soggiorno oxfordiano ho avuto poi il privilegio di conoscere persone la cui stima e amicizia mi lusinga: il prof. Richard Sharpe il Dr. Samu Niskanen, il Dr. James Willoughby, il Dr. Hugh Doherty, la Dr.ssa Benedicta Ward, la Dr.ssa Ellen Rozanne Elder e il prof. Stefano Mula.

Un ringraziamento particolare va infine al prof. Gianni Castrovinci e al prof. Alessandro Fasolo, maestri filosofi. *Last but not least* ai miei genitori Marcello e Patrizia, per il loro affetto e per la loro pazienza, e a Phoebe.

## CAPITOLO PRIMO

*I quadri storici*

## I.1 «Colligite», disgregazione culturale tra realtà storica e artificio letterario

«Colligite fragmenta ne pereant». In apertura al *Dialogus Miraculorum*, la celebre raccolta di racconti di miracoli, visioni e vari eventi prodigiosi compilata da Cesario di Heisterbach tra il 1219 e il 1223, l'invocazione scelta per introdurre il prologo contiene, nella categoricità della propria asciuttezza, il senso quasi risolutivo dell'intera opera. Nel motivare il lavoro di raccolta che si appresta a fare, il cistercense utilizza le parole di Giovanni 6, 12, ponendo quello che appare come un chiaro richiamo d'allarme: è necessario sottrarre all'oblio, recuperandoli e ordinandoli, i racconti e gli aneddoti di eventi prodigiosi d'ogni sorta. Apparizioni, visioni, guarigioni miracolose, visite nell'altro mondo, ecc., sono parti di un vissuto culturale e spirituale antico, frammenti di un mondo che si sta perdendo. «Fragmenta» come molliche perdute dal pane della Conoscenza, materia sottile che sfugge al setaccio della storia e delle letterature: «aliis panes integros turbis frangentibus, id est, fortes scripturarum quaestiones exponentibus, sive excellentiora moderni temporis acta scribentibus, ego micras decidentens colligens, propter inopes, non gratia, sed literatura»<sup>1</sup>.

Cesario è molto chiaro, questi racconti, in apparenza piccole cose, sono in realtà preziosissimi, «irrecuperabile fore damnum si ea perirent per oblivionem». Occorre dunque sottrarli alla fuggevolezza dell'oralità, fissarli su carta, «quae posteris esse poterant ad aedificationem». Il messaggio è insomma inequivocabile: un mondo – o una parte di esso – si sta sgretolando nel tempo. Recuperarne le tracce, dare loro forma organica, ordinarle in un unico testo da trasmettere ai posteri è il rimedio da porre per salvaguardare il complesso di conoscenze, pratiche e nozioni che si ritengono necessarie per la formazione dell'identità di

---

1 DM *Prologus* (I, p. 2).

quel mondo. è, oppure sembra, un grido d'allarme. Dopo oltre un secolo di espansione su scala amplissima, i Cistercensi devono confrontarsi con la necessità di dover «salvaguardare l'integrità e l'uniformità della propria Ordensverfassung» a fronte del continuo propagarsi delle proprie fondazioni su realtà locali molto differenti tra loro<sup>2</sup>. è necessario porre un rimedio, recuperare quanto lungo la strada si è perso, poiché in ballo vi è una delle cose più preziose per l'«Ordo» cistercense: la sua identità di «religio-altra». Raccogliere esempi che trasmettano quella somma di credenze, storie e conoscenze è un modo necessario per trasmettere quella identità. Si tratta di insegnare ai novizi (ma non soltanto a loro) la superiorità dei monaci bianchi attraverso i prodigi di cui essi sono stati testimoni o protagonisti. Ad accendere l'attenzione nei confronti di quella invocazione non è però il richiamo in essa contenuto in quanto tale: non dovrebbe sorprenderci, dopotutto, come, dopo oltre un secolo di espansione del loro «Ordo» su un territorio vastissimo e il necessario adattamento ad ambienti e società le cui condizioni politiche, amministrative, economiche e culturali spesso differivano totalmente tra loro, alcuni Cistercensi – magari quelli provenienti da fondazioni in cui il ricordo delle più antiche consuetudini della comunità era ancora vivo – avvertissero il pericolo di uno sfaldamento culturale, cioè di uno smarrimento o meglio un oblio dei caratteri fondamentali della loro identità. Ad attirare l'attenzione, in verità, è piuttosto il modo in cui la letteratura cistercense si dimostrava ancora una volta facile a simili richiami d'allarme. Nelle prime opere narrative e normative della prima metà del secolo XII, infatti, non è affatto inusuale imbattersi in richiami alla precarietà dell'istituzione cistercense. Le minacce rappresentate ora dagli episcopati, ora dalla nobiltà territoriale o da altre fondazioni monastiche, si tradussero nel timore di una instabilità che frequentò da subito la letteratura cistercense. Già nell'introduzione della *Carta Caritatis Prior*, si percepisce quanto i padri fondatori avvertissero vitale la tutela dei rapporti tra monasteri e diocesi, come la necessità di legare tra loro, uniformandole, le abbazie

---

2 «In particolare per quei punti ove lo ius particolare cistercense, avvalendosi della dispensa pontificia, si scostava dallo ius commune ecclesiastico» cfr. G. Cariboni, *Il papato di fronte alla crisi istituzionale dell'Ordensverfassung cistercense nei primi decenni del XIII secolo*, in *Papato e monachesimo "esente" nei secoli centrali del medioevo*, Firenze 2003 (Reti Medievali, Reading, 2), p. 207. Nel suo saggio Cariboni esamina le relazioni intercorse tra monaci bianchi e Chiesa romana, ponendo in luce aspetti di una crisi istituzionale attraverso alcune rilevanti questioni di carattere giuridico-amministrativo. In questa sede invece ci si concentrerà maggiormente sui risvolti culturali di tale crisi, individuandone tracce e motivi in alcune fondamentali rappresentazioni ideologiche.

cistercensi, «*futurum precaventes naufragium*»<sup>3</sup>. Il timore di entrare in disputa con autorità locali sembrerebbe in questo modo spingere i Cistercensi a dotarsi di strumenti che prevenivano l'insorgere di dannose controversie e che allo stesso tempo diano compattezza ai loro monasteri. La paura del disfacimento è sempre collegata a una causa esterna: in *Exordium Parvum* X, 2 sono le pressioni di autorità ecclesiastiche e secolari che minacciano la pace e la sicurezza dell'Ordine. Lì si legge infatti come Alberico, secondo abate di Cîteaux dopo Roberto, richieda la «*protectio*» apostolica non per sanare una qualche disputa in atto, ma anche lui solo perché «*precavens in futurum*»<sup>4</sup>. La preventiva cautela di cui sembrano dotati i monaci bianchi all'inizio della loro storia e la consapevolezza della precarietà della loro esistenza, in realtà, sono il frutto non tanto dell'accortezza dei loro padri fondatori, quanto della incipiente situazione dell'istituzione cistercense nei primi decenni del XII secolo, minata dallo «*scandalum*» provocato dall'ingresso in scena dell'«*Ordo*», fin già dal suo atto di nascita<sup>5</sup>.

Sorge in sostanza il sospetto che la disgregazione paventata nel prologo del *Dialogus Miraculorum* risponda a un uso piuttosto comune nella letteratura dell'Ordine. Si impone la questione di una distanza tra una situazione reale, vissuta dall'Ordine nei fatti, e l'uso di un accorgimento letterario. Non si tratta di porre ancora una volta l'annosa questione della distanza tra ideale e realtà – cioè della visione idealistica di un modello di vita pura e perfetta a confronto con l'impossibilità di mantenersi incorrotti al mutare delle circostanze – ma piuttosto di prendere in considerazione come vennero percepiti e ricomposti in sede letteraria i sentimenti suscitati da quelle necessarie declinazioni locali dei principi costitutivi dell'«*Ordo*».

Nel tentativo di cogliere la disgregazione culturale denunciata da Cesario – e

---

3 Cfr. *Narrative and legislative texts* cit., p. 274.

4 *Ibidem*, p. 246.

5 Sappiamo bene, piuttosto, quanto accorto sia il modo di procedere tipico dei Cistercensi, nel tacere, tanto negli atti dei Capitoli generali quanto nelle storie dell'Ordine, le annose liti e controversie con gli enti ecclesiastici che risultavano inevitabilmente danneggiati dalla loro vorticosa espansione fondiaria, fonte, sin da subito, di aspre critiche rivolte ai monaci bianchi negli stessi ambienti monastici e curiali. Ogni menzione a eventuali contrasti già in atto è nell'EP sapientemente esclusa, eccezion fatta per le sole proteste di quei monaci che, rimasti a Molesme dopo il 1098, lamentarono a Urbano II la mancanza di una guida per la loro comunità. Evento che la letteratura cistercense non poté tacere solo perché da ciò ne venne l'ordine di Urbano II a Roberto di lasciare Cîteaux per tornare nel monastero dal quale era fuggito.

non solo da lui, lo vedremo – tra realtà storica e artificio letterario, è necessario notare come in più occasioni il timore per la sopravvivenza dell'«Ordo» penetri la cultura cistercense con ragioni di carattere prettamente materiale. I contrasti instauratisi tra i Cistercensi e le molteplici istituzioni ecclesiastiche, dalle diocesi alle fondazioni regolari, sia monastiche che canonicali, si alimentarono da un lato dalla necessità di gestire, difendere e soprattutto accrescere il proprio patrimonio fondiario, e dall'altro da questioni più squisitamente teologiche e dottrinali, su spinta delle quali i monaci bianchi – ma si parla soprattutto di Bernardo – si lanciarono in aperta contestazione contro la tradizione regolare precedente, accusata di non rispettare i fondamenti del monachesimo benedettino. Fu però in virtù delle prime ragioni che, a partire dagli anni Sessanta del XII secolo, l'istituto cistercense si trovò in più occasioni di fronte alla minaccia di una «dissolutio Ordinis», paventata tanto all'interno quanto all'esterno della comunità. Fu sulla gestione dei patrimoni e dei privilegi che si colse da subito la misura della solidità e della durezza dell'Oro e fu proprio quando questi vennero messi in discussione da quella stessa «auctoritas» apostolica che li sosteneva che, gradualmente, all'interno dell'Ordine iniziarono a prodursi richiami d'allarme e successivamente ammonimenti sulla decadenza morale e spirituale.

Le vicende che riguardano i rapporti tra il papato e l'«Ordo» cistercense sono state lucidamente analizzate da Michele Maccarrone una trentina di anni fa<sup>6</sup>. Di «dissolutio Ordinis» è tornato poi qualche anno fa a interessarsi Guido Cariboni, con un contributo interessante che getta luce sul ruolo giocato dal papato su dinamiche interne all'Ordine e sul suo modo di agire<sup>7</sup>. A questi due autori ci affideremo ora per decodificare un passaggio chiave nella storia dell'Ordine cistercense.

---

6 M. Maccarrone, *Primato romano e monasteri dal principio del secolo XII a Innocenzo III*, in *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215). Atti della settima settimana internazionale di studio, Mendola, 28 agosto – 3 settembre 1977*, Milano 1980 (Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore. Miscellanea del Centro di studi medioevali 9), pp. 49-132, [rist. in Id., *Romana ecclesia cathedra Petri*, cur. P. Zerbi, R. Volpini e A. Galluzzi, Roma 1991 (Italia Sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica 47), pp. 821-927; d'ora in avanti nelle note si farà riferimento a questo studio semplicemente con “Maccarrone, *Primato romano*”, riferendo i numeri di pagina a quest'ultima edizione].

7 Cariboni, *Il papato di fronte alla crisi* cit., pp. 179-214.

I.2 «*Dissolutio Ordinis*», *attacchi esterni e malessere interiore: costruzione di un senso di decadenza e ricorso alle origini*

Quando in sede storiografica si è affrontato il tema di una possibile «*dissolutio Ordinis*» cistercense, si sono sempre prese in esame le ragioni giuridiche e istituzionali che misero a rischio la sopravvivenza dell'«*Ordo*», ricostruendo quelle dinamiche che giustificarono i timori, da un lato, e le minacce, dall'altro, di un disfacimento totale<sup>8</sup>. Contemporaneamente nelle fonti narrative – e nel *Dialogus Miraculorum* più che in ogni altra – si sono ritrovate le tracce di quei contrasti intervenuti a far vacillare la stabilità dell'Ordine<sup>9</sup>, leggendo in tali opere i riflessi del vissuto istituzionale in un senso pressoché unico dalla politica alla letteratura. Certo, nel porsi come scopo un'analisi che rilevi piuttosto le interdipendenze avvenute tra realtà dei fatti e trasposizione letteraria, si finisce col doversi arrendere al fatto che di una influenza nel senso “dalla letteratura ai fatti” non si può produrre alcuna prova concreta. Ma crediamo comunque che nella costruzione testuale e narrativa messa a punto dai monaci bianchi sia possibile rintracciare un tentativo di influenza in chiave attiva. Cioè che la produzione letteraria presa in esame sia uno strumento definito in relazione a specifiche strategie culturali di cui i monaci bianchi sentirono il bisogno in un particolare momento della loro storia.

Per fare chiarezza occorrerà innanzitutto partire dal mondo materiale della politica, e più di preciso dai privilegi papali. È infatti centrale la posizione che i Cistercensi dettero nel consolidamento delle proprie libertà, anzi nella

---

8 Cariboni ricorda come K. Schreiner (cfr. il suo *Dauern, Niedergang und Erneuerung klösterlicher Observanz im Hoch- und spätmittelalterlichen Mönchtum. Krisen, Reform und Institutionalisierungsprobleme in der Sicht und Deutung betroffener Zeitgenossen, in Institutionen und Geschichte. Teoretische Aspekte und mittelalterliche Befunde*, cur. G. Melville, Köln-Weimar-Wien 1992, pp. 295-296, 304-307) abbia osservato che il termine «*dissolutio*», riferito a una esperienza monastica è, a partire dal secolo XII, messo in relazione con problemi strutturali di natura giuridico-istituzionale che minavano la stabilità dell'osservanza religiosa e specialmente la *Dauerhaftigkeit*. Cfr. Cariboni, *Il papato di fronte alla crisi*, p. 180. Lo studio di Michele Maccarrone, citato poco sopra, illustra come la paura o la minaccia di una «*dissolutio*» si originasse proprio in virtù dei problemi giuridici intercorsi tra papato e monachesimo. Non c'è, purtroppo, in quella sede alcun riferimento alle fonti narrative.

9 Il passo più celebre nel DM è quello in cui la Vergine appare a Raniero da Ponza, incaricandolo di riferire a Innocenzo III dure intimazioni contro la sua politica “avversa” ai Cistercensi (DM VII, 6; II, pp. 7-8). Le cose, come sempre, stavano un po' diversamente da come le ponevano i monaci bianchi nei loro racconti. Ma anche per arrivare a questo occorrerà un poco di pazienza.

assicurazione della propria stabilità, alle concessioni accordate dalla «auctoritas» apostolica, di cui essi «fecero quasi il loro palladio»<sup>10</sup>. È necessario partire da qui anche perché da qui di poco ci si dovrà discostare, essendo tali privilegi il perno principale attorno alla quale venne paventata sia all'interno che all'esterno dell'Ordine la possibilità di una «dissolutio».

Su spinta del Capitolo generale, nell'interesse di consolidare le novità apportate nei monasteri dell'«Ordo», nel corso del XII secolo il papato arrivò a garantire ai Cistercensi conferme mai concesse prima, che approvavano tutto l'ordinamento interno dell'«Ordo», persino quello futuro<sup>11</sup>. I Cistercensi stavano diventando gli interlocutori privilegiati della politica papale e l'approvazione della loro forma di vita nei dettagli dei loro principi irreggimentava la loro istituzione, vincolandola ancora di più al papato. Questo principio sarà fondamentale poiché porrà il pontefice nelle condizioni di agire come autorità interna all'Ordine, come cioè il suo abate generale che, garantendo le libertà fondamentali dell'istituto e agendo anche come sua guida spirituale<sup>12</sup>, di fatto ne rimarcherà costantemente la subordinazione alla propria autorità. Se la regolarità con cui venivano concessi i privilegi garantiva ai Cistercensi una buona autonomia nella gestione della loro organizzazione<sup>13</sup>, il confine reale sul margine di libertà di cui essi potevano

---

10 Rubiamo una bella espressione usata da Maccarrone che ci sembra illustri mirabilmente il rapporto psicologico instauratosi tra monaci bianchi e papato. Cfr. Maccarrone, *Primato romano*, p. 860.

11 Si tratta di un progresso graduale cominciato da Pasquale II nel 1100 con la conferma della nuova osservanza monastica. Successivamente nel 1119 Callisto II ribadirà la conferma per i «capitula» e le «constitutiones» dell'Ordine. Con Eugenio III, il papa cistercense, nel 1152 si arriverà alla conferma dei singoli capitoli della *Carta Caritatis* e tutto ciò che l'Ordine avrebbe approvato come *regulariter*, dichiarandoli «perpetui e inviolabili nel tempo». Negli statuti del 1202, in conclusione, si legge: «Omnia que in carta caritatis continentur et quecumque alia religionis intuitu regulariter sunt statuta vel statutur, apostolica auctoritate confirmata sunt», ponendo l'accento sulla validità di tali conferme anche per decisioni future. Cfr. Maccarrone, *Primato romano*, pp. 854-855.

12 Su questo è illuminante l'atteggiamento mantenuto da Alessandro III, il quale nel confrontarsi con i monaci bianchi adoperò in più casi la pedagogia del «pater-abbas». Responsabile per i propri figli, egli ammonì e impartì precetti proprio come fosse l'abate generale dell'Ordine. A lui è ascrivibile un quadro politico di ricostruzione morale e di riforma istituzionale riservato ai monaci bianchi e fondato sul recupero della antica disciplina. Suo scopo era tenerli lontani dalle questioni secolari che li sottraevano alla solitudine e la quiete loro imposte dalla Regola. Su questo cfr. *ibidem* pp. 883-884.

13 Sebbene sin dalla *Carta Caritatis* i Cistercensi furono molto attenti a non attaccare o non intaccare le giurisdizioni diocesane sulle loro abbazie, i privilegi e gli atti che il papato andava concedendo alle diverse fondazioni cistercensi venivano garantendone nel corso di tutto il secolo XII un margine di libertà sempre più ampio. Gli studi in materia sono numerosi, per un quadro di riferimento sulla situazione si veda G. Cariboni, *Esenzione cistercense e formazione del Privilegium Commune. Osservazioni a partire dai cenobi dell'Italia settentrionale, in Papato e monachesimo "esente" cit.*, pp. 65-107.

beneficiare rimase però per un certo periodo ambiguo.

I Cistercensi vedevano infatti accordarsi una serie di privilegi nella convinzione che questi, una volta concessi, restassero immutabili. Presupposto rafforzato anche dalla disposizione di Eugenio III che difendeva gli ordinamenti e le disposizioni interne cistercensi «inviolabiliter perpetuis temporibus». Ma proprio nei decenni centrali del secolo XII, la sede apostolica veniva istituzionalizzando il principio della mutabilità e revocabilità dei privilegi, subordinando di fatto il favore della «protectio apostolica» alla volontà del pontefice e alle sue scelte politiche. Celestino II (1143-1144) introdusse l'uso della clausola giuridica «salva sedis apostolicae auctoritate», accolta da Graziano e giustificata nella *Summa* di Rolando. Alessandro III (1159-1181) la inserì poi in tutti i privilegi papali, rendendo così sempre più stretta la dipendenza dei monasteri esenti dalla sede apostolica, consolidando il diritto di questa a intervenire nella loro vita interna e disciplinare.

In una lettera datata 19 luglio 1169, Alessandro III ammonì l'Ordine cistercense di aver, «contra antiquam consuetudinem et institutionem», accumulato una serie di possedimenti e ricchezze, tra cui anche organi giudiziari e di tassazione («iustitiariae» e «tributariae»). Nella prima parte della lettera Alessandro III sviluppa una esaltante descrizione della prima generazione cistercense per poi arrivare, nella seconda, a leggere nella progressiva espansione temporale dei decenni che seguirono, il segno inequivocabile della decadenza nella quale la comunità era sprofondata. La lettera non giungeva certo dal nulla. Continue, infatti, erano le rimostranze che arrivavano al pontefice dalle numerose diocesi in cui le abbazie cistercensi venivano a insediarsi. Accuse di appropriazioni indebite di terreni e strutture, di accumulo eccessivo di possedimenti e altri abusi e scorrettezze, dovevano aver corrosato talmente la credibilità dell'«Ordo» agli occhi degli altri religiosi – non dimentichiamo che più o meno in quegli anni Walter Map irrideva i Cistercensi dipingendoli come falchi alla ricerca di sparute allodole da spennare, o peggio come assassini e pederasti<sup>14</sup> – da portare il pontefice a non poter far altro che intervenire direttamente nel richiamare i monaci bianchi a una più severa disciplina. In quell'occasione

---

14 Gualtieri Mapes *De Nugis Curialium* I, 24-25, ed. M. R. James, Oxford 1914, (nella riedizione del 1983 cur. C.N.L. Brooke e R.A.B. Mynors, alle pp. 72-113). Ci torneremo più approfonditamente nell'ultimo capitolo.



Alessandro III, considerando come a causa della loro secolarizzazione i Cistercensi non si distinguessero più da altre osservanze religiose, arrivò a minacciarli di ridurli allo «ius commune» di tutti gli altri monasteri<sup>15</sup>.

La partita si giocava insomma sulla straordinarietà dell'«Ordo» e un ruolo fondamentale non poteva che essere rappresentato da quel complesso di atti e di privilegi che costituivano la colonna vertebrale delle libertà che l'Ordine andava guadagnando nei confronti delle autorità territoriali e religiose. Come straordinaria era la vita spirituale dei monaci bianchi, così anche straordinaria sarebbe stata la loro costituzione giuridica, quello «ius particolare» che grazie all'azione della sede apostolica nei decenni centrali del secolo XII, veniva allargando i propri spazi di autonomia a scapito delle giurisdizioni vescovili. La minaccia di una riduzione allo «ius commune», quindi, non costituiva solamente un richiamo morale, non si esauriva nell'accusa alla comunità di esser venuta meno a quei presupposti che ne motivavano i privilegi. Annullarne la straordinarietà giuridica sarebbe valso a misconoscere l'Ordine e a tutti gli effetti annullarlo.

Non si trattò di una minaccia da poco, insomma, eppure in un primo momento il Capitolo generale sembrò non prestarvi troppa attenzione: seguendo una pratica di “selezione” della memoria a cui i Cistercensi erano ben abituati, venne infatti omessa dalle raccolte di privilegi la parte della lettera pontificia contenente il richiamo, trascrivendone solo quella con le lodi<sup>16</sup>. Ma i Cistercensi non furono sempre così sordi, soprattutto quando il pontefice non si limitò a semplici richiami.

Un nuovo provvedimento intervenuto a limitare l'espansione patrimoniale cistercense, e questa volta in maniera decisamente più concreta, si ebbe nel 1179. Al 6 giugno di quell'anno è infatti datata un'altra missiva del pontefice intervenuto a sanare una situazione arrivata anche in questo caso alla saturazione: Alessandro III chiese in quell'occasione al Capitolo generale di imporre una drastica limitazione alla crescita naturale delle proprie abbazie in Francia e Inghilterra –

---

15 Cfr. Maccarrone, *Primato romano*, pp. 877-879.

16 Su questa omissione cfr. J. Leclercq, *Passage supprimé dans une épître d'Alexandre III*, in «Revue Bénédictine», 62 (1952), pp. 149-151. In seguito alle osservazioni mosse da R. De Gank, *Rond de brief «inter innumeras» van Alexander III*, in «Cîteaux in Nederlanden», 3 (1952); Leclercq è poi tornato sull'argomento in *Epîtres d'Alexandre III sur les cisterciens, I: Nouveau passage supprimé?*, in «Revue Bénédictine», 64 (1954), pp. 68-82.

luoghi in cui l'espansione era stata vertiginosa e da cui provenivano un gran numero di lamentele che il clero indirizzava al papato – proibendo l'acquisto e la fondazione di nuovi monasteri e imponendo a quelli già esistenti limiti nel numero di inservienti e capi di bestiame<sup>17</sup>. Si tratta di limitazioni davvero pesanti, eppure le mire del pontefice erano ben lontane dal voler tagliare le gambe all'Ordine. Se nell'interesse delle diocesi si vedeva costretto ad arginare l'implacabile avanzata dei monaci bianchi, nel farlo non mancava però di assicurare i Cistercensi che mai avrebbe toccato quei loro privilegi dichiarati immutabili<sup>18</sup>. E non era una assicurazione da poco.

I richiami del pontefice non caddero nel vuoto. Il Capitolo generale del 1180 emanò severe misure restrittive<sup>19</sup> e nei due anni seguenti negli statuti apparve esplicita la confessione della consapevolezza della propria secolarizzazione. Si trattò della definitiva presa di coscienza di un «*morbis acquirendi*» sopraggiunto a minare la primordiale “purezza”. La politica dei profitti fu poi oggetto di pesanti interdizioni nel 1191, 1206, 1215 e ancora nel 1240<sup>20</sup>.

Un'opera utile a gettare luce sulla sensazione di decadenza in seno alla cultura cistercense è il cosiddetto *Exordium Magnum Cisterciense*, attribuito a Corrado di Eberbach<sup>21</sup>, prima fonte narrativa a raccogliere esplicite accuse di un malessere interiore sopraggiunto a minare la compattezza e la stabilità dei Cistercensi.

La paura del disfacimento che nella letteratura cistercense del primo periodo è strettamente legata al timore di ingerenze esterne, si viene in quella sede a combinare con la consapevolezza di un malessere interiore, fino a quel momento inconfessato e inconfessabile, mutandosi, sembrerebbe, da paura di uno scioglimento futuro in presente senso di decadenza.

Si faceva strada, insomma, il timore che gli sviluppi intervenuti attorno al terzo

17 Cfr. Maccarrone, *Primato romano*, p. 890.

18 «Non arbitremini nec aliqui vestrum vobis privilegium a patribus et predecessoribus nostris et a nobis ipsis indultum ordini vestro subtrahere, cum propositi nostri sit et incommutabilis voluntatis, vos, sicut bene et audabiliter meruisse noscimini, ferventer in Christo diligere et in hoc et in aliis libertates vestras, quantum nobis Dominus dedit, conservare...» Il passo è cit. in *ibidem*, p. 891.

19 «Cum divina pariter et humana verba nos admoneant [il non tanto velato richiamo ad Alessandro III], ut studeamus cupiditatibus nostris imponere frenum, et modum acquisitionibus nostris...» cit. in *ibidem* p. 893.

20 Cfr. C. Higounet, *Le premier siècle de l'économie rurale cistercienne*, in *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente* cit., p. 364.

21 *Exordium Magnum Cisterciense sive narratio de initio Cisterciensis Ordinis, auctore Conrado monacho Claravallensis postea Eberbacensi ibidemque abbate*, ed. B. Griesser, CCCM 138, Turnhout 1994.

quarto del XII secolo – bene o male dalla morte di Bernardo fino a quella esplicita confessione negli anni Ottanta – avessero cambiato per sempre la faccia dell'Ordine, allontanandolo forse irrimediabilmente dagli ideali di rigore e perfezione che ne animarono i primi anni. Si venne gradualmente riconoscendo, anche in virtù dei richiami di Alessandro III, un senso di decadenza che, raccolto dalla narrativa, divenne un nuovo motivo di ansia nei riguardi della solidità dell'«Ordo».

La paventata decadenza fu e rimase, perlomeno per gli anni a cavallo del 1200, legata unicamente a motivazioni di carattere morale e spirituale. Guardando alla situazione economica di quegli anni, “declino” è decisamente l'ultima parola che possa venire in mente<sup>22</sup>. Ma fu proprio come conseguenza di un fiorente periodo di espansione territoriale e allargamento patrimoniale che vennero a porsi problemi nuovi come la gestione di una periferia dell'«Ordo», che sembrò sfuggire lentamente alla strettezza della vita cistercense, e la crescita della consapevolezza di una cesura ormai netta tra una prima generazione – il cui culmine non solo ideale si raggiunse con Bernardo – e quelle che seguirono, cosa che nella produzione letteraria non tardò a tradursi in senso di malinconia per le esperienze dei padri fondatori. Cresceva così il “mito” dell'abate di Clairvaux, e con esso il timore che i caratteri peculiari dell'Ordine rischiassero davvero di divenire cosa relegata alla memoria. Fu soprattutto Corrado di Eberbach, nell'*Exordium Magnum*, a formulare una prima esplicita denuncia della disgregazione in atto nel

---

22 Tutt'altro: con l'espansione territoriale del secolo XII, da semplice «raggruppamento di monasteri» che ancora negli anni trenta viveva di una economia rurale di sussistenza, l'Ordine arrivò a definirsi assai rapidamente in un «sistema ben identificato e strutturato», capace di articolarsi su territori anche molto ampi, grazie a una capillare gestione fondiaria (si pensi allo sviluppo delle grange), che sfociò spesso nella conduzione indiretta, cfr. V. Polonio, *Economia cistercense: sempre tra ideali e realtà. Spunti didattici per una conversazione in «Dpm quaderni - dottorato 2»*, Bologna 2004, pp. 2-8. La necessità del controllo patrimoniale e della presenza sul territorio risultò con il tempo sempre più invadente nei rispetti del vissuto più strettamente spirituale. Alessandro III leggeva questa presenza dei Cistercensi nel mondo come appunto una sottrazione alla solitudine e la quiete a essi imposte dalla Regola. Ma l'amministrazione di un patrimonio sempre più vasto richiese una sempre maggiore attenzione agli affari secolari. Dopotutto, la pratica del commercio o l'attività creditizia sono normale amministrazione bene o male per ogni monastero. Non solo tra i Cistercensi, ma tra tutti i monasteri e tutte le canoniche, cfr. C. Violante, *Monasteri e canoniche nello sviluppo dell'economia monetaria*, in *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente* cit., p. 410. Senza contare che non esiste alcuna disposizione in alcun testo che vieti formalmente ai Cistercensi di vendere e ottenere in cambio denaro, cfr. Higounet, *Le premier siècle* cit., p. 367. I ricavi vengono impiegati nell'espansione del patrimonio terriero, tutto secondo uno schema non nuovo. Interessante è piuttosto l'ampiezza su cui il “sistema cistercense” riesce a propagarsi. Una espansione pressoché ininterrotta, supportata dai privilegi papali e dal potere laico, consentì ai monaci bianchi di accrescere smisuratamente il loro patrimonio in tutta Europa.

suo corpo monastico, soprattutto delle difformità instauratesi tra un «centro» borgognone-renano e le innumerevoli «periferie» sparpagliate tra Inghilterra, Spagna, Italia, Scandinavia, ecc.; la scrittura diventa allora un atto necessario al consolidamento dell'Ordine: Corrado scrive – stando a ciò che lui stesso dice – in primo luogo con uno scopo ben preciso:

«ut fratribus nostris, qui in remotioribus orbis partibus sacrum ordinem nostrum professi sanctam domum Cisterciensem tamquam caput et matrem omnium nostrum itemque sanctam domum Claraevallis propter beatum Bernardum carius amplectuntur, de initio ordinis nostri certam notitias traderemus, utriusque etiam domus primi patres quam sublimem quamque imitatione dignissimam vitam duxerint, ad ipsorum aedificationem panderemus»<sup>23</sup>.

Forse non tutto avvenne in sede letteraria, ma tra racconti di miracoli e viaggi nell'aldilà, dopo un cinquantennio di storia, la letteratura cistercense tentò la strada ancora inesplorata della costruzione di un “mito” cistercense. Con esso si tracciava una linea diretta col passato, decretandone, qualora ne servisse ulteriore conferma, la definitiva scomparsa. Il monachesimo cistercense, nato nel segno della ricerca del primitivo senso del monachesimo benedettino, veniva in tal modo a sovrapporre un nuovo mito delle origini – queste tutte cistercensi – che sarebbe divenuto una costante degli anni a venire<sup>24</sup>.

### *1.3 L'irreggimentazione della forma di organizzazione cistercense nei piani politici di Innocenzo III e il “mito dell'esordio”*

Quando alla fine del 1199 Innocenzo III impose all'intero mondo ecclesiastico,

---

23 Cfr. EM VI, 10 (p. 420, ll. 27-34). Ma la ragione è duplice, dice Corrado, il suo scritto ha anche un indirizzo esterno, deve infatti dissuadere dalle «calunnie» dei monaci neri: «ut monachis nigri ordinis calumniandi occasionem tolleremus» (cfr. *ibidem*, ll. 34-35), serve cioè a smentire quelle accuse di illegittimità che vedevano nei fondatori dell'«Ordo» essenzialmente dei monaci fuggiaschi.

24 Si pensi ad esempio alle politiche di riforma monastica attuate nel secolo XIV da papa Benedetto XII, cistercense di formazione, il pontefice promosse una riforma dell'intero mondo monastico ispirata proprio al recupero della primitiva purezza di vita dei monaci bianchi.

senza riserve, una tassa a supporto della Crociata,<sup>25</sup> si aprì una frattura tra papato e istituzioni regolari esenti, Cistercensi e Premonstratensi in particolare. La convinzione che una singola violazione dei loro privilegi, alla lunga, ne avrebbe comportato la totale abolizione, metteva i Cistercensi nella posizione di non voler cedere all'insistenza del pontefice. Per contro Innocenzo III non poteva accettare una risposta negativa alla propria richiesta, pena vedere scalfita l'autorità papale stessa. Solo dopo un paio di anni i Cistercensi si risolsero a pagare una somma «ad subventionem Terrae Sanctae et redemptionem captivorum», ma nel farlo puntualizzarono che l'offerta veniva data “spontaneamente”<sup>26</sup>. Per convincerli a pagare Innocenzo III non era andato per il sottile: cosciente del ruolo da lui esercitato sull'Ordine, ma poco in linea con l'atteggiamento “paternalista” assunto in passato da Alessandro III, il pontefice arrivò alla minaccia non troppo velata di abolire l'intero Ordine<sup>27</sup>, minaccia che tornò ad agitare alla fine del 1202 quando intervenne a sanare i contrasti che si erano aperti tra l'abate di Cîteaux e quelli delle quattro abbazie madri<sup>28</sup>.

Nella fermezza dei suoi interventi, dimostrando una coscienza unica della potestà papale sui religiosi<sup>29</sup>, Innocenzo III non mancò di ricordare al Capitolo cistercense come il tentativo di imporre le «immunitates Ordinis» al di sopra della autorità pontificia non avrebbe ottenuto lo scopo che questi speravano. Lo dimostrò ad esempio nel febbraio del 1209 quando, indignato per un interdetto non rispettato da alcuni abati inglesi proprio in nome delle «libertates Ordinis»<sup>30</sup>,

---

25 Della tassa c'è memoria persino nell'opera di Cesario. In DM VII, 6 (II, pp. 7-8) si legge come sia l'intervento della Vergine a opporsi al volere del pontefice, il quale, non riuscendo a ottenere dai Cistercensi il denaro, intenderebbe «usurpare» i loro possedimenti.

26 Nel Capitolo generale del 1201 si specificò che la quota pagata al pontefice non aveva nulla a che vedere con la tassa da lui richiesta, ma si presentava appunto come offerta venuta da iniziativa cistercense. Ciò nonostante molte abbazie si mostrarono reticenti a versare il contributo, tanto che il Capitolo generale dovette rinnovare più volte la richiesta. Cfr. Maccarrone, *Primato romano*, pp. 901-904.

27 «Quodsi nec si volueritis obedire, experiemur in vos, utrum in cistercienses fratres plenam iurisdictionem, sicut in alios habeamus». Cfr. *ibidem*, p. 903.

28 Innocenzo III dice che fino a Roma sono giunti «rumores sinistri» contro l'Ordine e di conseguenza si assume la responsabilità di correggere i mali che minacciano i Cistercensi. La vicenda è stata ben studiata da Cariboni ne *Il papato di fronte alla crisi*, studio già ricordato nelle precedenti note. Su questo intervento torneremo più avanti.

29 Cfr. Maccarrone, *Primato romano*, p. 907.

30 Il 24 marzo 1208, Innocenzo III aveva fatto promulgare dai vescovi inglesi un interdizione contro Giovanni Senzaterra per i contrasti avvenuti circa l'elezione del vescovo di Canterbury. Sebbene in principio le abbazie cistercensi in Inghilterra rispettarono il volere del papa, col passare del tempo, e appellandosi al privilegio promulgato da Alessandro III che concedeva ai Cistercensi di ignorare ogni provvedimento che non fosse riferito a loro

comunicò che anche in quel caso le disposizioni del pontefice non facevano alcuna distinzione tra Cistercensi e altri ordini religiosi. Le esenzioni dei monaci bianchi insomma venivano ancora una volta messe in discussione in nome della clausola «salva sedis apostolicae auctoritate», facendo nuovamente temere ai Cistercensi che il mancato rispetto delle loro consuetudini potesse comportare la distruzione dell'Ordo». Questi lamentarono infatti al papa che a un simile provvedimento sarebbe quasi certamente seguita una «gravis in religione iactura et in Ordine dissolutio», possibilità che Innocenzo III non smentì, ma alla quale rispose che in tale occasione ben più grave restava il pericolo corso dalla «libertas Ecclesiae», libertà ben superiore a quella della loro organizzazione<sup>31</sup>.

Anche in questo caso, come era già avvenuto con Alessandro III, l'autorità pontificia non stava però dimostrando aperta ostilità nei riguardi dei Cistercensi. Anzi, ai monaci bianchi Innocenzo III aveva riservato un ruolo di assoluta rilevanza nel compimento del suo programma di pontificato. Importante è infatti il supporto che a essi il pontefice richiede per la predicazione, sia in funzione della evangelizzazione dei pagani in Prussia e Livonia, sia nella lotta contro l'eresia – fondamentale il loro contributo nel sud della Francia come nell'oriente europeo – che per l'annuncio della Crociata. I monaci bianchi, però, non persero occasione di dimostrare quanto poco condividessero con il papa la concezione stessa della loro posizione nella Chiesa: alla volontà pontificia di trasformare quello cistercense in un «Ordo predicatorum», il Capitolo generale rispose con le continue condanne di quei monaci «qui predicando incedunt et quandam levitatis videntur includere novitatem»<sup>32</sup>. Innocenzo III non era forse tanto ostile ai Cistercensi nel senso di voler distruggere la loro organizzazione, certo, ma è probabile che ai monaci bianchi un loro inserimento in un così chiaro ruolo strumentale subordinato alla politica papale, dovette suonare come una minaccia reale alle libertà conquistate

---

direttamente, molti abati tentarono di far prevalere i propri privilegi non rispettando più l'interdetto del papa.

31 Cfr. Cariboni, *Il papato di fronte alla crisi*, p. 181 e nt. 7. Cfr. anche Maccarrone, *Primato romano*, pp. 910-912.

32 È quanto si legge negli statuti del Capitolo generale del 1200. Il Capitolo ordina che quei monaci e conversi «a proprio abbate ad alias domos emittatur, non nisi per generale capitulum reversuri». Le punizioni si ripeteranno nel corso degli anni successivi e con maggiore intensità nel 1209 e nel 1212. Quanto alla volontà papale non è facile stabilire se essa volesse davvero mutare la comunità cistercense in un «Ordo predicatorum», oppure tentasse di includerla in un unico «regulare propositum» che raccogliesse monaci, canonici regolari e altri religiosi nello scopo di predicare sotto le dipendenze degli episcopati locali. Cfr. Maccarrone, *Primato romano*, pp. 915 sgg.

dall'«Ordo», trasformandosi nel timore concreto che, perduto quel prezioso spazio di autonomia, l'Ordine sarebbe presto collassato su se stesso<sup>33</sup>. Si trattava sostanzialmente del timore che lo «ius particolare» cistercense, chiuso e autonomo, fondamentale al supporto delle libertà dell'Ordine, venisse intaccato dagli interventi papali sul sistema normativo interno, necessario alla stabilità della vita regolare<sup>34</sup>. A motivo di ciò i rapporti tra i monaci bianchi e Innocenzo III furono pressoché sempre travagliati: al papa, che di diritto si considerava come l'abate generale dei monaci bianchi e alla sua volontà di portarla ad agire quale organo della Chiesa, i Cistercensi reagirono sempre appellandosi ai privilegi ottenuti come garanzie delle proprie libertà, rivendicandoli anche contro gli episcopati, «auctoritate apostolica». Sembra un paradosso, ma era in effetti il tentativo di traslare permanentemente la potestà papale all'Ordine cistercense<sup>35</sup>.

Innocenzo III tornò ancora una volta a minacciare i Cistercensi di abolire il loro Ordine nel 1213 e con maggior severità nel 1214<sup>36</sup>, anno in cui il papa arrivò a presentare al Capitolo generale un vero e proprio *ultimatum*, annunciando che, qualora l'Ordine non avesse provveduto a riformarsi prima del IV Concilio Lateranense, avrebbero dovuto affrontare in quella sede il suo giudizio e la sua condanna<sup>37</sup>. Le minacce agitate dal pontefice in vista del concilio del 1215 gettano

---

33 Lo dimostrerebbero le continue condanne dispensate dal Capitolo generale ai monaci che si allontanavano dai loro monasteri per predicare. Nel nome della «*puritas regulae*», a questi monaci veniva contestato di non aver rispettato il principio della «*stabilitas*», l'accusa che colpiva i monaci predicatori era di essere «*acefali*» e «*girovaghi*». Ma oltre che nello scopo di preservare la purezza della Regola, è necessario leggere tali condanne nell'ottica di un aperto contrasto con il pontificato. Innocenzo III tentò più volte di risanare le opposizioni interne all'Ordine nei confronti di quei monaci che predicavano, dice il papa, «*de nostra licentia*». In gioco è dunque l'autonomia dell'«*Ordo*» e la propria integrità.

34 «Un *Normensystem* e una *Verbandstruktur* indipendenti dai possibili interventi esterni risultavano indispensabili per il mantenimento della necessaria stabilità, e quindi della realistica possibilità di vita regolare, in una federazione di monasteri che ordinava i suoi rapporti primariamente con strumenti giuridico-istituzionali» Cariboni, *Il papato di fronte alla crisi*, p. 204.

35 «Il Capitolo si considerava sovrano delle questioni dell'Ordine, mettendosi alla pari con il papa». Maccarrone nota come l'uso della formula «*auctoritate capituli*», ribadita negli statuti del 1202 ma usata anche in altre occasioni, fosse indice del crescente esercizio della suprema potestà papale «in certa maniera trasferito e permanentemente delegato all'Ordine cistercense, che in determinate questioni ne poteva fare uso allo stesso modo del papa» (pp. 899-900).

36 Le decime erano ancora una volta al centro dello scandalo. In una lettera del 20 giugno 1213, in seguito alle proteste giunte dall'Ungheria che accusavano Cistercensi e Ospitalieri di lucrare su alcuni vigneti senza pagare la decima, Innocenzo III minacciò l'abolizione totale dell'esenzione qualora non fosse cessato il commercio di vino. In un richiamo più ampio, nel 19 luglio dell'anno seguente, il pontefice ammonì il Capitolo generale, ricordando come la questione delle decime non fosse che una delle numerose lamentele («*de multis aliqua*») che riceveva sul loro conto.

37 «*Primariam ordinis vestri statuta in hiis et aliis ita relaxastis ut nisi quantocius in statum*

luce sulle reali intenzioni dietro i continui richiami mossi dal papa. Innocenzo III stava in effetti maturando il progetto di una riforma generale delle istituzioni regolari promossa dal papato stesso<sup>38</sup>. In questa riforma un ruolo di spicco il pontefice lo attribuì proprio ai Cistercensi, la cui forma di organizzazione, la più funzionale ed efficiente di quegli anni, vedeva come modello da offrire a tutte le istituzioni regolari<sup>39</sup>. Si comprende in questo modo l'ansia crescente del pontefice di ricondurre i Cistercensi al rigore che ne avrebbe segnato le origini, mondandoli agli occhi della cristianità da una secolarizzazione, nei fatti ben più presente di quanto forse non fu mai quella “primordiale purezza”. Il tentativo era insomma quello di inserire i monaci bianchi in una posizione precisa all'interno della Chiesa, persino di grande rilievo. Eppure ciò non fu visto di buon occhio dal Capitolo generale che percepiva chiaramente il pericolo di una irreggimentazione dell'«Ordo» a cui sarebbe seguita la perdita delle proprie autonomie, lo sfaldamento dell'«unitas» e quindi la sua sicura disfatta.

Se ne accorse bene Raniero da Ponza alla fine del 1202, quando il papa esortò i Cistercensi a risolvere la crisi interna sorta tra l'abate di Cîteaux e quelli delle quattro abbazie madri rivolgendosi «ad anteriora», fuggendo lo scandalo che li avrebbe messi alla berlina di fronte all'intero mondo religioso, prima che egli fosse stato costretto a intervenire in prima persona<sup>40</sup>. Con prontezza Raniero scrisse ad Arnaud Amaury, abate di Cîteaux, suggerendo dei provvedimenti chiari e rapidi che mostrassero al papa la robustezza dell'«unitas» cistercense e

---

debitum reformatur, ordinis vestri excidium in proximo timeatur, cum a multis subtracta sit ei reverentia consueta. Quodcirca devotionem vestram rogandam duximus et monendam quatinus super hiis et aliis que puritatem vestri ordinis denigrant illud protinus per vos ipsos studeatis consilium adhibere quod non oporteat nos in generali concilio apponere manus nostras, tales personas ad idem concilium dirigentes qui secundum scientiam habent zelum Dei» Cit. in Maccarrone, *Primato romano*, p. 920 e in Cariboni, *Il papato di fronte alla crisi*, p. 190 nt. 32.

38 Cfr. Maccarrone, *Primato romano*, pp. 895-927, si veda anche Id., *Studi su Innocenzo III*, Padova 1972, pp. 221-237.

39 Nella cost. 12 del concilio si legge come si disponga per tutte le organizzazioni monastiche un Capitolo generale triennale, da tenersi per alcuni giorni fissi, «iuxta morem cisterciensium». Si decreta persino che la pratica sia inaugurata con l'invito di due abati Cistercensi «ad praestandum sibi consilium et auxilium opportunum cum sint in huiusmodi capitulis celebrandis ex longa consuetudine plenius informati».

40 Se ciò non fosse accaduto, scrisse Innocenzo III in una lettera datata 22 novembre 1202, egli si sarebbe risolto a punire i singoli trasgressori, poiché avrebbe preferito colpire pochi piuttosto che abolire l'intero Ordine. «Eligeremus potius paucos offendi quam totum ordinem aboleri». Il papa considerò la questione interna ai cistercensi come fatto di primaria importanza. La lettera venne inserita nei registri papali: la crisi era "ufficiale". Cfr. Maccarrone, *Primato romano*, pp. 906-907 e anche Cariboni, *Il papato di fronte alla crisi*, pp. 182-189.



scongiurassero così un suo intervento diretto. Egli avrebbe infatti potuto mandare qualcuno «qui scrutabitur Jherusalem nostram diligenter nimium in lucernis». La metafora biblica adoperata da Raniero (Soph 1, 12) comunicava la possibilità che Innocenzo III decidesse di sanare la disputa destituendo i vertici dell'Ordine<sup>41</sup>.

Da profondo conoscitore delle politiche della sede apostolica – nonché da “amico”, a quanto sembra, dello stesso Innocenzo<sup>42</sup> – Raniero comprese le mire del pontefice e lesse nel suo probabile intervento di forza sull'ordinamento interno cistercense l'avvento di una «calamitas ruinosa» per la comunità. Quello della «dissolutio Ordinis», insomma, appare in questa comunicazione di Raniero all'abate di Cîteaux come un timore reale, come la paura autentica che l'«Ordo» potesse andare in contro alla disfatta qualora il suo ordinamento istituzionale o giuridico venisse intaccato dall'esterno. Tra sede apostolica e Cistercensi si scontravano due diverse visioni del rapporto che sarebbe dovuto intercorrere tra religiosi e Chiesa: al papa, che tendeva a subordinare ogni «ius particolare» all'autorità ecclesiastica, i monaci bianchi rispondevano con la volontà di affermazione dell'«auctoritas Capituli» come organo autonomo e inviolabile che affermasse l'unicità dell'Ordine e la sua autorità davanti a tutti, anche allo stesso papa.

I Cistercensi, insomma, continuavano a puntare sulla straordinarietà della loro

---

41 Cfr. Cariboni, *Il papato di fronte alla crisi*, pp. 187-8. Cariboni nota con attenzione come l'intervento di Raniero non proponesse una via per risolvere la crisi interna, ma fosse tutta indirizzata a scongiurare l'intervento papale. Doveva essere ben chiara la coscienza che un intervento diretto del papa avrebbe compromesso la stabilità dell'istituzione cistercense. La lettera all'abate di Cîteaux è stata pubblicata da B. Griesser, *Rainer von Fossanova und sein Brief an Abt Arnald von Citeaux (1203)*, in «Cistercienser Chronik», 60 (1953), pp. 151-167.

42 Raniero aveva in passato svolto importanti missioni per conto della sede apostolica (tra il 1198 e il 1200 era stato delegato in Spagna e legato nella Francia meridionale) ed era inoltre ben inserito nella curia romana, potendo vantare legami d'amicizia con il cardinale di Ostia, Ugolino e con lo stesso Innocenzo III, di cui Cesario di Heisterbach e Rodolfo di Coggeshall dicono essere stato «il confessore» Cfr. DM VII, 6 (II, p. 8) e Rodolfo di Coggeshall, *Chronicon Anglicanum*, ed. J. Stevenson, London 1875, p. 130. È a lui infatti che in DM VII, 6 la Vergine appare per farlo latore della condanna dei provvedimenti che il papa intenderebbe adoperare per «Ordinem destruere». Per una biografia su Raniero si veda H. Grundmann, *Zur Biographie Joachims von Fiore und Rainers von Ponza*, in Id., *Ausgewählte Aufsätze*, II, *Joachim von Fiore*, Stuttgart 1977 (MGH Schriften, 25, II), pp. 255-360; trad. it.: *Per la biografia di Gioacchino da Fiore e Raniero da Ponza*, in H. Grundmann, *Gioacchino da Fiore. Vita e opere*, cur. G. L. Potestà, Roma 1997 (Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti, 8), pp. 101-202. Da segnalare inoltre gli atti del convegno *Raniero da Ponza* (Ponza, 31 maggio 1996), in «Florensia», 11 (1997) e nel particolare gli interventi: G. L. Potestà, *Raniero da Ponza «socius» di Gioacchino da Fiore*, pp. 69-82; M.P. Alberzoni, *Raniero da Ponza e la curia romana*, pp. 83-114; G. Cariboni, «*Huiusmodi verna gladium portant*». *Raniero da Ponza e l'Ordine cistercense*, pp. 115-135; F. Robb, *Joachimist Exegesis in the Theology of Innocent III and Ranier of Ponza*, pp. 137-152.

organizzazione, mentre l'azione uniformante del papato veniva gradualmente rodendone la specificità che la aveva resa “eccezione alla norma”, trasformandola in “norma” essa stessa. Oltre alla disgregazione e al sentimento di decadenza, quindi, pesavano sull'«Ordo» anche le divergenze di vedute con la sede apostolica circa il proprio ruolo nella Chiesa. Ai tentativi di Innocenzo III di portare i Cistercensi al servizio della sede apostolica, facendone anche fonte alla quale attingere per il governo delle molteplici organizzazioni monastiche, il Capitolo generale rispose con una crescente diffidenza nei confronti delle missioni e degli incarichi offerti loro da Innocenzo. Al IV Concilio Lateranense, tuttavia, i Cistercensi giunsero ricoprendo quel ruolo al quale il papa li aveva designati. Risolta, almeno formalmente, ogni controversia interna, Innocenzo III fu libero di presentare quello cistercense come il modello esemplare per una regolamentazione uniforme della vita regolare. I monaci bianchi, quindi, non erano più l'eccezione<sup>43</sup>.

Accadde forse in tal modo che Cîteaux si allontanò ancora di più dalle sue origini? Cioè che le dinamiche istituzionali e una incipiente secolarizzazione portarono i Cistercensi a maturare un senso di estraneità verso un'esperienza monastica lontana, che si tradusse in un sentimento nostalgico? O non fu piuttosto il contrario, che cioè l'avvizzimento del vigore cistercense davanti alla necessità di trovare un compromesso con l'autorità pontificia – che ne definiva le libertà – portò all'invenzione di un ideale rigore primordiale nella formulazione di un mito dell'esordio?

Sospendiamo per ora il giudizio sulla questione e osserviamo come, a partire dall'ultimo terzo del secolo XII si moltiplicarono le raccolte di racconti di visioni e miracoli che illustravano le virtù dei padri cistercensi, sostenendo in alcuni casi con vigore la necessità del ritorno a un vissuto antico e a quell'«arcta via» che presto venne adottata come sinonimo della supremazia cistercense, tanto nella vita

---

43 Ancora una volta la questione che divise i monaci bianchi dalla sede apostolica fu quella dell'esenzione. A ogni modo l'animo del pontefice mutò sensibilmente rispetto al passato in seguito alla risposta positiva dei Cistercensi ai suoi moniti. Le cost. 55 e 57 del concilio del 1215 mostrano tutta la soddisfazione e il favore riservato loro dal pontefice. Essi dovettero accettare, come tutti gli altri Ordini, quello «ius commune» che imponeva il pagamento delle decime per tutti i terreni acquistati o ricevuti in dono dopo il concilio, mentre rimaneva l'esenzione per quelle possedute da prima di esso. Il concilio concluse anche la vicenda circa la revocabilità dei privilegi enunciato da Graziano e introdotto con regolarità da Alessandro III, consacrandone di fatto la legittimità. Grazie a ciò, proprio quei privilegi trovarono una «solenne e definitiva conferma». Su questo cfr. ancora Maccarrone, *Primato romano*, pp. 921-922.

spirituale quanto in quella politica. La perorazione della straordinarietà dell'«Ordo» che sul piano giuridico si appellò al consolidamento e la difesa di uno «ius particolare», si tradusse in quello letterario nella raccolta di una serie di racconti edificanti e parenetici dal tema miracoloso che mostrassero quanto agli occhi di Dio stesso l'Ordine cistercense godesse di una posizione di assoluto riguardo.

I racconti delle visioni e dei viaggi ultraterreni contribuirono così a tracciare l'encomio di una vita monastica perfetta, sintetizzandone i principi guida nelle vite esemplari dei padri dell'Ordine. Sull'aldilà i Cistercensi costruirono l'immagine esemplare di una condotta disciplinare e morale alla quale avrebbe potuto corrispondere – e in parte nei fatti corrispose – un reale ordinamento sociale. Insomma l'aldilà non era altro che lo specchio della vita terrena, o meglio lo specchio di quel modello spirituale “idealtipico” di una *Lebensform* unica, alla cui visione ideale i Cistercensi intesero far combaciare un vissuto reale che si concretizzasse nella superiorità effettiva del loro «Ordo» sull'intero mondo ecclesiastico. La letteratura fornì in tal caso l'immagine di quella superiorità delegandone il merito al vissuto primordiale e la certificazione dell'assoluta genuinità alle comprovazioni umane e divine.

Il processo di autenticazione e motivazione che si intese ottenere con la scrittura coinvolse strategie testuali e narrative. Per questo motivo si è scelto di dividere il lavoro di analisi dei prossimi due capitoli esaminando in primo luogo la nascita, lo sviluppo e la diffusione delle forme testuali prese in considerazione, per passare successivamente allo studio delle dinamiche narrative, con particolare attenzione alle differenti elaborazioni di strutture ed elementi simbolici. L'attenzione, chiaramente, sarà sempre rivolta ai contesti e alle contingenze storiche dalle quali le fonti trassero origine. Lo scopo non sarà quello di cercare un legame diretto, forse troppo deterministico, tra realtà storica e composizione letteraria, ma di creare un parallelo tra le due, cercando, per quanto possibile, di porre “in reazione” i dati ottenuti da tipologie differenti di fonti.

## CAPITOLO SECONDO

I *Libri Miraculorum* cistercensiII.1 *L'origine delle raccolte cistercensi di miracoli e visioni*

Scopo di questa ricerca è, dunque, quello di penetrare i codici della ricomposizione testuale di una realtà. È una realtà complessa, quella rappresentata dalle fonti agiografiche cistercensi di fine XII – inizio XIII secolo, che non facilita il compito dello storico non solo perché, come si è anticipato, si articola nelle forme di profondi mutamenti sul piano istituzionale e culturale (per esempio la crisi dell'uniformità tra i monaci Cistercensi e il precario equilibrio del loro istituto tra paura del disfacimento e centralizzazione romana), ma anche perché si presenta come una sintesi dei reciproci processi di scambio in atto tra i diversi piani di cui essa si compone: in primis il piano delle realtà materiali, delle relazioni e dei rapporti dell'Ordine con il mondo concreto, il piano delle realtà che si possono definire “storico-politiche”, poi quello ideologico e astratto delle rappresentazioni formali del carisma<sup>1</sup>, che è il piano delle realtà agiografiche e letterarie, e infine quello religioso-confessionale, nel quale lo sguardo sull'essenza

---

1 Usiamo questo termine per indicare quel complesso di virtù sovranaturali che legittimano una speciale forma di autorità; l'uso che ne facciamo è, dunque, soprattutto in riferimento alle considerazioni del sociologo tedesco Max Weber, per il quale il portatore di carisma è colui al quale è riconosciuta una certa qualità straordinaria o sovrumana di origine divina, cfr. M. Weber, *Economia e società*, trad. it., Milano 1968, I, pp. 445-471. Cfr. anche le considerazioni conclusive al volume A. Vauchez, *Santi, profeti e visionari. Il soprannaturale nel medioevo*, trad. it., Bologna 2000, pp. 251-259. Su forme di autorità carismatica o di esercizio del potere carismatico o della rappresentazione del carisma qualche anno fa è stato organizzato un convegno presso il monastero di Fonte Avellana, rimandiamo agli utili contributi pubblicati negli atti del convegno: *Il Carisma nel secolo XI. Genesi, forme e dinamiche istituzionali. Atti del XXVII Convegno del Centro Studi Avellaniti, Fonte Avellana, 30-31 agosto 2005*, cur. N. D'Acunto, San Pietro in Cariano 2006, in particolare quelli di N. D'Acunto, *La dimensione carismatica come problema storiografico* (pp. 13-29), di G. Cariboni, *Il carisma nell'istituzione: I testi normativi monastici medievali a partire da alcune osservazioni di Max Weber* (pp. 31-50), di U. Longo, *La mediazione agiografica di stabilizzazione del carisma: il carisma di Pier Damiani* (pp. 51-66), di G.M. Cantarella, *Il carisma del papa* (pp. 67-81), di G. Isabella, *I giorni del carisma. Incoronazioni regie e imperiali dei secoli X, XI e XII* (pp. 83-102) e di L. Saraceno, *L'amicizia spirituale: un tratto del carisma romuladino-camaldolese?* (pp. 167-185).

spirituale delle cose riflette un sottile processo di elaborazione e ridefinizione della realtà rivolto, in primo luogo, alla dimensione materiale.

La letteratura dei miracoli e delle visioni è in primo luogo un prodotto delle relazioni stabilite tra questi piani; è, se si vuole, una manifestazione fenomenologica di quei processi di scambio, poiché nelle sue codificazioni formali sono contenute risposte o reazioni a istanze reali, concrete, come la necessità di consolidare e dare fondatezza a profonde riforme liturgiche, o il bisogno di legittimare e rendere credibile il sistema di gestione di possedimenti terrieri (per non parlare di quello d'economia monetaria) di un Ordine che per impianto ideologico doveva essere “povero”, cioè nulla poteva possedere, anzi nulla *doveva* possedere, perché altrimenti si sarebbero vanificate quelle ragioni sulle quali si fondava il privilegio dell'esenzione.

La scelta di ricorrere a questo genere di fonti è motivata dunque dall'interesse che queste costituiscono per la storia culturale e istituzionale dell'Ordine dei monaci bianchi, cioè per la penetrazione che la narrativa ci permette di raggiungere negli ingranaggi del “sistema” cistercense, per la capacità, diciamo così, di “testare” l'effettiva efficacia di disposizioni stabilite sul piano normativo-disciplinare. La scelta di indagare in particolare le raccolte di miracoli, inoltre, ci permette di restringere il campo d'osservazione su alcune tipologie ben precise di miracoli che li furono raccolte, le quali contengono il segnale delle ragioni e delle dinamiche che ne determinarono lo sviluppo (da qui la necessità di procedere comparativamente nell'analisi, mettendo cioè a confronto modalità di sviluppo di specifici temi tra le diverse fonti).

Secondariamente queste collezioni sono fonti utili anche per lo studio di una fase decisiva della storia della riforma ecclesiastica. In esse trovarono infatti espressione elementi di quella elaborazione teologica e di quel riordino canonistico e dottrinale che caratterizzarono in particolare i decenni a cavallo del IV Concilio Lateranense, anni nei quali l'Ordine cistercense ricoprì un ruolo di assoluto primo piano nei quadri degli ordinamenti ecclesiastici. Per questo motivo appare particolarmente significativo il fatto che la nascita e il rapido sviluppo di queste collezioni si sia concentrato in un arco cronologico abbastanza ben delineato (ultimo quarto del secolo XII – primi decenni del XIII), passato il quale il numero delle fonti redatte, la loro corposità e l'ampiezza della loro circolazione decrebbero sensibilmente.

Arriveremo più avanti a presentare nel dettaglio le fonti prese in considerazione durante il lavoro di ricerca, per ora anticipiamo solo come la storia della nascita e dello sviluppo delle raccolte di miracoli cistercensi possa essere divisa, in grandi linee, in due momenti produttivi distinti, due fasi caratterizzate da spazi geografici e archi cronologici differenti: una prima fase nella quale a Clairvaux, tra gli anni Settanta e Novanta del XII secolo, furono redatte quattro collezioni di miracoli, l'ultima delle quali, l'*Exordium Magnum*, fu completata diversi anni dopo ad Eberbach, una delle prime figlie del ramo renano di Clairvaux. Fu una fase caratterizzata, come si dirà, da un'intensa attività agiografica, nella quale la composizione delle raccolte di miracoli si mescolò alle riscritture della *Vita* di Bernardo, arricchendosi così di aneddoti e storie sull'abate: sono tutte opere prodotte nell'arco di una ventina d'anni o poco più, spesso probabilmente in concomitanza.

Seguì poi una seconda fase, la quale interessò un'area geografica e un arco cronologico più ampi: è una fase che iniziò sul finire del dodicesimo secolo e che si protrasse per almeno i primi trent'anni del Duecento, periodo nel quale i libri clarevallensi si diffusero prevalentemente verso est, tra le filiazioni di Clairvaux e di Morimond sorte in aree di lingua tedesca, e diffondendosi in quei luoghi determinarono lo sviluppo di nuove raccolte di miracoli. Il numero e l'entità di queste collezioni è imprecisabile, anche perché si trattò spesso di testi dalle dimensioni e dalla circolazione più modeste rispetto a quelle clarevellensi. Di molte di queste, forse la maggioranza, si presume si siano perse completamente le tracce<sup>2</sup>.

Molte di queste collezioni sono inedite o solo parzialmente edite, come quella proveniente da Himmerod, casa madre di Heisterbach, ampiamente reimpiegata da Cesario e della quale si conoscono dei frammenti trasmessi da un solo manoscritto<sup>3</sup>, o come quella trasmessa dal ms. Paris, BNF Lat. 15912, che ancora necessita di un lavoro di edizione<sup>4</sup>. Le collezioni tramandate attraverso copia unica sono la maggioranza, ma ci sono anche dei testi che godettero di una certa circolazione, come ad esempio il *Liber Revelationum* di Richalm di Schöntal o il

---

2 Cfr. S. Mula, *Geography and the Early Cistercian Exempla Collections*, in CSQ 46 (2011), pp. 27-43.

3 Cfr. sotto, p. 111.

4 Cfr. sotto, p. 108, nt. 228.

*Liber Miraculorum* di Engelhard di Langheim. Ma anche in questo caso alcune di queste opere mancano ancora del tutto di un lavoro di edizione.

Si tratta del periodo nel quale le collezioni di miracoli cistercensi raggiunsero il loro apogeo, non solo per la quantità di testi che circolò o si compose tra le fondazioni francesi e tedesche dei monaci bianchi, ma anche perché in quegli anni fu scritta quella che sarebbe stata la più voluminosa e la più celebre delle raccolte di miracoli, il *Dialogus Miraculorum* di Cesario di Heisterbach, che esercitò anche un ruolo determinante per la nascita e lo sviluppo del filone delle collezioni di «exempla» degli Ordini mendicanti.

La maggior parte della produzione di questa seconda fase fu redatta tra la Germania meridionale e occidentale, ma ci sono alcune eccezioni, come le visioni collegate al monastero londinese di Stratford Langthorne, e un gruppo di storie di fondazioni di monasteri scandinavi che avrebbe risentito dell'influenza delle collezioni clarevallensi<sup>5</sup>.

\* \* \*

Nel presentare le fonti sulle quali è stata condotta la ricerca, si è ritenuto innanzitutto opportuno segnalare i contatti più significativi tra queste e la tradizione agiografica precedente, al fine di evidenziare le possibili linee di influenza che dettero forma al filone dei *Libri Miraculorum* presso gli autori cistercensi e gli eventuali elementi di originalità che questi svilupparono. La prima parte del capitolo presenterà dunque una rassegna di collezioni di miracoli o di agiografie nelle quali si sono individuati contatti di particolare rilievo con la produzione dei monaci bianchi. Successivamente, invece, si passerà a contestualizzare le fonti nello specifico quadro storico e letterario cistercense della seconda metà del XII secolo, per porre in evidenza come le raccolte di miracoli si siano sviluppate, almeno in una prima fase, in continuità con l'intensa produzione agiografica claravallense. Nella seconda sezione del capitolo, quindi, passeremo all'esame dettagliato delle singole fonti.

---

5 Cfr. J. France, *Cistercian Foundation Narratives in Scandinavia in their Wider Context*, in «Cîteaux», 43 (1992), pp. 119-160, cfr. anche B.P. McGuire, *The Cistercians in Scandinavia*, Kalamazoo 1982 (Cistercian Studies Series 35), pp. 15-23.

### II.1.1 *Finalità e strutture dei «Libri Miraculorum» cistercensi: tradizione agiografica ed elaborazione testuale*

Norma, dottrina e agiografia sono strettamente correlate nei *Libri Miraculorum* cistercensi. Queste opere sono infatti composte prevalentemente da narrazioni, storie o aneddoti a tema miracoloso – brevi racconti che vengono raccolti nel corpo del testo in maniera episodica, cioè senza un'articolazione organica della narrazione – ai quali vengono alle volte intervallate anche esposizioni teologiche e dottrinali o disposizioni normative e disciplinari, che hanno la caratteristica di offrire una rappresentazione di alcuni dei cardini della «*conversatio*» cistercense e delle strutture organizzative dell'Ordine. La letteratura dei miracoli trasmessa dalle raccolte dei monaci bianchi sembra, cioè, esercitare una funzione ben precisa in stretta relazione con la sfera normativa e dottrinale, funzione che è principalmente quella di codificare e trasmettere in una forma agevolmente fruibile i tratti costitutivi della spiritualità e della disciplina dell'Ordine.

Esortazione all'osservanza rigorosa del dettato benedettino, codificazione di precisi orientamenti disciplinari e dottrinali, comprova e trasmissione dello speciale carisma dell'Ordine sono le principali direttive sulle quali si svilupparono le raccolte di miracoli redatte dai monaci bianchi, sin dalla loro comparsa nella seconda metà del XII secolo. Legittimazione del «*modus vivendi*» cistercense e delle strutture istituzionali dell'Ordine, motivazione e conforto dei membri della comunità sono invece le funzioni a esse attribuite.

In sostanza sembra che, per ciò che riguarda sia il quadro funzionale, sia quello formale e dei contenuti, le raccolte di miracoli cistercensi conservino alcuni di quei tratti distintivi che Hippolyte Delehaye osservò essere comuni al filone dei «*libelli miraculorum*» sin dalla loro genesi: secondo il bollandista belga, infatti, all'origine di questo tipo di testi ci sarebbero la necessità di attestare e di divulgare la genuinità dei prodigi di santi la cui memoria non veniva tramandata dai testi canonici<sup>6</sup>. Si sarebbe trattato, cioè, dello sviluppo di un canale di comunicazione del sacro alternativo e complementare alle scritture canoniche, che avrebbe avuto

---

6 H. Delehaye, *Les premiers «Libelli miraculorum»*, in AB 29 (1910), pp. 427-434.



in Agostino di Ippona, prima, e in Gregorio di Tours, poi, due importanti fautori<sup>7</sup>. Nonostante la varietà e la complessità che caratterizzò le forme e la qualità di ricezione del messaggio agiografico non consenta alla critica di tracciare linee di demarcazione tra diversi generi rappresentativi se non con un certo grado di approssimazione, è comunque possibile evidenziare alcune caratteristiche comuni tra le raccolte di miracoli d'età altomedievale e quelle compilate nei secoli successivi<sup>8</sup>.

Rispetto alla tradizione, le raccolte di miracoli cistercensi conservarono innanzitutto caratteristiche formali e strutturali. Soprattutto in una prima fase produttiva queste collezioni furono considerate come testi-contenitore nei quali far confluire racconti perlopiù brevi sulle vicende agiografiche di uno o più personaggi. Deboli i criteri di organizzazione adottati: il materiale raccolto nel testo è infatti, già nella tradizione altomedievale, disposto perlopiù disorganicamente, manca cioè un'attenzione al piano generale della narrazione, al quale si preferisce una giustapposizione organizzata tutt'al più per affinità tematiche; nelle raccolte cistercensi il carattere frammentario ed episodico della narrazione è presente in particolare nelle prime opere, mentre con il passare del tempo, come vedremo, alcuni autori cistercensi tenderanno organizzare i loro lavori secondo piani sempre più organici.

Anche dal punto di vista dei temi trattati e delle strategie compositive si riscontrano somiglianze con la tradizione antica: aneddoti o storie brevi di prodigi operati da un santo (o da più santi), attestazioni della veridicità delle storie per mezzo di testimoni diretti, utilizzo delle narrazioni come esempi morali o dottrinali da offrire a un pubblico di religiosi (spesso all'interno di sermoni),

---

7 Cfr. *ibidem*, p. 428, dove Delehayé afferma che Agostino «chercha le moyen de donner aux miracles contemporaines une notoriété égale à celle des miracles canoniques et d'appuyer en quelque sorte le témoignages d'un brevet d'authenticité. De là naquit l'idée des "libelli", qui étaient des relations destinées à être lues au peuple».

8 Sul genere dei «libri miraculorum», sulla nascita e lo sviluppo del filone, sono ancora utili, benché datati gli studi Delehayé, cfr. il suo *Les premiers «Libelli miraculorum»* cit. precedentemente in nt. 1, e anche il suo *Les recueils antiques des miracles*, in AB 43 (1925), pp. 5-85 e 305-325. Cfr. anche M. Heinzelmänn, *Une source de base de la littérature hagiographique latine: le recueil de miracles*, in *Hagiographie, cultures et sociétés, IV<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Paris 1981 (Études Augustiniennes 87), pp. 235-257. Particolarmente utile anche A. De Prisco, *Il pubblico dei santi nei «Miraculorum libri octo» di Gregorio di Tours*, in *Il pubblico dei santi. Forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici. Atti del III Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia. Verona 22-24 ottobre 1998*, cur. P. Golinelli, Roma 2000, pp. 23-48.

attenzione a figure di santi del passato recente o del presente sono i punti di contatto che avvicinano le collezioni cistercensi di XII e XIII secolo ai primi «libelli miraculorum».

Nei confronti della tradizione, in sostanza, le raccolte cistercensi tendono a conservare elementi fondamentali della struttura e del contenuto, mentre per ciò che concerne le finalità delle opere vanno sottolineate alcune importanti differenze. Rispetto a Gregorio di Tours, ad esempio – il quale, andrà detto anche solo per accenno, è uno degli autori ai quali i monaci bianchi fanno a volte riferimento diretto nelle loro raccolte<sup>9</sup> – dei tre elementi che secondo Sofia Boesch Gajano caratterizzarono la sua produzione agiografica (attualità della narrazione agiografica, assenza di una narrazione organica, mancanza di scopo edificatorio)<sup>10</sup> due sono riscontrabili anche per le collezioni di miracoli cistercensi. Si tratta dell'attualità che caratterizza la produzione narrativa dei monaci bianchi, vale a dire l'attenzione sempre ricondotta al presente, ossia la sensibilità per temi e istanze dettate dalla contingenza e rivolte costantemente a quella comunità che la narrazione intende contribuire a plasmare, e del procedere episodico della narrazione, cioè il disinteresse per un racconto organico e interpretativo dei fatti. Quanto alla terza delle caratteristiche della scrittura di Gregorio – la mancanza di scopo edificatorio – nelle raccolte cistercensi si riscontra, al contrario, un vivo interesse per la promozione di modelli di vita o di virtù monastiche.

Ciò che distingue le raccolte cistercensi da quelle della tradizione è, cioè, innanzitutto lo scopo al quale i testi vennero indirizzati: non la promozione del

---

9 Che Gregorio costituisca una fonte di ispirazione diretta per i libri di miracoli lo prova anche il fatto che alcuni suoi racconti siano a volte copiati dai monaci bianchi, ad esempio nel *Collectaneum visionum Clarevallense* II, 25 e IV, 9 (rispettivamente [54] e [78] nella numerazione dell'ed. O. Legendre, cfr. sotto, nt. 78), o in almeno un caso nel *Liber Miraculorum* di Erberto di Clairvaux (cfr. II, 36, riconducibile in parte a *Dialogi* IV, 57) o nell'*Exordium Magnum*, dove parti dei *Dialogi* confluiscono in sei capitoli, ma si riscontra anche l'influenza di altri scritti di Gregorio (*Homiliae in Evangelia*, *Homiliae in Ezechielem*, *Morali*, ecc.) in altri otto capitoli: cfr. l'ed. B. Griesser cit. sotto, in nt. 124, p. 450, o nei *Libri VIII Miraculorum* di Cesario di Heisterbach (cfr. ed. A. Hilka, cit. sotto, in nt. 165, pp. 134-135 e 158-160). Per un'analisi più accurata su Gregorio come fonte per i libri di miracoli cistercensi, e di Cesario di Heisterbach in particolare, cfr. B.P. McGuire, *Written Sources and Cistercian Inspiration in Caesarius of Heisterbach*, in *AC* 35 (1979), pp. 227-282: 254-262 [rist. in *Id. Friendship and Faith: Cistercian Men, Women, and their Stories, 1100-1250*, Aldershot 2002 (d'ora in avanti si farà riferimento a questo volume collettaneo di studi semplicemente con "McGuire"), I]

10 Cfr. S. Boesch Gajano: *Il santo nella visione storiografica di Gregorio di Tours*, in *Gregorio di Tours*, Todi 1977 (Convegno del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale), pp. 29-91: 32.

culto di un santo in occasione della «inventio» o della «translatio» delle sue reliquie, non l'esaltazione del santuario che quelle reliquie conserva<sup>11</sup>, bensì la diffusione di precisi orientamenti dottrinali nel corpo della comunità che è la principale destinataria di quei testi. Da questo punto di vista furono senza dubbio i *Dialogi* di Gregorio Magno la fonte più influente sulle raccolte cistercensi. Il procedere espositivo-dottrinale<sup>12</sup> di Gregorio contribuì ampiamente a dare forma ai *Libri Miraculorum* dei monaci bianchi, e così fecero anche molti degli elementi strutturali, tematici, nonché retorici e linguistici dei *Dialogi*: uso di esempi morali a fine didattico ed edificatorio, temi escatologici collegati alla condotta morale dei monaci, centralità dei sacramenti per la salvezza dell'anima, come anche lo stile compositivo asciutto e il vocabolario diretto, vicino alla quotidianità del parlato, sono alcuni dei tratti della scrittura di Gregorio che si furono impiegati nelle varie collezioni cistercensi<sup>13</sup>. È in particolare sul *Dialogus Miraculorum* di Cesario di

---

11 Cfr. sulle funzioni esercitate dalle raccolte di miracoli, in particolare nell'alto medioevo, cfr. Heinzmann, *Une source de base* cit., e J.-C. Richard, *Les «miracula» composés en Normandie aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, in «Positions des Thèses de l'École Nationale des Chartes», (1975), pp. 183-189.

12 La necessità di fornire indirizzi bibliografici puntuali sui *Dialogi* di Gregorio Magno mette davanti all'imbarazzo offerto dall'amplessimo numero di studi in materia. Non potendo che fornire un numero necessariamente incompleto o non esaustivo di contributi, si è scelto qui di restringere i riferimenti solo ai saggi che si sono ritenuti più utili ai fini di questo studio (dunque analisi delle strutture e delle finalità compositive di Gregorio): sul procedere espositivo-narrativo dei *Dialogi* pertanto cfr. innanzitutto S. Boesch Gajano, «Narratio» e «expositio» nei «Dialogi» di Gregorio Magno, in BISIME 88 (1979), pp. 1-33 [rist. con adattamenti e integrazioni in Ead., *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Roma 2002 (Sacro / santo n.s. 8), alle pp. 231-252]; cfr. anche Ead., *La proposta agiografica dei «Dialogi» di Gregorio Magno*, in «Studi Medievali», III s., 21 (1980), pp. 623-664 [rist. con modifiche e integrazioni in Ead., *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo* cit., alle pp. 187-230]. Cfr. anche G. Cremascoli, *Leggere i «Dialogi» di Gregorio Magno*, in I «Dialogi» di Gregorio Magno. Tradizione del testo e antiche traduzioni. Atti del II incontro di studi del Comitato per la Celebrazioni del XIV centenario della morte di Gregorio Magno in collaborazione con la Fondazione Ezio Franceschini e la Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (Certosa del Galluzzo, Firenze, 21-22 novembre 2003), cur. P. Chiesa, Firenze 2006 (Archivum Gregorianum 10), pp. 3-14. Utile anche la presentazione di A. Degl'Innocenti, *Dialogorum Libri IV*, in *Scrittura e storia. Per una lettura delle opere di Gregorio Magno*, cur. L. Castaldi, Firenze 2005 (Archivum Gregorianum 7), pp. 251-270. Alcune informazioni utili a riguardo dell'uso dell'«exemplum» in Gregorio Magno sono in J. Le Goff, «Vita» et «pre-exemplum» dans le 2e livre des «Dialogues» de Grégoire le Grand, in *Hagiographie, cultures et sociétés* cit., pp. 105-116. Un punto di riferimento importante rimane ovviamente A. de Vogüé, *Introduction*, in Grégoire le Grand, *Dialogues*, I, Paris 1978 (SC 251), pp. 25-191, in particolare sulla forma dialogica e sul fine didattico cfr. pp. 77-80. Per altri studi sui *Dialogi* rimandiamo alla bibliografia curata da F.S. D'Imperio in Ead., *Gregorio Magno. Bibliografia per gli anni 1980-2003*, Firenze 2005 (Archivum Gregorianum 4), pp. 60-90.

13 Per una panoramica sugli aspetti compositivi, strutturali, tematici e linguistici dei *Dialogi* di Gregorio rimandiamo all'introduzione di A. de Vogüé citata nella nota precedente. Quanto all'importanza di Gregorio come fonte – quando non come vero modello compositivo – per le raccolte di miracoli cistercensi cfr. McGuire, *Written Sources* cit., pp. 254-262 [rist. in

Heisterbach che, come si vedrà, il modello letterario offerto dai *Dialogi* ha una maggiore influenza: la struttura dialogica dà infatti modo a Cesario di offrire una disposizione organica alle sue argomentazioni, replicando quell'intreccio di «expositio» e «narratio» che caratterizza il testo di Gregorio<sup>14</sup>.

Riguardo alla tradizione agiografica benedettina, invece, la produzione dei *Libri Miraculorum* cistercensi può essere messa in relazione almeno con due celebri raccolte di *Miracula Sancti Benedicti*, prodotte in due monasteri tra loro concorrenti nella disputa sull'autenticità delle reliquie del santo da loro conservate: quella compilata da vari autori a Fleury in un arco cronologico molto ampio, tra la fine del IX e l'inizio del XII secolo<sup>15</sup>, e quella redatta a Monte Cassino dall'abate Desiderio alla metà del secolo XI<sup>16</sup>. Due lavori ai quali se ne può affiancare anche un terzo, la *Chronica monasterii Casinensis*, compilata da tre autori nell'arco di una settantina d'anni tra la metà dell'XI e la metà del XII secolo, che per contenuti e struttura può essere accomunato ai due lavori precedenti<sup>17</sup>. In tutti e tre i casi, infatti, si tratta di collezioni di narrazioni che non esauriscono il loro interesse nella sola comunicazione agiografica, ma per qualità e tipologia di informazioni riportate hanno un chiaro valore storico-memoriale che va in alcuni casi oltre i confini geografici e culturali dell'ambito della singola fondazione<sup>18</sup>. Il carattere storiografico e il valore memoriale attribuito dagli autori

---

McGuire, I] e Id., *The Cistercians and the Rise of the Exemplum in Early Thirteenth Century France: A Reevaluation of Paris BN ms. Lat. 15912*, in «Classica et Mediaevalia. Revue Danoise de Philologie et d'Histoire», 34 (1983), pp. 211-267 [rist. in McGuire, V].

14 Cfr. Boesch Gajano, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo* cit., pp. 231-252.

15 L'edizione dell'opera ancora in uso è quella curata da E. de Certain alla metà del secolo XIX, cfr. *Les miracles de Saint Benoît écrit par Adrevald, Aimon, André, Raoul Tortaire et Hugues de Sainte Marie, moines de Fleury*, Paris 1858; cfr. anche A. Vidier, *L'Historiographie à Saint-Benoît-sur-Loire et les miracles de Saint Benoît*, Paris 1965.

16 Cfr. *Dialogi de miraculis sancti Benedicti auctore Desiderio abbate Casinensi*, ed. G. Schwartz e A. Hofmeister, MGH SS 30, 2, Leipzig 1934 (rist. 1964), pp. 1111-1151. Per un'introduzione al testo, in particolare in riferimento all'influenza dei *Dialogi* di Gregorio, cfr. P. Garbini, *I «Dialogi» di Desiderio di Montecassino*, in *I «Dialogi» di Gregorio Magno. Tradizione del testo e antiche traduzioni* cit., pp. 43-56.

17 Cfr. *Chronica monasterii Casinensis*, ed. H. Hoffmann, MGH SS 34, Hannover 1980.

18 Sull'importanza di queste opere nello sviluppo del filone dei *Libri Miraculorum* cfr. B. Ward, *Miracles and the Medieval Mind. Theory, Record and Event, 1000-1215*, London 1982, pp. 33-66. La studiosa menziona anche le raccolte dedicate a santa Fede e san Cutberto, ma nota anche come siano state in particolare le due raccolte dedicate a Benedetto ad avere maggiore influenza nella letteratura successiva. Sull'argomento cfr. anche J.-P. Torrell e D. Bouthillier, *Pierre le Vénérable et sa vision du monde: sa vie, son oeuvre, l'homme et le démon*, Louvain 1986 (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents 42), con particolare attenzione al decimo capitolo: *Le «De Miraculis» au confluent de la littérature merveilleuse d'origine monastique*, pp. 196-227. Sul connotato non solo agiografico, ma anche storiografico del *Dialogus* di Desiderio di Montecassino, cfr. in particolare l'influenza della *Historia*

di queste opere è importante, perché mostra come in ambito benedettino le raccolte di miracoli acquistino una dimensione nuova rispetto alla tradizione precedente, pur conservando quella prerogativa “connaturale” di promozione di uno specifico culto e di legittimazione di uno specifico santuario. Più avanti vedremo come le raccolte cistercensi recuperino questa sintesi storico-agiografica, spostando il baricentro della narrazione da un singolo santo all'intera comunità dei monaci bianchi e da un singolo cenobio all'intero (o quasi) «klosterverband» cistercense.

Tra tutte è però la tradizione cluniacense quella che offre maggiori punti di contatto con la produzione cistercense. Innanzitutto per le *Collationes* scritte dall'abate Odone nella prima metà del secolo X, un'opera di dottrina monastica improntata sull'esempio delle omonime *Collationes* di Giovanni Cassiano, che offrono un'interessante rappresentazione della spiritualità cluniacense<sup>19</sup>. Si tratta di un testo dai forti toni moraleggianti, elemento che la distanzia dalle produzioni cistercensi, ma che al contrario a queste è vicina per l'interesse riposto su temi sacramentali, in particolare sul “realismo” eucaristico, e per l'attenzione posta nel delineare la «conversatio» monastica come una costante lotta contro il demonio<sup>20</sup>. Le *Collationes* circolarono in ambito cistercense e in alcuni casi se ne ritrovano anche alcuni capitoli trascritti nelle collezioni dei monaci bianchi, segno, tra l'altro, della penetrazione che la cultura cluniacense raggiunse nella formazione della spiritualità dei monaci bianchi: un indizio sulla complessità del tema storiografico della conflittualità cluniacense-cistercense, che dovrebbe contribuire a far riconsiderare, almeno in parte, la nettezza o la categoricità dei toni con i

---

*Longobardorum* di Paolo Diacono sull'opera di Desiderio di cui si parla in Garbini, *I «Dialogi» di Desiderio di Montecassino* cit., pp. 44-45.

- 19 L'edizione più agevole del testo è quella in PL 133, 517A-638C. Sull'opera e sul concetto di spiritualità di (o “a”) Cluny cfr. P. Lamma, *Momenti di storiografia cluniacense*, Roma 1961 (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Studi storici 42-44), in particolare i capitoli 2 e 3, pp. 17-48; cfr. anche J. Leclercq, *L'idéal monastique de saint Odon d'après ses œuvres*, in *A Cluny. Congrès scientifique. Fêtes et cérémonies liturgiques en l'honneur des saints abbés Odon et Odilon, 9-11 juillet 1949. Travaux du Congrès, art, histoire, liturgie*, Dijon 1950, pp. 227-232; Id., *Spiritualité et culture à Cluny*, in *Spiritualità cluniacense*, Todi 1960 (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale 2), pp. 101-151; O. Capitani, *Motivi di spiritualità cluniacense e realismo eucaristico in Odone di Cluny*, in *BISIME* 71 (1959), pp. 1-18 e G.M. Cantarella, *Cultura ed ecclesiologia a Cluny (sec. XII)*, in «Aevum», 55 (1981), pp. 272-293.
- 20 Cfr. Capitani, *Motivi di spiritualità cluniacense* cit., sono tratti che uniscono l'opera di Odone anche al *De Miraculis* di Pietro il Venerabile, del quali si dirà a breve, cfr. in merito Torrell e Bouthillier, *Pierre le Vénérable et sa vision du monde* cit., p. 211.

quali quella competizione fu in passato descritta dalla critica<sup>21</sup>.

Successivamente alle *Collationes* di Odone, a Cluny vennero prodotte altre opere agiografiche che costituirono importanti veicoli d'autorappresentazione per l'Ordine cluniacense, delle quali però non si conosce la circolazione tra i monasteri cistercensi e non se ne ha traccia tra le fonti individuate per le raccolte dei monaci bianchi. Si tratta di opere come, ad esempio, le cinque *Vitae* dedicate all'abate Maiolo, un libro di miracoli offerto alla sua memoria da Odilone, suo successore, o le vite dedicate a Ugo di Semur, abate a Cluny tra il 1049 e il 1109<sup>22</sup>. Si tratta di opere, come si diceva, la cui penetrazione in ambito cistercense è probabilmente assai limitata, ma che grande importanza rivestirono invece per la composizione di un'altra opera che fu invece determinante per la nascita e lo sviluppo dei *Libri Miraculorum* presso i monaci bianchi.

Stiamo parlando del *De Miraculis* di Pietro il Venerabile<sup>23</sup>, opera in due libri scritta dall'abate di Cluny alla metà del XII secolo, vale a dire negli ultimi anni del suo abbaziato<sup>24</sup>. A riguardo di quest'opera Jean-Pierre Torrell e Denise Bouthillier hanno parlato di un «ouvrage multiple»<sup>25</sup>, nel quale la tensione narrativa si fa

- 21 Sebbene non esistano studi esaustivi sul reimpiego delle fonti agiografiche nelle collezioni cistercensi è possibile farsi un'idea dell'attenzione che certi autori ricevettero nelle raccolte dei monaci bianchi semplicemente sfogliando gli indici delle fonti delle opere edite. In questo caso ci si accorge che, ad esempio, il *Collectaneum visionum Clarevallense*, la prima raccolta di miracoli cistercense, trascrive quattro capitoli dalle *Collationes* di Odone (cfr. l'ed. del testo cur. O. Legendre cit. sotto, in nt. 78, p. 457.), l'*Exordium Magnum* non sembra invece attingere da Odone direttamente, ma dalla *Vita sancti Odonis*, dalla quale rielabora cinque capitoli per la redazione di I, 6 e I, 7, cfr. l'ed. B. Griesser cit. sotto in nt. 124, p. 455; sul conflitto Cluny-Cîteaux un punto di riferimento importante rimane A.H. Bredero, *Cluny et Cîteaux au douzième siècle. L'histoire d'une controverse monastique*, Amsterdam 1985; cfr. precedentemente Id., *Cluny et Cîteaux au XII<sup>e</sup> siècle: les origines de la controverse*, in «Studi Medievali», ser. III, 12 (1971), pp. 135-175 e Id., *Comment les institutions de l'Ordre de Cluny se sont rapprochées de Cîteaux*, in *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali* cit., pp. 164-202. Si vedano oggi anche le considerazioni di G.M. Cantarella, «Diversi sed non adversi». *Equilibri, squilibri, nuovi equilibri nelle istituzioni ecclesiastiche del XII secolo*, in «I quaderni del m.ae.s.», 11 (2008), pp. 229-246 [rist. in «Comites aulae coelestis». *Studia z historii, kultury i duchowości Cluny w średniowieczu*, cur. M. Gronowski e K. Skwierczyński, Kraków 2009 (Źródła Monastyczne 47, Opracowania 10), pp. 605-628].
- 22 Per uno sguardo d'insieme sull'agiografia cluniacense cfr. per Odone anche al *De Miraculis* di Pietro il Venerabile, del quali si dirà a breve, cfr. in merito Torrell e Bouthillier, *Pierre le Vénérable et sa vision du monde* cit., pp. 210-219.
- 23 *Petri Cluniacensis Abbatis De Miraculis Libri Duo*, ed. Denise Bouthillier, Turnhout 1988 (CCCM 83).
- 24 Cfr. P. Sèjourné, art. *Pierre le Vénérable*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, XII, 2, Paris 1935, coll. 2065-2081. La datazione è sostanzialmente confermata da Jean-Pierre Torrell e Denise Bouthillier, i quali hanno individuato nel dettaglio le diverse fasi redazionali, cfr. i loro *Pierre le Vénérable et sa vision du monde* cit., pp. 107-135.
- 25 È questo il titolo del capitolo nel quale i due autori analizzano i diversi aspetti che caratterizzano la scrittura di Pietro nel *De Miraculis*, cfr. *ibidem*, pp. 136-161.

latrice di finalità e contenuti diversi, sempre animati da precise istanze spirituali (e non solo...). Il *De Miraculis* è in primo luogo un'opera carica di chiari indirizzi dottrinali, poiché nella rappresentazione simbolica del miracolo Pietro trova la conferma di questioni di carattere teologico-dottrinali: per lui la «gratia miraculorum» riveste una dignità eminente soprattutto in ragione della sua «utilitas»<sup>26</sup>: «quoniam ad roborandam fidem, et mores instruendos, miracula nostro tempore, vel circa nostra tempora gesta quorum indubia cognitio datur scribere proposui»<sup>27</sup>.

È secondariamente anche un manifesto politico, come Torrell e Bouthillier hanno sostenuto in maniera convincente<sup>28</sup>, poiché i toni apologetici che caratterizzano il *De Miraculis* hanno principalmente la funzione di contribuire a ridare a Cluny, come ha scritto Glauco Cantarella, «quella consapevolezza di sé e della propria funzione nel mondo che gli anni della crisi, ma anche quelli dell'apoteosi, le avevano fatto smarrire»<sup>29</sup>. È un'opera politica perché si iscrive in quel quadro di azioni intraprese da Pietro per sottrarre Cluny da quella crisi economica, politica e forse anche culturale che da almeno un ventennio ne stava inesorabilmente rodendo l'egemonia<sup>30</sup>.

È poi in parte anche una cronaca, per così dire, poiché in essa Pietro ha registrato, a volte consciamente, altre volte meno, una quantità di informazioni su luoghi, personaggi ed eventi che rappresentano una fonte interessante per il lavoro dello storico<sup>31</sup>.

È infine un'opera che mostra quale concetto di uomo e di mondo animasse il

26 Cfr. *ibidem*, p. 145.

27 Cfr. *De Miraculis, prologus II* (ed. D. Bouthillier, p. 93).

28 Cfr. ancora il loro *Pierre le Vénérable et sa vision du monde* cit., pp. 150-154.

29 Cfr. G.M. Cantarella, *I monaci di Cluny*, Torino 1993, le citazioni sono tratte dalle pp. 279 e 288.

30 Sugli anni della crisi cluniacense e sul ruolo di Pietro cfr. *ibidem*, pp. 242-296. A proposito dei forti toni apologetici di Pietro il Venerabile Torrell e Bouthillier suggeriscono che «il serait instructif de mettre en parallèle cette autoglorification indiscrete avec les accusations des cisterciens contre le clunisiens», facendo ovvio riferimento alle ben note Epistole 28 e 111 di Pietro, cfr. il loro *Pierre le Vénérable et sa vision du monde* cit., p. 151. In questa sede ci sembra interessante aggiungere un'altra o un'altra proposta, complementare alla prima: cioè ci sembra che altrettanto istruttivo sarebbe mettere in parallelo l'autoglorificazione cluniacense di metà secolo XII con quella cistercense di circa mezzo secolo dopo. Se ne potrebbe forse concludere che i forti toni apologetici di entrambe le letterature hanno avuto origine in momenti di crisi, e che dunque l'origine delle loro collezioni di miracoli sia da ricercare tanto in motivi di ordine teologico-dottrinale quanto di ordine più materialmente politico. Ma su questo avremo forse tempo di tornare nelle conclusioni.

31 Cfr. *ibidem*, pp. 155-158.

suo autore, è cioè una finestra sul «quadro del mondo» – per prendere in prestito un'espressione di Anton Gurevič<sup>32</sup> – secondo la prospettiva di una figura eminente del monachesimo del XII secolo, che mostra come attraverso il rapporto costante con l'aldilà (Torrell e Bouthillier parlano anzi di «irruzione» dell'aldilà nel mondo terreno) Pietro e i visionari di cui egli registra le storie non fuggano dalle questioni del presente, ma al contrario trovino un metodo efficace di rappresentazione e di riflessione sul reale che li circonda<sup>33</sup>.

Tutti questi aspetti rilevati a riguardo del testo di Pietro il Venerabile posso considerarsi in buona sostanza validi anche per le collezioni cistercensi. Tra i testi dei monaci bianchi infatti è sempre alta l'attenzione per questioni di carattere dottrinale, specialmente per quanto concerne questioni legate al sacramento penitenziale e quello eucaristico, che anche nell'opera di Pietro il Venerabile occupano una posizione di rilievo<sup>34</sup>. Particolarmente evidenti sono poi anche i toni apologetici: l'esaltazione dell'Ordine cistercense e la perorazione della sua supremazia spirituale connotano ogni raccolta di miracoli e danno, inoltre, forma ad alcuni dei tratti di maggiore originalità di quelle produzioni<sup>35</sup>. Allo stesso modo il contenuto di queste raccolte costituisce un'interessante fonte per questioni relative all'ambito storico-politico e alla mentalità dei monaci bianchi, per via delle notizie, delle informazioni e degli aneddoti riguardanti personaggi e luoghi legati all'Ordine che in esse si ritrovano.

Il *De Miraculis* di Pietro il Venerabile è stata dunque una fonte importante per la nascita delle collezioni cistercensi di miracoli. Lo testimoniano da un lato il numero dei manoscritti dell'opera provenienti da cenobi cistercensi<sup>36</sup>, dall'altro il fatto che molte delle direttive tematiche sviluppate nelle raccolte dei monaci bianchi siano aderenti ai moduli narrativi adottati da Pietro nella sua collezione<sup>37</sup>: si tratta principalmente di apparizioni di defunti o di anime sante, di rivelazioni o

32 Cfr. A.J. Gurevič, *Le categorie della cultura medievale*, trad. it. cur. C. Castelli, Torino 2007 (Torino 1983) [ed. orig. Категории средневековой культуры, Moskva 1972].

33 Cfr. Torrell e Bouthillier, *Pierre le Vénérable et sa vision du monde* cit., pp. 158-161.

34 Per ciò che riguarda questo tema nei libri di miracoli cistercensi cfr. sotto, nel cap. 3, le pp. 124-191.

35 Cfr. sotto, pp. 282-319.

36 Cfr. D. Bouthillier, *Introduction*, in *Petri Cluniacensis Abbatis De Miraculis Libri Duo* cit., p. 29\*.

37 Una prima, preliminare indagine sui punti di contatto tra il *De Miraculis* di Pietro e le più note collezioni cistercensi è stata già condotta in Torrell e Bouthillier, *Pierre le Vénérable et sa vision du monde* cit., pp. 220-228, i quali hanno però forse in alcuni casi sottovalutato la portata del messaggio dottrinale delle collezioni dei monaci bianchi.



di sogni e infine di lotte contro il demonio la cui funzione è edificatoria o parenetica e il cui scopo è principalmente quello di impartire una lezione morale e dottrinale alla comunità dei monaci.

Il *De Miraculis* è anche una fonte diretta per le raccolte dei monaci bianchi, dalla quale alle volte essi copiano, rielaborandoli, temi o schemi narrativi, senza però mai citare esplicitamente la loro fonte<sup>38</sup>. Anche la relativa eterogeneità delle storie collezionate e la loro disorganica disposizione nel corpo del testo costituiscono un punto di contatto tra il *De Miraculis* e le produzioni cistercensi, e mostrano come per gli autori di quelle collezioni l'attenzione per il contenuto della narrazione, per il messaggio da veicolare, fosse decisamente maggiore di quella riposta nella struttura stessa del veicolo adoperato per trasmetterlo<sup>39</sup>. Le raccolte cistercensi di miracoli furono percepite come gusci testuali nel quale far confluire materiali eterogenei – narrazioni, prevalentemente, ma come vedremo non solo – la cui costruzione, almeno in una prima fase, non seguì precise direttive strutturali. Mancò in generale uno sforzo di interpretazione unitaria dei miracoli riportati, anche nel caso di opere come l'*Exordium Magnum* o il *Dialogus Miraculorum*, nelle quali le storie, pur organizzate secondo strutture più organiche, in ragione di progetti funzionali più solidi, mantennero un carattere episodico.

Un altro degli elementi condivisi tra la produzione cistercense e il *De Miraculis* di Pietro il Venerabile è di natura, per così dire, concettuale e risiede nel fatto che, in entrambi i casi, si tratta di lavori nei quali la trasmissione del messaggio agiografico non è più finalizzata alla promozione del culto di specifici santi, ma diventa strumento pedagogico indirizzato a un vasto *entourage*, del quale tende a codificare usi e mentalità allo scopo di perpetuarne l'esistenza. I *Libri Miraculorum* cistercensi furono quantitativamente più sostanziosi del testo di Pietro e svilupparono numerosi tratti di originalità rispetto ad esso, ciò nonostante è da ritenere, come anche Torrell e Bouthillier hanno suggerito, che nonostante i caratteri di specificità di ogni singola opera, l'impianto ideologico così come i

---

38 Il caso forse più emblematico è nel cap. I, 8 dell'*Exordium Magnum* che costituisce una rielaborazione del cap. I, 20 del *De Miraculis*, cfr. l'ed. B. Griesser dell'opera, cit. sotto, in nt. 124, alle pp. 17-18. Altri esempi di contatti se ne trovano nel cosiddetto *Collectaneum visionum Clarevallense*, la prima raccolta di miracoli cistercensi, su cui si dirà poi, cfr. ed. O. Legendre, cit. sotto in nt. 78, p. 457. Di altri contatti se ne darà notizia, quando utile, nel procedere dell'analisi del prossimo capitolo.

39 Sull'argomento torneremo nel cap. 4.

rudimenti strutturali e tematici delle collezioni di miracoli cistercensi (e successive) siano da mettere in diretta relazione con l'originalità della proposta rappresentata dal testo dell'abate cluniacense<sup>40</sup>.

### II.1.2 *Le raccolte cistercensi di miracoli e le «Vitae» di Bernardo*

Il quadro storico e letterario nel quale si inscrivono le prime collezioni di miracoli cistercensi è significativo e aiuta in parte a decifrare motivazioni e dinamiche di sviluppo del fenomeno letterario. È a Clairvaux che vennero redatte le prime quattro raccolte di miracoli di cui si ha notizia, la prima delle quali, come diremo, fu voluta dal priore Giovanni negli anni Settanta del XII secolo. Da quel momento, e per almeno un quarto di secolo, racconti o aneddoti a tema miracoloso furono collezionati pressoché senza sosta in quel monastero. Ciò che si osserva attraverso le fonti è una continua attenzione per la scrittura, la riscrittura, la riorganizzazione di materiale agiografico preesistente in nuove forme testuali e la ricerca pressoché ininterrotta di nuovi racconti o aneddoti tramandati dalla tradizione orale e ritenuti degni di essere tradotti nello scritto. Sul finire del XII secolo, cioè, a Clairvaux si stava riorganizzando la conservazione e la trasmissione della memoria: della memoria storica dei primati spirituali dei monaci che abitarono quel monastero, ma non solo, perché, come si dirà, queste collezioni si rivolsero a un pubblico che andava oltre i confini stessi di Clairvaux, e ambirono a irradiarsi in tutto l'Ordine.

Alla memoria i monaci clarevallensi stavano dando nuova forma, per essa stavano mettendo a punto nuovi veicoli di conservazione e di trasmissione, veicoli meno effimeri dell'oralità perché meno deteriorabili dei ricordi dei membri anziani della comunità e meno plasmabili negli elementi linguistici che li compongono rispetto alla fugacità e all'approssimazione del parlato. Ma se quei veicoli testuali sono meno effimeri dell'oralità, lo sono soprattutto perché, nella traduzione scritta, la memoria si riveste di una dimensione formale nuova, si rinnova nella costruzione di un codice retorico che ancora non le apparteneva (o che le apparteneva solo in parte), e che ha il vantaggio di conferirle attendibilità, perché

---

40 Cfr. ancora Torrell e Bouthillier, *Pierre le Vénérable et sa vision du monde* cit., pp. 220-228.

la iscrive nel tracciato della tradizione agiografica cristiana, dalla quale deduce forme e metodi rappresentativi, e, di conseguenza, autorevolezza. In sostanza le raccolte di miracoli manifestano la volontà da parte dell'*entourage* di Clairvaux di “ufficializzare” il suo passato, di celebrarlo e di elevarlo al grado di esempio morale per il presente, mettendolo in relazione diretta, anzi in piena continuità, con quel supremo carisma del quale le storie di miracoli e di visioni si fanno attestazioni visibili.

Ma la riorganizzazione e la celebrazione della memoria dei primati cistercensi a Clairvaux non nacque alla fine del secolo XII, con le raccolte di miracoli, bensì ebbe origine almeno un trentennio prima, e cioè a partire dal 1145, anno nel quale si avviò la scrittura della prima *Vita* dedicata a Bernardo, mentre l'abate di Clairvaux era ancora vivo<sup>41</sup>. La cosiddetta *Vita Prima* è un'opera in cinque libri che fu completata probabilmente nell'arco di una dozzina d'anni da tre autori, i quali le conferirono temi, strutture e caratteristiche stilistiche assai differenti tra loro<sup>42</sup>. Il primo autore fu Guglielmo di Saint-Thierry, il quale avviò la redazione

---

41 Sarebbe morto otto anni più tardi, nel 1153. Non conosciamo la qualità dei contributi attivi di Bernardo per questa singolare operazione agiografica avviata a candidato-santo ancora in vita. Certo è – come è stato rilevato in passato – che la redazione di una *Vita Bernardi*, anche avviata mentre l'abate era ancora vivo e operativo, va messa in relazione, da subito, alla promozione della sua futura canonizzazione, cfr. A.H. Bredero, *S. Bernardo di Chiaravalle: correlazione tra fenomeno cultico e storico*, in *Studi su S. Bernardo di Chiaravalle nell'ottavo centenario della canonizzazione. Convegno Internazionale, Certosa di Firenze: 6-9 Novembre 1974*, Roma 1975 (Bibliotheca Cisterciensis 6), pp. 23-48.

42 La versione più accessibile della *Vita Prima* [d'ora in avanti VP nelle note] è in PL 185, 225A-368C. Ne sono state pubblicate alcune traduzioni, cfr. *La vita di san Bernardo, primo abate di Chiaravalle*, trad. it. cur. P. Magagnotti, Padova 1744; *La première vie de saint Bernard*, in *Œuvres complètes de saint Bernard. Traduction nouvelle de P. Dion*, VIII, Paris 1867, pp. 6-52; *St. Bernard of Clairvaux. The story of his Life in the «Vita Prima Bernardi» by certain of his contemporaries, William of St. Thierry, Arnold of Bonnevaux, Geoffrey and Philip of Clairvaux and Odo of Deuil*, trad. ingl. cur. G. Webb e A. Walker, London 1960; *Das Leben des Heiligen Bernhard von Clairvaux*, trad. ted. cur. P. Sinz, Düsseldorf 1962; *Leven van Sint Bernardus. Vertaald door de Paters van Konigshoeven*, Tilburg 1973. Per quanto riguarda gli studi sulla VP si rimanda a J. Satabin, *Vie de saint Bernard*, in «Études religieuses», 65 (1894), pp. 673-709 e *ibidem*, 66 (1895), pp. 155-158; S. Morrison, *The Bernardine Biographers*, in «Irish Ecclesiastical Record», s. 5, 73 (1950), pp. 344-351, 506-515 e *ibidem*, 74 (1951), pp. 50-53; A.H. Bredero, *Études sur la «Vita Prima» de saint Bernard*, Roma 1960, e anche il suo *S. Bernardo di Chiaravalle: correlazione tra fenomeno cultico e storico* cit. nella nota precedente; J. Leclercq, *Nouveau visage de Bernard de Clairvaux*, Paris 1976; R.M. Peterson, *Anthropology and Sanctity in the «Vita Prima Bernardi» I*, in *Noble Piety and Reformed Monasticism*, Kalamazoo 1981 (Studies in Medieval Cistercian History 7; Cistercian Studies Series 65), pp. 40-51; A.H. Bredero, *La vie et la «Vita Prima»*, in *Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalités, spiritualité. Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon*, Paris 1992, SC 380 (Œuvres complètes 1), pp. 53-82; A.M. Piazzoni, *Le premier biographe de Saint Bernard: Guillaume de Saint-Thierry. La première partie de la «Vita Prima» comme œuvre théologique et spirituelle*, in *Vies et légendes de Saint Bernard de Clairvaux. Création, diffusion, réception (XII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles). Actes des Rencontres de Dijon, 7-8 juin 1991*, cur. P. Arabeyre, J. Berlioz e P. Poirrier, Cîteaux 1993 (Commentarii

del testo servendosi di alcune notizie biografiche raccolte forse su sua stessa richiesta da Goffredo d'Auxerre, all'epoca segretario di Bernardo<sup>43</sup>. Guglielmo scrisse una *Vita* che per almeno due ragioni può essere considerata “parziale”<sup>44</sup>: per un verso perché la narrazione non si spinge oltre gli anni Trenta del XII secolo (il lavoro fu probabilmente interrotto dalla sua scomparsa)<sup>45</sup>, per un altro perché, come ha fatto notare Ambrogio Piazzoni, quella scritta da Guglielmo è una sorta di «agiografia alla rovescia», nella quale l'autore intende raccontare l'integrità della figura di Bernardo «ex parte», ricorrendo cioè solo a ciò che riguarda la vita esteriore dell'abate. Guglielmo infatti dichiara che la vera santità di Bernardo è irrapresentabile, e che solo attraverso l'apparenza del visibile è possibile riflettere la vera essenza dell'invisibile<sup>46</sup>. Questa scelta «ex professo» di limitare la narrazione solo a tratti esteriori e fenomenologici della vita di Bernardo è importante, perché è un manifesto di quel concetto paolino della realtà largamente diffuso nella mentalità cristiana medievale (e non solo), secondo il quale la manifestazione sensibile delle cose rispecchia nei tratti esteriori il senso occulto della verità<sup>47</sup>. È importante rilevare questo aspetto perché è un segnale del senso

---

Cistercienses 5), pp. 3-18; B.P. McGuire, *Writing about the Difficult Saint: Bernard of Clairvaux and Biogrpahy*, in CSQ 44 (2009), pp. 447-461.

- 43 Cfr. Piazzoni, *Le premier biographe de Saint Bernard* cit., p. 4. Quelle notizie, quasi degli appunti schematici sulla vita di Bernardo, sono noti sotto il nome di *Fragmenta Gaufridi*, cfr. R. Léchat, *Les «Fragmenta de Vita et Miraculis sancti Bernardi» par Geoffroy d'Auxerre*, in AB 50 (1932), pp. 83-122; F. Gastaldelli, *Le più antiche testimonianze biografiche su san Bernardo. Studio storico-critico sui «Fragmenta Gaufridi»*, in AC 45 (1989), pp. 3-80. Furono utilizzati come fonte anche dai continuatori di Guglielmo e si ritrovano copiati pressoché alla lettera nella cosiddetta *Vita Tertia* (PL 185, 523D-530D), che viene chiamata così seguendo J. Mabillon, «*Fragmenta ex tertia vita sancti Bernardi*», in *Opera Sancti Bernardi*, II, Paris 1719, coll. 1292-1296.
- 44 Cfr. ancora Piazzoni, *Le premier biographe de Saint Bernard* cit., pp. 4-5.
- 45 Anche se non si può essere del tutto certi che sia così, cfr. *ibidem*, p. 4, nt. 8.
- 46 Cfr. VP I, *praefatio* (PL 185, 226B-C): «nequaquam totam vitam viri Dei suscepi digerendam, sed ex parte (...) non invisibilem illam vitam viventis et loquentis in eo Christi enarrare proposui, sed exteriora quaedam vitae ipsius experimenta, de puritate interioris sanctitatis et invisibilis conscientiae, per opera exterioris hominis, ad sensus hominis exteriores micantia».
- 47 Qualcosa di molto simile era stato detto, ad esempio, da Ugo di San Vittore, per il quale «impossibile est invisibilia nisi per visibilia demonstrari» (cfr. PL 175, 926D), sul pensiero di Ugo cfr. M. Rainini, «*Symbolica theologia*». *Simboli e diagrammi in Ugo di San Vittore*, in *Ugo di San Vittore. Atti del XLVII Convegno storico internazionale, Todi, 10-12 ottobre 2010*, Spoleto 2011 (Atti dei Convegni del Centro italiano di studi sul Basso Medioevo, Accademia tudertina, e del Centro di studi sulla spiritualità medievale 24), pp. 285-337. Ambienti monastici e scolastici furono davvero meno divisi di quanto si sia ritenuto in passato. E, forse, oltre che al paolino «per speculum in enigmatè» di 1 Cor 13, 12, la penetrazione di questo pensiero in Guglielmo si deve soprattutto ai *Dialogi* di Gregorio Magno, dove nel prologo si propongono quale vero oggetto di narrazione quei «signa» che sono in stretta relazione con la «virtus intima», cfr. Boesch Gajano, *Gregorio Magno. Alle*

profondamente morale attribuito ai *Libri Miraculorum* dai loro autori e dai loro lettori: torneremo più diffusamente nel quarto capitolo sul valore e sulle funzioni attribuite dai monaci ai miracoli, per ora ci limitiamo a segnalare come, per i nostri autori, il miracolo venga generalmente inteso come una manifestazione visibile di una verità invisibile, una concessione della misericordia divina che interviene nella vita dei fedeli per manifestare una verità (la bontà di un principio dottrinale, la santità della vita di un religioso, l'errore nel quale un monaco è caduto, ecc.) per fornirne, cioè, di quella verità un'inequivocabile prova. È specialmente in quest'ottica che le raccolte di prodigi acquistano il giusto spessore che fu loro attribuito: le raccolte di miracoli furono, per i loro autori, innanzitutto raccolte di *prove*. Ci torneremo.

Successivamente alla morte di Guglielmo (1148) e di Bernardo (1153) un secondo libro fu redatto da Arnaldo, abate del monastero benedettino di Bonneval, nella diocesi di Chartres, il quale pure fece riferimento alle note di Goffredo. Il libro di Arnaldo abbraccia il periodo che va dal 1130 circa al 1147. Anche questa parte della *Vita* fu lasciata incompleta dal suo autore, anche in questo caso probabilmente a causa del suo decesso<sup>48</sup>. Secondo Brian McGuire la scelta da parte dei monaci bianchi di chiedere a un benedettino di continuare il lavoro sulla *Vita* sarebbe da ricondursi alla volontà di far apparire credibili gli eventi in essa narrati<sup>49</sup>.

Il lavoro sulla *Vita Prima* fu in seguito portato a termine dallo stesso Goffredo d'Auxerre, probabilmente tra il 1154 e il 1156, ma il testo fu poi in parte modificato da lui stesso in qualche momento tra il 1163 e il 1165<sup>50</sup>. La scrittura di Goffredo differisce molto da quella dei predecessori e da quella di Guglielmo in particolare, poiché appare fortemente apologetica: Bernardo viene presentato come modello di perfezione ascetica, appare privo di insicurezze o tentennamenti e compie un gran numero di miracoli, molti dei quali taumaturgici. La rappresentazione che Goffredo dà dell'abate è fortemente intrisa di toni devozionali e la sua scrittura si caratterizza di tinte agiografiche che la rendono in

---

*origini del Medioevo* cit., p. 194.

48 Cfr. Bredero, *Études sur la «Vita Prima»* cit., p. 3. Arnaldo morì presumibilmente nel 1156.

49 Cfr. McGuire, *Writing about the Difficult Saint* cit., p. 452.

50 Cfr. Bredero, *S. Bernardo di Chiaravalle: correlazione tra fenomeno cultico e storico* cit., p. 45. Bredero dà come secondo estremo il 1166, ma dal momento che Goffredo fu costretto ad abdicare alla carica di abate nel 1165 (cfr. sotto, nt. 58), riteniamo quell'anno più credibile come *terminus ante quem*.

certo modo più distante dall'oggetto della narrazione, cioè meno «intima» alla figura di Bernardo rispetto a quella di Guglielmo<sup>51</sup>. E forse non poteva che essere così, e non solo in ragione delle diverse personalità dei due autori, ma anche per precise ragioni storiche: Guglielmo scrisse mentre Bernardo era ancora in vita e di lui aveva interesse a tracciare un quadro rappresentativo che, oltre a esaltare le sue doti di umiltà e i suoi carismi, contribuisse soprattutto a legittimare il suo potere come espressione di uno stato di grazia e di santità, un'imposizione suprema, cioè, della quale Bernardo non poteva essere responsabile, ma solo veicolo<sup>52</sup>. Diversa è la condizione di Goffredo, il quale scrive dopo la morte dell'abate ed è perciò già proiettato nella costruzione e nella perorazione del suo culto, nella celebrazione della sua memoria<sup>53</sup>.

Una seconda vita dell'abate fu poi redatta tra il 1167 e il 1170, pochi anni prima della canonizzazione di Bernardo (1174), da Alano, vescovo di Auxerre ritornato nell'*entourage* di Clairvaux, suo monastero d'origine<sup>54</sup>. Sulla scelta del Capitolo di Clairvaux di redigere una nuova versione della *Vita* si dirà meglio tra poco, per ora anticipiamo solo che ciò dipese dalla necessità di mettere a punto un'opera dai toni e dallo stile più omogenei in vista della promozione della canonizzazione di Bernardo<sup>55</sup>. Lo dimostra anche il fatto che la cosiddetta *Vita Secunda* non contiene informazioni originali, ma presenta una sintesi della *Vita* precedente, nella quale sono aggiunti o modificati solo pochi dettagli.

Possediamo anche una *Vita Tertia* costituita dagli incompleti *Fragmenta* raccolti da Goffredo, che nel secolo XVIII Jean Mabillon ritenne essere un'altra

---

51 Cfr. McGuire, *Writing about the Difficult Saint* cit., p. 453.

52 Cfr. Bredero, *S. Bernardo di Chiaravalle: correlazione tra fenomeno cultico e storico* cit., p. 25. È importante questo aspetto, che non costituisce solo una sfumatura del pensiero di Guglielmo su Bernardo: l'abate di Clairvaux non è artefice del potere che esercita, ne è un agente, è la grazia di Dio che lo ha rivestito del ruolo di comando, di quella grazie Bernardo è un veicolo. Ma attenzione: la veicolazione del divino, la funzione da intermediario tra sfera dell'umano e ambito divino è una prerogativa centrale della santità. Per Guglielmo Bernardo è già santo. Le connotazioni biografiche di Guglielmo fanno di Bernardo un santo vivente.

53 Gli statuti del Capitolo generale testimoniano la presenza di un culto di Bernardo a Clairvaux a partire dal 1159, dunque quindici anni prima della sua canonizzazione ufficiale da parte di Alessandro III, cfr. *ibidem*, p. 23.

54 Cfr. E. Vacandard, *Vie da Saint Bernard. Abbé de Clairvaux*, I, Paris 1895, pp. XL-XLI. Cfr. anche E. Manning, art. *Alain d'Auxerre*, in *Dictionnaire des auteurs cisterciens*, I, Abbaye Notre-Dame de St-Remy, Rochefort 1975, col. 22 [d'ora in avanti ci si riferirà nelle note a questo dizionario con la sigla DAC]. Alano si ritirò a scrivere l'opera a Larivour (o Larrivour), abbazia figlia di Clairvaux a circa 40 chilometri di distanza sulla strada per Parigi, cfr. *Chronicon Clareveallense*, anno 1165, PL 185, 1248A.

55 Cfr. ancora McGuire, *Writing about the Difficult Saint* cit., p. 453. Cfr. anche A.H. Bredero, *Bernard of Clairvaux Between Cult and History*, Edinburgh 1996, pp. 53-55.

*Vita* giunta incompleta<sup>56</sup>, e una *Vita Quarta*, redatta nel 1181 da Giovanni l'Eremita su richiesta di Pietro di Tusculum e di Erberto vescovo di Torres, in Sardegna. Quest'ultimo è l'autore della seconda raccolta conosciuta di miracoli cistercensi, redatta, come si dirà, nel 1178. La *Vita* di Giovanni l'Eremita risentirebbe notevolmente dell'influenza delle *Vitae* precedenti e in modo particolare anche del *Liber Miraculorum* di Erberto<sup>57</sup>.

Dunque il quadro dal quale ebbero origine le raccolte di miracoli cistercensi fu caratterizzato da un'attività agiografica quasi continua. Nei cinquant'anni che trascorsero tra la scomparsa di Bernardo e gli inizi del XIII secolo a Clairvaux si completò la *Vita Prima* iniziata da Guglielmo, si raccolsero insieme i *Fragmenta preparatori* che Goffredo aveva scritto nel 1145, si collezionò una *Historia miraculorum in itinere germanico patratorum*, il racconto anch'esso frammentario di alcuni miracoli compiuti da Bernardo durante un viaggio in Germania tra la fine del 1146 e l'inizio del 1147 per predicare la crociata, scritti probabilmente anche questi da Goffredo non molto tempo dopo il ritorno dell'abate<sup>58</sup>. Lo stesso Goffredo scrisse poi anche un breve trattato sui miracoli di Bernardo che inviò a Eschilo, arcivescovo di Lund, in Svezia, probabilmente in concomitanza con il quinto libro della *Vita Prima* con il quale presenta numerosi contatti<sup>59</sup>. Successivamente Alano riscrisse la sua *Vita* di Bernardo e presumibilmente nello stesso periodo redasse anche un commento alle *Prophetiae Merlini* di Goffredo di Monmouth che a sua volta contiene cenni ad altri eventi prodigiosi<sup>60</sup>. Si redassero

---

56 Fu Jean Mabillon a ritenere che i *Fragmenta* potessero essere quanto rimaneva di una *Vita Tertia*, cfr. *Fragmenta ex tertia vita sancti Bernardi*, cur. J. Mabillon, *Opera sancti Bernardi*, II, Paris 1719, coll. 1292-1296, confluito in PL 185, 523D-530D. Oggi sappiamo invece che si trattò solo di appunti disorganici redatti senza lo scopo di essere pubblicati, cfr. Bredero, *Études sur la «Vita Prima»* cit., p. 73.

57 Cfr. Vacandard, *Vie de Saint Bernard* cit., p. XLIII. Pietro di Tusculum fu monaco di Lucedio, di lui abbiamo notizia oltre che per questa richiesta a Giovanni l'Eremita per una lettera d'amicizia indirizzata a Tommaso di Canterbury edita in PL 190, 1021C-1022B, cfr. R. Milcamp, art. *Pierre de Toscane*, in DAC, col. 568.

58 Cfr. Bredero, *Études sur la «Vita Prima»* cit., pp. 77-92. Cfr. l'ed. G. Waitz in MGH SS 26, Hannover 1882, pp. 121-137, che utilizza due manoscritti in più dell'ed. J. Mabillon (dove il testo è edito come sesto libro della VP) confluita in PL 185, 369A-416A. Sul viaggio di Bernardo in Germania, invece, cfr. A.H. Bredero, *Studien zu den Kreuzzugsbriefen Bernhards von Clairvaux und seiner Reise nach Deutschland im Jahre 1146*, in «Mittheilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung», 66 (1958), pp. 331-343.

59 Cfr. Bredero, *Études sur la «Vita Prima»* cit., pp. 94-96.

60 Nel Seicento il testo era stato attribuito ad Alano di Lilla, ma secondo gli studi più recenti la sua redazione si dovrebbe appunto ad Alano delle Fiandre, vescovo di Auxerre e monaco di Clairvaux, cfr. C. Wille, *Les prophétie de Merlin interprétées par un commentateur du XII<sup>e</sup>*

poi le prime tre raccolte di miracoli, si riscrisse un'altra *Vita* di Bernardo e si iniziò l'*Exordium Magnum*, completato solo molti anni dopo a Eberbach<sup>61</sup>.

A questi testi si aggiunsero poi, all'inizio del Duecento, alcuni scritti agiografici dalla circolazione più ristretta, realizzati a Clairvaux o nei monasteri facenti parte del suo più stretto *entourage*, come ad esempio la *Vita* dedicata a Pietro Monocolo, abate di Igny e di Clairvaux<sup>62</sup>, seguiti poi dalla redazione di una cronaca dell'abbazia di Clairvaux ad opera di Alberico di Trois-Fontaines, e da un *Chronicon Clarevallense* tramandato come anonimo da un solo manoscritto, ma che secondo Stefano Mula sarebbe da attribuire allo stesso Alberico<sup>63</sup>. In entrambe le cronache si riscontra l'ampia presenza di storie di miracoli tratte dalle collezioni clarevallensi, ulteriore segnale dell'importanza attribuita a quelle fonti dalla comunità di Clairvaux per la costruzione di una memoria collettiva. Il *Chronicon Clarevallense* costituisce, inoltre, un'importante fonte per lo studio delle raccolte di miracoli perché riporta preziose informazioni sui loro autori e sulle date di redazione<sup>64</sup>.

In sostanza dalla metà del XII secolo, e per almeno un cinquantennio, Clairvaux fu una fucina letteraria impegnata a ri-scrivere la storia della congregazione; fu un filtro di racconti, aneddoti, esempi morali, ecc., alcuni dei quali appartenenti anche all'intera tradizione monastica ma rielaborati e rimodellati sull'esperienza cistercense.

L'intesa attività agiografica fu espressione di un programma di riorganizzazione della memoria le cui dinamiche furono scandite principalmente

---

*siècle*, in «Cahiers de civilisation médiévale. X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles», 51 (2008), pp. 223-234.

61 Senza troppo anticipare di quanto verrà detto dopo possiamo dire che le tre raccolte scritte nel XII secolo furono il *Liber Visionum et Miraculorum Clarevallense*, oggi edito con il titolo *Collecatneum visionum Clarevallense*, il *Liber Miraculorum* di Erberto di Clairvaux/Torrese una raccolta oggi perduta e redatta da un tale monaco Goswin. A queste bisogna aggiungere poi l'*Exordium Magnum*, cominciato a Clairvaux alla fine del XII secolo e completato negli anni Venti del XIII ad Eberbach.

62 La *Vita Petri Monocoli* fu redatta nel 1204 da Tommaso di Reuil, monaco ad Igny, casa figlia di Clairvaux. Il testo è edito in PL 209, 1007A-1036D.

63 Per l'edizione della cronaca di Alberico cfr. *Chronica Alberici monachi Trium Fontium a monacho Novi Monasteri Hoiensis interpolata*, ed. P. Scheffer-Boichorst, MGH SS 23, Hannover 1874, pp. 631-950. Per il *Chronicon Clarevallense* cfr. PL 185, 1247A-1252B, oggi riedito in S. Mula, *Il cosiddetto «Chronicon Clarevallense»*. Edizione del ms. Firenze, *Bibl. Laurenziana, Ashburnham 1906*, in «Herbertus», 5 (2005), pp. 5-48. Sull'attribuzione del *Chronicon* cfr. S. Mula, *Looking for an Author. Alberic of Trois Fontaines and the «Chronicon Clarevallense»*, in «Cîteaux», 60 (2009), pp. 5-25.

64 Da essa apprendiamo, ad esempio, la data di redazione delle prime tre collezioni di miracoli di Clairvaux e dell'esistenza di un *Liber Miraculorum* ad opera di un tale Goswin di Clairvax, testo oggi perduto.



da eventi della storia politica e religiosa dell'istituto cistercense. Il processo di canonizzazione di Bernardo giocò un ruolo centrale. Nel 1162 Goffredo d'Auxerre venne eletto abate di Clairvaux e una delle prime azioni che intraprese fu quella di sottoporre a papa Alessandro III richiesta di canonizzazione per Bernardo, la quale fu però respinta dal pontefice a causa di un “difetto di procedura”<sup>65</sup>. A questo rifiuto seguì la decisione da parte di Goffredo di modificare tratti sostanziali della *Vita* completata da lui stesso anni prima, per adeguarla a quelle istanze di verificabilità degli eventi narrati che nel corso del XII secolo erano divenute sempre più determinanti nel giudizio sulla credibilità dei testi agiografici<sup>66</sup>. Ma la scelta si rivelò infelice: molti tra gli anziani seguaci di Bernardo, in prevalenza vescovi e abati, si opposero con forza alle modifiche apportate da Goffredo, aumentando così quel malcontento che stava già crescendo attorno alla sua figura, soprattutto in ragione delle posizioni prudenti da lui assunte in relazione al confronto tra Thomas Beckett e Enrico II, che molti tra i membri più anziani dell'Ordine giudicarono essere a tutti gli effetti un atto di infedeltà nei riguardi di Bernardo<sup>67</sup>. Lo sfavore nei suoi confronti crebbe a tal punto che Goffredo fu costretto ad abdicare alla carica di abate nel 1165, in seguito a una richiesta dello stesso papa<sup>68</sup>. Dal quel momento anche il destino

---

65 Un rifiuto dovuto sostanzialmente a ciò che oggi si definirebbe un problema «burocratico»: la richiesta fu inoltrata al papa in occasione del concilio di Tours del 1162, seguendo la vecchia prassi che voleva che fossero i partecipanti dei concili a esprimersi riguardo le nuove santificazioni. La procedura di canonizzazione era però cambiata e i monaci bianchi non ne erano al corrente: l'istanza cadde nel vuoto. Cfr. Bredero, *S. Bernardo di Chiaravalle: correlazione tra fenomeno cultico e storico* cit., p. 45. Le ragioni ufficiali del rifiuto furono comunicate da papa Alessandro III nelle lettere di canonizzazione inviate nel 1174 ai vescovi francesi e agli abati dell'Ordine cistercense, cfr. PL 185, 622A-624B.

66 Stando a quanto asserisce Bredero, *La vie et la «Vita Prima»* cit., pp. 79-80, alla metà del secolo XII il papa non si sarebbe più accontentato di giudicare solo il valore edificante del testo, ma avrebbe iniziato a ritenere importante la verifica dell'attendibilità dei fatti narrati, cfr. anche A.H. Bredero, *The Canonization of Bernard of Clairvaux*, in *Saint Bernard of Clairvaux. Studies Commemorating the Eighth Centenary of his Canonization*, cur. B. Pennington, Kalamazoo 1977, pp. 72-79.

67 Bernardo in passato, in situazioni non troppo dissimili, aveva sempre preso posizioni in netta difesa di esponenti ecclesiastici contro gli “aggressori” laici (si pensi ad esempio allo scisma di Anacleto). Il ricordo dell'abate era ancora troppo vivo perché una scelta dai toni moderati (pavidi o prudenti? Dopotutto le fondazioni cistercensi inglesi vivevano una situazione di contrasti molto forti e Goffredo sapeva che l'appoggio del re era prezioso per il superamento delle numerosissime controversie locali) non venisse accolta con sospetto o malcontento, cfr. ancora Cfr. Bredero, *S. Bernardo di Chiaravalle: correlazione tra fenomeno cultico e storico* cit., pp. 45-46. Sulle modifiche apportate da Goffredo alla *Vita* cfr. invece Cfr. Id., *Études sur la «Vita Prima»* cit., pp. 144-145.

68 Cfr. A. Dimier, art. *Geoffroy d'Auxerre*, in DAC, coll. 279-280. Il *Chronicon Clarevallense* ne dà notizia, ma prudentemente non esprime giudizi di merito e non ciama in casusa la figura del papa: «Eodem anno abbas Claraevallis domnus Gaufridus, videns contra se, sive

della *Vita Prima* mutò. All'elezione del nuovo abate seguì la decisione del Capitolo di redigere una nuova *Vita*, la *Secunda*, che, una volta ultimata, avrebbe accompagnato la seconda istanza di canonizzazione di Bernardo. Questa sarebbe andata a buon fine.

La *Vita Secunda* fu completata attorno al 1170, in quegli stessi anni, e prima che Bernardo fosse proclamato santo, il priore Giovanni di Clairvaux, come anticipato, fece comporre ad alcuni monaci un *Liber Miraculorum*<sup>69</sup>, il primo mai realizzato dai Cistercensi. La nascita delle collezioni di miracoli è dunque in continuità con le scritture della *Vita* di Bernardo. Anzi, con le *Vitae* le collezioni di miracoli sono pressoché in simbiosi: capitoli interi vennero alle volte copiati alla lettera o riscritti nel corpo dei *Libri Miraculorum* e, come si è detto, da almeno uno di questi Giovanni l'Eremita attinse a piene mani per la redazione della *Vita Quarta*. Modalità compositive, e in parte finalità, sono d'altronde in buona sostanza simili: sia i *Libri Miraculorum* sia le *Vitae* dell'abate sono veicoli di messaggi agiografici il cui scopo è l'esaltazione delle qualità spirituali del loro oggetto di narrazione e contemporaneamente la diffusione di un modello edificante di vita ascetica. Cambia però l'oggetto, perché dalla figura dell'abate di Clairvaux, nelle collezioni la prospettiva si allarga a tutta la comunità dei monaci.

Tra le varie redazioni, è prevalentemente dal primo libro della *Vita Prima* che le collezioni di miracoli attinsero moduli rappresentativi e elementi narrativi. Le ragioni potrebbero essere legate al tono «intimo», per così dire, della scrittura di Guglielmo di Saint-Thierry, dovuto forse all'amicizia che lo legò a Bernardo: una vicinanza alla figura dell'abate che la scrittura di Guglielmo riesce a volte a rendere con toni vividi. Questo può essere certamente uno dei motivi che resero il primo libro della *Vita Prima* il più attraente per gli agiografi cistercensi di fine secolo XII, ma una ragione più concreta crediamo si debba individuare prevalentemente nel comune interesse per tematiche dottrinali, e in particolare di dottrina sacramentale. Arnaldo e Goffredo riservarono un interesse minore per questi temi; Goffredo in particolare, più che occuparsi di dottrina, si concentrò sulla promozione della santità di Bernardo: tra tutti i prodigi operati dall'abate sono in particolare le guarigioni miracolose quelle che per lui rivestono il maggior interesse, un genere di prodigi che per gli agiografi che scrissero nell'ultimo

---

iuste, sive iniuste quorundam odia concitata, abbatiam dimisit», cfr. PL 185, 1248A.

69 Almeno stando a quanto si legge nel *Chronicon Clarevallense*, cfr. sotto, nt. 73.

quarto del XII secolo, cioè dopo la canonizzazione di Bernardo, rivestì un'importanza del tutto marginale.

Si dovette cioè allo scopo al quale le raccolte di miracoli furono indirizzate la ragione del maggiore interesse per la *Vita* scritta da Guglielmo: più che alla promozione del culto di santi o di santuari, infatti, i *Libri Miraculorum* furono destinati alla diffusione e al radicamento nella comunità di precisi orientamenti dottrinali. Da ciò dipese la scelta di raccogliere soprattutto visioni e rivelazioni collegate a temi quali, ad esempio, il potere dei sacramenti, la devozione alla Vergine o l'efficacia dei «suffragia», mentre storie di miracoli taumaturgici e rivelazioni collegate al potere delle reliquie furono raccolte in numero decisamente più esiguo, quando non del tutto ignorate.

Fu un segno del cambiamento dei tempi: negli anni nei quali nacquero e si svilupparono le raccolte di miracoli, a Clairvaux il culto di Bernardo era già praticato da almeno quindici anni e anche nel resto dell'Ordine si andava oramai consolidando all'interno del corpo liturgico<sup>70</sup>. Di minore impatto risultarono dunque quei prodigi destinati ad attestare il potere carismatico del santo rispetto ad altri che rispondevano a istanze più attuali. La figura di Bernardo rimase di assoluta centralità per gli agiografi, l'abate fu sempre il personaggio più presente in ogni raccolta, punto di riferimento ideologico costante, immagine dell'ineffabile supremazia spirituale dell'Ordine.

Ma fu soprattutto come “padre” e come “mediatore” che Bernardo fu rappresentato nei *Libri Miraculorum*: più che «modello di santità» al quale uniformarsi, cioè, egli incarnò il ruolo di guida della comunità, non il santo taumaturgo delle riscritture della *Vita* e nemmeno lo strenuo e severo assertore dell'ortodossia o il polemistà dalla retorica sottile e pungente che i suoi scritti ci testimoniano, bensì l'abate benevolo, attento ai bisogni spirituali dei suoi monaci, depositario di quello speciale carisma che si esprime principalmente nel potere di intermediazione tra monastero e cielo, garanzia e comprova della forza spirituale della comunità cistercense, affermazione e consolidamento del ruolo egemone dell'Ordine nel quadro dell'ordinamento ecclesiastico. Bernardo è protagonista di visioni al fianco di Malachia, il santo irlandese morto a Clairvaux che nella *Vita*

---

70 Cfr. Bredero, *S. Bernardo di Chiaravalle: correlazione tra fenomeno cultico e storico* cit., pp. 31 sgg., nel quale lo studioso analizza le fasi dell'affermazione del culto di Bernardo nella liturgia cistercense.

scritta dallo stesso Bernardo incarnò il ruolo dell'eminente riformatore filoromano, dell'«*optimus legislator*» che reintrodusse in Irlanda i sacramenti le cui consuetudini erano andate perdute. E con Bernardo appaiono anche le corti celesti, gli angeli, i martiri e i santi biancovestiti che come lui avevano un tempo popolato la Clairvaux dei vivi. Ma con Bernardo appaiono soprattutto la Vergine e il Cristo, in un trinomio gerarchico che pone l'abate di Clairvaux (e di conseguenza i suoi monaci) in diretta continuità con le più alte sfere celesti.

È diverso il Bernardo dei *Libri Miraculorum* da quello che raccontano le fonti precedenti, e non poteva forse essere altrimenti. Alla ricerca di nuovi equilibri in quadri istituzionali traballanti, nei quali, come si è visto nel precedente capitolo, l'azione del papato costrinse i Cistercensi a cercare nuovi ambiti di affermazione, nella figura di Bernardo si rinnovò quel punto di riferimento stabile nel quale individuare l'immagine ideale della superiorità dell'Ordine. Il ricordo degli anni nei quali egli condusse Clairvaux e l'Ordine cistercense a quell'eminente ruolo che aveva ricoperto nel quadro del mondo ecclesiastico si andava codificando nelle forme di un'agiografia che ne garantì la diffusione e il radicamento del culto e ne inquadrò l'immagine in quell'ideale di perfezione primordiale che caratterizzò le scritture delle nuove generazioni di monaci. Bernardo, allora come in precedenza, restò l'immagine iconica dell'affermazione cistercense, il simbolo della sua efficace azione politica e spirituale. Ma il suo ruolo nella comunità cambiò, perché con il mutare della comunità dei monaci anche la rappresentazione della sua figura necessariamente mutò. Cresceva così il distacco con le generazioni del passato, un passato che nella memoria dei monaci della fine del dodicesimo secolo diventò sempre più “glorioso”, mentre i testimoni diretti di quella epoca “d'oro” andavano lentamente scomparendo.

Le collezioni di miracoli proposero un'azione di “recupero” della memoria delle glorie del passato che nei fatti non poté che configurarsi come la creazione di un passato ideale, tinto non dei colori sbiaditi della memoria, ma delle vivide vernici degli affreschi, immagine edificante e monito rivolto a un presente insicuro e vacillante. Di quell'affresco Bernardo fu la figura centrale attorno alla quale si affastellarono nel tempo ricordi, invenzioni, devozione e liturgia.

Morto l'uomo, consolidato il culto, non restava che far nascere il “mito”.

## II.2 Le fonti

### II.2.1 Il «*Collectaneum exemplorum et visionum clarevallense*»<sup>71</sup>

La prima collezione di miracoli cistercense della quale abbiamo notizia venne redatta a Clairvaux sotto il priorato di Giovanni (1171-1179)<sup>72</sup> il quale, stando a quanto si apprende dal *Chronicon Clarevallense*<sup>73</sup>, ne ordinò la composizione. Nel *Chronicon*, infatti, si legge di un *Liber Miraculorum* oggi andato perduto<sup>74</sup>, scritto non prima della fine del secolo XII da un tale Goswin, monaco di Clairvaux<sup>75</sup>, che nel prologo avrebbe scritto che «Joannes prior Claraevallis, pulchrum volumen fecit componi, in quo miracula diversorum et visiones, ad aedificationem legentium continebantur descripta»<sup>76</sup>. Una trentina di anni fa Brian McGuire identificò nella raccolta di miracoli conservata nel codice Troyes, Bibliothèque Municipale 946 proprio quel testo al quale Goswin e il *Chronicon* fecero riferimento, confermando così i sospetti espressi da Georg Hüffer circa un secolo prima di lui<sup>77</sup>. L'attribuzione è stata successivamente confermata

71 D'ora in avanti nel corpo delle note si userà l'abbreviazione "Coll." per fare riferimento a quest'opera. Per riferimenti puntuali al testo si indicherà in numeri romani la "parte" dell'opera e in numeri arabi il capitolo; tra parentesi quadre si segnalerà inoltre la numerazione aggiornata secondo l'edizione Legendre (cfr. sotto, nt. 78), tra parentesi tonde, infine, il riferimento alle pagine dell'edizione.

72 Giovanni fu dapprima sottopriore tra il 1162 e il 1171 e poi priore fino al 1179. Su di lui si conosce molto poco, cfr. L. Veyssièrè, *Le personnel de l'abbaye de Clairvaux au XII<sup>e</sup> siècle*, in «Cîteaux», 51 (2000), p. 66, n. 248.

73 L'edizione ad oggi più facilmente reperibile è in PL 185, 1257A-1252B. Per alcune considerazioni sull'origine e la datazione del testo cfr. G. Hüffer, *Der heilige Bernard von Clairvaux*, I, Münster 1886, pp. 158-183. Cfr. oggi S. Mula, *Gossuinus e il «Chronicon Clarevallense»*, in «Herbertus», 2 (2000), pp. 91-94.

74 Fatti salvi alcuni frammenti, individuati da pochi anni da Stefano Mula nello stesso manoscritto che tramanda il *Chronicon Clarevallense*, il codice Firenze, Biblioteca Laurenziana, Ashburnham 1906, redatto a Clairvaux appunto all'inizio del XIII secolo, cfr. Mula, *Gossuinus e il «Chronicon Clarevallense»* cit.; per l'edizione di questi frammenti cfr. S. Mula, *I frammenti del «Liber Miraculorum» di Gossuinus. Edizione dal ms. Firenze, Laurenziana, Ashburnham 1906*, in «Herbertus», 3 (2002), pp. 7-16.

75 L'autore del *Chronicon* dimostra di conoscere bene il testo di Goswin, al quale fa riferimento in più di un caso. Che quel *Liber Miraculorum* sia stato ultimato non prima degli ultimi anni del XII secolo lo si deduce dal fatto che dell'ultimo anno preso in considerazione dal *Chronicon*, il 1192, si dice che fu l'anno in cui morì «reverendus et religiosissimus presbyter Everardus, de cuius vita et obitu, et de locorum transitu animae eius post mortem, ipse qui haec vidit in spiritu, domnus Gossuinus multa retulit» (PL 185, 1252B). Da ciò se ne deduce che Goswin dovette ultimare il suo testo dopo il 1192, ma prima che venisse scritto il *Chronicon*, la cui datazione non è precisa, e si aggira attorno ai primi decenni del secolo XIII.

76 Cfr. PL 185, 1249B-C.

77 Cfr. B.P. McGuire, *A Lost Clairvaux Exemplum Collection Found: The «Liber Visionum et Miraculorum» Compiled under Prior John of Clairvaux (1171-79)*, in AC 39 (1983), pp. 26-

nell'edizione del codice curata da Olivier Legendre e pubblicata di recente nella collana del Corpus Christianorum<sup>78</sup>. Il libro, pervenutoci attraverso il solo manoscritto di Troyes, è stato redatto a Clairvaux a cavallo del 1174, anno della canonizzazione di Bernardo, come dimostrerebbe il fatto che l'appellativo «sanctus» riferito al defunto abate compare nel corpo del testo solo a partire dall'ultima sezione dell'opera, mentre in altre parti del codice figura aggiunto successivamente alla prima stesura. Legendre ha individuato almeno due fasi redazionali (prima e dopo la canonizzazione), che ha datato al periodo 1165-1174 per la prima fase e 1174-1181 per la seconda<sup>79</sup>. La datazione stabilita dall'editore sulla base del contenuto del manoscritto combacia dunque con gli anni di priorato di Giovanni a Clairvaux, e contribuisce a confermare l'attribuzione perorata da McGuire<sup>80</sup>.

Secondo l'editore il testo «non fu mai ricopiato, sebbene se ne trovi l'impronta in tutte le raccolte cistercensi posteriori»<sup>81</sup>. In sostanza si tratterebbe di una copia unica la quale avrebbe però “fatto scuola”, dando il via a un processo di redazione di varie collezioni di miracoli che, solo a Clairvaux, portò alla scrittura di almeno altri tre testi nel giro di pochi anni. La recente edizione ha contribuito a rintracciare contatti tematici e strutturali tra questa collezione e quelle successive, e ha portato anche in evidenza la scarsa dipendenza testuale delle successive

---

62 [rist. in McGuire, IV]. Georg Hüffer aveva suggerito che proprio il manoscritto di Troyes potesse contenere il *Liber* considerato perduto, cfr. Hüffer, *Der heilige Bernard von Clairvaux* cit., p. 160.

78 Cfr. *Collectaneum Exemplorum et Visionum Clarevallense e codice Trecensi 946*, ed. Olivier Legendre, Turnhout 2005 (CCCM 208), introduzione alle pp. XV-CXIV, testo alle pp. 3-381; si segnala inoltre l'utile sezione di commento in fondo al volume, le *Fontes exemplorum*, nel quale per ogni racconto viene fornito un breve sunto in lingua francese e alcuni utili riferimenti bibliografici: pp. 383-434 [d'ora in poi si farà riferimento a questa parte di testo semplicemente con “Legendre, *Fontes exemplorum*”].

79 O. Legendre, *Introduction*, in *Collectaneum Exemplorum et Visionum Clarevallense* cit. [d'ora in avanti semplicemente “Legendre, *Introduction*”], pp. XXXIV-XLIII.

80 Va comunque precisato che l'attribuzione di McGuire, per quanto altamente probabile, non può ritenersi del tutto certa, come lo stesso Legendre ha sottolineato nella sua edizione (*Introduction*, p. LVI). Nel *Chronicon Clarevallense* si parla di un libro di «miracula diversorum et visiones»; il titolo della prima sezione del testo nella tavola dei capitoli parla similmente di «diveris visionibus atque miraculis». Si tratta pur sempre di termini alquanto generici, che sebbene pesino in favore dell'attribuzione difesa da McGuire, non possono comunque avere valore risolutivo. A nostro avviso l'attribuzione è comunque da considerarsi valida, come conferma anche la datazione del testo stabilita da Legendre (1165-1181) che include il periodo di priorato di Giovanni (1171-1179). Qualora il Coll. non fosse il testo nominato nel *Chronicon* bisognerebbe ipotizzare l'esistenza di un'ulteriore raccolta di miracoli redatta a Clairvaux proprio nello stesso periodo nel quale veniva scritto il testo voluto dal priore Giovanni, ma del quale l'autore del *Chronicon* non sarebbe a conoscenza. Per quanto non impossibile la cosa appare piuttosto improbabile.

81 Cfr. Legendre, *Introduction*, p. IX.

raccolte dalla prima, mostrando come la compilazione di raccolte di miracoli a Clairvaux sia stata, almeno in un primo momento, caratterizzata da un lavoro di costante riscrittura e riorganizzazione strutturale del materiale narrativo<sup>82</sup>.

*a) La scelta del titolo*

Nel codice di Troyes l'opera appare senza titolo. Fino a poco tempo fa è stata individuata, conformemente alla notizia nel *Chronicon* e ad alcuni «tituli» della tavola dei capitoli, col nome di *Liber visionum et miraculorum*<sup>83</sup>. Dall'editore, Olivier Legendre, apprendiamo invece che nel titolo è preferibile usare il termine *Collectaneum*, poiché esso compariva originariamente all'inizio dell'opera, ma sarebbe poi stato grattato via, fino a renderlo quasi illeggibile<sup>84</sup>. Dal momento che l'origine clarevallense del testo, poi, sarebbe indubbia<sup>85</sup>, la scelta del titolo *Collectaneum Clarevallense* sarebbe, secondo l'editore, la più adatta<sup>86</sup>. L'adozione del termine *Collectaneum* si presenta in effetti come scelta particolarmente calzante per un volume che, lo vedremo, contiene testi di vario genere – non solo visioni e miracoli – e che è stato, come sembra, redatto da più autori. In questo studio verrà accolta la scelta del titolo fatta dall'editore; per semplicità, nel corpo della tesi, ci riferiremo a questa fonte chiamandola semplicemente *Collectaneum*.

---

82 Insomma, piuttosto che ricopiare il Coll. sembra che a Clairvaux si fosse avvertita la necessità di redigere nuove raccolte, che recuperassero in piccola parte materiale dalla prima collezione, ma che presentassero una nuova struttura e contenessero materiale in parte differente. Dal Coll., a differenza di quanto accade tra il *Liber Miraculorum* di Erberto di Clairvaux e l'*Exordium Magnum* di Corrado di Eberbach, non verranno mai copiati racconti alla lettera. Ciò nonostante è possibile rintracciare diversi contatti tra quest'opera e quelle successive, cfr. McGuire, *A Lost Clairvaux Exemplum Collection Found* cit., pp. 38 sgg.; cfr. anche Legendre, *Introduction*, pp. LXXVIII-XCIX.

83 Cfr. McGuire, *A Lost Clairvaux Exemplum Collection Found* cit., p. 32. Per quanto riguarda i «tituli» della tavola dei capitoli, per la prima delle quattro parti di cui si compone il testo si legge: «Incipiunt capitula de diversis visionibus atque miraculis», per la terza parte: «alia miracula et visiones» e per la quarta semplicemente: «sequuntur capitula quartae partis». L'unico titolo non generico è quello che precede la tavola della seconda parte del testo: «De miraculis corporis et sanguinis Domini capitula», cfr. ed. Legendre, pp. 8-11.

84 Cfr. O. Legendre, *Avant-propos*, in *Collectaneum Exemplorum et Visionum Clarevallense* cit., p. VII.

85 Lo conferma non solo il fatto che molte delle storie in esso contenute abbiano Clairvaux (e in alcuni casi Bernardo) al centro della narrazione, ma anche la notizia della presenza del manoscritto nella biblioteca del monastero ancora alla fine del XV secolo, cfr. McGuire, *A Lost Clairvaux Exemplum Collection Found* cit., p. 31.

86 Cfr. *ibidem*. D'ora in avanti faremo riferimento a questa collezione

b) *Un autore, tanti autori, nessun autore*

Tentare di attribuire il testo a un singolo autore o ricondurre la selezione dei temi o la scelta della struttura alla volontà di una singola persona, come quella del priore Giovanni, potrebbe non essere utile a comprendere appieno il processo compositivo dell'opera. Nel prologo del testo si trova la seguente dichiarazione:

«Denique liber iste proprium non habet auctorem; nam plures fuerunt, qui que in eo scripta sunt, stilo singuli proprio tractaverunt. Nullius igitur proprio nomini titulus prefigitur huius libri, nam iniustum est ut in eo usurpet quis ius proprium, in quo sibi vendicat alter participium»<sup>87</sup>.

Se dovessimo attenerci a questa dichiarazione potremmo concludere che il *Collectaneum* fu un'opera collettiva, realizzata a più mani da un numero imprecisato di monaci i quali scelsero volutamente di lasciare l'opera anonima perché non fosse attribuita a nessuno in particolare: l'autore ne diventava in tal modo la comunità intera, che si faceva così latrice di una memoria comune. Ma la dichiarazione che i monaci «stilo singuli proprio tractaverunt» non deve portare necessariamente a pensare, come è stato generalmente fatto fino ad ora, che l'opera crebbe anarchicamente, senza seguire un piano di stesura iniziale. Osservando la composizione del testo (ci arriveremo tra poco) è indubbio che una qualche forma progettuale, una volontà di selezione del materiale e di pianificazione dell'opera, per quanto disorganica, dovette pur esserci: la composizione del testo fu certo meno ingenua o meno anarchica di quanto il prologo faccia pensare. È d'altronde anche probabile che quella forma di pianificazione fosse piuttosto aperta a cambiamenti e modifiche che crebbero empiricamente, per così dire, parallelamente alla costruzione del testo. Gli spazi lasciati vuoti, i cambi di modulo della scrittura e il generale disordine del manoscritto ne potrebbero essere una prova.

Ma il nostro giudizio non può limitarsi a una mera constatazione su alcune asserzioni del prologo: quelle dichiarazioni vanno contestualizzate. Il prologo

---

87 Cfr. Coll., *Prologus* [1] (p. 6).



infatti contiene un'apologia del testo, nel quale si legge delle storie trascritte che «non sunt nugae vel adinventiones fabulantium, sed eloquia sanctorum patrum et narrationes virorum fidelium». Il testo raccoglie storie di visioni o di eventi miracolosi avvalorate da testimoni autorevoli che non trarranno in inganno il lettore poiché «quantum spectat ad conscientiam hec colligentis, nichil hic frivolum aut falsum, nichil habetur fabulosum».

Il verbo «colligere» non lascia dubbi sul tipo di operazione tentata attraverso questo testo: i monaci misero per iscritto un certo numero di racconti, storie o aneddoti il cui merito non è da attribuire a questo o a quell'autore, perché l'origine dei fatti mirabili appartiene in primo luogo a Dio: «non enim que inscribuntur ut hominum opera sunt estimanda, sed sicut Dei mirabilia accipienda et reverenda»<sup>88</sup>. Naturalmente il brano citato si riferisce non a coloro che trascrissero il miracolo, ma a quanti ne furono soggetti (o oggetti!). Eppure, inserita in quest'ottica, la volontà di non attribuire il merito del testo a un nome in particolare, o a una specifica figura di riferimento (i redattori del volume, il priore che secondo il *Chronicon* «fecit componi», l'abate o il Capitolo generale che approvarono la scrittura dell'opera<sup>89</sup>), va proprio nella direzione dell'attribuzione dei prodigi a un'autorità superiore. Questo non mette in dubbio la dichiarazione del prologo secondo la quale molti monaci presero parte alla composizione del testo, ma pone questioni ulteriori che riguardano il progetto dell'opera, le sue finalità e i suoi intrinseci significati simbolici. Riguardo a quest'ultimo tema si comprende come per gli autori del *Collectaneum* il miracolo trascritto sia latore efficace di quel mistero che si rivela in parte attraverso il prodigio: la scrittura (intesa soprattutto come traduzione dell'orale nello scritto) ripete quel miracolo, perché ne riporta fedelmente l'accaduto, e ripetendolo ripete quel mistero che esso ha svelato. La scrittura in tal modo *diventa* quel mistero: «legat hunc librum qui vult, et magis se veraciter famelicum quam inaniter esse plenum intelligat»<sup>90</sup>. La fedeltà o, se si vuole, la conformità tra un fatto miracoloso o prodigioso e la sua narrazione è legittimata nelle fonti attraverso «una sistematica procedura di

---

88 Cfr. *ibidem*, p. 5.

89 Era usanza presso l'Ordine cistercense che nessun testo fosse pubblicato se prima non venisse approvato dal Capitolo generale, cfr. *Instituta* 58 (ed. Waddell, p. 553): «Nulli liceat abbati nec monacho, nec novitio, libros facere, nisi forte cuiquam id in Generali abbatum capitulo concessum fuerit».

90 Cfr. *ibidem*, p. 6.

autenticazione, attraverso la citazione di auctoritates o attraverso soluzioni narrative che rinviano all'esperienza diretta del compilatore o delle persone da lui interpellate (*sicut audivi...*)), come ha scritto una decina di anni fa Duilio Caocci<sup>91</sup>. Poiché «la mescolanza di racconti tratti dalle fonti più diverse, evidenzia come in questi autori la selezione e il trattamento dei materiali narrativi fosse meno interessata alle sottigliezze contenutistiche che alle finalità di edificazione dei monaci. È appunto per questa ragione – chiosa Caocci – che la distinzione tra *auctor* e compilatore è in questa epoca assolutamente anacronistico»<sup>92</sup>, giacché il valore “in sé” di queste narrazioni rappresenta già un contributo alla vita spirituale dei religiosi e pone in secondo piano il lavoro di scrittura o compilazione dei monaci. Dunque i concetti moderni di «originalità» o di «rielaborazione» di un testo sono poco utili a comprendere elaborazioni testuali per la composizione delle quali ben più valore ebbero la raccolta stessa del materiale narrativo e la sua disposizione a vantaggio di un'agevole fruizione<sup>93</sup>.

La funzione apologetica del prologo svela dunque il senso della scrittura secondo i monaci che presero parte alla redazione dell'opera e allo stesso tempo suggerisce come risolvere la «vexata» questione dell'autore. Il *Collectaneum* è un testo privo di un autore unico, al quale più monaci collaborarono a diversi livelli e con diversa incisività. Riuscire a individuare alcuni di quegli uomini e la qualità dei loro contributi è impresa tutt'altro che facile, che dovrebbe fondarsi sull'individuazione delle mani che contribuirono alla redazione del codice di Troyes, un lavoro che a tutt'oggi, però, non è stato ancora portato a termine<sup>94</sup>. Come pure assai difficoltoso è riuscire a comprendere quale o quali figure abbiano giocato un ruolo determinante, di raccordo o di supervisione sul testo, stilando un progetto di partenza e impegnandosi a selezionare il materiale da inserire nel testo.

---

91 D. Caocci, *I gradi della conversione. Qualche nota sull'impostazione del «Liber Miraculorum» di Herbertus*, in «Herbertus», 3 (2002), p. 110.

92 Cfr. *ibidem*.

93 Cfr. C. Bremond, J. Le Goff e J.-C. Schmitt, *L'«Exemplum»*, Turnhout 1982 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental 40), p. 58.

94 Va notato che la frequenza con la quale le varie mani si alternano nella copiatura non facilita il lavoro di individuazione. Legendre ha evidenziato come in alcuni casi sia possibile rilevare il lavoro continuo di una singola mano (ff. 12-20, 124-130, 131-151, 154-181), ma come in altre sezioni del codice più mani (due, a volte tre) intervengano sulla medesima facciata, come tra i ff. 151r-153v, complicando il lavoro di riconoscimento, già difficoltoso a causa dell'omogeneità delle caratteristiche grafiche dei singoli copisti, cfr. Legendre, *Introduction*, p. XXIV. Riguardo il numero dei copisti l'editore non si spinge neanche a tracciare un'ipotesi, lasciando completamente irrisolto il problema.

Finora coloro che si sono occupati di analizzare quest'opera hanno affrontato la questione dell'autore attribuendo pregiudizialmente il controllo o la guida della redazione a un solo autore/ispiratore (Giovanni, priore di Clairvaux), o rinunciando cautamente a risolvere la questione, lasciando aperta ogni possibile interpretazione, anche contraria all'identificazione del testo con l'opera citata dal *Chronicon*<sup>95</sup>.

Tentare di risolvere quello che si pone come un vero e proprio enigma va decisamente oltre i propositi del presente studio. A noi qui è bastato rilevare, per quanto sinteticamente, quelle che sono le problematiche più interessanti in relazione ai temi trattati. Qualche maggiore delucidazione, ad ogni modo, la si potrà trarre dall'esame dei dati formali e contenutistici dell'opera.

### c) *Struttura e contenuto*

Il *Collectaneum* è diviso in quattro parti di lunghezza e contenuto tra loro diseguali. Nei primi fogli del codice si trova una tavola riassuntiva dei capitoli, nella quale per le diverse sezioni si leggono i seguenti titoli: 1) «Incipiunt capitula de diversis visionibus atque miraculis» (ff. 5v-112v); 2) «De miraculis corporis et sanguinis Domini capitula» (ff. 113r-123v); 3) «Alia miracula et visiones» (ff. 124r-130v); 4) «Sequuntur capitula quartae partis» (ff. 131r-181r)<sup>96</sup>. I titoli non sono particolarmente illustrativi e denunciano la natura in parte disorganica, se non arbitraria, della struttura del lavoro e lasciano pensare che il libro possa essere cresciuto senza un piano d'opera generale, come una sorta di testo contenitore riempito progressivamente. Il contenuto del volume è in effetti eterogeneo, perché

---

95 Cfr. Legendre, *Introduction*, pp. LIV-LVI. Legendre precisa che il testo non ebbe un «autore», bensì un «compilatore», come l'uso del verbo «colligere» starebbe a testimoniare: l'opera non sarebbe stata composta ma compilata, raccogliendo un certo numero di testimonianze dentro o fuori il monastero. Crediamo che tale giudizio rappresenti una caduta che sarebbe stata facilmente evitabile qualora l'editore si fosse interrogato sul senso delle categorie di «compositore» e «compilatore» di un testo secondo la mentalità medievale piuttosto che nell'evo moderno e contemporaneo. Fino a che punto, infatti, colui che dà forma scritta a un testo raccogliendolo da una fonte (soprattutto nel caso in cui lo faccia per la prima volta, cioè nel caso in cui le sue fonti siano orali), si può chiamare un compilatore e quando inizia a essere un autore? Quale grado di invenzione o rimaneggiamento di un testo occorre perché gli storici applichino arbitrariamente l'una o l'altra categoria? E soprattutto, quali autori medievali e in quale misura hanno applicato queste distinzioni, tali da permettere a noi oggi di riutilizzarle e discuterle?

96 Nell'ed. Legendre cfr. pp. 8-13.

va dal racconto di visione “celebre” (Tundalo, Drythelm, Carlo il Grosso) ai vaticini di Elisabetta di Schönau, dalla miracolistica di stampo tradizionale e patristica (Gregorio Magno, Beda) a quella di origine più recente e geograficamente e culturalmente vicina (le *Collationes* di Odone di Cluny), dall'aneddoto agiografico (Malachia, Dunstano) all'*Expositio Missae*. A costituire la parte forse più consistente del volume, però, sono le storie, i racconti e gli aneddoti di visioni e miracoli ambientati in monasteri cistercensi (e a Clairvaux in particolare), nei quali Bernardo è certamente il personaggio che compare più di sovente.

L'opera si presenta dunque come una collezione di diversi tipi di narrazione frammentari a materiale teologico, ma nonostante la mancanza di una solida organizzazione logica non crediamo prudente semplificare la natura del testo considerandolo una «mera compilazione», come è stato detto in passato<sup>97</sup>. Certo, la natura composita del volume e la disorganicità della sua struttura denunciano una pianificazione del testo limitata, se non incompleta. Eppure, al contrario di quanto si è potuto ritenere in passato, genericità e casualità non sono attributi che caratterizzano quest'opera in maniera determinante: dietro la composizione di questo volume giace infatti un'idea reale e percettibile sin dalle dichiarazioni nel prologo. Ogni elemento raccolto nel volume, anche quando non strettamente narrativo, infatti, ha come scopo la formazione morale e spirituale del monaco. Già Legendre aveva notato come i temi sviluppati dalle varie parti del volume (per esempio: rispetto dell'eucarestia, pratiche penitenziali, osservazione scrupolosa della Regola, devozione alla Vergine, doveri verso i defunti, combattimento contro i demoni) permettano di avere una sorta di istantanea o un cliché della spiritualità cistercense all'epoca della canonizzazione di Bernardo<sup>98</sup>, che conferiscono all'opera un deciso orientamento dottrinale.

Anche la presenza dell'*Expositio Missae*, stilisticamente ben differente dalle altre parti dell'opera, non è fuori luogo, perché integra con un testo di impianto più marcatamente teologico e dottrinale ciò che è esemplificato attraverso il racconto dei miracoli<sup>99</sup>. La presenza di quel testo va messa in relazione alla necessità di

---

97 Cfr. McGuire, *A Lost Clairvaux Exemplum Collection Found* cit., p. 37.

98 Cfr. Legendre, *Introduction*, p. VIII.

99 Ad esempio i capitoli 105-127 (secondo la numerazione Legendre) raccolgono varie sentenze tratte dal *Decretum Gratiani* più una di Bernardo (cap. 112). Il cap. 128 è invece una lettera

preservare e trasmettere alcuni dei caratteri peculiari del rito cistercense, proprio in anni nei quali questo veniva mutando, e nuove pratiche si andavano definendo nel corpo liturgico dell'Ordine<sup>100</sup>.

Questa collezione di miracoli non ha ancora le caratteristiche e le funzioni forse meglio definite di quelle raccolte di «*exempla*» sviluppate dagli ordini mendicanti nel secolo successivo. Il *Collectaneum* appartiene a un genere testuale in parte nuovo, nel quale confluiscono, come si è detto, testi di natura diversa, tutti però indirizzati a un medesimo scopo. È una produzione testuale che per contenuti può forse collocarsi a metà strada tra il testo agiografico, la storia di un Ordine o di una fondazione monastica, e il trattato dottrinale, ma nella quale confluiscono anche una serie di testi tradizionali che contribuiscono a fornire un “modello” formale e contenutistico per alcune delle parti originali: per esempio i racconti di miracoli tratti dai *Dialogi* di Gregorio Magno, che verranno in parte imitati e in parte riscritti, cambiando personaggi e luoghi, ma lasciando immutati elementi prodigiosi.

Si tratta di qualcosa in più di un volume miscellaneo, perché vi si riscontra una volontà compositiva e un (seppur disorganico) indirizzo progettuale di selezione del materiale, e qualcosa in meno di uno “zibaldone” sulla dottrina e sulla santità monastica, perché nonostante considerazioni in prima persona non manchino, il testo è ancora saldamente vincolato all'autorevolezza del racconto scritto o conosciuto per fonte diretta, il cui scopo è in buona sostanza quello di farsi tramite tra la tradizione locale e quella universale. Edificazione morale, istruzione dottrinale e legittimazione della prassi liturgica sono le sue principali funzioni,

---

di Isacco della Stella a Giovanni, vescovo di Poitiers, sulla celebrazione della messa e in particolare dell'eucarestia.

100 A riguardo è importante vedere l'edizione degli *Ecclesiastica Officia* [EO], il corpo della prassi liturgica cistercense che si venne definendo nei decenni centrali del secolo XII e che fu modificato anche in seguito, cfr. *Les «Ecclesiastica Officia» cisterciens du XII<sup>ème</sup> siècle. Texte latin selon les manuscrits édités de Trente 1711, Ljubljana 31 et Dijon 114. Version Française, annexe liturgique, notes, index et tables*, ed. Danièle Choisselet e Placide Vernet, Reiningue 1989 (La Documentation Cistercienne 22) [d'ora in avanti “*Les «Ecclesiastica Officia»*”]. Si consideri ad esempio come il più antico codice degli EO oggi conosciuto, il Trento, Biblioteca comunale ms. 1711, antecedente al 1140, attesti una prassi liturgica la quale verrà profondamente modificata proprio nell'ultimo quarto del secolo XII, come testimonia un altro codice autorevole, sul quale si basa l'edizione moderna degli EO, il Dijon, Bibliothèque Publique Municipale, ms. 114 (già 82), redatto attorno al 1185, cfr. *Les «Ecclesiastica Officia»*, pp. 11-12 e 44-52. Torneremo nel prossimo capitolo sulla presenza degli EO nelle collezioni di miracoli, mostrando, quando se ne presenterà l'occasione, l'attenzione dei redattori delle storie per le disposizioni liturgiche registrate dai documenti, in particolare quelle rinnovate.

come dimostra, tra l'altro, anche l'importanza strutturale che il testo riserva ai miracoli collegati al sacramento eucaristico e alla celebrazione della messa, miracoli tra i più presenti e ai quali è esplicitamente dedicata una delle quattro sezioni dell'opera.

### II.2.2 Il «*Liber Miraculorum*» di Erberto di Clairvaux<sup>101</sup>

Autore della seconda collezione cistercense di miracoli fu Erberto, monaco a Clairvaux dalla metà degli anni Cinquanta, successivamente abate di Mores, nella diocesi di Langres, e infine vescovo di Torres in Sardegna<sup>102</sup>. Stando a quanto si legge nel *Chronicon Clarevallense*, Erberto scrisse il volume nel 1178<sup>103</sup>, la data risulta attendibile, ma non è escluso che egli possa aver continuato il lavoro anche

---

101 D'ora in avanti nelle note si farà riferimento a questo testo adoperando l'acronimo LMH (*Liber Miraculorum Herberti*: si è scelto di includere il nome dell'autore per evitare un riferimento a un forse troppo generico *Liber Miraculorum*, giacché nel corpo della tesi si avrà a che fare con altre simili collezioni, non solo cistercensi, che furono o sono identificate con tale titolo). Per riferimenti puntuali al testo si farà riferimento all'edizione in PL 185, 1273A-1384B e si indicherà in numeri romani il "libro" e in numeri arabi il capitolo; tra parentesi tonde, poi, si annoterà la colonna di riferimento nella PL.

102 Cfr. B. Griesser, *Herbert von Clairvaux und sein «Liber Miraculorum»*, in «Cistercienser Chronik», 54 (1947), pp. 21-39. Cfr. anche G. Raciti, *Herbert de Mores* in *Dictionnaire de Spiritualité*, VII, Paris 1969, coll. 268-270; E. Brouette, *Herbert de Mores*, in DAC, coll. 360-361 (il quale però confonde il monastero di Torres in Sardegna con quello di Torres Vedras in Portogallo!) e A.M. Oliva, *Erberto monaco di Clairvaux e arcivescovo di Torres*, in «Rivista Cistercense», 3 (1988), pp. 325-337. Le fasi della vita di Erberto sono conosciute, sebbene le datazioni siano piuttosto incerte: Erberto sarebbe entrato a Clairvaux successivamente la morte di Bernardo, probabilmente tra la seconda metà del 1153 e il 1155, e sarebbe rimasto in quel monastero almeno fino alla fine degli anni Sessanta, quando sarebbe stato eletto abate di Mores (il suo predecessore è citato nei documenti fino al 1168). Sarebbe tornato poi a Clairvaux prima del 1178 dove avrebbe svolto il ruolo di segretario e cappellano sotto l'abbaziate di Enrico di Marcy, il futuro cardinale-vescovo di Albano (1176-1179). L'elezione al seggio episcopale di Torres risalirebbe al 1181. Per alcuni studi recenti cfr. G. Fois, *Gonario giudice e poi monaco ed Herbertus Arcivescovo di Torres*, in «Herbertus», 2 (2000), pp. 25-78; F. Morlot, *Herbert, Troisième abbé de Mores*, in «Herbertus», 3 (2002), pp. 39-51; D. Caocci, *Lo stato attuale degli studi sul «Liber Miraculorum» di Herbertus, arcivescovo di Torres nel XII secolo*, in *Civiltà giudiciale in Sardegna nei secoli XI-XIII. Fonti e documenti scritti*, cur. Associazione Condaghe S. Pietro in Silki, Sassari 2002, pp. 241-257.

103 Cfr. PL 185, 1249B-C: «hoc anno domnus Herbertus monachus Claraevallis, qui fuerat abbas de Moris, librum Miraculorum apud Claramvallem conscripsit. Unde si quando in eodem libro invenitur: "Ante tres annos, vel ante quatuor, vel ante septem annos contigit hoc vel illud", debemus ab isto anno incipere, et ita superius ascendendo computare. Testimonium domni Gossuini monachi quondam Claraevallis qui apud Chimum diu mansit, et in Burlencuria requievit. Hic ergo scripsit quemdam librum Miraculorum, ad abbatem Everbaci Gerardum, et in prologo suo ait: "(...) domnus Herbertus, qui aliquando capellanus domni Henrici exstitit abbas, magnum satis diversarum visionum et miraculorum edidit volumen: qui postea Dei providentia Sardiniae fuit archiepiscopus"».

successivamente<sup>104</sup>. Nonostante sia vissuto a Clairvaux durante alcuni degli anni del priorato di Giovanni, e proprio in quel periodo abbia iniziato il lavoro sulla sua collezione, Erberto non si avvale del supporto di quella precedente: nessuna significativa dipendenza testuale è infatti rintracciabile tra i due testi. In linea con la scelta operata per il *Collectaneum*, però, Erberto non firmò la sua opera: il suo nome non compare mai nel testo e la sua voce, le sue considerazioni in prima persona, nel testo sono quasi assenti. Erberto si mostra nel suo *Liber* come un semplice redattore, la sua identità, come spesso anche quella dei protagonisti delle sue storie e quella delle sue fonti (siano esse orali o scritte) passa in secondo piano rispetto all'enfasi posta sull'evento oggetto della narrazione. È solo grazie ad altre fonti se siamo in grado di identificare in Erberto l'autore del secondo *Liber Miraculorum* compilato a Clairvaux.

#### a) Circolazione del testo e edizioni moderne

A differenza del *Collectaneum*, il *Liber* di Erberto trovò ampia circolazione: del testo si conoscono oggi una ventina di manoscritti redatti tra i primi anni del XIII secolo e gli inizi del XVI<sup>105</sup>. È interessante notare come i codici più antichi provengano prevalentemente da fondazioni del ramo di Morimond nella Germania renana (Aldersbach, Fürstenfeld, Rein, Heligenkreutz, Stams, Salem), un'area nella quale verranno redatte diverse collezioni di miracoli a partire proprio dal XIII secolo, mentre solo le copie più tardive del *Liber*, a partire dal secolo XV, saranno redatte anche negli scrittori di monasteri benedettini<sup>106</sup>.

La prima edizione a stampa del testo risale al 1660 e fu curata dal gesuita Pierre-François Chifflet<sup>107</sup>, il quale si servì di una copia del *Liber* in quei tempi

---

104 Cfr. Fois, *Gonario giudice e poi monaco* cit., pp. 56-57; cfr. anche A.M. Oliva, *Herbertus moanco di Clairvaux e arcivescovo di Torres*, in *I Cistercensi in Sardegna*, cur. G. Spiga, Nuoro 1990, pp. 117-129: 123-124.

105 Cfr. Mula, *Geography* cit., pp. 27-43. Per una lista dei codici contenenti il testo di Erberto cfr. G. Fois e D. Caocci, *Appunti preparatori per una bibliografia ragionata*, in «Herbertus» 1 (1999), pp. 17-21, cfr. anche G. Zichi, *Ragioni di una nuova edizione del Liber Miraculorum*, in «Herbertus», 2 (2000), pp. 5-14.

106 Cfr. Mula, *Geography* cit., pp. 33 sgg..

107 *S. Bernardi Clarevallensis Abbatis genus illustre assertum. Accedunt Odonis de Diogilo, Iohannis Eremitae, Herberti Turrium Sardiniae Aechiepiscopi, aliorumque aliquot scriptorium opuscola, duodecimi post Christum saeculi historiam spectantia: quorum seriem*

conservata a Clairvaux, ma oggi perduta<sup>108</sup> e di un altro manoscritto dalla provenienza non individuata<sup>109</sup>. L'edizione dello Chifflet è successivamente confluita nel volume 185 della *Patrologia Latina* e rappresenta a tutt'oggi l'edizione più accessibile dell'opera.

L'«editio princeps» ebbe come riferimento uno solo dei vari rami della tradizione, che Chifflet ritenne più fedele all'originale perché tramandato dal codice che trovò a Clairvaux. La critica ha però, già da molti decenni, ritenuto di individuare in altri rami della tradizione i testimoni più fedeli della prima redazione del testo: già Georg Hüffer, alla fine del secolo XIX, aveva osservato come il testo dell'edizione del gesuita francese non coincidesse con quello delle parti che l'*Exordium Magnum* trasse alla lettera dal lavoro di Erberto<sup>110</sup>. Alla metà del secolo scorso, poi, Bruno Griesser studiò a lungo il testo di Erberto in occasione del suo lavoro di edizione dell'*Exordium Magnum*. I suoi studi puntuali sulla tradizione manoscritta rappresentano ancora oggi un fondamentale punto di partenza per chiunque intenda avvicinarsi a quest'opera<sup>111</sup>. Da alcuni anni, infine, si è costituito in Sardegna un gruppo di studio che si prepone il compito di curare un'edizione aggiornata del *Liber*, individuando nuovi testimoni manoscritti e collazionando le numerose varianti trasmesse dalla tradizione<sup>112</sup>. I risultati degli studi condotti finora hanno contribuito a gettare luce sull'articolata tradizione manoscritta che rende il lavoro di edizione particolarmente complesso<sup>113</sup>. Nel 2005 è stata inoltre pubblicata l'edizione di una versione abbreviata del *Liber* di

---

*proxima post Epistolam nuncupatoriam pagina dabit*, cura et studio Petri Francisci Chiffleti, Divione 1660.

108 Cfr. G. Fois, *Su un manoscritto disperso del «Liber Miraculorum» di Herbertus di Torres e un ipotetico ramo francese*, in «Herbertus» 3 (2002), pp. 87-106.

109 Si tratta del codice Parigi, BNF, Lat. 5664, redatto al principio del XIII secolo.

110 Cfr. Hüffer, *Der heilige Bernard von Clairvaux* cit., pp. 158-171.

111 Cfr. Griesser, *Herbert von Clairvaux* cit., pp. 21-39 e 118-148. Di questo studio è stata pubblicata una traduzione in italiano a cura di Claudia Spang e Graziano Fois in «Herbertus», 2 (2000), pp. 95-110 e *ibidem*, 3 (2002), pp. 53-75.

112 Come già anticipato nell'introduzione, il gruppo di studio è costituito da D. Caocci, G. Fois, S. Mula e G. Zichi, i quali tra il 1999 e il 2005 hanno pubblicato un bollettino di studi al quale va il merito di aver pubblicato importanti studi sull'opera di Erberto e sulla miracolistica cistercense. A Stefano Mula si devono alcuni tra gli studi oggi più aggiornati sulla letteratura visionaria cistercense, in particolare per le problematiche legate alla nascita del genere letterario e allo sviluppo di questa nei cenobi d'area renana, cfr. sopra, nell'introduzione la nt. 24.

113 Cfr. Fois e Caocci, *Appunti preparatori* cit.; Zichi, *Ragioni di una nuova edizione del Liber Miraculorum* cit.; cfr. anche S. Mula, *Herbertus di Torres*, in «Herbertus», 1 (1999), pp. 6-7; D. Caocci, *La presenza di Guglielmo di Malmesbury nel Liber Miraculorum di Herbertus*, in «Herbertus», 2 (2000), pp. 15-23.



Erberto, testimoniata da due manoscritti della fine del XIII secolo<sup>114</sup>.

*b) Struttura e contenuto*

Esclusa la versione abbreviata, si conoscono principalmente due tradizioni del *Liber* di Erberto: una più corta, pubblicata da Chifflet e da Migne, costituita da un totale centodiciotto capitoli più o meno equamente ripartiti tra tre libri<sup>115</sup>, e una più lunga, composta da oltre centocinquanta capitoli, che circolò in aree di lingua tedesca<sup>116</sup>. Si deve a Bruno Griesser l'aver posto in risalto il modo in cui tra i vari testimoni manoscritti la struttura dell'opera appaia spesso fortemente rimaneggiata<sup>117</sup>. Differenze rilevanti si riscontrano infatti non solo tra i due principali rami della tradizione, ma anche tra singoli codici appartenenti alla medesima famiglia, nei quali l'intero impianto dell'opera appare alle volte interamente rimaneggiato. Ad esempio: la divisione in tre capitoli adottata da Chifflet è riscontrabile in uno solo dei codici da lui utilizzato ed è completamente assente nel resto della tradizione che invece impiega una numerazione continua<sup>118</sup>; della versione più lunga del *Liber*, ritenuta dagli studiosi la più vicina all'impianto originale dell'opera, si conosce un certo numero di varianti nella quale ordine e numero dei capitoli è assai variabile (il numero dei capitoli varia, ad esempio, da poco meno di centocinquanta a quasi centosettanta) e traccia un quadro di rielaborazione del testo piuttosto articolato<sup>119</sup>.

Le numerose e forti divergenze riscontrabili tra i manoscritti testimoniano in

---

114 Cfr. *Herbert von Clairvaux und sein Liber miracolorum. Die Kurzversion eines anonymen bayerischen Redaktors: Untersuchung, Edition und Kommentar*, cur. G. Kompatscher Gufler, Bern 2005 (Lateinsche Sprache und Literatur des Mittelalters 39). I codici in questione sono il München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 6914, ff. 1r-37r (proveniente dal monastero di Fürstenfeld) e lo Stams, 6 ARC, precedentemente ms. 107, ora ms. 67, ff. 1r-83v (redatto a Fürstenfeld o nello stesso cenobio di Stams).

115 Trentacinque capitoli nel primo libro, quarantaquattro nel secondo e trentanove nel terzo. Questa ripartizione però non appartenne al piano originario dell'opera, come diremo tra poco.

116 Cfr. S. Mula, *Herbert de Torrès et l'autoreprésentation de l'ordre cistercien dans les recueils d'«exempla»*, in *La Tonnerre des exemples. Exempla et médiation culturelle dans l'Occident*, cur. M.A. Polo de Beaulieu, P. Collomb, e J. Berlioz, Rennes 2010, pp. 187-199.

117 Cfr. Griesser, *Herbert von Clairvaux* cit., pp. 118-148.

118 Si tratta del codice menzionato sopra, in nt. 109, cfr. Griesser, *Herbert von Clairvaux* cit., p. 38.

119 Cfr. *ibidem* per un quadro generale sui percorsi della tradizione testuale. Cfr. anche Zichi, *Ragioni di una nuova edizione del Liber Miracolorum* cit., il quale registra ulteriori riflessioni sulle varianti riscontrabili tra i diversi testimoni.

che modo il testo venne recepito dai monasteri dell'Ordine: il *Liber Miraculorum* fu inteso non tanto come un'opera conclusa e unitaria nel suo insieme, bensì come una collezione di miracoli dalla struttura elastica, nella quale il numero e l'ordine dei capitoli poteva essere liberamente rimaneggiato. Se ciò da un lato rende assai difficoltosa la ricostruzione dell'impianto originale del testo voluto da Erberto, dall'altro è in realtà utile a comprendere l'incidenza di specifiche tematiche e soluzioni narrative a seconda dei contesti geografici e cronologici nei quali le varie modifiche furono apportate.

In passato si è a volte criticato (o anche solo descritto) il *Liber Miraculorum* come un'amalgama confusa di storie giustapposte senza una precisa pianificazione. Eppure se l'ordine dei capitoli nell'edizione del testo curata da Chifflet appare in certa misura disorganico, in maniera non dissimile da quanto si è notato per il *Collectaneum*, differente è quanto si riscontra nei testimoni più completi del *Liber*, nei quali appare una suddivisione delle storie secondo una più equilibrata gradazione di argomenti<sup>120</sup>. L'apparente “disordine” della struttura (anzi, delle strutture), cioè, non deve necessariamente far interpretare il *Liber* di Erberto come una compilazione anarchica di aneddoti o storie tra le più disparate, accumulate senza una logica.

Più che nella sua organizzazione complessiva, il *Liber Miraculorum* mostra infatti dati di interesse nei temi affrontati al suo interno, temi che permettono di comprendere quali urgenze e quali finalità portarono alla compilazione del testo e quali principî regolarono la selezione del materiale narrativo. La coerenza del *Liber*, infatti, più che nella struttura, è riscontrabile nei racconti in essa raccolti: storie di visioni, apparizioni, prodigi vari e viaggi nell'aldilà si districano sul piano comune della dottrina del vivere monastico, nel quale particolare incidenza hanno temi disciplinari-normativi in materia di amministrazione dei sacramenti e organizzazione della liturgia. Si tratta in generale di racconti parentetici e pedagogici dal forte carattere apologetico, racconti utili all'edificazione morale del religioso e alla sua formazione spirituale che hanno il compito di spronare e motivare i monaci, confermando loro di aver compiuto la giusta scelta di vita.

Rispetto rigoroso della Regola, relazioni tra i novizi e il maestro, responsabilità degli abati verso i monaci, gerarchia tra monaci e conversi, devozione alla

---

120 Cfr. Caocci, *La presenza di Guglielmo di Malmesbury nel Liber Miraculorum di Herbertus* cit., p. 16.

Vergine, esaltazione della figura di Bernardo e degli altri santi padri dell'Ordine, sono alcuni dei temi più frequentemente percorsi dalle storie del *Liber* di Erberto che vengono declinati nei capitoli reiterando medesimi moduli narrativi. Gli argomenti delle narrazioni riguardano spesso cistercensi di spicco, vissuti tra la fondazione dell'Ordine e gli anni in cui fu monaco Erberto: da Stefano Harding, secondo abate di Cîteaux, fino a Fastrado, abate di Clairvaux tra il 1157 e il 1162, il quale Erberto dice di aver servito per diversi anni<sup>121</sup>. La celebrazione della memoria dei membri più illustri dell'Ordine è uno dei temi cardine del *Liber Miraculorum* che mira a rinforzare la coesione e la continuità tra le prime generazioni di monaci e quelle che seguirono. Tra tutti risalta ovviamente la figura di Bernardo (la sua presenza domina circa un quarto dell'opera: è protagonista di 30 dei 118 capitoli dell'edizione Chifflet, ed è nominato o citato in altri 8<sup>122</sup>), ma a popolare i racconti del *Liber Miraculorum* non sono solo abati celebri o figure di riferimento dell'Ordine, bensì anche comuni monaci e conversi, spesso nominati direttamente, altre volte lasciati anonimi, e tutti rigorosamente provenienti da Clairvaux. Una continuità tra i fondatori dell'Ordine e i suoi numerosi membri, dunque, che esalta come depositario privilegiato della memoria il monastero nel quale Erberto visse più a lungo: la memoria delle gesta mirabili dei Cistercensi è in questa e, come vedremo, in altre raccolte di miracoli prevalentemente appannaggio del monastero di Clairvaux.

A differenza di quanto avviene per il *Collectaneum*, il contenuto del *Liber* è più uniforme poiché costituito unicamente da materiale narrativo ma, conformemente alla tipologia compositiva della prima raccolta, le storie che riguardano membri dell'Ordine cistercense sono anche qui frammiste a racconti tratti dalla più ampia tradizione agiografica e storiografica, non solo benedettina, e reimpiegati nel

---

121 Riferendosi a quanto raccontato di Fastrado infatti egli dice: «Satis etenim illum super huiusmodi novi atque notavi, quippe qui pluribus annis eidem in sua mensa ministravi», cfr. LMH II, 25 (PL 185, 465A).

122 È soprattutto il secondo capitolo a essere dedicato al santo abate di Clairvaux, con un totale di 19 racconti dei quali è protagonista, più altri 3 nei quali si menziona la sua figura. Molta importanza riveste anche nel primo capitolo, dove i racconti che lo vedono protagonista sono 10, più altri 5 nei quali viene nominato, mentre nel terzo libro Bernardo figura in un solo capitolo. Cfr. LMH I, 3-7, 11, 13, 15, 28 e 29 (PL 185, 453C-461D, 1277D-1285C, 1287B-1290A, 1291A-1292A, 1301C-1303A); II, 9, 11-16, 18-24, 26, 28-30, 40 (*ibidem*, 1318D-1321B, 1322D-1326C, 1327D-1335C, 1337D-1342B, 1349C-1350A); III, 10 (*ibidem*, 1360D-1363B). I racconti nei quali Bernardo è solo nominato invece sono in LMH I, 10, 17, 30, 31, 33 (*ibidem*, 1287A, 1293B, 1303B, 1304B, 1305D); II, 8, 25, 37 (*ibidem*, 464A-466D, 1318C, 1347D).

corpo dell'opera con senso a volte mutato: è, ad esempio, ben noto il fatto che le *Gesta Regum Anglorum* di Guglielmo di Malmesbury siano una delle fonti più utilizzate dal Cistercense, il quale ri-scrive alcuni dei suoi capitoli nel corpo del *Liber*<sup>123</sup>. Si tratta di una giustapposizione che, come avremo modo di porre in risalto, caratterizza pressoché ogni raccolta di miracoli e ha prevalentemente uno scopo legittimante.

### II.2.3 L'«*Exordium Magnum Cisterciense*»<sup>124</sup>

Tra gli ultimi anni del secolo XII e i primi decenni del XIII si compose quella che sarebbe stata per alcuni secoli la più corposa storia delle origini dell'Ordine cistercense: l'*Exordium Magnum Cisterciense*, chiamato convenzionalmente così nel secolo XVII da Bertrand Tissier per distinguerlo dall'altra storia dell'Ordine, dall'estensione più contenuta, composta probabilmente alla metà del XII, con la quale si poneva in diretta continuità: l'*Exordium Parvum*<sup>125</sup>. Un titolo convenzionale ma adatto a identificare il contenuto del testo: nei codici più antichi (XIII sec.) il titolo dell'opera è *Narratio de initio Cisterciensis Ordinis*, mentre in codici posteriori (XIV-XV sec.) figura a volte il titolo *Liber de viris illustribus Cisterciensis Ordinis*<sup>126</sup>. Sin dall'intitolazione, insomma, l'opera si presentò (o venne recepita) non solo come una più o meno organica raccolta di storie di miracoli o visioni, ma come un più strutturato testo storiografico (in senso

---

123 Cfr. *ibidem*, pp. 15-23. Il metodo di rielaborazione di Erberto era stato già segnalato da Griesser, *Herbert von Clairvaux* cit., pp. 118-148. L'individuazione delle dipendenze del testo di Erberto da quello di Guglielmo di Malmesbury si deve a P. Lehmann, *Ein Mirakelbuch des Zisterziensierordens*, in «Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige», 45 (1927), pp. 72-93.

124 D'ora in avanti nelle note si farà riferimento a questo testo con la sigla EM. Per i riferimenti puntuali si indicheranno in numeri romani la «distinctio» e in numeri arabi il capitolo, tra parentesi si segnaleranno le pagine dell'edizione curata da Bruno Griesser, cfr. *Exordium Magnum Cisterciense sive narratio de initio Cisterciensis Ordinis*, ed. Bruno Griesser, Roma 1961 (Series Scriptorum S. Ordinis Cisterciensis 2) riedita in CCCM 138, Turnhout 1994 (comparsa in realtà nel 1997); i numeri di pagine saranno riferiti a quest'ultima edizione.

125 L'EP è una delle fonti dalle quali l'autore dell'EM attinge direttamente, soprattutto per la prima parte dell'opera. Che l'intento di questo lavoro sia di tracciare una storia generale dell'Ordine attraverso i prodigi compiuti dai suoi membri più illustri è chiaro sia dall'impianto dell'opera ed è anche esplicitato dallo stesso autore. Ci arriviamo subito.

126 B. Griesser, *Einleitung*, in *Exordium Magnum Cisterciense* cit., p. 25\* [d'ora in avanti si farà riferimento all'introduzione dell'edizione con «Griesser, *Einleitung*», facendo riferimento alle pagine della riedizione del 1994].

monastico medievale, certo, allora sarebbe forse il caso di parlare di testo agiografico-storiografico<sup>127</sup>), nel quale trasmissione degli usi, delle dottrine, e attestazione (divina!) dei meriti dei Cistercensi assunsero un ruolo importante proprio in funzione della preservazione e della trasmissione di una memoria dell'Ordine che ponesse le nuove generazioni di monaci in continuità con le precedenti, e per giunta riavvicinasse i membri più “periferici” del gruppo monastico alla “stretta osservanza” esercitata nei cenobi centrali dell'Ordine. Questa intenzione, programmatica, non è solo riscontrabile nell'impianto generale dell'opera – sul quale si dirà più avanti – ma è anche esplicitamente dichiarata dall'autore nel corpo dell'opera<sup>128</sup>.

Se in relazione all'*Exordium Magnum* si parla non solo di una collezione di miracoli, ma più specificamente di un'opera storiografica, non lo si fa per screditare un valore memoriale che, in certa misura, fu riconosciuto anche alle precedenti raccolte di miracoli, ma per riconoscere una particolare qualità dell'impianto strutturale e contenutistico di quel testo e delle finalità alle quali il suo autore intese indirizzarlo<sup>129</sup>. Una rigida classificazione che individui un

---

127 È difficile tracciare una linea divisoria tra agiografia e storiografia per questo genere di fonti. Nel valutare questi testi è necessario tenere presente le categorie della cultura monastica medievale per evitare il rischio di imporre una proiezione storiografica anacronistica. Tenere presenti finalità compositive e contesto di produzione e circolazione delle opere è, in questo caso, una necessità.

128 L'autore dell' EM esplicita come il suo lavoro sia indirizzato ad un doppio scopo: «Duplicis autem rationis consideratio nos ad hanc partem sollicitudinis incitavit», cfr. EM VI, 10 (p. 420, ll. 25-26). Trasmettere la storia dell'Ordine è utile in primo luogo ai Cistercensi: «ut fratribus nostris, qui in remotioribus orbis partibus sacrum ordinem nostrum professi sanctam domum Cisterciensem tamquam caput et matrem omnium nostrum itemque sanctam domum Claraevallis propter beatum Bernardum carius amplectuntur, de initio ordinis nostri certam notitias traderemus, utriusque etiam domus primi patres quam sublimem quamque imitatione dignissimam vitam duxerint, ad ipsorum aedificationem panderemus» (*ibidem*, ll. 27-34). Secondariamente tale lavoro è compilato «ut monachis nigri ordinis calumniandi occasionem tolleremus» (*ibidem*, ll. 34-35), cioè a smentire quelle accuse di illegittimità che vedevano nei fondatori della congregazione cistercense essenzialmente dei monaci fuggiaschi. Sulla stessa linea le dichiarazioni in EM I, 10, nelle quali si dice che il racconto delle origini è stato scritto per le future generazioni di monaci: «ad ipsorum consolationem elaboravimus, legere dignum duxerint, considerantes quam nobili regum mamilla lactati sint, erubescant filii degeneres inveniri» (p. 22, ll. 11-14). Ciò viene fatto non solo a scopo edificatorio, ma anche perché «monachi namque nigri Ordinis, maxime in provinciis Germaniae degentes, ubicunque vel apud quoscunque possunt, sacro Ordini nostro derogare non cessant, asserentes sanctos patres nostros cum scandalo et inobedientia, contra voluntatem abbatis sui de Molismensi coenobio egressos fuisse: quorum quam sit impudens mendacium, subsequentis narrationis textus rem gestam enucleatius pandens, manifeste declarabit...» (*ibidem*, ll. 16-23).

129 Oltre a quanto evidenziato sopra, riguardo agli scopi esplicitati dall'autore, è importante porre in evidenza anche come egli stesso suggerisca il giusto valore da riconoscere al suo lavoro, che non è né una cronaca, né un annale regio, ma un'opera edificante, cfr. EM VI, 10 (pp. 426, ll. 223-226) «Obsecro itaque eos qui ista lecturi sunt, per Dominum nostrum Iesum

discrimine netto tra opere letterarie costituite da materiali narrativi in buona parte simili (collezioni di miracoli, storie dell'Ordine, storie di particolari fondazioni, agiografie, cronache, ecc.) può solo in parte aiutare a comprendere le prerogative di quegli scritti e gli scambi tra essi in atto. Se da un lato è necessario cioè ricondurre specifiche produzioni letterarie a precisi moduli compositivi o peculiari finalità, è anche importate riuscire ad applicare distinzioni sufficientemente elastiche che permettano di cogliere sia la qualità dei percorsi di reciproca influenza<sup>130</sup> che portarono alla composizione di determinate opere, sia le modalità di fruizione con le quali quelle furono recepite nel corso della loro tradizione. Giacché si tratta di testi la cui principale prerogativa è la narrazione, occorrerà riconoscere tra i diversi generi individuati dalla critica un certo grado di approssimazione, che permetta di cogliere nelle sfumature i punti di contatto e le divergenze tra singole opere, mettendole necessariamente in relazione ai contesti storici nelle quali furono generate.

Una simile operazione è particolarmente necessaria per le produzioni cistercensi della seconda metà del secolo XII e dei primi decenni del XIII: come si è osservato, già dalla fine degli anni Quaranta del XII secolo dallo «scriptorium» di Clairvaux nacquero opere storico-agiografiche che portarono alla redazione di testi narrativi di varia forma, che culminarono nel tentativo dell'autore dell'*Exordium Magnum* di registrare in un solo voluminoso corpo testuale l'intera

---

Christum, ne sola haec curiositate legisse velint, sed diligenti consideratione pensent, quid in suis moribus a norma justitiae, quae in sanctis patribus insigniter refulsit», sono perciò da deprecare coloro «qui venustissimam et fecundissimam seriem strenuae conversationis patrum sanctorum relegens, velut chronica tantum, vel annales regum, ad solam curiosam notitiam rerum eam transcurrit, et nihil ex his quae legit, ad accendendum in se compunctionis fervorem» (*ibidem*. ll. 234-238).

130 Modelli assunti dalla tradizione e elaborazioni originali rendono in parte obsolete rigide categorie di critica letteraria e storiografica: ad esempio Beda dà forma a Guglielmo di Malmesbury il quale a sua volta confluisce in Erberto di Clairvaux e contribuisce a dare al suo testo una forma che è in parte una raccolta di miracoli benedettini e in parte una storia dell'Ordine dal più ampio respiro. Ogni categoria discriminatoria non è che una convenzione adottata per necessità critica. Allo stesso modo i testi cistercensi sono a volte scatole cinesi nelle quali un'agiografia contiene una biografia che contiene una storia di una fondazione che contiene una storia dell'Ordine che contiene... Tutto ciò è perfettamente connaturale al metodo compositivo medievale: non diciamo, neanche qui, nulla di nuovo. Di chiavi di lettura critica che intesero interpretare diverse produzioni letterarie quali differenti declinazioni di un pensiero storiografico medievale in sé bene o male uniforme ne sono state fatte varie, tra i primi va forse nominato C.H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, Massachusetts 1927, pp. 224-277. Non intendiamo affatto perorare questo modo di vedere le cose, piuttosto riteniamo importante, fugato ogni tentativo di interpretazione «forte» o «universalizzante», mettere in luce come testi letterari tra loro simili agirono influenzando per canali molteplici nuove produzioni letterarie, le quali rielaborarono forme o moduli compositivi, reimpiegandole con diversi scopi: è il caso dei Cistercensi e della loro parziale re-invenzione della miracolistica.

storia dell'Ordine, inquadrandola inoltre nella più ampia prospettiva della storia della Salvezza. Si tratta in certa misura di “sperimentazioni” letterarie o, se si preferisce, di una progressiva ed empirica messa a punto di strumenti testuali, il cui scopo è innanzitutto il consolidamento e la trasmissione dei tratti essenziali del vivere cistercense<sup>131</sup>. Su questo l'autore dell'*Exordium Magnum* è esplicito: abbiamo già osservato nel primo capitolo come lo sviluppo della miracolistica cistercense nei decenni a cavallo tra XII e XIII secolo sia da porre in stretta relazione a un senso di “pericolo” e a una “urgenza” di salvaguardia istituzionale avvertita dal Capitolo generale in risposta alla situazione economico-politica di quella fase storica. La nascita e lo sviluppo delle collezioni di miracoli cistercensi è dunque da porre in relazione a quel contesto storico per essere compresa a fondo nei suoi lineamenti compositivi e nei temi in essa sviluppati.

Rispetto alle precedenti raccolte di miracoli, l'*Exordium Magnum* presenta una morfologia non più eterogenea, ma mirata in modo progettuale all'istruzione dei novizi e alla difesa dell'Ordine dalle «calunnie» che lo discreditano<sup>132</sup>: la scelta del materiale da inserire nell'opera e la disposizione interna delle narrazioni sono in buona misura dettate da queste prerogative. Rispetto al *Collectaneum* e al *Liber Miraculorum* di Erberto la struttura è più organica perché risponde a un piano di sviluppo più dettagliato di quello sul quale si svilupparono i testi precedenti. A riguardo McGuire ha parlato di un elevato grado di «consapevolezza» compositiva da parte dell'autore dell'*Exordium Magnum*, il quale non perde mai di vista nel corso dell'opera l'esaltazione di Clairvaux e dei monaci che vi abitarono<sup>133</sup>. Il tono apologetico è in effetti sempre riscontrabile e raggiunge casi esemplari, come ad esempio nella storia della conversione di Gerardo, monaco di Farfa, che si vede in sogno mentre porge catini d'acqua ai monaci di Clairvaux per far lavare loro le mani, una visione che, si spiega nel testo, simboleggia il futuro

---

131 Un progressivo affinamento sviluppatosi empiricamente, ma forse rispondente in parte a una volontà programmatica e non anarchica: di questa opinione è ad esempio Stefano Mula, il quale da oltre un decennio studia le raccolte cistercensi in preparazione della complessa edizione del LMH. Per Mula è in particolare nella figura di Goffredo d'Auxerre, autore degli ultimi tre libri della VP, che andrebbe individuato uno degli “ispiratori” se non un vero e proprio “pianificatore” delle collezioni di miracoli clarevallensi, cfr. S. Mula, *Twelfth- and Thirteenth-Century Cistercian Exempla Collections: Role, Diffusion and Evolution*, in «History Compass», 8 (2010), pp. 903-912: 905.

132 Cfr. sopra, nt. 128.

133 Cfr. B.P. McGuire, *Structure and Consciousness in the «Exordium Magnum Cisterciense»: the Clairvaux Cistercians after Bernard*, in «Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin», 30 (1979), pp. 33-90: 69 sgg.

lavaggio dei peccati di Gerardo nel monastero cistercense<sup>134</sup>.

Clairvaux è al centro della maggioranza delle storie: è il monastero ideale, il luogo di contatto perfetto tra la terra e il cielo, la casa fondata da Bernardo, ma è anche il monastero reale, dove l'autore del testo ha vissuto gran parte della sua vita e dove ha avuto rapporto a volte diretto con i testimoni dei prodigi narrati. L'origine dei testi raccolti – cistercense e non – rimane varia: in certi casi sono tradotte nello scritto narrazioni ascoltate in prima persona, ma nella maggioranza dei casi vengono utilizzate fonti scritte. Tra tutti sono particolarmente utilizzati il *Liber Miraculorum* di Erberto, il quale è in gran parte trascritto alla lettera nel corpo dell'*Exordium Magnum*<sup>135</sup> e alcuni racconti della *Vita Prima*<sup>136</sup>. È interessante notare come in un caso l'autore dell'*Exordium Magnum* dichiari di aver tratto delle informazioni dal *Liber* di Erberto ed esprima un giudizio su di esso: parlando della vita dell'abate Fastrado dice infatti che le notizie riportate le ha tratte da un monaco di Clairvaux che le mise per iscritto. Ritiene la sua fonte degna di fiducia perché sa, come Erberto scrive, che egli visse al fianco dell'abate per diverso tempo. Dice anche di aver tratto varie altre parti dal libro di quel monaco, le quali ha però sentito la necessità di riordinare nel suo lavoro, poiché nel testo originale apparivano un po' sparpagliate<sup>137</sup>. Il nome di Erberto non viene citato direttamente, ma dal brano trascritto si comprende che stia parlando proprio di lui<sup>138</sup>. Per ciò che riguarda le origini dell'Ordine, invece, l'opera attinge fortemente dall'*Exordium Parvum*<sup>139</sup>, mentre più in generale è possibile riscontrare l'influenza di scritti agiografici cistercensi e non, tra i quali vanno

---

134 Cfr. EM III, 17 (pp. 190-193).

135 Del LMH edito da Chifflet si contano 74 storie trascritte nell'EM più 12 ancora inedite: per un cospetto delle corrispondenze cfr. Griesser, *Einleitung*, pp. 38\*-39\*.

136 Dai sei libri della VP sono trascritti 21 racconti, più 10 appartenenti al settimo libro, il quale è però costituito da frammenti del LMH: cfr. Griesser, *Einleitung*, pp. 39\*-40\*.

137 EM I, 32 (p. 61, ll. 4-13): «Ea quae de sancta conversatione sancti ac Deo dilecti Fastradi Cisterciensis abbatis aedificatione plena et utilitati legentium accomoda, religiosus quidam, et veracis testimonii monachus Claravallensis conscripsit, qui etiam familiaritatem tanti viri habere meruit, sed et nonnulla de senioribus Claraevallis admiratione digna, sicut in libello ipsius digesta invenimus, huic operi nostro inseruimus, ut quae ille sparsim et aliis narrationibus permista posuit, hic in ordinem redacta, et sibi similibus copulata, clarius elucescant, et ad utilitatem legentium magis proficiant».

138 Viene infatti trascritto alla lettera il capitolo in LMH II, 25 (PL 185, 464A-466D).

139 Cfr. McGuire, *Structure and Consciousness* cit., pp. 42-49. L'EP non viene reimpiegato «in blocco» come bene o male accade con il LMH, ciò nonostante non c'è dubbio sulla dipendenza dell'EM da quel testo.



segnalati il *De Miraculis* di Pietro il Venerabile<sup>140</sup>, la *Vita Prima Bernardi* e alcuni testi provenienti dalla tradizione patristica, *Vitae Patrum* e *Dialogi* di Gregorio Magno in primo luogo.

L'*Exordium Magnum* è stato per lungo tempo considerata un'opera anonima, ma da diversi decenni si è accettata l'attribuzione, almeno per i primi quattro libri, a Corrado, monaco di Clairvaux durante l'abbaziato di Pietro Monocolo (1179-1186) e Garnerio di Rochefort (1186-1193) e successivamente abate di Eberbach. Il nome di Corrado è attestato in due degli oltre quaranta manoscritti che tramandano l'opera, due codici che appartengono a due diversi rami della tradizione manoscritta. L'attribuzione è stata discussa e accolta come autentica da Bruno Griesser nella sua edizione dell'opera<sup>141</sup>.

#### a) Circolazione del testo ed edizioni moderne

Lo studio della tradizione manoscritta effettuata da Griesser mostra come tra i secoli XIII-XIV l'*Exordium Magnum* si tramandi solo tra monasteri dell'Ordine cistercense della Germania meridionale e occidentale (Eberbach, Kaisheim, Salem, Stams) e dell'area compresa tra il Belgio e la Francia del nord, dove circola una versione abbreviata del testo (Aulne, Foigny, Vaucelles). I più antichi manoscritti oggi conosciuti redatti al di fuori dall'Ordine cistercense risalgono invece a non prima del secolo XV<sup>142</sup>. Dei 42 codici totali segnalati da Griesser, la grande maggioranza proviene dalla Germania renana o dal Belgio, ma se ne contano anche alcuni provenienti dalla Germania del Nord o dalla Danimarca<sup>143</sup>.

140 In almeno un caso l'influenza è diretta, cfr. EM I, 8 (pp. 17-18) e *De Miraculis* I, 20 (pp. 58-63). Per altri contatti tra le due opere cfr. Torrell e Bouthillier, *Pierre le Vénérable et sa vision du monde* cit., pp. 222-223.

141 Si tratta del codice Laon, Bibliothèque Municipale, ms. 331, del secolo XIII, proveniente dal monastero di Foigny, che contiene una versione abbreviata dell'opera, e del codice Paris, BNF Nouv. Acq. Lat. 364 del XIV o forse XV secolo, nel quale l'editore ha individuato una probabile copia diretta dall'originale eberbacense oggi perduto, cfr. Griesser, *Einleitung*, pp. 33\*-36\*. Sulla vita di Corrado e le fasi di redazione dell'EM cfr. anche McGuire, *Structure and Consciousness in the «Exordium Magnum Cisterciense»* cit., pp. 37-40. L'attribuzione era stata già accettata, come ipotesi plausibile, già agli inizi del secolo XIX, cfr. L.-C.F. Petit-Radel, *Conrad, abbé d'Éverbach*, in *Histoire littéraire de la France*, XVII, Paris 1832, pp. 363-370.

142 Cfr. Griesser, *Einleitung*, pp. 7\*-25\*.

143 È ad esempio il caso di due codici adoperati nell'ed. Griesser, uno proveniente dal monastero benedettino di Cismar, nell'Holstein e oggi conservato a Copenhagen (Königl. Bibl., Gl. Kgl.

Stando al solo dato codicologico, i monasteri più «periferici» nei quali circolò l'opera non sembrano poi così lontani dal centro borgognone-renano dell'Ordine, anche se non si può affatto escludere che altri codici, oggi sconosciuti, siano circolati anche in aree più distanti dal centro dell'Ordine.

Ciò che è interessante notare è piuttosto come la diffusione dell'*Exordium Magnum* interessi bene o male le stesse aree nelle quali circolarono anche la maggioranza delle copie del *Liber Miraculorum* di Erberto: si tratta prevalentemente del sud della Germania e dell'Austria, ma anche della Germania occidentale: aree in cui sono presenti monasteri nei quali, nel corso del XIII secolo, vennero redatte brevi collezioni di miracoli ad interesse prevalentemente locale. Alcuni di questi monasteri sono gli stessi dai quali provengono anche copie del *Liber* di Erberto o dell'*Exordium Magnum*, come nel caso di Salem e di Fürstenfeld<sup>144</sup>.

È probabile che alcune copie dell'*Exordium Magnum* circolassero anche in Danimarca o più a nord, come dimostrerebbe il fatto che alcune storie di fondazioni di monasteri scandinavi sono caratterizzate da una «nostalgia clarevallis» che ricorda molto da vicino i toni apologetici di Corrado<sup>145</sup>.

Sul finire del medioevo una certa fortuna dell'*Exordium Magnum* la si dovette probabilmente anche al movimento laico della «devotio moderna», come dimostrerebbero alcune traduzioni vernacolari dell'opera di Corrado in tedesco e olandese<sup>146</sup>.

Risale invece al 1621 l'*Editio princeps*, pubblicata a Pamplona e curata da Ignatio de Ybero, abate del monastero cistercense di Fitero, nel regno di Navarra<sup>147</sup>, la quale però non fu molto conosciuta al di fuori della penisola

---

Saml 174), e un altro proveniente da un'area vicina e conservato oggi a Parigi (BNF, Nouv. Acq. Lat. 364), cfr. *ibidem*.

144 Recentemente Mula ha evidenziato come un gran numero di manoscritti sia circolato in area di lingua tedesca soprattutto tra abbazie appartenenti alla linea di filiazione di Morimond, cfr. Mula, *Geography* cit., p. 35. Le ragioni e le modalità di diffusione di questa produzione testuale tra quei monasteri rimane tutt'oggi uno dei problemi ancora da risolvere.

145 Sulla narrativa scandinava cfr. sopra, nt. 5.

146 Cfr. Mula, *Geography* cit., p. 35.

147 *Exordia Sacri Ordinis Cistercensis, alterum a S. Roberto, S. Alberico et S. Stephano primis eiusdem ordinis fundatoribus ante quingentos annos, alterum vero ante quadringentos ab Anonymo hactenus Monacho Clarae-Valensi, sed revera a S. Helinando accurante conscripta et nunc primum typis excussa*, aedita et recollecta per Magistrum D. F. Ignatium de Ybero Abbatem perpetuum Fiteriensem. Anno 1621, Pamplonae, ex officina Nicolai de Assiayn. Typographi Regni Navarrae.

iberica<sup>148</sup>. L'edizione Ybero sarà poi alla base di una nuova edizione dell'opera che vedrà la luce a Rixheim nel 1871 a cura di Ephrem Van Der Meulen, abate del cenobio di Oelenberg, «secundum exemplar Pampleunense denuo impressa»<sup>149</sup>. La seconda edizione a stampa risale invece al 1660, ad opera di Bertrand Tissier, priore del monastero cistercense di Bonnefontaine, pubblicata nel primo volume del suo *Bibliotheca Patrum Cisterciensium* (pp. 13-246). Tissier usò per la sua edizione un codice proveniente dal monastero di Foigny, dove figura il nome di Corrado, cosa che gli permise di attribuire a lui l'opera<sup>150</sup>. A Tissier si deve inoltre, come già detto, l'introduzione del titolo *Exordium Magnum* per distinguere l'opera dall'altro *Exordium* da lui edito, più breve e composto diversi decenni prima. L'edizione Tissier confluì nella *Patrologia Latina* di Migne<sup>151</sup> e per diversi decenni rimase la versione più attendibile dell'opera.

La prima edizione critica dell'*Exordium Magnum* fu pubblicata nel 1961 a cura di Bruno Griesser per le Editiones Cistercienses, e fu poi riedita con qualche integrazione nella collana del Corpus Christianorum, postuma, nel 1994<sup>152</sup>. Dalla fine degli anni Novanta del secolo scorso, inoltre, sono comparse alcune traduzioni dell'opera in francese<sup>153</sup> e in tedesco<sup>154</sup>, mentre proprio per quest'anno è in programma la pubblicazione di una traduzione in lingua inglese<sup>155</sup>.

L'edizione Griesser si basa su nove dei più antichi testimoni manoscritti degli oltre quaranta oggi noti, anche se manca, perché ritenuto perduto, un codice proveniente dallo «scriptorium» di Eberbach (e conservato fino al 1927 nella Bibliothek des Vereins di Wiesbaden) che, secondo l'editore, avrebbe potuto

---

148 Cfr. Griesser, *Einleitung*, p. 5\*.

149 Cfr. *ibidem*.

150 Cfr. sopra, nt. 141.

151 Cfr. PL 185, 995-1198C.

152 Cfr. sopra, nt. 124. Su Griesser e il suo importante lavoro di edizione cfr. K. Lauterer, *100 Jahre Cistercienser-Chronik im Spiegel ihrer Schriftsteller*, in «Cistercienser Chronik», 101 (1994), pp. 87-89, vedi anche F. Gastaldelli, *A Critical Note on the Edition of the «Exordium Magnum Cisterciense»*, in CSQ 39 (2004), pp. 311-320.

153 Cfr. *Le Grand Exorde de Cîteaux ou Récit des débuts de l'Ordre cistercien*, cur. J. Berlioz et al., trad. cur. A. Piébourg, Turnhout 1998 (Studia et Documenta 7) [d'ora in avanti «*Le Grand Exorde*»].

154 Cfr. *Exordium Magnum Cisterciense oder Bericht vom Anfang des Zisterzienserordens von Conradus, Mönch in Clairvaux, später in Eberbach und Abt daselbst*, trad. e commento cur. Heinz Piesik, 2 voll., Langwaden 2000-2002 (Quellen und Studien zur Zisterzienserliteratur 3 e 5).

155 Il volume avrà per titolo *The Great Beginnings*, cur. B. Ward e P. Savage sarà pubblicato nella collana dei Cistercian Studies di Kalamazoo diretti da E.R. Elder.

contenere l'originale dell'opera<sup>156</sup>. Il «codex Eberbacensis» è stato individuato nel 2004 da Ferruccio Gastaldelli in un'altra biblioteca di Wiesbaden, la quale lo acquistò, nel 1965, da un antiquario che ne era entrato in possesso<sup>157</sup>. Gastaldelli ha pubblicato i risultati di una prima ricognizione sul codice, mettendo in evidenza la necessità di ridiscutere alcuni passaggi dell'edizione critica, la quale giudica nel complesso, comunque, un lavoro pregevole. Pur non arrischiandosi a sciogliere la questione relativa all'origine, Gastaldelli ritiene plausibile l'ipotesi di Griesser secondo il quale il manoscritto possa costituire una (se non *la*) copia originale sulla quale lavorò Corrado, dal momento che numerose omissioni, correzioni e lacune testimonierebbero una redazione antica e incompleta dell'opera, ancora *in fieri*<sup>158</sup>.

#### b) *Struttura e contenuto*

L'*Exordium Magnum* si compone di sei «distinctiones», le prime quattro di lunghezza uniforme (34 o 35 capitoli ciascuna) e le ultime due più brevi (21 e 10 capitoli). Griesser suggerisce che le prime quattro distinzioni possano essere state composte a Clairvaux negli anni Novanta, mentre il resto del lavoro completato ad Eberbach nei decenni successivi. La differente morfologia delle distinzioni così come il diverso contenuto (negli ultimi due libri i riferimenti a fatti e personaggi d'area renana sono decisamente più numerosi) proverebbero questa ipotesi, ma sul dettaglio delle diverse fasi redazionali, così come sugli spostamenti di Corrado tra

---

156 Si tratta del codice Wiesbaden, Bibliothek des Vereins für nassauische Altertumskunde und Geschichtsforschung, A 1965, della prima metà del secolo XIII, descritto in F. Otto, *Das Exordium Magnum Ordinis Cisterciensis des Kloster Eberbach im Rheingau*, in «Neues Archiv», 6 (1881), pp. 603-605; cfr. anche H. Bär, K. Rossel, *Diplomatische Geschichte der Abtei Eberbach*, I, Wiesbaden 1855, pp. 546-553; F.W.E. Roth, *Die Schriftsteller der ehem. Bened. und Cisterc. Klöster nassaus*, in «Historisches Jahrbuch», 7 (1886), pp. 175-179; Hüffer, *Der heilige Bernard von Clairvaux* cit., pp. 175-179, cit. in Griesser, *Einleitung*, pp. 9\*-11\*.

157 Cfr. Gastaldelli, *A Critical Note* cit., pp. 311-313. Il codice è ora il Wiesbaden, Hessische Landesbibliothek 381. Dalla data dello smarrimento, il manoscritto è stato ritenuto introvabile dagli studiosi, anche dopo la sua ri-acquisizione del 1965. Il «ritrovamento» si deve allo scrupolo di Gastaldelli il quale, aiutato dalla curiosità e dalla fortuna, ha scritto ai bibliotecari della Hessische Landesbibliothek per sincerarsi che il codice non fosse finito lì per qualche ragione.

158 Cfr. *ibidem*, pp. 313-320.

la fine del XII e i primi decenni del XIII secolo, la critica è divisa<sup>159</sup>.

L'opera è introdotta da un prologo in versi che contiene un'apologia del monachesimo e dell'Ordine cistercense e un'esortazione a seguire l'esempio dei padri, ed è conclusa da una «recapitulatio» nella quale vengono riassunte le principali motivazioni dell'autore. Buona parte dell'*Exordium Magnum* è focalizzata sulla storia dell'Ordine cistercense e su alcune figure di abati e monaci di Clairvaux. I primi venti capitoli della prima distinzione sono dedicati alla storia del monachesimo dalla «Ecclesia primitiva» alla fondazione di Cîteaux; l'intento legittimato è evidente: Corrado intende non solo porre il suo Ordine in continuità con il passato, ma anche individuare in esso il più efficace erede della tradizione ascetica. Nei restanti capitoli l'autore traccia una biografia di Stefano Harding, secondo abate di Cîteaux, e dei suoi successori Fastrado e Alessandro; chiudono infine la prima distinzione due visioni che riguardano Cîteaux.

L'attenzione per la “casa madre” cistercense si esaurisce di fatto nella prima «distincio», dal momento che dalla seconda alla quarta è prevalentemente Clairvaux ad essere il centro della narrazione. I primi venti capitoli della seconda parte sono dedicati a Bernardo; Corrado attinge soprattutto dalla *Vita Prima* e dal *Liber Miraculorum* di Erberto, rielaborando in parte le sue fonti<sup>160</sup>. I restanti capitoli della seconda distinzione sono dedicati invece agli abati successori di Bernardo (Roberto, Ponzio, Gerardo, Enrico, Pietro). Similmente la terza distinzione contiene racconti miracolosi che hanno per protagonisti alcuni membri illustri del monastero clarevallense (Gerardo, celliere e fratello di Bernardo; Umberto, priore, per il quale Corrado trascrive anche un sermone in onore della morte; Guerrico, monaco clarevallense e abate d'Igny, e altri). La quarta distinzione è molto simile alla precedente, ma riguarda personaggi meno celebri dello stesso monastero: monaci e conversi spesso anonimi, ma meritevoli del premio divino grazie alla bontà delle loro azioni. Nella quinta «distincio» le storie di miracoli e visioni a tema clarevallense sono in numero minore perché la parte è dedicata a una serie di ammonizioni riguardo il pericolo in cui incorrono quanti vanno contro i precetti monastici (pericolo del possedere oggetti senza

---

159 Cfr. Griesser, *Einleitung*, pp. 34\*-36\*. Cfr. anche McGuire, *Structure and Consciousness* cit., pp. 37-42.

160 Sul “reimpiego” di materiale narrativo precedente e sulla riformulazione operata da Corrado cfr. Griesser, *Einleitung*, pp. 36\*-44\*; cfr. anche McGuire, *Structure and Consciousness* cit., pp. 41-49.

permesso, pericolo della disobbedienza, pericolo della confessione impropria o tardiva, pericolo dell'abbandono del monastero, pericolo del morire senza l'abito monastico, ecc.). Nella sesta e ultima distinzione vengono trattati argomenti di respiro più ampio che riguardano non più strettamente la disciplina monastica, bensì la vita della Chiesa nella sua interezza. Nonostante l'esaltazione di Clairvaux anche qui non manchi<sup>161</sup>, vengono principalmente sviluppati il tema dell'importanza del sacramento eucaristico e penitenziale per la salvezza dell'anima. Come nell'ultimo libro dei *Dialogi* di Gregorio Magno, una delle fonti che costituiscono una «base letteraria» per il lavoro di Corrado<sup>162</sup>, il tema della salvezza dell'anima è sviluppato per mezzo della rappresentazione del contatto diretto tra i vivi e i morti.

Dalla storia della nascita del monachesimo, al tema della salvezza delle anime nell'aldilà, il filo narrativo dell'*Exordium Magnum* traccia una linea ascensionale che passa attraverso le esperienze monastiche del passato, la fondazione di Cîteaux, quella di Clairvaux, la vita dei santi abati di quel monastero e la vita dei membri sconosciuti, ma non per questo meno virtuosi, della sua comunità. Le prime quattro distinzioni hanno un carattere narrativo decisamente più marcato nel quale storie e narrazioni di visioni, rivelazioni e apparizioni esaltano il valore spirituale della comunità cistercense e in particolare di quella clarevallense. Nelle ultime due distinzioni, invece, aneddoti e esempi di eventi prodigiosi concorrono a legittimare il quadro degli ammonimenti disciplinari e dottrinali fatti dall'autore, nell'intento di illustrare ai religiosi la strada da percorrere per la salvezza dell'anima e i pericoli da evitare lungo il cammino. In tutta l'opera Clairvaux è costantemente un esempio di eccellenza ascetica che viene proposto quasi come un modello: lì fiorisce una comunità di anime sante la cui elevazione spirituale avviene in primo luogo grazie alla perfezione della dottrina sacramentale e all'efficacia della liturgia esercitata dai monaci.

Corrado, come i suoi predecessori, pone molta attenzione sul tema penitenziale, a tal punto che lo colloca già nell'apertura dell'EM, proponendo un

---

161 EM VI, 3 e 4 sono infatti dedicati al tema «de felici consummatione cuiusdam monachi desiderantis in Claravalle mori» e «de converso qui magno aestu pii desiderii petivit a Domino, ut in Claravalle moreretur» (cfr. pp. 398-405).

162 Cfr. B.P. McGuire, *Introduction*, in *Le Grand Exorde*, p. xvii.

modello cristologico<sup>163</sup>. Il suo piano d'opera è però più articolato e si spinge oltre la giustapposizione graduale di temi, riscontrabile, ad esempio, nelle versioni più lunghe del *Liber Miraculorum* di Erberto. In Corrado il susseguirsi di tematiche liturgiche e sacramentali, le aperture agiografiche e le diramazioni aneddotiche, sono articolate in un complesso funzionale che pone la storia dell'ascetismo in diretto contatto con la nascita e lo sviluppo dell'Ordine cistercense, e che pone le nuove generazioni di monaci bianchi in continuità con i padri fondatori. Lo scopo, come si diceva, è evidentemente legittimante, perché traccia un collegamento ideale tra la Chiesa primitiva e le ultime generazioni di monaci bianchi: dalla dottrina penitenziale del Cristo, all'istituzione del monachesimo, ai padri del deserto, a Benedetto da Norcia, via via fino a Cîteaux e Clairvaux (n.b.: passando per Cluny!<sup>164</sup>), la storia della Salvezza ha percorso una via privilegiata di perfezionamento alla quale solo degli eletti hanno avuto accesso: per Corrado i Cistercensi sono i più alti depositari di quel progresso di ascensione, sono il culmine di quel percorso di ricongiungimento con la divinità. Per provare ciò colleziona un numero di visioni e rivelazioni che mostrano la vicinanza, anzi la *contiguità*, tra i monaci bianchi e il mondo celeste, visioni e miracoli concessi continuamente in premio da Dio ai meritevoli membri dell'Ordine cistercense.

#### II.2.4 *Cesario di Heisterbach (ca. 1180 – ca. 1240): il «Dialogus Miraculorum» e i «Libri VIII Miraculorum»*<sup>165</sup>

163 Cfr. EM I, 1 (p. 5, ll. 5-9): «Aeternus Deus aeterni Dei filius, Dominus noster Jesus Christus, creator omnium rerum, redemptor omnium fidelium, dum in diebus humilitatis suae salutem in medio terrae operaretur, salutarem perfectae paenitentiae viam mundo praedicavit dicens: “Poenitentiam agite; appropinquabit enim regnum caelorum”...». Il riferimento biblico è a Mt 3,2.

164 Cfr. EM I, 9 (pp. 21, ll. 113-116) «Quid intendimus, alterius Ordinis et prius perfectissimam religionem, et postmodum miserrimam, quam hodie oculis nostris cernimus, dissolutionem replicando et inculcando». Il tono polemico che caratterizza Corrado non viene mai meno.

165 Per ciò che concerne il *Dialogus Miraculorum*: d'ora in avanti in nota si farà riferimento a quest'opera con la sigla DM, per riferimenti puntuali si indicheranno in numeri romani la «distinctio» e in numeri arabi il capitolo; tra parentesi si farà riferimento all'edizione *Caesarii Heisterbacensis monachi Dialogus Miraculorum textum ad quatuor codicum manuscriptorum editionisque principis fidem*, cur. J. Strange, 2 voll., Köln, Bonn, Bruxelles 1851 (rist. anast. New Jersey 1966), segnalando il volume di riferimento in numeri romani. Per quanto concerne i *Libri VIII Miraculorum*, invece, si userà la sigla L8M indicando in numeri romani il libro e in numeri arabi il capitolo del quale si fa menzione; le pagine segnalate tra parentesi saranno in riferimento all'ed. Alfons Hilka in *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*, III, I. *Die beiden ersten Bücher der Libri VIII miraculorum des Caesarius von Heisterbach*, Bonn 1937 (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische

Cesario di Heisterbach fu senz'altro l'autore cistercense più prolifico per ciò che concerne collezioni di storie a tema miracoloso, poiché compose due voluminose raccolte: la prima, il celebre *Dialogus Miraculorum*, opera in dodici «distinctiones» che si snoda attraverso quasi settecentocinquanta capitoli riguardanti molteplici aspetti dottrinali e della disciplina monastica in modo particolare, e la seconda, i *Libri VIII Miraculorum*, opera in parte simile alla prima, giunta però incompleta, molto probabilmente perché incompiuta.

Cesario è probabilmente uno degli autori più noti e più citati di storie a tema miracoloso, il suo *Dialogus Miraculorum* è un'opera considerata tra le più rappresentative della mentalità del secolo XIII, nonché un prezioso strumento per la storia religiosa e istituzionale dell'Ordine cistercense<sup>166</sup>. Di lui si sa che nacque a Colonia nel 1180 o poco prima<sup>167</sup> e che lì frequentò per una decina d'anni la scuola capitolare di Sant'Andrea e quella della cattedrale<sup>168</sup>. Si sa che fu poi monaco ad Heisterbach, nella diocesi di Colonia, casa figlia di Himmerod, nella linea di filiazione di Clairvaux, monastero nel quale entrò probabilmente nel 1199 e nel quale ricoprì il ruolo di «magister novitiorum», prima, e di priore poi<sup>169</sup>. È forse il ruolo di maestro di novizi che influì in maniera determinante sulla composizione della sua opera più conosciuta, che si presenta appunto come un

---

Geschichtskunde 43), pp. 15-222.

166 Sebbene siano passati quasi ottant'anni, un punto di riferimento imprescindibile sulla vita e l'opera di Cesario rimane *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*, cur. A. Hilka, 3 voll. (ma il secondo non fu mai pubblicato), Köln, Bonn, Düsseldorf 1933-1937 (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 43) [d'ora in avanti si farà riferimento in nota al primo volume con la dicitura "Hilka I" e al terzo con "Hilka III"]. In generale sulla vita e le opere di Cesario cfr. K. Langosch, *Caesarius von Eisterbach*, in *Die deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon*, I, Berlin, Leipzig 1933, coll. 344-370 [rist. Berlin, New York 1978, coll. 1152-1168; in nota si farà riferimento a questa edizione] e F. Wagner, *Studien zu Caesarius von Heisterbach*, in AC 29 (1973), pp. 79-95.

167 Cfr. Wagner, *Studien zu Caesarius* cit., p. 79. Cfr. anche J. Greven, *Kleinere Studien zu Cäsarius von Heisterbach*, in «Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein», 99 (1916), pp. 1-35: 11-18.

168 Che abbia frequentato la scuola di Colonia è lui stesso a dirlo, cfr. DM VI, 4 (I, p. 345). Sulla sua infanzia cfr. ancora Greven, *Kleinere Studien* cit. e J. Berlioz, *Césaire de Heisterbach, «Dialogus Miraculorum»*, in *Les «Exempla» médiévaux. Introduction à la recherche, suivie des tables critiques de l'«Index exemplorum» de Frederic C. Tubach*, cur. Id. e M.A. Polo de Beaulieu, Carcassonne 1992, p. 91.

169 Cfr. Wagner, *Studien zu Caesarius* cit., p. 81. Cesario espone le ragioni della sua conversione in DM I, 17 (I, pp. 24-25), con toni quasi miracolosi: è il racconto di una visione fattagli dall'abate di Walberberg Gevardo, che Cesario accompagna in un viaggio, a convincerlo a entrare in monastero. I dettagli del racconto permettono di datare il viaggio condotto con l'abate Gevardo all'Ottobre del 1198 e il suo successivo ingresso in monastero nel Gennaio dell'anno seguente.



dialogo tra un novizio e il suo maestro su diverse questioni riguardanti la vita religiosa, nel corso del quale il maestro cita un gran numero di esempi – storie che trattano perlopiù di apparizioni, visioni e rivelazioni di anime sante, ma anche insidie demoniache e prodigi di altra natura – che hanno lo scopo di aiutare il maestro nel compendiare e illustrare il senso della lezione spirituale affrontata in ogni singola «distinctio». Si sa anche che Cesario viaggiò molto: è lui stesso a raccontare nel *Dialogus Miraculorum* delle numerose storie ascoltate durante i suoi viaggi. Visitò soprattutto cenobi d'area renana e fu, tra gli altri, anche a Eberbach, forse proprio negli stessi anni in cui Corrado vi stava divenendo abate<sup>170</sup>.

Attraverso le indicazioni cronologiche inserite da Cesario nelle sue opere è possibile stabilire che egli scrisse il *Dialogus Miraculorum* tra il 1219 e il 1223<sup>171</sup>, e i *Libri VIII Miraculorum* pochi anni dopo, tra il 1225 e il 1227<sup>172</sup>. Di lui si sa anche che, oltre le due raccolte di miracoli, compose diversi altri scritti, molti dei quali attestati da una lettera che egli stesso indirizzò al priore di Marienstatt, la cosiddetta *Epistola catalogica*<sup>173</sup>, tra cui si contano numerosi sermoni e omelie, un trattato sul movimento del sole (del quale annota «scripsi dialogum modicum philosophice»), due omelie sulla trasfigurazione (anche queste in forma dialogica), un dialogo e una epistola «contra hereticos», alcune esposizioni su testi sacri, tra le quali un'opera in dieci libri sull'*Ecclesiasticus*, e due opere agiografiche, una delle quali è una *Vita Engelberti Coloniensis Archiepiscopi* che

---

170 Fu in particolare nel periodo 1218-1224 che Cesario compì la gran parte dei suoi viaggi, cfr. Wagner, *Studien zu Caesarius* cit., p. 83. Del viaggio a Eberbach dà notizia in DM X, 5 (II, p. 221). Stando alla datazione (cfr. sotto, prossima nota) il X libro sarebbe stato scritto nel 1222. Dal momento che nel racconto Cesario fa risalire il suo viaggio a Eberbach «ante hoc biennium», è ipotizzabile che si trovò lì in qualche momento nel 1220, un anno circa prima che Corrado fosse eletto abate (1221), e quando aveva probabilmente già portato a termine gran parte dell'EM. Non è impossibile, allora, che i due si siano anche incontrati.

171 Per la datazione del DM cfr. Langosch, *Caesarius von Eisterbach* cit., col. 1157, cfr. anche Hilka I, p. 102, nt. 1.

172 Cfr. A.E. Schönbach, recens. *Die Fragmente der Libri VIII Miraculorum des Caesarius von Heisterbach*, hg. von A. Meister, in «Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung», 23 (1902), pp. 677 sgg., cfr. anche J. Greven, *Die Entstehung der Vita Engelberti des Caesarius von Heisterbach*, in «Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein», 102 (1918), pp. 31 sgg. e Hilka III, pp. 13-14.

173 L'edizione più recente è in Hilka I, pp. 1-34 (testo della lettera alle pp. 2-7). Del DM Cesario dice: «Item scripsi Dialogum magnum visionum atque miraculorum, huius libri sunt XII, prologus sic incipit: "Colligie fragmenta ne pereant"» (cfr. Hilka I, p. 5, n. 17). L'abbazia di Marienstatt, il cui nome latino è «Locus Sanctae Mariae», è figlia di Heisterbach e si trova anch'essa nella diocesi di Colonia, in un luogo distante, in linea d'aria, una quarantina di chilometri a est dalla casa madre.

avrebbe forse dovuto entrare a far parte dei *Libri VIII Miraculorum*. La maggior parte dei suoi lavori è ancora totalmente inedita, leggibile solo nei codici che le tramandano, e per di più di difficile reperimento, dal momento che non esistono cataloghi di codici che contengono le sue opere. Anche per quanto riguarda il *Dialogus Miraculorum* gli strumenti critici in nostro possesso sono insufficienti, dal momento l'edizione ancora oggi di riferimento è quella curata da Joseph Strange nel 1851, la quale, se da un lato ha avuto il merito di rendere accessibile il testo e facilitarne lo studio, dall'altro rappresenta un lavoro per molti versi ancora insoddisfacente per il numero esiguo di testimoni manoscritti presi in considerazione e per la mancanza di una ricerca sulle fonti del cistercense<sup>174</sup>.

#### a) Circolazione dei testi ed edizioni moderne

Che il *Dialogus Miraculorum* fosse l'opera di Cesario senza dubbio più conosciuta nel medioevo lo testimoniano gli oltre cento codici che ne riportano il testo, intero o a frammenti<sup>175</sup>. È dunque un'opera che conobbe una diffusione amplissima e che venne letta soprattutto in ambito religioso, ma non solo. Per definire la circolazione medievale del *Dialogus Miraculorum*, di recente Horst Schneider ha parlato, non senza ironia, di «bestseller del monachesimo medievale»<sup>176</sup>. L'espressione, scherzosa e anacronistica, coglie però una qualità importante della circolazione del testo, che si diffuse da subito molto velocemente, soprattutto in area di lingua tedesca: secondo Schneider uno dei motivi di questo successo starebbe nel linguaggio utilizzato da Cesario, un latino semplice, ricco di espressioni colloquiali, una lingua rapida, concisa, dalle battute puntuali<sup>177</sup>.

La prima edizione a stampa venne pubblicata presto, nel 1475, a Colonia, dallo

---

174 L'ed. Strange contempla sei manoscritti degli oltre cento conosciuti e tre edizioni a stampa del XV e XVI secolo. Si tratta di un numero di testimoni forse alto se comparato alla media delle edizioni di fonti pubblicate nel secolo XIX, ma ancora insufficiente per uno studio esaustivo sulla tradizione e le fonti del Cistercense. Per un elenco dei testimoni utilizzati da Strange cfr. nella sua edizione, vol. I, pp. IV-VI.

175 Cfr. Langosch, *Caesarius von Eisterbach* cit., col. 1156; Wagner, *Studien zu Caesarius* cit., p. 86.

176 Cfr. H. Schneider, *Einleitung*, in *Dialog über die Wunder*, cur. Id., I, Turnhout 2009 (Fontes Christiani 86), pp. 84-88.

177 Cfr. *ibidem*, pp. 84-85.

stampatore Ulrich Zell. La seconda edizione comparve appena sei anni dopo, nel 1481, pubblicata da Johann Koelhoff, sempre a Colonia<sup>178</sup>. Da quel momento si produssero numerosissime copie manoscritte e a stampa del lavoro, soprattutto in Germania e in Olanda e il *Dialogus Miraculorum* diventò una delle opere più influenti nello sviluppo della miracolistica, della sermonistica e della letteratura degli «exempla»<sup>179</sup>.

L'edizione più recente, come si diceva, risale al 1851, pubblicata in due volumi a cura di Joseph Strange<sup>180</sup>. Sulla base di questa edizione sono state pubblicate nel corso dei decenni alcune traduzioni in tedesco, in inglese, in francese e in spagnolo<sup>181</sup>. Importanti ricerche sugli scritti di Cesario sono stati condotti nel XX secolo innanzitutto da Anton Schönbach che pubblicò importanti ricerche nel 1902, nel 1908 e nel 1909<sup>182</sup>. Nel 1933 e nel 1937 Alfons Hilka diede alla luce due dei tre volumi progettati per gli *Opera omnia* del cistercense, nel quale pubblicò le edizioni di alcune omelie ed «exempla», nonché dei *Libri VIII*

---

178 Cfr. L. Tewes, *Der Dialogus Miraculorum des Caesarius von Heisterbach. Beobachtungen zum Gliederungs- und Werkcharakter*, in «Archiv für Kulturgeschichte», 79 (1997), pp. 13-30: 16.

179 Cfr. Schneider, *Einleitung* cit., pp. 85-87.

180 Cfr. sopra, nt. 165.

181 Un importante studio sul DM, con traduzione in tedesco, fu pubblicata in due parti alla fine del sec. XIX, cfr. A. Kaufmann, *Wunderbare und Denkwürdige Geschichten aus den Werken des Cäsarius von Heisterbach*, in «Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein», 47 (1888), pp. 1-228 e *ibidem*, 53 (1891), pp. 1-250. Successivamente il testo fu ripubblicato nel 1910, cfr. *Wunderbare und denwürdige Geschichten. Dialogus magnus visionum atque miraculorum*, cur. E. Müller-Holm, Berlin 1910 [nuova ed. cur. L. Hövel, Cologne 1968]. Una nuova traduzione in tedesco è stata pubblicata di recente, cfr. *Dialog über die Wunder*, trad. cur. H. Schneider e N. Nösge, 5 voll., Turnhout 2009 (Fontes Christiani 86). Per la traduzione in inglese cfr. *The Dialogue on Miracles*, trad. H. von E. Scott e C. C. Swinton Bland, London 1929. Esistono anche alcune traduzioni parziali, una in francese, della sola prima «distinctio», cfr. *Le Dialogue des Miracles: Livre I: De la conversion*, trad. A. Barbeau, Notre-Dame-du-Lac 1992; e una in tedesco, cfr. H. Herles, *Von Geheimnissen und Wundern: ein Lesebuch*, II ed., Bonn, Bouvier 1991. Selezioni di racconti mariani sono stati inoltre tradotti in R.E. Wolff, *Selected Marian Stories from The Dialogue of Miracles of Caesarius of Heisterbach*, in CSQ 33 (1998), pp. 191-210, e anche in Z. Prieto Hernandez, *Cesareo de Heisterbach, Fuente de notables Exempla*, in «Cistercium», 48 (1996), pp. 647-666. Prieto Hernandez è anche autore di un'edizione spagnola del DM, cfr. *Dialogo de milagros de Cesareo de Heisterbach*, Zamora 1998.

182 Cfr. A.E. Schönbach, *Studien zur Erzählungsliteatur des Mittelalters*, IV, *Über Caesarius von Heisterbach. I*, Wien 1902 (Sitzungsberichte. Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-Historische Klasse 144, 9), pp. 1-93; Id., *Studien zur Erzählungsliteatur des Mittelalters*, VII, *Über Caesarius von Heisterbach. II*, Wien 1908 (Sitzungsberichte. Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-Historische Klasse 154, 4), pp. 1-51; Id., *Studien zur Erzählungsliteatur des Mittelalters*, VIII, *Über Caesarius von Heisterbach. III*, Wien 1909 (Sitzungsberichte. Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-Historische Klasse 163, 1), pp. 1-90.

*Miraculorum*<sup>183</sup>. Il volume mai pubblicato è proprio quello che avrebbe dovuto contenere una nuova edizione critica del *Dialogus Miraculorum*, progetto ambizioso per completare il quale mancava allo studioso di redigere la parte di commento. Oggi purtroppo quel lavoro è andato perduto<sup>184</sup>. Ancora negli anni Trenta il filologo Karl Langosch scrisse quella che è da molti considerata come la migliore introduzione all'opera di Cesario<sup>185</sup>. Gli studi di Langosch sono poi stati portati avanti dall'allievo Fritz Wagner, che dagli anni Settanta è autore di importanti studi in materia<sup>186</sup>. In anni più recenti si sono occupati degli scritti di Cesario studiosi come Brian Patrick McGuire, il quale ha indagato le fonti scritte e orali adoperate da Cesario nella stesura del *Dialogus Miraculorum*<sup>187</sup>, e Klaus Schreiner, autore nel 1992 di uno studio sulla più nota opera del cistercense come fonte per la storia istituzionale e religiosa dell'Ordine<sup>188</sup>. Poco tempo fa, infine, nel 2009, Horst Schneider ha curato una nuova traduzione in tedesco del *Dialogus Miraculorum*. L'introduzione al testo rappresenta oggi un punto di partenza importante per chi intenda occuparsi di Cesario di Heisterbach e dei suoi scritti<sup>189</sup>.

Diverso fu il destino dei *Libri VIII Miraculorum*, la cui fortuna fu decisamente più limitata. I frammenti del testo giunti sino a noi sono tramandati da nove codici nei quali il numero e l'ordine delle storie contenute è variabile<sup>190</sup>. Fu spesso copiato assieme ad altri testi agiografici o collezioni di «exempla», come la *Scala Coeli* di Jean Gobi; in un solo codice è copiato assieme al *Dialogus*

---

183 Cfr. sopra, nt. 165.

184 Cfr. Hilka I, p. 24\*: «Teil II, der den *Dialogus miraculorum* bringt, liegt bis auf die Kommentierung fertig vor».

185 Cfr. *ibidem*.

186 Cfr. *ibidem*. Si veda anche il più recente *Der rheinische Zisterzienser und Predigschriftsteller Caesarius von Heisterbach*. In «Cistercienser Chronik», 101 (1994), pp. 93-111.

187 Segnaliamo due saggi in particolare: *Written Sources and Cistercian Inspiration in Caesarius of Heisterbach* cit., pp. 227-282 e *Friends and Tales in the Cloister: Oral Sources in Caesarius of Heisterbach's Dialogus Miraculorum*, in AC 36 (1980), pp. 167-247, oggi raccolti, con altri studi dello stesso autore, in McGuire, I e II.

188 Cfr. K. Schreiner, *Caesarius von Heisterbach (1180-1240) und die Reform zisterziensischen Gemeinschaftslebens*, in *Die niederrheinischen Zisterzienser im späten Mittelalter. Reformbemühungen, Wirtschaft und Kultur*, cur. R. Kottje, Köln 1992 (Zisterzienser in Rheinland 3), pp. 75-99.

189 Cfr. Schneider, *Einleitung* cit., pp. 9-103.

190 Cfr. Hilka III, pp. 4-9. Un codice sconosciuto a Hilka fu segnalato in P.C. Boeren, *Ein neuentdecktes Fragment der Libri VIII Miraculorum de Caesarius von Heisterbach*, in «Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein», 170 (1968), pp. 7-21.

*Miraculorum*<sup>191</sup>. Al testo di Cesario fu associato in due codici un nutrito gruppo di racconti a tema mariano che Aloys Meister ritenne essere il terzo degli otto libri di miracoli, ipotesi che fu successivamente smentita, come vedremo a breve. La provenienza dei codici mostra come tra XIII e XV secolo il testo circolò prevalentemente tra fondazioni certosine (quattro dei nove codici provengono da abbazie certosine).

Curiosamente non si conoscono manoscritti cistercensi dell'opera. Una possibile ragione potrebbe essere fatta risalire alla probabile incompiutezza dell'opera (sulla quale si dirà più avanti). Se infatti Cesario non completò mai la sua seconda collezione di miracoli, si potrebbe ipotizzare allora che questa non circolò tra le fondazioni dei monaci bianchi perché non ricevette mai l'approvazione del Capitolo generale. Come si sa, infatti, condizione necessaria alla pubblicazione di un'opera cistercense era che, una volta ultimata, questa venisse vagliata e approvata dal Capitolo degli abati. Se Cesario fosse morto prima di portare a compimento il suo lavoro, questo non avrebbe potuto ricevere l'approvazione del Capitolo generale, e di conseguenza non avrebbe potuto essere copiato dai monaci bianchi. In mancanza però di prove concrete, sia a riguardo dell'incompiutezza dei *Libri VIII Miraculorum*, sia sulla eventuale mancata sottomissione dei *Libri* al vaglio del Capitolo generale, quanto detto non può che essere considerato come mera ipotesi.

Le prime pubblicazioni a stampa di alcuni dei frammenti risalgono al secolo XIX<sup>192</sup>, mentre è del 1901 la prima edizione critica del testo, curata da Aloys Meister<sup>193</sup>. Si tratta di un'edizione che, come rilevarono Poncelet, Schönbach e Hilka presenta diversi errori di interpretazione e varie imprecisioni<sup>194</sup>. Il principale errore di Meister sarebbe quello di aver ritenuto autentici un certo numero di capitoli e un intero libro dedicato a miracoli della Vergine che, come dimostrato da Hilka, sarebbero in realtà spuri<sup>195</sup>. Nel 1937 Alfons Hilka pubblicò la sua

---

191 Si tratta del codice Soest, Stadtbibliothek ms. 13 (già 31), cfr. Hilka III, p. 5.

192 Cfr. Hilka III, p. 3.

193 A. Meister, *Die Fragmente der «Libri VIII Miraculorum» des Caesarius von Heisterbach*, Roma 1901 (Römische Quartalschrift für christliche Alterthumskunde und für Kirchengeschichte 13).

194 Cfr. A. Poncelet, *Note sur les Libri VIII Miraculorum d Césaire d'Heisterbach*, in AB 21 (1902), pp. 45-52; Schönbach, recensione a *Die Fragmente der Libri VIII Miraculorum* cit., pp. 660-683. Su Hilka cfr. nt. seguente.

195 Cfr. Hilka III, pp. 3-14.

edizione del testo sulla scorta di un numero maggiore di testimoni manoscritti che gli permise di correggere le attribuzioni erranee dell'edizione precedente e riordinare la disposizione dei capitoli<sup>196</sup>.

*b) Strutture e contenuti*

Il *Dialogus Miraculorum* si presenta nella forma come un dialogo tra un «Novitius interrogans» e un «Monachus respondens». È costituito da un totale di 746 capitoli divisi tra dodici «distinctiones» di varia lunghezza. Ogni distinzione è associata allo sviluppo di un particolare soggetto riguardante la vita monastica ed è ordinatamente disposta nel piano generale del lavoro secondo un andamento ascensionale, che parte dalla «conversio» della prima «distinctio» per arrivare, attraverso contrizione, confessione, eucarestia, devozione mariana, ecc. alla dodicesima distinzione, quella dedicata al «praemium mortuorum»<sup>197</sup>. Ogni «distinctio» si apre con un'esposizione introduttiva sul soggetto trattato, successivamente alla quale Cesario passa a fornire un ampio numero di esempi per supportare le sue argomentazioni. A proposito di questo procedimento Langosch notò come enfatizzasse il carattere «manualistico» dell'opera di Cesario e la mettesse in stretta relazione con la sua produzione omiletica. Si trattò, secondo lo studioso tedesco, di una strategia compositiva per la quale i *Dialogi* di Gregori Magno avrebbero costituito il principale modello d'ispirazione<sup>198</sup>. Ogni racconto, a volte molto breve perché ridotto funzionalmente ai dettagli essenziali, si chiude spesso con un'interpretazione morale o dogmatica che accentua la funzione edificatoria o parenetica del testo. I capitoli sono in genere giustapposti a seconda del soggetto trattato e in molti casi sono anche tra loro direttamente collegati.

La forma del dialogo non mira al realismo, lo scambio di battute tra i due personaggi, cioè, non ha come scopo la rappresentazione naturalistica, perché ciò

---

196 Cfr. *ibidem*, testo alle pp. 15-222.

197 Questo l'ordine dei temi associati alle distinzioni: I, «conversio»; II, «contritio»; III, «confessio»; IV, «tentatio»; V, «daemones»; VI, «simplicitas»; VII, «Sancta Maria»; VIII, «diversae visiones»; IX, «corpus Christi»; X «miracula»; XI, «morientes»; XII, «praemium mortuorum».

198 Cfr. Langosch, *Caesarius von Eisterbach* cit., col. 1158.

che persegue è principalmente uno scopo didattico. Nel suo importante studio sugli scritti di Cesario, però, Alfons Hilka rilevò come, al contrario di quanto la forma del testo possa suggerire, i destinatari del *Dialogus* non fossero solo i novizi cistercensi, poiché un certo numero dei racconti in esso contenuti furono riutilizzati da Cesario stesso nei suoi sermoni e nelle sue omelie<sup>199</sup>. Si tratta di un utilizzo “elastico” o, se si preferisce, “mobile” del materiale narrativo raccolto nella collezione, che non si era riscontrato in precedenti raccolte cistercensi. Con Cesario, dunque, osserviamo forse per la prima volta una fruizione nuova della collezione di miracoli, che viene intesa come testo contenitore dal quale attingere attivamente: un utilizzo, dunque, vicino a quello che sarà destinato alle future collezioni di «exempla» redatte dagli Ordini mendicanti.

Tra le molte fonti che Cesario utilizzò per la redazione del *Dialogus Miraculorum* si conta senz'altro un nucleo di racconti provenienti dal monastero di Himmerod, casa madre di Heisterbach, forse già presente in un *Liber Miraculorum* redatto in quel monastero e del quale oggi si sarebbero smarrite le tracce<sup>200</sup>. Contatti sono rintracciabili anche con la *Vita Malachiae* di Bernardo, con la *Vita Prima* dedicata al santo di Clairvaux e con il perduto *Liber visionum beate Aczeline*, che lo stesso Cesario cita in uno dei capitoli<sup>201</sup>. Ma lo studio della trasmissione testuale dimostra come Cesario non copiò mai le sue fonti alla lettera, ma preferì riscrivere ogni storia, spesso eliminando notizie e dettagli giudicati superflui, per ridurre le narrazioni ai soli elementi che ritenne essenziali<sup>202</sup>. Non mancò naturalmente di attingere anche alla tradizione patristica:

---

199 Cfr. la presenza di «exempla» nelle omelie di Cesario in Hilka I, 63-176. Cfr. anche Berlioz, *Césaire de Heisterbach, «Dialogus Miraculorum»* cit., p. 92.

200 Cfr. B. Griesser, *Ein Himmeroder Liber miraculorum und seine Beziehungen zu Caesarius von Heisterbach*, in «Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte», 4 (1952), pp. 257-274.

201 Cfr. Wagner, *Studien zu Caesarius* cit., pp. 91-92. Cesario cita questo volume di visioni della Beata in DM VI, 10 (I, p. 364). Aczelina appare citata anche in DM IV, 59 (*ibidem*, pp. 225-226), DM XII, 25, 43 e 44 (II, pp. 336-337 e 351-352). Da lui apprendiamo l'esistenza di questo *Liber Miraculorum*.

202 Un caso emblematico che permette di osservare il metodo con il quale Cesario rielabora le sue fonti è nella storia di santa Ildegonda, una donna che, stando alla leggenda, visse a Schönau mascherata da monaco senza che i confratelli si accorgessero del suo sesso. Grazie alla ampia circolazione di questo aneddoto in ambito cistercense siamo in grado di ricostruire in che modo Cesario abbia lavorato sulle fonti, cfr. a proposito McGuire, *Written Sources* cit., pp. 247-254. Del racconto ci occuperemo nel prossimo capitolo, cfr. sotto, p. 253. A proposito della rielaborazione dei testi McGuire ha notato come Cesario tenda a trasporre in maniera più letterale le fonti più vicine a lui geograficamente (il *Liber Miraculorum* di Himmerod, la *Vita* di Davide di Himmerod) mentre tenda a rielaborare molto di più le fonti clarevallensi, come l'EM o il LMH, con i quali i contatti riscontrabili non sono mai testuali: cfr. McGuire, *Written Sources* cit., pp. 266-274. Può forse voler dire che, al momento della

*Vitae Patrum* e *Dialogi* di Gregorio Magno sono alcune delle fonti che più hanno influenzato il suo lavoro<sup>203</sup>. Una parte consistente delle storie da lui raccolte, infine, proverrebbe anche dalla tradizione orale, come lui stesso lascia intendere in diversi racconti<sup>204</sup>.

Dei *Libri VIII Miraculorum*, come anticipato, sono giunti solo due degli otto libri previsti nel titolo. Non è certo se ciò sia dovuto allo smarrimento della versione integrale dell'opera o se, nei fatti, Cesario non completò mai il lavoro. Questa seconda ipotesi è ritenuta dalla critica come la più plausibile: Aloys Meister ritenne che l'opera fosse incompiuta, ma non esclude del tutto che il lavoro potesse anche essere stato portato a termine, come porterebbe a pensare quanto lo stesso Cesario dichiara nella cosiddetta *Epistola catalogica*<sup>205</sup>. Meister però pose anche in evidenza come la datazione dei frammenti del testo supporti in parte l'ipotesi dell'incompletezza<sup>206</sup>. Anche Alfons Hilka e Karl Langosch ritennero che Cesario non completò mai l'opera, come dimostrerebbero alcune dichiarazioni contenute nel prologo<sup>207</sup>. In un ramo della tradizione manoscritta, infatti, alla fine del prologo si legge come «nomen auctoris initiales litterae librorum coniunctae declarent»<sup>208</sup>. L'informazione è attendibile poiché sappiamo che Cesario utilizzò lo stesso artificio anche in altre opere, tra le quali il suo commento all'*Ecclesiasticus*, il *Dialogus Miraculorum*<sup>209</sup> e un gruppo di omelie

---

redazione del DM, Cesario ebbe “sott'occhio” i testi prodotti a Himmerod, e non quelli di Clairvaux?

- 203 Cfr. Wagner, *Studien zu Caesarius* cit., p. 91. Sulle fonti più utilizzate da Cesario cfr. McGuire, *Written Sources* cit.; la lista forse più completa oggi redatta delle fonti rintracciabili nel DM è in Schneider, *Einleitung* cit., pp. 74-79.
- 204 Cfr. Wagner, *Studien zu Caesarius* cit., p. 92. Sulle fonti orali di Cesario cfr. in particolare McGuire, *Friends and Tales in the Cloister* cit., in particolare sul ruolo del Capitolo generale come “collettore” di storie cfr. pp. 224-225.
- 205 Cfr. *ibidem*, pp. XXXIV-XXXVII. Nella lettera Cesario dice: «Item scripsi volumen, diversarum visionum seu miraculorum libros VIII. Huius prologus sic incipit: “Qui infirmus est olus manducet”», cfr. Hilka I, p. 6, n. 27. Da quanto asserisce potrebbe in effetti sembrare che tutti gli otto libri fossero stati completati.
- 206 Stando allo studio di Meister, i primi libri sarebbero stati completati nell'arco di una dozzina d'anni, tra il 1225 e il 1237. Dal momento che Cesario morì all'inizio degli anni Quaranta del duecento, Meister ritiene che i pochi anni tra il 1237 e la scomparsa del cistercense sarebbero stati insufficienti per la redazione dei libri restanti, cfr. *ibidem*, pp. XXXVI-XXXVII.
- 207 Cfr. Hilka III, pp. 13-14; Langosch, *Caesarius von Heisterbach* cit., col. 1158.
- 208 Cfr. L8M *prologus* (p. 16).
- 209 Cfr. Meister, *Die Fragmente der «Libri VIII Miraculorum»* cit., p. XXXVI. Nel DM le prime lettere delle prime parole del primo capitolo di ogni «distinctio» formano la dicitura «Caesarii munus». La scelta di adottare questo trucco per nascondere il nome dell'autore, che altrimenti



sull'infanzia di Gesù<sup>210</sup>. Le iniziali degli otto libri avrebbero dunque dovuto comporre il nome «Cesarius»: i due libri superstiti principiano in effetti con una “c” («Cum Dei filius Dominus...») e con una “e” («Exempla diversa de sacramento...»)<sup>211</sup>. Nel prologo Cesario dichiarò inoltre come «loco quarti libri et quinti passionem et miracula domini Engelberti Coloniensis archiepiscopi, qui me ista scribente occisus est, inserens»<sup>212</sup>. Ciò sarebbe confermato anche dal fatto che le iniziali di due libri della *Vita* di Engelberto corrispondono alla quarta e alla quinta lettera del nome di Cesario («Ad honorem...» e «Referunt militem...»)<sup>213</sup>. Il fatto, dunque, che la *Vita Engelberti* sia stata tramandata indipendentemente dai frammenti dei *Libri VIII Miraculorum*<sup>214</sup> costituirebbe, per gli studiosi, la prova che l'opera non fu mai completata.

Sin dal prologo Cesario pose i *Libri VIII Miraculorum* in continuità con il *Dialogus*, al quale fece diretto richiamo<sup>215</sup>, per esporre come in entrambi i casi i suoi testi rispondessero a delle precise istanze pedagogiche poste da quei membri della comunità meno avvezzi allo studio della teologia. Torneremo più avanti, nel quarto capitolo, sul valore pedagogico (e non solo) riconosciuto da Cesario e dagli altri autori cistercensi alle storie di miracoli. Per ora è sufficiente porre in risalto come nei prologhi delle due collezioni di miracoli Cesario adoperi la medesima tecnica compositiva: in entrambi i casi apre il discorso con una citazione biblica<sup>216</sup> e immediatamente dopo introduce con una metafora sulla nutrizione le ragioni che

---

non compare mai nell'opera, sarebbe dovuta a un'imposizione da parte dell'abate di Himmerod, il quale ordinò a Cesario di non firmare l'opera per evitare di attirare invidia su di sé, cfr. J.H. Achterfeldt e J.W.J. Braun, *Caesarius von Heisterbach*, in «Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie», 6/3 (1845), 1-27: 6.

210 Cfr. Hilka I, pp. 16-17.

211 Cfr. L8M I, 1 (p. 16) e II, 1 (p. 75).

212 Cfr. L8M *prologus* (p. 16). Engelberto di Colonia fu assassinato il 7 Novembre 1225, cfr. Hilka I, p. 153, n. 220

213 Cfr. Hilka III, p. 13. Un terzo libro contenente miracoli mariani, tramandato da due dei dieci codici conosciuti, sarebbe spurio, come dimostra anche il fatto che l'iniziale non corrisponda alla “s” terza lettera del nome «Cesarius», cfr. *ibidem*. Un'edizione della *Vita Engelberti* a cura di Fritz Zschaeck è in Hilka III, introduzione alle pp. 225-233, testo alle pp. 234-328. Per un'edizione più recente cfr. *Leben, Leiden und Wunder des Heiligen Erzbischofs Engelbert von Köln*, cur. K. Langosch, Münster, Köln 1955 (Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit. Dritte Gesamtausgabe 100).

214 Non si conoscono codici che tramandano sia la *Vita* sia i *Libri*; per una lista dei testimoni manoscritti della *Vita Engelberti* cfr. ed. Zschaeck, in Hilka III, pp. 229-231.

215 Cfr. L8M *prologus* (p. 15): «Confessus sum in prefatione Dialogi, qui per meum ministerium ad abbatis mei imperium conscriptus est... (...) Nunc vero eadem auctoritate... ».

216 Cfr. DM *prologus* (I, p. 2): «Colligite fragmenta ne pereant», da Io 6, 12; L8M *prologus* (p. 15): «Qui infirmus est, olera manducet», da Rm 14, 2.

lo hanno portato a scrivere<sup>217</sup>. La messa a fuoco è, in entrambi i prologhi, sull'utilità dottrinale del suo operato che, attraverso la retorica della «captatio benevolentiae», pone nella prospettiva dell'atto di umiltà, in piena conformità con la Regola monastica<sup>218</sup>.

Cesario pone dunque in parallelo le sue opere, per legittimarle entrambe, ma anche per mostrare quali differenze intercorrono tra i due lavori: nella nuova collezione ha scelto infatti di non utilizzare la forma del dialogo («non enim in hoc opusculo dialogi morem servare volui»<sup>219</sup>) e dichiara inoltre di non aver avuto la possibilità di riprendere tutti i soggetti trattati nella prima collezione, poiché ha potuto trascrivere solo ciò che gli è stato raccontato o ha scovato nei testi<sup>220</sup>. È una dichiarazione interessante perché mostra come Cesario presenti il suo lavoro in chiave passiva, senza cioè porre in risalto quell'opera di selezione e di riscrittura che, stando almeno alla critica, caratterizzò la sua tecnica compositiva<sup>221</sup>.

Cesario non spiega perché non abbia scelto di utilizzare nuovamente la forma del dialogo e sfortunatamente oggi non possiamo conoscere quali soggetti avesse intenzione di sviluppare nei *Libri VIII Miraculorum* o secondo quale ordine

---

217 Nel prologo del DM Cesario associa la raccolta delle storie di miracoli e visioni alla raccolta delle molliche di pane prescritta in *Regula Magistri* XXV, 1 (II, p. 132) [i riferimenti puntuali a questo testo sono qui, come nelle prossime note, in riferimento all'ed. Albert de Vogüé, 3 voll., Paris 1964-1965, SC 105-107 (Série des Textes Monastiques d'Occident 14-16)]. Le storie sono davanti alle Sacre scritture e alle esegesi della teologia argomenti infinitamente più piccoli, ma come gli avanzi del cibo sono utili ai poveri, le storie di miracoli possono giovare ai confratelli meno letterati: «aliis panes integros turbis frangentibus, id est, fortes scripturarum quaestiones exponentibus, sive excellentiora moderni temporis acta scribentibus, ego micis decidentens colligens, propter inopes, non gratia, sed literatura» cfr. DM *prologus* (I, p. 2). Nel prologo del L8M la metafora è simile: i confratelli meno colti sono come i malati dallo stomaco debole che devono consumare della verdura e non hanno denti forti per scritture più impegnative: «Nunc vero compellor infirmis ingenio vel scientia, qui dentibus intelligentie fortes sensuum allegoricorum cibos non sufficiunt mandere neque per stomachum memorie digerere, coquere pulmentum ex diversis virtutum exemplis quasi variis oleribus collectum. Ad coquum pertinet diversas species herbarum cognoscere, cognita colligere, collecta purgare et in ollam concidere sicque menis surate decoquere, salire atque condire», cfr. L8M *prologus* (p. 15).

218 Ristoro per i poveri (le molliche nel DM) e assistenza agli infermi (la verdura per i malati nei L8M), due metafore di umiltà che rimandano ad alcune disposizioni della Regola, cfr. *Regula monachorum* IV, 14 e 16; XXXI, 9 e il cap. XXXVI (pp. 32, 96 e 104-105), anche se va notato che nel dettato benedettino l'alimentazione degli infermi prevede anche il consumo di carni, per concedere loro di rimettersi in forze, cfr. *Regula monachorum* XXXVI, 9; XXXIX, 11 (pp. 105 e 110) [i riferimenti puntuali a questo testo sono qui, come nelle prossime note, in riferimento all'ed. R. Hanslik, Wien 1978, CSEL 75].

219 Cfr. L8M *prologus* (p. 15).

220 Cfr. *ibidem*.

221 Sull'elaborazione di fonti scritte e orali in Cesario abbiamo già citato due utili studi di Brian McGuire: il suo *Written Sources e Friends and Tales in the Cloister*, cfr. sopra, nt. 187. A proposito delle sue fonti Cesario dice nei L8M «que michi sunt comperta vel a personis relata veridicis, prout occurrunt, scripto commendavi» (*prologus*, p. 16).

intendesse disporli nella struttura del testo. Sappiamo però, dai frammenti in nostro possesso, che almeno i primi due libri avrebbero dovuto concentrarsi su tematiche sacramentali: come nel *Dialogus*, la confessione e l'eucarestia sono i sacramenti sui quali viene posta maggiore attenzione, segno forse della penetrazione nella cultura monastica di quelle istanze dottrinali che già dalla metà del secolo XI, e per tutto il XII, dettero forma a buona parte della produzione teologico-canonistica, fino almeno alle perentorie ratifiche volute da Innocenzo III e dal suo *entourage* nel 1215, in occasione del IV Concilio Lateranense. La letteratura cistercense, lo vedremo meglio nel prossimo capitolo, si dimostrerà particolarmente sensibile a quelle istanze dottrinali, le quali filtreranno e daranno forma all'ossatura di molte storie edificanti.

Per Cesario, in conclusione, i miracoli non sono uno strumento secondario o accessorio della spiritualità, anche ascetica. In conformità con l'insegnamento di padri cistercensi quali Bernardo di Clairvaux o Aelredo di Rievaulx, Cesario vede nei miracoli l'attestazione dei meriti e non la loro ragione<sup>222</sup>, ma allo stesso tempo ne riconosce l'utilità a vantaggio della comunità intera di credenti, poiché conosce il potere persuasivo che sono in grado di esercitare. Così, infatti, si esprime nell'*incipit* del primo dei *Libri VIII Miraculorum*, a riguardo dei miracoli legati al sacramento dell'eucarestia:

«Quae et quanta miracula temporibus nostris in eodem sacramento facta sint, universis ecclesie filiis ad credentium edificationem et infidelium confusionem fida pandam relatione»<sup>223</sup>.

### II.2.5 Altre raccolte di miracoli

Oltre alle più ampie collezioni di miracoli, le prime, realizzate a Clairvaux, l'*Exordium Magnum* e il *Dialogus* di Cesario, vi è, come anticipato, un numero di raccolte proveniente prevalentemente da monasteri d'area renana, nei rami di filiazione di Clairvaux e Morimond, caratterizzate da entità e da strutture piuttosto variabili. Si tratta di raccolte che in molti casi non godettero che di una ristretta

---

222 Se ne parlerà sotto, nel terzo capitolo, cfr. pp. 302-303.

223 Cfr. L8M I, *incipit* (p. 16).

circolazione e che in alcuni casi non conosciamo se non per pochi frammenti. Il numero complessivo di queste collezioni, come si diceva, è davvero imprecisabile. Di molte infatti si sono perse del tutto le tracce o rimangono solo pochi scampoli dei quali arriviamo ad avere notizia magari perché parzialmente inglobati in altre composizioni. La maggior parte di queste raccolte ci è giunta anonima, spesso senza un titolo, ed è possibile collegarne l'origine approssimativamente a un monastero o a un'area geografica basandosi sulle notizie in esse riportate o sulla provenienza dei testimoni manoscritti.

Raccolte d'interesse perlopiù "locale" dunque, intendendo con questa espressione non solo l'interesse rivolto dalle collezioni a storie collegate a un monastero in particolare o al suo più stretto ambito geografico, politico e culturale, ma soprattutto in riferimento al genere di fruizione e all'ampiezza di circolazione che interessarono queste fonti, in molti casi tramandate da un solo manoscritto, non destinato alla pubblicazione ma alla sola fruizione interna a un cenobio. Ciò nonostante, malgrado il carattere "locale" di molte di queste raccolte, non ci è sembrato lecito cedere alla tentazione di chiamarle raccolte "minori". Fare ciò sarebbe equivalso a imporre pregiudizialmente su di esse il marchio di una sorta di inopinabile demerito che non crediamo aiuti il procedere dell'indagine. Giacché sebbene si tratti in genere di raccolte dal raggio di diffusione e di interesse piuttosto limitato, non è affatto scontato che queste fonti non possano contenere notizie importanti, quando non addirittura preziose sorprese, per il lavoro di ricerca storica.

Abbiamo già sottolineato come il nostro interesse venga riposto soprattutto sulle prime raccolte di miracoli, quelle redatte a Clairvaux, e su quelle collezioni come il *Dialogus Miraculorum* che, per l'importanza che rivestirono nella storia dell'Ordine cistercense, nonché per il processo di sviluppo del filone delle collezioni di miracoli e di «*exempla*», rappresentano delle fonti imprescindibili. Ciò nonostante nel processo di analisi abbiamo scelto, quando necessario, di allargare la prospettiva anche su queste altre fonti, per considerare come istanze e prerogative che dettero forma alle collezioni più note furono percepite e rielaborate in testi successivi. In molti casi si noterà come le direttive strutturali e tematiche che caratterizzarono le raccolte più influenti furono in buona parte conservate dalle fonti posteriori, che ne declineranno forme e contenuti su ambiti differenti.

Nel lavoro di analisi si è inteso prendere in esame il più ampio numero possibile di collezioni. Per ragioni di tempo e di utilità, però, si è dovuto scegliere, almeno per ora, di rinunciare all'analisi diretta di alcune fonti inedite, per la conoscenza delle quali ci siamo però serviti degli studi specifici finora pubblicati. Si tratta del *Liber Miraculorum* redatto da Engelhard di Langheim sul finire del XII secolo per le suore di Wechterswinkel<sup>224</sup> e di tre collezioni di origine francese degli inizi del Duecento tramandate in copia unica e conservate nella Bibliothèque Nationale de France: il ms. Lat. 15912<sup>225</sup>, il ms. Lat. 14657<sup>226</sup> e il più tardo ms. Lat. 3338<sup>227</sup>.

#### II.2.5.1 *Le visioni cistercensi nel «Liber Revelationum» di Pietro di Cornovaglia*

Il codice London, Lambeth Palace Library, ms. 51 contiene una voluminosa raccolta di visioni e apparizioni (oltre 460 fogli) il cui autore fu l'agostiniano Pietro di Cornovaglia, priore della cattedrale di Holy Trinity, a Londra. Questo *Liber Revelationum* – così lo chiama Pietro stesso<sup>228</sup> – fu redatto attorno all'anno 1200<sup>229</sup> e contiene soprattutto visioni, molte delle quali dell'aldilà, perché lo scopo

---

224 Cfr. B. Griesser, *Engelhard von Langheim und sein Exempelbuch für die Nonnen von Wechterswinkel*, in «Cistercienser-Chronik», 70 (1963), pp. 55-73. Cfr. anche M.G. Newman, *Real Men and Imaginary Women: Engelhard of Langheim Considers a Woman in Disguise*, in «Speculum», 77 (2002), pp. 1184-1213. Oltre al libro destinato alle suore di Wechterswinkel Engelhard redasse anche un *Libellus Miraculorum* oggi perduto, cfr. H.D. Oppel, *Die exemplarischen Mirakel des Engelhard von Langheim. Untersuchungen und kommentierte Textausgabe*, Würzburg 1978

225 Proveniente da uno sconosciuto monastero cistercense, redatto attorno al 1200, contiene storie dalla *Vite Patrum*, da Beda e da Guglielmo di Malmesbury. Per una descrizione del codice cfr. McGuire, *The Cistercians and the Rise of the Exemplum* cit.; un'edizione è al momento in preparazione a cura del *Groupe d'anthropologie historique de l'Occident Médiéval* (GAHOM) guidato da J. Berlioz e M.-A. Polo de Bealieu. Informazioni sul gruppo di lavoro, nonché un'utile banca dati sugli «exempla», è reperibile sul sito internet del GAHOM, cfr. url: <<http://gahom.ehess.fr/>>.

226 Composto attorno al 1240 nel monastero di San Vittore, a Parigi, contiene molti racconti cistercensi e sarebbe la copia di una collezione antecedente. Stefano Mula ne sta preparando un'edizione, cfr. Mula, *Twelfth- and Thirteenth-Century Cistercian Exempla Collections* cit., p. 910, nt. 6.

227 Raccolta cistercense di miracoli del XIV secolo, raramente citato dagli studiosi di agiografia cistercense, lo abbiamo trovato menzionato solo in Newman, *Real Men and Imaginary Women* cit., p. 1188, nt. 13.

228 Cfr. P. Hull e R. Sharpe, *Peter of Cornwall and Launceston*, in «Cornish Studies», 13 (1986), pp. 5-53: 11. Alle volte il testo è chiamato anche *De visionibus*, cfr. *ibidem*.

229 Due volte nella prima parte del manoscritto Pietro indica che sta scrivendo nel 1200, ad ogni

del suo autore, esplicitamente dichiarato nel prologo, fu quello di raccogliere delle prove sull'immortalità dell'anima e sull'esistenza di Dio «ad utilitatem multorum vitas»<sup>230</sup>. Il *Liber* esiste in copia unica, il Lambeth Palace ms. 51, appunto, originariamente proveniente dalla biblioteca di Holy Trinity; si tratta del codice originale che fu di proprietà di Pietro<sup>231</sup>. Sebbene non si possa escludere del tutto che furono realizzate anche altre copie di questo libro, sembra piuttosto improbabile che ciò sia avvenuto<sup>232</sup>: si tratterebbe, in sostanza, di un lavoro destinato da Pietro principalmente al suo uso personale e a quello della sua comunità.

Pietro raccolse un amplissimo numero di storie (circa un migliaio<sup>233</sup>) che trasse dalle fonti più varie: copiò racconti da Gregorio Magno e da Beda, dalle *Vitae Patrum*, dalla *Vita sancti Martini* di Sulpicio Severo, ma anche dalla *Vita Prima Bernardi*, in particolare dai libri di Goffredo d'Auxerre, e dalla *Vita Secunda*. Ricorre spesso si avvale anche di fonti orali: i suoi contatti provennero prevalentemente da aree vicino Londra, l'Essex o il Kent.

La maggioranza dei racconti riguardanti monaci cistercensi proverrebbe da fonte orale. Pietro conobbe infatti molti cistercensi e alcuni di questi furono per lui delle fonti di storie di visioni. Uno di questi fu Benedetto, abate di Ham (oggi Stratford Langthorne, nell'Essex) dal quale apprese undici visioni che, come vedremo nel prossimo capitolo, rappresentano un interessante esempio di come la miracolistica clarevallense ebbe un raggio di influenza che andò oltre le aree di lingua germanica, come comunemente si ritiene. Questi racconti sono stati

---

modo è plausibile che il suo lavoro fosse iniziato già da qualche anno, cfr. *ibidem*, pp. 12 e 36, cfr. anche R. Easting, *Peter of Cornwall's account of St. Patrick's Purgatory*, in *AB* 97 (1979), pp. 397-416: 410.

230 Cfr. il codice London, Lambeth Palace ms. 51, f. 2ra: «Ego Petrus ecclesie sancte Trinitatis Lundonie minister ad utilitatem multorum vitas et actus sanctorum per diversa volumina legendo percurrens, revelationes et visiones spirituales que illis facte sunt, quibus Deus, sive angeli, sive anime, sive homines quondam mortui aud visi aut locuti sunt, in hoc unum volumen redegei. Vnde et illud Librum Revelationum appellare dignum duxi. Quem librum si quis non minus oculis cordis quam corporis perlegere studuerit, Deum et angelos, et animas hominum esse, et post mortem corporis vivere non dubitabit, et exemplis sanctorum patrum que retro sunt obliviscens, ad anteriora se extendet, et ad mirabilia rerum invisibilium percurrendo, quam mirabilis sit Deus in sanctis suis ipse cum ammiratione perpendet».

231 Come dimostra la presenza di diverse note autografe in margine al testo, cfr. Hull e Sharpe, *Peter of Cornwall* cit., p. 11. Sulla provenienza del codice cfr. N.R. Ker, *Medieval Libraries of Great Britain*, II ed., London 1964, p. 123.

232 Cfr. ancora Hull e Sharpe, *Peter of Cornwall* cit., p. 11.

233 Il testo è diviso in due libri, nel primo si contano 206 capitoli, nel secondo 899, ma la numerazione è discontinua e l'impaginazione a volta difettosa, cfr. *ibidem*.

pubblicati da Christopher Holdsworth mezzo secolo fa<sup>234</sup>. Altri contatti cistercensi furono Tommaso, abate di Coggeshall, nell'Essex e un altro abate irlandese non precisamente identificato, di nome Bricius, proveniente forse dal monastero di Newry, dal quale Pietro venne a conoscenza della storia del Purgatorio di san Patrizio<sup>235</sup>. Dalle informazioni che Pietro fornisce sulle sue fonti non è possibile datare con certezza i racconti, né è possibile stabilire se gli furono tutti davvero narrati a voce o se in alcuni casi si servì anche di fonti scritte.

Stando a quanto dice Holdsworth, almeno gli undici racconti da lui pubblicati dovrebbero riferirsi agli anni 1192-1198<sup>236</sup>. Anche le altre storie di provenienza cistercensi, comunque, è molto probabile che vennero da lui apprese nel corso degli anni Novanta<sup>237</sup>.

I racconti riguardanti membri dell'Ordine cistercense che conosciamo solo attraverso il *Liber Revelationum* sono all'incirca una ventina, di questi solo gli undici collegati al monastero di Stratford Langthorne sono stati pubblicati. Il *Liber Revelationum* rimane ancora nel suo complesso una fonte inedita, sebbene alcuni capitoli siano stati pubblicati in passato da Robert Easting e da Richard Sharpe<sup>238</sup>. I due studiosi inglesi stanno al momento lavorando a un'edizione del testo che rappresenta il frutto di alcuni anni di ricerca sulle numerose fonti di Pietro. Il lavoro è nelle fasi finali e dovrebbe vedere la luce entro l'anno in corso. Cogliamo l'occasione per ringraziare in questa sede il prof. Sharpe per averci messo gentilmente a disposizione le riproduzioni del ms. Lambeth Palace 51, e delle bozze del lavoro di edizione, che in tal modo ci ha permesso di prendere in esame anche i racconti cistercensi ancora inediti.

---

234 Cfr. C.J. Holdsworth, *Eleven Visions Connected with the Cistercian Monastery of Stratford Langthorne*, in «Cîteaux» 13 (1962), pp. 185-204.

235 Sui contatti cistercensi di Pietro cfr. Easting, *Peter of Cornwall's account* cit., pp. 399 e 410, nt. 1.

236 Cfr. Holdsworth, *Eleven Visions* cit., pp. 188-189.

237 Cfr. Hull e Sharpe, *Peter of Cornwall* cit., p. 12.

238 In Easting, *Peter of Cornwall's account* cit., pp. 410-416 è edito il racconto del pozzo di san Patrizio dei ff. 21v-23r del Lambeth Palace, ms. 51. Altri racconti sono stati pubblicati in Hull e Sharpe, *Peter of Cornwall* cit., pp. 16-35 e in R. Easting e R. Sharpe, *Peter of Cornwall: The Visions of Ailsi and his sons*, in «Mediaevistik», 1 (1988), pp. 207-263.

### II.2.5.2 Il «*Liber Miraculorum*» redatto a Himmerod

In un codice conservato presso la Biblioteca Laurenziana di Firenze, e redatto molto probabilmente a Clairvaux, nella prima metà del dodicesimo secolo, si trovano testi importanti per la storia dell'agiografia cistercense, alcuni dei quali giunti sino a noi solo attraverso questa copia<sup>239</sup>. Tra questi è presente un nucleo di 24 racconti a tema miracoloso provenienti da Himmerod, abbazia figlia di Clairvaux che sorge a circa cinquanta chilometri a nord da Treviri.

Di questi 24 racconti Bruno Griesser dette un'edizione nel 1952<sup>240</sup>. La collezione non ci è giunta integra, come Griesser ha dimostrato, ma solo in un numero esiguo di frammenti<sup>241</sup>. Tra i capitoli conservatisi, ad ogni modo, è riscontrabile un forte interesse per l'ambito dello stesso monastero di Himmerod: la collezione sembra voler trasmettere infatti prevalentemente la memoria degli eventi prodigiosi dei quali furono soggetti i monaci di quella fondazione. I racconti ci giungono anonimi e anche la datazione è incerta, ma la si può restringere agli anni tra il 1213 e il 1219: il termine *post quem* viene da alcune informazioni presenti nel testo<sup>242</sup>, quello *ante quem* dal fatto che Cesario attinse a molte di queste storie per il suo *Dialogus*, iniziato, appunto, nel 1219 (sono in totale 16 i capitoli da lui copiati o rielaborati).

Una interessante sorpresa la si trova nella conclusione del prologo di questa collezione: lì infatti l'autore paragona le storie da lui raccolte a molliche di pane, proprio come avrebbe fatto Cesario qualche anno dopo di lui. Il debito "letterario" è evidente, ma la metafora biblica nel libro di Himmerod non ha ancora l'efficacia e la perentorietà che le conferirà Cesario<sup>243</sup>.

Per quanto riguarda la struttura del testo, il numero esiguo dei capitoli non permette di individuare un criterio d'ordine particolare; per l'aspetto tematico

---

239 Si tratta del codice Ashburnam 1906 che riporta estratti delle *Vitae Patrum*, della cosiddetta *Vita Quarta Bernardi* di Giovanni l'Eremita, del *Dialogus Miraculorum* di Cesario. Questo codice tramanda anche l'unica copia oggi conosciuta del *Chronicon Clarevallense*.

240 Cfr. B. Griesser, *Ein Himmeroder Liber miraculorum und seine Beziehungen zu Caesarius von Heisterbach*, in «Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte», 4 (1952), pp. 257-274.

241 Cfr. *ibidem*, pp. 258-260.

242 Nel cap. 8 si afferma che i fatti raccontati risalgono a quell'anno, cfr. *ibidem*, p. 268.

243 Cfr. *Liber Miraculorum, prologus* (ed. B. Griesser, p. 261): «...quod ea, que ad notitiam nostra devenerunt, quasi quedam mices sunt, que ceciderunt de mens dominorum ad esum caturlorum. Collegi ergo easdem micas, ne pereant, qui utique multum doleo, quod panes perierunt».



segnaliamo, invece una certa attenzione per il tema mariano.

### II.2.5.3 *Il gruppo di visioni legate al monastero di Salem*

Un raccolta di venti visioni e apparizioni fu redatta dopo il 1224 a Salem, monastero nei pressi del lago di Costanza affiliato a Morimond, che nel corso di almeno la prima metà del XIII secolo ebbe un centro scrittoria molto attivo, nel quale vennero copiate, tra l'altro, anche versioni del *Liber Miraculorum* di Erberto e dell'*Exordium Magnum*. L'edizione della raccolta è a cura di Andreas Liebers, il quale ha pubblicato anche un'interessante apparato di commento<sup>244</sup>.

L'autore è anonimo, l'oggetto principale della narrazione è il rapporto tra il mondo dei vivi e quello dei morti. Sette dei venti capitoli trattano in particolare delle pene purgatorie. Si pone particolarmente l'accento sull'efficacia del sacramento penitenziale e di quello eucaristico per la salvezza dell'anima; frequenti le rappresentazioni della minaccia demoniaca, in tre casi risolte grazie all'intervento della Vergine. Si segnala, inoltre, la presenza di due storie tratte dal *De Miraculis* di Pietro il Venerabile<sup>245</sup>.

### II.2.5.4 *Il «Liber Revelationum» di Richalm di Schöntal*

Il *Liber Revelationum* di Richalm di Schöntal raccoglie il racconto delle visioni delle quali lui stesso fu soggetto durante la sua vita. Più che a una raccolta di miracoli in senso stretto, in sostanza, il testo sembrerebbe assomigliare a un libro di visioni o rivelazioni del genere composto ad esempio, da Elisabetta di Schönau o da Ildegarda di Bingen. Ma con queste raccolte, a parte la centralità della figura dell'autore-visionario, il *Liber* di Richalm non ha molto in comune, dal momento che le sue visioni non hanno carattere profetico, ma riguardano soprattutto apparizioni di demoni.

---

244 Cfr. A. Liebers, *Rigor Ordinis - gratia amoris*, in «Cîteaux», 43 (1992), pp. 161-220 e in *ibidem*, 44 (1993), pp. 36-151. Nella sua edizione Liebers segue il testo del codice Heidelberg, Universitätsbibliothek Sal. IX 31.

245 Si tratta dei capp. I, 5 e 13 (ed. A. Bouthillier, pp. 15-16 e 44-45), cfr. Liebers, *Rigor Ordinis - gratia amoris* cit., (1993), pp. 116-118 e 121-122.

Non si tratta di un'opera dagli intenti dottrinali o edificanti particolarmente evidenti, il suo autore non sembra riflettere le medesime preoccupazioni espresse dalle raccolte redatte a Clairvaux, ciò nonostante questo *Liber* costituisce a tratti una fonte interessante per il nostro percorso di ricerca, per gli elementi di carattere dottrinale, disciplinare e liturgico che in esso vengono rappresentati.

È una fonte edita<sup>246</sup>. Del gruppo di raccolte qui presentato è forse il testo che godette di maggior circolazione, si conoscono infatti sei manoscritti che ne riportano il testo integrale più altri sette che tramandano versioni abbreviate o frammenti. A questi si devono inoltre aggiungere altri cinque codici oggi smarriti<sup>247</sup>. Dalla provenienza dei codici si osserva come il *Liber* circolò esclusivamente in Germania, in fondazioni cistercensi, benedettine e agostiniane<sup>248</sup>.

Redattore effettivo del testo non fu Richalm, ma uno dei monaci della sua comunità al quale egli, stando alle dichiarazioni nel prologo, avrebbe dettato il testo «ex ore eius» per poi rileggerlo e approvarlo<sup>249</sup>. Il tono quasi apologetico con il quale il redattore torna in alcuni casi a ripetere che quanto riportato fu dettato dalla bocca di Richalm serve forse a legittimare gli interventi in prima persona che egli interpola a volte alla narrazione. La datazione del testo non è semplice, ma da quanto dice il suo redattore sembra che il lavoro fu completato solo dopo la morte di Richalm, avvenuta nel 1219 o forse nell'anno successivo<sup>250</sup>.

Il testo presenta una struttura semplice, a libro unico, costituito da un totale di 174 capitoli che si susseguono apparentemente senza un ordine organico. Tutto il testo è caratterizzato da continue visioni, apparizioni e audizioni di demoni nel monastero, Richalm sembra vederne quotidianamente a centinaia attorno a sé: con essi combatte – in primo luogo – ma anche parla, disquisisce o litiga. La funzione che i demoni rivestono nei racconti di visioni di Richalm è mostrare, per antitesi, la corretta condotta spirituale che i monaci devono perseguire. Richalm suggerisce

---

246 Cfr. Richalm von Schöntal, *Liber Revelationum*, ed. P.G. Schmidt, Hannover 2009 (MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 24) [nelle note si farà riferimento al testo con l'abbreviazione LRRS, indicando il numero del capitolo in numeri arabi e tra parentesi le pagine in riferimento alla presente edizione].

247 Cfr. *ibidem*, pp. XLIX-LX.

248 Cfr. *ibidem*.

249 Cfr. *Liber Revelationum, prologus* (p. 3, ll. 3-5): «Omnes vero ore ad os michi narravit et transcriptas a me relegens approbavit».

250 Cfr. P.G. Schmidt, *Einleitung*, in Richalm von Schöntal, *Liber Revelationum* cit., p. XII.

anche diversi modi per combattere il demonio: attraverso l'uso della croce, del sale e dell'acqua santa. Particolarmente interessante in merito è il cap. 95, nel quale egli garantisce che la lettura è uno dei mezzi più efficaci per scacciare il demonio: non c'è – dice – testo che i demoni temano di più dei *Moralia in Iob* di Gregorio Magno.

Interessante è la carriera monastica di Richalm, che in certo modo anticipa i passi compiuti da Cesario qualche anno più tardi. Richalm entrò, infatti, nel monastero di Schöntal sul finire del dodicesimo secolo, ricoprì la carica di «magister novitiorum» e, dal 1214, quella di priore. Nel 1219 è menzionato in un documento come abate di quel monastero<sup>251</sup>.

Non sembra che Richalm viaggiò molto, l'orizzonte delle sue narrazioni, infatti, non si spinge mai oltre i confini o le immediate vicinanze del monastero in cui visse.

#### II.2.5.5 *Storie di miracoli provenienti dall'abbazia di Fürstenfeld*

In un codice proveniente dall'abbazia bavarese di Fürstenfeld (ma realizzato in parte nell'abbazia madre Aldersbach, linea di filiazione di Morimond) e redatto alla fine del XIII secolo o al più tardi all'inizio del XIV, in conclusione alla trascrizione di una versione abbreviata del *Liber Miraculorum* di Erberto, si trova un gruppo di dieci racconti di visioni e miracoli<sup>252</sup>. Come già osservato in precedenza, nel sud della Germania i primi libri di miracoli cistercensi ebbero ampia circolazione; quella di Fürstenfeld è una delle fondazioni dalle quali provengono importanti testimoni manoscritti per il *Liber* di Erberto e per l'*Exordium Magnum* di Corrado. La presenza di questi racconti originali segnala la fecondità di temi e modelli letterari delle collezioni cistercensi e permette anche di osservare come a volte queste storie circolarono come piccoli nuclei indipendenti, non necessariamente veicolati da collezioni più corpose.

L'edizione di queste storie è stata curata quarant'anni fa da Hans Opper<sup>253</sup>, il

---

251 Cfr. *ibidem*, p. XI.

252 Cfr. il ms. München, Staatsbibliothek clm 6914. Il testo di Erberto è nei ff. 1r-37r, questi dieci capitoli coprono fino al f. 45r.

253 Cfr. H.D. Opper, *Eine kleine Sammlung cisterciensischer Mirakel aus dem 13. Jahrhundert*, in

quale ha osservato come i dieci racconti non abbiano genesi comune, ma provengano da luoghi e tempi differenti: i primi due costituiscono una traduzione in latino, fatta dallo stesso redattore del testo, da una fonte vernacolare ottenuta da alcune suore dell'Ordine; è lo stesso redattore a darcene conto<sup>254</sup>. Si tratta di una fonte che, secondo Opiel risalirebbe alla seconda metà del XIII secolo<sup>255</sup>. I capitoli dal 3 al 9 costituiscono delle copie («in rescribendo» dice il redattore del codice) di una fonte la cui origine va messa in relazione al monastero di Ebrach; questo nucleo di sette storie è databile agli anni 1219-1227<sup>256</sup>. L'ultimo capitolo sarebbe stato aggiunto da altro copista, successivamente ai primi nove, e riguarda la storia di un miracolo eucaristico collegata al monastero di Kaisheim, altro monastero tedesco del ramo di filiazione di Morimond<sup>257</sup>.

L'interesse dei racconti si concentra particolarmente su tematiche sacramentali. Particolarmente interessante è la storia di una lattazione mariana di un monaco cistercense che anticipa di alcuni decenni il fortunato sviluppo iconografico del tema della «lactatio Bernardi» (di cui parleremo nel prossimo capitolo)<sup>258</sup>.

---

«Würzburger Diözesangeschichtsblätter», 34 (1972), pp. 5-28 [nel prossimo capitolo si farà riferimento a questo nucleo di racconti con la dicitura “Fürstenfeld”, seguita dal numero del racconto e di pagina secondo l'ed. Opiel].

254 Alla fine del primo capitolo infatti si legge «...cum in quadam cedula michi concessa a devotionibus quibusdam nostri Ordinis monialibus rei fideliter attestantibus veritatem vulgaribus verbis scriptam legissem; placuit stilo utcumque latino, prout brevis poteram perstringere», cfr. *ibidem*, p. 12.

255 Cfr. *ibidem*, p. 7.

256 Come dimostrerebbe un riferimento all'ex abate di Cîteaux Corrado di Urach del quale si dice «nunc Portuensis episcopus», una carica che ricoprì, per l'appunto, dal 1219 al 1227, anno della sua morte cfr. *ibidem*.

257 Cfr. *ibidem*, p. 8.

258 Cfr. sotto, pp. 234-239.



## CAPITOLO TERZO

*La rappresentazione letteraria. Cistercensi nell'aldilà**III.1 Il paradiso nel chiostro, i monaci nel paradiso. Tematiche della rappresentazione*

L'autorappresentazione dei cistercensi nell'aldilà costituisce un elemento di primaria importanza nelle fonti narrative dell'Ordine, perché esemplifica in maniera inequivocabile alcuni tratti fondamentali della disciplina claustrale e rafforza la legittimità della costruzione ideologica monastica. Nella logica del rispecchiamento della comunità religiosa nel mondo spirituale, nella presenza di anime sante nel monastero, nelle visioni e nei viaggi dei monaci nell'aldilà, risiede l'idea antica del legame sovranaturale tra la comunità terrena dei monaci e quella spirituale dei santi e degli angeli.

L'idea della connessione tra il paradiso e il chiostro è una delle prerogative centrali di tutta la spiritualità monastica e ha radici antiche. Essa esprime forse la più efficace attestazione della legittimità (anzi della vera e propria necessità) della messa in pratica del programma monastico, della sua proposta di ordinamento funzionale dell'enigmatica abbondanza del vivere terreno. Già molti anni fa Jean Daniélou e Jean Leclercq mostrarono nei loro studi come l'analogia tra il monastero e il paradiso sia una caratteristica strutturale dell'intera ideologia monastica<sup>1</sup>. Daniélou evidenziò come nella letteratura patristica, e in particolare per Gregorio di Nissa, all'interno della gerarchia dell'«Ecclesia paradisus», «il monachesimo rappresenti una zona paradisiaca più eccellente»<sup>2</sup>. Un paradiso nel paradiso, dunque. Varrà la pena tenere a mente questo concetto perché tornerà nelle visioni cistercensi, seppur con qualche sostanziale differenza.

---

1 J. Daniélou, *Terre et paradis chez les Pères de l'Église*, in «Eranos Jahrbuch», 22 (1954), pp. 433-472. J. Leclercq, *Le cloître est-il un paradis?*, in *Le message des moines a notre temps. Mélanges offerts à dom Alexis abbé de Boquen, à l'occasion de son jubilé sacerdotal*, cur. P. Fumasoni Biondi et. al., Paris 1958, pp. 141-159.

2 Cfr. Daniélou, *Terre et paradis* cit., pp. 466-467.

Il monachesimo si affermò da subito come via privilegiata della restaurazione della «vita angelica», del ritorno al paradiso<sup>3</sup>. Ma aspetti e linguaggi del monachesimo evolsero nel tempo. Tra la spiritualità dei padri del deserto a quella del monachesimo riformato certo sono molte le differenze sostanziali. Leclercq ad esempio evidenziò come l'enfasi patristica sui sacramenti che celebrano l'ingresso nella comunità cristiana (dunque sul battesimo, sull'unzione, ecc.), nel tempo lasciò il passo a una retorica incentrata sulla «*conversio*» al monachesimo, spostando dunque l'attenzione sull'ingresso nella più ristretta comunità claustrale<sup>4</sup>. Quello del ritorno al paradiso, però, è un tratto del linguaggio simbolico monastico (o più in generale di tutti gli ordini regolari) che si è conservato nel corso del medioevo. L'analogia tra il monastero e il paradiso penetra ogni livello della cultura monastica e riecheggia in molteplici forme, non solo negli scritti di natura teologica; basti pensare alla letteratura devozionale o ai trattati dedicati all'amore per la patria celeste, ai «*contemptus mundi*», alla liturgia, agli inni, alle preghiere o ai poemi dedicati alla nostalgia per la Gerusalemme celeste. Per non parlare, poi, dei riverberi che la simbologia paradisiaca ha avuto sull'architettura monastica, sul simbolismo legato all'organizzazione fisica dello spazio<sup>5</sup>.

Quello del legame tra monastero e paradiso è un tema inesauribile. È un'analogia che informa il linguaggio monastico e contribuisce ad affermare il chiostro come spazio privilegiato del sacro<sup>6</sup>, giacché, come è stato ben scritto, il chiostro è davvero «una reificazione del giardino biblico»<sup>7</sup>. È dunque un tratto

---

3 *Ibidem*.

4 Mostrando, ancora una volta, come caratteristica peculiare del monachesimo sia il traslare concetti e aspetti spirituali dal piano generale della *Ecclesia* a quello particolare della comunità claustrale, amplificando così il valore degli aspetti traslati per arrivare, di conseguenza, ad amplificare il ruolo del monachesimo stesso nella società cristiana. Cfr. Leclercq, *Le cloître* cit., p. 144.

5 Per una sintesi sul tema si veda J. Baschet, *I mondi del Medioevo: i luoghi dell'aldilà*, in *Tempi, spazi, istituzioni*, cur. E. Castelnuovo e G. Sergi, Torino 2002 (Arte e storia nel Medioevo 1), pp. 337-342. Rinunciamo a fornire un numero esaustivo di riferimenti bibliografici su un tema vastissimo che finirebbe per occupare troppo spazio, anche qualora si scegliesse di non includere quei saggi dedicati alla valenza simbolica delle proporzioni numeriche nelle architetture di cattedrali e abbazie medievali, che da qualche anno appare in crescente proliferazione.

6 Due studi fondamentali sul concetto di spazio per il monachesimo: G. Penco, *Un elemento della mentalità monastica medievale: la concezione dello spazio*, in «*Benedictina*», 35 (1988), pp. 53-71; G.M. Cantarella, *Lo spazio dei monaci*, in *Uomo e spazio nell'alto medioevo. Atti della cinquantesima settimana di studi del C.I.S.A.M., 4-8 Aprile 2002*, Spoleto 2003, pp. 805-847.

7 Cfr. C. Valenziano, *Il «chiostro» giardino biblico-liturgico*, in «*Ecclesia orans*», 1 (1984), pp. 175-192, qui 192. Sul tema biblico del giardino nella simbologia monastica può essere

fondamentale dell'apologetica monastica che edifica il religioso, lo motiva, lo sostiene, e soprattutto legittima il suo ruolo.

Ma la sovrapposizione del paradiso al monastero è un'operazione che si svolge «sul piano simbolico dell'evocazione»<sup>8</sup>. Cioè se è vero che il monastero è inteso come un'anticamera del paradiso, una sua anticipazione simbolica<sup>9</sup>, esso non può che configurarsi come un'immagine sbiadita, una replica imperfetta, allusiva della realtà superiore. È un aspetto che serve rilevare perché soprattutto nella letteratura visionaria cistercense il valore simbolico di questa associazione cederà parzialmente il passo a una associazione reale tra i due termini, a una sovrapposizione quasi concreta. Arriveremo a vederlo per gradi.

I primi cistercensi svilupparono diversi aspetti della simbologia paradisiaca, spesso mettendola al centro della loro teologia della carità. Per Bernardo il paradiso claustrale è un «regio vallo disciplinae munita, in qua pretiosarum est mercium fecunda fertilitas», dove gli uomini gioiscono nel vivere nell'unità, come fratelli<sup>10</sup>. La Gerusalemme celeste designa quanti conducono vita religiosa (*Super Cantica* LV, 2) e ogni monaco, dice, è già un suo cittadino (*Epistolae* LXIV, 1). Clairvaux dunque prefigura la Gerusalemme celeste, a essa è unita «tota mentis devotione et conversationis imitatione et cognatione quadam spiritus»<sup>11</sup>. La comunità di Clairvaux vive imitando quella celeste, alla quale si unisce e si uniforma in spirito. Letto così questo passaggio potrebbe sembrare solo un'ennesima declinazione del concetto di angelicità monastica, concetto peraltro ampiamente diffuso nella cultura cenobitica. Ma va notato che Bernardo non si sta riferendo al monachesimo in generale o all'Ordine cistercense, bensì alla sua Clairvaux. È Clairvaux a essere unita («sociata») a Gerusalemme, è a Clairvaux che i monaci vivono imitando la «conversatio» celeste. Riferendosi in particolare al suo monastero, Bernardo ne amplifica sottilmente il valore spirituale. Egli non

---

utile vedere anche G. Lodolo, *Il tema simbolico del paradiso nella tradizione monastica dell'occidente latino (secoli VI-XII): lo svelamento del simbolo*, in «Aevum», 52 (1978), pp. 177-194.

8 Cfr. Cantarella, *Lo spazio dei monaci* cit., p. 813.

9 Cfr. J. Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica nel Medio Evo*, trad. it. Firenze 1965, pp. 63 e ss.

10 *Sermones de diversis* XLII, 4, SBO VI, 1, p. 258. Alla sua definizione Bernardo associa due citazioni bibliche riguardo la gioia del vivere secondo un'unico costume (Ps 67, 7), come fratelli (Ps 132, 1).

11 *Epistola* LXIV, 2, SBO VII, p. 158, ll. 2-3. Su questo brano cfr. Leclercq, *Cultura umanistica* cit., pp. 66-67.



traccia il legame sovranaturale come prerogativa esclusiva di Clairvaux – non potrebbe farlo d'altronde, neanche se lo volesse – eppure mette in risalto il valore della sua fondazione e lo assolutizza. Clairvaux è «*tota mentis devotione et conversationis imitatione et cognatione quadam spiritus sociata*», cioè la sua unione spirituale con i luoghi celesti è totale e completa. L'uso dell'aggettivo «*tota*» esalta fermamente la figura della comunità di Clairvaux, ma con discrezione, poiché non la pone in diretto contrasto con altre. Non bisogna sottovalutare toni apologetici come questo in Bernardo: è principalmente da lì, infatti, che si svilupperà quella coscienza della superiorità di Clairvaux che è un tratto tipico delle raccolte di miracoli lì redatte e che probabilmente contribuì non poco ad alimentare quella competizione in atto, nei primissimi del Duecento, tra le più potenti case dell'Ordine della quale notizia arrivò fino a Roma<sup>12</sup>.

Altri autori cistercensi hanno ribadito il legame sovranaturale della comunità terrena con quella celeste. Per Aelredo di Rievaulx la comunità monastica è una «*amantissima corona*», che siede nel giardino celeste<sup>13</sup>. Per Guglielmo di Saint-Thierry la «*schola charitatis*» cistercense è un «*coelestis paradisus*»<sup>14</sup>, mentre per Nicola di Clairvaux il suo monastero è un «*paradisus deliciarum, gratiarum hortus*»<sup>15</sup>. E questo solo per citare alcuni esempi, ma si potrebbero elencare molti altri casi, come per esempio i commenti al Cantico dei Cantici di Bernardo, di Guglielmo di Saint-Thierry o di Gilberto di Hoyland, dove la teologia dell'amore sviluppa un'ulteriore declinazione del tema paradisiaco, del giardino fiorito dello sposo e della sposa e dell'«*osculum oris*», simbolo dell'unione spirituale tra il religioso e Dio, ma anche simbolo della comunione di intenti tra monaci, della

---

12 Sui conflitti interni all'Ordine poco o nulla si conosce a causa del relativo, oculato silenzio delle fonti. In almeno un caso, però, sappiamo di un'accesa competizione tra Cîteaux e i quattro più importanti monasteri dell'Ordine, poiché nel 1202 gli echi raggiunsero le orecchie del papa. La questione è stata studiata da G. Cariboni, *Il papato di fronte alla crisi istituzionale dell'Ordensverfassung cistercense nei primi decenni del XIII secolo*, in *Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum*, cur. G. Melville e O. Jörg, Münster 1999 (Vita Regularis 11), pp. 619-653 [rist. in *Papato e monachesimo "esente"* cit., pp. 179-214].

13 Cfr. *De spirituali amicitia* III, 82 (ed. A. Hoste e C.H. Talbot, Turnhout 1971, CCCM 1, p. 334): «*Nudiustertius cum claustra monasterii circuirem, consedente fratrum amantissima corona, et quasi inter paradisiacas amoenitates singularum arborum folia, flores fructusque mirarer; nullum inveniens in illa multitudine, quem non diligerem et a quo me diligi non confiderem, tanto gaudio perfusus sum, ut omnes mundi huius delicias superaret*».

14 Cfr. *De natura et dignitate amoris* 25 (ed. P. Verdeyen e S. Ceglar, Turnhout 2003, CCCM 88, p. 197).

15 Cfr. *Epistolae* VII (PL 196, 1602B).

loro spirituale amicizia, la quale è mezzo privilegiato di ritorno a Dio<sup>16</sup>. Il tema del paradiso claustrale, insomma, è davvero un tema inesauribile.

La letteratura cistercense delle visioni reitera quel legame sovranaturale. Esso è la base concettuale su cui declinano varie tematiche narrative, è il fondamento ideologico sul quale vengono sviluppati i racconti di sogni, visioni, rivelazioni o apparizioni. È il segno vivo della partecipazione dei monaci al divino, la prova della loro dimensione ultraterrena e la conferma della genuinità delle loro azioni. Il legame cielo-monastero è principalmente uno strumento di legittimazione. Le visioni hanno, per i monaci, il pregio di mostrare quel legame in maniera inequivocabile e mostrandolo lo testimoniano e lo avvalorano. L'avvaloramento è un processo che avviene in sede letteraria, attraverso i testi, le storie da essi trasmesse, gli elementi e le strutture del racconto e la loro capacità di (per usare una terminologia vecchia ma efficace) *oggettivare* la realtà, di fornirne una prova tangibile. È un processo che si instaura tra due piani della narrazione: quello formale e quello del contenuto. Su quello formale, l'adesione alle convenzioni letterarie, cioè la traslazione di elementi e strutture tradizionali, svolge un ruolo legittimante poiché pone i racconti nella scia della tradizione e rende così facilmente decodificabili gli elementi simbolici adottati; sul piano del contenuto, l'esemplificazione per immagini si alimenta della legittimità stabilita sul piano formale e rende più efficace la penetrazione dei concetti che si intende trasmettere.

I monaci bianchi apprendono elementi e codici narrativi dalla tradizione letteraria e li traslano, rielaborandoli, nei loro racconti<sup>17</sup>. Le loro raccolte, soprattutto le prime, riportano un numero di visioni note alla tradizione, da Gregorio Magno, Beda o Gregorio di Tours alla *visio Wettini*, alla *visio Tnugdali*

---

16 Ho avuto modo di occuparmi di questi temi di recente, in occasione del congresso avellanita sull'amicizia monastica tenutosi nel 2009: cfr. L. Braca, *L'amicizia negli scritti di Aelredo di Rievaulx. Una conoscenza puntiforme*, in «Reti Medievali Rivista», 11 (2010), url: <[http://fermi.univr.it/rm/rivista/saggi/Braca\\_10\\_1.htm](http://fermi.univr.it/rm/rivista/saggi/Braca_10_1.htm)>.

17 Sulla letteratura delle visioni, in generale, cfr. cfr. P. Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart 1981 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 23); Id., «*Revelationes*», Turnhout 1991 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental 57); J. Le Goff, *La naissance du purgatoire*, Paris 1981; M.P. Ciccarese, *Visioni dell'aldilà in occidente. Fonti, modelli, testi*, Firenze 1987.; C. Carozzi, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)*, Roma 1994 (Collection de l'École française de Rome 189); J. Baschet, *I mondi del Medioevo: i luoghi dell'aldilà*, in *Tempi, spazi, istituzioni*, cur. E. Castelnuovo e G. Sergi, Torino 2002 (Arte e storia nel Medioevo 1), pp. 337-342.

o alla *visio Caroli*, fino a racconti tratti dalle *Collationes* di Odone di Cluny o dal *De Miraculis* di Pietro il Venerabile. Sul piano formale i loro racconti aderiscono alle convenzioni del genere letterario; l'impiego di artifici comuni al genere è parte di una strategia legittimante, il cui scopo è dare autorevolezza al testo e renderlo così attendibile. Alcuni esempi sono il richiamo alla simbologia apocalittica, l'attribuzione dei racconti a testimoni attendibili (abati, priori o monaci di fede provata, «relatores» o protagonisti dei fatti narrati, ora nominati puntualmente, ora lasciati nell'anonimato), il riferimento a testi dalla condivisa autorità (con rimandi puntuali alle Scritture o spesso anche con un generico «sic legitur»), il racconto di un fatto nuovo secondo intrecci tradizionali o la riproposizione di racconti già noti ai quali sono stati modificati luoghi e nomi dei personaggi.

Il gioco delle convenzioni stilistiche caratterizza ogni storia riportata nelle fonti. Il tradizionale supporta e avvalora il messaggio originale che si intende mediare, come la velocità dell'accesso delle anime cistercensi al paradiso, l'eccezionale efficacia delle loro preghiere o il loro rapporto privilegiato con i luoghi dell'aldilà. Lo scopo è mostrare in maniera inequivocabile che quanto si racconta è attendibile e soprattutto che la natura del prodigio è divina e non demoniaca, dunque degna di fede e non atta a sviare il religioso. Perché questi racconti sono una guida per il corpo monastico, un compendio alla lezione spirituale (lo vedremo meglio nel prossimo capitolo). Le visioni ordinano il divino nelle trame del vivere quotidiano del monastero, lo intervallano alla liturgia, al canto, al sonno. Non è infrequente che durante la messa il Cristo appaia al sacerdote che sta celebrando o che la Vergine conduca in chiesa una processione di anime sante, o che gli angeli deliziati dal canto dei salmi scendano nel coro. Così come non è inusuale che i monaci infermi ricevano visite dal mondo spirituale e vengano condotti anzitempo nell'aldilà per conoscere il destino che li aspetta, o che monaci defunti appaiano in visione ai confratelli ancora in vita per chiedere il suffragio delle loro preghiere e accorciare così la loro permanenza tra le pene purgatorie.

Ma reiterando il legame col sovrannaturale, la letteratura lo enfatizza anche, lo riverbera, incrementandone il valore. Reiterando quel legame la letteratura ne muta anche il senso, perché lo ricontestualizza. Penetrare la grammatica delle visioni cistercensi nella rielaborazione della tradizione che essa opera e nei dati di

novità che in essa è possibile individuare, significa prevalentemente penetrare i codici della ricomposizione testuale di una realtà. Una realtà di profondo cambiamento sia dell'assetto culturale dell'Ordine cistercense al suo interno (i confratelli nelle periferie, così diversi da quelli al centro dell'Ordine<sup>18</sup>), sia nei rapporti tra questo e altre istituzioni religiose: quelle monastiche (le menzogne dei monaci neri che la letteratura può sconfessare<sup>19</sup>), gli episcopati, ma soprattutto il papato che, nella necessità di porre un limite all'espansione cistercense finì per aggravare nei monaci bianchi il timore latente di una incombente «dissolutio Ordinis».

Sarà anche scontato ribadirlo, ma lo studio di una dinamica culturale in uno dei suoi aspetti fenomenologici – di una codificazione letteraria in questo caso – non avrebbe senso se mancasse di ricollegare il particolare dell'oggetto di studio con il quadro generale del contesto nel quale esso prese forma. Le visioni dell'aldilà offrono un segnale importante di quanto all'interno dell'Ordine avvenisse nel periodo a cavallo tra XII e XIII secolo, perché in esse i cistercensi modularono aspetti cardine della loro vita quotidiana e della loro spiritualità. Di più: perché con le storie di visioni e miracoli i cistercensi elaborarono uno strumento che non solo potesse registrare un cambiamento in atto, ma soprattutto che fosse in grado di intervenire su quel cambiamento, colmando i vuoti che esso si lasciava alle spalle.

Per cogliere a pieno il senso della letteratura visionaria nelle fonti cistercensi, in relazione tanto alla tradizione letteraria cristiana quanto a quella più specificatamente dell'Ordine, è necessario dunque entrare nei meccanismi della narrazione. È cioè necessario decifrare il senso dei diversi elementi della narrazione in relazione alle diverse tradizioni letterarie che hanno contribuito a informarla, con il precipuo intento di mettere quelle narrazioni in relazione al

---

18 Abbiamo anticipato nella prefazione di questa tesi come a volte sia esplicito nelle fonti l'allarme sulla disgregazione culturale in atto tra i monaci bianchi. Sono soprattutto Corrado e Cesario nelle loro opere a farne menzione, cfr. EM VI, 10 (p. 420, ll. 27-34) per quanto riguarda la denuncia di Corrado circa la differenza tra monaci del centro e monaci della periferia cistercense e DM Prologus (I, p. 2) per quanto riguarda la frammentazione culturale in atto nella cultura cistercense. Chiaramente le denunce di questi autori non possono essere assunte passivamente ma vanno messe in relazione sia al contesto storico vissuto dall'Ordine a cavallo tra i secoli XII e XIII sia agli aspetti formali e retorici che caratterizzano le loro opere. Ma in questo senso ci siamo già espressi nelle prime pagine di questa tesi.

19 Vi abbiamo già fatto cenno in precedenza: è Corrado a dichiarare di aver composto la sua opera anche «ut monachis nigri Ordinis calumniandi occasionem tolleremus», cfr. EM VI, 10 (p. 420, ll. 34-35).

contesto storico nel quale esse presero forma.

In questo capitolo si procederà pertanto esaminando individualmente le tematiche narrative e comparando i loro sviluppi tra le diverse fonti. Lo scopo è quello di rilevare le differenze – sfumature in certi casi, in altri vere divergenze – e i tratti comuni esistenti tra le fonti prese in considerazione. Si procederà per temi generali (il potere dei «suffragia», la guida ultraterrena, la centralità dei sacramenti, ecc.) e problemi specifici (l'importanza dell'abito monastico, il transito diretto al paradiso, la superiorità cistercense in esso, ecc.) cercando di rilevare per ognuno di essi i casi più significativi in ogni fonte. Lo schema analitico adottato, la griglia dei temi analizzati, è da considerarsi solo come una proposta di interpretazione avulsa dalla tentazione di stabilire un qualsivoglia modello interpretativo. Un lavoro di rigida classificazione, d'altronde, sarebbe paragonabile a un disegno su carta quadrettata. Lontani da ogni fuorviante sogno geometrico, al quadro d'analisi che in queste pagine viene proposto è affidato solo il compito di porre in risalto gli elementi e le strategie più frequentemente o più efficacemente percorse dalle fonti.

### III.2 *I sacramenti e la comunità*

I racconti che trattano dei sacramenti della confessione o dell'eucarestia abbondano nelle fonti. Il loro gran numero<sup>20</sup> riverbera in ogni collezione medesime tematiche e medesimi schemi narrativi: storie di apparizioni di anime di monaci defunti, di guarigioni improvvisate o di prodigi di altro genere collegati alla confessione dei peccati o alla celebrazione dell'eucarestia esemplificano il valore

---

20 Sono moltissimi i racconti nei quali viene esemplificato il valore di tali sacramenti, a volte per mezzo di brevi o fugaci accenni alla loro importanza, altre volte attraverso storie interamente incentrate su di esse. Nelle maggiori collezioni, ad esempio, le storie dedicate a confessione o eucarestia si contano in gran numero: nel Coll. sono trenta su un totale di centosettanta (per il numero complessivo faccio riferimento alla numerazione dell'edizione di Olivier Legendre, cfr. Legendre, *Principes*, pp. CIV-CV); in LMH i capitoli dedicati ai due sacramenti sono ventuno sui centodiciotto totali editi nella Patrologia Latina; nell'EM invece sono quasi una quarantina su un totale di circa centosessanta; nel DM, invece, Cesario dedica a confessione e eucarestia due interi libri dei dodici che compongono l'opera (il terzo e il nono) per un totale di centoventi capitoli dei settecentoquarantasei che compongono l'intera opera. Nelle due collezioni più antiche questo genere di racconti occupa oltre un quinto dell'opera, per Corrado sono circa un quarto del totale e per Cesario un sesto. Anche solo da ciò si intuisce come il tema dei sacramenti mantenga costantemente una certa importanza in questo genere di produzioni testuali.

sacramentale della confessione e dell'ostia, la loro corretta somministrazione e, non ultimo, la loro centralità nel progresso spirituale del religioso. Il sovrannaturale rappresentato nelle storie di miracoli e di visioni manifesta la natura divina dei sacramenti e allo stesso tempo la testimonia. Le rivelazioni, le apparizioni e i miracoli hanno sempre il compito di svelare il valore positivo dei sacramenti e di mettere in guardia dai pericoli nei quali incorrono quanti non li ricevono. Lo scopo di questi racconti è chiaro: insegnare una lezione spirituale e dottrinale, instradare i monaci sulla corretta comprensione del valore dei sacramenti, rafforzando la fiducia in essi, e istruirli sulla corretta prassi attraverso l'esortazione al rispetto delle regole necessarie alla crescita spirituale del singolo.

La semplicità del messaggio veicolato, la linearità degli sviluppi narrativi e le immagini esplicite adottate sono indice delle funzioni didattiche e parenetiche esercitate da queste storie. La funzione alla quale sono indirizzate è dunque di aiuto e di guida alla comunità. I destinatari sono i monaci, in modo particolare quelli più giovani, come lo stesso Cesario afferma<sup>21</sup>. La letteratura offre un supporto quotidiano che agisce costantemente sul religioso, che aiuta a formarlo perché sedimenta nella sua memoria e lentamente lo porta all'amore delle virtù e al disprezzo dei vizi<sup>22</sup>; è un'operazione costante, che giornalmente lo guida e lo sostiene, gli dona fiducia e lo sprona. I sacramenti reificano l'accesso del religioso al sacro, attraverso di essi il monaco è quotidianamente partecipe del divino. Quotidiana deve essere soprattutto l'eucarestia, poiché seppur Cristo è morto una sola volta sulla croce, il religioso deve essere partecipe del suo martirio giornalmente, perché giornalmente egli è tentato dal peccato<sup>23</sup>. Così si esprime Cesario, ma noi sappiamo che nella pratica le cose andarono diversamente. Non quotidianamente si comunicavano i Cistercensi, ma in generale almeno una volta

---

21 In DM III, 1, cioè nel primo capitolo del libro dedicato alla confessione, egli spiega come il sacramento vada inteso e praticato. Che la spiegazione interessi soprattutto i membri più giovani della comunità è detto esplicitamente: «Si sine proposito confessionis informis est contritio, necessarium est scire ista, noviciis maxime, qui mox post conversionem suam omnia peccata, quae commiserunt, tenentur Abbatibus suo confiteri» (I, p. 110).

22 Sull'utilità della letteratura in tal senso Corrado di Eberbach si è espresso esplicitamente in EM V, 21. La metafora che utilizza è squisita: «dum facti memoriam versando atque reversando, quasi manu cogitationis tangendo palpat, ad amorem virtutum horroremque vitiorum amplius ex ea accenditur quam si decem milia sententiarum cartulis exarata transcurreret (cfr. p. 386, ll. 113-116).

23 DM IX, 1 (II, p. 166): «Iteratur quotidie haec oblatio, licet Christus semel passus sit, quia quotidie peccamus peccatis, sine quibus mortalis infirmitas vivere non potest». La tradizione le ha trasmesse a Cesario come parole di Agostino, ma sono in realtà di Pascasio Radberto, cfr. *De corpore et sanguine Domini* IX, 1 (ed. P. Beda, Turnhout 1969, CCCM 16, p. 52).

a settimana, alla domenica<sup>24</sup>. È comunque una frequenza decisamente maggiore rispetto alla comune prassi del secolo XII<sup>25</sup>.

Ciò che rende questi racconti particolarmente interessanti agli occhi della storiografia è la rappresentazione del ruolo esercitato dai sacramenti nella vita monastica e soprattutto del tipo di rapporti che questi instaurano tra i membri della comunità. Quest'ultimo aspetto in particolare rappresenta un elemento caratteristico della comunità cistercense che – è noto, ma lo vedremo meglio più avanti – sui rapporti individuali nel monastero, sulla maturazione spirituale del monaco in relazione tanto alla sua esperienza interiore quanto alle sue relazioni con gli altri membri della comunità, costruì un tratto essenziale della propria spiritualità.

Sebbene i due sacramenti nelle storie alle volte appaiano connessi, confessione e eucarestia vengono in generale trattate indipendentemente nelle fonti. Fanno eccezione quei racconti nei quali si attesta l'importanza di consumare l'ostia solo dopo la confessione, o nei quali i sacramenti sono accessori al tema centrale trattato dalla narrazione, ma si tratta di pochi casi. Per questa ragione di seguito analizzeremo i due sacramenti in maniera disgiunta.

### III.2.1 *La confessione*

La pratica di redigere storie miracolose incentrate sul tema della confessione non è certo un'invenzione cistercense<sup>26</sup>, eppure il numero di questi racconti non

---

24 Almeno stando a quanto si legge nelle fonti, la comunione domenicale sarebbe un uso tipico dell'Ordine, cfr. LMH I, 22 (PL 185, 1298D), poi in EM IV, 3 (p. 241 ll. 4-6).

25 E oltre, se si conta che almeno fino a tutto il secolo XIII la comunione frequente per le persone comuni era sconsigliata e coloro i quali intendevano ricevere il sacramento fuori dai giorni previsti necessitavano di un permesso speciale da parte dei loro confessori, cfr. G. Macy, *The Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period. A Study of the Salvific Function of the Sacrament according to the Theologians c. 1080-c. 1220*, Oxford 1984, pp. 89-90.

26 Gli studiosi che si sono occupati del tema della confessione nella letteratura miracolistica dell'alto medioevo non sono molti. Si vedano come punti di riferimento L. Hertling, *Hagiographische Texte zur frühmittelalterlichen Bußgeschichte*, in «Zeitschrift für katholische theologie», 4 (1932), pp. 109-122 e *Hagiographische Texte zur Bußgeschichte des frühesten mittelalters*, in *ibidem*, pp. 274-387; C. Vogel, *La discipline pénitentielle en Gaule des origines au IX<sup>e</sup> siècle. Le dossier hagiographique*, in «Revue des sciences religieuses», 30 (1956), pp. 1-26, 157-186. Molto più ricco è invece il numero degli studi che riguardano la confessione nella miracolistica del basso medioevo (soprattutto grazie alla vasta diffusione delle raccolte di *exempla*), lo vedremo meglio in conclusione di questa

abbonda nelle fonti miracolistiche redatte prima della metà del secolo XII. In uno studio condotto su agiografie e collezioni di miracoli scritte tra il IX e il XII secolo – una sola delle quali, vale la pena notarlo, ha un autore cistercense<sup>27</sup> –, Alexander Murray ha rilevato come dei pur molti peccatori pentiti che popolano i racconti, quasi nessuno ricorra al sacramento della confessione<sup>28</sup>. Tolti alcuni casi di confessione pubblica<sup>29</sup>, i primi significativi riferimenti alla pratica della confessione individuale appaiono in dieci dei quarantadue racconti presenti nel *De miraculis* di Pietro il Venerabile; la maggior parte di questi riguarda persone in punto di morte<sup>30</sup>. È un dato che non stupisce se si considera da un lato l'interesse che il tema della confessione ricevette in ambito teologico-canonistico nel secolo XII, e dall'altro l'importanza che il sacramento rivestì in particolare per la spiritualità cluniacense<sup>31</sup>.

Nel caso delle collezioni cistercensi di miracoli avviene qualcosa di simile. Il numero dei racconti che trattano della confessione è anche lì ampio, e in molti casi le storie riguardano proprio persone che stanno per lasciare il mondo terreno.

---

sezione.

- 27 Si tratta della *Vita Wulfrici* di Giovanni di Ford, prolifico agiografo inglese la cui opera però appare in sostanza sconnessa dalla produzione miracolistica di “ispirazione” clarevallense.
- 28 Cfr. A. Murray, *Confession before 1215*, in «Transactions of the Royal Historical Society», ser. 6a, 3 (1993), pp. 51-81 (sui miracoli in particolare si vedano le pp. 63-79).
- 29 La confessione pubblica delle proprie colpe ad un'autorità spirituale, meglio se prostrati a terra e tra le lacrime, è un *topos* che ritorna in alcune delle fonti più antiche prese in considerazione da Murray (ma si tratta pur sempre di IX e X secolo). Forse un segno del fatto che ancora in età carolingia e post-carolingia le fonti miracolistiche dell'alto medioevo, Gregorio Magno *in primis*, rappresentino un modello letterario difficile da superare? O semplicemente questo dato conferma che più in generale la dottrina e la prassi della confessione sono ancora legati a modelli e forme antichi, che solo con il XII secolo saranno realmente rinnovate? Cfr. Murray, *Confession before 1215* cit., pp. 68-69.
- 30 Cfr. ancora Murray, *Confession before 1215* cit., pp. 71-72, secondo il quale, però, i racconti sarebbero nove e non dieci. Allo studioso è in effetti sfuggito un caso che va sicuramente inserito nel novero, come spiego di seguito. I capitoli interamente incentrati sul potere della confessione sono in tutto cinque: cfr. *De Miraculis* I, 3-6 e II, 33/32 (ed. D. Bouthillier, Turnhout 1988, CCCM 83 pp. 11-23 e 164-166) ai quali si devono aggiungere due racconti nei quali la confessione esercita un ruolo importante: cfr. I, 23 e II, 20 (ed. cit. p. 69, ll. 15-25 e p. 133, ll. 29-33) e altri due racconti nei quali si legge di monaci morti «in bona confessione»: cfr. I, 7 e I, 24 (ed. cit. p. 23, ll. 51-52 e p. 73, ll. 22-25). Quest'ultima espressione ricorrerà spesso nelle fonti cistercensi, cfr. sotto, nt. 114. Murray manca di notare inoltre che di confessione fatta in punto di morte si parla anche in I, 27 (ed. cit. p. 83, ll. 24-28), il numero totale dei racconti nei quali la confessione esercita un ruolo importante così non è nove, ma dieci. Murray cita inoltre I, 8 (ed. cit. p. 34, ll. 324-328) nel quale al sacramento si fa un cenno fugace; II, 22 (ed. cit. p. 136, ll. 4-11) nel quale si fa riferimento alla confessione pubblica di un monaco ai suoi confratelli; I, 2 e I, 26 (ed. cit. p. 10, ll. 41-45 e p. 81, ll. 25-26) dove non c'è riferimento diretto alla «confessio», ma si fa comunque cenno al pentimento e alla penitenza.
- 31 Attenzione alla messa quotidiana, alla confessione frequente e alla devozione agli altari furono «tratti salienti della psicologia cluniacense», cfr. J. Leclercq, *Pietro il Venerabile*, Milano 1991, pp. 115 e 230-234.



L'importanza del sacramento della confessione per la salvezza dell'anima è un concetto ampiamente elaborato in tutte le fonti prese in considerazione da questo studio e merita pertanto un interesse particolare.

Cominciamo con il considerare come il concetto che sottende ogni narrazione è sempre il medesimo; un concetto, verrebbe da dire, “elementare”: i sacramenti esercitano un ruolo salvifico, senza il quale il progresso spirituale del religioso sarebbe incompiuto. Guai a quanti muoiono senza confessare un crimine, ne sconteranno le conseguenze nell'aldilà. Sono a volte le anime di monaci defunti che tornano in visione a testimoniare ai confratelli. Nel *Liber Miraculorum* di Erberto, ad esempio, nel capitolo III, 7 si legge dell'anima di un converso che appare in sonno al confratello che si era preso cura di lui sul letto di morte per ammonirlo:

«Recordare ergo quia, dum adhuc esses in saeculo, illud tale piaculum commisisti, de quo necdum per confessionem absolvi meruisti. Confitere igitur, et poenitentiam age celeriter, quia si ante obitum per confessionem deletum non fuerit, post mortem insolubile permanebit» Evigilans itaque frater, reduxit ad mentem illud grave delictum, quod ante annos duodecim perpetrarat, sed ab ipsius memoria letali oblivione funditus abolitum erat<sup>32</sup>.

Lo stesso episodio si trova trascritto, quasi parola per parola, anche in *Exordium Magnum* V, 4. Le differenze<sup>33</sup>, minime, non mutano il concetto di fondo: ciò che non viene cancellato in vita dalla confessione verrà scontato nell'aldilà. Il monito categorico dello spirito è efficace perché non lascia

---

32 LMH III, 7 (PL 185, 1358B).

33 Nell'EM le parole pronunciate dal defunto sono pressoché identiche, una differenza però caratterizza la versione di Corrado: oltre alla confessione il defunto ricorda che è necessaria una piena contrizione. «Recordare ergo, quia, dum adhuc in saeculo esses, illud tale piaculum commisisti, de quo nondum *per contritionem cordis et confessionem oris* absolvi meruisti» (in corsivo la parte aggiunta da Corrado), cfr. EM V, 4 (p. 308, ll. 25-28). Sulla contrizione del cuore e la confessione della bocca come passaggi indispensabili al raggiungimento del perdono si era espresso Bernardo in *De laude novae militiae* 30, SBO III, pp. 237-238. Ma si tratta, in effetti, di un passaggio del trattato *De vera et falsa poenitentia*, trattato della metà del secolo XI recepito da Graziano nel suo *Decretum* come opera autentica di Agostino. Su questo aspetto torneremo tra poco. Corrado deve aver avvertito un'incompletezza nel passaggio in LMH III, 7 e deve pertanto aver deciso di integrare. Nella versione dell'EM, inoltre, Corrado insiste sulla serenità con la quale il defunto si avvicina al suo trapasso, serenità tanto contagiosa da portare il converso che si sta prendendo cura del morente a desiderare lui stesso di morire. Cfr. EM V, 4 (p. 308, ll. 9-13). Anche sul concetto di «felix mors» dovremo tornare più avanti, perché questo contraddistingue diversi racconti di visioni.

alternative. La confessione, sembra dire, non è solo necessaria alla salvezza, ma indispensabile. È importante sottolineare questo aspetto perché acquisterà una valenza particolare quando analizzeremo il tema dei «suffragia». Se il peccato non scontato in vita pesa irrimediabilmente sull'anima nell'aldilà, il potere dispensatore della preghiera monastica acquista allora un rilievo del tutto particolare nell'economia della salvezza. È un concetto che nella miracolistica cistercense viene affermato con decisione e ha anche un valore politico, ci torneremo. Varrà anche la pena tenere a mente il dettaglio del peccato che riaffiora dalla memoria del converso dopo la visione. Il tema del richiamo alla memoria del peccato sarà infatti un tratto importante della normalizzazione della pratica penitenziale avvenuta a partire dalla metà del secolo XII. La sua presenza nel racconto non è dunque casuale, anche su questo dovremo tornare.

In un altro racconto presente all'inizio della quarta sezione del *Collectaneum*<sup>34</sup> si legge di un aneddoto ascoltato a Cîteaux durante un Capitolo generale<sup>35</sup>, nel quale si narra di un indemoniato che vive a Roma, il quale ha la capacità di leggere nelle persone la lista dei peccati da questi commessi. Accade un giorno che tra un chierico e un laico scoppia una disputa durante la quale quest'ultimo riesce a convincere il religioso a incontrare l'indemoniato, con lo scopo di umiliarlo pubblicamente. Prima che avvenga l'incontro il chierico si confessa e quando è davanti al posseduto quest'ultimo non ha nulla da dire su di lui, poiché il chierico «per virtutem confessionis, et memoriam culparum suarum de corde Diaboli rasis»<sup>36</sup>. Una simile storia viene riportata da Cesario di Heisterbach: anche in questo caso il protagonista è un chierico, la sua colpa è quella di aver giaciuto con la moglie di un «miles», il quale sospetta dell'adulterio e vuole vederci chiaro. Decide allora di far incontrare il chierico con un indemoniato di un paese vicino

---

34 Coll. IV, 2 [72] (pp. 259-260).

35 Ricorre alle volte nelle fonti la notizia che la storia trascritta è stata originariamente raccontata a Cîteaux durante il Capitolo generale. Già Brian McGuire aveva notato l'importanza di quell'incontro annuale non solo dal punto di vista legislativo e disciplinare, ma anche come centro di scambio di storie e aneddoti, alcuni dei quali raccontati proprio durante l'assemblea capitolare: cfr. B.P. McGuire, *Friends and Tales in the Cloister: Oral Sources in Caesarius of Heisterbach's «Dialogus Miraculorum»*, in CS 36 (1980) [rist. in McGuire II], pp. 224-225.

36 Cfr. Coll. IV, 2 [72] (p. 260, ll. 32-34). L'episodio è leggermente più articolato di come qui riferito: l'indemoniato era stato avvisato dal laico il giorno prima dell'incontro e aveva stilato la lista dei peccati del chierico su un rotolo, ma quando il chierico è davanti a lui questo non sa più cosa dire perché ha perduto il rotolo (che poi si dirà gli è stato sottratto dal chierico) e in lui non legge più nulla.

(il dettaglio della città di Roma è omissis, qui si parla genericamente di una «quadam villa») che ha la capacità di riconoscere negli uomini i loro peccati. Quando il religioso vedrà arrivare da lui l'indemoniato accompagnato dal cavaliere capirà subito il rischio che gli si presenta. Correrà pertanto in chiesa a confessarsi e scontare la penitenza in gran fretta. Al momento dell'incontro l'indemoniato lascerà a bocca asciutta il cavaliere: «Nihil de eo scio!». «Magna est virtutis confessionis – chiosa Cesario nelle parole del Novizio suo interlocutore – quae et crimen adulterii a memoria diaboli delevit et hominem a imminenti periculo liberavit»<sup>37</sup>.

Nelle storie che trattano della confessione lo sviluppo narrativo adottato è sempre il medesimo: si parte da uno stato iniziale di tensione o, se si preferisce, di conflitto – come ad esempio la coscienza di un peccato che pesa sull'anima, la minaccia della tentazione demoniaca e a volte il dubbio o la totale mancanza di fede nel sacramento – risolto nella conclusione del racconto grazie al potere salvifico della confessione. Si tratta di uno sviluppo narrativo che, beninteso, non riguarda solo i miracoli e le visioni che trattano della confessione, ma che costituisce una delle strutture più diffuse della letteratura esemplificativa, lo vedremo procedendo nell'analisi<sup>38</sup>.

Nello schema tensione-risoluzione l'elemento ultraterreno accompagna l'esemplificazione dei concetti per i quali fornisce prove inequivocabili. Così ad esempio nel *Collectaneum*<sup>39</sup> si legge di un chierico di una chiesa vicina a Clairvaux, il quale sul letto di morte dispera per la sua salvezza. Nonostante abbia già confessato i suoi peccati, egli si crede comunque condannato a causa di una visione demoniaca. Quando manca poco al momento del trapasso, due diavoli appaiono al suo capezzale, pronti a prelevare per condurlo all'inferno. Nel momento in cui l'anima sta per separarsi dal corpo, però, uno dei due si rivolge

---

37 DM III, 2 (I, pp. 112-113). Andrà notato, anche solo di sfuggita, che il tema della confessione che cancella i peccati dalla memoria del diavolo non appartiene alla sola narrativa cistercense. Lo stesso tema, ad esempio, viene sviluppato da Giraldo del Galles in *Gemma Ecclesiastica* I, 17 (ed. J.S. Brewer, London 1862, II, p. 53).

38 Allo sviluppo tensione-risoluzione andrebbe poi anche aggiunto un terzo passaggio, quella della condivisione con la comunità. La narrazione non riguarda mai l'individuo, ma è sempre indirizzata alla comunità dei monaci nel suo complesso. L'inserimento nel racconto del dettaglio del monaco visionario (o del miracolato) che condividono con i confratelli l'episodio del quale sono stati protagonisti è un chiaro segnale in questa direzione che non va ignorato. Su questo diremo diffusamente più avanti, nel quarto capitolo.

39 Coll. IV, 14 [85] (pp. 280-282).

all'altro: «Quid hic frustra morantes expectamus? Nichil hic habemus. Recedamus, quoniam in homine isto nichil nostro reperamus». I diavoli scompaiono e al loro posto appare una moltitudine di anime biancovestite che proclamano l'uomo «già santificato». In conclusione del racconto si spiega che il religioso «santificatus quippe erat per precedentis vitae religiosam conversationem, per plenam, humilem et puram confessionem, denique per fidem christianam quam habebat in fundamento suae professionis, et sacramentorum salutarium perceptionem»<sup>40</sup>.

I sacramenti vengono dunque presentati come il coronamento di una vita religiosa impeccabile, la posizione in fondo alla lista di meriti del chierico enfatizza la loro importanza e sottolinea la loro efficacia per la salvezza dell'anima. La tensione montata a effetto con l'episodio dei due diavoli, inoltre, – quasi una *suspence* che si risolve proprio quando i due stanno per afferrare l'anima del malcapitato – enfatizza la loro impotenza nei confronti dei sacramenti. La confessione in punto di morte, spiega il racconto, vale infatti la salvezza del religioso, il quale ha dubitato solo perché tentato dal demonio. Lo stesso concetto appare illustrato nel *Liber Revelationum* di Richalm di Schöntal. Al capitolo 87 infatti si legge la storia di un monaco che per trent'anni confessa tutti i peccati tranne uno. Arrivato in punto di morte, però, si ravvede e confessa anche quell'unico che mancava e salva così la sua anima. Quando avrà fatto ciò si sentirà la voce del demonio che lo perseguitava da anni strepitare e chiedere aiuto: l'anima del religioso è salva e lui non può più nulla<sup>41</sup>.

Il tema della tentazione demoniaca è tra i più diffusi nella letteratura agiografica o più in generale nella miracolistica, e in particolar modo in quella monastica<sup>42</sup>. Nelle fonti cistercensi le apparizioni del demonio collegate al tema

---

40 *Ibidem* (p. 281).

41 LRRS 87 (p. 105, ll. 8-16): «Eodem autem die spredictus frater nam ei confessus fuerat, demonem aput alios demones lementantem in hec verba audivit: “Consulite, consulite! Succurrite, succurrite! Ve mihi, quid faciam? Ve michi misero! Infelix ego quid faciam? Ille talis, quem semper tenui, absolutus est a me! Confessus est peccatum, quod me operanter semper celavit, et communionem accepit et hactenus semper, cum accederet, ego porrigebam ei; hodie elius ei porrexit. Totus alteratus est, totus inmutatus. Quid faciam misero? Nescio modum, nescio formam qualiter de cetero cum ipso agere valeam”».

42 La letteratura sul tema è sterminata. Rinunciamo pertanto a fornire indicazioni bibliografiche esaustive. Ad ogni modo, per alcuni studi di carattere generale, si può fare riferimento ai contributi contenuti negli atti della XXXVI settimana di studio organizzata dal Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo: *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale, secoli V-XI*, Spoleto 1989, con particolare attenzione, per quanto concerne i temi trattati in questa tesi,

della confessione sono numerose e in ogni caso l'esito è sempre il medesimo: la confessione libera il malcapitato dal pericolo di cadere nelle sue mani. Già nella *Vita Prima* di Bernardo si trova adottato questo tipo di espediente che sarà poi ampiamente riutilizzato<sup>43</sup>. Ma se il *De Miraculis* di Pietro il Venerabile fu davvero una fonte importante per la formazione della miracolistica cistercense – come sembra indicare anche l'alto numero di manoscritti dell'opera provenienti da monasteri cistercensi<sup>44</sup> – allora vale anche la pena notare che il tema del demonio messo in fuga dalla confessione è già presente in *De Miraculis* I, 6<sup>45</sup>. Vale anche la pena notare, però, che tra la storia trascritta da Pietro il Venerabile e quelle presenti nelle fonti cistercensi non intercorrono rilevanti concordanze testuali.

Tra tutte le fonti cistercensi è in particolare il *Dialogus Miraculorum* a insistere sul concetto che la confessione ha la capacità di liberare dalla minaccia del

---

agli interventi di C. Pietri, *Saints et démons: l'héritage de l'hagiographie antique*, pp. 17-90; G. Tabacco, *Agiografia e demonologia come strumenti ideologici in età carolingia*, pp. 121-153; M. Rouche, *Le combat des saints anges et des démons: la victoire de saint Michel*, pp. 533-560; P. Dinzelbacher, *Der kampf der heiligen mit den dämonen*, pp. 647-695; A.J. Gurevič, *Santi iracondi e demoni buoni negli «exempla»*, pp. 1045-1063. Si veda anche G. Tabacco, *Demonologia di età precarolingia e carolingia*, in *L'autunno del diavolo. "Diabolos, Dialogos, Daimon". Convegno di Torino, 17-21 ottobre 1988*, cur. E. Corsini e E. Costa, Milano 1990, pp. 335-348 [rist. assieme al contributo presentato dall'autore alla XXXVI settimana di studi del CISAM citato poco sopra in Id. *Spiritualità e cultura nel medioevo. Dodici percorsi nei territori del potere e della fede*, Napoli 1993, pp. 289-331]. Per un agile studio riassuntivo sulle apparizioni demoniache in alcune delle più note vite di santi monaci, come la *Vita Antonii* di Antanasio, la *Vita Martini* di Sulpicio Severo e la *Vita Benedicti* di Gregorio Magno si può fare riferimento a P. Miquel, *Le diable dans les «Vies» des saints moines*, in «Collectanea Cisterciensia», 49 (1987), pp. 246-259. Per il ruolo del diavolo nei *Dialogi* di Gregorio Magno, un modello per la letteratura delle visioni medievali, cfr. S. Boesch Gajano, *Demoni e miracoli nei "Dialogi" di Gregorio Magno*, in *Hagiographie, cultures et sociétés, IV<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Paris 1981, pp. 263-281. Non indifferente è il ruolo del diavolo in opere agiografiche e biografiche di autori influenti dei secoli XI e XII, come Rodolfo il Glabro, Guiberto di Nogent o Pier Damiani. Si vedano ad esempio R. Colliot, *Rencontres du moine Raoul Glaber avec le diable d'après ses "Histoires"*, in *Le diable au Moyen-Age (doctrine, problèmes moraux, représentations). 3e colloque du CUERMA. Aix-en-Provence, 3-5 mars 1978*, Paris 1979, pp. 117-132; J. Paul, *Le démoniaque et l'imaginaire dans le De Vita sua de Guibert de Nogent*, in *Le diable au Moyen-Age cit.*, pp. 371-399; A. Simonetti, *Il diavolo nelle opere di Pier Damiani*, in *Pier Damiani. L'eremita, il teologo, il riformatore (1007-2007)*, cur. M. Tagliaferri, pp. 71-83; J.-P. Torrell e D. Bouthillier, *Pierre le Vénérable et sa vision du monde: sa vie, son oeuvre, l'homme et le démon*, Louvain 1986 (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents 42), in particolare la terza parte dal titolo *L'homme et le démon*, alle pp. 231-422.

43 In VP II, 6, 34-35 (PL 185, 287B-288C) si racconta di una donna perseguitata dal demonio che riesce a liberarsi dalle vessazioni dopo essersi confessata e comunicata, secondo il consiglio datole da Bernardo. Una forma abbreviata del racconto è stata trascritta anche da Cesario di Heisterbach in DM III, 7 (I, p. 120).

44 Cfr. D. Bouthillier, *Introduction* in *De Miraculis*, ed. cit. p. 29\*.

45 Cfr. ed. cit. pp. 16-21.

demonio<sup>46</sup>. Guai a chi sottovaluta la gravità del pericolo o ignora il potere del sacramento! Ne pagherà duramente le conseguenze<sup>47</sup>. La confessione è talmente efficace che persino lo stesso demonio, se fosse in grado di liberarsi della sua superbia e di confessare i propri peccati, potrebbe essere salvo<sup>48</sup>. Tra tutte una delle storie più eloquenti riguarda un sacerdote vessato dal demonio che gli appare in forma di angelo e gli annuncia il suo prossimo ingresso nella gloria del Signore<sup>49</sup>. Quando allo scadere della data annunciata non succede nulla il poveretto non capisce perché continui a rimanere in vita. Poi comprendere di essere stato vittima di un inganno del maligno. Spinto dalla vergogna decide allora di ritirarsi in un monastero cistercense. Lì il diavolo gli appare nuovamente in una visione notturna e prova a ingannarlo per la seconda volta, tentandolo al suicidio. Il sacerdote, ora novizio, insospettito corre allora a svegliare il priore per confessargli quanto ha visto e ricevere la penitenza. Di ritorno verso il suo letto, l'uomo trova il diavolo irato che lo minaccia con arco e freccia, ma oramai sa che il maligno non può più nulla contro di lui: «“Vade, maledicte, iam non timeo te!” ad signum crucis evanuit, sicque per virtutem confessionis liberatus, amplius demonem non vidit»<sup>50</sup>. A voler leggere l'episodio da una particolare prospettiva si potrebbe asserire che non il sacerdozio, ma l'ingresso nel monastero ha permesso al religioso di accedere al potere liberatore del sacramento. Certo, cercare in questo episodio una sorta di rivendicazione di elitarismo monastico è un po' eccessivo. Ciò che però vale almeno la pena notare è la nettezza con la quale ancora una volta viene ribadita la funzione del sacramento. La rappresentazione della sua particolare efficacia tra le mura del monastero serve, se non a rivendicare un peculiare primato, almeno a rendere più incisivo il messaggio di fondo al pubblico monastico al quale questo era destinato.

---

46 Cfr. DM III, 2, 3, 5-15 (I, pp. 112-131).

47 In DM III, 8 (I, p. 121) ad esempio si legge di un'altra donna perseguitata dal demonio. Si rivolge ad un sacerdote che non sa consigliarle di meglio di fuggire per un po' lontano da casa, oltre il fiume Reno «sperans eam ex mutatione aeris aliquid posse meliorari et ob fluminis interpositionem ab incubo daemone liberari». L'ignoranza del sacerdote non salva la ragazza e gli costa anche la vita, perché il demone, irato, lo colpisce mortalmente: «“Malo tuo hoc fecisti!” – gli dice il demonio prima di aggredirlo – et mox trusit eum in pectore tam valide, ut sanguinem vomens, tertia die moreretur».

48 Il concetto è espresso in Coll. IV, 45 [139] (pp. 343-344) e in DM III, 26 (I, pp. 143-144) ma entrambi hanno un precedente celebre, come Cesario dichiara esplicitamente: *la Vita Martini* di Sulpicio Severo, cfr. cap. 22 (PL 20, 172D-173A).

49 DM III, 14 (I, pp. 127-130).

50 *Ibidem* (I, p. 129).

L'insistenza con la quale le fonti tornano a ribadire la sostanzialità del sacramento nella vita religiosa e la necessità di illustrarne la dottrina e la prassi in maniera semplice e diretta che queste manifestano, sono segnali della natura elementare della lezione in esse contenuta. I destinatari di questi racconti sono perlopiù i monaci più giovani o quelli meno esperti, i novizi – come dice lo stesso Cesario<sup>51</sup> – ma anche i conversi; in sostanza si tratta di racconti destinati a quei membri della comunità la cui formazione spirituale e la conoscenza delle lettere era meno solida, religiosi e laici i per i quali poteva risultare di particolare utilità la semplicità e l'immediatezza del linguaggio della rappresentazione di un «exemplum»<sup>52</sup>.

Ma nel formulare questo tipo di valutazione non si deve commettere l'errore di considerare il potere salvifico della confessione come un concetto generalmente scontato, neanche per i monaci più anziani. Va ricordato che una “cristallizzazione” della teologia del sacramento penitenziale non avvenne davvero fino al volgere del secolo XII. Fu bene o male con le sanzioni del *Decretum* di Graziano e con la diffusione del trattato *De vera et falsa poenitentia* – scritto tra la seconda metà dell'XI secolo e l'inizio del XII, ma recepito da Graziano e da Pietro Lombardo come opera autentica di Agostino di Ippona<sup>53</sup> – che dalla metà del secolo si aprì un processo di riformulazione e di normalizzazione della disciplina confessionale, che fino a quel momento faceva

---

51 Poco sopra abbiamo già visto come in DM III, 1 (I, p. 110) Cesario dichiara che quanto egli raccoglie è primariamente destinato all'istruzione dei giovani monaci. Può d'altronde essere diversamente per lui che ad Heisterbach fu maestro dei novizi?

52 Corrado di Eberbach è esplicito su questo; in EM V, 21 dice infatti che quanto racconta «ad exhortationem legentium summatim perstringere curavimus, scientes simplicium fratrum animos exempla plus movere quam verba, quoniam devota mens, quae ex lectione spiritualis compunctionis fervorem magis quam infantis scientiae eruditionem quaerit, dum facti memoriam versando atque reversando, quasi manu cogitationis tangendo palpat, ad amorem virtutum horroremque vitiorum amplius ex ea accenditur quam si decem millia sententiarum chartulis exarata transcurreret» (p. 386, ll. 109-116).

53 La sua attribuzione ad Agostino di Ippona come *Liber de poenitentia* e la sua ricezione in tale veste nel *Decretum* di Graziano e nelle *Sententiae* di Pietro Lombardo lo trasformano in una *auctoritas* decisiva in ambito teologico-canonistico, per il definitivo affermarsi dell'oralità come elemento centrale della confessione sacramentale. Nonostante la sua importanza, il trattato non ha finora goduto di particolare fortuna editoriale. Manca ancora un'edizione critica dei circa cento manoscritti che ne tramandano il testo e anche gli studi monografici non sono numerosi. Fino a poco tempo fa lo studio più ampio e mirato non superava le dieci pagine: cfr. C. Fantini, *Il trattato ps. Agostiniano «De vera et falsa poenitentia»*, in «Ricerche di Storia Religiosa», 1 (1954), pp. 200-209. Da poco, invece, è stato pubblicato un più esaustivo studio monografico sul tema, che costituisce il frutto di una ricerca dottorale: cfr. A. Costanzo, *Il trattato «De vera et falsa poenitentia»: verso una nuova Confessione. Guida alla lettura, testo e traduzione*, Roma 2010.

sostanzialmente riferimento ancora ai *libri penitentiales* dell'alto medioevo. Nel giro di diversi decenni, attraverso concili e costituzioni sinodali, si arrivò nel 1215 al celebre canone 21 del IV Concilio Lateranense, per mezzo del quale si imponeva ai fedeli di confessare i peccati almeno una volta l'anno e di ricevere l'eucarestia almeno nel giorno di Pasqua<sup>54</sup>. In questo processo di ridefinizione dottrinale un ruolo da comprimario fu giocato da Bernardo di Clairvaux per il peso che egli ebbe nel determinare la condanna delle dottrine teologiche di Pietro Abelardo, pronunciata dal concilio di Sens nel 1140<sup>55</sup>. Le ragioni della condanna risiedettero molto probabilmente anche nell'inaccettabilità da parte della Chiesa delle implicazioni politiche e ideologiche insite nella dottrina della confessione abelardiana, anzi del vero e proprio pericolo che queste rappresentarono per l'autorità ecclesiastica<sup>56</sup>. L'idea che il perdono dei peccati dipendesse dal sincero

---

54 L'interesse della storiografia per il sacramento della penitenza e lo sviluppo della pratica confessionale ha prodotto negli ultimi decenni un ampio numero di monografie, studi specifici, convegni, dibattiti e tavole rotonde. Fornire qui indicazioni bibliografiche esaustive, va da sé, non è possibile. Come punto di riferimento generale, ad ogni modo, si può partire da P. Anciaux, *La théologie du sacrement de pénitence au XII<sup>e</sup> siècle*, Lovaina-Gembloux 1949; R. Blomme, *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle*, Lovaina 1958. Utile anche il testo di R. Rusconi, *L'ordine dei peccati. la confessione tra Medioevo ed età moderna*, Bologna 2002; e lo studio di J. Goering, *The Scholastic Turn (1100-1500): Penitential Theology and Law in the Schools*, in *A New History of Penance*, cur. A. Firey, Leiden 2008, pp. 219-237. Sul Lateranense IV si vedano P.-M. Gy, *Le précept de la confession annuelle (Latran IV, c. 21) et la détection des hérétiques. S. Bonaventure et S. Thomas contre Raymond de Peñafort*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques», 58 (1974), pp. 444-450; R. Rusconi, *De la prédication à la confession: transmission et contrôle de modèles de comportement au XIII<sup>e</sup> siècle*, in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, Roma 1981, pp. 67-85; L.K. Little, *Les techniques de la confession et la confession come technique*, in *Faire croire* cit., pp. 87-99; N. Bériou, *Autor de Latran IV (1215): la naissance de la confession moderne et sa diffusion*, in *Pratiques de la confession. Des pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, cur. Groupe de la Bussière, Paris 1983, pp. 73-93; M. Maccarrone, «Cura animarum» e «parochialis sacerdos» nelle costituzioni del IV concilio lateranense (1215). Applicazioni in Italia nel secolo XIII, in *Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo (secoli XIII-XV). Atti del VI Convegno di storia della Chiesa, Firenze, 21-25 settembre 1981*, Roma 1984, pp. 81-195 [rist. in Id., *Nuovi studi su Innocenzo III*, cur. R. Lambertini, Roma 1995 (Nuovi studi storici 25), pp. 271-367]. Per un agile studio sulle disposizioni canoniche in merito alla confessione si veda invece A. Carpin, *La confessione tra il XII e il XIII secolo. Teologia e prassi nella legislazione canonica medievale*, in «Sacra Doctrina» 51 (2006), III-IV, pp. 3-250.

55 Cfr. P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000, pp. 54-57. Cfr. anche Goering, *The Scholastic Turn* cit., p. 225.

56 Sull'attacco di Bernardo ad Abelardo molto si è scritto. Eppure nonostante un lavoro approfondito dell'indagine storiografica sia nell'analisi dei temi teologici e dottrinali, sia delle possibili relazioni e dei possibili interessi alla base della disputa che contrappose l'abate di Clairvaux al maestro parigino, forse ancora non si conoscono a pieno le ragioni concrete che determinarono la violenta condanna di Abelardo. Nella pericolosità delle implicazioni insiste nella dottrina abelardiana della confessione risiede forse un segnale importante in questa direzione. Se cioè alla base della volontà di violenta estromissione dal dibattito teologico di



pentimento individuale piuttosto che dal potere delle chiavi donate da Cristo agli apostoli, delegittimava il carisma fondante il potere ecclesiastico sul sacramento e di conseguenza degradava la funzione mediatrice della Chiesa – cioè il suo potere di controllo sulla realtà – ad aspetti di mera disciplina esteriore. La condanna di Abelardo rappresentò un passaggio chiave dell'affermazione di una nuova dottrina della confessione, secondo la quale al sincero pentimento interiore («contritio cordis») doveva necessariamente seguire la confessione dei peccati, individuale e segreta, ma soprattutto orale, vocale, fatta a un sacerdote («confessio oris»)<sup>57</sup>. La prassi confessionale ribadiva così con forza l'importanza di un ruolo attivo della Chiesa e delle sue gerarchie nel processo di salvezza individuale.

Bernardo fu uno dei fautori più autorevoli di questa dottrina della confessione. In due tra i suoi testi certamente autentici viene affrontato direttamente il tema del sacramento: nel *De laude novae militiae* e nella *Vita Sancti Malachiae*<sup>58</sup>. In entrambi la funzione sacramentale è proiettata sull'intera comunità cristiana e non compare alcun cenno particolare all'ambito monastico. Per Bernardo è la parola a giocare un ruolo decisivo nella confessione perché apre il cuore del peccatore alla contrizione e gli permette di liberarsi dal peccato. In apertura di *De laude novae militiae* 30, Bernardo cita Deuteronomio 30, 14: «prope est verbum in ore tuo et in corde tuo», per rimarcare la doppia funzione della parola, la sua azione esteriore e interiore; la parola cioè intesa sia come Verbo divino, sia come parola comune proferita dalle labbra. L'azione del Verbo nel cuore porta il peccatore alla contrizione, ma è poi la parola pronunciata dalle labbra, la «confessio oris», che manifesta la «contritio» interiore e libera dal peso del peccato. Contrizione e

---

Abelardo risiedesse un concreto pericolo di indebolimento o persino di delegittimazione del controllo della Chiesa sulla realtà, allora la dottrina della confessione avrebbe pesato in quel processo di condanna forse molto più di quanto non si sia finora ipotizzato. Non sono al corrente di studi che supportino questa idea. Se avrò la possibilità e l'intelligenza necessarie, mi riprometto di tornare sull'argomento in un futuro spero non lontano.

57 «Confessio oris» come manifestazione della «contritio cordis» che, per il dolore e la vergogna che comporta si identifica con la «satisfactio operis» è elemento caratterizzante del *De vera et falsa poenitentia*. Sulla fortuna di questa dottrina nel XII secolo cfr. R. Rusconi, «*Ordinate confiteri*». *La confessione dei peccati nelle «Summae de casibus» e nei manuali per i confessori (metà XII - inizi XIV secolo)*, in *L'aveu. Antiquité et Moyen Âge. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome avec le concours du CNRS et de l'Université de Trieste, Rome 28-30 mars 1984*, Roma 1986 (Collection de l'École française de Rome 88), p. 299. Bernardo fa sua questa idea e la ripete in alcuni suoi scritti: ci arriviamo immediatamente.

58 Cfr. J. Leclercq, *S. Bernard et la confession des péchés*, in «*Collectanea Cisterciensia*», 46 (1984), pp. 123-124. I brani in questione sono: *De laude novae militiae* 30, SBO III, pp. 237-238; *Vita Sancti Malachiae* 7-8, SBO III, pp. 316-317.

confessione sono entrambe necessarie, una sola delle due non basta a meritare la salvezza<sup>59</sup>. Essenziale è per Bernardo il ruolo del sacerdote, che ha il dovere di vigilare e agire con solerzia nella correzione dei peccati. Egli è un «minister verbi», il suo compito è instillare l'azione della parola nei peccatori, per portarli così al pentimento e accogliere la loro confessione<sup>60</sup>.

La diffusione della pratica della confessione è inoltre, per Bernardo, parte di un processo di civilizzazione che si oppone all'arretratezza di quei popoli presso i quali la riforma “gregoriana” non ha ancora attecchito e per i quali dunque confessione, penitenza e assoluzione sono cose sconosciute<sup>61</sup>. Malachia è il santo che reintroduce in Irlanda i sacramenti le cui consuetudini erano oramai ignorate o neglette, è l'«optimus legislator» che combatte le nefandezze con «iura celestia», «apostolicas sanctiones», «decreta sanctorum Patrum» e soprattutto con le «consuetudines sanctae Romanae ecclesiae»<sup>62</sup>. Il Malachia descritto da Bernardo è dunque un eroe della Chiesa di Roma, un eroe riformatore; l'opera di diffusione della disciplina penitenziale sulla quale ci informa l'abate di Clairvaux ha una valenza politica – ma potremmo anche dire propagandistica – che non deve essere sottovalutata. Dalla metà del secolo XII il disciplinamento dell'amministrazione dei sacramenti arriva a rivestire un ruolo centrale nell'attività di riforma ecclesiastica<sup>63</sup>. La *Vita Sancti Malachiae* è scritta da Bernardo con buona probabilità nel 1149<sup>64</sup>, circa un anno dopo la scomparsa del santo, in un momento storico in cui il processo di irreggimentazione della prassi confessionale nella nascente giurisdizione ecclesiastica è appena agli inizi, e per affermarsi appieno necessita quindi di un adeguato supporto teologico, dottrinale e canonistico.

---

59 Cfr. *De laude novae militiae* 30, SBO III, p. 237, ll. 11-13: «Et quidem verbum in corde peccatoris operatur salutiferam contritionem, verbum vero in ore noxiam tollit confusionem, ne impediatur necessariam confessionem».

60 Cfr. *Ibidem*, p. 238, ll. 11-16: «Quamobrem ministros verbi sacerdotes caute necesse est ad utrumque vigilare sollicitos, quo videlicet delinquentium cordibus tanto moderamine verbum timoris et contritionis infligant, quatenus eos nequaquam a verbo confessionis exterreant, sic corda aperiant, ut ora non obstruant, sed nec absolvant etiam compunctum, nisi viderint et confessum: quandoquidem corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem». L'insistenza di Bernardo sulla figura del sacerdote va anch'essa inscritta in un piano più ampio di regolamentazione della prassi penitenziale che caratterizza le riforme della dottrina sacramentale dei secoli XII e XIII, su questo cfr. Rusconi, *L'ordine dei peccati* cit., pp. 83 sgg.

61 Cfr. *Vita Sancti Malachiae* 7, SBO III, p. 316, ll. 6-8 e relativo apparato di note storiche. Cfr. anche Leclercq, *S. Bernard et la confession* cit., pp. 123-124.

62 Cfr. *Vita Sancti Malachiae* 7, SBO III, pp. 315-316.

63 Cfr. Rusconi, *L'ordine dei peccati* cit., pp. 57 sgg.

64 Cfr. F. Gastaldelli, *Opere di San Bernardo*, I, *Trattati*, Milano 1984, p. 585.

L'immagine dell'eroe Malachia che ripristina i sacramenti in Irlanda rappresenta quell'ideale restauratore sul quale l'Ordine cistercense legittimò la sua azione nel mondo. Ma allo stesso tempo l'«optimus legislator», il santo che estirpa la “barbarie” irlandese<sup>65</sup> con la legge celeste – legge della quale la Sede Apostolica si poneva come l'unica autorevole depositaria – è anche simbolo di quella ideale romanizzazione del mondo cristiano che caratterizza l'azione riformatrice promossa dall'autorità papale.

Dunque se la serietà del problema rappresentato dalla propagazione di un nuovo modello di amministrazione dei sacramenti come mezzo di affermazione dell'autorità romana poteva (e doveva) essere chiaro a qualcuno nei decenni a cavallo tra il XII e il XIII secolo, come poteva quel qualcuno non essere quell'Ordine che della «auctoritas apostolica» aveva fatto – nella parole di Michele Maccarrone – il suo “palladio”<sup>66</sup>? Come poteva non essere quell'Ordine che, almeno nella figura di Bernardo, aveva giocato nei decenni passati un ruolo determinante nell'affermazione delle rinnovate dottrine sacramentali? Come poteva non essere, infine, quell'Ordine le cui strutture organizzative, proprio in vista del IV Concilio Lateranense, furono preso a modello per quel tentativo di normalizzazione della vita regolare voluta da Innocenzo III<sup>67</sup>?

---

65 Bernardo insiste sulla barbarie degli irlandesi o sul fatto che l'azione del santo è volta a sradicare la barbarie per mezzo della legge romana, cfr. *Vita Sancti Malachiae* 1, 6, 16, 17, 19, 31, 41, 46, 55, SBO III, p. 309, ll. 19-21; p. 315, l. 15 («exstirpare barbaricos ritus, plantare ecclesiasticos»); p. 325, ll. 10-11; p. 326, ll. 20-21; p. 330, l. 5; p. 338, l. 14 («Malachias intra triennium redditam retributionem superbis, et libertatem Ecclesiae restituta, pulsa barbarie, et reformatis ubique moribus christianae religionis»); p. 346, l. 20; p. 351, l. 24 («Factum est hoc loco quodam, cuius nomen tacemus, quod nimis barbarum sonet»; la durezza della lingua, un altro confine!); p. 359, l. 11 («At barbari, quibus erat major cura de piscibus, omni instantia flagitant, ut potius respicere dignetur super sterilitatem insulae suae. Qui cum responderet se minime ad hoc venisse, hominum magis, quam piscium desiderare capturam, videns tamen fidem eorum...»), il santo è a pesca di uomini, ma quei *barbari* – dice Bernardo – pensano solo alle loro pance vuote e vogliono ben altro dal santo. L'episodio potrebbe avere qualcosa di ironico ai nostri occhi, ma è un perfetto esempio di morale ascetica).

66 Cfr. Maccarrone, *Primato romano*, p. 860.

67 Sull'argomento cfr. almeno U. Berlière, *Innocent III et la réorganisation des monastères bénédictins*, in RB 32 (1920), pp. 22-42 e 145-159 ma soprattutto Maccarrone, *Primato romano*, pp. 821-927. Andrà ricordato, anche solo per accenno, che i Cistercensi furono per Innocenzo III un modello in *positivo*, per la struttura “ad albero” del sistema delle visite e dei Capitoli generali da essi adottata e imposta dal IV Concilio Lateranense ad ogni organizzazione regolare (can. 12) ma anche, e in certa misura soprattutto, in *negativo*, per quel principio di revocabilità dei privilegi monastici che il papato affermò con il concilio (can. 57) e che si doveva in buona parte ai contrasti vissuti nei decenni precedenti nel tentativo di contenimento della «libertas Ordinis» cistercense sotto la più autorevole «libertas ecclesiae» che garantiva la sussistenza dei privilegi e delle esenzioni di cui l'Ordine beneficiava. Ma ne abbiamo già parlato nelle prime pagine di questa tesi. Cfr. Maccarrone,

Non stupisce allora che nelle fonti miracolistiche cistercensi prodotte tra la fine del secolo XII e i primi decenni del XIII si trovino delle eco di disposizioni dottrinali in materia sacramentale. Ci si deve piuttosto domandare cosa queste fonti recepiscano, cosa abbiano interesse a trasmettere (in relazione alle funzioni ad esse affidate, certo), per valutare il livello di attenzione che in quel frangente storico i sacramenti della confessione e dell'eucarestia ricevettero da una parte dell'Ordine.

Nella *Vita Prima* compare una sola allusione alla dottrina della confessione. Nel primo libro, scritto da Guglielmo di Saint-Thierry mentre Bernardo era ancora in vita, si racconta di Josbert de la Ferté, nobiluomo e parente dell'abate di Clairvaux, che in punto di morte perde il senno e, forse cosa più grave, l'uso della parola. Il rischio a cui va incontro è nefasto, perché se non riacquista la capacità di parlare Josbert morirà senza confessare i propri peccati e ricevere il viatico. Bernardo allora celebra una messa in suo suffragio, al termine della quale Josbert è finalmente libero dalla sua infermità e può accedere alla confessione<sup>68</sup>. Al di fuori di questo racconto, in nessuno dei cinque libri che compongono la *Vita Prima* è ribadito il concetto della «confessio oris». Inoltre il termine «contritio», se si esclude un solo caso nel quale però il sostantivo non ha nulla a che vedere con la compunzione interiore, è persino del tutto assente<sup>69</sup>. La ricezione della dottrina penitenziale è dunque pressoché nulla nella *Vita* del santo di Clairvaux.

Nelle successive raccolte di miracoli il principio «contritio-confessio» appare invece con crescente frequenza. Nel *Collectaneum* si contano tre casi nei quali la contrizione interiore è associata al sacramento della confessione<sup>70</sup>, nel *Liber* di Erberto in tre casi si nomina la «cordis contritio» e in un caso questa è associata

---

*Primato romano*, pp. 128-129, cfr. anche G.M. Cantarella, «*Societas Christiana*»: ricerche, orientamenti, discussioni (1977-1980), in «*Studi Medievali*», ser. III, 23 (1982), pp. 314-315.

68 VPI, 9, 43 (PL 185, 252B-253A).

69 La dottrina della «contritio cordis» non viene mai nominata. L'unico passo in cui si nomina la «contritio» è per la nostra analisi del tutto irrilevante: cfr. VP III, 4, 11 (PL 185, 310A).

70 Coll., I, 8 [11] (p. 50, l. 803); I, 25 [29] (p. 152, l. 220), dove però non compare il termine «contritio», ma della «confessio» si dice che «purgat oculum cordis, postea purificat formam actionis»; IV, 32 [125] (p. 313, l. 181) dove la «confessio oris» è associata alla «satisfactio operis». La «cordis contritio», inoltre, è un concetto che, non associato direttamente alla confessione, ricorre in alcuni casi nell'*Expositio Missae* trascritta in Coll. I, 25 [29] (p. 167, l. 659; p. 168, l. 691; p. 204 l. 1774 e 1787) come anche in I, 6 [9], (p. 21, l. 54); IV, 11 [80] (p. 271, l. 100); IV, 33 [128] (p. 314, l. 32); di «contritio spiritus et compunctio cordis» si parla invece in una visione di Annone di Colonia copiata in Coll. IV, 61 [168] (p. 379, ll. 5-6), cfr. *Vita Annonis* I, 22 (ed. R. Köpke, MGH SS 11, p. 476).

alla confessione<sup>71</sup>. Per Cesario di Heisterbach invece la «cordis contritio» si associa alla «oris confessio» in almeno cinque casi, ma l'associazione tra contrizione e confessione è variamente ripetuta<sup>72</sup>. Tra tutte le collezioni di miracoli è però l'*Exordium Magnum* quello che aderisce maggiormente alla dottrina difesa da Bernardo. Sono dieci, infatti, i racconti nei quali «contritio cordis» e «confessio oris» vengono associate, più altri tre casi nei quali si nomina la sola «contritio cordis»<sup>73</sup>. Ma la mera ricerca lessicale non basta a esaurire il numero degli esempi dedicati alla dottrina della confessione. Non sempre, infatti, è necessario nominare direttamente la «confessio oris» affinché il concetto sia chiaro. Vediamo un esempio: in *Exordium Magnum* II, 31 Corrado racconta di un converso che viveva a Clairvaux,

«sed sub castissima Claraevallensium disciplina nequaquam fuerat nutritus, vero da alia domo illuc transmissus. Crimina gravissima, quae in priori domo sua commiserat, usque ad ipsum mortis articulum, horrenda cordis duritia, sine confessione et poenitentia abyssio pessimae celabat conscientiae»<sup>74</sup>.

La grazia divina gli concede però di ravvedersi, e in punto di morte il converso domanda di vedere un confessore.

«Livida vero malignorum spirituum caterva, quae, quantum in ipsa est, semper gratiae Dei adversatur, timens, ne per salutare confessionis antidotum peccatorem perderet, quem diu laqueis suis irretitum incontinenti se rapere posse praesumebat, tanta vi malitiae suae super eum irruit, ut perditio flaminis officio diutius permanens mutus iam

71 Cfr. LMHI, 11 (PL 185, 1288A); II, 1 (PL 185, 1310C); III, 16 (PL 185, 1368B).

72 I cinque casi più espliciti sono in DM II, 6 (I, p. 68); II, 28 (I, p. 100); III, 1 (I, p. 111: «Ostende mihi faciem tuam, per cordis contritionem, sonet vox tua in auribus meis, per oris confessionem» in corsivo brani tratti da Cant 2, 14 che Cesario mutua per rendere più incisiva la dottrina confessionale); IV, 1 (I, p. 171); IX, 38 (II, p. 194). La «contritio cordis» appare da sola in DM IX, 62 (II, p. 213); XI, 18 (II, p. 287); altri casi, meno rilevanti, di associazioni tra «contritio» e «confessio» in DM I, 2 (I, pp. 7-8); I, 32 (I, p. 38); II, 7 (I, p. 72); II, 16 (I, p. 85); III, 15 (I, p. 131); III, 18 (I, p. 134); IX, 1 (II, p. 165);

73 Cfr. EM II, 26 (p. 112, ll. 90-91); II, 33 (p. 133, ll. 24-26); III, 32 (p. 233, ll. 42-43); IV, 2 (p. 239, ll. 7-8); IV, 22 (p. 271, l. 31); V, 4 (p. 308, l. 27); V, 9 (p. 322 ll. 8-9 e pp. 326-327, ll. 176-177 e 180-181); VI, 3 (p. 402, l. 154); VI, 8 (pp. 414-415, ll. 21-22 e 71-75); VI, 9 (p. 419, ll. 94-95). I casi in cui la «contritio cordis» non è associata esplicitamente alla «confessio oris» sono in EM II, 24 (p. 107, ll. 72-73); III, 3 (p. 145, l. 19); V, 15 (p. 362, l. 102 e p. 365, ll. 211-212).

74 EM II, 31 (p. 126, ll. 6-10).

ultimum trahere flatum videretur»<sup>75</sup>.

È a quel punto che entrano in scena le anime sante di Bernardo «sanctorumque qui in Claravalle requiescunt», che mettono in fuga i demoni e restituiscono la parola al malcapitato che può finalmente confessarsi<sup>76</sup>. Il racconto non si arresta qui, Corrado infatti riporta il contenuto della confessione fatta dal converso all'abate Enrico<sup>77</sup>: mentre era privo della parola, la sua anima è stata condotta all'inferno dai demoni; lì ha incontrato l'anima di un figlio avuto molto tempo prima da una prostituta, un peccato che mai aveva confessato. Il figlio lo ricopre di insulti perché a causa del suo peccato è costretto a un'eternità di tormenti.

Dopo aver ascoltato la confessione del converso, l'abate «si arma di parole salutari» per ispirarlo alla «speranza del perdono»:

«Unde et salutaribus verbis aggrediens hominem coepit eum omnimoda argumentosae pietatis instantia ad spem veniae animare, consulens et suadens efficacibus monitis»<sup>78</sup>.

Gli impone quindi una penitenza e lo assolve. Appena un'ora dopo la confessione, però, il converso chiede di nuovo di vedere l'abate:

«“Postquam tibi locutus sum, ad loca poenarum reductus sum, ubi etiam significatum est mihi, quoniam propter confessionem, quam miserante Deo feci, et propter poenitentiam quam accepi, per gratiam Dei liberandus sum ab aeternae damnationis voragine, in purgatoriis tamen suppliciis scelera quae commisi et omnia peccata mea usque ad novissimum quadrantem exsoluturus”»<sup>79</sup>.

Dio gli ha concesso di tornare indietro perché la sua coscienza non è del tutto pulita, deve infatti ancora confessare che senza permesso ha ricevuto una tunica

75 *Ibidem* (p. 126, ll. 17-23).

76 *Ibidem* (p. 126, ll. 29-31): «beatissimi Bernardi sanctorumque, qui in Claravalle requiescunt, tyrannicam daemonum superbiam increpans et fugans reum summ absolvit redditoque linguae officio ad confessionis sacramentum animavit».

77 Enrico di Marcy, settimo abate di Clairvaux e in seguito cardinale-vescovo di Albano. È una delle figure di spicco dell'Ordine cistercense che compare di sovente nei racconti di miracoli. Sulla sua vita cfr. G. Raciti, *Henri de Marcy*, in *Dictionnaire de spiritualité*, VII, Paris 1969, coll. 225-227.

78 EM II, 31 (p. 127, ll. 58-60).

79 *Ibidem* (pp. 127-128, ll. 70-76).

da un confratello e che l'ha vestita senza mai confessare il peccato. L'abate Enrico gli dà nuovamente una penitenza e lo assolve. Il converso muore finalmente libero dal peso che lo affliggeva, sereno in volto<sup>80</sup>.

È interessante notare come in questo racconto venga recepita la duplice funzione della parola di cui parlava Bernardo. Questa infatti è sia mezzo necessario alla «*confessio oris*» che i demoni cercano di ostacolare per ottenere l'anima del converso<sup>81</sup>, sia «*salutaris verbis*» che dalle labbra del confessore persuade l'anima di chi si confessa e la spinge alla piena devozione. Anche questo racconto segue lo schema tensione-risoluzione a cui si è accennato in precedenza. Il suo sviluppo è però articolato e vale la pena esaminarlo più da vicino. Il racconto può essere suddiviso in otto parti:

1) *presentazione*: il converso viene introdotto nel racconto, le qualità che lo caratterizzano sono negative; è un peccatore renitente e la sua «*cordis duritia*», rovescio della «*cordis contritio*», non gli permette di mondarsi attraverso la confessione; Corrado “imbecca” che il suo stato è associato al fatto che non è stato educato nella «castissima» Clairvaux, forse un segno della polemica che sul finire del secolo XII contrappose le quattro principali case cistercensi<sup>82</sup>;

2) *conflitto*: la Grazia gli permette di ravvedersi in punto di morte, ma i demoni tentano di ostacolarlo rendendolo muto e impedendogli così la confessione;

3) *primo prodigio*: le schiere di santi che difendono Clairvaux liberano il converso dalla minaccia demoniaca;

4) *purificazione*: il converso si confessa;

5) *secondo prodigio («relatio»)*: il converso racconta all'abate il suo viaggio

80 *Ibidem* (p. 128, ll. 76-91). Dopo la seconda assoluzione «*serenitate vultus statum suum melioratum esse significans rursus obmutuit et post modicum intervallum in pace quievit*» (cfr. *ibidem* ll. 89-91). Sul dettaglio della morte serena torneremo più avanti, perché è un aspetto che caratterizza molti racconti di visioni dell'aldilà cistercensi.

81 Il tema della perdita della voce e dell'impossibilità di confessarsi torna spesso. Cfr. ad esempio anche il racconto in LMH II, 27 e EM II, 33, dove si narra di Baldovino, nobiluomo che vive nel territorio di Reims, colpevole di molti crimini, ma anche molto devoto a Pietro, abate d'Igny, e più tardi di Clairvaux. Anche se ancora in forze, il nobiluomo si ammala gravemente e, in punto di morte, perde l'uso della parola. Saranno le preghiere di Pietro a restituirgli la favella e di conseguenza l'accesso alla confessione. Cfr. LMH II, 27 (PL 185, 1335D-1336A) e EM II, 33 (pp. 132-133, ll. 17-26). Qualcosa di simile si racconta anche a proposito di un monaco di Westminster che lascia il suo monastero per un altro, senza il permesso del superiore; un peccato che potrebbe costargli molto caro. Quando è prossimo alla sua ultima ora il monaco si pente e vuole confessarsi per ricevere il viatico. Ma non può, perché perde conoscenza. E il miracolo: la Vergine gli concederà di tornare a usare la parola per morire confessato e comunicato, cfr. Coll. IV, 48 [151] (pp. 361-362).

82 Sul tema cfr. Cariboni, *Il papato di fronte alla crisi* cit. sopra, in nt. 12.

nell'aldilà, il racconto si configura come un “flashback” o, se si preferisce, un racconto nel racconto;

6) *consolazione e assoluzione*: l'abate impartisce la penitenza e consola il converso con «salutaris verbis»;

7) *terzo prodigio (seconda «relatio»)*: il converso viaggia di nuovo nell'aldilà, la sua purificazione è solo parziale perché ha dimenticato di confessare un peccato, si sveglia, fa chiamare di nuovo l'abate e con un secondo “flashback” racconta quanto ha appena visto;

8) *purificazione finale*: il converso libera completamente la sua coscienza e muore sereno.

Esaminiamo per gradi cosa si evince da questo schema. Anzitutto notiamo come il converso percorra un processo di purificazione che ha senso ascendente e discontinuo, o a tappe: in un primo stadio è peccatore destinato alla dannazione, in un secondo stadio è penitente, in un terzo parzialmente purificato, in un quarto completamente libero dal peccato. Il suo percorso non è lineare, ma incontra alcune battute d'arresto: la «cordis durtia», i demoni e la confessione incompleta. La confessione è al centro del racconto (punto 4) è il nodo narrativo che divide due sezioni del racconto: nella prima egli deve guadagnare l'accesso al sacramento, nella seconda, ottenuto quell'accesso, deve essere in grado di goderne appieno.

Nel racconto c'è molto di più della semplice dottrina della confessione, c'è una rappresentazione del progresso ascetico del religioso con alcuni dei suoi elementi essenziali: la conversione del cuore, la lotta contro il demonio, il desiderio di ascesa, la purificazione e infine il raggiungimento della pace. In questa rappresentazione il sacramento gioca un ruolo chiave, la posizione al centro della struttura del racconto esalta la sua funzione nel progresso di vita ascetica. Alla prima confessione il racconto ne fa seguire una seconda; anche tra i due peccati rappresentati si può leggere, se non proprio una gerarchia, una sostanziale differenza di grado che può essere ricondotta sul piano del progresso ascetico: il primo crimine è quello commesso dal laico, che giace con la prostituta e concepisce un figlio destinato alla dannazione, il secondo appartiene invece specificatamente all'ambito monastico: il converso è infatti colpevole di possedere qualcosa senza il permesso dell'abate, cosa vietata categoricamente dalla regola



benedettina<sup>83</sup>. Inoltre il tema della colpa non confessata, o dimenticata, che risiede nell'anima del peccatore e che il confessore ha il dovere di riportare alla memoria, è uno dei temi caratteristici della dottrina della confessione del secolo XII<sup>84</sup>. La miracolistica cistercense non manca di evidenziare questo tema, spesso attraverso la rappresentazione dell'anima di un monaco defunto che rivela in visione a un confratello quali peccati questo abbia dimenticato di confessare<sup>85</sup>.

Il capitolo, però, non si chiude con la conclusione del racconto. L'anima del converso ha compiuto un tragitto completo, ma per Corrado manca ancora qualcosa da dire. Egli infatti dapprima si sofferma su un ammonimento: non si creda che, come si legge nella storia, per guadagnare la salvezza basti pentirsi in punto di morte e confessarsi una sola volta. Sono pochi coloro ai quali il Signore riserva questa misericordia, tutti gli altri non devono perdere tempo<sup>86</sup>! La confessione per i monaci deve essere frequente, ricorda Corrado, assidua e costante. L'esercizio continuo, quotidiano, egli conclude, incrementa le virtù e porta alla perfezione. È il destino di Enrico, abate di Clairvaux, che nella storia esercita il ruolo di confessore. Corrado racconta cosa fu di lui in seguito: per la reputazione di santità, guadagnata con i suoi meriti, fu eletto cardinale-vescovo di Albano, carica che rivestì «senza dimenticare la sua originaria professione di monaco e la sua umiltà», «senza perdere il ricordo di Clairvaux»<sup>87</sup>. Corrado è un monaco formatosi a Clairvaux; la storia dell'Ordine che egli racconta attraverso l'*Exordium Magnum* si propone come storia cistercense *tout court*, destinata all'Ordine intero. Nei fatti, però, questa presenta a più riprese un'apologia del suo monastero d'origine. Enrico è qualificato dalle sue straordinarie doti di monaco e di vescovo-monaco, ma dell'aggettivo «cistercienses», in tutto il racconto, non c'è traccia. Enrico è monaco e abate di Clairvaux, è di Clairvaux che egli conserva la

---

83 Cfr. Benedictus, *Regula monachorum* XXXIII (ed. R. Hanslik, Wien 1978, CSEL 75, p. 100).

84 Cfr. Rusconi, *L'ordine dei peccati* cit., pp. 87-89.

85 Abbiamo visto qualcosa di simile in apertura di questa sezione con il racconti di LMH III, 7 (PL 185, 1358B) e di EM V, 4 (pp. 307-308). Cfr anche EM VI, 9 (pp. 416-419), nel quale Corrado richiama EM V, 4 e insiste sull'importanza di ricordare i peccati e confessarli prima di morire, soprattutto per i religiosi: «Expedit itaque omni homini, tum praecipue religionem professo, praeteritos annos vitae suae sedule recogitare in amaritudine animae suae, atque sine dissimulatione, oris confessione, cordis contritione, boni quoque operis executione semetipsum dijudicare, si non vult cum hoc mundo damnari» (pp. 418-419, ll. 91-96).

86 Cfr. EM II, 31 (pp. 128-129, ll. 92-123).

87 Cfr. *ibidem* (p. 129, ll. 130-131 e 134-135): «... ut primae suae professionis et humilitatis nequaquam immemor existeret»; «factus autem episcopus Claravalle suam oblivioni minime tradidit».

memoria in futuro, è da Clairvaux che trae il modello di umiltà che informerà anche la sua carriera episcopale ed è a Clairvaux che, come ci informa Corrado, egli verrà sepolto dopo la sua morte, nel luogo da lui stesso ha prescelto: «qui locus medius est inter memorias sanctorum confessorum Christi Bernardi et Malachiae»<sup>88</sup>. Solo arrivato a questo punto Corrado sente di poter concludere il capitolo. Il progresso ascetico rappresentato nell'aneddoto del converso si conclude con la liberazione dal peccato e l'ingresso in paradiso: è il percorso che si riserva a ogni monaco degno dell'Ordine. Ma ciò di cui è capace Enrico sublima la professione monastica e la porta nei più alti ranghi dell'istituzione ecclesiastica. L'immagine di Enrico, santo tra Bernardo e Malachia, specchia l'ideale perfezione monastica in una proiezione ecclesiologica che Corrado antepone a quella ascetica. La sublimazione della vita monastica nelle gerarchie ecclesiastiche (o forse il contrario? cioè la sublimazione dell'istituzione ecclesiastica nel modello di perfezione offerta dal monachesimo?) nel racconto di Corrado è un ideale che si concretizza nell'immagine di Enrico, monaco, abate e infine cardinale-vescovo, eroe della fede, simbolo della «castissima Clarevallensium disciplina».

La centralità del ruolo del confessore in questa storia, come in molte altre, è un aspetto fondamentale sul quale le fonti sembrano avere una prospettiva omogenea. Il ruolo che egli ricopre per la comunità, la responsabilità che egli ha nei confronti dei monaci che cercano il suo aiuto, mostra come il tema della confessione sia adatto non solo a illustrare il potere del sacramento, ma anche a rappresentare i rapporti e le gerarchie interne al monastero. Le rappresentazioni delle relazioni tra i monaci e i loro superiori, illustrano ad esempio quale attenzione i confessori debbano avere per i bisogni e i limiti dei propri confratelli, o con quale fiducia i novizi debbano aprirsi ai loro abati dopo la conversione. Il sacramento è allora uno dei collanti della comunità, ma anche uno «speculum» al quale uniformarsi, che disciplina non solo il rapporto tra il monaco e il sacro, ma anche quello tra il monaco e il monaco.

Uno dei moduli narrativi che meglio rappresenta l'importanza del confessore è quello che illustra il rischio della mancata confessione dovuta all'assenza o alla non disponibilità del confessore. In *Exordium Magnum V*, 13 si racconta di un premonstratense che, deciso a confessare il peccato di gola che da lungo tempo

---

88 Cfr. *ibidem* (p. 129, ll. 139-141).

ipocritamente nasconde, si reca dal suo abate. In quel momento però il superiore si sta preparando a officiare la messa della vigilia di Pentecoste, non comprende l'urgenza che spinge il giovane e rimanda la sua confessione: una semplice disattenzione che porta a una conseguenza rovinosa. Il giovane religioso si allontana affranto, convinto di non essere degno del sacramento. Alcuni demoni che lo vedono in quel momento di debolezza, decidono allora di approfittare e «velut latrones super pupillum irruere». Aumentano la sua angoscia a dismisura e lo convincono a suicidarsi, tagliandosi la gola. Quando i confratelli ritroveranno il corpo del giovane questo non sarà ancora del tutto spirato e avrà ancora l'uso della parola: «contra vim deficientis naturae confessionis gratiam concedere dignatus est»<sup>89</sup>. L'estrema fragilità con la quale il religioso reagisce al rifiuto serve a enfatizzare la responsabilità dell'abate sulla sua comunità. Corrado insiste sul ruolo dei confessori e sul loro dovere di accettare una confessione in qualunque momento: «quicumque curam animarum gratia Dei sortiti sunt, caveant, ne quavis occasione seu necessitate confiteri volentem, sibi duntaxat commissum, sine gravi pondere discretionis differre praesumant»<sup>90</sup>.

In *Dialogus Miraculorum* I, 6 Cesario concorda sostanzialmente con Corrado sull'importanza del ruolo dei confessori, ma sceglie una storia differente. Racconta infatti del priore di Aulne, monastero cistercense nell'odierno Belgio, che rifiuta di confessare un confratello perché deve andare in chiesa per celebrare la Sesta. Mentre dice messa, un angelo camuffato da monaco si prostra ai suoi piedi come se stesse per confessarsi, poi scompare. Se un angelo si è abbassato a un simile atto di umiltà, spiega Cesario, è per far capire al priore che dalla confessione dipende la salvezza dei suoi monaci, quindi non può essere rimandata<sup>91</sup>. La storia raccontata da Corrado mette in rilievo ancora una volta un aspetto non secondario della vita monastica: la lotta contro il demonio che i monaci combattono giornalmente; Cesario al contrario sceglie di ricorrere all'immagine dell'angelo che si umilia per i monaci e rimarca così il legame tra la comunità dei religiosi e quella angelica. Entrambi fanno ricorso a immagini forti, emblematiche, ma se Corrado sottolinea con severità il rischio nel quale incorrono i monaci negletti dai loro superiori e la costante attenzione che la vita monastica richiede nell'agone

---

89 EM V, 13 (pp. 350-355). La citazione è alle pp. 354-355 ll. 159-160.

90 *Ibidem* (p. 355, ll. 176-179).

91 DM I, 6 (I, p. 14).

contro il demonio, per Cesario è più importante far riecheggiare il nesso tra il mondo claustrale e quello spirituale e il modo in cui quest'ultimo si adopera per la salvezza dei monaci. Due percorsi diametralmente opposti che affermano il medesimo concetto: il superiore deve avere cura di seguire e comprendere i mutamenti d'animo e le fragilità dei monaci della sua comunità; allo stesso tempo i monaci devono rispettare le gerarchie del cenobio e confessarsi con chi ha il dovere di ascoltarli.

Le storie di miracoli e visioni collegate alla confessione permettono inoltre di esaminare un interessante caso di evoluzione lessicale del sostantivo «confessor», il cui utilizzo muta gradualmente tra le fonti prese in esame. Si tratta forse di un sintomo della mutata percezione del ruolo del confessore in relazione al disciplinamento delle sue funzioni avvenuto tra XII e XIII secolo. Quello di «confessor», infatti, è un termine che in Bernardo non identifica mai colui che riceve la confessione, ma viene impiegato dall'abate di Clairvaux solo come appellativo per quei santi che hanno «confessato la fede o confessato Dio»<sup>92</sup>. In una prima fase della miracolistica clarevallense il termine viene impiegato molto raramente e sempre con la medesima accezione impiegata da Bernardo. Compare una sola volta, quasi incidentalmente, nella *Vita Prima* in riferimento a Martino di Tours<sup>93</sup>; nel *Collectaneum* è sempre utilizzato in riferito a un santo o all'ordine dei confessori<sup>94</sup>. Nel *Liber Miraculorum* di Erberto il termine compare una sola volta, nel brano nel quale vengono nominati «i santi confessori Bernardo e Malachia»<sup>95</sup>. Quest'ultima espressione ricorre in tre casi anche nell'*Exordium Magnum*, nel quale però il termine «confessor» è usato in altre tre occasioni anche per indicare colui che ascolta la confessione<sup>96</sup>. L'uso del termine è invece frequentissimo nel

---

92 Cfr. Leclercq, *S. Bernard et la confession* cit., p. 123. Anche negli EO il termine non indica colui che riceve la confessione, ma viene adoperato in soli due casi per indicare coloro che hanno confessato la fede o Dio, cfr. EO 7, 11 e 48, 7 (pp. 80 e 144).

93 VP IV, 7, 43 (PL 185, 347A).

94 Cfr. Coll. *Prologus* [2] (p. 6, l. 3); I, 8 [11] (p. 36, l. 330 e p. 48, l. 738; trascrizione delle visioni di Elisabetta di Schönau); I, 9 [12] (p. 128, l. 1030 e p. 129, ll. 1043-1044; trascrizione della *Visio Tnugdali*); I, 25 [29] (p. 202, l. 1721; trascrizione dell'*Expositio Missae*); IV, 42 (p. 329, l. 30). Va notato che in tre casi su cinque il termine appare in scritti di altri autori, ricopiati nel testo del Coll.

95 LMH II, 30 (PL 185, 1340B).

96 L'espressione «sancti confessores Bernardus et Malachia» compare in EM II, 29 (p. 122, ll. 46-47); II, 31 (p. 129, ll. 140-141); e IV, 34 (pp. 295-296, ll. 9-10). Il termine è riferito ad altri santi in EM II, 27 (p. 115, ll. 71 e 76-77). «Confessor» designa invece colui che ascolta la confessione in EM II, 31 (p. 126, l. 17); V, 12 (pp. 337-340, ll. 2, 29, 37, 77, 82, 136) e VI, 8 (p. 415, l. 53).

*Dialogus Miraculorum*, dove viene usato in una settantina di racconti. Nella maggioranza dei casi Cesario impiega il termine per indicare proprio il religioso che riceve la confessione<sup>97</sup>.

Un altro degli elementi che traspare chiaramente dalle storie collegate alla confessione è la necessità dei monaci di attenersi alle consuetudini e alle disposizioni della Regola. Così, ad esempio, nel caso già visto in precedenza sul divieto di possedere oggetti, come nell'obbligo di confessarsi con i propri superiori<sup>98</sup>, nella necessità che la confessione sia segreta<sup>99</sup> o nel dovere di portare a termine la penitenza imposta<sup>100</sup>.

La comunità monastica che viene così rappresentata attraverso questo tipo di racconti è una comunità coesa e gerarchizzata, formata da una rete di rapporti individuali abate-monaco o priore-monaco che ne definiscono le principali dinamiche interne. Il rapporto monaco-monaco e monaco-comunità non è assente, lo vedremo tra poco, ma viene sempre rappresentato non tanto come nesso indispensabile all'amministrazione del sacramento, bensì strumentale. Ciò che maggiormente caratterizza il rapporto tra i religiosi che abitano il cenobio è la cooperazione, la comune ascesa in vista del raggiungimento del premio celeste. Ma, attraverso la peculiare prospettiva di queste storie, è soprattutto il rapporto tra il monaco e il superiore che si prende cura di lui che risalta. D'altronde la dimensione privata, diretta, intima e gerarchizzata della confessione nel monastero è ribadita non solo dalle fonti narrative, ma anche da quelle normative che in più occasioni vietarono ai viaggiatori di fare o ricevere confessione nei monasteri nei

---

97 L'uso del termine per indicare colui che ascolta la confessione si riscontra in una cinquantina di casi in tutto il testo (su un totale di sessantanove racconti nei quali compare il termine), e con maggior frequenza soprattutto nel terzo libro, quello dedicato alla confessione, dove il termine «confessor» compare in trentuno casi su cinquantatré (si tratta in particolare di DM III, 1, 17, 21-24, 27-29, 31-43, 45-53). L'uso del termine riferito all'ordine dei Confessori si riscontra invece soprattutto nell'ottava distinzione, quella dedicata alle visioni di vario genere, perché lì Cesario affronta le visioni dei diversi ordini che abitano il paradiso. Ai Confessori, che occupano il sesto grado nella gerarchia celeste, dedica i capitoli VIII, 71-78.

98 Quello della confessione impropria è un altro dei temi sviluppati. Cfr. ad esempio Coll. III, 10 [65] (p. 253), o anche ms. BNF lat. 15912, f. 36b [18, 1], ma in particolare DM III, 24 (I, pp. 139-141). Sulla singolarità di questi casi torneremo più avanti, in conclusione della sezione dedicata alla confessione.

99 Cfr. ad esempio Coll. IV, 32 [117] (p. 310, ll. 106-107).

100 In DM III, 4 (I, p. 114), ad esempio, un sacerdote è affetto da «illusione nocturna», cioè polluzione notturna, confessa il peccato e gli viene ordinato di recitare un salmo come penitenza. Dimentica la penitenza ed è vessato da un prurito urticante ai genitali: «qui cum territus tactu exploraret quid esset, et nihil ibidem inveniret, recordatus est psalmi inuncti et neglecti».

quali si trovavano in visita<sup>101</sup>.

L'affermazione del carisma sacramentale, che nell'ecclesiologia di Bernardo legittima l'azione della Chiesa su vasta scala, nelle fonti miracolistiche assume un ruolo più circoscritto, volto all'esemplificazione e al rafforzamento delle consuetudini monastiche.

Quello della comune azione dei monaci, della coesione della comunità a vantaggio dell'ascesa individuale del singolo, è in generale uno dei tratti caratterizzanti della dottrina dell'asceti cistercense. I monaci bianchi vivono una «ordinata conversatio» nella quale la vita a stretto contatto ha un'utilità pratica, perché spinge vicendevolmente i religiosi a imitare le medesime virtù e consente la correzione di quanti cadono nell'errore. È quanto asserisce, ad esempio, Aelredo di Rievaulx nella sua teologia dell'amicizia come via di perfezionamento reciproco<sup>102</sup>. È la «mutua collatio», uno dei principî che distingue il vivere cistercense dalle precedenti esperienze spirituali<sup>103</sup>, in particolar modo quella cluniacense, eminentemente silenziosa<sup>104</sup>.

Nelle fonti prese in esame il concetto è variamente ribadito: la comunità dei monaci coopera per la salvezza dei suoi membri e la comunicazione orale è un mezzo fondamentale, nonostante il rispetto del silenzio. La comunità comunica, scambia interessi, idee, ansie, aspettative, entusiasmi e timori. La comunità si racconta: a Cîteaux una volta l'anno o giorno per giorno nel Capitolo di ogni

101 Con la sola comprensibile eccezione dell'abate di una casa madre. Si veda ad esempio il cap. 11 degli *Statuta* del Capitolo generale dell'anno 1160 o il cap. 33 degli *Instituta*, o anche il caso singolare della collezione Alcobça, che al cap. 91 vieta al «magister conversorum» di parlare ai conversi ospiti e interdice la confessione settimanale, cfr. *Twelfth-Century Statutes from the Cistercian General Chapter. Latin Text with English Notes and Commentary*, cur. C. Waddell, Cîteaux 2002 (Studia et Documenta, 12), p. 73, n. 11; p. 545, n. 14; p. 684, n. 52; p. 691, n. 91; p. 696, n. 132; p. 705, n. 15. Che i sacramenti interni al chiostro riguardino strettamente la sola comunità dei monaci è anche ribadito nei *Capitula*, al punto XXIV, e negli *Instituta*, al punto XXVII, cfr. *Twelfth-Century Statutes* cit., pp. 516 e 542.

102 Cfr. *Speculum caritatis* III, 24, 55, p. 131: «Rationalem igitur affectum, qui ex alterius contemplatione virtutis oboritur, caeteris, quibus ad proximi dilectionem accendimur, constat esse perfectiorem (...) Denique huic consentire affectui utilissimum est, pro ipsarum aemulatione virtutum, quae ipso affectu facilius excitatur, (...) nihil enim obest, imo et prodest plurimum, si eius desideremus praesentiam cujus exemplo corrigamur, si mali sumus; si boni, promoveamur; si aequae perfecti, mutua collatione firmemur».

103 Cfr. É. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris 1934. Si veda anche C. Walker Bynum, *The Cistercian Conception of Community: an Aspect of Twelfth-Century Spirituality*, in «The Harvard Theological Review», 68 (1975), pp. 273-286. per la teologia di Aelredo in particolare cfr. A. Fiske, *Aelred's of Rievaulx Idea of Friendship and Love*, in «Cîteaux», 13 (1962), pp. 5-17 e 97-132. Su questi argomenti ci permettiamo di rinviare anche a L. Braca, *L'amicizia negli scritti di Aelredo di Rievaulx* cit., in particolare le pp. 19-24.

104 Il silenzio della parola parlata, perché quella cluniacense era una società immersa nel canto! Si veda in proposito G.M. Cantarella, *I monaci di Cluny*, Torino 1993, p. 62.

monastero o, non meno importante, nella confessione dei peccati. Lo scambio reciproco, la comune collaborazione, è un aspetto particolarmente visibile nel tema dei «suffragia» e nel tema delle apparizioni delle anime sante nel monastero: la comunità dei vivi e la comunità dei morti sono, nelle visioni cistercensi, un unico corpo che agisce nello scambio reciproco. I vivi pregano per la salvezza dei morti e accelerano il loro ingresso in paradiso, i morti guidano i vivi sulla strada della virtù e li mettono in guardia dagli errori<sup>105</sup>.

Anche nei miracoli e nelle visioni collegate alla confessione esempi di cooperazione tra monaci non mancano. In una storia in *Collectaneum* IV, 44 ([138] nella numerazione Legendre) si racconta di due amici, uno dei quali cade gravemente ammalato e, nonostante le insistenze dell'amico, rifiuta i sacramenti perché pensa che non gli siano utili in nessun modo<sup>106</sup>. Dopo ripetuti tentativi, l'amico decide infine di sacrificarsi per il moribondo e gli promette che, se si confesserà, sarà lui stesso a scontare la penitenza in sua vece. Il malato acconsente, si confessa e muore. La penitenza per il religioso rimasto in vita è durissima, ma il suo valore simbolico è forte: deve compiere per tre anni di fila tre pellegrinaggi a piedi nudi, nutrendosi solo di pane e acqua e senza fermarsi per due notti di fila a riposare nello stesso posto. Alla fine di ogni pellegrinaggio l'anima del defunto appare in visione all'amico, e ogni volta una parte ulteriore del suo corpo spirituale è purificata. Al terzo anno il defunto è finalmente «a penis perpetuis absolutum». Anche il pellegrino morirà di lì a poco<sup>107</sup>. Per quanto riguarda questa storia, già Brian McGuire aveva evidenziato come attraverso questa storia sia possibile leggere il valore positivo dato dai Cistercensi al rapporto individuale tra i membri della comunità<sup>108</sup>.

---

105 EM VI, 8 (pp. 413-414, ll. 10-17): «illi quidem culpas et negligentias suas, quas carnem vegetantes minus correxerant, viventibus prodant; et sanctae orationis subsidium propensius quaerant; isti vero animas in tremendo jam examine tuo constitutas, datae sibi potestatis auctoritate absolvere praesumant; singularis quoque sacrificii devota oblatione cum sanctae precis assiduitate, ad gaudia paradisi sublevare praevalent».

106 Coll. IV, 44 [138] (p. 341, ll. 9-12): «Quod socius eius intuens, de peccatorum suorum confessione animaeque salute eum cogitare sollicitè rogavit, sed ille cuius cor divinite iudicio occulto induratum fuerat, penitentiam in extremis nil prodesse dicebat».

107 Cfr. *ibidem* (pp. 341-342). La storia avrebbe origine antica, Legendre segnala che tra le altre occorrenze di questo racconto c'è un miracolo attribuito alla Vergine che promette la salvezza a una monaca in fin di vita se una sua amica si carica della penitenza che lei non ha potuto compiere fino alla fine, la storia è nel ms. London, BL Egerton 612, f. 61, cit. in Legendre, *Fontes* p. 422, n. 138.

108 Cfr. B.P. McGuire, *Les Mentalités des Cisterciens dans les recueils d'«exempla» du XII<sup>e</sup> siècle: une nouvelle lecture du Liber Visionum et Miraculorum de Clairvaux*, in *Les*

In un'altra storia nel *Liber Miraculorum* di Erberto, libro III, capitolo 26, si narra un prodigio che rappresenta in maniera esemplare quale fosse secondo i Cistercensi il potere della loro preghiera. In un monastero in Normandia<sup>109</sup>, un converso prossimo alla morte giace a letto, stremato dalla malattia e circondato dai confratelli che cercano in tutti i modi di convincerlo a confessarsi e comunicarsi<sup>110</sup>. Il converso non ne vuole sapere, disdegna i sacramenti e, seppure i suoi compagni tentino di fargli cambiare idea per un'intera giornata, lui si mostra irremovibile<sup>111</sup>. I confratelli allora,

«communi consilio decreverunt specialem pro eo in conventu facere obsecrationem. Congregati itaque in ecclesia cuncti fratres, multiplicatis litanis et psalmis in fletu et planctu Dominum exorabant, ut ita periclitantem animam illam de profundo malorum eriperet, nec eam aliquatenus in tali damnatione mori permetteret»<sup>112</sup>.

Non appena la cerimonia giunge al termine si ode il converso chiamare da lontano: «“Eia, fratres, succurrite citius, et afferte Dominicum sacramentum, ne forte iterum partes adversae veniant, et me inveniant imparatum”». Dice di essere stato sopraffatto da una turba di demoni che tentava di zittirlo per non farlo confessare, finché qualcuno è giunto a liberarlo:

«“Et ecce iterum fratres nostri, tam monachi quam conversi, in unam aciem conglobati, cum magno impetu super daemones irruerunt, et singuli singulos invadentes, in manu potenti et brachio excelso, omnes penitus expulerunt, et me per Dei misericordiam liberarunt”»<sup>113</sup>.

---

«*Exempla*» médiévaux. *Nouvelles perspectives. Actes du Colloque du C.N.R.S. et de l'École normale supérieure, Saint-Cloud 27-28 sept. 1994*, cur. J. Berlioz e M.-A. Polo de Beaulieu, Paris 1998 (Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge 47), p. 135.

109 Erberto parla di un «*conversus quidam de fratribus Becci*», si sta dunque riferendo con buona probabilità al monastero di Beaubec, nella diocesi di Rouen; i riferimenti alla Normandia, alla Borgogna e all'area renana sono in genere ben più numerosi di quelli ad altre aree geografiche.

110 LMH III, 26 (PL 185, 1372D): «*cum jam morti proximus esset, monebant fratres ut confiteretur et sacram communionem acciperat; quod ille vehementer abhorens, pertinaci animo recusabat*».

111 *Ibidem* (PL 185, 1372D-1373A): «*Laborantes itaque fratres per unius diei spatium ut hoc ei persuadere possent, cum suam industriam nihil in hac parte praevalere cognoscerent...*».

112 *Ibidem*.

113 *Ibidem* (PL 185, 1373B).



Tutti gioiscono della visione avuta dal confratello e del suo esito, gli portano quindi l'ostia e, dopo essersi comunicato, il converso «in bona confessione spiritum emisit». Nella storia la comunità gioca un ruolo chiave. Questa agisce unanimemente, prende decisioni per «communi consilio» e tutta insieme si raduna in chiesa per evocare l'aiuto del signore. Ma la comunità, come si anticipava, è doppia: è la comunità dei vivi, radunata in chiesa, orante e piangente per la salvezza del confratello, ed è la comunità delle anime sante (tutte! «tam monachi quam conversi») che, richiamata dalle preghiere dei vivi, libera l'uomo dall'assedio dei demoni che lo hanno portato a disprezzare i sacramenti. L'azione incrociata delle due comunità salva l'anima del converso che muore «in bona confessione», un'espressione che nelle fonti cistercensi ricorre costantemente, soprattutto nei lavori di Erberto e di Corrado<sup>114</sup>.

La comunità è insomma un corpo uniforme costituito da tante individualità. L'azione di ognuno però non è mai disgiunta da quella degli altri. Se la vita comune spinge, come diceva Aelredo, alla comune imitazione delle virtù, per inverso l'errore di uno può mettere a rischio l'intera comunità. In una storia raccolta da Cesario in *Dialogus Miraculorum* III, 21 si narra di un viaggio condotto da alcuni pellegrini «in succursum terrae sanctae»<sup>115</sup>. Mentre questi sono in nave si trovano ad affrontare una terribile tempesta. Il linguaggio di Cesario è vivido:

«Fremebant venti, excitabantur fluctus turbulenti, nutabant viri fortissimi, spes omnis nautarum defecti. Videntes ante oculos mortem, coeperunt singuli, unusquisque sibi vicino de peccatis suis facere confessionem. Et merito. Nam propter unius hominis

---

114 L'espressione «in bona/sancta confessione/conversatione (più raro il secondo) decessit/obiit/spiritum emisit/ecc.» ricorre spesso. Otto casi si riscontrano in LMH I, 1; I, 16; II, 34; II, 41; III, 7; III, 11; III, 26; III, 31 (PL 185, 1273B, 1292B, 1345B, 1351C, 1358A, 1364A, 1373B, 1377A). Sei i casi in EM III, 12 (p. 175, ll. 44-45); III, 28 (p. 226, ll. 72-73); IV, 17 (p. 263, ll. 53-54); IV, 24 (p. 273, ll. 32-33); IV, 29 (p. 288, ll. 99-100); V, 2 (p. 305, l. 64). Quattro i casi in DM II, 16 (I, p. 85); IV, 6 (I, p. 178); IV, 49 (I, p. 216); IX, 43 (II, p. 199). L'espressione ricorre inoltre in due casi nella *Vita Sancti Malachiae* di Bernardo: cfr. capp. 47 e 53, SBO III, p. 352, l. 11 e p. 358, l. 3. L'espressione invece non ricorre nel Coll., dove comunque in due casi si registrano formule analoghe. Cfr. Coll. IV, 17 (p. 292, ll. 103-106): «de magnis et multis peccatis plenae remissionis etiam in brevi confert remedium et transeuntibus ex hoc mundo seub confessionis et penitentiae titulo, regni celestis pandit introitum»; IV, 19 (p. 295, ll. 5-7): «contulit tamen divina gracia ut penitens et ecclesiasticis munitus sacramentis sub confessionis titulo migraret e mundo». Non ci sono esempi neanche nella VP, dove in un solo caso, però, si legge «in bona spe misericordiae Dei animam exhalavit» cfr. VP I, 9, 43 (PL 185, 253A).

115 DM III, 21 (I, pp. 136-137).

peccata Dominus eandem excitaverat tempestatem. Erat enim in navi illa homo quidam miserrimus, homo foetidissimus, cuius peccata fuerunt tam gravia, tam turpia, tam horrenda, tam in quantitate quam in qualitate, ut nec ipsum mare pondus illorum posset portare».

Ma l'uomo si avvede di essere la causa di tanto male e comprende di dover porre rimedio. Così, nel mare in tempesta, a gran voce richiama l'attenzione degli altri membri dell'equipaggio:

«“Audite fratres, audite. Si propter peccata tempestas haec orta est, ego occasio sum tanti periculi. Rogo ut audiatis confessionem meam”. Tacentibus omnibus coepit voce valida tantum venenum peccatorum evomere, ut aures humanae etiam horrerent audire. Mira clementia Dei. Mox ut massam iniquitatis per confessionem eiecit, mare furens siluit, et facta est tranquillitas magna, ita ut omnes mirarentur. Miris miranda succedunt. Statim ut navis ad litus pervenit, audita peccata Deus de memoriis singulorum delevit. Bene permisit, ut quamdiu erant in navi conclusi, confunderetur in aspectu illorum, et ne exeuntes forte eius peccata propalarent, vel improperarent, induxit eis oblivionem. Bene retinuerunt se in mari fuisse periclitatos, hominem aliquid fuisse confessum, sed quid dixisset, prorsus ignoraverunt.»

Non occorrono spiegazioni per comprendere il senso di questa storia. La narrazione in sé dice poco della dottrina della confessione, ma il simbolismo in essa contenuto è chiaro. Cesario lo rimarca in conclusione, facendolo ridondare, perché per lui è importante che il novizio non fraintenda. Dunque meglio essere espliciti: «Nam sicut ob unius hominis peccato aliquando Dominus multitudinem temporaliter affligit, ita propter unius iusti merita frequenter multis parcit». La comunità è insomma davvero un corpo unico in cui ogni membro porta la responsabilità del bene comune. La confessione è una delle chiavi di salvezza per l'individuo, ma nel chiostro in particolare la sua funzione si proietta sul destino di tutti i monaci.

«Quibus nota est medicina confessionis, nec una die morari debent in peccatis, neque differre confessionem, nisi necessitas excludat confessorem».

Il tema della confessione interdetta, per buona ragione o no, è di primaria

importanza. Il dovere della confessione è costante per il monaco, ma non sempre egli ha la possibilità di accedere al sacramento, o riesce farlo a dovere. Ogni fonte mostra la preoccupazione di illustrare come vada amministrata la confessione, quali responsabilità abbiano i monaci che si confessano e i confessori che li ascoltano e, da ultimo, quali siano le confessioni improprie che bisogna evitare e in quale modo ci si debba comportare quando il proprio confessore è assente. In un breve racconto trascritto nella terza parte del *Collectaneum*, il cui «titulus» è «De periculo furtivae confessionis», si legge di un monaco borgognone colpevole di un non precisato peccato che, «coscientiam suam abati suo nolebat denudare»<sup>116</sup>. Si confessa allora con un suo confratello, sperando che questo gli basti, ma sbaglia. Cade gravemente ammalato e mentre riposa nel letto vede davanti a sé il maligno venuto a prelevare la sua anima. Terrorizzato dalla visione, il monaco cambia idea e confessa i suoi peccati all'abate «quibus completis, confestim et malignus confusus disparuit, et frater in pace remansit»<sup>117</sup>. Il tema del demonio messo in fuga dalla confessione, già evidenziato in precedenza, serve in questo caso a illustrare la necessità di rivelare i peccati a non altri che il confessore, l'unico davvero in grado di rendere efficace il sacramento.

Un episodio analogo viene narrato a Cesario dal suo abate Gevardo di ritorno dal Capitolo generale<sup>118</sup>. Si narra, dice Cesario, di un certo sacerdote del quale è omesso volontariamente il nome proprio e quello del monastero d'origine<sup>119</sup>, il quale un giorno, spinto dalla tentazione demoniaca, pecca carnalmente con uno dei monaci che spesso si confessava con lui. Entrambi si pentono del fatto e decidono di confessarsi ma, avendo vergogna di parlarne all'abate, confessano l'un l'altro il peccato e reciprocamente si assolvono. Presto il sacerdote si ammala e muore. Poco tempo dopo la sua anima appare al giovane, ha abiti e volto luridi: «Confessio illa, quam fecimus invicem, nihil mihi profuit, quia nulla fuit» e ora

---

116 Coll. III, 10 [65] (p. 253, ll. 6-7). Il racconto è trascritto, in una versione notevolmente abbreviata, anche nel ms. BNF lat. 15912 [18, 11], f. 36, cfr. Legendre, *Introduction*, p. LXXXII e Id., *Fontes*, p. 403.

117 Coll. III, 10 [65] (p. 253, ll. 22-24).

118 DM III, 24 (I, pp. 139-141). «Haec nobis retulit dominus Gevardus Abbas noster, rediens de Capitulo Generali» è quanto si legge alla fine della narrazione, poco prima che Cesario e il Novizio ne commentino il contenuto.

119 L'anonimato si conferma uno degli espedienti più utilizzati nella narrativa cistercense. In questo caso Cesario dice che l'abate che ha raccontato la storia «nomen vero domus sive personae subticuit» (cfr. *ibidem*, I, p. 130). Il passare sotto silenzio queste informazioni, in questo particolare caso, è una forma di discrezione dovuta anche al fatto che dei protagonisti si narreranno aspetti negativi.

egli soffre «in maximis poenis», con i genitali stretti da una catena infuocata. Il giovane gli chiede se ci sia qualcosa che può fare per salvarlo. L'anima risponde: «si tu pure et plene confessus fueris peccatum tuum<sup>120</sup>, multum mihi proderit; sin autem, aeterna te poena susciperet». Terrorizzato dalla visione il giovane si convince a confessarsi, ma non può, perché l'abate è in quel momento assente e dovrà passare del tempo prima che faccia ritorno. Nel frattempo il timore del giovane si stempera e la vergogna torna ad avere la meglio: quando l'abate fa ritorno al monastero, il giovane non si confessa. Sarà un altro potere sacramentale a fargli cambiare idea, quello dell'eucarestia: mentre un giorno è a messa, pur sapendosi indegno dell'ostia, per timore che l'abate si accorga di qualcosa si mette in fila con gli altri per ricevere la comunione. Mentre si avvicina all'altare, però è invaso da un orrore tale che non riesce a procedere oltre. Scappa dall'abate e, «factum signum confessionis», con lui si reca nel Capitolo per liberare la coscienza. Il giovane racconta tutto all'abate e riceve la penitenza. Il cliché narrativo vorrebbe che in una seconda visione l'anima del defunto tornasse a mostrarsi limpida e purificata dal peccato, ma Cesario omette questo passaggio e si limita a concludere l'aneddoto dicendo che «sicque per prudentiam medici denudatum ac sanatum est vulnus stolidi aegroti».

Il tema importante nel quale ci introduce questo racconto – e con il quale concludiamo la sezione sulla confessione – è quello ancora una volta del mutuo soccorso tra monaci in vita e monaci nell'aldilà. In questo caso, però, il concetto espresso presenta una sfaccettatura ulteriore rispetto a quanto finora presentato. Una sottigliezza che mostra un aspetto tipico della mentalità espressa dalle collezioni di miracoli cistercensi. Leggiamo le due brevi battute con cui Cesario chiosa l'aneddoto:

«Novicius: “Magnum donum Dei est, quod sic mortui vivos hortantur ad confessionem”;

Monachus: “Tantum bonum est confessio ut etiam eo utantur spiritus mortuorum”».

Non è un'affermazione da poco. Il concetto che i vivi possono essere di qualche

---

120 Nel testo della sua edizione J. Strange ha preferito «tuum» alla variante «nostrum» presente in due dei quattro manoscritti consultati e nell'*Editio Princeps*, Köln 1475ca. Cfr. DM III, 24 (I, p. 140, nt. 7).

utilità ai morti può anche essere assodato dai primi secoli del cristianesimo<sup>121</sup> o, se si vuole, grazie al filtro di Ambrogio<sup>122</sup>, di Agostino<sup>123</sup> o di Gregorio Magno<sup>124</sup>, ma che la confessione possa liberare anche l'anima di un defunto è un principio decisamente non ortodosso, specialmente in una fase storica di attenta rielaborazione della dottrina penitenziale. È un concetto, per giunta, in totale contrasto con quanto generalmente affermato, e spesso con decisione, da ogni fonte miracolistica da noi presa in esame: e cioè che le colpe non scontate in vita dalla confessione pesano irrimediabilmente sul destino dell'anima nell'oltretomba. Cesario afferma il principio senza timore o precauzione alcuna. Anzi nel capitolo successivo riporta una storia ancora più esplicita. In *Dialogus Miraculorum* III, 25 si legge, infatti, di un novizio che, poco tempo dopo essere entrato in monastero, cade gravemente ammalato. Muore prima che possa fare confessione generale al suo abate, «secundum consuetudinem Ordinis», perché questo è assente dal monastero, in visita in una grangia<sup>125</sup>. Fa in tempo a confessarsi con il priore, ma non basta. La stessa notte in cui muore, il giovane appare in visione all'abate – che Cesario dice essere Ugo di Bonnevaux, celebre santo cistercense – e anche a lui confessa tutti i suoi peccati. La sua contrizione è tanta, si dice, che piange, e piangendo le sue lacrime cadono, dal capo reclinato per la confessione, sul petto dell'abate.

«“Modo – inquit – pater, cum benedictione tua vado, quia salvari non potui, nisi fecissem tibi confessionem meam”».

A quel punto l'abate si sveglia e si accorge che la sua cocolla è madida all'altezza del petto, segno fisico della veridicità del prodigio. Pieno di

---

121 Cfr. J. Ntedika, *L'evocation de l'au-delà dans la prière pour les morts. Études de patristique et de liturgie latines (IV<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles)*, Louvain-Paris 1971 (Recherches africaines de théologie 2), pp. 1-45.

122 Cfr. Ntedika, *L'evocation de l'au-delà* cit., pp. 51-55.

123 Agostino ha affermato l'efficacia dei suffragi per i morti in *Confessiones* IX, 13, 34-37, nel quale afferma che le sue preghiere possono influire sulla scelta divina di accogliere la madre Monica in paradiso. Inoltre in *De civitate Dei* XXI, 26 (CCSL 48, pp. 796-799) nel quale Agostino precisa che i suffragi sono utili per quei peccatori che hanno compiuto reati “intermedi”. Cfr. anche Ntedika, *L'evocation de l'au-delà* cit., pp. 88-103. Sull'importanza del pensiero di Agostino nella definizione di una geografia dell'aldilà cfr. Le Goff, pp. 74-96.

124 Cfr. Ntedika, *L'evocation de l'au-delà* cit., pp. 59-60 e 105-110; cfr. anche S. Boesch Gajano, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Roma 2004, pp. 241-242.

125 DM III, 25 (I, p. 142).

ammirazione torna nel monastero e racconta tutto al priore, il quale risponde:

«“Vera fuit visio, et verissima confessio”».

L'affermazione lascia stupito il novizio che si chiede quale utilità avesse una seconda confessione, dal momento che la prima era stata interdetta non dal «contemptus» ma dalla necessità<sup>126</sup>. E si domanda se la confessione dello spirito sia valida in virtù di una contrizione in punto di morte<sup>127</sup>. Si noti come nessun appunto viene fatto alla contraddizione in termini che una confessione «post mortem» potrebbe porre agli occhi di un monaco degli inizi del secolo XIII. Cesario smorza i toni e commenta dicendo che secondo lui il Signore ha inteso mostrare per mezzo del prodigio «quantum ei placeat debita confessio, id est, illa quae fit proprio praelato»<sup>128</sup>. Il passaggio è per noi di fondamentale importanza perché mostra l'attenzione di Cesario per le disposizioni conciliari del IV Lateranense. L'obbligo della confessione fatta al proprio prelado è infatti un principio stabilito nel canone 21, quello che regola confessione e eucarestia<sup>129</sup>. Ma quello di fare confessione solo ai propri tutori spirituali era un obbligo che almeno in ambito cistercense era già stato stabilito sul piano normativo<sup>130</sup> e si trova ripetuto anche in alcune storie di visioni. Una diversa redazione del racconto riportato da Cesario è in *Exordium Magnum* VI, 8 scritto

---

126 *Ibidem*: «“Quid est quod novicius dixit, se non posse liberari sine tali confessione, cum confessionem debitam non excluderet contemptus sed necessitas?”». Cesario sta citando un brano delle pseudo bernardiane *Meditationes piissimae de cognitione humane* IX, 26 (PL 184, 500D), nel quale si legge: «confessionem non contemptus exclusit, sed impedit necessitas». Il dubbio del novizio è chiaro, se la confessione all'abate non è avvenuta lo si deve alla «necessitas» della sua assenza e non alla mancanza di «contemptus». Quindi la confessione del novizio sarebbe da ritenersi valida. Perché la necessità di una seconda confessione «post mortem»?

127 *Ibidem*: «Si contritus decessit, iam de salvandis erat, sin autem, nil ei post mortem confessio profuit, quia a mortuo, quasi non sit, perit confessio».

128 *Ibidem* (I, p. 143).

129 Cfr. *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, cur. G. Alberigo, G.L. Dossetti, P.-P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, II ed., Bologna 2002, p. 245, ll. 2-4 e 10-13: «Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata confiteatur fideliter, saltem semel in anno proprio sacerdoti (...) Si quis autem alieno sacerdoti voluerit iusta de causa sua confiteri peccata, licentiam prius postulet et obtineat a proprio sacerdote, cum aliter ille ipsum non possit solvere vel ligare».

130 Nei monasteri cistercensi la confessione deve essere ricevuta dall'abate, è lui l'autorità spirituale preposta a tale compito. Alternativamente, in caso di assenza o urgenza di altro motivo, il priore può fare le sue veci: cfr. EO 110, 9 (p. 312), cfr. anche EO 75, 18 e 19 (p. 221) e EO 111, 12 e 18 (p. 315). Si è inoltre già accennato in precedenza come confessione, eucarestia e sepoltura siano presso i monasteri cistercensi sacramenti destinati ai soli membri di una particolare comunità, sono cioè tratti *elettivi*; cfr. sopra, nt. 101.

con buona probabilità negli stessi anni nei quali Cesario completava il suo *Dialogus*<sup>131</sup>. La scarsa o nulla rilevanza delle concordanze testuali rilevabili tra le due redazioni fa supporre che non esista tra loro alcuna dipendenza diretta<sup>132</sup>. È dunque probabile che anche le fonti dei due racconti siano differenti. Sappiamo in effetti che questo racconto godette di ampia circolazione in ambito cistercense, già per diversi decenni, prima che venisse trascritto nel *Dialogus Miraculorum* o nell'*Exordium Magnum*. La redazione di quest'ultimo, in particolare, sembrerebbe dipendere in maniera significativa dal testo del racconto nel *Liber* di Erberto, non incluso nell'edizione della Patrologia Latina, ma conservatosi almeno in un manoscritto<sup>133</sup>. Della presenza di questa visione nel testo di Erberto ci informa inoltre anche il *Chronicon Claraevallense*<sup>134</sup>. Altre redazioni si possono invece trovare nella *Vita Sancti Hugonis*<sup>135</sup> e nel *Chronicon* di Helinand di Froidmont<sup>136</sup>. Il principio di fondo che caratterizza ogni redazione rimane sempre il medesimo: è la confessione fatta dal giovane defunto al proprio confessore che lo libera dalle pene. Il principio è anche affermato da altri racconti che mettono in guardia dalle confessioni improprie fatte ai confratelli e non ai superiori, come ad esempio nei casi citati sopra di *Collectaneum* III, 10 ([65] secondo la numerazione Legendre) o di *Dialogus Miraculorum* III, 24<sup>137</sup>.

---

131 Cfr. EM VI, 8 (pp. 413-416). Il sesto e ultimo libro dell'EM fu con molta probabilità redatto a Eberbach, attorno al 1221, anno nel quale Corrado divenne abate di quel monastero, per morire però poco dopo, cfr. McGuire, *Structure and Consciousness* cit., pp. 33-90.

132 Per contro è anche vero, però, che lo stile dei due autori differisce a tal punto (secco ed essenziale Cesario, denso di formule introduttive, valutazioni psicologiche e giudizi morali Corrado) che il dato testuale sarebbe comunque di poco aiuto nella valutazione di una possibile dipendenza diretta tra i due testi. È ipotizzabile però che Cesario non abbia utilizzato Corrado come fonte – o perlomeno come unica fonte – poiché sebbene i fatti narrati dai due autori siano molto simili, nel DM appaiono due dettagli assenti nell'EM: la confessione fatta dal giovane al priore e il giudizio da questo espresso in conclusione del racconto («verissima fuit confessio») che nella versione di Corrado sono assenti.

133 Si tratta del ms. Paris BNF 14655, f. 112v; cfr. EM VI, 8 (p. 414, apparato note storiche ll. 32 sgg.). Purtroppo non ho ancora avuto occasione di verificare di persona il contenuto del testo nel codice parigino.

134 Cfr. *Chronicon Claraevallense* (PL 185, 1250A-B): «Anno Domini 1183. Usque ad haec tempora vivebat sanctus Hugo abbas Bonaevallis (...) Aliud miraculum eidem sancto Hugoni assignatur, et in libro domni Herberti continetur; de Cursore, qui post mortem ei peccata sua plorando confessus est». Ciò conferma la presenza dell'aneddoto nel corpo originale del LMH. Attendiamo comunque il completamento dell'edizione critica dell'opera di Erberto da parte di Stefano Mula e del gruppo di lavoro “Herbertus” per conoscere l'effettiva circolazione delle diverse stesure del testo.

135 Cfr. *Vita Sancti Hugonis* 38, ed. A. Dimier, Grenoble 1941, pp. 302-306.

136 Si tratta di una versione abbreviata dell'aneddoto che Helinand riporta all'anno 1185 (PL 212, 1080A-1080D).

137 Cfr. sopra, le ntt. 98 e 118.

La premura espressa dalle fonti miracolistiche nella reiterazione del tema della confessione fatta ai propri superiori mostra quanto importante fosse avvertito il problema presso i monasteri dell'Ordine. Il dato pesa, agli occhi della storiografia, in maniera determinante se si considera come l'obbligo del vincolo sacramentale al proprio sacerdote sarà esteso a tutta la cristianità a partire dal 1215, con il canone 21 del IV Concilio Lateranense, perché mostra ancora una volta come, nel periodo a cavallo tra XII e XIII secolo, il monachesimo cistercense fosse considerato dal papato e dalla Chiesa come un importante modello di «cura animarum», una risorsa o, se si preferisce, un tesoro di riflessione dal quale attingere a piene mani. Lo si è visto in questo caso con il tema della confessione, lo si vedrà nuovamente tra poco con quello dell'eucarestia.

Torniamo però adesso, per concludere questa sezione, sulla redazione del miracolo della confessione del giovane defunto in *Exordium Magnum* VI, 8, poiché vi è lì un ulteriore aspetto che merita di essere rilevato. In apertura del capitolo, prima di iniziare a riferire l'aneddoto, Corrado introduce con molta cautela il tema della confessione «post mortem». È cosciente che il contenuto si muove sulla «lama di un rasoio teologico»<sup>138</sup> e ha premura di non essere frainteso<sup>139</sup>. Dice infatti che è in virtù della «aeterna Dei sapientia» e della divina onnipotenza che è possibile il «commercio inter mortuos et viventes»<sup>140</sup>:

«illi quidem culpas et negligentias suas, quas carnem vegetantes minus correxerant, viventibus prodant; et sanctae orationis subsidium propensius quaerant; isti vero animas in tremendo jam examine tuo constitutas, datae sibi potestatis auctoritate absolvere praesumant; singularis quoque sacrificii devota oblatione cum sanctae precis assiduitate, ad gaudia paradisi sublevare praevalent»<sup>141</sup>.

Gli uni svelano agli altri le colpe che possono correggere finché ancora nella

---

138 Cfr. le considerazioni su questo racconto formulate da J. Berlioz, *Pénitence et confession dans le Grand Exorde de Cîteaux*, in *Le Grand Exorde*, p. 444.

139 È un uso tipico quello di Corrado di non limitarsi a copiare le storie dalle sue fonti, ma di arricchirle di dettagli, considerazioni e riflessioni personali, discutendo il significato di quanto viene esposto; una delle ragioni per le quali, pur avvalendosi di molte fonti scritte (Erberto in primo luogo), Corrado non può essere considerato un semplice «compilatore». In apertura di EM VI, 8 Corrado dunque introduce il tema con accorte considerazioni personali, concluse le quali inizia la narrazione vera e propria della storia: cfr. pp. 413-414, ll. 3-31.

140 EM VI, 8 (p. 413, ll. 3 e 10-11).

141 *Ibidem* (pp. 413-414, ll. 10-17).



carne, gli altri possono pregare per le anime dei defunti, sollevare le loro preghiere al cielo, fino a farle arrivare nella gloria del paradiso, in virtù della loro «potestatis autoritate». Serve davvero rilevare come dietro questo passo, questa rivendicazione di potere di azione sulla morte, nella mentalità cistercense aleggi l'impellente spettro di Cluny?

E continua: come il miele che sgorga dalla pietra, è dolce il sacramento della confessione che viene dal Signore Gesù Cristo; ciò che l'infermità della natura umana non osa sperare, la Sua misericordia la realizza, e suscita stupore e meraviglia<sup>142</sup>. E quindi:

«Obsecro autem eos, qui haec lecturi sunt, ne iis quasi falso conscriptis derogare velint, quia nostra jam memoria res acta est, sicut hodieque nonnullae probabiles personae de Ordine cisterciensi testificantur»<sup>143</sup>.

Il racconto parte immediatamente dopo. Attraverso la lunga e ossequiosa introduzione Corrado tenta di relegare l'eccezionalità dell'evento narrato alla imperscrutabile volontà celeste che l'ha disposta. La natura divina del carisma sacramentale è ribadita, ma testimoni del carisma sono «nonnullae probabiles personae de Ordine cisterciensi», ovvero non pochi membri stimabili/attendibili dell'Ordine cistercense. Ad essi non si può non prestare fede, anche perché sono i destinatari del divino «munere pietatis», i legittimi depositari del «commercio inter mortuos et viventes».

Osserviamo un'altra importante differenza tra la versione di Cesario e quella di Corrado: se per Cesario il racconto si chiude con l'assoluzione data dall'abate al defunto e dal racconto fatto al priore del suo monastero, per Corrado la storia si chiude con l'abate che dal Capitolo proclama il defunto assolto e offre la celebrazione di alcune messe per la «satisfactio» dei suoi peccati – cioè sconta per lui la penitenza –, sottraendolo così alla dannazione eterna e portandolo alla

---

142 *Ibidem* (p. 414, ll. 18-27): «Sed ecce, o benignissime, o misericordissime Fili Dei vivi, et fili beate virginis Mariae, Domine Iesu Christe, adhuc aliquid sublimius et dulcius nobis de melliflua petra dulcedinis tuae profluxit, dum sacramentum videlicet confessionis, profundos et inenarrabiles gemitus contriti cordis, baptismum quoque amarissimarum poenitentiae lacrimarum uni ex pusillis tuis, quanto magis, indebite, tanto magis pie concessisse probaris; et quod infirmitatis humanae naturae praesumere non auderet, ut fieret, hoc immenso pietatis tuae munere factum merito inter maxima laudis tuae praeconia deputando miratur».

143 *Ibidem* (p. 414, ll. 27-31).

«immortalis beatitudo»<sup>144</sup>. Ebbene, l'assoluzione dei confratelli defunti data dal Capitolo è una peculiarità del monachesimo cistercense sancita a chiare lettere dagli *Ecclesiastica Officia*<sup>145</sup>. Corrado non fa che reiterare un passaggio normativo e in questo modo lo amplifica.

In entrambe le versioni di questo racconto iniziamo a scorgere uno degli aspetti più caratteristici della miracolistica dei Cistercensi: l'eccezionalità della quale essi si dicono depositari, il primato di un accesso particolare al sacro, manifestato dall'eccezionalità degli eventi prodigiosi dei quali sono testimoni. Sebbene sia Corrado sia Cesario tentino di contenere le implicazioni dei loro racconti nei limiti di disposizioni dottrinali – l'uno facendo appello a sanzioni conciliari, l'altro affidandosi alla normativa del proprio Ordine – entrambi esprimono una simile sfumatura del medesimo concetto: i Cistercensi sono eccezionali, la loro eccezionalità è uno dei segnali più evidenti del loro merito. Il carisma sacramentale ne fornisce una prova, perché se della confessione i Cistercensi non possono eleggersi – per ragioni di per sé evidenti – come depositari esclusivi, possono certamente tentare di imporsi quali migliori interpreti. La confessione riguarda tutti, dice Corrado, ma compete in special modo a coloro che abbracciano la professione religiosa e «praeteritos annos vitae suae sedule recogitare in amaritudine animae suae, atque sine dissimulatione, oris confessione, cordis contritione, boni quoque operis executione semetipsum diiudicare, si non vult cum hoc mundo damnari. Angusta namque via quae ducit ad vitam...»<sup>146</sup>.

Siamo solo agli inizi. La timida rivendicazione di eccezionalità nascosta nel racconto di Corrado e di Cesario non è che il segnale più debole di una mentalità costantemente e variamente manifesta che caratterizza questo particolare genere di fonti.

Vediamo le cose in prospettiva. Storie di visioni e di miracoli sono da sempre elementi agiografici che rappresentano efficacemente la negoziazione tra l'umano e il sacro che contraddistingue le vite dei santi, la loro funzione mediatrice tra le

---

144 *Ibidem* (p. 416, ll. 95-104): «Itaque reverendus abbas ex hoc iam nihil haesitans, animam, quam sibi ad succurrendum Christi Domini clementia destinarat, in capitulo fratrum absolvens, et tam suis quam fratrum suorum orationibus, missarumque celebrationibus devotis, satisfactionem pro peccatis eius offerens Deo, miseram et ream aeternae mortis supplicii subduxit, immortalisque beatitudinis, ut pie credimus, per gratiam Dei participem effecit, sicque, quod impossibile erat apud homines, violentia sanctae charitatis, cui etiam impossibilia cedunt, apud Deum possibile esse ostendit».

145 Cfr. EO 70, 38-42 (p. 205).

146 EM VI, 9 (p. 419, ll. 93-97).

responsabilità del singolo cristiano e Dio<sup>147</sup>. Le collezioni di miracoli cistercensi si avvalgono della funzione simbolica del prodigio, ma spostano il baricentro della narrazione dalla vita di un unico santo a quella dell'intero Ordine, traslando, di fatto, il carisma della santità dal singolo all'intera comunità. Nel caso della confessione, come anche in quello dell'eucarestia, il sacramento diviene un elemento importante della rivendicazione del primato monastico che, sebbene non riguardi ancora esclusivamente i Cistercensi<sup>148</sup>, trova in particolare nelle loro collezioni di miracoli una rappresentazione sistematica del carisma fondante la supremazia spirituale dei monaci.

L'assiduità del tema confessionale nelle storie di miracoli cistercensi è un dato non indifferente anche se si considera il ruolo esercitato nel secolo XIII dalle collezioni di «*exempla*» nella diffusione del sacramento penitenziale<sup>149</sup>. Non ci sarà da sorprendersi, allora, se in futuro gli studi arriveranno a individuare un'influenza diretta delle collezioni cistercensi sulla formazione del fortunato genere degli «*exempla*» sulla confessione. Siamo qui solo agli esordi di un genere letterario e testuale che sta prendendo forma proprio tra le mani di alcuni autori cistercensi, ma che verrà perfezionato altrove, in tempi non lontani nel futuro, con altri scopi e per altre mani.

### III.2.2 *L'eucarestia*

Quello dell'eucarestia, è noto, è un altro dei grandi temi sul quale il pensiero teologico del secolo XII si esercitò con vivacità e che, come per il caso della confessione e persino con maggior efficacia, rappresentò uno dei fondamenti dottrinali sul quale la Chiesa attivò la sua azione normatrice in violenta

---

147 G. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge 1996, p. 265.

148 È grossomodo dalla fine del secolo XI che il tema del sacramento nella miracolistica viene impiegato per esaltare la funzione spirituale del monachesimo, cfr. ancora Constable, *The Reformation of the Twelfth Century* cit., pp. 265-266.

149 Su tale ruolo cfr. J. Berlioz, «*Quand dire c'est faire dire*». «*Exempla*» et confession chez Étienne de Bourbon († v. 1261), in *Faire croire* cit., pp. 299-335; Id., *Les ordalies dans les «exempla» de la confession (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, in *L'aveu. Antiquité et Moyen Age. Actes de la table ronde, Rome, 28-30 mars 1984*, Roma 1986, pp. 297-313; e Id. con C. Ribaucort, *Images de la confession dans la prédication au début du XIV<sup>e</sup> siècle. L'exemple de l'«Alphabetum narrationum» d'Arnold de Liège*, in *Pratiques de la confession* cit., pp. 95-115.

opposizione a quelle espressioni di pensiero a essa antagoniste. Il fulcro del dibattito girò attorno alla natura divina del sacramento, alla presenza reale della sostanza divina nell'eucarestia; il tema è stato studiato e ampiamente dibattuto dalla critica storiografica e teologica e non richiede qui ulteriori ricapitolazioni delle articolate vicende del dibattito e delle sue profonde implicazioni ecclesiologiche<sup>150</sup>. Converrà soltanto ricordare come le questioni dottrinali e teologiche poste dalla riflessione sulla relazione tra «res» e «sacramentum» non mancarono di informare una parte rilevante della produzione di autori Cistercensi, tra i quali Guglielmo di Saint-Thierry, Baldovino di Ford e Isacco della Stella, che al sacramento dedicarono importanti trattati dottrinali, ma anche Bernardo di Clairvaux e Aelredo di Rievaulx per i quali il tema eucaristico ha un importante rilievo<sup>151</sup>. Per gli autori Cistercensi, in generale, va rilevato come lo sviluppo del tema eucaristico ponga questioni di natura sia razionale sia affettiva<sup>152</sup>. L'eucarestia è, nelle loro prospettive teologiche, un mezzo di conoscenza del divino, uno strumento di ricongiungimento al Padre che non può prescindere dalla componente affettiva che lega gli uomini tra loro e a Dio. Una delle questioni più dibattute concerne l'invisibilità della sostanza divina nel sacramento, e la possibilità di amare quella sostanza nonostante l'impossibilità di vederla. Guglielmo di Saint-Thierry, ad esempio, pone tale questione e la risolve attraverso

---

150 Sul tema in generale si veda J. de Ghellinck, *Eucharistie au XII<sup>e</sup> siècle en occident*, in *Dictionnaire de théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique. Leurs preuves et leur histoire*, cur. A. Vacant et al., V, Paris 1913, coll. 1233-1302; H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age. Étude historique*, Paris 1949 (Théologie 3) [trad. it. cur. E. Guerriero, Milano, 1982 (Scrittura ed Eucarestia 15)]; G. Macy, *The Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period. A Study of the Salvific Function of the Sacrament according to the Theologians c. 1080-c. 1220*, Oxford 1984; G.J.C. Snoek, *Medieval Piety from Relics to the Eucharist. A Process of Mutual Interaction*, Leiden-New York-Köln 1995 (Studies in the History of Christian Thought 63); Sull'eucarestia nel IV Concilio Lateranense si veda invece P. Maranesi, *Questioni teologiche e pastorali sull'eucarestia nel Laterano IV*, in «*Negotium fidei*». *Miscellanea di studi offerti a Mariano D'Altari in occasione del suo 80° compleanno*, cur. P. Maranesi, Roma 2002 (Bibliotheca Seraphico-Capuccina 67), pp. 67-106.

151 Cfr. M.L. Dutton, *Eat, Drink and be Merry: the Eucharist Spirituality of the Cistercian Fathers*, in *Erudition at God's Service*, cur. John Robert Sommerfeldt, Kalamazoo 1987 (Studies in Medieval Cistercian History 11; Cistercian Studies Series 98), pp. 1-31; M.-G. Dubois, *L'Eucharistie à Cîteaux au milieu du XII<sup>e</sup> siècle*, in «*Collectanea Cisterciensia*», 67 (2005), pp. 266-286. Cfr. anche M. Rougé, *Doctrine et expérience de l'eucharistie chez Guillaume de Saint-Thierry*, Paris 1999; R.-J. Hesbert, *Saint Bernard et l'eucharistie*, in *Mélanges Saint Bernard. XXIV<sup>e</sup> congrès de l'association bourguignonne des sociétés savantes, 8e Centenaire de la mort de saint Bernard, Dijon 1953*, Dijon 1954, pp. 156-176; D.N. Bell, *Baldwin of Ford and the Sacrament of the Altar*, in *Erudition at God's Service* cit., pp. 217-242.

152 Cfr. Dutton, *Eat, Drink and be Merry* cit., p. 2.

la formulazione di una sorta di “pedagogia della memoria” esercitata nella consumazione del sacramento<sup>153</sup>. Il sacramento dell'altare è per lui commemorazione visibile del sacrificio di Cristo, ma la vera comunione del fedele con Dio pertiene alla sfera dell'individuale e dell'invisibile<sup>154</sup>. Visibile e invisibile giocano ruoli importanti – lo hanno sempre fatto d'altronde, sin dal principio della letteratura agiografica – e pongono in risalto la pregnanza di un dibattito teologico dalla lunga durata che sin dai primi autori cristiani ha stabilito tra eucarestia e Chiesa quasi il medesimo nesso che intercorre tra «sacramentum» e «virtus sacramenti», ossia tra «species visibilis» e «res ipsa»<sup>155</sup>. Nel sacramento eucaristico, in sostanza, si manifesta una delle attestazioni più efficaci del carisma sul quale si struttura il potere della Chiesa. Non sorprende pertanto che nel 1215, nel corso del IV Concilio Lateranense, venisse stabilita una dottrina della transustanziazione<sup>156</sup> che riverberava il tema teologico della distinzione tra «accidentia» e «substantia» – il fondamento di questa dottrina era stato tracciato quasi due secoli prima da Lanfranco di Pavia – manifestando in tal modo la volontà di ricomporre, una volta per tutte sotto l'eminente carisma del seggio apostolico, le fratture scaturite dal noto “affaire berengarienne”<sup>157</sup>, e decretando

---

153 L'espressione tra virgolette è coniata da Rougé, *Doctrine et expérience* cit., pp. 208-214.

154 Cfr. *ibidem*. Rougé rileva anche come nella teologia sacramentale di Guglielmo convivano tre aspetti dottrinali: uno sostanziale, che riguarda la transustanziazione, uno invisibile, quello della partecipazione intima al sacramento, e infine uno ecclesiologico, che comprende le implicazioni istituzionali della teologia della comunione, cfr. *ibidem*, pp. 112-113.

155 Cfr. de Lubac, *Corpus Mysticum* cit., trad. it. pp. 33 sgg..

156 *Concilium Lateranense IV, constitutio I*: «(...) Una vero est fidelium universalis Ecclesia extra quam nullus omnino salvatur in qua idem ipse sacerdos et sacrificium Iesus Christus cuius corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo quod accepit ipse de nostro (...)», cfr. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* cit. p. 230, ll. 33-38.

157 Sulla controversia nata attorno alle posizioni di Berengario di Tours moltissimo si è scritto. Citiamo qui a titolo indicativo solo un numero limitato di studi: cfr. R.W. Southern, *Lanfranc of Bec and Berengar of Tours*, in *Studies in Medieval History Presented to Frederick Maurice Powicke*, cur. R.W. Hunt, W.A. Pantin e R.W. Southern, Oxford 1948, pp. 27-48; M. Gibson, *The case of Berengar of Tours*, in *Councils and Assemblies. Paper read at the Eighth Summer Meeting and the Ninth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, cur. G.J. Cumming e D. Baker, Cambridge 1971, pp. 61-68; A. Cantin, «Ratio» et «auctoritas» dans la première phase de la controverse eucharistique entre Bérengar et Lanfranc, in «Revue des études augustiniennes», 20 (1974), pp. 155-186; O. Capitani, «L'affaire berengarienne», ovvero dell'utilità delle monografie, in «Studi Medievali», ser. III, 16 (1975), I, pp. 353-378; H.E.J. Cowdrey, *The Papacy and the Berengarian Controversy*, in «Auctoritas» und «Ratio». *Studien zu Berengar von Tours*, cur. R.B.C. Huygens e F. Niewöner, Wiesbaden 1990, pp. 109-138 [rist. in Id., *Popes and Church Reform in the 11th century*, Aldershot 2000, VI]; J. de Montclos, *Lanfranc et Bérenger: les origines de la doctrine de la Transsubstantiation*, in *Lanfranco di Pavia e l'Europa del secolo XI. Nel IX*

così una netta presa di posizione contro l'eresia albigese, secondo la quale il pane eucaristico non si distingueva nella sostanza da qualsiasi altro pane<sup>158</sup>.

Quello dell'eucarestia è insomma uno dei temi centrali della storia spirituale e politica dei secoli della riforma che investe non solo ambiti teologico-canonistici. È nel periodo che va grossomodo dalla scomparsa di Beregnario di Tours all'apertura del IV Concilio Lateranense che la devozione nei confronti dell'eucarestia incontra un'improvvisa e crescente fortuna<sup>159</sup>. Ne è testimone la proliferazione di storie di miracoli, di visioni e di altri prodigi concernenti il sacramento che, sebbene non sconosciute prima del secolo XII, solo a partire da quel periodo iniziarono a essere prodotte con costanza e a riguardare inoltre non tanto eventi di un passato lontano, ma prodigi avvenuti nel presente<sup>160</sup>. Produzioni di miracoli e nuove disposizioni dottrinali e liturgiche<sup>161</sup> sono segnali dell'attenzione cresciuta attorno al sacramento e rivelano come l'idea stessa di eucarestia fosse mutata rispetto al passato. Tra la seconda metà del secolo XI e

---

*centenario della morte (1089-1989). Atti del convegno internazionale di studi. Pavia, Almo Collegio Borromeo, 21-24 Settembre 1989*, cur. G. D'Onofrio, Roma 1993, pp. 297-326; per uno studio attento alle questioni lessicali alla base della controversia è utile vedere G.R. Evans, «*Solummodo sacramentum et non verum*»: *Issues of Logic and Language in the Berengarian Controversy*, in *Lanfranco di Pavia e l'Europa* cit., pp. 380-405.

- 158 La Chiesa si pone come l'unica sede depositaria del carisma sacramentale, solo coloro che ne fanno parte hanno possibilità di somministrarne il potere: «(...) Et hoc utique sacramentum nemo potest conficere nisi sacerdos qui fuerit rite ordinatus secundum claves Ecclesiae quas ipse concessit apostolis et eorum successoribus Iesus Christus (...)», cfr. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* cit., p. 230, ll. 38-41. Il carattere di forte opposizione alla minaccia eretica è testimoniato già dalla prima «costitutio» del concilio, «che parte dal modello delle professioni di fede contro gli eretici compilate dal papa nel 1208 e nel 1210», cfr. M. Maccarrone, *Studi su Innocenzo III*, Padova 1972 (Italia Sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica 17), p. 391.
- 159 Stando almeno a quanto dicono Peter Browe e Édouard Dumoutet, i due studiosi che maggiormente si sono interessati al problema nello scorso secolo. Cfr. P. Browe, *De frequenti communicatione in ecclesia occidentali usque circa 1000*, Roma 1932; Id., *Die Verehung der Eucharistie im Mittelalter*, München 1932; Id., *Die eucharistischen Wunder des Mittelalters*, Breslau 1938 (Breslauer Studien zur historischen Theologie 9); Id., *Die häufige Kommunion im Mittelalter*, Münster 1938; Id., *Die Pflichtkommunion im Mittelalter*, Münster-Regensburg 1940; É. Dumoutet, *Le Désir de voir l'hostie et les origines de la devotion au saint-sacrement*, Paris 1926; Id., *Le Christ selon la chair et la vie liturgique au moyen-âge*, Paris 1932; Id., *Corpus Domini. Aux sources de la piété eucharistique médiévale*, Paris 1942; cit. in Macy, *The Theologies of the Eucharist* cit., p. 186, nt. 126.
- 160 Per un quadro generale della crescita della devozione nei confronti dell'eucarestia attorno al secolo XII mi sono affidato a Macy, *The Theologies of the Eucharist* cit., pp. 86-93. Lo studio più completo finora prodotto sul tema, anche se datato, rimane Browe, *Die eucharistischen Wunder* cit..
- 161 La diffusione di una nuova prassi liturgica è un altro segnale dell'importanza rivestita dal tema. Browe e Dumoutet hanno esaminato la questione nel particolare, cfr. P. Browe, *Die Elevation in der Messe*, in «*Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*», 9 (1929), pp. 20-66; Id., *Die Verehung der Eucharistie* cit.; Dumoutet, *Le Désir de voir l'hostie* cit.; Id., *Corpus Domini* cit., pp. 8-111.

primi decenni del XIII l'ostia diviene quasi una reliquia; la realtà della sostanza divina affermata con decisione dalla dottrina della transustanziazione trasforma l'oggetto sacramentale quasi in un oggetto di culto degno di venerazione, che pertanto va conservato «sub fideli custodia clavibus» per proteggerlo da «temerariae mani» (can. 20 del IV Concilio Lateranense)<sup>162</sup>, da riti magici e da profanazioni.

Nella letteratura dei miracoli il tema della manifestazione visibile della sostanza divina del sacramento è al centro di molte storie. Il prodigio interviene nella letteratura a ribaltare l'essenza invisibile dell'ostia e del vino sul piano del visibile. Uno dei temi più sviluppati è infatti quello della conversione fisica dell'ostia e del vino «in speciem carnis et sanguinis». Tolle alcune eccezioni, miracoli di questo tipo iniziano a proliferare in letteratura solo dall'XI secolo<sup>163</sup>. Pier Damiani è uno dei primi autori a riferire storie di conversione fisica dell'ostia, ma nel suo caso l'attenzione va più verso la devozione al sacramento che la testimonianza della sostanza divina<sup>164</sup>. Nella letteratura cistercense il tema è molto diffuso<sup>165</sup>: otto storie ne trattano nel *Collectaneum*<sup>166</sup>, cinque nel *Liber Miraculorum* di Erberto<sup>167</sup>, tredici nel *Dialogus Miraculorum*<sup>168</sup>.

Un caso particolarmente rappresentativo è quello in *Collectaneum* II, 2 ([31] nella numerazione Legendre) nel quale si riporta una storia che sarebbe stata raccontata in passato dallo stesso Lanfranco<sup>169</sup>:

---

162 *Concilium Lateranense IV, constitutio 20*: «Statuimus ut in cunctis ecclesiis chrisma et eucharistia sub fideli custodia clavibus adhibitis conserventur ne possit ad illa temeraria manus extendi ad aliqua horribilia vel nefaria exercenda. Si vero is ad quem spectat custodia ea incaute reliquerit tribus mensibus ab officio suspendatur et si per eius incuriam aliquid nefandum inde contigerit graviori subiaceat ultioni», cfr. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* cit., p. 244, ll. 31-36.

163 Cfr. Snoek, *Medieval Piety* cit., pp. 315-316.

164 Cfr. *ibidem*. Cfr. anche N. D'Acunto, *L'età dell'obbedienza. Papato, Impero e poteri locali nel secolo XI*, Napoli 2007 (Nuovo Medioevo 75), pp. 382-383.

165 I racconti correlati in generale al potere dell'eucarestia sono diffusissimi, dal Coll. che ne contiene oltre una cinquantina (cfr. Legendre, *Introduction*, pp. LXV-LXVIII) al DM dove la nona «distinctio», quella dedicata al «Corpus Christi», ne contiene sessantasette (II, pp. 164-217). Di seguito nel testo elenchiamo solo le storie nelle quali viene rappresentata la conversione fisica dell'ostia e del vino.

166 Coll. I, 13 [17] (pp. 134-135); II, 2 [31] (p. 226); II, 3 [32] (pp. 226-227); II, 8 [37] (pp. 229-230); II, 19 [48] (pp. 239-240); II, 20 [49] (pp. 240-241); II, 22 [51] (pp. 241-242); II, 24 [53] (p. 242).

167 LMH III, 20, 21, 22, 28, 29 (PL 185, 1369D-1371A e 1373D-1374D).

168 DM IX, 5, 6, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 41, 59 (II, pp. 170-171, 178-183, 197-198, 211-212).

169 Coll. II, 2 [31] (p. 226, ll. 1-4): «II. Narratio magistri Lanfranci Cantauriensis archiepiscopi.

«Presbiter quidam missam celebrans, inventam super altare veram carnem et verum calice sanguinem secundum propriam carnis et sanguinis speciem cum trepidaret sumere, rem protinus suo episcopo consilium quesiturus aperuit. Episcopus autem, cum multis episcopis ad hoc convocatis, calicem illum cum eadem carne et sanguine Domini diligenter opertum et sigillatum in medio altaris inclusit, pro summis reliquiis perpetualiter reservandum»<sup>170</sup>.

In questo esempio il *topos* della trasformazione fisica del pane e del vino è rappresentato, come molto spesso accade, durante la celebrazione della messa. È questo d'altronde un fatto consueto e necessario, vista l'insistenza della letteratura sulla funzione chiave della liturgia nel processo di transustanziazione. Al secolo XII appartiene anche l'arricchimento della prassi della consacrazione, in particolare con l'introduzione del gesto dell'elevazione dell'ostia<sup>171</sup>. Nel *Dialogus Miraculorum* si trovano ad esempio alcune storie di piccoli prodigi intervenuti in alcuni monasteri dell'Ordine durante la celebrazione del sacramento che sottolineano l'efficacia della liturgia: l'ostia elevata dal sacerdote diventa lucida come cristallo<sup>172</sup>, durante il canone che accompagna l'amministrazione del sacramento in una storia l'altare si illumina di luce divina<sup>173</sup>, in un'altra un monaco levita di un piede in altezza<sup>174</sup>; per contro anche l'erronea amministrazione del sacramento può essere manifestata dal prodigio, così un bambino che sta per ricevere l'ostia non consacrata sente miracolosamente che non si tratta del corpo divino<sup>175</sup> o la comunione di un immeritevole trasforma l'ostia in carbone<sup>176</sup>.

---

*In quodam libro. Magister Lanfrancus Cantauriensis episcopus se puero in Italia factum esse narravit de corpore Christi et sanguine miraculum».*

170 *Ibidem*, II, 5-12.

171 Vedere in merito G.G. Grant, *The Elevation of the Host. A Reaction to Twelfth Century Heresy*, in «Theological Studies», 1 (1940), pp. 228-250 e V.L. Kennedy, *The Moment of Consecration and the Elevation of the Host*, in «Medieval Studies», 6 (1944), pp. 121-150. Vedere inoltre Browe, *Die Elevation* cit., Id., *Die Verehung* cit..

172 DM IX, 33 (II, pp. 189-190). È interessante notare come sia in particolare Cesario a mettere in particolare evidenza la pratica dell'elevazione dell'ostia, mentre non se ne trova praticamente cenno nelle collezioni del secolo XII. L'elevazione dell'ostia era infatti stata introdotta dal Capitolo generale nel 1210, e successivamente ribadita nel 1215 e nel 1232, cfr. A.A. King, *Liturgies of the Religious Orders*, London-New York-Toronto, 1955, p. 134.

173 DM IX, 34 (II, p. 190).

174 DM IX, 30 (II, p. 187).

175 DM IX, 44 (II, p. 200).

176 DM IX, 54 e 63 (II, pp. 208 e 213-214). «Perché in forma di carbone?» chiede il Novizio a Cesario. Lui risponde: «Carbonem ignis creat, et est carbo extinctus ignis nutrimentum. Qui



Ma nel racconto del *Collectaneum*, all'infuori dell'espressione «missam celebrans» non c'è riferimento particolare alla liturgia. L'attenzione viene collocata piuttosto su un altro aspetto tipico della dottrina dell'eucarestia del secolo XII, poc'anzi anticipato: il sacramento è infatti comparato a una reliquia e come tale deve essere trattato. Persino l'aspetto lessicale interviene a esaltare il concetto: al contrario di quanto accade nella maggioranza delle storie di questo tipo, il sacerdote non assiste alla trasformazione fisica dell'ostia, non vede il pane tramutarsi in carne o non si accorge che il vino è divenuto sangue mentre lo beve. Quella dell'apparizione del prodigio è, agli occhi del sacerdote come per chiunque legga il racconto, una «inventio»: «Presbiter quidam missam celebrans, inventam super altare veram carnem et verum calice sanguinem...». La presentazione del miracolo in questi termini già predispose il lettore ad accogliere l'idea che il sacramento sia in tutto e per tutto un oggetto di venerazione. La conclusione del racconto non è che un naturale sviluppo della premessa posta in quei termini.

Una storia piuttosto simile è narrata anche da Erberto, il quale però è improbabile che l'abbia copiata dal *Collectaneum*, sia perché tra le due versioni non ricorrono concordanze testuali degne di nota, sia perché Erberto omette il dettaglio di Lanfranco – elemento significativo da un punto di vista ideologico – e inoltre non parla di «inventio» dell'ostia, ma del sacerdote dice che «reperit ante perceptionem hostiam sacratam in similitudinem carnis esse conversam, ipsumque calicis sacramentum in speciem sanguinis commutatum»<sup>177</sup>. Non è possibile stabilire dal solo dato testuale se Erberto lesse l'episodio nel *Collectaneum* – sebbene la cosa non sia affatto improbabile, visto che la lavorazione del suo *Liber*

---

enim indigne Christi corpus tractat et manducat, gehennam sibi praeparat, et nisi de tanta culpa poeniteat, “eris in combustionem et cibus ignis aeterni” (Is 9, 5)», cfr. II, p. 208.

177 Riportiamo di seguito il racconto per intero. In corsivo il «titulus» come riportato in PL. Erberto situa con più precisione il prodigio alla «feria sexta», al momento del sacrificio dell'ostia. LMH III, 22 (PL 185, 1370D-1371A): «*Caput XXII. Feria sexta sacrificante presbytero, hostia eucharistica in carnem, calix in sanguinem vertitur. Simile quoque miraculum de eodem sacramento audivimus, sed quando vel ubi acciderit, incertum habemus. Quidam honestae conversationis presbyter, dum in quadam sexta feria sacrificaret, reperit ante perceptionem hostiam sacratam in similitudinem carnis esse conversam, ipsumque calicis sacramentum in speciem sanguinis commutatum. Quod cum ille vidisset, nihil omnino exhorruit, sed totum fidei ore percepit. Cumque peracta missa hoc ipsum quod acciderat, episcopo suo revelasset, increpavit eum episcopus quod tantum Dei munus sibi ad videndum minime reservasset. Sequenti vero feria sexta cum itidem missam celebraret, idem ei miraculum accidit, ipsumque episcopo cernendum reservavit. Quod cum ille vidisset, cunctisque videndum exhibuisset, immensas omnipotenti Deo gratias retulit, ipsumque sacramentum, veluti thesaurum incomparabilem, praecepit in ecclesia cum digna veneratione custodiri*».

iniziò proprio a Clairvaux, pochi anni dopo il completamento del *Collectaneum*<sup>178</sup> – inoltre Erberto specifica anche che la storia gli è stata narrata a voce («miraculum audivimus») pur senza fornire altri dettagli sulla sua fonte. Storie di questo tipo circolarono in molte versioni nel medioevo, quella del *Collectaneum* in particolare è stata trascritta, parola per parola, dal *De corporis et sanguinis Christi veritate* di Guitmondo d'Aversa, allievo di Lanfranco di Pavia<sup>179</sup> – la presenza di questo racconto nelle fonti cistercensi è un'ennesima, per quanto piccola, riprova del fatto che la prospettiva storiografica secondo la quale ambiti monastici e scolastici vissero come in compartimenti stagni, in costante e netta opposizione, non corrisponde, nei fatti, a un realtà storica nella quale contatti, scambi e conflitti seguirono dinamiche molto articolate; la dottrina dell'eucarestia elaborata in ambiti clericali è recepita ed ulteriormente elaborata dai teologi monastici, come dimostra il caso dei teorici cistercensi –; Peter Browe, inoltre, nel suo saggio sui miracoli eucaristici, dà conto di altre storie che all'ostia accomunano il medesimo carisma di una reliquia, il più famoso dei quali è forse il miracolo di Arras, raccontato da Giraldo del Galles<sup>180</sup>.

La trasformazione fisica dell'ostia in carne e del sangue in vino non è comunque l'unica immagine adottata per affermare la sostanza divina dell'eucarestia. Autori come Bernardo di Clairvaux, Aelredo di Rievaulx o Guglielmo di Saint-Thierry in passato avevano associato l'umanità del Cristo al sacramento dell'eucarestia. Tra loro Aelredo era stato forse il più esplicito, per lui il Cristo dell'eucarestia è primariamente l'uomo di carne e sangue, solo raramente

---

178 Come già detto nel primo capitolo, l'anno di composizione del LMH è il 1178, almeno stando a quanto si legge nel *Chronicon Clarevallense* (PL 185, 1249C).

179 Guitmondo d'Aversa, *De corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia libri tres*, 2 (PL 149, 1449D-1450A), cit. in Legendre, *Fontes*, p. 394, n. 31; e Macy, *The Theologies of the Eucharist* cit., p. 87 e p. 186, nt. 128. Macy nota come circa un secolo dopo il miracolo raccontato da Guitmondo, nel 1171, in una storia che riguarda la comunità di Fécamp, una simile reliquia venga rimossa dall'altare per essere esposta ai fedeli: «what had been reverently concealed in the eleventh century, would have been equally reverently revealed in the later twelfth century», cfr. Macy, *The Theologies of the Eucharist* cit., p. 87.

180 Giraldo trascrive il prodigio in *Gemma Ecclesiastica* I, 11 (ed. J.S. Brewer, London 1862, II, pp. 40-42), e si dice lui stesso testimone del prodigio, del quale è venuto a conoscenza mentre era di passaggio ad Arras, appena otto giorni dopo che questo si era verificato: nel giorno di pasqua del 1176 una donna rubò un'ostia da una chiesa, l'avvolse in un panno di stoffa e la nascose in un pozzo. L'ostia rivelò allora il suo nascondiglio per mezzo di un bagliore che superò persino la copertura che l'avvolgeva. Quando venne recuperata questa si era parzialmente tramutata in vera carne. Il vescovo di Arras realizzò allora il valore dell'oggetto e ordinò di mostrarlo come reliquia nella chiesa cattedrale della città. Cfr. Browe, *Die eucharistischen Wunder* cit., p. 19, cit. in Macy, *The Theologies of the Eucharist* cit., p. 186, nt. 130.

egli intende il sacramento in chiave metaforica o allegorica<sup>181</sup>. Laddove, cioè, Bernardo preferisce la metafora del mangiare e del bere per significare il raggiungimento della conoscenza di Dio e Guglielmo esalta il valore simbolico del sacrificio nella celebrazione del sacramento, Aelredo preferisce far risaltare la fisicità del Dio fatto uomo. Una delle immagini che utilizza è quella del Gesù bambino nella mangiatoia, l'uomo all'inizio del suo percorso di passione che culminerà sulla croce; è un'immagine tratta dalla letteratura patristica che tra gli autori Cistercensi a volte ricorre<sup>182</sup>.

Nei racconti i visoni e miracoli l'immagine del bambino torna con frequenza. Sono infatti molti i sacerdoti meritevoli che, mentre celebrano il sacramento dell'eucarestia, si accorgono di avere tra le mani non più l'ostia, ma un bambino d'aspetto incantevole. Uno dei racconti più noti è riportato da Erberto in *Liber Miraculorum* I, 3 e copiato parola per parola da Corrado in *Exordium Magnum* III, 15<sup>183</sup>. Lì si narra di Pietro Tolosano, anziano monaco di Clairvaux, tanto meritevole da essere compensato da Dio con varie rivelazioni e visioni. Una di queste avviene al momento della celebrazione del sacramento dell'altare. Pietro sta appunto celebrando l'eucarestia quando, elevata l'ostia al di sopra del calice...

«...apparebat in specie parvuli speciosi parvulus ille *speciosus forma prae filiis hominum* (Ps 44, 3), verus Deus et verus homo, Dominus noster Iesus Christus, ille mitis et humilis corde qui seipsum sapientibus et elatis abscondere, et parvulis revelare

---

181 Dutton, *Eat, Drink and be Merry* cit., pp. 5-11.

182 *Ibidem*.

183 LMH I, 3 (PL 185 1277C-1280D) e EM III, 15 (pp. 181-185). L'unica differenza che vale forse la pena di notare è proprio all'inizio del racconto dell'EM. Lì infatti Corrado introduce il protagonista della storia come «uno di coloro che nella beata casa di Clairvaux è pervenuto a una grande forza spirituale grazie agli esempi, le esortazioni e le preghiere del santissimo padre nostro Bernardo», laddove Erberto si limita a dire in maniera più asciutta «un altro degli anziani che visse in quel monastero»! Ma Corrado non è semplicemente ossequioso, questo tipo di linguaggio è parte dell'apologia claravallense che caratterizza la sua opera. Nelle fonti: LMH I, 3 (PL 185, 1277D): «Alius quidam senior in eodem monasterio exstitit, Petrus nomine, cognomine Tolosanus, vir magnae puritatis, multumque devotus»; EM III, 15 (p. 181, ll. 5-9): «Inter caeteros, qui in beata illa domo Claraevallis, exemplis, exhortationibus et orationibus sanctissimi patris nostri Bernardi, in robur spirituale evaserant, et virtutum arcem conscendere didicerant, senex quidam erat, nomine Petrus, cognomento Tolosanus, vir multae puritatis magnaevae devotionis». In Coll. II, 12 [41] (p. 236) è presente una versione abbreviata di questo racconto dove però non si specifica con quale aspetto appare il Cristo. La presenza di questo racconto anche nel Coll. è testimone del fatto che a Clairvaux queste storie circolassero indipendentemente dalle fonti scritte a noi pervenute. Erberto riporta la medesima storia aggiungendo un numero di dettagli che l'autore del Coll. omette, segno della probabile tradizione orale di questo aneddoto.

consuevit»<sup>184</sup>.

«Species» e «forma» non sono sostantivi qualunque, il lessico utilizzato da Erberto non è casuale ma ricalca la dottrina della transustanziazione. Lanfranco di Pavia, Simone di Tournai, Alano di Lilla e altri avevano infatti distinto nel sacramento le «species» visibili del pane e del vino nelle quali, dopo la «conversio» (o la «transubstantiatio») «materia» e «substantialis forma» scompaiono, o meglio si convertono, nella sostanza divina<sup>185</sup>. Nel linguaggio di Erberto non si coglie che un accenno alla sottigliezza dell'ontologia sacramentale, nel lessico impiegato si nasconde la volontà di un riferimento diretto ad un sistema teologico del quale, però, non compare che un confuso accenno. Anche Cesario di Heisterbach si preoccupa di illustrare nel suo *Dialogus* la corretta interpretazione del sacramento, il lessico che utilizza e la sua enunciazione sono meno ambigui di quelli di Corrado<sup>186</sup>. Nel brano riportato va messa in evidenza anche la citazione di Salmi 44, 3: «speciosus forma prae filiis hominum» che richiama il tema patristico dell'aspetto del Cristo, che in Bernardo torna nella definizione della teologia dell'«amor carnalis» per il Cristo e la Passione<sup>187</sup>. Lo stesso tema verrà anche richiamato da Guglielmo di Saint-Thierry nella storia della visione di natale di Bernardo nella *Vita Prima*<sup>188</sup> e anche in alcune storie di Cesario di Hesiterbach, ci arriveremo tra poco.

Erberto continua il suo racconto: tremante per lo splendore della visione e per la reverenza che gli suscita, Pietro chiude gli occhi, ma ciò nonostante continua a vedere così bene che per distogliere lo sguardo è costretto a girare il capo, ma anche questo gesto non basta poiché, in qualunque direzione muova la testa, ha sempre l'immagine del bambino davanti a sé. Questa visione – continua Erberto –

---

184 LMH I, 3 (PL 185, 1280A), EM III, 15 (p. 184, ll. 128-132).

185 Evans, «*Solummodo sacramentum et non verum*» cit., pp. 390-391.

186 In apertura del nono libro, quello dedicato al «Corpo di Cristo», Cesario illustra al novizio la dottrina dell'eucarestia in questi termini, DM IX, 1 (II, p. 166): «“Tria sunt in sacramento hoc consideranda, unum quod tantum est sacramentum, alterum quod est sacramentum et res, tertium quod est res et non sacramentum”. Novicius: “Quid est sacramentum tantum?”; Monachus: “Species visibilis panis et vini”; Novicius: “Quid est sacramentum et res?”; Monachus: “Caro Christi propria et sanguis”; Novicius: “Quid est res et non sacramentum?”; Monachus: “Mystica Christi caro, Ecclesiae scilicet unitas”; Novicius: “Quare dicitur sacramentum?”; Monachus: “Quia sacrae rei est signum”».

187 Cfr. A.W. Astell, *Eating Beauty. The Eucharist and the Spiritual Arts of the Middle Ages*, Ithaca 2006, pp. 80-81.

188 VPI, 2, 4 (PL 185, 229B).

non si verificò una sola volta o due, ma continuamente e con tale costanza che nel giro di quattro o cinque mesi Pietro poté vederla praticamente ogni giorno<sup>189</sup>. E conclude:

«Quod si interdum solito amplius tardare videretur, tanta inerat illi cum Deo familiaritas, tanta de eius pietate fiducia, ut ipsius sacrificii consummationem diutius protelaret, nec facile vellet illud explere, donec reddita sibi laetitia, Salvatoris Dei consuetam benedictionem mereretur accipere»<sup>190</sup>.

Il contatto del cistercense con il sovrannaturale è quotidiano, il suo rapporto con Dio è una «familiaritas», teniamolo a mente. Quella del rapporto privilegiato col sacro, della familiarità con Dio, la Vergine, gli angeli e le anime sante è un aspetto che penetra la letteratura visionaria nella collezioni di miracoli cistercensi e riecheggia costantemente. In questo caso siamo di fronte a un'altra delle numerose rivendicazioni di eccezionalità dell'Ordine, sebbene non ancora una delle più esplicite.

Di esempi di apparizioni della figura di Gesù bambino se ne potrebbero produrre ancora parecchi, come ad esempio due altri aneddoti riportati da Erberto (*Liber Miraculorum* I, 20 e I, 21) – il secondo dei quali riportato anche da Corrado<sup>191</sup> –, nei quali si racconta della visione del bambino fluttuante al di sopra del calice nel momento della celebrazione dell'eucarestia<sup>192</sup>, o il caso singolare di due visioni riportate nella collezione del monastero di Fürstenfeld. Nella prima un sacerdote sta officiando l'eucarestia «multi gemitibus et lacrimis prelibatis». Arrivato al canone le lacrime non cessano e, per evitare che l'ostia si macchi, il bambino compare sopra l'altare con le mani protese «lacrimas ab oculis illius

---

189 LMH I, 3 (PL 185, 1280B-C) e EM III, 15 (pp. 184-185, ll. 141-144): «Hac igitur tam dulci tamque mirabili revelatione, non semel ac secundo, sed frequenter atque innumeris vicibus ille vir Dei laetificatus est, adeo ut plerumque per quatuor aut quinque menses singulis fere diebus illi appareret».

190 LMH I, 3 (PL 185, 1280C) e EM III, 25 (p. 185, ll. 144-149).

191 La grande maggioranza delle storie in LMH sono state ricopiate, alle volte pedissequamente, da Corrado nell'EM; si tratta di ottantaquattro storie delle centodiciotto che compongono il LMH. Per il dettaglio delle corrispondenze dei capitoli cfr. la scheda di riferimento in Griesser, *Einleitung*, pp. 38\*-39\*. Corrado omette il capitolo I, 20, ma copia quasi tutti quelli a esso precedenti e successivi. La storia di LMH I, 21, invece, è copiata da Corrado in EM V, 14, ma in questo caso non parola per parola.

192 LMH I, 20 e 21 (PL 185, 1297B-1298D). Il capitolo 20 contiene due aneddoti ambientati nella città di Amiens, in Piccardia, il secondo è quello che ci interessa.

cadentes suscepit, orique suo ad motas lingua universas allambuit»<sup>193</sup>! Nella seconda invece la testimonianza in prima persona di Rodolfo, monaco di Kaisheim, racconta una straordinaria rappresentazione visuale della passione manifestatasi ai suoi occhi. Descrive infatti come, durante l'ufficio del mistero, abbia visto l'ostia mutare progressivamente tra le sue mani, dapprima nel bambino e poi, all'elevazione del calice, nel crocefisso, e come poi abbia visto al posto del calice il sepolcro e lì vicino la Vergine sotto il crocefisso<sup>194</sup>.

In un'altra visione in *Dialogus Miraculorum* IX, 2<sup>195</sup> Cesario racconta di Godescalco, canonico della diocesi di Colonia e successivamente monaco ad Heisterbach e che, prima della sua «conversio», «satis exsiterat lubricus, sed bene morigeratus». Durante una notte di natale il chierico sta celebrando messa «cum multa devotione et lacrimis», quando, arrivato alla celebrazione del sacramento, Cesario dice:

«*Puer natus est nobis (Is 9,6), factaque esset transsubstantiatio, non iam in manibus suis speciem panis, sed infantem pulcherrimum, imo speciosissimum illum forma prae filiis hominum, (Ps 44, 3) in quem et angeli prospicere concupiscunt (1 Pt 1, 12), tenuit et vidit*».

Torna dunque anche nella visione di Cesario la metafora del natale già adottata nella *Vita Prima* da Guglielmo di Saint-Thierry e nel *Liber Miraculorum* di Erberto<sup>196</sup>. Cesario continua poi in maniera esplicita sulla dottrina sacramentale:

---

193 Fürstenfeld 3 (p. 14).

194 Data l'unicità della visione, abbiamo scelto di riportare di seguito l'intero aneddoto, cfr. Fürstenfeld 10 (p. 26): «Celebranti igitur michi et ad illum locum in canone venienti, “quam oblationem tu Deus” etc., videbatur michi hostia in puerum mutari, et quod idem puer cum Deo in unam personam conveniret. Deinde recitandi michi ex ordine verba mysterii cum dixissem “Hoc est corpus meum” videbatur ipsa hostia, que interim in forma panis apparuit, denuo in puerum mutari, qui puero de manibus meis ferebatur in celum. Levato vero calice et benedicto cum dixissem idem “in memoriam mei facietis” michi idem puer inventus est in manibus meis capite illius in levam converso et pedibus in dexteram. Quem, sum sic teneret, duos ictus cum brachiis et manibus feci, ipsumque puerum in cruce, que ibi subito apparuit, contra me erecta iactavi. Interim videbatur michi loco calicis locus sepulcri, et per directum contra me a latere usque ad latus altaris videbam etiam ibi Beatam Virginem Mariam, matrem eiusdem pueri, iuxta sepulchrum sedere sub brachio crucis ad dexteram in ea pendentis pueri, facies eius admodum dulcis, gracilis et <...> in modum matrone senioris decenter velata quasi femina sanctimonialis, sed tristis ob dolorem in cruce pendentis pueri». L'aneddoto si trova, parola per parola, anche nella collezione di Salem, cfr. Liebers I, pp. 178-179.

195 DM IX, 2 (II, pp. 167-168).

196 Cesario ripete la stessa citazione in DM IX, 35 (II, p. 191).

«Quamdiu beatus ille vidit speciem infantis, nullam ibi vidit speciem panis, et econverso». Godescalco bacia quindi il bambino sulle labbra, lo ripone sull'altare, e quello torna nella forma precedente. Solo a quel punto il chierico inghiotte l'ostia. Il Novizio del *Dialogus* allora interrompe il maestro: «Gloriosa sunt quae dicis. Sed miror si talia aliquando revelantur etiam malis sacerdotibus». Cesario risponde: «Sicut bonis ad bonitatis remunerationem, ita nonnunquam Dominus malis sacerdotibus se ostendere dignatur ad correctionem»<sup>197</sup>. Il miracolo eucaristico non è solo segno del merito dei religiosi più virtuosi, ma anche correzione di quelli più deboli. Così ad esempio in *Collectaneum* II, 19 ([48] nell'edizione Legendre) dove un monaco che dubita del potere dell'eucarestia («incurrit periculum dubietatis») rischia di cadere in apostasia, ma si ricrede e durante la celebrazione del sacramento «cernit sacram hostiam in speciem pueri conversam»<sup>198</sup>; o anche in *Dialogus Miraculorum* IX, 57, dove un sacerdote peccatore che celebra l'eucarestia si trova tra le mani il bambino Gesù «facie ab eo aversa»<sup>199</sup> o in *Dialogus Miraculorum* IX, 5 dove a un sacerdote che non crede nella «mirabilis conversio panis in corpus Christi» l'ostia appare in forma di carne cruda<sup>200</sup>.

In *Collectaneum* II, 11 ([40] nell'edizione Legendre) si legge un celebre aneddoto del quale circolarono diverse versioni, non solo tra fonti cistercensi<sup>201</sup>: un tale che produce del miele ha intenzione di sfruttare il potere dell'ostia per fare un incantesimo e aumentare in tal modo la quantità di miele prodotto dalle sue api. Così una domenica si reca a messa e, invece di ingoiare l'ostia consacrata dal sacerdote, la mantiene in bocca. Tornato a casa, l'uomo va verso i vasi del miele per soffiarvi sopra, ma così facendo sputa involontariamente l'ostia in uno di questi. Quando si sporge per vedere dove questa sia finita, al suo posto scorge un bambino dall'aspetto meraviglioso. Corre allora subito a raccontare tutto al

---

197 *Ibidem*, p. 168

198 Coll. II, 19 [48] (p. 240, ll. 23-24).

199 DM IX, 57 (II, p. 210). Cesario cita esplicitamente Ps 29, 8 «Avertisti faciem tuam a me, et factus sum conturbatus».

200 DM IX, 5 (II, p. 170).

201 Olivier Legendre dà notizia del fatto che versioni simili dell'aneddoto si trovano anche in LMH III, 30 (PL 185 1374D-1375B), nel ms. BNF lat. 15912, f. 174c-d (82, 3) e in DM IX, 8 (II, pp. 172-173). Fuori dall'Ordine cistercense, un simile aneddoto è stato certamente conosciuto a Cluny, poiché Pietro il Venerabile ne riporta uno in *De Miraculis* I, 1 (ed. cit., pp. 7-8). Cfr. Legendre, *Fontes*, pp. 396-397. Quello riportato da Pietro il Venerabile costituisce tra l'altro, la prima testimonianza scritta di questo aneddoto, cfr. *De Miraculis*, (ed. cit., p. 7), nota storica relativa alla «rubrica».

sacerdote, portandosi dietro il vaso, ma quando lo apre per mostrarne il contenuto al prete, del bambino e dell'ostia non c'è più traccia<sup>202</sup>. In una storia del medesimo tipo raccolta da Erberto, un povero tiene con sé l'ostia sperando che il suo potere lo sottragga alla povertà e alla miseria, ma ciò non accade. In punto di morte l'uomo si pente e confessa il peccato a un sacerdote, il quale rinviene l'ostia «in speciem carnis», L'ostia verrà poi conservata in chiesa come reliquia<sup>203</sup>. Questi aneddoti denunciano una delle preoccupazioni sorte nel mondo ecclesiastico attorno al sacramento, quella cioè di evitare che con la crescita della devozione per l'ostia si diffondessero anche riti magici o “superstizioni”; una delle ragioni che, tra l'altro, portò nel 1215 a stabilire nel canone 20 del IV Concilio Lateranense che l'ostia fosse conservata «sub fidei custodia clavibus»<sup>204</sup>. Nella

---

202 Coll. II, 1 [40] (pp. 235-236). Nella versione raccontata da Pietro il Venerabile l'uomo muore poco dopo la sparizione dell'ostia; in LMH III, 30 e nel ms. BNF lat. 15912 non c'è conversione dell'ostia in bambino: la protagonista è una donna che, soffiando sui vasi, perde l'ostia, dopo tre anni cade ammalata, confessa il peccato e l'ostia è ritrovata intatta. In DM IX, 8, invece, una donna mette l'ostia volontariamente tra le api, queste edificano una cappelletta con tanto di altare sul quale posizionano il pane consacrato!

203 LMH III, 29 (PL 185, 1374B-D): «Quidam rusticanus atque pauperculus homo, a nescio quo impostore maligno audierat quia si Dominicum Corpus secum assidue circumferret, in modico tempore divitiis abundaret. Accipiens itaque die Paschae sacrosanctum Domini Corpus, integrum ore retinuit. Quod protinus assuens in margine cappae, multo secum tempore tulit, nec ei tamen aliquando paupertas et miseria defuit. Hic igitur tactus aegritudine lethali, ad extrema devenit. Cumque se morti propinquare conspiceret, tandem miser ad se reversus, miserabili sensit experimento verum esse quod ait Apostolus quia *qui volunt divites fieri, incidunt in tentationem, et in laqueum diaboli* (1 Tim 6, 9). Dolens ergo et poenitens, confessus est rapinam quam sacrilego ore pervaserat, indicans etiam corporale indignum in quo dignissimum corpus repositum erat. Accipiens itaque presbyter ipsam vestem, et coram astante populo dissuens, invenit hostiam sacram, pristina quidem manente figura, in naturam et speciem carnis omnino conversam. Quod ubi nuntiatum est praesuli Carnotensi, protinus ad ipsum locum cum comitatu magno venire curavit. Assumensque thesaurum illum incomparabilem et ad urbem ipsam maximo cum honore deferens, occurrente sibi clero et populo innumerabili, in ecclesiam Beatae Virginis Matris solemniter intulit, ibique dignissime conservandum decenter ac sublimiter collocavit». Ancora una volta il recupero dell'ostia è una «inventio», questa è come una reliquia, un «thesaurum» da esibire a tutti. Erberto ripete il concetto dell'ostia conservata come tesoro in un «sacrarium» anche in conclusione di LMH III, 20, 22 e 28 (PL 185, 1370B, 1371A e 1374B).

204 Cfr. Snoek, *Medieval Piety* cit., pp. 49-50. Ma non c'è solo il furto a minacciare l'integrità dell'ostia: topi, ragni, vermi o altri insetti minacciano costantemente la purezza del pane rituale; anche per questo motivo dal secolo XI viene introdotta l'usanza di conservare l'ostia in una «capsa» o in una pisside o nella «columba» metallica sospesa al di sopra dell'altare o in un tabernacolo separato assieme ad altre reliquie, cfr. *ibidem*, p. 205. Anche il timore della profanazione da parte di animali o insetti viene riverberato in alcune visioni raccolte dai cistercensi: così in Coll. IV, 60 [167] (pp. 377-379), ma originariamente in *Vita Annonis* II, 14 (ed. R. Köpke, MGH SS 11, p. 489), dove si racconta di una mosca che ruba un frammento di un'ostia, ma che la preghiera di Annone le fa portare indietro; in DM IX, 10 (II, p. 174) il tema della mosca viene ripreso per un racconto leggermente diverso. In Coll. II, 4 [33] (p. 227) e in EM VI, 2 (p. 395, ll. 124-132), invece, si narra del ragno ingoiato dal sacerdote assieme al sangue eucaristico che viene risputato integro e ancora in vita, segno del potere salvifico del sacramento e della vittoria della vita sulla morte che esso testimonia.



mentalità comune il sacramento divenne la sorgente di un potere molto simile a quello esercitato dalle reliquie<sup>205</sup>, cosa che portò alcuni ad utilizzare l'ostia per scopi privati: questa poteva essere utilizzata come un “talismano” in grado di guarire dalle malattie o utile a favorire un buon raccolto, o poteva persino essere utilizzata quasi come un filtro d'amore, per attrarre i favori di membri del sesso opposto<sup>206</sup>. Quest'ultima pratica, ad esempio, è denunciata già nel secolo XI da Pier Damiani, e si trova anche in una delle storie del *Dialogus Miraculorum*<sup>207</sup>. Cesario racconta infatti di un sacerdote che tenta di ottenere il favore di una donna che lo rifiuta. Questo mette l'ostia consacrata in bocca perché spera che attraverso un bacio il potere del sacramento pieghi la volontà della donna al suo piacere. La misericordia divina però gli fa cambiare idea e lo porta al pentimento. Deciso allora a rinunciare, si toglie l'ostia di bocca e la nasconde in un angolo della chiesa. Teme però il castigo divino, perciò corre a confessarsi da un amico. Quando i due torneranno a recuperare l'ostia «non repperunt speciem panis, sed formam licet modicam hominis in cruce pendentis; erat enim carnea et cruenta».

Si potrebbe continuare a enumerare una grande quantità di miracoli simili, indirizzati alla correzione degli errori, alla manifestazione della sostanza divina del sacramento o all'esemplificazione del suo potere sovranaturale, della sua incorruttibilità, con o senza impliciti rimandi alla dottrina della transustanziazione<sup>208</sup>. In ognuno si troverebbe ripetuto il tema dello svelamento dell'invisibile attraverso il miracolo. Al prodigio compete infatti, come si legge, la

---

205 Nel suo studio Snoek pone in evidenza la mutata percezione del sacramento mostrando come nella miracolistica dei secoli XI-XV all'ostia vengano attribuite qualità sovranaturali e prodigi comunemente associati alle reliquie dei santi: sanguinamento, incorruttibilità, luminescenza, invulnerabilità al fuoco, abluzione, cfr. Snoek, *Medieval Piety* cit., pp. 309-351.

206 Cfr. ancora Snoek, *Medieval Piety* cit., pp. 49-50.

207 Cfr. *ibidem*. Snoek cita inoltre O. Nussbaum, *Die Aufbewahrung der Eucharistie*, Bonn 1979, pp. 106-107 e 369-370. Non abbiamo purtroppo avuto modo di reperire il saggio dello studioso tedesco per verificare l'esito delle sue ricerche. La storia raccontata da Cesario è in DM IX, 6 (II, p. 171).

208 Un tema che ricorre in alcuni casi e che non è direttamente collegato alla dottrina della transustanziazione è quello dell'incendio della chiesa dal quale l'ostia, conservata in una pisside lignea, esce intatta. Così in Coll. [13] (p. 131) (il racconto è copiato nel manoscritto dopo la visione di Tnugdál, [Coll. I, 9] e prima di quella dell'angelo di san Gregorio [I, 10], ma non ha capitolazione), in LMH III, 19 (PL 185, 1369B-C) e in DM IX, 16 (II, p. 178). Olivier Legendre segnala che una storia simile viene raccontata da Ruperto di Deutz nel *De incendio oppidi Tuitii*, 5 (PL 170, 337A-D), cfr. Legendre, *Fontes*, p. 389, n. 13. Ma il potere dell'incorruttibilità dell'ostia è variamente rappresentato, un aneddoto tipico è il ritrovamento dell'ostia intatta tra alcune reliquie di santi raccontata da Erberto in LMH III, 10 (PL 185, 1363A) e ripresa da Corrado in EM III, 25 (p. 215, ll. 75-91).

prerogativa di «manifestare agli occhi il miracolo che si verifica, celatamene, ogni giorno»<sup>209</sup>. O si potrebbero citare una serie di elementi tipicamente monastici che contribuiscono a informare e rinnovare la miracolistica legata al tema dell'eucarestia con temi ed immagini nuove<sup>210</sup>.

Ma arrivati a questo punto occorre piuttosto domandarsi in quale modo questo genere di racconti ritragga la comunità monastica e quale ruolo questa riconosca al sacramento. Ebbene, in maniera analoga a quanto osservato per la confessione, il potere dell'eucarestia rappresentato nelle storie di visioni e di miracoli ha la prerogativa di segnare la misura dell'utilità della comunità dei monaci per il progresso spirituale del singolo e di rappresentare in particolare l'importanza del ruolo guida dell'abate sulla sua comunità. La figura di Bernardo incarna il modello pedagogico del «pater abbas» che le fonti rappresentano come il principale interprete della sostanza divina del sacramento, efficace intermediario tra la comunità e il mondo spirituale al quale questa aspira.

In una storia di cui esistono due versioni molto simili nel *Collectaneum* e nell'*Exordium Mangnum*<sup>211</sup>, si narra di un monaco di Clairvaux il quale non crede nella sostanza divina del sacramento e per questa ragione non si comunica. La voce arriva a Bernardo, al quale il monaco ammette con franchezza che non crede nella transustanziazione e sa che la cosa gli costerà l'inferno. «Quid? – risponde Bernardo – Monachus meus in infernum descendet? Absit. Si tu fidem non habes, per virtutem obedientiae praecipio tibi, vade comunica fide mea»<sup>212</sup>. Bernardo viene quindi presentato come filtro tra la comunità e il sacro, il monaco che non

---

209 Così si legge nella chiosa di Coll. IV, 61 [168], racconto tratto nel testo dalla *Vita Annonis* I, 22 (ed. R. Köpke, MGH SS 11, p. 476). Durante la celebrazione della messa Annone vede una sfera di fuoco scendere nel calice. Considera allora che «ceterum divinae dignationis fuisse quod visum est, que etiam invisibiliter id cotidie operaretur».

210 Un tema tipicamente monastico è quella della lotta contro il demonio. Tra le fonti cistercensi torna a volte il tema dell'eucarestia che scaccia il demonio, così ad esempio in VP II, 3, 13 (PL 185, 276A-C); Coll. II, 26 [45] (p. 238); LMH III, 24 e 25 (PL 185, 1371D-1372D) o in EM V, 14 (pp. 358 sgg., ll. 120 sgg.). Un altro tema tipicamente monastico, già osservato in relazione al tema della confessione, è quello del divieto di possedere oggetti personali. In alcuni racconti ad esempio si mostra come monaci che possiedono oggetti non sono in grado di deglutire l'ostia, o la risputano, cfr. ad esempio Coll. III, 7 [62] (p. 250) (anche in ms. BNF lat. 15912 f. 76b [43,1], cfr. Legendre, *Fontes*, p. 402, n. 62) o LMH III, 27 (PL 185, 1373C-D).

211 Coll. IV, 15 [89] (pp. 286-288); EM II, 6 (pp. 77-78).

212 Così in EM II, 6 (p. 78, ll. 22-25). Ma la versione in Coll. IV, 15 [89] (p. 287, ll. 157-160) non è poi così diversa: «“Quid? Monachus meus in infernum descendet? Vade, inquit, et comunica!” Cuius monachus: “Quomodo, inquit, communicabo qui non credo?” Ad quem sanctus: “Vade et accipe, inquit, in fide mea”».

ha fede accede comunque al sacramento attraverso la fede in Bernardo. Egli dunque si comunica, pur senza credere nel sacramento, ma fiducioso nel (o obbedendo al) padre spirituale. Su questo passaggio le due versioni differiscono leggermente, laddove infatti per l'autore del *Collectaneum* è la fiducia a spingere il monaco a fare come comandato da Bernardo, nella versione di Corrado è il legame dell'obbedienza la vera ragione. La differenza è sottile ma merita di essere notata perché nella «virtus obedientiae» che chiama in causa Corrado risiede l'esaltazione del vincolo comunitario che nel concetto di «fides» non si carica della stessa valenza istituzionale. Osserviamo le due versioni:

*Collectaneum* IV, 15 [89]  
(p. 287, ll. 167-169)

«Tandem cogente pio patre pia et  
fidei coactione, ascendit ille ad  
altare sine fide ut sibi videbatur,  
tamen in fide patris et sacramenta  
percepit».

*Exordium Magnum* II, 6  
(p. 78, ll. 32-36)

«Constrictus itaque virtute obedientiae  
monachus, penitus sine fide, ut sibi  
videbatur, ad altare accessit,  
communicavit, sanctique patris merita  
confestim illuminatus fidem  
sacramentorum recepit».

L'«obedientia» è un principio che negli *Statuta* cistercensi assume appunto un valore istituzionale, perché rimarca il vincolo di stabilità che lega il monaco all'abate e al monastero<sup>213</sup>. Nella versione di Corrado, quindi, il linguaggio utilizzato sembra essere attento a illustrare come nella figura dell'abate di Clairvaux si specchi il principio di unione tra i monaci non solo in una dimensione affettiva e spirituale, ma soprattutto istituzionale, mentre nella versione del *Collectaneum* il legame di fede che unisce il monaco al suo abate sembra esaurirsi nel vincolo a due, senza necessariamente rimandare alla più ampia collettività dei monaci. Ci sembra importante rilevare questo elemento, che in fin dei conti non è che una sfumatura lessicale, perché ci sembra uno dei segnali della diversa finalità alla quale le due collezioni furono indirizzate. Rispetto al *Collectaneum*, come anche rispetto al *Liber Miraculorum* di Erberto – che però non riporta questa storia – l'opera di Corrado mostra in genere la tendenza a proiettare le dottrine illustrate su una dimensione comunitaria. Si ha l'impressione, cioè, che l'esigenza che spinge Corrado a comporre l'*Exordium Magnum* sia quella di legittimare e

---

213 Così ad esempio nello statuto 1 del 1181 e 35 del 1195, cfr. Waddell, *Twelfth-Century Statutes* cit., pp. 92 e 329-330.

consolidare il suo Ordine prima di tutto in un dimensione istituzionale.

Bernardo è la figura che incarna il vincolo istituzionale dei monaci, è il modello di perfezione spirituale nel quale l'Ordine si sublima, ma prima di tutto è il «pater abbas» premuroso, prudente e dotato di «discretio». Quando il monaco che non crede nell'eucarestia gli palesa il suo pensiero, Bernardo non lo scaccia, ma lo guida. «Non dixit “Fuge, heretice; vade, damnate; recede perditae”, sed confidenter dixit: “Vade, comunica fide mea”», così si legge nell'*Exordium Magnum*<sup>214</sup>. La versione nel *Collectaneum* non differisce molto, sebbene sembri indugiare su un particolare: la prudenza e l'accortezza del padre abate per la sensibilità del suo monaco: «Non dixit: “Fuge, heretice! Infidelis, discende!” Non abhorruit, non exasperavit, non cadentem impulit; denique non desperantem desperavit, sed confidenter dixit: “Vade, comunica in fide mea”. O vere fidelis servus et prudens!»<sup>215</sup>. L'attenzione di Bernardo per la psicologia del monaco caratterizza la versione nel *Collectaneum* ed è invece assente nel testo di Corrado. Anche in conclusione del racconto viene ribadita l'importanza della premura di Bernardo, perché, si dice, coloro i quali cadono nell'errore non vanno scacciati, ma guidati alla salvezza, «non sunt igitur huiusmodi tribulati fratres ab aliis contempnendi, non sunt a prelatis negligendi vel exasperandi neque contristandi, sed fovendi benignis allocutionibus a crebris consoltionibus confortandi (...). Non sunt provocandi ad iram, ne graviorem incurrant tristitiam, quia nichil tam ad desperationis accedit periculum quam vehemens irae commotio et virulenta tristitiae amaritudo»<sup>216</sup>.

Nella versione del *Collectaneum*, in sostanza, è la cura dei monaci al centro del racconto, Bernardo incarna il modello del perfetto abate nel padre buono e comprensivo che si prende cura dei propri monaci, mentre nell'*Exordium Magnum* ogni attenzione psicologica è esclusa e la figura dell'abate specchia principalmente il legame della comunità, solido e degno di fiducia.

In *Exordium Magnum* II, 2 Corrado racconta di un converso morto a Clairvaux e caduto preda dei demoni. L'anima dell'uomo appare una notte in visione a un monaco anziano, «magnae religionis vir»<sup>217</sup>, al quale mostra il pozzo infernale nel

---

214 EM II, 6 (p. 78, ll. 27-29).

215 Coll. IV, 15 [89] (p. 287, ll. 160-163).

216 *Ibidem* (p. 288, ll. 211-214 e 216-219).

217 EM II, 2 (p. 73, l. 7). Il *topos* del visionario meritevole, religioso virtuoso, è legittimante. Lo

quale i demoni lo torturano e gli domanda aiuto. Il vecchio si reca allora da Bernardo il quale, dice Corrado, anche lui sapeva della condizione del converso «ipse quoque per spiritum ea cognovisset»<sup>218</sup>. Bernardo convoca i confratelli nel Capitolo e racconta a tutti il destino nefasto del defunto «dehinc salubri exhortationi singulorum conscientias conveniens monebat». Il problema del singolo monaco o converso ha effetto sull'intera comunità che deve vigilare e stare attenta, perché «multa esse malitiam daemonum erga omnes christianos, tamen precipue contra monasticae religionis professores»<sup>219</sup>. La comunità intera allora si raccoglie in preghiera, nella salmodia e nella celebrazione di messe per placare la collera divina e liberare il defunto dalle pene che lo affliggono. Qualche giorno appresso l'anima del converso appare nuovamente all'anziano monaco. La sua condizione è migliorata:

«“Veni et vide!”. Et continuo introduxit eum in oratorium ejusdem loci, ubi ad singula altaria sacerdotes stabant, hostiae immolationem summa devotione celebrantes. “Ecce – inquit – haec sunt arma gratiae Dei, quibus ereptus sum, haec est virtus misericordiae Dei, quae invincibilis permanet, haec est hostia illa singularis, quae totius mundi peccata tollit. Et vere dico tibi, quod his armis gratiae Dei, huic virtuti misericordiae Dei, huic hostiae salutari, non est quidquam, quod resistere valeat, nisi cor impaenitens”»<sup>220</sup>.

L'ostia salvifica è un'«arma gratiae Dei» che la comunità monastica intera brandisce nella lotta contro il demonio, una lotta continua, senza quartiere, che non ammette tregue. Ogni altare della chiesa è preso nella battaglia e la battaglia necessita di armi e di strategie, di tecniche e di tattiche. L'ostia è un arma, si dice esplicitamente, e la strategia? La strategia, la tattica con cui i monaci affrontano la lotta contro il demonio, è dettata dalla prassi liturgica: il racconto riecheggia infatti elementi del cerimoniale della cura dei morti stabilita negli *Ecclesiastica Officia*. Quando il converso sta per morire i confratelli sono tutti attorno a lui che

---

si è anticipato e lo si vedrà apparire ancora molte volte. Non è un cliché privo di senso, ma un elemento che assicura sulla genuinità della natura divina della visione e sulla affidabilità del suo contenuto e fuga il sospetto che questa possa essere falsa o, peggio, frutto di un inganno del demonio.

218 EM II, 2 (p. 74, l. 22).

219 *Ibidem*, ll. 26-29.

220 *Ibidem*, ll. 40-49.

pregano per la sua anima (*Ecclesiastica Officia* 94, 2), l'assoluzione del defunto avviene in virtù della preghiera e del canto (*Ecclesiastica Officia* 70, 38), la chiesa è popolata di sacerdoti che officiano messe private per la sua anima (*Ecclesiastica Officia* 98, 39), inoltre il pozzo infernale nel quale il converso dice di essere immerso è citato anche nella litania per i morenti in *Ecclesiastica Officia*, Appendice 17, 3<sup>221</sup>.

Il tema dell'ufficio delle messe per la salvezza delle anime dei defunti è uno dei più diffusi nella letteratura miracolistica – non solo quella cistercense, nella quale comunque riveste un ruolo di primaria importanza – e richiede pertanto una certa attenzione; lo analizzeremo quindi più diffusamente nella sezione dedicata ai «suffragia» monastici. Per ora limitiamoci a prendere atto di come a volte la narrativa riecheggi tematiche e principî che appartengono alla consuetudine liturgica. In particolare la «cura mortuorum», prassi che nella spiritualità cistercense del secolo XII acquistò progressivamente valore<sup>222</sup>, è importante perché rappresenta uno dei passaggi nodali della sovrapposizione della “nuova” realtà dell'Ordine dei monaci bianchi su “vecchi” modelli istituzionali e spirituali di monachesimo, in particolare quello cluniacense che, come noto, ben prima dei Cistercensi aveva legittimato parte della sua azione nel mondo sulla liturgia del trionfo sulla morte<sup>223</sup>. Nello studio delle dinamiche culturali, spirituali e istituzionali del monachesimo, la narrativa rappresenta una fonte di estremo interesse perché consente di assumere un punto di vista esterno alla rigida elaborazione normativa di elementi dottrinali. La ricomposizione in sede letteraria della prassi liturgica permette di soppesare l'effettiva incidenza di disposizioni legittimate sul piano teologico e canonistico e consente di individuare il significato che a queste veniva attribuito nella consuetudine del rito. Un racconto come quello in *Exordium Magnum* II, 2 permette di cogliere da un lato il valore

---

221 EO 70, 38 (p. 204): «Et tunc si absolvendus est defunctus, ad ammonitionem cantoris absolvatur»; 94, 2 (p. 268): «(...) accurant omnes velociter ad morientem, dicentes “Credo in Deum” bis vel ter, tam alte ut possit audiri»; 98, 39 (p. 286): «Et ab unoquoque sacerdote tres misse privatim (...)»; appendice 17, 3 (p. 379): «Ab ore putei Gehenne libera eum Domine».

222 Cfr. Dubois, *L'Eucharistie à Cîteaux* cit., pp. 269-270. Sull'importanza del cerimoniale della memoria presso i cistercensi cfr. F. Neiske, *Cisterziensische Generalkapitel und Individuelle Memoria*, in «*De ordine vitae*». *Zu Normvorstellung, Organisationsformen und Schriftgebrauch im mittelalterlichen Ordenswesen*, cur. G. Melville, Münster 1996 (Vita Regularis 1), pp. 261-283; cfr. anche G. Cariboni, *La via migliore. Pratiche memoriali e dinamiche istituzionali nel «liber» del capitolo dell'abbazia cistercense di Lucedio*, Berlin 2005 (Vita Regularis, Editionen 3), pp. 25-54.

223 Cantarella, *I monaci di Cluny* cit., pp. 151-178.

simbolico rivestito dalla liturgia nella prassi quotidiana e dall'altro il suo fine pratico. Per i Cistercensi la celebrazione del sacramento eucaristico sembra costituire innanzitutto un mezzo attraverso il quale il legame comunitario viene a consolidarsi sotto la guida del «pater abbas». Preghiera comune, mutuo soccorso, celebrazione del rito – sia con messe collettive sia con quelle private – e comunione ogni domenica<sup>224</sup> sono veicoli di salvezza attraverso i quali la comunità agisce in vista del riscatto ultimo del singolo individuo; in essi dunque il sacramento eucaristico acquista particolare rilevanza in una prospettiva prevalentemente escatologica.

In *Dialogus Miraculorum* XII, 33 l'anima di un defunto chiede il suffragio di tre messe ai Cistercensi per essere salvato dalle pene<sup>225</sup>. Quando la sua anima tornerà in visione a rivelare l'efficacia del suffragio dirà: «nec mirari debes si tantum valet Dominici corporis immolatio, cum quibusdam animabus ad liberationem prosit brevis verborum absolutio». La celebrazione della messa è dunque intesa prevalentemente come celebrazione del sacramento dell'altare, del sacrificio divino per la salvezza degli uomini. È quel memoriale della passione che per Guglielmo è meditazione sull'umanità del Cristo, mentre per Bernardo è cibo di una fame insaziabile, memoria delle cose future («memoria futurorum»)<sup>226</sup> che culmina nella «imitatio Christi»<sup>227</sup>.

Nel progresso di vita ascetica l'eucarestia riveste un ruolo cardine, è lo stesso Bernardo a rappresentarlo in una visione nella *Vita Malachiae*. In una storia che

224 I Cistercensi fanno la comunione ogni domenica, è un uso del loro Ordine, si legge, tutt'altro che frequente nel secolo XII. Cfr. LMH I, 22 (PL 185, 1298D), poi in EM IV, 3 (p. 241 ll. 4-6): «frater quidam (...) in quadam die Dominica [aliquando die Dominico (EM)] solito more [secundum consuetudinem Ordinis (EM)] sacram communionem acciperet [corpori et sanguini Christi participasset (EM)] (...)». La comunione frequente è un altro tratto che marca la differenza tra religiosi e gente comune. Fino almeno a tutto il secolo XIII infatti la comunione frequente era sconsigliata ai laici e chi intendeva comunicarsi fuori dai giorni prestabiliti necessitava di un permesso speciale da parte del proprio confessore, cfr. Macy, *The Theologies of the Eucharist* cit., pp. 89-90. Le cose saranno destinate a cambiare, e un ruolo decisivo in questo processo sarà giocato da circoli di religiose, soprattutto belghe, del Brabante e delle Fiandre. Una testimonianza in questo senso è raccolta anche da Cesario che in DM IX, 35 (II, pp.191-192) racconta di una pia donna del Brabante alla quale il confessore nega il permesso di comunicarsi. Sarà Cristo stesso a amministrarle il sacramento dalle sue mani.

225 Cfr. DM XII, 33 (II, pp. 342-343). Il dettaglio delle tre messe è importante, in EO 98, 39 (p. 286) si stabilisce infatti che nel rito di seppellimento del defunto dovranno essere celebrate «ab unoquoque sacerdote tres misse privatim».

226 Cfr. *De Diligendo Deo* IV, 1, SBO III, pp. 127-128. Cfr. anche Rougé, *Doctrine et expérience* cit., pp. 208-214 e Dutton, *Eat, Drink and be Marry* cit., pp. 16-23.

227 Cfr. J. Leclercq, *Imitation du Christ et sacrements chez S. Bernard*, in «Collectanea Cisterciensia», 38 (1976), pp. 263-282.

ha il sapore delle visioni del tardoantico, di anime di defunti che si aggirano inquiete tra i vapori di bagni termali, o che con atti allegorici mostrano il loro destino in un aldilà invisibile, Bernardo racconta di come Malachia, una notte, ascolta nel sonno una voce che gli rivela che la sua defunta sorella è nell'atrio e da trenta giorni non tocca cibo. Al risveglio Malachia comprende il senso nascosto del sogno: la sorella soffre perché da trenta giorni lui non offre più per la sua anima «panem de caelo vivum». Riprende allora ad officiare per lei l'eucarestia ed ecco che la vede alla porta della chiesa, vestita di scuro. Continua e officia una seconda volta ed ecco che gli appare l'anima in veste chiara, nella chiesa. Officia una terza volta e l'anima della sorella è finalmente nella schiera dei biancovestiti, «hoc plane sacramentum potens peccata consumere, debellare obvias potestates, inferre caelis revertentes de terra»<sup>228</sup>. L'avanzamento graduale della sorella di Malachia in chiesa rappresenta l'ingresso progressivo del monaco nel regno del padre, il suo graduale percorso di ascesi, e il «sacramentum Christi» è nel racconto il perno che scandisce la sua avanzata<sup>229</sup>.

Ma nei racconti cistercensi di miracoli e visioni l'importanza dell'eucarestia viene riconosciuta soprattutto attraverso l'azione coordinata della comunità. Già in precedenza, in relazione al tema della confessione, avevamo segnalato un racconto nel *Liber Miraculorum* di Erberto, libro III, capitolo 26, dove un converso morente rifiuta di confessarsi e di ricevere il viatico fintanto che la preghiera della comunità non lo libera dalla cattività demoniaca che lo opprime<sup>230</sup>.

Il sacramento rappresenta uno dei vincoli necessari sul quale la comunità si uniforma e si riconosce. È un principio che la narrativa ribadisce, ma che a livello normativo era d'altronde già stato stabilito: il canone 24 dei *Capitula* dispone infatti che la comunione, così come la confessione e la sepoltura amministrati in un monastero siano solo appannaggio della comunità che vi abita<sup>231</sup>. Attorno al

---

228 *Vita Sancti Malachiae* 11, SBO III, p. 320.

229 Ancora in *Vita Sancti Malachiae* 57, SBO III, pp. 360-361 Bernardo racconta di un chierico che «presumpsit dicere in eucharistia esse tantummodo sacramentum et non rem sacramenti, id est solam sanctificationem, non corporis veritatem» (*ibidem*, p. 360 ll. 10-12). Ma il santo riuscirà a convertire il chierico miscredetene alla giusta dottrina. La presenza di questo racconto testimonia quanta attenzione Bernardo portasse alla tematica eucaristica.

230 LMH III, 26 (PL 185, 1372D-1373B).

231 Con poche eccezioni, cfr. *Capitula* XIV (ed. C. Waddell, Cîteaux 1999, p. 191, e successivamente anche in Cîteaux 2002, p. 516): «Ad confessionem, ad sacram communionem, ad sepulturam, neminem extraneum preter hospites et mercenarios nostros intra monasterium videlicet morientes recepimus, sed nec oblationem ad missam in



sacramento si costruisce la comunità, sul sacramento la comunità muove la propria azione salvifica. Il sacramento è per la comunità un vincolo esclusivo, di più, un tratto elettivo: in un gruppo di tre racconti trascritti nel *Collectaneum*<sup>232</sup> e dedicati al tema dell'abbandono del monastero, il sacramento viene rappresentato come un tratto elettivo. L'esclusività della comunione stabilita nei *Capitula* viene rappresentata con particolare forza soprattutto nella seconda storia, nella quale si narra di un monaco che viene scacciato da un monastero a causa di un «vicio» non meglio precisato. Dopo qualche tempo l'uomo si mette in cammino per tornare al suo monastero nella speranza di essere riammesso, ma durante il cammino si ammala gravemente. Manda allora a domandare al sacerdote della parrocchia nella quale si trova in quel momento se possa amministrargli il viatico. Il sacerdote porta l'ostia, ma si rifiuta di comunicare il morente dalla propria mano e lo lascia prendere il sacramento da solo, «si ausus esset». Ma non appena l'ex monaco inghiotte l'ostia si sente bruciare internamente, «miserabiliter cepit clamare: “Ignem! Ignem! Ignem!”». Quibus infeiciter emissis clamoribus, nec mora spiritum efflavit»<sup>233</sup>.

Il concetto della salvezza delle anime dei defunti attraverso il sacrificio dell'ostia era stato già illustrato nella narrativa cistercense da Guglielmo di Saint-Thierry in più di un capitolo della *Vita Prima*. In *Vita Prima* I, 10, 47 in particolare si racconta di un monaco di buona volontà, ma dotato di poca benevolenza nei confronti dei confratelli, che muore a Clairvaux. Compare dopo qualche giorno in visione a Bernardo – che Guglielmo appella semplicemente «l'uomo di Dio» – con aspetto lugubre e vestiti miserabili. La condizione del confratello defunto muove a commozione Bernardo, il quale si getta nella preghiera e nell'offerta dell'«hostia salutaris» per salvarlo dal nefasto destino, e esorta inoltre altri confratelli, «quorum ampliorem noverat sanctitatem», a fare lo stesso. Dopo pochi giorni, per mezzo di un'altra visione, Bernardo apprende che l'anima del confratello è stata finalmente liberata<sup>234</sup>. Il legame che nel testo viene

---

conventu».

232 Coll. IV, 34-36 [129-131] (pp. 321-323).

233 Coll. IV, 35 [130] (p. 322).

234 Confronta ad esempio VP I, 10, 47 (PL 185, 254B-D): «Frater quidam bonae intentionis, sed durioris erga caeteros fratres conversationis, et minus compatiens quam deberet, in monasterio defunctus est. Post paucos autem dies Viro Dei apparuit vultu lugubri, et habitu miserabili, significans non ad votum sibi cuncta succedere. Interrogatus autem quid sibi esset, quatuor lacertis sese traditum querebatur. Ad quod verbum continuo impulsus est, quasi

stabilito tra la celebrazione dell'eucarestia e la liberazione dell'anima del defunto è diretta e ribadisce, come accade in molte altre storie di visioni raccolte nei decenni successivi, l'importanza del nesso comunitario. Guglielmo suggerisce che attraverso la mediazione sacramentale sussiste la relazione personale del monaco con il suo abate e i suoi confratelli, la quale dura anche dopo la morte. Suggerisce inoltre che l'efficacia dei suffragi è in qualche modo collegata alle doti spirituali di coloro i quali intercedono con le loro preghiere<sup>235</sup>.

La struttura narrativa dei due esempi qui riportati è tra le più comuni; nel suo sviluppo possono distinguersi in generale quattro parti più una facoltativa:

1) *presentazione*: all'inizio della storia viene sinteticamente introdotto il personaggio che di lì a poco morirà; questo può essere o meno descritto attraverso poche qualità chiave;

2) *prima visione*: un monaco meritevole della comunità viene visitato in spirito dal defunto che porta segni visibili della pena che sta subendo nell'aldilà; il defunto chiede l'aiuto della comunità; le qualità positive del visionario garantiscono l'attendibilità della visione e fuggono il dubbio che possa trattarsi di tentazione demoniaca (alle volte il veggente è Bernardo stesso);

3) *suffragio*: la comunità si concentra nella preghiera e nell'ufficio del sacramento eucaristico sotto la guida dell'abate;

4) *seconda visione*: l'anima del defunto torna per manifestare l'efficacia dell'intervento dei confratelli;

5) *relatio*: il veggente racconta l'esito della seconda visione alla comunità che gioisce degli effetti delle preghiere e si accende d'entusiasmo.

In generale si può osservare come la struttura adottata in questi racconti riveli la sostanziale aderenza di queste storie a moduli narrativi altomedievali. La linearità dello svolgimento della storia, il cliché della doppia apparizione del defunto, il tema del suffragio, sono tutti elementi che appartengono alla tradizione cristiana delle visioni e che trovano modelli paradigmatici nella *Passio Perpetuae*

---

praecipitanter expulsus a facie Viri Dei, qui gravius ingemiscens, post tergum ejus clamavit: "Praecipio tibi, in nomine Domini, ut qualiter tecum agatur, in proximo mihi iterum innotescas". Et conversus ad orationem pro eo, et oblationem hostiae salutaris, aliquos etiam fratrum, quorum amplioverat sanctitatem, eidem similiter subvenire monebat. Nec vero destitit, donec post paucos dies, sicut praeceperat, per aliam revelationem cognita eius liberatione, meruit consolari».

235 Cfr. Rougé, *Doctrine et expérience de l'eucharistie* cit., pp. 106-107.

e nei *Dialogi* di Gregorio Magno<sup>236</sup>. Già di recente, d'altronde, era stato osservato come per questo particolare genere di miracoli l'adesione cistercense a modelli e schemi narrativi della tradizione abbia rappresentato un tratto caratterizzante sin dall'inizio<sup>237</sup>. Ma ciò che contraddistingue in particolare le storie cistercensi è il fatto che in esse l'ufficio del sacramento eucaristico si identifica spesso con il suffragio per le anime dei defunti. Il tema della liberazione degli estinti dalle pene dell'aldilà per mezzo di preghiere offerte dai vivi ha origini antiche<sup>238</sup> e, sebbene «aucoritates» come quelle di Ambrogio<sup>239</sup> o di Gregorio Magno<sup>240</sup> avessero già affermato l'utilità del sacrificio dell'ostia per l'anima dei defunti, solo dal secolo XII, e in particolare con la letteratura cistercense, si assisterà alla sistematica comparsa di questo principio nella miracolistica.

Nello schema sopra tracciato il quinto punto rappresenta uno degli elementi di novità rispetto alla tradizione. La «relatio» finale del veggente alla comunità è interessante perché offre una testimonianza diretta dell'effetto del miracolo sulla comunità. Corrado nell'esempio sopra citato conclude la storia con queste parole:

«Evigilans autem senex, de liberatione animae fratris oppido gavisus est, modum quoque visionis eiusdem caeteris fratribus exponens tanto eos devotiores ad immolationem hostiae salutaris reddidit, quanto certius eius efficaciam in fratris

---

236 Un modello letterario certamente importante è nella seconda visione della *Passio Perpetuae*, nella quale la martire racconta della visione del fratello defunto che tenta di raggiungere una fontana per dissetarsi, simbolo visibile della sua sofferenza nell'aldilà. Perpetua prega per la sua anima e in una visione successiva vede il fratello finalmente dissetarsi (cfr. *Passio sanctum martyrum Perpetuae et Felicitatis* VII, 4-10, ed. C.J.M.J. Van Beek, Noviomagi 1936, p. 20). Si tratta di uno dei primi esempi nella letteratura cristiana del potere salvifico delle preghiere per i defunti. Per un quadro di riferimento generale è utile far riferimento a Ntedika, *L'evocation de l'au-delà* cit., sulla *Passio Perpetuae* cfr. pp. 84-87. In questo racconto Le Goff ritiene di scorgere anche una primissima prefigurazione del purgatorio, cfr. Le Goff, pp. 60-62. Per quanto riguarda Gregorio Magno, invece, in *Dialogi* IV, 42 e 57 (ed. de Vogüé, III, Paris 1980, SC 265, pp. 150-154 e 184-194) si raccontano due storie simili dove torna il tema della doppia apparizione dei defunti e del suffragio per la loro liberazione dalla pene ultramondane (in *Dialogi* IV, 42 in realtà la seconda apparizione è in negativo: Germano, vescovo di Capua vede l'anima di Pascasio aggirarsi nelle terme di *Angulus*, a Città Sant'Angelo, vicino Pescara; l'anima confessa di trovarsi in quel «poenali locus» per aver preso parte a uno scisma mentre era in vita; Germano prega per lui e quando torna nelle terme, non trova più l'anima di Pascasio, segno della sua liberazione).

237 Cfr. in merito E. Wipfler, “*Corpus Christi*” in *Liturgie und Kunst der Zisterzienser im Mittelalter*, Münster 2003 (Vita Regularis 18), pp. 34-44.

238 Sul tema fare riferimento al saggio di Ntedika, *L'evocation de l'au-delà* cit., sull'utilità della preghiera in particolare cfr. pp. 1-45.

239 Cfr. *Ibidem*, p. 51.

240 Cfr. *Dialogi* IV, 57 (ed. de Vogüé, III, Paris 1980, SC 265, p. 184, ll. 3-5): «Si culpae post mortem insolubiles non sunt, multum solet animas etiam post mortem sacra oblatio hostiae salutaris adiuvere».

ereptione meruerant experiri»<sup>241</sup>.

Il racconto della visione rende i monaci più ferventi nella celebrazione del sacrificio eucaristico perché il miracolo ha permesso loro di constatare quanto questo sia efficace. La reazione dei monaci nella storia rappresenta la reazione che attraverso l'«exemplum» si intende suscitare nei lettori o negli ascoltatori. In questo caso è come se Corrado “imbeccasse” nel pubblico la reazione che intende suscitare con il racconto.

Lo schema seguito dai racconti presi in considerazione porta nuovamente in luce lo sviluppo tensione iniziale / risoluzione miracolosa che avevamo rilevato nel caso della confessione. Lo stesso sviluppo viene seguito da altri racconti sull'eucarestia nella *Vita Prima* di Guglielmo di Saint-Thierry, come anche nelle successive fonti miracolistiche. In *Vita Prima* I, 10, 48 e 49 ad esempio Guglielmo racconta altri due miracoli compiuti da Bernardo per mezzo della celebrazione del sacramento, solo che lì non si tratta di salvare l'anima di monaci defunti, ma in un caso di guarire un monaco dall'epilessia che lo tormenta da anni e in un altro di liberare l'anima di un indemoniato<sup>242</sup>. In entrambi i casi lo sviluppo narrativo è il medesimo: nella prima metà viene presentato il malato/indemoniato, nella seconda metà si racconta come attraverso la celebrazione del sacramento o l'imposizione dell'ostia il problema venga miracolosamente risolto.

Una storia che molto probabilmente circolò anche indipendentemente dai supporti testuali è quella in *Vita Prima* I, 11, 51<sup>243</sup>, nella quale si racconta del divieto di comunicarsi fatto da Bernardo a un monaco di Clairvaux, il quale però, a discapito dell'interdizione, la domenica durante la messa si mette in fila con tutti gli altri monaci per ricevere il sacramento. Con discrezione l'abate non gli rifiuta l'ostia, ma per un intervento prodigioso il monaco non riesce a deglutirla. Dopo la funzione chiama in disparte Bernardo al quale si prostra in lacrime per chiedere perdono; riceve l'assoluzione e può finalmente ingoiare il pane sacro. Lo stesso aneddoto è riportato anche in *Collectaneum* II, 21 ([50] nella numerazione Legendre)<sup>244</sup>, ma tra le due versioni non c'è concordanza testuale, neanche la

---

241 EM II, 2 (p. 74, ll. 49-53).

242 VP I, 10, 48-49 (PL 185, 254D-255C).

243 VP I, 11, 51 (PL 185, 256A-B).

244 Coll. II, 21 [50] (p. 241). Lo stesso aneddoto si trova anche nel ms. BNF lat. 15912 [63, 26],

minima espressione verbale o lessicale viene ripetuta. La cosa può forse leggersi come la prova della trasmissione orale dell'aneddoto<sup>245</sup>. Il tema dell'impossibilità di assumere la comunione senza prima aver confessato i peccati è inoltre già presente nel *De Miraculis* di Pietro Venerabile<sup>246</sup> e torna anche in *Collectaneum* IV, 22 ([96] nella numerazione Legendre)<sup>247</sup>.

In un'altra storia in *Collectaneum* IV, 5 ([75] nell'edizione Legendre) si racconta di un novizio al quale Bernardo impone come penitenza il divieto di fare la comunione. Il giovane muore di lì a poco senza il viatico, ma la preghiera dell'abate e quella della comunità lo salveranno dal destino nefasto che gli sarebbe altrimenti spettato<sup>248</sup>. Questa visione presenta un caso interessante che permette di vedere in quale modo la letteratura cistercense attinga dalla tradizione e quale elaborazione su di essa alle volte apporti: un esempio pressoché identico, il cui protagonista è Gregorio Magno, si trova infatti nella *Vita Gregorii Magni* di

---

f. 113. Non ho però avuto modo di visionare il codice e non so se la versione lì contenuta presenti concordanze testuali che la leghino alle altre due. Per questa informazione cfr. Legendre, *Fontes*, p. 399, n. 50.

245 L'aneddoto è il medesimo, lo sviluppo narrativo è identico, ma tra le due storie non c'è concordanza a livello lessicale se non su un punto: il rifiuto del monaco di rispettare l'interdizione datagli da Bernardo è una «presumptio», un peccato grave che il monaco sconterà solo alla fine del racconto, confessando la propria colpa in lacrime ai piedi dell'abate. Così in VP I, 11, 51 (PL 185, 256A-B): «Agebatur solemnitas quaedam praecipua, et frater aliquis, quem pro secreta culpa ab altaris sacri communione suspenderit, notari timens, et ruborem non sustinens, ad manum ejus cum caeteris nimium praesumptuosus accessit. Intuitus autem eum, quoniam causa latens erat, repellere hominem noluit, sed intimo corde orabat Deum ut de tanta praesumptione melius aliquid ordinaret. Itaque sumens homo eucharistiam non poterat ad interiora traicere, et diu multumque conatus, cum nullo modo praevaleret, anxius et tremebundus clausam ore servabat. Expleta denique hora orationis sexta, patrem sanctum traxit in partem: cuius pedibus advolutus, cum multis ei lacrymis quod patiebatur aperuit, et aperto ore ipsam quoque eucharistiam ostendebat. Increpans autem eum, confitentem absolvit, et ex eo sine difficultate recepit dominica sacramenta». Così invece in Coll. II, 21 [50] (p. 241) («titulus» in corsivo): «*XXI. De fratre contra preceptum communicante*. Recolo me audisse quod piaie pater memoriae domnus abbas Clarevallensis Bernardus cuidam fratri exigentibus culpis suis precepit ne ad sacram communionem accipiendam accedere presumeret. Qui preceptum pastoris contempnens, die quadam ad vetita accedere presumpsit. Quem venientem cum ceteris ad altare, pius pater sacra communionem non privavit, sed corpus dominicum illi porrexit. Quo suscepto frater ab altari secedens vesci coluit, sed nullatenus potuit, utpote geminae astrictus vinculo culpae videlicet inobedientiae, et eius ob quam a sancto viro privatus fuerat a sacra communionem. Animadvertens denique Dei iudicium propter mandati contemptum, e quia “durum est contra stimulum calcitrare” (Att 26, 14), completis misteriis ad sanctum patrem cucurrit, cuius pedibus provolutus veniam postulavit, penitens et confitens, et corpus dominicum adhuc in ore tenens. Quid multa? Increpatur, corripitur, satisfactione iniuncta absolvitur, et quod antea nullatenus potuit, ad patris nutum perfacile sacrum epulum transmeavit».

246 *De Miraculis* I, 3 e 5 (ed. cit., pp. 11-13 e 15-16).

247 Coll. IV, 22 [96] (pp. 300-301).

248 Coll. IV, 5 [75] (pp. 263-264).

Giovanni Diacono (II, 45)<sup>249</sup>. Nella storia Gregorio ammonisce un monaco e gli impedisce di comunicarsi. Il religioso muore senza viatico e, per porre rimedio, Gregorio manda un diacono sulla sua tomba a leggere una preghiera che egli stesso ha scritto per lui. Il pontefice riceverà in sogno la conferma che l'anima del monaco è salva. La differenza più evidente tra le due storie è nel suffragio portato all'anima del defunto. Se nella storia che ha per protagonista Gregorio Magno la funzione salvifica della preghiera viene esercitata da un solo uomo, per di più grazie alla preghiera scritta e non direttamente recitata dal pontefice, nella storia cistercense è il diretto intervento di Bernardo con la sua comunità a liberare l'anima del confratello dalle pene dell'aldilà. Non solo, in conclusione alla storia nella *Vita Gregorii* si dice che «in hora qua diaconum orationem dixit super sepulcrum, in ea ora absolutus est ab excommunicatione et liberata est a damnatione anima eius»<sup>250</sup>, mentre in conclusione della storia cistercense Bernardo si rivolge con queste parole ai suoi confratelli: «“Bonum est semper orare et non deficere,. Benedictus Deus, quia frater pro quo orastis liberatus est. Certus sum ego quia non potuerunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri”»<sup>251</sup>. Nella prima storia la funzione salvifica viene assegnata all'orazione, il fatto che non sia Gregorio stesso a leggerla, bensì uno dei suoi diaconi, serve forse a dare maggior risalto all'importanza della liturgia e non della persona che la officia. Nella seconda storia, invece, il potere salvifico è tutto appannaggio dei monaci, contro i quali nessun nemico può resistere. Il linguaggio dell'aneddoto cistercense è insomma indirizzato più alla celebrazione dell'invincibilità monastica che alla rassicurazione sull'efficacia della preghiera. Poco sopra, inoltre, l'autore del *Collectaneum* fa dire queste parole a Bernardo mentre, nel Capitolo, comunica ai suoi monaci la necessità di pregare per il novizio: «“Quia novicius ille sine viatico transivit e mundo, tulerunt eum demones, et illudunt nobis. Sed non prevalebunt, quia ego sum in causa, qui eum sacra comunione

---

249 Cfr. PL 75, 106B-D. Il miracolo afferisce all'ambito monastico e questo è un tratto caratterizzante dell'opera di Giovanni Diacono, la quale rispecchia in buona parte le tipiche figure di santità tipiche della metà del IX secolo: il santo monaco, il santo vescovo. Ma ciò che la *Vita Gregorii* di Giovanni propone più di ogni altra cosa è la presentazione del papa stesso come modello di perfezione cristiana. Su queste tematiche cfr. C. Leonardi, *La «Vita Gregorii» di Giovanni Diacono. Schede per un seminario*, in *Roma e l'età carolingia. Atti delle giornate di studio 3-8 Maggio 1976*, Roma 1976, pp. 381-393.

250 PL 75, 106D.

251 Coll. IV, 5 [75] (p. 264, ll. 17-20).

privavi. Vigilate ergo et mecum orate et persequamur latrunculos iste»<sup>252</sup>. La componente apologetica, insomma, domina la versione cistercense del racconto.

Il racconto di Giovanni Diacono è presente anche nel *Collectaneum*, dove è trascritto pedissequamente in I, 15 ([19] nella numerazione Legendre)<sup>253</sup>. La presenza di entrambe le versioni della storia nella medesima fonte non deve stupire, anzi. Questo dato rappresenta per noi un importante segnale sulla mentalità con la quale questi racconti venissero scritti o letti, perché denuncia la volontà da parte dell'autore della visione cistercense di far aderire il piano formale della narrazione alle convenzioni del genere letterario. L'impiego di elementi strutturali e tematici comuni alle visioni è parte di una strategia legittimante il cui scopo è dare autorevolezza al testo, renderlo attendibile. La sovrapposizione della figura di Bernardo a quella di Gregorio rende riconoscibile nel miracolo cistercense schemi e modelli letterari consueti. Vale a dire che nella riconoscibilità del *topos* letterario risiede la prova della santità di Bernardo e della sua comunità, comprovato da un processo di mimesi letteraria (se ne parlerà più diffusamente nel prossimo capitolo). Questo procedimento ha il vantaggio di autenticare nella visione sia strutture e elementi tradizionali, sia componenti e tematiche di fatto nuove, che dalla consuetudine di quanto c'è di riconoscibile nel testo traggono autenticazione. Contemporaneamente l'attribuzione del racconto della visione a un monaco degno di fiducia<sup>254</sup> e l'anonimato del protagonista della storia sono ulteriori elementi che concorrono a dare autorevolezza al racconto.

È un processo tipico della miracolistica cistercense che in questo esempio appare in maniera forse più chiara che altrove. Il gioco delle convenzioni stilistiche è tipico di moltissime visioni e investe aspetti formali e tematici. Ciò che si verifica è una sorta di diffrazione stilistica nella quale diversi elementi muovono nella medesima direzione, cioè concorrono alla garanzia dell'inattaccabilità di quanto narrato. Il tradizionale supporta e avvalorava il messaggio originale che si intende mediare, in questo caso l'apologia della figura di Bernardo e della comunità monastica in lui rappresentata. Gli elementi di

---

252 *Ibidem*, ll. 11-14.

253 Coll. I, 15 [19] (p. 136).

254 Bernardo in questo caso, chi meglio di lui? Ma alle volte del veggente nelle storie si dice semplicemente essere religioso degno di ammirazione, lasciandolo per il resto nell'anonimato. Sarà soprattutto Corrado a insistere sull'inserimento di personaggi celebri dell'Ordine (e di Clairvaux in particolare) come testimoni del prodigio, una ulteriore espressione apologetica sulla quale torneremo nel prossimo capitolo.

estraneità alla tradizione sono proprio quelli nei quali si può rintracciare lo scopo al quale l'esempio fu indirizzato. Procedendo nell'analisi continueremo a evidenziare questo tipo di processo che infine, nell'ultima sezione del capitolo, vedremo approdare alla più esuberante forma di attestazione che i monaci bianchi affidarono alla letteratura miracolistica.

### III.3 *Guida ultraterrena*

In *Collectaneum* I, 22 ([26] nell'edizione Legendre) si narra di un monaco inglese di Clairvaux, nipote di Walter Espech<sup>255</sup>, che durante un viaggio in patria si fermò in una chiesa per celebrare messa. Terminata la funzione, una religiosa che viveva in una celletta contigua alla chiesa, dalla quale poteva osservare l'altare, fece chiamare uno dei suoi compagni e a lui rivelò di non aver potuto scorgere il monaco officiare la funzione perché una moltitudine di angeli lo circondava<sup>256</sup>. In *Exordium Magnum* III, 31 Corrado racconta come uno degli anziani di Clairvaux gli rivelò di aver visto in visione la Vergine sedere nel Capitolo dei monaci, nel seggio destinato all'abate, mentre in braccio teneva il frutto del suo grembo, «in aspectu gloriosi pueruli speciosi prae filiis hominum» (ancora la citazione di Ps 44, 3, come nel caso di alcune visioni eucaristiche). Concluso il Capitolo la Vergine si voltò verso l'anziano monaco per donargli il bacio della pace e fargli prendere in braccio il bambino e successivamente fece lo stesso con tutti gli altri monaci presenti. La dolcezza della visione fece comprendere al monaco «ut domum capituli non esse aliud nisi secretarium Dei et portam caeli»<sup>257</sup>. In *Liber Miraculorum* II, 5 Erberto racconta di un monaco di Clairvaux animato da un così intenso desiderio di raggiungere Dio da meritare di essere benedetto da lui stesso in visione. Al cospetto di Dio il monaco fu preso da una gioia tanto incontenibile che «amplexatus beatissimam manum, a qua

---

255 Signore di Helmsley, nello Yorkshire, fondatore nel 1131 del monastero di Rievaulx, sulla sua figura nelle fonti del sec. XII e sui suoi rapporti con l'Ordine cistercense cfr. J. Burton, *The Monastic Order in Yorkshire, 1069-1215*, Cambridge 1999 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought. Fourth series 40), pp. 100-102.

256 Coll. I, 22 [26] (p. 144).

257 EM III, 31 (p. 231). Il racconto è presente anche in alcuni codici del *Liber* di Erberto, dal quale è stato molto probabilmente tratto, ma manca nell'edizione in PL 185, cfr. EM, p. 231, nt. storica Dist. III, Cap. XXXI, 2/32.



benedici meruerat, cum ingenti devotione osculabatur eam»<sup>258</sup>.

Abbiamo scelto di aprire questa sezione con tre storie che ritraggono in maniera esemplare la prossimità tra il mondo dei monaci e quello celeste. Tre rappresentazioni diverse tra loro per tipologia di visione, per struttura narrativa e in parte per morale trasmessa, ma che condividono una medesima idea di fondo: la vita dei monaci è partecipe del divino in maniera diretta; il rapporto tra i religiosi e i santi, gli angeli o la divinità stessa è immediato. Il nesso che si instaura tra i due mondi è una compartecipazione che investe a tappeto ogni aspetto della vita monastica: la liturgia, la celebrazione del sacro, le strutture istituzionali, la vita comune e la sfera individuale. In ogni momento della sua vita il monaco è sempre a contatto con le sfere celesti, da esse è seguito, aiutato, motivato e legittimato.

In apertura del capitolo si è già osservato come il tema della sovrapposizione simbolica del paradiso al chiostro abbia origini antiche. In quel gioco di rispecchiamento tra terra e cielo che riguardò non il solo monachesimo, ma tutto il pensiero cristiano, in quel processo cioè di elaborazione mentale e spirituale che sul disegno dell'aldilà costruì il significato profondo e la giusta prospettiva della vita terrena, quel disegno che, in sostanza, nella felice espressione di Jérôme Baschet, informò la visione medievale del mondo<sup>259</sup>, l'ideologia monastica ricavò da subito dei margini di eccellenza. D'altronde il ribaltamento del giudizio sulla società su un piano di rappresentazione esemplare, modello di perfezione conclusa in sé, eterna e immutabile, è qualcosa che andò particolarmente d'accordo con la cultura monastica. Il modello ordinato e concluso offerto dalla rappresentazione ultramondana, astrazione e fuga dalla «confusio» brulicante della vita “nel mondo”, si confaceva in maniera particolare al mondo claustrale e ai monaci, che quell'ordine simbolico e utopico avevano traslato nella quotidianità della loro esperienza religiosa, nel «claustrum», che fu chiusura per autodefinizione. Ed è appunto nel «claustrum» che, come abbiamo osservato in precedenza, l'organizzazione dello spazio monastico idealizzò un'anticamera della Gerusalemme celeste, una sua anticipazione simbolica: il nesso tra monastero e

---

258 LMH II, 5 (PL 185, 1316C-D). Copiato quasi pedissequamente in EM IV, 10 (p. 252). Nella redazione di Corrado il gesto del monaco è definito una «pia praesumptione» (*ibidem*, l. 14).

259 Cfr. Baschet, *I mondi del Medioevo: i luoghi dell'aldilà* cit., p. 318.

paradiso come sublimazione del legame tra uomo e Dio<sup>260</sup>. Il linguaggio della costruzione simbolica cistercense ricalca quello della tradizione e su di esso, lo vedremo, elabora aspetti esclusivi.

### III.3.1 *Monaci e angeli*

I tre aneddoti riportati poco sopra sono importanti perché in essi appaiono spie utili per chi abbia interesse a comprendere l'elaborazione di un quadro ideologico in alcuni dei suoi passaggi nodali. In primo luogo la visione degli angeli che accompagnano la celebrazione della messa è un'immagine consueta della prossimità tra il corpo celeste e quello dei religiosi che riconduce all'antico *topos* dell'angelicità monastica<sup>261</sup>, modello di perfezione ascetica che, nei secoli XI e XII, oltre a frequentare la letteratura agiografica, contribuì ad informare la retorica delle relazioni personali tra alcuni religiosi<sup>262</sup>. Tratto retorico, e non solo, rilevante ai fini della nostra ricerca soprattutto perché contribuì a informare alcuni passaggi della polemica cistercense-cluniacense, diventando così un altro di quegli elementi attraverso i quali il «nuovo» tentò di imporsi sul «vecchio» (per usare

---

260 È appunto ciò che abbiamo anticipato in apertura del capitolo, cfr. pertanto le prime note di questo capitolo e, sul concetto di spazio ideale / spazio reale, in particolare gli studi di Daniélou, *Terre et paradis* cit.; Leclercq, *Le cloître est-il un paradis?* cit.; Baschet, *I mondi del Medioevo* cit.; e anche Penco, *Un elemento della mentalità monastica medievale* cit. e Cantarella, *Lo spazio dei monaci* cit..

261 Il concetto della restaurazione della vita angelica è ad esempio in autori come Gregorio di Nissa o Giovanni Crisostomo in oriente e Ambrogio di Milano e Gregorio Magno in occidente. Nel monachesimo il concetto della «imitatio» angelica fonda principalmente sulla dicotomia angeli-demoni e sul combattimento spirituale esercitato nel mondo dai monaci, sull'argomento cfr. ad esempio il saggio di G.M. Colombás, *Paraíso y vida angélica. Sentido escatológico de la vocación cristiana*, Montserrat, 1958 (Biblioteca Vida Cristiana 3).

262 Dobbiamo in primo luogo a Glauco Cantarella l'aver posto l'accento, già una ventina di anni fa, su un tratto importante della retorica monastica del secolo XI che in qualche modo costituisce un segno dell'innovazione del linguaggio religioso del pieno medioevo. L'angelicità monastica è un ideale che ha certamente origini lontane nel tempo, ma che viene sviluppato insistentemente a Cluny, dove i monaci divengono angeli «per definizione». I monaci perfetti, aveva scritto Odone, sono angeli; Maiolo ha, per Odilone, il volto angelico mentre, prigioniero di briganti, guida il coro degli angeli. Ma se angeli sono tutti i monaci gli abati sono allora arcangeli, così Jotsaldo scrisse di Odilone, così Rodolfo il Glabro a proposito di Guglielmo da Volpiano, così anche Pier Damiani sia riferendosi a Desiderio di Montecassino, sia a Ugo di Cluny. Su questo cfr. G.M. Cantarella, *Appunti su Rodolfo il Glabro*, in «Aevum» 65 (1991), pp. 282-283; Id., *I monaci di Cluny* cit., pp. 220-223. Su Pier Damiani cfr. anche G. Spinelli, *San Pier Damiani e Montecassino*, in *L'età dell'abate Desiderio III, 1. Storia, arte e cultura. Atti del IV convegno di studi sul medioevo meridionale (Montecassino-Cassino, 4-8 ottobre 1987)*, cur. F. Avagliano e O. Pecere, Montecassino, 1992 (Miscellanea cassinese, 67), p. 184.

delle categorie familiari alla storiografia monastica oramai da molti anni, ma non per questo del tutto logore). Nel suo *Dialogus duorum monachorum*, scritto verso il 1155, Idung di Prüfening, benedettino convertitosi alla «religio» cistercense, giustificava il colore candido dell'abito da lui rivestito ricusando le critiche di superbia mosse al suo Ordine – e andrà ricordato che, tra le critiche, c'era anche quella “celebre” di Pietro il Venerabile, che si domandava se con quell'insolito colore d'abbigliamento i Cistercensi non si ritenessero superiori agli antichi padri<sup>263</sup> – e riconducendone origine e significati alla «probata»<sup>264</sup> angelicità della vita condotta nel monastero, in favore della quale Idung invoca l'autorità di papa Bonifacio IV (608-615)<sup>265</sup>. La polemica sul colore dell'abito non è, ovviamente, una polemica di natura estetica ma va ricondotta all'articolato dibattito sorto nella prima metà del secolo XII tra il «vecchio» e il «nuovo», nella quale il primo accusava il secondo di aver introdotto nella vita monastica delle «novitates», scandalose e delegittimanti perché in diretto contrasto con gli usi trasmessi della tradizione. L'abito è uno dei temi che frequenta la letteratura monastica, anche quella dei racconti di miracoli e di visioni. Torneremo più avanti sul problema con

---

263 Cfr. *Epistola* 28 (ed. G. Constable, Cambridge, Massachusetts 1967, I, p. 57): «Et certe haec vestitum nigredo antiquitus humilitatis causa a patribus inventa cum a vobis reiicitur, meliores vos ipsis candorem inusitatum praeferendo iudicatis». Della polemica tra Cluniacensi e Cistercensi si è occupato a lungo Adriaan H. Bredero, riguardo al tema dell'abito si faccia riferimento al suo *Chuny et Cîteaux au douzième siècle. L'histoire d'une controverse monastique*, Amsterdam 1985, con particolare attenzione alle pp. 241-242, dove vengono appunto citati Pietro il Venerabile e, successivamente, il *Dialogus duorum monachorum*. Ci torneremo più avanti, in merito all'importanza dell'abito monastico nelle fonti miracolistiche

264 Cfr. *Dialogus duorum monachorum* III, 46 (ed. R.B.C. Huygens, Spoleto 1980, pp. 180-181, ll. 931-938): «Cluniacensis: "Adhuc unum restat tibi comprobandum, scilicet quod habitus monachi non sit penitentialis, sed angelicus". Cisterciensis: "Hoc non eget mea probatione, quia Bonifatius papa probat et vitam monachi esse angelicam et habitum eius esse angelicum. Velat enim caput monachi quasi duabus alis et brachia quasi duabus alis et corpus quasi duabus alis. Ecce sex alae monasterialis cherubin in una veste, scilicet cuculla nostra, quia vestra non est cuculla, carens manicis».

265 Idung percepisce il papa del VII secolo come una delle autorità legittimanti la «professione» monastica. Ciò si deve al fatto che dalla metà del secolo XI circolarono due falsi testi in favore della «cura animarum» monastica attribuiti a Gregorio Magno e Bonifacio IV. Questi furono adoperati come base testuale per il concilio di Nîmes del 1096 e furono successivamente incorporati nel *Decretum* di Graziano. Sul tema cfr. H. Frank, *Zwei fälschungen auf den Namen Gregors der Grossen und Bonifatius IV.*, in «Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens», 55 (1937), pp. 19-47; J.J. Ryan, *St. Peter Damiani and His Canonical Sources. A Preliminary Study in the Antecedentes of the Gregorian Reform*, Toronto 1956 (Pontifical institute of Mediaeval Studies, Studies and texts 2), pp. 55-58; G. Contable, *The treatise «Hortatur nos» and Accompanying Canonical Texts on the Performance of Pastoral Work by Monks*, in *Speculum Historiale*. (Festschrift per Johannes Spörl), München 1966, pp. 569-570; S. Kuttner e R. Somerville, *The so-called Canons of Nîmes (1096)*, in «Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis», 38 (1970), pp. 175-189.

l'attenzione che richiede, per ora ci serve solo porre in rilievo l'assimilazione tra abito monastico e abito angelico come uno dei riverberi del perpetuo discorso monastico sull'angelicità. Un discorso più che mai fecondo ed eminentemente attuale nel «quadro del mondo»<sup>266</sup> monastico dei secoli XI e XII.

Se è vero, come ebbe modo di scrivere in passato Giovanni Miccoli, che «il discorso del monachesimo si precisa quanto più decisamente polemico si fa quello degli altri»<sup>267</sup>, il discorso sull'angelicità – quella cistercense in modo particolare – si intensifica non a caso proprio in quella fase di ridefinizione del quadro ecclesiologico nel quale il ruolo delle organizzazioni religiose andava lentamente e inesorabilmente mutando<sup>268</sup>. L'antica immagine dei monaci-angeli acquista senso per i Cistercensi in una prospettiva di uniformazione all'esperienza dei padri del deserto (così ad esempio per Guglielmo di Saint-Thierry<sup>269</sup>) e di esaltazione della vita comunitaria che, come dice Bernardo, rende i monaci più simili agli angeli che agli uomini<sup>270</sup>. Si tratta insomma di un elemento simbolico che non si esaurisce nella sola dimensione verbale o, se si preferisce, letteraria. È un elemento fortemente legittimante, indirizzato però non solo a dare autorevolezza all'Ordine e a porlo in una posizione di privilegio nel quadro complessivo delle gerarchie ecclesiastiche, ma che mira soprattutto a modellare in maniera profonda i più numerosi aspetti che costituiscono la vita ascetica: la liturgia, il canto, il vivere comune, la condotta morale, la condotta sessuale, e poi caratteri esteriori come l'abito, ma anche l'architettura, la scultura, l'iconografia...

---

266 Su questa espressione cfr. A.J. Gurevič, *Le categorie della cultura medievale*, tr. it. cur. C. Castelli, Torino 2007 (ma originariamente Torino 1983) [ed. orig. *Kategorii srednevekovoj kul'tury*, Moskva 1972].

267 G. Miccoli, *Chiesa Gregoriana. Ricerche sulla riforma del secolo XI*, Roma 1999 [ma in realtà Firenze 1966] (Italia Sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica 60), p. 380.

268 È il ben noto tema della “crisi del cenobitismo” sul quale la letteratura critica molto ha prodotto, cfr. G. Morin, *Rainaud l'eremite et Ives de Chartres: un épisode de la crise du cénobitisme au XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle*, in RB 40 (1928), pp. 99-115; C. Dereine, *Odon de Tournai et la crise du cénobitisme au XI<sup>e</sup> siècle*, in «Revue du Moyen Age latin», 4 (1948), pp. 137-154. Ma in particolare cfr. J. Leclercq, *La crise du monachisme aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, in BISIME 70 (1958), pp. 19-41; cfr. anche A.M. Piazzoni, *Crisi monastica e polemica tra Cisterciensi e Cluniacensi: alcune voci di monaci*, in «Benedictina», 29 (1982), pp. 91-122, 405-436; per uno studio riassuntivo più recente si veda C. Sereno, *La "crisi del cenobitismo": un problema storiografico*, in BISIME 104 (2002), pp. 31-83.

269 Cfr. *Epistola ad fratres de Monte-Dei*, 67 (ed. M.-M. Davy, Paris 1940), pp. 115-116. Sul tema cfr. anche J. Leclercq, *La vie parfaite: Points de vue sur l'essence de l'état religieux*, Turnhout 1948, pp. 20 sgg.

270 Cfr. *De praecepto et dispensatione* XVII, 54, SBO III, p. 289, ll. 2-5: «Arbitror ob perfectam mundi abrenuntiationem, ac singularem excellentiam vitae spiritualis, qua praeminens universis vitae humanae generibus huiusmodi conversatio, professores et amatores suos Angelis similes, dissimiles hominibus facit».

Nelle visioni cistercensi la relazione tra angeli e monaci si instaura prevalentemente nella dimensione liturgica. A Clairvuax gli angeli non solo accompagnano il sacerdote nell'ufficio della messa<sup>271</sup>, ma appaiono nel coro durante la salmodia<sup>272</sup> o scendono a prelevare anime di monaci defunti, per i quali spargono fiori nel coro o nel cimitero, o per i quali intonano canti<sup>273</sup>. Le apparizioni degli angeli nel monastero sono sempre iscritte nel quadro della vita comunitaria, anche quando le visioni riguardano in particolare un santo monaco o un abate. È il caso ad esempio di una storia riportata nel *Collectaneum*<sup>274</sup> e nell'*Exordium Magnum*<sup>275</sup>, nella quale si racconta come Guerrico d'Igny, al tempo in cui era ancora monaco a Clairvuax, sotto Bernardo, fu accompagnato in chiesa per l'ufficio notturno da un angelo che lo rivestì di una «caelestis vestis» e che, mentre il cistercense faceva la sua lettura nel mezzo del coro, rimase in piedi ad ascoltare «cum magna reverentia»<sup>276</sup>. Un episodio che offre elementi di interesse nella riproposizione del tema dell'abito angelico e nella devozione che l'angelo riserva al monaco, quasi in un ribaltamento di ruoli. Ma l'indirizzo di racconti come questo non è tanto la elogia agiografico del singolo monaco, bensì della comunità che appare sullo sfondo, reale destinatario della narrazione. La maggior parte dei racconti, infatti, ha protagonisti anonimi, «quidam monachi», novizi o

---

271 Oltre al racconto citato in Coll. I, 22 [26] (p. 144) una simile visione si ripete anche in Coll. IV, 27 [99] (p. 302). Il tema era già presente in *De sacerdotio* VI, 4 di Giovanni Crisostomo (PG 48, 681), la cosa era ben nota ad alcuni cistercensi: nel ms. Troyes 946, f. 153r, il nome «Ioannes Crisostomus» è segnalato sul margine, in corrispondenza appunto del capitolo IV, 27, cfr. Coll., p. 302, nt. paleografica XXVII [99], 3. Un racconto simile si trova anche nel ms. Paris BNF lat. 15912, f. 110b-c [63, 3-4], mentre in L8M I, 4 (pp. 22-24) si legge di due angeli che aiutano un monaco ad officiare il rito eucaristico.

272 Così, ad esempio, in Coll. III, 15 [70] (pp. 257-258) o in EM II, 3 e II, 4 (pp. 75-76). In EM II, 3 Corrado narra come Bernardo, durante una vigilia notturna, abbia visto gli angeli stare vicino ai suoi monaci, «singulos angelos iuxta singulos monachos» (*ibidem*, p. 75, ll. 8-9). Questi scrivevano su dei fogli ciò che i monaci cantavano, con diversi tipi di inchiostro a seconda del merito dei singoli monaci (con inchiostri d'oro, d'argento, o anche d'acqua o anche senza scrivere nulla, nel deprecabile caso dei monaci addormentati!). In questo caso l'intento parenetico è più marcato di quello dell'esaltazione del corpo monastico.

273 Cfr. LMH I, 8; I, 10 e I, 14 (PL 185, 1285D-1286B, 1286D-1287A e 1291C); EM II, 23 e IV, 23 (pp. 104-105 e p. 272), in LMH I, 30 (PL 185, 1303A-D), copiato anche da Corrado in EM III, 34 (p. 236) gli angeli intonano cori attorno al capezzale di Bosone, uno dei primi figli spirituali di Bernardo. Cori angelici, armonie celesti o conversazioni con angeli al momento della morte di conversi di Hemmenrod invece in DM XI, 5-7 (II, pp. 273-276).

274 Coll. IV, 26 [98] (pp. 301-302).

275 EM III, 8 (p. 159-160). Corrado inserisce l'aneddoto in un racconto più ampio e articolato sull'abate di Igny.

276 Così nel Coll., cfr. p. 302, ll. 15-16 e 18. Nella versione di Corrado l'episodio è identico, c'è però una differenza terminologica: la veste non è «caelestis», bensì «candidissima et splendidissima» (p. 159, ll. 25-26).

conversi, che sono proiettati dalla genericità dei loro tratti caratterizzanti sulla dimensione dell'intera comunità, per ribadire così il nesso angelico su un piano più ampio che trascende l'esperienza del singolo religioso. Il messaggio è chiaro: l'intero monastero è popolato da angeli.

Il caso forse più emblematico è in *Exordium Magnum* I, 34, in un racconto che riguarda il monaco Christian dell'Aumône, che Corrado trae dalla *Vita Christiani monachi*<sup>277</sup>. Si racconta lì di un viaggio compiuto dal religioso e da un suo confratello alla volta di Cîteaux<sup>278</sup>, durante il quale accade qualcosa di stupefacente: i due fanno una breve sosta per l'ufficio della sesta, al termine della quale l'accompagnatore vede Christian cadere in estasi, «stillantibus lacrimas oculis, facie quoque in caelum erecta». Quando torna in sé Christian racconta qualcosa che ha del sorprendente: è stato infatti rapito in estasi, solo che, invece di ritrovarsi in paradiso, è stato trasportato nella stessa Cîteaux. Ma non c'è poi molta differenza:

«Modo, cum sicut vidisti, in excessum mentis venissem, raptus sum in spiritu Cistercium et vidi conventum monachorum in choro in ordine suo stantem multa claritate perfusum laudes Deo devotissime persolventem. Supra eundem vero conventum vidi alium conventum sanctorum angelorum eodem ordine stantium, qui etiam multo maiori luminis claritate radiantes fratrum devotioni congratulari videbantur. Porro in superiori illo choro vidi domnum abbatem quasi in stallo suo stantem, qui et ipse competenti gloria circumdatus magnae lucis radios emittebat»<sup>279</sup>.

È un'apoteosi della comunità cistercense. Il coro monastico e quello angelico sono simili l'uno all'altro, distinti solo dalla maggior luce che circonda il secondo,

---

277 Christian dell'Aumône († 1145), inizialmente eremita, poi monaco a l'Aumône, presso La Colombe, abbazia figlia di Cîteaux. Della sua vita e delle sue visioni si apprende da una lettera di Ulrico, abate di quel monastero, indirizzata all'abate di Cîteaux, cfr. M. Coens, *La vie de Christian de l'Aumône*, in AB 52 (1934), pp. 5-20; B. Griesser, *Christian von Laumone. Eine neue, vollständige Handschrift seiner Vita*, in «Cistercienser Chronik», 57 (1950), pp. 12-32. Il testo integrale è stato pubblicato da J. Leclercq, *Le texte complet de la vie de Christian de l'Aumône*, in AB 71 (1953), pp. 21-52 (testo alle pp. 30 sgg.). La *Vita* è anche utilizzata da Helinand di Froimont per il suo *Chronicon* (PL 212, 1063D-1065D).

278 Dove però Christian non arriverà mai. L'abate di Cîteaux Rainardo conosceva la fama di santità di Christian e, desideroso di conoscerlo, aveva scritto a Ulrico, superiore del monaco, con la preghiera di inviarlo a Cîteaux. Durante il viaggio però Christian si ammalerà e sarà costretto a fare ritorno al suo monastero. Nella *Vita* la visione avviene durante il viaggio di ritorno, un dettaglio che Corrado omette, cfr. Leclercq, *Le texte complet* cit., p. 24.

279 EM I, 34 (p. 69, ll. 37-46).

ma tutta la descrizione gira attorno al primo, ordinato nel coro, immerso nella luce, intento a cantare lodi a Dio. I monaci di Corrado sono già angeli, e gli angeli veri e propri «gioiscono della devozione dei fratelli». La posizione del sostantivo «*fratres*» è volutamente ambigua, Corrado sembra infatti suggerire che, i monaci, «*fratres*» lo siano tanto fra loro quanto con la comunità celeste. La posizione dell'abate nel coro più alto infine chiude “a tenaglia” la comunità angelica dentro quella monastica, mostrandone la perfetta compenetrazione.

Il testo della *Vita Christiani* è assai simile, ma la riscrittura di Corrado tende a drammatizzare gli eventi e a elogiare ulteriormente il suo Ordine. La descrizione dei monaci bianchi nel racconto originale è meno enfatica. Così infatti il racconto di Christian nella *Vita*:

«Vidi, inquit, modo Cistercium conventumque monachorum mira simplicitate veluti in choro consistentem et super eundem conventum longe gloriosiore alium chorum, sanctorum scilicet angelorum. Porro in illo superiori choro domnum abbatem Cisterciensem fulgore mirabili splendificatum»<sup>280</sup>.

Nella *Vita* i monaci sono qualificati solo dalla «*mira simplicitas*», e la visione ha il suo apice nella descrizione dell'abate splendidamente illuminato. Nella versione di Corrado invece la narrazione gravita attorno alla magnificenza del corpo monastico ordinato nel coro. Le differenze che si riscontrano tra le due versioni vanno ovviamente da ascrivere alle diverse destinazioni dei testi. La *Vita Christiani* è infatti un'agiografia inviata dall'abate di l'Aumône a quello di Cîteaux, cioè dall'abate di un'abazia figlia a quello della fondazione madre. Nella visione della *Vita* l'immagine che prevale è quella dell'abate di Cîteaux tra le schiere degli angeli, che va letta, in sostanza, come un elogio tributato a un superiore. La versione di Corrado è invece inscritta in un'opera tra i quali scopi c'è la legittimazione dell'Ordine cistercense, ed è alla comunità intera che essa è principalmente rivolta. Non stupiscono dunque i diversi toni riscontrati nelle due fonti: la forma e la qualità della comunicazione dipendono dall'indirizzo dato al testo.

Ma l'angelicità è anche l'eminente prodotto del programma di attuazione dell'ideale evangelico della verginità, anch'esso altrettanto antico quanto

---

280 *Vita Christiani monachi* 25 (ed. cit., p. 42).

altrettanto attuale. Già da oltre un secolo, a Cluny, la verginità era stata assimilata alla virtù monastica della castità, facendo dei monaci Cluniacensi dei vergini e, di conseguenza, degli angeli «per definizione»<sup>281</sup>. Il disegno di riforma ecclesiastica messo poi in atto da Gregorio VII aveva attinto dai quadri della spiritualità monastica il principio della continenza e ne aveva esteso l'obbligo a tutto il clero secolare, istituendo in tal modo un «ruolo» della verginità che uniformasse il corpo ecclesiastico, tutto, alle schiere angeliche. Fu uno dei vari nodi dell'attuazione del programma del «ritorno» alla chiesa primitiva, tema costante della riforma, che incontrò, tra l'altro, non poche avversioni anche da parte delle gerarchie vescovili, quelle tedesche in particolar modo, come si apprende da Lamperto di Hersfeld, che malvolentieri accolsero una condizione di verginità coatta<sup>282</sup>. Cosa che rappresenta un ulteriore esempio del modo in cui il monachesimo avesse rappresentato per la Chiesa, e continuasse a rappresentare, un vero tesoro di riflessione, un modello di perfezione dal quale attingere a piene mani.

La verginità/angelicità non è dunque una prerogativa del monachesimo cistercense, ma costituisce uno di quegli elementi simbolici attraverso i quali i monaci bianchi imposero la loro norma di vita al di sopra delle esperienze religiose del passato. È uno di quegli elementi di quel lessico di immagini che il «nuovo» cistercense trasse dal «vecchio», cluniacense in questo caso, per legittimare e affermare la propria esistenza al di sopra di tutte le altre. Era dunque naturale e necessario per i Cistercensi assumere anche quel vocabolario angelico messo a punto a Cluny, e successivamente esteso all'intero corpo ecclesiastico, per proporsi, nell'interezza del quadro ecclesiologico, come il miglior interprete della tradizione.

«Tanta est gloria virginalis – scrive Cesario<sup>283</sup> – ut angelis comparetur, quia qui “non nubent neque nubentur erunt sicut angeli Dei”». La verginità è reificazione dello stato angelico in una prospettiva di anticipazione del mondo futuro. Il monachesimo, come si è visto, anticipa nello spazio del chiostro il paradiso celeste, dunque i monaci, vergini e ordinati nella «conversatio» come schiere

---

281 Cfr. Cantarella, *I monaci di Cluny* cit., pp. 220-223 e Id., *Il sole e la luna. La rivoluzione di Gregorio VII papa 1073-1085*, Roma-Bari 2005, pp. 124-129.

282 Cfr. *ibidem*. Sul tema della continenza come parte del programma del «ritorno» alle origini di Gregorio VII cfr. Miccoli, *Chiesa gregoriana* cit., p. 311.

283 Cfr. DM VIII, 79 (II, p. 148).



celesti, sono *già* angeli. D'altronde, lo si è visto, lo stesso Bernardo riteneva che lo stato monastico elevasse al di sopra dell'umano, rendendo i religiosi simili ad angeli<sup>284</sup>. Simili, non uguali.

Eppure tra l'identificazione parziale tracciata da Bernardo e quella pressoché totale che invece traspare da alcune storie di visioni, il passo è abbastanza breve. Tra i monaci *quasi* angeli di Bernardo e i monaci *già* angeli delle visioni c'è, nella retorica del simbolo, una differenza davvero molto sottile. Un nodo problematico che, in questo caso, si offre alla storiografia, sta nella distanza tra la natura formale delle fonti e dei messaggi da essa veicolati, da un lato, e l'«urgenza» di una comunicazione dettata da ragioni e incombenze reali e concrete dall'altro. Si tratta cioè innanzitutto di comprendere se lo slittamento simbolico che riguarda l'angeli-rità – e non solo, lo vedremo andando avanti –, sia dovuto solo all'enfasi connaturale al genere della miracolistica o non dipenda piuttosto da una scelta consapevole di ricorrere a immagini, e dunque messaggi, se non nuovi comunque rinnovati perché amplificati, dilatati, rispetto a quelli del passato. Forma e, di conseguenza, qualità della comunicazione sono dettati dal veicolo letterario al quale si sceglie di ricorrere e la scelta del veicolo e delle sue qualità espressive – anche scontato un certo margine di inconsapevolezza da parte degli autori – non può essere casuale. Questo per dire, cioè, che sarebbe semplicemente insensato ascrivere la causa dei differenti toni adottati da differenti autori in differenti opere realizzate in differenti momenti storici a mere questioni di natura formale, senza porre quelle opere, quegli autori e le loro motivazioni in relazione alla natura delle questioni che la contingenza pose loro di fronte. È un'affermazione banale, ma serve a ribadire come lo iato che si rileva tra gli scritti delle prime generazioni cistercensi e quelli successivi segna la misura delle mutate circostanze. Simboli, linguaggi e generi letterari trasmettono attraverso le generazioni contenuti il cui significato è mutevole a seconda dei contesti. Si accennato poc'anzi che a Cluny, nel secolo XI, i monaci «sono» angeli, e arcangeli i loro abati: si tratta però di una forma celebrativa che è un elemento di un codice di comunicazione tipico della cultura cluniacense<sup>285</sup>. Un *topos*, se si vuole, che non viene assorbito nei medesimi termini dai monaci bianchi. La penetrazione della cifra angelica nei primi autori cistercensi è meno dirompente, meno pervasivo appare il lessico

---

284 È quanto affermato in *De praecepto et dispensatione* XVII, 54; cfr. sopra, nt. 270

285 Cfr. sopra, ntt. 262 e 281.

dell'angelicità nella loro costruzione di un modello di santità monastica. La distanza che autori come Guglielmo di Saint-Thierry o Bernardo di Clairvaux pongono tra le figure dei monaci e quelle degli angeli è per loro colmabile solo nelle logiche di una devota imitazione, non di una generale identificazione<sup>286</sup>. Nelle visioni messe per iscritto tra la fine del secolo XII e i primi decenni del XIII il registro espressivo cambia, si amplifica, come abbiamo visto, e le distanze tra angeli e monaci si assottigliano, fino quasi a scomparire. Le ragioni di questo cambiamento vanno collegate alla qualità fortemente apologetica del loro contenuto. Nel brano citato poco sopra Cesario sta illustrando al Novizio le qualità che contraddistinguono l'Ordine dei vergini quando, per associazione, richiama il brano di Matteo 22, 30: «in resurrectione neque nubent neque nubentur, sed erunt sicut angeli Dei in caelo»<sup>287</sup>. L'apologia dell'Ordine dei vergini diventa per lui, in questo modo, un'affermazione della superiorità dell'Ordine monastico in chiave ecclesiologica che lo porta ad affermare che la «virginitas supra omnem virtutem est, et angelicam redolet conversationem». Egli ribadisce il concetto anche stabilendo una gerarchia formata da tre stadi, nei quali i vergini occupano il posto più alto, sopra i continenti e i coniugati. Nel quadro della Chiesa riformata, nella quale la continenza coatta ha imposto ad ogni prelado il «ruolo» dell'angelo, l'apologia dell'Ordine dei vergini fatta da Cesario suona soprattutto come la rivendicazione di un primato perduto.

### III.3.2 *I monaci e la Vergine*

La condotta monastica è dunque uniformazione a un modello di verginità/angelicità che eleva i monaci a uno stato di non-uomini. Modello di verginità perfetta, per i monaci bianchi, è soprattutto Maria, la Vergine per eccellenza, perno della meditazione affettiva dei padri Cistercensi e per Berardo

---

286 Lo si è visto poco sopra, per Guglielmo gli «angeli terrestri» sono i padri del deserto, per Bernardo è la «conversatio» a elevare i monaci al di sopra degli altri uomini. Nessuno dei due assolutizza un'identificazione angeli-monaci. Cfr. sopra, ntt. 269 e 270.

287 Lo stesso brano era stato citato da Pascasio Radberto nell'epistola *Cogitis me*, recepita nel secolo XI-XII come testo di san Girolamo: sarà una delle «auctoritates» sulle quali si costruirà la fortuna dell'istituzione cluniacense, cfr. ancora Cantarella, *Il sole e la luna* cit., pp. 125-126.

anche eminente esempio di vita angelica sulla terra<sup>288</sup>. Il tema della crescente devozione mariana nel secolo XII e della speciale venerazione riservata alla Vergine dai Cistercensi è vastissimo, esso investe pressoché ogni aspetto della vita monastica, dall'espressione liturgica (tanto quella personale quanto quella "corale") a quella letteraria (sermoni, omelie, inni, ecc.), dalla meditazione teologica alle raffigurazioni iconografiche, fino anche all'architettura<sup>289</sup>. Il tema è stato ampiamente approfondito dalla storiografia del Novecento e ancora oggi, proprio per la sua profondità di penetrazione di ogni aspetto della cultura monastica, continua a rappresentare un prolifico campo d'indagine<sup>290</sup>.

- 
- 288 Cfr. M.-A. Lassus, *Le mystère de la virginité dans la pensée cistercienne*, in «Collectanea Cisterciensia», 20 (1958), pp. 3-15. Sulla perfezione della vita angelica della Vergine secondo Bernardo cfr. *Homilia super «Missus est»* III, 7 (ed. M.-I. Huille e J. Regnard, SC 390, Paris 1993, p. 186, ll. 25-29): «O Virgo prudens, o Virgo devota, quis te docuit Deo placere virginitatem? Quae lex, quae iustitia, quae pagina Veteris Testamenti vel praecipit, vel consulit, vel hortatur in carne non carnaliter vivere et in terris angelicam ducere vitam?». In Adamo di Perseigne la Vergine assume ad allegoria del paradiso terrestre, immagine dell'«hortus conclusus» del cantico, fonte e pozzo della vita. Maria esempio supremo di virginità per i monaci bianchi che si chiamano così, dice Adamo, non solo per l'abito: «Albi nimirum monachi dicuntur, non modo quod albedine vestium fulgeant, sed quod candoris virginei ministri spirituales existant (...) Virginem nostram potius imitari debuimus, et filiali affectu matri beatissimae conformari» cfr. *Mariale, Sermo V*, 116-118 (PL 211, 739A-740A).
- 289 È noto lo statuto che Canivez fa risalire all'anno 1134 (ma che probabilmente raccoglie una norma più antica) secondo il quale ogni chiesa dell'Ordine cistercense deve essere intitolata a Maria Vergine, cfr. *Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis*, ed. J.-M. Canivez, I, Louvain 1933, p. 17, n. 18, anche in ASOC 4 (1948), p. 19, n. 18. Sulle difficoltà di datazione dello statuto cfr. J.A. Lefevre, *A propos de la composition des Instituta generalis capituli apud Cistercium*, e Id., *Pour une nouvelle datation des «Instituta generalis capituli apud Cistercium»*, entrambi in «Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorem», 16 (1954), pp. 157-182 e pp. 241-266. Da oggi cfr. anche Viti e Falletti, *La devozione a Maria* cit., pp. 287-292.
- 290 Un primo importante studio da segnalare risale in realtà al primo anno del secolo XX, cfr. M.-L. Moirant, *Les traditions mariales de l'Ordre de Cîteaux et de Notre-Dame des dombes*, in *Compte rendu du Congrès marial tenu à Lyon en 1900*, Lyon 1901, II, pp. 393-399. Ma in particolare negli anni Cinquanta si è registrato un grande numero di studi in materia, cfr. ad esempio P.E. Wellens, *L'Ordre de Cîteaux et l'Assomption*, in «Collectanea Cisterciensia», 13 (1951), p. 30-51; J. Leclercq, *Dévotion et théologie mariales dans le monachisme bénédictin*, in *Maria. Études sur la sainte Vierge*, cur. H. du Manoir, Paris 1952, II, pp. 566-575; J.-B. Auniord e R. Thomas, *Cîteaux et Notre Dame*, in *Maria. Études sur la Vierge* cit., II, pp. 579-624; R. Thomas, *Le bienheureux Guerric d'Igny et Notre Dame*, in «Collectanea Cisterciensia», 16 (1954), pp. 287-295 e in «Collectanea Cisterciensia», 17 (1955), pp. 110-118 e 245-252; C. Bodard, *Le Christ, Marie et l'Églie dans l'enseignement du bienheureux Guerric*, in «Collectanea Cisterciensia» 19 (1957), pp. 273-279; C. Dumont, *Aspects de la dévotion du bienheureux Aelred à Notre Dame*, in «Collectanea Cisterciensia», 20 (1958), pp. 313-326; A. van Iterson, *L'Ordre de Cîteaux et le cœur de Marie*, in «Collectanea Cisterciensia», 20 (1958), pp. 291-312 e in «Collectanea Cisterciensia», 21 (1959), pp. 97-120; André Louf, *Marie dans la Parole de Dieu selon S. Amédée de Lausanne*, in «Collectanea Cisterciensia», 21 (1959), pp. 29-62. Uno studio interessante sull'immagine della Vergine come modello di ricerca ascetica è in J. Leclercq, *Marie à la lecture du Christ*, in «Collectanea Cisterciensia», 49 (1987), pp. 107-116. Segnaliamo inoltre G. Picasso, *La devozione mariana di S. Bernardo*, in *S. Bernardo di Chiaravalle. Sermoni per le feste della Madonna*, Milano 1990, pp. 9-39; gli atti del convegno «*Respice stellam*». *Maria in San*

Nelle collezioni cistercensi i miracoli della Vergine appaiono numerosi, inframezzati a racconti di altro tema o in alcuni casi raccolti in blocco. Nel *Collectaneum*, ad esempio, le storie che riguardano la Vergine sono venti, dodici delle quali raggruppate in un unico capitolo<sup>291</sup>, nel *Dialogus Miraculorum* invece Cesario dedica un'intera «distinctio» ai miracoli della Vergine, la settima, dove si contano cinquantanove racconti<sup>292</sup>. Anche nelle altre fonti si riscontrano un certo numero di racconti a tema mariano: nel suo *Liber Miraculorum* Erberto ne raccoglie almeno undici<sup>293</sup> e undici se ne contano anche nell'*Exordium Magnum* di

---

*Bernardo e nella tradizione cistercense. Atti del Convegno Internazionale di Roma, 21-24 ottobre 1991*, cur. I.M. Calabuig, in «Marianum. Ephemerides Mariologiae», 54 (1992), pp. 5-428, numero dedicato appunto agli atti del convegno, dal quale segnaliamo in particolare i contributi di A.M. Javiere Ortas, *Bernardo e Maria, «mitezza e umiltà»* (pp. 41-68), di I Deug-Su, *Maria nella simbologia di san Bernardo* (pp. 93-109) [rist. in *Un ponte fra le culture: studi medievistici di e per I Deug-Su*, cur. C. Leonardi, F. Stella e P. Stoppacci, Firenze 2009, pp. 687-704], di F. Gastaldelli, *San Bernardo e l'Immacolata Concezione. Significato storico e teologico della lettera «Ad canonicos Lugdunenses»* (pp. 111-124), di G. Viti, *Maria negli apocrifi bernardini e nei testi agiografici. Il «Planctus Mariae»* (pp. 181-202), di M. Della Volpe, *Maria nell'«Exordium Magnum» e nel «Dialogus Miraculorum»* (pp. 255-285), di G. Viti e M. Falletti, *La devozione a Maria nell'Ordine Cistercense* (pp. 287-348) e la bibliografia sul pensiero mariano in Bernardo curata da S.M. Danieli (pp. 17-38). Segnaliamo anche gli atti di un altro convegno: *La Vierge dans la tradition cistercienne: communications présentées à la 54eme session de la Société Française d'Études Mariales, Abbaye Notre-Dame d'Orval, 1998*, cur. B.-J. Samain, Paris 1999, in particolare i contributi di J. Delasalle, *La vierge Marie dans les oeuvres de Guillaume de Saint-Thierry* (pp. 97-107), di C. Waddell, *La vierge Marie dans la liturgie Cistercienne au XII<sup>e</sup> siècle* (pp. 123-136), di M. Lamy, *L'influence de saint Bernard sur la théologie mariale de la fin du Moyen Âge* (pp. 193-216) e infine la bibliografia curata da J. Longère (pp. 13-38). Cfr. inoltre S. Barnay, *Lactation et apparitions de la Vierge: une relecture de la règle, une lecture de la vie de saint Bernard*, in *Unanimité et diversité cisterciennes. Filiations – Réseaux – Relectures du XII<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle. Actes du Quatrième Colloque International du C.E.R.C.O.R. (Dijon, 23-25 septembre 1998)*, cur. N. Bouter, Saint Étienne 2000 (C.E.R.C.O.R. Travaux et Recherches, 12), pp. 161-174; E.R. Elder, *The Foundations of Cistercian Devotion to Mary*, in *Mary Most Holy: Meditating with the Early Cistercians*, cur. Ead., Kalamazoo 2003, pp. IX-XXXI; M.F. Righi, *La bienheureuse Vierge Marie dans le renouveau cistercien: les particularités de la piété mariale de Cîteaux*, in «Collectanea Cisterciensia», 67 (2005), pp. 182-196. Per alcuni contributi recenti cfr. il volume collettaneo *Storia della mariologia, dal modello biblico al modello letterario*, I, cur. E. dal Covolo e A. Serra, Roma 2009, sul ruolo dei Cistercensi nell'affermazione del culto mariano si vedano in particolare gli studi di M.F. Righi, *La presenza della beata Vergine nel rinnovamento cistercense*, pp. 618-636 [trad. it. dello studio citato poco sopra in questa nota], A. Montanari, *San Bernardo di Clairvaux e la sua scuola*, pp. 637-661, S. Barnay, *Le «Legendae» e i «Miracula»*, pp. 662-672.

291 Coll. *Prologus* [1] (pp. 3-4); I, 3 [6] (pp. 17-18); I, 4 [7] (p. 18); I, 24 [28] (p. 145); III, 13 [68] (p. 256); IV, 9 [78] (pp. 266-267); IV, 16 [90] (p. 289); IV, 37 [132] (pp. 324-325) e infine il gruppo dei dodici «Miracula beatae Virginis Mariae», raccolti nel cap. IV, 48 [142-153] (pp. 346-363).

292 DM VII (II, pp. 1-80).

293 LMH I, 1 (PL 185, 1273A-1276D); I, 34 (1306B-D); II, 7 (1318A-B); II, 25 (464A-466D); II, 33 (1344B-D); II, 36 (1345D-1346D); II, 40 (1349C-1350A); II, 44 (1353B-1354C); III, 2 (1355D-1356A); III, 9 (1360A-D); III, 14 (1366A-C). A questi va aggiunto almeno un altro racconto, ancora inedito, ma presente in alcuni manoscritti del LMH, il cap. 98 (o 99), cfr. EM p. 219, nt. storica dist. III, cap. XXVII, 4/137.

Corrado (otto dei quali tratti dal *Liber* di Erberto)<sup>294</sup>. Il tema mariano è dunque molto presente nella letteratura dei miracoli cistercensi e conferma la ben nota devozione dell'«Ordo» per la Vergine. Una devozione che in alcune storie di visioni arriverà anche a ribaltarsi nella rappresentazione della gratitudine e della speciale predilezione riservata dalla Vergine stessa per i monaci bianchi, manifesto intento di legittimazione ed esaltazione della loro azione sul mondo. È un tema che va affrontato con cura e che dunque esamineremo meglio alla fine del capitolo, quando ci occuperemo delle esplicite rappresentazioni di superiorità del monachesimo cistercense su ogni altra forma di vita religiosa, che specialmente qui, nei racconti a tema mariano, traccia una netta distanza tra la miracolistica cistercense e la nutrita produzione letteraria coeva<sup>295</sup>. Il che non vuol dire che nelle collezioni dei monaci bianchi non compaiano storie appartenenti a una tradizione di origine, diciamo così, più ampia. Di ciò si potrebbero produrre numerosi esempi, ci limitiamo a citarne uno per tutti, forse il più celebre: il racconto del bambino ebreo gettato nella fornace, e salvato dalla Vergine<sup>296</sup>. Ma è

---

294 EM I, 32 (pp. 61-65); III, 13 (pp. 175-179); III, 21 (pp. 206-207); III, 23 (pp. 210-211); III, 27 (pp. 219-224); IV 11 (p. 253); IV, 13 (pp. 255-257); IV, 32 (pp. 292-293); IV, 35 (pp. 299-301); V, 5 (pp. 308-312); V, 15 (pp. 360-366). Questo lo schema delle dipendenze del testo di Corrado da quello di Erberto (il simbolo della freccia che punta a sinistra [←] deve leggersi come “deriva da”): EM I, 32 ← LMH II, 25; EM III, 13 ← LMH I, 1; EM III, 21 ← LMH III, 14; EM III, 23 ← LMH III, 9; EM III, 27 ← LMH 98 (o 99), cfr. nota precedente; EM IV, 11 ← LMH II, 7; EM IV, 32 ← LMH II, 40; EM IV, 35 ← LMH II, 33.

295 È un fatto ben noto che collezioni di miracoli della Vergine cominciarono a circolare in numero consistente già dalla fine del secolo XI o al più tardi dai primi anni del XII. Sul tema risultano ancora imprescindibili, quantunque molto datati, gli studi di Adolfo Mussafia che risalgono alla fine del secolo XIX, cfr. i suoi *Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden*, in «Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-Historische Klasse», 113 (1886), pp. 917-994; 115 (1888), pp. 5-92; 119 (1889) Abh. IX, pp. 1-66; 123 (1891) Abh. VIII, pp. 1-85; 139 (1898) Abh. VIII, pp. 1-74. Di fondamentale importanza anche lo studio di R.W. Southern, *The English Origins of the 'Miracles of the Virgin'*, in «Mediaeval and Renaissance Studies», 4 (1958), pp. 176-216. Per un'indice dei miracoli mariani fare riferimento a A. Poncelet, *Index miraculorum B.V. Mariae quae saec. VI-XV latine conscripta sunt*, in AB 21 (1902), pp. 241-360. Diverse edizioni di miracoli mariani sono state date soprattutto agli inizi del secolo XX, cfr. ad esempio E. Levi, *Il libro dei cinquanta miracoli della Vergine*, Bologna 1917; H. Kjellman, *La deuxième collection anglo-normande des Miracles de la Sainte Vierge et son original latin*, Paris-Uppsala 1922; R.W. Tryon, *Miracles of Our Lady in Middle English Verse*, in «Publications of the Modern Language Association of America», 38 (1923), pp. 308-388. Ma in particolare si veda l'edizione del *Liber de miraculis sanctae Dei genitricis Mariae*, cur. B. Pez, Wien 1731, nella rist. cur. T.F. Crane, Ithaca 1925.

296 Si tratta di una delle storie di miracoli della Vergine che maggiormente circolarono nel medioevo. Una prima versione è riscontrabile in Gregorio di Tours, *De gloria martyrum* 10 (ed. H.L. Bordier, I, p. 31) che la ambienta a Costantinopoli, ma la tradizione che ha avuto maggior circolazione situa il miracolo nella città di Bourges, cfr. ad esempio il ms. London BL, Cotton Cleopatra X, f. 101b (Ward-Herbert, *Catalogue* II, p. 601). Cfr. anche *Liber de miraculis sanctae Dei genitricis Mariae XXXI* (ed. T.F. Crane, pp. 39-40); Poncelet, p. 251,

chiaro che un esame sulle fonti più approfondito di quello che ci è possibile muovere in questa sede potrebbe gettare luce su questioni ancora irrisolte e che meritano di essere discusse, come la tesi di un'influenza diretta dei testi cistercensi sullo sviluppo di collezioni di miracoli della Vergine<sup>297</sup>, che andrebbe forse esaminata piuttosto in chiave di un eventuale processo di reciproco scambio (e di un più o meno intenzionale reciproco oblio)<sup>298</sup>.

### III.3.2.1 *La Vergine e il lavoro manuale, i conversi e le grange*

Il tema della miracolistica mariana è insomma un mare vasto e profondo nel quale è facile perdersi o, peggio, annegare. Ciò che qui interessa portare a galla riguarda prevalentemente tematiche e strutture narrative che caratterizzarono in particolare le nostre fonti per comprendere quali furono gli intenti e le aspettative che gli autori cistercensi riversarono nei miracoli a tema mariano. Aspetti rilevanti sono certamente le funzioni parenetiche, edificatorie e consolatorie: la Vergine protegge i monaci dagli attacchi demoniaci<sup>299</sup>, risparmia loro le pene

---

n. 95 e Tubach, pp. 164-165, n. 2041. Per una storia di questo racconto cfr. E. Wolter, *Der Judenknabe*, Halle 1879. Nelle fonti cistercensi l'aneddoto è in Coll. IV, 9 [78] (pp. 266-267) e in due versioni in L8M *Anhang* I, 29 e 38 (pp. 147-148 e 159-160).

297 Cfr. ad esempio A. Wilmart, *Auteurs Spirituels et textes dévots du moyen âge latin. Études d'histoire littéraire*, Paris 1932, pp. 324-325, nt. 3.

298 Non fosse altro che la produzione di collezioni di miracoli mariani, collezioni di «*exempla ante litteram*», precede nel tempo la nascita della miracolistica cistercense. Richard Southern notava, una cinquantina di anni fa, come i primi codici contenenti collezioni mariane siano stati redatti in area inglese grossomodo tra 1100 e 1140, in monasteri di forte tradizione anglo-sassone, cfr. Southern, *The English Origins* cit., pp. 176-178. Solo una parte dei temi e delle strutture narrative da lui evidenziate saranno presenti nelle raccolte cistercensi. E la cosa dopotutto non stupisce, soprattutto se si considera come la pratica di redigere collezioni di miracoli mariani in mezza Europa fu spesso connessa alla promozione di santuari dedicati alla Vergine e al pellegrinaggio verso di questi (cfr. ad esempio G. Signori, *La bienheureuse polysémie. Miracles et pèlerinages à la Vierge: pouvoir thaumaturgique et modèles pastoraux (X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles)*, in *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, cur. D. Iogna-Prat, É. Palazzo, D. Russo, Paris 1996, pp. 591-617), cosa che certo era ben lontana dalle mire dell'Ordine cistercense!

299 La Vergine che salva dalla minaccia demoniaca è un tema che a Clairvaux fu sviluppato solo dal *Collectaneum*. Cfr. Coll. *Prologus* [1] (pp. 3-4); I, 24 [28] (p. 145); III, 13 [68] (p. 256); IV, 48 [146] (pp. 351-352). Erberto e Corrado non toccano questo tema, ma preferiscono rappresentare le apparizioni della Vergine in chiave beatifica. Il tema tornerà poi in un piccolo numero capitoli redatti da Cesario, cfr. DM VII, 9 e 10 (II, pp. 12-14), in altri tre capitoli è l'«*Ave Maria*» a mettere in fuga i demoni, cfr. DM VII, 25, 26 e 27 (II, pp. 35-37). L'«*Ave Maria*», inoltre, appare scritto sulla lingua di un monaco defunto in Coll. I, 4 [7] (p. 18) e sugli stivai di un defunto abitante di Colonia che appare in visione alla nipote in DM XII, 50 (II, pp. 355-356). In LRRS 90 (pp. 109-110), inoltre, si legge di un demone scacciato da una figura angelica apparsa dopo una preghiera rivolta alla Vergine.

dell'inferno<sup>300</sup>, offre conforto e guida nella vita spirituale e anche nel lavoro manuale<sup>301</sup>. In relazione a quest'ultimo tema c'è in particolare un racconto che godette di un'ampia circolazione in ambito cistercense, come testimoniano le numerose redazioni presenti in varie collezioni di miracoli e agiografie cistercensi<sup>302</sup>. Nella versione più breve, quella presente nel *Collectaneum*, si legge di un monaco che, durante le ore di lavoro nei campi, vede tre donne di aspetto meraviglioso aggirarsi tra i suoi confratelli. Uno spirito appare vicino a lui e gli rivela che le tre figure sono la Vergine, santa Elisabetta e Maria Maddalena che sorvegliano e proteggono i monaci. Nella versione di Erberto, copiata poi da Corrado<sup>303</sup>, il racconto è più ricco dal punto di vista descrittivo: durante il lavoro

- 
- 300 Coll. I, 3 [6] (pp. 17-18); IV, 48 [149] (pp. 356-358) (quest'ultimo racconto è tratto da Pier Damiani, *Epistolae* 142 (ed. K. Reindel, MGH *Epistolae* 2, *Die Briefe der deutschen Kaiserzeit* 4, 3, München 1989, pp. 518-520). A questi va aggiunto un numero di racconti metaforici, nei quali non si parla esplicitamente di inferno, ma viene impiegata l'immagine del pericolo del naufragio o dell'alta marea, cfr. Coll. IV, 48 [143], [144] e [145] (pp. 346-351).
- 301 Cfr. LMH I, 1 (PL 185 1273A-1276D); I, 34 (1306B-D); II, 25 (464A-466D); II, 33 (1344B-D); II, 36 (1345D-1346D); II, 40 (1349C-1350A); II, 44 (1353B-1354C); III, 14 (1366A-C); EM I, 32 (pp. 61-65); III, 13 (pp. 175-179); III, 21 (pp. 206-207); IV 11 (p. 253); IV, 13 (pp. 255-257); IV, 32 (pp. 292-293); IV, 35 (pp. 299-301); nel settimo libro del DM una gran parte delle apparizioni mariane è appunto indirizzata alla guida e al conforto nella vita spirituale, cfr. ad esempio DM VII, 11, 12, 13, 14, 17, 18, 19, 21, 30, 39, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53 (II, pp. 14-17, 23-25, 28-30, 39, 57-58 e 67-73) dove benedice i monaci, li assiste nelle funzioni, li cura ed appare a confortarli nel momento del trapasso. Similmente anche in L8M *Anhang* I, 36, 40, 55-57, 64-66 (pp. 157-158, 161-162, 175-176 e 184-185). In Coll. IV, 37 [132] (pp. 324-325) invece evira un monaco affetto da polluzioni notturne, lo stesso tema si trova in EM III, 15 (pp. 183-184), dove però non appare la Vergine, ma un angelo. Per quanto riguarda il caso del lavoro manuale i racconti non sono molto numerosi, ma il loro caso è emblematico. Ne parliamo immediatamente.
- 302 Una prima redazione è in Coll. IV, 16 [90] (p. 289), lì il veggente è lasciato anonimo. Una seconda versione un poco più lunga è in LMH I, 1 (PL 185 1273A-1276D), dove la visione è attribuita a Rinaldo, monaco di Clairvaux. Corrado ha copiato il racconto da Erberto in EM III, 13 (pp. 175-179). In DM I, 17 (I, p. 24-25) Cesario attribuisce all'ascolto di questo racconto la causa della sua conversione. Anche Engelhard di Langheim include la storia nel suo libro per le suore di Wechterswinkel, cfr. Griesser, *Engelhard von Langheim* cit., pp. 64-65. La storia è presente anche nella collezione inedita in Paris, BNF, ms. Lat. 14657, f. 69rb (cit. in S. Mula, *Herbert de Torrès et l'autoreprésentation de l'ordre cistercien dans les recueils d'«exempla»*, in *La Tonnerre des exemples. Exempla et médiation culturelle dans l'Occident*, cur. M.A. Polo de Beaulieu, P. Collomb, e J. Berlioz, Rennes 2010, pp. 187-199: 185, nt. 14). La si trova anche nel *Chronicon* di Helinand di Froidmont, ripresa dalla *Vita Petri Monoculi* di Tommaso di Rueil e nella *Vita Abundi* (cit. in McGuire, *A Lost Clairvaux Exemplum* Collection Found cit., pp. 39-41).
- 303 Corrado è esplicito sul fatto che il racconto è tratto da fonte scritta, ma non rivela quale essa sia. In principio a EM III, 13 (p. 175 ll. 7-11) infatti dice: «De hoc senior ille, quem supra diximus de religiosis personis Ordinis nostri, praecipue de senioribus tam monachis quam conversis suae Claraevallis, plura litterarum monumentis tradidisse, quae eadem fide qua ille ea expressit, nos inseruimus, ita scribit...» e da lì attacca con il racconto fatto da Erberto, che copia pedissequamente. Quel riferimento «quem supra diximus» è a EM II, 32 (p. 132, ll. 82-87) dove, a riguardo della storia che trascrive nel capitolo successivo, che ha come protagonista Pietro, ottavo abate di Clairvaux, annota che la scriverà «sicut idem

il monaco alza lo sguardo e contempla quanto lo circonda, il campo di lavoro è quasi un «hortus deliciarum», il giardino celeste carico di frutti dove i monaci non avvertono le fatiche del lavoro e dove i raggi cocenti del sole che imperlano di sudore le loro fronti sono come luce divina ai quali i monaci si espongono «cum tanta alacritate». L'immagine del campo di lavoro, prima ancora dell'apparizione della Vergine, è già visione beatifica. Le realtà materiali del lavoro e delle sue fatiche sono completamente ribaltate sul piano del simbolo, e la comunità dei religiosi al lavoro è già la comunità celeste dei beati<sup>304</sup>. Mentre il monaco contempla soddisfatto il quadro celestiale che lo contiene, ecco comparire le tre figure beate: «la più grande, che precede le altre, è la madre di Gesù Cristo, la Vergine Maria»<sup>305</sup>. È interessante notare come l'immaginario visivo del narratore aderisca a quello tradizionale dell'iconografia del tempo, dove le dimensioni fisiche dei personaggi non seguono una rappresentazione naturalistica, ma corrispondono alle singole dignità spirituali: il monaco vede Maria *fisicamente* più grande («statura procerior») di Elisabetta e della Maddalena.

Le tre figure si aggirano tra monaci e conversi «tanquam gratia visitationis». La presenza della Vergine sul campo di lavoro ribadisce quel ruolo di figura ordinatrice e regolatrice della vita ascetica che nella letteratura cistercense è il concetto essenziale che sottende ogni racconto di visione mariana. Ma non solo: in questa storia in particolare la figura della Vergine è anche simbolo della fusione tra «actio» e «contemplatio», della conciliazione tra due aspetti essenziali della vita monastica: la preghiera e il lavoro manuale. La coniugazione di queste due componenti si configura da subito nel programma di vita ascetica dei monaci

---

reverendissimus abbas eam cuidam fratri multis precibus exoratus seriatim exposuit, cujus verbis fidem non adhibere, omni religioni detrahere est. Porro memoratus frater scripto, quae audierat, commendavit: unde et nos ea quae dicturi sumus, ipsius verbis expressimus». Si comprende da questo brano il senso della trascrizione letterale di molti racconti che Corrado compie nel suo EM, il cui scopo è l'autenticazione.

304 LMH I, 1 (PL 185, 1273D-1274A) e EM III, 13 (p. 176, ll. 34-45): «Quadam igitur die cum in laborem triticeae messis cum caeteris exisset, segregatus paululum a conventu, cum magna animi delectatione coepit intueri metentes, secum reputans pariter et admirans quia videlicet tot sapientes, tot nobiles et delicati ibidem viri propter amorem Christi laboribus atque aerumnis seipsos exponerent, et ferventissimum solis ardorem cum tanta alacritate susciperent, ac si in horto deliciarum suavissimae fragrantiae poma decerperent, vel in mensa lautioribus epulis plena deliciosissime convivarent. Inde ergo protensis in coelum oculis ac manibus, grates Domino referebat, quod eum tantae multitudini, quamvis indignum et peccatorem, adjunxerat».

305 LMH I, 1 (1274B) e EM III, 13 (p. 177, ll. 58-61): «Maior illa quae caeteras antevadit [EM: precedit], ipsa est Virgo mater Iesu Christi Maria; aliae quae sequuntur sunt sancta Elisabeth, et sancta Maria Magdalena».



bianchi come recupero dell'originario dettato benedettino<sup>306</sup> tradito, secondo il loro punto di vista, dalle numerose esperienze regolari del passato e del presente<sup>307</sup>. È elemento di eminente affermazione dell'ideale radicalismo beneddettino sul quale si struttura sin dall'inizio l'ingresso in scena dell'Ordine cistercense. Non stupisce dunque l'ampia circolazione di questa visione tra le fonti miracolistiche cistercensi, anche considerando il fatto che già Bernardo aveva individuato nell'immagine della Vergine la sintesi di quell'unione tra vita contemplativa e lavoro manuale, simboleggiati dalla figure di Maria e Marta<sup>308</sup>. Ma si tratta di una proiezione ideale della condotta monastica, poiché per ciò che riguarda la gestione dell'economia rurale, la realtà che si andò articolando tra le fondazioni cistercensi disegnò un quadro nei fatti poco aderente all'immagine idilliaca dell'«unitas» nel lavoro di monaci e conversi. Gli ultimi decenni del secolo XII sono infatti segnati dalla crescita esponenziale dei territori controllati dalle abbazie cistercensi e in maniera proporzionale dal moltiplicarsi del numero di grange necessarie alla lavorazione dei terreni. Le grange furono, come scrive Lekai, «lo strumento di maggior successo» per il controllo centralizzato dei terreni di proprietà di una particolare abbazia, perché costituivano delle «specie di stanziamenti monastici agrari, i quali univano i vantaggi della pianificazione centrale con l'autonomia locale»<sup>309</sup>. Furono aziende agricole la cui gestione fu affidata ai cistercensi laici, fratelli conversi la cui vita fu scissa tra il lavoro condotto nelle grange e le funzioni religiose svolte presso il monastero. I conversi furono un ingranaggio essenziale della «macchina economica» cistercense: monaci laici, monaci non-monaci, ebbero il compito di gestire coltivazioni e allevamenti dell'Ordine che, per costituzione, rifiutava uno sfruttamento di tipo feudale dei propri terreni, ed esigeva di vivere del frutto del proprio lavoro. Il lavoro dei conversi nei campi rendeva possibile ai monaci non-laici di condurre vita ascetica in piena osservanza della Regola<sup>310</sup>, un utile compromesso che

---

306 Cfr. *Regula monachorum* XLVIII, 8 (ed. cit., p. 132): «quia tunc vere monachi sunt si labore manuum suarum vivunt».

307 Cfr. sopra, cap. 1, p. 34 nt. 22.

308 Cfr. Barnay, *Lactation et apparitions de la Vierge* cit., p. 166.

309 Cfr. Lekai, *I Cistercensi* cit., p. 355.

310 Cfr. EP XV, 10 (p. 254, ll. 31-34): «Tuncque diffinierunt se conversos laicos barbatos licentia episcopi sui suscepturos, eosque in vita et morte, excepto monachatu, ut semetipsos tractaturos, et homines etiam mercennarios; quia sine amminiculo istorum non intelligebant se plenarie die sive nocte precepta regule posse servare». Un'identità di trattamento «excepto

tracciava però all'interno dell'organizzazione monastica una netta scissione tra laici e monaci di coro, creando di fatto nell'Ordine due anime, una maggiormente dedicata al lavoro e l'altra interamente votata alla preghiera, due gruppi tra loro differenti per regola di vita e anche per estrazione sociale.

Con il passare del tempo la vertiginosa espansione territoriale portò ad un progressivo allontanamento delle grange dalle case madri, cosa che in una prima fase della storia dell'Ordine si era cercato di evitare mantenendo le grange alla distanza massima di un giorno di cammino<sup>311</sup>. L'impossibilità materiale di vivere tra due spazi architettonici a volte distanti tra loro diversi giorni di viaggio impose la necessità di erigere cappelle anche presso i singoli stanziamenti agrari, portando così i conversi delle grange a condurre anche una vita spirituale progressivamente sempre più distante da quella svolta nell'abbazia di appartenenza, anche rispetto ai confratelli conversi che lì dimoravano. In generale per i conversi si adottarono regole di vita ascetica decisamente più sopportabili di quelle imposte agli altri monaci: i loro digiuni erano meno severi, il loro riposo più lungo, e di conseguenza ogni altro aspetto organizzativo della loro vita era disgiunto da quello dei monaci: coloro i quali vivevano in grange lontane si spostavano in genere verso il monastero solo alla Domenica o in occorrenza delle celebrazioni più importanti. Per il resto vivevano isolati dagli altri membri della comunità, seguivano un numero minore di messe, ricevevano l'eucarestia meno volte all'anno e rispondevano a superiori differenti: il cellario, un monaco, o il "grangiaro", suo assistente, un converso di maggior esperienza. Ma anche i laici che vivevano nel monastero seguivano una direzione spirituale e un'istruzione religiosa di tipo diverso rispetto a quelle dei monaci, avevano Capitoli distinti da loro, seguivano liturgie differenti, vestivano abiti diversi e abitavano spazi architettonici diversi: diversi refettori, diversi dormitori e, in molti casi, diversi chiostri<sup>312</sup>. Questa razionalizzazione della professione monastica, questa

---

monachatu» che in pratica non sarà sempre rispettata, ma che nelle fonti narrative, anche quelle visionarie, sarà sempre rispettata. Il lavoro dei conversi si svolge nelle terre attorno al monastero ma, all'occasione, si potranno istituire anche grange abitate solo da conversi, cfr. EP XV, 12 (p. 254, ll. 38-40): «Et cum alicubi curtes ad agriculturas exercendas instituissent, decreverunt ut predicti conversi domos illas regerent, non monachi; quia habitatio monachorum secundum regulam debet esse in claustris ipsorum».

311 Cfr. D.H. Williams, *The Cistercians in the Early Middle Ages. Written to Commemorate the Nine Hundredth Anniversary of Foundation of the Order of Cîteaux in 1098*, Leominster 1998, p. 278

312 Per alcuni caratteri generali che contraddistinsero la vita dei conversi si può fare riferimento

necessaria distinzione di ruoli, utile allo svolgimento di due attività «costituzionalmente» incompatibili per i monaci bianchi, nei primi secoli di storia dell'Ordine risultò molto funzionale alla realizzazione di un'espansione territoriale sorprendente, ma portò anche, e forse immancabilmente, a una gerarchizzazione tra le due «anime» del corpo cistercense nella quale i monaci di coro godettero di una posizione privilegiata, che stabilì nella relazione tra i due gruppi quasi una logica servo-padrone<sup>313</sup>. Questo aspetto dovette accentuarsi particolarmente nell'ultimo quarto del secolo XII se si considera come uno statuto del 1188 stabiliva che tutti i nobili convertiti alla «religio» cistercense sarebbero dovuti diventare laici e non conversi<sup>314</sup>.

Nel quadro di una «crisi» istituzionale e culturale, allora, un qualche peso dovette averlo non solo un divario centro-periferia di natura strettamente geografica, come soprattutto Corrado denuncia nell'*Exordium Magnum*<sup>315</sup>, ma anche di natura sociale, per così dire, tra monaci di coro, «centro» dell'Ordine, da un lato, e dall'altro una «periferia» di fratelli conversi, in particolar modo coloro i quali vivevano nelle grange più remote. Una discordanza strutturale della rete monastica che costituì un intralcio reale al principio ideale di «uniformitas» e

---

in particolare a due saggi: J. Dubois, *The Laybrothers' Life in the Twelfth Century: a Form of Lay Monasticism*, in CS 7 (1972), pp. 161-213, e al testo di Lekai, *I Cistercensi* cit., pp. 405-418.

- 313 Schematica, necessariamente, e forse troppo semplicista affermazione questa, ma non del tutto distante dalla realtà: cfr. Lekai, *I Cistercensi*, p. 412. Ad ogni modo se una qualche forma di servitù si instaurò tra monaci e conversi questa forse non investì a tappeto l'intero gruppo dei laici, tra i quali pure qualche posizione di responsabilità col tempo iniziò a stabilirsi. I loro nomi, ad esempio, cominciarono ad apparire su alcuni contratti alla metà del secolo XII e nel XIII è attestata la presenza tra i conversi di membri di famiglie altolocate: non tutti i fratelli laici vissero una condizione di bassa manovalanza, cfr. Dubois, *The Laybrothers' Life* cit., pp. 168 e 178-180.
- 314 Cfr. *Statuta* 1188, 10 (ed. C. Waddell, p. 151): «Nobiles laici venientes ad monasterium non fiant conversi sed monachi». Vi furono ovviamente eccezioni a questa disposizione, come lo stesso Waddell ricorda commentando tale disposizione (cfr. *ibidem*). Altre redazioni del medesimo statuto mostrano come la preoccupazione di ricevere nuovi membri tra monaci o tra conversi dipendesse non solo dall'estrazione sociale, ma anche da ragioni di utilità pratica, cfr. ancora *Statuta* 1180, 10 (cfr. *ibidem*), alcuni manoscritti riportano la seguente disposizione, in luogo di quella riportata sopra: «Provideant abbates ne personas generosas et quae in officio monachorum possunt utiliores esse quam conversorum inter conversos recipiant, sed magis inter monachos». Non solo i nobili, ma chiunque sia più adatto alla vita monacale deve diventare monaco, ma il testo apre anche alla possibilità che non tutte le «generosae personae» divengano effettivamente monaci.
- 315 Lo si è visto nel primo capitolo, i richiami d'allarme, spesso espliciti, formulati da alcuni autori di collezioni di visioni, pongono l'accento su una disgregazione culturale, una difformità di usi e di abitudini tra un «centro» e una «periferia» dell'Ordine intesi in chiave geografica. Cfr. in particolare Corrado in EM VI, 10 (p. 420, ll. 27-34), la sua dichiarazione di intenti: riavvicinare i monaci sparpagliati «in remotioribus orbis» all'ubbidienza e alla devozione a Cîteaux, «caput et matrem omnium nostrum», e a Clairvaux, casa di Bernardo.

«unanimitas», riverberato anche dalle fonti miracolistiche. Nelle visioni, nelle rivelazioni e nelle apparizioni, monaci e conversi rivestono ruoli analoghi: sono cioè entrambi sempre rappresentati come uomini di fede votati all'ascetismo, soggetti di eventi miracolosi in ragione del loro merito spirituale. L'immagine che da queste narrazioni si trae dei conversi è di uomini votati alla professione spirituale quanto i monaci; le qualità che vengono messe in evidenza sono tutte ascetiche: i conversi accedono ai sacramenti come i monaci<sup>316</sup>, come loro resistono alla tentazione sessuale<sup>317</sup>, sono anche loro circondati dagli angeli<sup>318</sup> e come i monaci muoiono fiduciosi di salvarsi e le loro anime sono scortate in paradiso dai santi, dalla Vergine o dal Cristo<sup>319</sup>; in un racconto di Erberto, inoltre, un converso illetterato è persino miracolosamente in grado di parlare latino in punto di morte<sup>320</sup>, un ulteriore segno di similarità tra laici e monaci che nelle storie di visioni si stabilisce soprattutto in chiave escatologica.

La rappresentazione dell'«unanimitas» tra monaci e conversi dunque specchia, ribaltata, una diversificazione di ruoli totale, che riguardò ogni sfera della loro vita, anche quella liturgica. Se nella prima metà del secolo XII la presenza dei conversi – anche di coloro i quali lavoravano nelle grange – alle celebrazioni nel monastero era più assidua, con i decenni la progressiva articolazione dell'apparato liturgico e il continuo allontanamento delle grange dalle case madri, portò a un graduale allentamento della partecipazione laica alle funzioni nel chiostro, in favore di una certa “autonomia” delle celebrazioni officiate nelle cappelle delle singole grange. Un'autonomia però decisamente limitata se si considera, ad esempio, il divieto – certo derogabile, ma di divieto comunque si trattò – per i laici di ricevere l'ostia fuori dalle mura monastiche<sup>321</sup>. Che questo scollamento tra

---

316 Nei racconti di visioni collegati alla confessione e all'eucarestia, per esempio, i conversi sono, come i monaci, protagonisti di rivelazioni che insegnano loro la corretta dottrina sacramentale, così ad esempio in Coll. IV, 22 [96] (pp. 300-301), in LMH III, 26 e 27 (PL 185, 1381D-1382D) o in EM II, 2 (pp. 73-74) e II, 31 (pp. 126-129).

317 Cfr. DM IV, 100 (I, p. 271). Vedi anche DM V, 33 (I, pp. 316-317) dove un converso ha rapporti col diavolo in forma di suora benedettina; al risveglio lo troveranno nudo e scomposto nel letto.

318 Angeli al capezzale di un converso morente ad esempio in LMH I, 14 (PL 185, 1291C), in EM IV, 23 (pp. 293-295) o anche in DM XI, 5, 6 e 7 (II, pp. 273-276).

319 Cfr. ad esempio LMH III, 7 (PL 185, 1357D-1358C) e EM V, 4 (pp. 307-308). L'anima di un converso prelevato dal Cristo, la Vergine e da Bernardo in LMH II, 40 (PL 185, 1349C-1350A), in EM IV, 32 (pp. 292-293) e in Fürstenfeld 6 (pp. 18-21); o dalla Vergine in DM VII, 52 (II, p. 73).

320 LMH I, 16 (PL 185, 1292A-B).

321 In *Usus Conversorum* V, 11 (ed. C. Waddell, p. 64) si fa menzione alla possibilità per i laici

la liturgia monastica e quella laica possa essere una delle cause alla base di un diffuso senso di malcontento tra i conversi non è verificabile dalle fonti normative, che in generale mantennero sempre un tenace e prudente silenzio sui conflitti interni all'Ordine<sup>322</sup>. Eppure le reazioni riottose di alcuni gruppi di conversi in risposta alle frustrazioni accresciute dalle loro condizioni di vita disagiate – un tema ancora poco noto, ma che inizia a destare l'interesse degli studiosi – meriterebbero di essere esaminate anche alla luce delle divergenze esistenti sul piano liturgico. Da questo punto di vista le fonti narrative forniscono importanti indizi sul modo in cui la disomogeneità della partecipazione alle celebrazioni potesse contribuire non solo a causare sentimenti negativi nei conversi, ma anche a relegarli di fatto in uno stato di inferiorità rispetto ai monaci<sup>323</sup>. Dev'essere per questo motivo che, tra le visioni che hanno come protagonisti i conversi, una di quelle che ebbe maggiore circolazione riguarda un fratello laico costretto a rimanere a guardia della sua grangia durante la veglia dell'Assunzione, mentre molti tra i suoi confratelli partono alla volta di Clairvaux per prendere parte alla funzione<sup>324</sup>. L'obbligo impostogli dal «magister grangiae» gli pesa molto, poiché «sperabat et multum desiderabat divinis hymnis et cantilenis spiritualibus interesse, quas in honorem Reginae caeli a sancto illo conventu devotissime persolvendas fore sciebat»<sup>325</sup>. Il personaggio viene qualificato positivamente all'inizio della storia: è un uomo «religiosus ac timens

---

di ricevere la comunione fuori dal loro monastero, ma non nelle grange, bensì in «domibus religiosorum» di altri ordini di monaci o di canonici regolari e, teoricamente, non in chiese parrocchiali o cattedrali. Questa prescrizione risalirebbe all'anno 1157 (cfr. C. Waddell, *Cistercian Lay Brothers* cit., p. 177) lo stesso anno nel quale diversi uffici religiosi furono estesi alle grange, tra cui anche quello dedicato alla Vergine (su quest'ultimo fatto cfr. Lekai, *I Cistercensi*, pp. 309-310).

- 322 Se ne ha un sentore proprio nei primi anni del XIII secolo, nel 1202, quando un conflitto neanche troppo sotterraneo tra le principali abbazie dell'Ordine raggiunse le orecchie di Innocenzo III che richiamò perentoriamente all'ordine i monaci bianchi. Una vicenda della quale non sapremmo nulla se non fosse per i richiami della sede apostolica, giacché dalle fonti normative nulla traspare in quegli anni. Della vicenda si è interessato pochi anni fa Cariboni nel suo *Il papato di fronte alla crisi* cit..
- 323 James France sta preparando un volume sul ruolo dei conversi e sul loro peso all'interno dell'Ordine nel quale fa ampio utilizzo delle fonti miracolistiche come una sorta di “finestra” privilegiata su un gruppo del quale poco si apprende dalle fonti normative. Si attende la pubblicazione del saggio per la metà del 2012.
- 324 Si conoscono tre redazioni di questo racconto, una prima è in EM IV, 13 (pp. 255-257), Brian McGuire (cfr. il suo *The Cistercians and the Rise of the Exemplum* cit., pp. 242-243) ne ha segnalata una seconda nel ms. Paris, BNF lat. 15912, f. 83vb. Una terza redazione, leggermente differente, si riscontra in Fürstenfeld 4 (pp. 15-16).
- 325 EM IV, 13 (p. 255, ll. 16-19).

Deum»<sup>326</sup>, due attributi che nella consuetudine narrativa hanno la funzione di legittimare la natura divina della visione che si sta per raccontare. È un uomo semplice, incapace di seguire la perfezione delle pratiche religiose, ma è animato da una grande devozione per la Vergine. È dunque un modello perfetto di converso, devoto e illetterato, ubbidiente e desideroso di partecipare alla liturgia della comunità. Facciamo caso a quest'ultimo elemento, la comunità, perché ancora una volta compare nella narrazione come una sorta di terzo personaggio. Sempre presente sullo sfondo dei racconti, la comunità si muove come un solo corpo che prega e canta, partecipa delle sofferenze e delle gioie di ogni suo membro. Il rapporto tra la comunità e l'individuo che ne fa parte è il primo elemento relazionale che indirizza al contatto col divino. Si tratta di un elemento tipico della mentalità cistercense che, lo abbiamo visto, nel nesso instaurato tra i singoli membri della comunità pone il primo gradino della scala di perfezione ascetica.

Ma continuiamo con la narrazione. Rimasto dunque nella grangia, il converso si preoccupa del fatto che la «terrena occupatio», alla quale lo lega l'«obedientia», gli faccia perdere la sua «sancta devotio». Un'attestazione ben precisa della gerarchia avvertita nell'Ordine tra «actio» e «contemplatio», la *vexata quaestio*, se si vuole, di tutto il monachesimo benedettino. La preoccupazione del converso è la stessa che potrebbe avere qualunque monaco: il contatto con il mondo terreno può affievolire o persino cancellare («perdere timebat») la devozione spirituale. Sta forse qui la discrepanza dalla quale ha origine un possibile contrasto ideologico monaci/conversi? Sta cioè anche nell'aver proposto ai fratelli laici un modello ideologico di perfezione aderente a quello dei monaci – e pertanto impossibile per loro da raggiungere – l'origine o perlomeno l'elemento di base di quei sentimenti di frustrazione e di rivalsa che animarono alcune rivolte di conversi tra XII e XIII secolo? O non sarà piuttosto che la proposizione di un modello di perfezione di fatto irraggiungibile servisse proprio a ricordare ai laici la loro irrisolvibile inferiorità spirituale, con lo scopo di relegarli intenzionalmente in uno stato di soggezione? L'affermazione di un modello di vita ascetico pressoché univalente per monaci e conversi certo dovrà dipendere in primo luogo dalla natura edificatoria e pedagogica della letteratura miracolistica. Dovrà cioè

---

326 *Ibidem* ll. 8-9. In Fürstenfeld 4 il converso è «magne simplicitas vir ac devocionis» (cfr. p. 15).

dipendere dal carattere “elementare” o “di base” degli insegnamenti e dei messaggi trasmessi dallo strumento letterario. Eppure se monaci e conversi vissero nei fatti due realtà di vita materiale e spirituale tra loro assai diversificate, è legittimo chiedersi per quale motivo nelle fonti narrative questa diversità non sia attestata nella sua interezza. È plausibile che gli autori di questi testi intendessero proporre realmente ad ogni membro dell'ordine un ideale comune, un modello di vita al quale chiunque avrebbe potuto (o dovuto) uniformarsi, un “marchio”, per così dire, dell'appartenenza alla comunità. È plausibile anche considerato come l'uniformazione del gruppo dei laici all'ideale monastico era in qualche maniera un elemento necessario e imprescindibile dell'appartenenza all'Ordine. Un riconoscimento anche sul piano ideologico dell'esistenza di almeno due differenti comunità nel medesimo corpo istituzionale (coloro che pregano / coloro che lavorano) avrebbe ricondotto l'Ordine agli schemi produttivi di quel modello feudale rifiutato sin dall'inizio. Lo sfruttamento di una manodopera interamente laica avrebbe allontanato l'Ordine dal rigorismo benedettino che costituiva il pilastro sul quale si era formato, delegittimando, nei fatti, la sua esistenza. I lavoratori laici pertanto *dovevano* essere anche monaci, almeno per “statuto” ideologico. Essi dovevano essere membri effettivi dell'Ordine, anche occupandone un rango più basso, perché il dettato benedettino («vere monachi sunt si labore manuum suarum vivunt») fosse almeno formalmente rispettato. Nei fatti, poi, sappiamo che il ricorso a manodopera esterna fu piuttosto frequente, esso è attestato già dai primi decenni del secolo XII, ma la cosa non intaccò il principio secondo il quale dovevano essere i monaci stessi, in primo luogo, a provvedere ai loro bisogni<sup>327</sup>.

Il racconto continua: nella quiete notturna il suono della campana che richiama i monaci alla Veglia si propaga nella campagna attorno al monastero, fino a

---

327 Lo sfruttamento di lavoratori laici o «familiaris» è attestata già dagli anni Venti del XII secolo come dimostra Dubois, *The Laybrothers' Life* cit., pp. 183-184. A Cîteaux, ad esempio, manodopera estranea al monastero è attestata nel periodo 1176-1179. In una disputa del 1180 tra Cîteaux e Saint-Germain-de-Prez un falegname di nome Guy testimoniò di aver lavorato spesso per i monaci nella foresta di Gilly. A Clairvaux la presenza di «familiaris» è attestata nel 1121 in un documento sottoscritto dal vescovo di Langres, cfr. *ibidem*. La possibilità di ricorrere a manodopera esterna non fu dunque nascosta, la pratica era perfettamente accettata, come si legge anche in EP XV, 10 (p. 254, ll. 31-34): lo si è visto precedentemente, in nt. 310, i monaci bianchi si riservano il diritto, previa approvazione vescovile, di ricorrere a «homines etiam mercennarios». Dal punto di vista ideologico era cioè accettabile che la comunità ricorresse a manodopera esterna quando non bastava a se stessa, ma rimaneva comunque indispensabile che, in prima istanza, i monaci provvedessero al proprio sostentamento, “secondo le loro possibilità”.

raggiunge le orecchie del converso. A quel suono l'uomo si accende di un amore rovente per la comunità e per le «caelestis harmoniae» che essa tributa alla Vergine. Il desiderio del converso nei riguardi della comunità è rappresentato con alcuni elementi tipici del linguaggio ascetico dell'ardore per il paradiso e ribadisce così la sostanziale identificazione del coro monastico con quello angelico, del monastero con il paradiso<sup>328</sup>. Si alza allora in piedi e, rivolto in direzione del suo monastero, tenta anche lui di partecipare alle celebrazioni da dove si trova, come può, cantando a fil di voce. Ma dal «paupere armariolo cordis sui» non riesce a pescare i canti solenni dei monaci, ma solo la «salutatio piaie Dominae» che recita in successione per tutta la notte. Il modello di umiltà qui disegnato non necessita commenti ma solo un'aggiunta: l'orazione non costa alcuna fatica all'uomo, «divina namque operante gratia». Il racconto nell'*Exordium Magnum* introduce così l'elemento sovrannaturale, mentre nella redazione presente nel gruppo di miracoli del monastero di Fürstenfeld è la Vergine stessa a fare visita al converso per portargli consolazione e fargli udire «angelici illi chori»<sup>329</sup>.

A questo punto, con uno “stacco” narrativo, la storia passa a descrivere quanto avvenuto l'indomani mattina a Clairvaux: ultimati gli inni e le celebrazioni dei misteri, Bernardo tiene un sermone sulla solennità del giorno. Durante il discorso dice di aver appreso, grazie a una rivelazione, quanto avvenuto quella stessa notte nella vicina grangia, e quindi racconta al suo uditorio dell'ardente devozione del converso. L'evento è già un «exemplum». Subito la comunità ne trae giovamento: all'ascolto della vicenda tutti ne sono «vehementer aedificati»<sup>330</sup>. Ancora una volta la narrazione adotta l'espedito del «racconto nel racconto» e rappresenta nel tessuto stesso della storia l'effetto che essa intende suscitare nei suoi destinatari. Lo abbiamo già osservato in precedenza per altri casi: è una tecnica narrativa che si ripete costantemente, uno dei cliché più adottati nelle visioni dei monaci bianchi che ribadisce, in questa storia in particolare, come la tensione narrativa sia tutta rivolta verso la comunità, protagonista silenzioso e reale destinatario della

---

328 EM IV, 13 (p. 256, ll. 30-36): «Tum vero concaluit cor eius in ipso, et in meditatione ipsius exarsit ignis cogitantis sanctae illius multitudinis frequentiam, sed et fervorem ac devotionem, qua scilicet sincero affectu piissimae matri misericordiae caelestis harmoniae odas in commune persolverent seu qualiter singuli quique ad se in secreto suo eiusdem beatae Virginis patrocinium votis et suspiriis implorarent».

329 Cfr. Fürstenfeld 4 (p. 15).

330 Cfr. EM IV, 13 (p. 257, l. 82).



storia. Il prodigio meritato dal singolo religioso, anonimo e per di più converso, e l'esempio di umiltà che su di lui viene ritagliato, è ancora una volta la proposizione di un modello di ascetismo perfetto che non riguarda solo il singolo, ma l'insieme dei monaci.

Ciò che questo racconto propone alla comunità è la santità dell'ufficio della Vergine, sempre più radicato nella spiritualità cistercense che dalla metà del secolo XII, e almeno per tutto il XIII, continuerà ad arricchire il proprio impianto liturgico con nuove celebrazioni<sup>331</sup>. E ciò che comunica in particolare ai conversi è che, nonostante nell'Ordine possano coprire a volte ruoli subalterni, non per questo saranno meno benvenuti dalla divinità che, anzi, potrà eleggere l'umiltà della loro obbedienza a vero modello di perfezione. Il ruolo di ordinatrice e coordinatrice svolto dalla Vergine nell'Ordine, e in particolare il supporto da essa fornito ai conversi, torna in varie storie. In due capitoli del *Dialogus Miraculorum*, ad esempio, nei quali si racconta della Vergine che supplisce nel canto un converso troppo stanco a causa del duro lavoro o di un converso che bacia molte volte la statua della Madonna mentre la pulisce, e che riceverà in sonno la visita della Vergine stessa che vorrà ricambiargli il gesto affettuoso<sup>332</sup>. Si tratta di un'ulteriore manifestazione di quel particolare senso di devozione tributato dai monaci bianchi alla Vergine, che prese anche nella letteratura visionaria numerose forme ma, in generale, con un unico messaggio di fondo: il rapporto che lega la Vergine ai Cistercensi è unico, il merito guadagnato in virtù della loro devozione stabilisce una filiazione che non ha pari.

### III.3.2.2 *Patronato spirituale e riforma ecclesiastica*

Torniamo per un momento alla storia dell'apparizione della Vergine sui campi di lavoro: la figura angelica apparsa accanto al veggente spiega che la Madonna è venuta «ad visitandum *messores suos*»<sup>333</sup>. Il pronome possessivo attesta quel

---

331 Cfr. Viti e Falletti, *La devozione a Maria* cit., pp. 287-318. Cfr. anche Righi, *La bienheureuse Vierge Marie* cit., pp. 184-187.

332 Cfr. DM VII, 51 (II, pp. 71-72) e VIII, 88 (II, pp. 155-156). Nel secondo racconto il converso «professionem suam considerans» reclinerà il capo indietro per evitare il bacio, e così facendo si sveglierà, rendendosi conto di aver ricevuto una visione.

333 L'espressione è presente pressoché in tutte delle redazioni del racconto: cfr. Coll. IV, 16 [90]

sentimento di intima appartenenza alla Vergine, quell'esclusivo patronato spirituale le cui origini non sono ancora state chiarite<sup>334</sup>, ma che proprio nei racconti di miracoli appare con crescente insistenza. L'espressione «Domina nostra» sembra infatti riferirsi in molti casi più all'Ordine stesso che non all'intera cristianità<sup>335</sup> – e non è nemmeno improbabile che proprio ai monaci bianchi si debba una larga diffusione di questo titolo<sup>336</sup> – mentre l'appellativo «patrona», assente nella *Vita Prima*, nel *Collectaneum* o nel libro di Erberto, si attesta nella miracolistica solo a partire dagli anni Novanta del secolo XII: in *Exordium Mangum* IV, 13 Corrado fa chiamare la Vergine «specialis patrona nostra» e «benignissima protectricis nostra» dallo stesso Bernardo<sup>337</sup>. Similmente in due capitoli del *Dialogus Miraculorum* Cesario chiama la Vergine «Ordinis patrona»<sup>338</sup>, questa è anche «oratorii patrona»<sup>339</sup>, dal momento che per

---

(p. 289, l. 29); LMH I, 1 (PL 185 1274C); EM III, 13 (p. 177, l. 65). Non possiamo dire se fosse anche nella redazione conosciuta da Cesario, che certo si distanzia per diversi elementi dalle altre citate, perché in DM I,17 (I, pp. 24-25) Cesario riferisce l'aneddoto in forma indiretta omettendo molti dettagli.

334 Cfr. Viti e Falletti, *La devozione a Maria* cit., pp. 318-325. In effetti le prime attestazioni documentarie del «patronato» o «patrocinio» mariano sull'Ordine sono piuttosto tarde perché risalgono a interventi capitolari del 1281, cfr. *ibidem*, p. 319. Per Chrysogonus Waddell è fondamentale l'influenza esercitata dal culto mariano a Molesmes, cfr. Waddell, *La Vierge Marie dans la liturgie cistercienne* cit., pp. 123-129.

335 Riportiamo qui i risultati di un'indagine a tappeto della comparsa dell'espressione «Domina nostra» in alcune delle più importanti collezioni di miracoli cistercensi. Il pronome possessivo «nostra» genera ambiguità, ma in diversi casi la costruzione sintattica lascia davvero credere che sia riferito in particolare all'Ordine. Cfr. Coll. IV, 48 [147, 149, 150 e 151] (p. 353, l. 236; p. 358, l. 399; p. 359, l. 445; p. 361, l. 534), al quale si aggiungono i casi che riguardano il testo di Elisabetta di Schönau li contenuto, cfr. Coll. I, 8 [11] (p. 30, l. 152; p. 35, l. 327; p. 90, l. 2115); LMH I, 34 (PL 185 1306C); II, 44 (1354C); EM I, 34 (p. 68, l. 15) è il racconto di Christian di l'Aumône che abbiamo visto poco sopra; III, 13 (p. 177, l. 64), si tratta del racconto che abbiamo appena esaminato, nella versione di Erberto edita in PL in questo caso si presenta la variante «Domina mea» (1274C); IV, 13 (p. 255, ll. 11-12; p. 256, ll. 43-44; p. 257, ll. 76-77); IV, 32 (p. 293, ll. 40-41); V, 5 (p. 312, l. 124); V, 9 (p. 323, ll. 50-51); V, 15 (p. 363, l. 107); V, 16 (p. 368, l. 78); V, 18 (p. 375, l. 15); VI, 3 (p. 402, ll. 149-150). Cesario fa molto uso di quest'espressione, soprattutto nel settimo libro del DM e la si trova attestata anche nel libro mariano dei L8M a lui (erroneamente) attribuito. Nel primo testo l'espressione ricorre in 47 capitoli, cfr. DM I, 4 e 6 (I, pp. 10-15); IV, 30 (I, pp. 198-202); VI, 10 (I, pp. 361-364); VII, 4, 5, 11, 13, 16-24, 27-30, 32, 33, 35-39, 47-52, 54, 56, 58 e 59 (II, pp. 5-7, 14-33, 36-58, 67-80); VIII, 20 (II, p. 98); IX, 30 (pp. 187-188); XI, 11, 12, 14 e 61 (II, pp. 278-283 e 312-313); XII 25 e 36 (II, pp. 336-337 e 344-345); mentre nell'altra opera il termine si conta in 12 capitoli, cfr. L8M II, 21 (p. 102); II, 28 (p. 110); II, 33 (p. 116); *Anhang* I, 27 (p. 145), 39 (p. 160), 40 (p. 162), 50 (p. 171), 62 (p. 183), 70 (p. 188), 72 (p. 189), 75 (p. 192), 89 (p. 204).

336 Cfr. King, *Liturgies of the Religious Orders* cit., p. 108.

337 EM IV, 13 (p. 257, ll. 68 e 71-72).

338 DM VII, 6 e VII, 21 (II, pp. 8 e 29).

339 DM VII, 11, 17 e 34 (II, pp. 14, 23 e 43).

disposizione capitolare ogni chiesa cistercense è a lei intitolata<sup>340</sup>, e in un capitolo è anche «castitatis patrona»<sup>341</sup>. Lo speciale patronato assegnato alla Vergine appare, nelle fonti miracolistiche, con un certo anticipo sulle attestazioni documentarie, se si considera come la prima menzione “ufficiale” alla sua figura come «patrona» in uno statuto del Capitolo generale risale al 1281 e la decisione che la Vergine fosse ritratta sui sigilli di ogni monastero non fu presa prima del 1335<sup>342</sup>.

Nei racconti di visioni e di rivelazioni la Vergine presiede l'egemonia cistercense comportandosi come un abate<sup>343</sup> e allo stesso tempo anticipa la gloria futura dei “suoi” monaci. In un'altro racconto nel *Dialogus Miraculorum* è una suora che vede il cielo aprirsi al di sopra della sua comunità e lì apparire la «gloriosam Dei genitricem totius Ordinis nostri patronam», circondata da un coro di monaci che canta lodi al Signore. La Vergine rassicura la religiosa sul destino dei monaci bianchi: «Sicut ego hodie sum in gloria mea, ita isti omnes mecum erunt in aeternum»<sup>344</sup>. Il patronato spirituale è un legame indissolubile disposto dal dono spontaneo dei monaci e avallato da una volontà superiore: nel primo dei dieci racconti che appartengono alla collezione del monastero di Fürstenfeld è la stessa Vergine che, in visione, rivela a una Clarissa che i Cistercensi «me sibi sponte in advocatam curavit eligere et patronam» e hanno anche altri patroni, ma specialmente a lei «cum omne sollicitudine et conatu die noctuque devote non desinit famulari munificentia singulari»<sup>345</sup>. È singolare il fatto che la visione – redatta in un monastero cistercense, ricordiamolo, in un manoscritto che, oltre a contenere dieci racconti inediti, reca anche una versione abbreviata del *Liber Miraculorum* di Erberto<sup>346</sup> –, data la sua tipologia, abbia come soggetto una religiosa estranea all'«Ordo» cistercense. Hans Oppel ha datato questa storia alla seconda metà del XIII secolo, poiché prima di quel periodo non esistero

---

340 Cfr. sopra, nt. 289.

341 DM VII, 27 (II, p. 36).

342 Cfr. King, *Liturgies of the Religious Orders* cit., p. 108, ntt. 3 e 4.

343 Si è già visto in apertura il caso della Vergine che presiede il Capitolo in EM III, 31 (p. 231). Più avanti si vedrà come in un'altra visione ella faccia il giro del coro benedicendo i monaci «more abbatis» in DM I, 35 (I, pp. 43-45).

344 Cfr. DM VII, 21 (pp. 28-30).

345 Fürstenfeld I (p. 11).

346 Cfr. Oppel, *Eine kleine Sammlung* cit., pp. 5-6.

fondazioni di Clarisse in Germania<sup>347</sup>. La presenza di quel personaggio e il rilievo dato dalla Madonna all'incessante liturgia mariana dei monasteri cistercensi suonano come toni polemici e sono segnali della competizione in area renana tra l'oramai «vecchio» ordine cistercense e il «nuovo» corpo dei minori<sup>348</sup>. Il che motiverebbe anche la determinazione con la quale la Madonna, nella visione, ribadisce il suo legame con i monaci bianchi, utilizzando persino un linguaggio giuridico, quando asserisce che la «religio» dei suoi «dulcissimi filii» le è stata donata «iure proprietario possidenda»!

Il concetto viene ribadito spesso, in *Exordium Magnum* V, 9, ad esempio, Corrado racconta di un monaco malato che, arrivato all'ultimo istante della sua vita, prega la Vergine, «tanto specialis patronae suae, dominae nostrae» ripetendo più volte la «consuetudinariam sibi salutationem»<sup>349</sup>. Sofferamoci un attimo su questo dettaglio: il monaco capisce di stare per morire e chiama in soccorso la Vergine reiterando la «salutatio angelica», cioè l'«Ave Maria». Qualcosa di simile si legge anche nel racconto del monaco che vede la Vergine nei campi di lavoro: in conclusione della redazione del *Liber Miraculorum* di Erberto e dell'*Exordium Magnum* di Corrado si legge come quello stesso monaco, nell'ultimo istante della sua vita «beate Virginis matris salutationem, quam antea semper frequenter solebat, quamdiu lecto decubuit, paene incessanter corde et oreolvebat»<sup>350</sup>. Sul letto di morte il monaco ripete «corde et ore» la preghiera, un chiaro collegamento tra l'orazione in punto di morte e il sacramento della confessione<sup>351</sup>. Proseguiamo oltre: ancora in *Exordium Magnum* V, 16 Corrado racconta di aver letto nel *Liber de miraculis beatissime Dei genitricis Mariae* la storia di una monaca che ogni giorno tributava alla Madonna centocinquanta «Ave Maria», e alla quale era infine apparsa la Vergine in visione per ammonirla del fatto che così tante e veloci

---

347 Cfr. *ibidem*, p. 7.

348 Cfr. *ibidem*, p. 10.

349 EM V, 9 (p. 323, ll. 50-52).

350 Così in EM III, 13 (p. 179, ll. 148-150), nell'edizione di LMH I, 1 (PL 185 1276C) si trova la variante: «beatae Mariae salutationem quam antea frequentare solebat, quandiu lecto decubuit, pene incessanter corde et opereolvebat». Abbiamo scelto di citare il testo dell'edizione Griesser perché ci sembra più fedele al testo originario. La variante «corde et opere» non si accorda con il senso generale della frase dove si dice che il moribondo ripete «con il cuore e con le labbra» la preghiera alla Vergine. Come avrebbe potuto ripeterla, d'altronde, sul letto di morte «con il cuore e con le opere»?

351 Abbiamo visto in apertura del capitolo come «cordis contritio» e «satisfactio oris» siano due elementi imprescindibili per il sacramento della confessione. La preghiera ripetuta dal monaco «corde et ore» è dunque un chiaro riferimento alla pratica penitenziale.

ripetizioni non le consentivano di pronunciare correttamente la preghiera, e che ella stessa avrebbe preferito udirne solo cinquanta, purché dette bene<sup>352</sup>. La ripetizione del saluto angelico che si legge in questi racconti è importante perché testimonia una pratica crescente nel secolo XII, che di lì a qualche tempo, unitamente alla meditazione dei misteri di Cristo, darà origine al Rosario<sup>353</sup>. Già in passato André Fracheboud aveva messo in evidenza l'influenza esercitata dai Cistercensi sulla nascita di tale pratica devozionale<sup>354</sup>. Qui, nei racconti di visioni, si trova un'ulteriore riprova dell'importanza attribuita dai monaci bianchi a questa forma di preghiera, che permette inoltre di mettere in luce il valore escatologico a essa attribuito. Non va sottovalutato il fatto che entrambi i monaci cistercensi ripetano la preghiera alla Vergine sul letto di morte. Tra i vari primati esclusivi che i monaci bianchi si attribuiscono c'è quello della protezione mariana sul transito dalla vita alla morte. Maria è la loro protettrice per eccellenza, «feudo» garantito dalla speciale devozione a lei riservata. Così ad esempio recita Helinand di Froidmont in un sermone scritto proprio negli stessi anni in cui venivano redatte le prime collezioni di miracoli:

«Hanc autem terram in feodum accipiunt, et in ejus possessionem mittuntur, qui in nostro ordine cum bona conscientia defunguntur. Sicut autem huic reginae securitatem facimus de suo servitio in professione nostra, sic et ipsa nobis securitatem facit de feodo nostro in charta sua, id est in brevibus quae fiunt pro defunctis: ubi dulce nomen Mariae, et eiusdem inviolabilis sigilli confirmatio hoc modo recitatur: Eo die obiit frater ille monachus vel conversus sanctae Mariae de Fremont»<sup>355</sup>.

La speciale devozione tributata alla Vergine è un vassallaggio che garantisce ai monaci bianchi il primato di una protezione senza pari, uno speciale negozio che consente loro di raggiungere i luoghi di beatitudine dell'aldilà. Corrado fa eco a questa idea quando, a proposito della visione avuta da un monaco, nel quale Maria è all'ingresso della chiesa che distribuisce ad ogni monaco un cucchiaino di cibo

---

352 Cfr. EM V, 16 (p. 368, ll. 68-83). Per un'edizione del racconto al quale Corrado fa riferimento cfr. *Liber de miraculis sanctae Dei genitricis Mariae* 32, ed. T.F. Crane, pp. 40-41. Anche Cesario lo riporta in *L8M Anhang I*, 57 (pp. 176-177).

353 Cfr. Righi, *La bienheureuse Vierge Marie* cit., pp. 185-186.

354 A. Fracheboud, *Les antécédents cistercien du Rosaire*, in «Collectanea Cisterciensia», 56 (1994), pp. 153-170.

355 Helinand di Froidmont, *Sermones* 2, *In natali Domini* 1 (PL 212, 495D).

dolcissimo pescato da una pisside – non serve commentare il chiarissimo valore sacramentale attribuito alla figura della Madonna –, commenta chiamando la Vergine «generale refugium omnium christianorum, sed specialis protectio specialium servorum suorum Cisterciensium fratrum»<sup>356</sup>. C'è in questa idea quel primato speciale che caratterizza molte delle visioni cistercensi: i monaci bianchi come destinatari privilegiati della benevolenza divina, esempio eccellente di cristianità in seno all'intera comunità dei cristiani, concetto elitario dell'ascetismo presente *in nuce* nell'ideologia monastica sin dai tempi di Gregorio di Nissa<sup>357</sup>, ma traslata dai Cistercensi nell'ambito esclusivo del loro «Ordo». La figura di Maria è una delle più importanti nella rappresentazione del primato di una protezione esclusiva guadagnata «meritis et precibus»<sup>358</sup>, potere salvifico esercitato come mediazione tra i monaci a lei devoti<sup>359</sup> e il Cristo. È infatti prevalentemente come mediatrice che Maria viene ritratta nei miracoli cistercensi ed è specialmente in chiave escatologica che prende atto lo speciale negozio tra la devozione dei monaci e la «protectio» da lei offerta. Molte sono le sue visite al capezzale di monaci, conversi o suore morenti<sup>360</sup>, per i quali alle volte conduce anche processioni solenni. Così ad esempio in un racconto di Erberto copiato anche da Corrado<sup>361</sup>, nel quale si legge come Goffredo, monaco a Clairvaux e successivamente vescovo di Sora, in Sardegna, mentre una volta si trovava nel coro, vide una processione di anime beate entrare nella chiesa dal lato settentrionale, quello che nelle chiese cistercensi, cioè, dà sul cimitero<sup>362</sup>. Il corteo

---

356 EM III, 21 (p. 207, ll. 31-33). Una versione più breve di questa visione è in LMH III, 14 (PL 185, 1365D-1366C), dove però Erberto non appella la Vergine allo stesso modo. La concordanza verbale dimostra che, come per molti altri casi, Corrado si è quasi certamente servito di Erberto come fonte, ma ha poi allungato il testo aggiungendo dettagli descrittivi e giudizi morali.

357 Lo si era anticipato in apertura di questo capitolo, quando si è detto che secondo Gregorio di Nissa all'interno della gerarchia della «ecclesia paradus» il monachesimo rappresenti un paradiso «più eccellente» di tutti gli altri, cfr. sopra, nt. 2.

358 Cfr. EM I, 21 (p. 46, l. 91).

359 Corrado riecheggia ancora la speciale filiazione del suo «Ordo» alla Vergine, come un ritornello, cfr. EM I, 21 (p. 46, ll. 92-93): «beatissimae Dei genitricis et virginis Mariae, cuius sancto nomini specialiter Ordo noster attitulatus est».

360 Cfr. ad esempio LMH II, 33 (PL 185, 1344A-D); II, 40 (1349C-1350A); II, 44 (1353B-1354C); III, 9 (1360A-D); EM III, 23 (pp. 210-211); III, 32 (pp. 232-233); IV, 32 (pp. 292-293); IV, 35 (pp. 299-301); VI, 3 (pp. 398-402); DM VII, 50, 51, 52, 53 e 54 (II, pp. 70-74).

361 LMH III, 9 (PL 185 1360A-D) e EM III, 23 (pp. 210-211).

362 Di piante e prototipi ideali di monasteri cistercensi ne sono stati disegnati diversi. È un fatto noto che pressoché ogni monastero dell'Ordine rispondeva a un comune piano architettonico, secondo il quale ogni elemento del complesso occupava sempre la medesima posizione (ci sono ovviamente numerose eccezioni o variazioni sull'archetipo base, ma la maggior parte

era composto da religiosi di ogni rango e specie: in prima fila si trovavano i membri meno importanti, suddiaconi, diaconi, sacerdoti, via via fino alle gerarchie più alte, dove marciavano personaggi vestiti di bianco. Tutti erano abbigliati splendidamente e perfettamente ordinati nella marcia secondo il loro rango. La coda del corteo era chiusa dalla Vergine Maria affiancata, a sinistra e a destra, da Pietro e Paolo. Goffredo vede una perfetta allegoria della Chiesa, capeggiata dalla Madonna, risplendente di una luce così forte da illuminare l'intera basilica. Dopo aver attraversato la chiesa, la processione era infine scomparsa dalla porta che conduce all'infermeria: stava andando a prelevare l'anima di un monaco «venerabilis et sanctae conversationis» da lungo tempo malato. La visione assicura a Goffredo che il suo confratello anziano «post modicum temporalis vitae amaritudinem perpetis vite dulcedine commutavit»<sup>363</sup>. C'è quasi sempre, nelle apparizioni mariane, una tensione della rappresentazione che va letta in chiave ecclesiologica, la forma del corteo solenne ne dà un chiaro esempio: immediatamente prima della Vergine Goffredo vede anime vestite di bianco marciare «ordinate e con reverenza». Erberto, e così Corrado, che nel copiare dal *Liber Miraculorum* a volte arricchisce di dettagli ridondanti, qui non hanno bisogno di dire altro, l'immagine è abbastanza esplicita già di per sé. Della Vergine aggiungono soltanto che è «Domina angelorum», una qualifica che nei racconti di visioni le viene attribuita molto spesso e che, a pensarci bene, se si considera quell'implicito concetto secondo il quale tutti i monaci sono angeli – e i monaci bianchi forse più di altri – è un'espressione che serve anch'essa a ribadire la filiazione speciale tra i Cistercensi e la madre di Dio.

La Vergine è patrona, protettrice, ma anche ordinatrice della vita nel monastero. La sua partecipazione attiva alla vita dei monaci, la sua incessante guida, è rappresentata con insistenza soprattutto da Cesario, che racconta come ella appaia nel coro, mentre «more abbatis» benedice i monaci<sup>364</sup>, mentre pulisce loro il volto durante le lodi<sup>365</sup>, mentre canta l'«Ave maris stella» con le

---

dei monasteri risponde a quel piano comune). Il cimitero solitamente era a nord, sopra la chiesa, e con essa era comunicante per via di una porta posta nel transetto e detta, per l'appunto, «porta del cimitero» o «porta dei morti». Cfr. ad esempio la pianta tracciata da Nivard Rondeau in *Les «Ecclesiastica Officia»*, p. 23, poi ristampata in *Le Grand Exorde*, p. 412.

363 EM III, 23 (p. 211, ll. 36-37).

364 DM I, 35 (I, pp. 43-45).

365 DM VII, 18 (II, p. 24).

monache<sup>366</sup> o mentre fa visita ai monaci nei dormitori, durante il riposo<sup>367</sup> o mentre asciuga il sudore di coloro che lavorano<sup>368</sup>. Le immagini che adopera Cesario sono esplicite, inequivocabili. Ciò che fa il «magister novitiorum» renano è ribadire la certezza della presenza di Maria nel monastero, il suo ininterrotto supporto sul quale i monaci possono fare affidamento. Un supporto e una guida che già Erberto aveva rappresentato nel *Liber Miraulorum*, ma con immagini dal valore più spiccatamente allegorico. Nel capitolo 34 del primo libro, ad esempio, un novizio devoto è portato «in excessu mentis» a incontrare san Paolo il quale gli assicura che raggiungerà la salvezza che tanto agogna. Non deve far altro che continuare sulla strada che ha già intrapreso, quella «regia via» sulla quale poco dopo sarà accompagnato per mano dalla Vergine, per la quale «singulari devotione semper amplectitur». È importante mettere in evidenza con quanta insistenza le fonti miracolistiche rimarchino il concetto che la devozione mariana dell'«Ordo» sia «speciale», «unica», «singolare» e come ciò garantisca loro un'altrettanto speciale protezione. La funzione che la letteratura svolge, in tal modo, legittima il corpo della liturgia mariana cistercense che, sin dall'esordio dell'Ordine, aveva attirato le critiche di molti rappresentanti delle organizzazioni regolari ed ecclesiastiche che non approvavano l'alterazione di un assetto liturgico considerato tradizionale; lo vedremo meglio tra poco. Proseguendo nel racconto, la Madonna e il novizio raggiungono, in conclusione del loro cammino, una «imperialem et lucifluam mansionem» nella quale il novizio non è ancora pronto ad accedere. Ma è solo questione di tempo, glielo conferma la Vergine: «“Viriliter age<sup>369</sup>, et noli timere, quia ubi ego sum ibi et tu futurus es mecum”»<sup>370</sup>. La vita

---

366 DM VII, 30 (II, p. 39).

367 DM VII, 12-14 (II, pp. 15-17), segnalati anche in Tubach, p. 386, n. 5107. Nel XIII secolo il tema comparirà anche in abito domenicano, cfr. *Vitae fratrum ordinis praedicatorum* VI, 7 e 8 (ed. R.P. Reichert, Roma 1897, pp. 43-45).

368 L8M *Anhang* I, 56 (pp. 175-176), un racconto che per tema e significato può essere messo in relazione all'apparizione della Vergine nel campo di lavoro di cui si è parlato in precedenza.

369 Vale la pena notare, anche se solo di sfuggita, come in questa visione, come in almeno altre quattro nel testo di Erberto e almeno una decina in quello di Corrado, appaia il concetto dell'«agere viriliter» di Dt 31, 6 come metafora del condurre vita ascetica. Tale concetto è tipico della mentalità cistercense e va ricondotto a quel singolare vocabolario di espressioni maschili e femminili usate dai monaci bianchi per simboleggiare la loro condotta spirituale e la guida paterna/materna che il Cristo o la Vergine hanno esercitato sull'Ordine, spesso con una significativa quanto unica inversione dei generi: non è inusuale che gli autori Cistercensi chiamino il Cristo o Bernardo «madre» dell'Ordine, o che la Vergine Maria sia «abate», lo abbiamo visto poc'anzi (cfr. sopra, nt. 364), o padre! Del tema si è occupata in passato Caroline Walker Bynum (cfr. il suo *Jesus as Mother and Abbot as Mother: Some Themes in Twelfth-Century Cistercian Writing*, originariamente in «Harvard Theological Review», 70



spirituale è un cammino su una «regia via», un percorso di progressiva ascensione al termine del quale il religioso può raggiungere il premio della vita celeste. Un concetto ribadito, per esempio, in un altro racconto di Erberto, poi copiato da Corrado, nel quale un monaco vede Maria Maddalena inginocchiata davanti all'altare che supplica alla Vergine di mostrarsi<sup>371</sup>. Una voce allora le comunica: «Nosse te convenit, quia necdum idoneus es ad eam intuendam. Satage ergo et perface quantum poteris, ut eam quandoque videre merearis»». Un concetto che dopotutto era già stato illustrato in maniera efficace da Bernardo nella *Vita Malachiae* con la visione della sorella del santo che avanza progressivamente in chiesa mentre lui offre le sue preghiere in suffragio<sup>372</sup>.

La Vergine dunque non solo è una presenza costante nel monastero, figura consolatrice per i religiosi, ma è uno dei fulcri della spiritualità cistercense, pietra angolare del loro impianto liturgico, attestazione della loro eccezionalità. Che la figura della Vergine acquisti particolare rilevanza soprattutto in relazione alla liturgia è un fatto che si evince da molti racconti di visioni. Un altro esempio: Erberto riferisce come Umberto di Poitiers, monaco di Grandselve, fosse solito raccontare di aver incontrato uno dei loro conversi, un laico «honestae conversationis» – dunque degno di fede – che diceva d'aver fatto ritorno dalla morte e che, delle tante cose che aveva potuto vedere, amava ricordare come la Vergine visitasse il suo monastero tutti i giorni, tre volte al giorno: «hoc est tempore vigiliarum, missarum et completorii»<sup>373</sup>.

Il moltiplicarsi nelle collezioni di miracoli di storie che rappresentano la potenza mediatrice della Vergine avviene parallelamente all'incremento della devozione mariana sul piano liturgico. Nel corso del secolo XII l'articolarsi progressivo della liturgia cistercense aveva portato anche un incremento delle

---

(1977), pp. 157-184, ma successivamente ristampato, in una versione ampliata in Ead. *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Los Angeles 1982, pp. 110-169). che ha individuato come questo singolare tratto linguistico e mentale abbia dato forma ad alcune singolari auto rappresentazioni dell'Ordine. Necessiterebbe di maggiore attenzione e nuovi studi anche per comprendere quale relazione vi sia tra questo elemento e l'atteggiamento che i monaci bianchi ebbero nei confronti delle donne. Il medesimo concetto, con significative concordanze testuali («noli timere sed viriliter age...») ricorre anche in un miracolo della Vergine nelle *Vitae fratrum ordinis praedicatorum* VI, 2 (ed. R.P. Reichert, Roma 1897, p. 39).

370 LMH I, 34 (PL 185, 1306B-D).

371 LMH II, 7 (PL 185, 1318A-B) e EM IV, 11 (p. 253).

372 *Vita Sancti Malachiae* 11, SBO III, p. 320.

373 LMH III, 2 (PL 185, 1355D-1356A).

celebrazioni mariane. Oltre alle quattro feste principali celebrate in tutta la cristianità – cioè la Purificazione, l'Annunciazione, l'Assunzione e la Natività –, oggetto di deliberazioni capitolari a partire dagli anni 1134-1157, i monaci bianchi avevano anche istituito delle speciali commemorazioni della Vergine durante le Lodi e il Vespro (1152), delle «Horae beate Virginis», il cui ufficio era da subito stato esteso anche alle grange (1157), avevano introdotto una speciale messa votiva al sabato, celebrata però anche tutti i giorni da sacerdoti destinati appositamente a questo scopo (1180) e inoltre avevano adottato un particolare corpo di antifone e di inni (come ad esempio l'inno «Ave maris stella», il «Salve Regina», e altri) che si sarebbe poi articolato nei secoli successivi<sup>374</sup>.

Miracoli e liturgia sono tra di loro connessi. Le narrazioni rappresentano le apparizioni mariane in connessione a celebrazioni solenni: in chiesa, durante il canto degli inni, ma anche nelle grange, ne abbiamo dato un emblematico esempio, dove appunto le «horae» della Vergine erano state prescritte dal 1157<sup>375</sup>, o nell'infermeria. E certo non dev'essere un caso che le apparizioni della Vergine nell'infermeria vengano stilate proprio in quegli anni in cui l'ufficio in suo onore diveniva obbligatorio anche per coloro che lì dimoravano<sup>376</sup>.

Dalla metà del secolo XII il culto mariano dei monaci bianchi passa gradualmente dalla sfera della devozione privata a un inserimento strutturale nel quadro dell'ordinamento liturgico dell'intero «Ordo». Per i primi autori cistercensi

---

374 Cfr. King, *Liturgies of the Religious Orders* cit., pp. 108-113. Oggi vedi anche Viti e Falletti, *La devozione a Maria* cit., pp. 287-318 e Righi, *La bienheureuse Vierge Marie* cit., pp. 184-187. Non tutto, certo, costituiva una novità: nel secolo precedente Pier Damiani, «il più grande mariologo del suo tempo», come lo definisce Ugo Facchini, aveva istituito in onore della Vergine, oltre le quattro festività canoniche annuali, tre ossequi quotidiani, e aveva anche dedicato al sabato una speciale dedicazione alla Madonna, cfr. Pier Damiani, *Poesie e Preghiere*, cur. U. Facchini e L. Saraceno, Roma 2007 (Opere di Pier Damiani 4), pp. 43-44; dunque le “innovazioni” cistercensi, anche in campo mariano, per essere comprese appieno vanno ancora una volta messe in relazione alla tradizione liturgica che li aveva preceduti. Anche il tema della «nuova Eva», particolarmente caro a Bernardo di Clairvaux, è già in Pier Damiani, così come la celebrazione del suo potere mediatore (cfr. anche P. Gunter, *Teologia liturgica nel pensiero di Pier Damiani*, in *La “grammatica di Cristo” di Pier Damiani. Un maestro per il nostro tempo*, cur. G.I. Gargano e L. Saraceno, San Pietro in Cariano 2009, p. 116), ma anche per l'avellanita si tratta di tematiche provenienti dalla tradizione alle quali viene dato nuovo impulso: Pier Damiani è un importante filtro della tradizione liturgica al quale, forse in maniera più indiretta che diretta, gli usi dei monaci bianchi sono certamente debitori.

375 Cfr. *Statuta* 1157, 2 (ed. C. Waddell, p. 67).

376 L'estensione del culto della Madonna ai malati nell'infermeria risalirebbe, secondo Canivez, al 1185, cfr. *Statuta* 1185, 28 (ed. J.-M. Canivez, I, pp. 101-102); alcune varianti furono poi apportate sei anni dopo, cfr. *Statuta* 1191, 75 (*ibidem*, pp. 144-145). Nella più recente ed. Waddell, però, della disposizione non c'è traccia fino al 1194, cfr. ed. C. Waddell, p. 281.

la devozione alla Vergine rappresenta un tratto importante della spiritualità monastica; all'esempio di perfezione da essa costituito vengono dedicati molti sermoni da Guerrico d'Igny, Adamo di Perseigne, Isacco della Stella, Aelredo di Rievaulx e anche da Bernardo di Clairvaux<sup>377</sup>, ma la devozione che questi autori delineano appartiene ancora alla sfera dell'individualità. L'esempio che Maria è in grado di fornire è utile per la crescita spirituale di ogni religioso e la devozione che le viene offerta non è ancora, almeno fino alla metà del secolo XII, inserita organicamente nel complesso delle celebrazioni ad essa deputate dalla comunità. Nei racconti di visioni e i miracoli si evince invece qualcosa di diverso: il tipo di devozione è cambiato, le pratiche che nei racconti vengono ritratte non riguardano più solo il singolo individuo, ma coinvolgono l'intera comunità. Alcune visioni registrano il cambiamento: nella storia di Christian dell'Aumône di cui si è parlato sopra, ad esempio, Corrado dice che, dopo l'ufficio della sesta, Christian e il suo compagno di viaggio «retraxit in partem, ut horam de Domina nostra secreto singuli per se psallent, quia nondum data erat licentia horas de beata Virgine publice cantandi»<sup>378</sup>.

Con il passare del tempo, e lo strutturarsi della liturgia mariana nel complesso delle loro pratiche devozionali, i monaci bianchi “disciplinarono” il merito che giustificava quella speciale funzione mediatrice esercitata della Vergine, e lo ampliarono, moltiplicando il numero delle celebrazioni a lei dedicate, delle orazioni e degli inni. Fu la messa a punto di un “sistema” di culto mariano che passò attraverso la rielaborazione di modelli preesistenti – in particolar modo quello cluniacense – che avrebbe costituito un esempio fondamentale per i nuovi ordini religiosi apparsi sulla scena dai primi decenni del XIII secolo. Dai monaci di Cluny i Cistercensi appresero innanzitutto una parte del loro vocabolario devozionale: l'appellativo «mater misericordiae», ad esempio, usato per la prima volta da Odone all'inizio del X secolo<sup>379</sup>, è frequente tra i racconti di miracoli<sup>380</sup>.

---

377 Gli studi sulla devozione mariana negli autori cistercensi, come precedentemente detto, sono numerosissimi. Evitiamo di affollare ulteriormente queste note con ulteriori liste e preferiamo fare riferimento ai contributi già elencati in nt. 290.

378 Cfr. EM I, 34 (p. 68, ll. 14-17). Sulla vita di Christian e la fonte utilizzata da Corrado cfr. sopra, nt. 277.

379 A. Simón, *La presenza della Beata Vergine nel rinnovamento promosso da Cluny*, in *Storia della mariologia* cit., pp. 593 sgg.

380 Lo si ritrova in cinque casi in Coll. IV, 48 [143, 144, 145] (p. 348, l. 78; p. 349, l. 125; p. 350, ll. 147 e 149; p. 351, l. 180), nel quale compare anche l'espressione «regina misericordiae» in I, 4 [7] (p. 18, ll. 4-5) e «mater misericordissime» in III, 13 [68] (p. 256, l.

Odilone, colui che inventò la celebrazione del 2 Novembre<sup>381</sup>, era particolarmente devoto alla Vergine e in suo onore introdusse la celebrazione dell'Assunzione e l'uso di inginocchiarsi alle parole del «Te Deum»: «non horruisti Virginis uterum»<sup>382</sup>. Quest'ultima usanza fu ripresa e radicalizzata dai monaci bianchi che, per statuto del Capitolo generale, dovevano inginocchiarsi non solo durante il «Te Deum», ma ogni volta che veniva pronunciato il nome della Vergine<sup>383</sup>. E anche l'obbligo che le «horae» mariane fossero recitate anche dagli infermi furono elaborate prima a Cluny che a Cîteaux<sup>384</sup>.

Ma i Cistercensi si spinsero più in là di ogni Ordine religioso, perché più di ogni altro incrementarono il numero dei canti e delle celebrazioni dedicati alla Vergine. Nella competizione con le espressioni religiose del passato e del presente i monaci bianchi intesero istituire in maniera inequivocabile quella speciale filiazione che sarebbe valsa loro una protezione senza pari. E lo scopo era eminentemente pratico, poiché mirava tra l'altro, a consolidare il privilegio di

---

24); in un caso in Erberto, cfr. LMH I, 34 (PL 185, 1306D); è usato da Corrado in otto casi: cfr. EM III, 21 (p. 206, l. 16); III, 27 (p. 220, ll. 37 e 58); III, 31 (p. 231, ll. 30-31); IV, 13 (p. 256, ll. 33 e 59); V, 5 (p. 311, ll. 99 e 108-109); V, 9 (p. 323, ll. 44 e 166); V, 15 (p. 362, l. 95, e p. 363, ll. 110 e 116); V, 16 (p. 368, l. 76); in due casi si riscontra anche l'espressione «pater misericordiarum» riferito a Dio: EM III, 28 (p. 227, ll. 77-78) e IV, 6 (p. 247, l. 40); Cesario usa l'appellativo in nove casi: DM II, 12 (I, p. 80); VII, 3, 5, 6, 23, 34, 44 (II, pp. 4, 7, 8, 32, 43, 62); XI, 4 (II, p. 273); XII, 58 (II, p. 362): in un caso Maria è «Regina misericordiae»: cfr. DM VII, 29 (II, p. 38).

381 In materia la bibliografia sarebbe amplissima, l'istituzione della celebrazione di tutti i defunti a Cluny è infatti uno degli argomenti sul quale a lungo si è concentrata la storiografia monastica. Per un sunto delle vicende storiche e storiografiche si faccia riferimento a U. Longo, *Riti e agiografia. L'istituzione della «commemoratio omnium fidelium defunctorum» nelle «Vitae» di Odilone di Cluny*, in BISIME 103 (2000-2001), pp. 163-200, con particolare attenzione alle pp.163-174 e relative note. La datazione più attendibile per l'istituzione della celebrazione è agli anni 1030-1031, cfr. D. Iogna-Prat, *Les morts dans la comptabilité céleste des chunisiens de l'an Mil*, in *Religion et culture autour de l'an Mil. Royaume capétien et Lotharingie. Actes du colloque: Hugues Capet 987-1987. La France de l'an Mil, Auxerre 26 et 27 Juin 1987 – Metz 11 et 12 Septembre 1987*, cur. Id. e J.C. Picard, Paris 1990, pp. 55-69: 56, nt. 30.

382 Cfr. Simón, *La presenza della Beata Vergine nel rinnovamento promosso da Cluny* cit., p. 598.

383 Cfr. *Statuta* 1157, 1 (ed. J.-M. Canivez, I). La pratica è attestata anche nel racconto di una visione inedita che si può leggere in un manoscritto redatto nella prima metà del secolo XIV nel monastero di S. Michele, vicino Magonza, e oggi conservato a Londra, nel British Museum, ms. Arundel 506, f. 22: nella storia si legge di come un vecchio peccatore fattosi cistercense sia visitato sul letto di morte dalla Vergine che gli garantisce la salvezza perché egli si era sempre inginocchiato rispettosamente ogni volta che aveva udito il suo nome, cfr. *Catalogue of Romances in the Department of Manuscripts in the British Museum*, cur. J.A. Herbert, III, London 1910, p. 549, n. 113, cit. in Poncelet, p. 356, n. 1760.

384 Cfr. *Statuta Petri Venerabilis* 60, *De horis beatae Mariae in ecclesia infirmorum*, ed. G. Constable in *Corpus Consuetudinum Monasticarum VI, Consuetudines Benedictinae Variarum (Saec. XI – Saec. XIV)*, pp. 90-91. Già Angelo Manrique annotò questa dipendenza nei suoi *Annales*, vol. III, anno 1194, cap. V, p. 285.

un'eccezionalità economico-giuridica senza pari. Si è visto nel primo capitolo come proprio negli anni che precedettero il IV Concilio Lateranense Innocenzo III tentò in varie occasioni di imporre ai monaci bianchi il pagamento delle decime, dal quale erano dispensati per privilegio papale. Nonostante il principio della revocabilità dei privilegi fosse già stabilito dalla metà del secolo XII, l'imposizione di una sanzione economica di così grande rilievo non fu cosa di poco conto e portò in alcuni casi a uno scontro aperto tra il seggio apostolico e i vertici dell'«Ordo» cistercense<sup>385</sup>.

Le difficoltà di fondo che incontrò Innocenzo III nel tentativo di mutare il diritto vigente, erano costituite non solo dalla necessità di misurarsi con la più o meno difficilmente revocabile garanzia costituita dai privilegi papali del passato, ma anche dall'ostacolo che, nel tentativo di far valere la «libertas ecclesiastica» sulla «libertas Ordinis» cistercense, poneva quella speciale protezione celeste che i monaci bianchi potevano evocare nella figura della Vergine<sup>386</sup>. Il problema fu in particolare quello di imporre il pagamento delle decime sulle terre lavorate direttamente dagli Ordini esenti che, nel caso dei Cistercensi, come abbiamo visto, rappresentavano la grande maggioranza dei possedimenti dell'Ordine e godevano dell'esenzione che era stata accordata in passato da Innocenzo II e da Alessandro III<sup>387</sup>. Il compromesso raggiunto nella cost. 55 del IV Concilio Lateranense imponeva il pagamento della decima per tutti i terreni acquistati o ricevuti in dono dopo la data del concilio, per la lavorazione dei quali si imponeva esplicitamente ai Cistercensi di ricorrere a manodopera esterna all'Ordine<sup>388</sup>. Vista in quest'ottica

---

385 Ne abbiamo parlato, per l'appunto, nel primo capitolo: cfr. le pp. 35-42.

386 Cfr. M. Maccarrone, *Le costituzioni del IV Concilio Lateranense sui religiosi*, in Id. *Nuovi studi su Innocenzo III*, cur. R. Lambertini, Roma 1995 (Nuovi studi storici 25), pp. 1-45, qui in particolare le pp. 12-14.

387 Cfr. *ibidem*, p. 13.

388 Cfr. *Concilium Lateranense IV, constitutio 55*: «Nuper abbates Cisterciensis Ordinis in generali capitulo congregati ad commonitionem nostram provide statuerunt ne de cætero fratres ipsius Ordinis emant possessiones de quibus decimæ debentur ecclesiis nisi forte pro monasteriis noviter fundandis. Et si tales possessiones eis fuerint pia fidelium devotione collatæ aut emptæ pro monasteriis de novo fundandis committant excolendas aliis a quibus ecclesiis decimæ persolvantur ne occasione privilegiorum suorum Ecclesiæ ulterius prægraventur. Decernimus ergo ut de alienis terris et amodo acquirendis etiam si eas propriis manibus aut sumptibus deinceps excoluerint decimas persolvant ecclesiis quibus ratione prædiorum antea solvebantur nisi cum ipsis ecclesiis aliter duxerint componendum. Nos ergo statutum huiusmodi gratum et ratum habentes hoc ipsum ad alios regulares qui gaudent similibus privilegiis extendi volumus et mandamus ut ecclesiarum prælati proniores et efficaciores existant ad exhibendum eis de suis malefactoribus iustitiæ complementum eorum que privilegia diligentius et perfectius studeant observare», cfr. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* cit., p. 260, ll. 15-30.

la celebre storia della visita della Vergine nei campi di lavoro acquista un rilievo che va ben oltre la semplice funzione consolatrice! Si comprende cioè come la protezione che i monaci bianchi cercavano nella figura della Vergine andasse ben oltre il semplice supporto spirituale e investisse ogni aspetto dell'economia agraria, dalla consolazione e la motivazione offerta a coloro che i campi li lavoravano, alla protezione suprema dei diritti giuridici che garantivano il privilegio di una condizione economica senza pari.

Al centro dei contrasti aperti sin dalla fine del 1199 tra Innocenzo III e il Capitolo generale dei Cistercensi – il pretesto fu, come abbiamo illustrato nel primo capitolo, la richiesta da parte del papa della quadragesima a supporto della Crociata – ci fu una «diversa concezione del rapporto dei religiosi con il papato e con la Chiesa»<sup>389</sup>. Diversa concezione che, sul lato economico e giuridico, si tradusse nel tentativo da parte del papa di contenere il dilagare di un Ordine divenuto negli anni potenza autonoma proprio per «apostolica auctoritate»<sup>390</sup>. Nel tentativo di difesa della sovranità del Capitolo generale, apertamente contrastato da Innocenzo III, i monaci bianchi tentarono di affermare l'autonomia del proprio Ordine anche contro le decisioni di quello stesso papa. E tentarono di fare ciò proprio in ragione di quei privilegi ottenuti in passato dal soglio pontificio, il cui esercizio di potestà suprema intendevano, nella formula «apostolica auctoritate», in certa maniera delegato in modo permanente al loro Ordine<sup>391</sup>.

La narrativa cistercense registrò alcuni dei passaggi dei contrasti, ma ne ricompose le vicende nel simbolico, nel quale un ruolo centrale fu affidato al carisma della Vergine. Così fecero Radolfo di Coggeshall e Cesario di Heisterbach, i quali ricondussero le trame della vicenda alla fluidità degli schemi narrativi della miracolistica. Nel suo *Chronicon anglicanum* Radolfo riferisce

---

389 Per un sunto efficace delle vicende rimandiamo ancora una volta a Maccarrone, *Primato romano*, pp. 895 sgg.; sulla citazione in particolare cfr. p. 901.

390 Negli *Statuta* del 1202 viene affermato il principio secondo il quale «omnia que in carta caritatis continentur et quecumque alia religionis intuitu regulariter sunt statuta vel statuuntur, apostolica auctoritate confirmata sunt» (il corsivo è nostro). Ciò poneva gli abati cistercensi, dalla loro prospettiva, come virtuali (ma perenni) delegati papali, in grado di far valere la loro autorità anche di fronte ai vescovi, cfr. Maccarrone, *Primato romano*, pp. 899-900. Una situazione ben diversa da quella che si presentò all'inizio del secolo XII, quando l'ossessiva premura di contenere lo *scandalo* causato dalla fondazione del «novum monasterium» portò i monaci bianchi a insistere sull'importanza dell'approvazione vescovile delle loro fondazioni (cfr. sopra, nel cap. 1, le pp. 26-27)

391 Sul concetto di trasferibilità dell'autorità papale secondo i Cistercensi e sull'uso che questi ne fecero negli aperti contrasti contro lo stesso soglio pontificio cfr. ancora una volta Maccarrone, *Primato romano*, pp. 899-900.

come Innocenzo III fosse per circa due anni in disputa con l'Ordine «pro quadam pecuniaria exactione ad subventionem terrae Hierosolymitanae», e come i monaci bianchi «nulli huiusmodi exactioni subiacere volens, qui hactenus praedecessorum suorum temporibus omni libertate potiebatur»<sup>392</sup>. Mediatore della vicenda fu Raniero da Ponza, cistercense e intimo collaboratore del pontefice<sup>393</sup> che, racconta Radolfo, riferì al papa dell'apparizione della Madonna a un suo compagno eremita. La Vergine era dispiaciuta delle vessazioni che i suoi «carissimi figli» cistercensi subivano a causa del papa, e voleva che Innocenzo sapesse che, qualora non avesse desistito dall'importunarli con le sue richieste, sarebbe incorso niente meno che nell'ira sua e di Dio onnipotente<sup>394</sup>. Il medesimo aneddoto è nel *Dialogus Miraculorum* nella «distinctio» che contiene i miracoli della Vergine<sup>395</sup>. I toni usati da Cesario sono più enfatici. Anche lui ricorda come il rifiuto di pagare la tassa «in succursum terrae sanctae» fosse legittima perché «Ordo vero praevilegis sibi ab eius antecessoribus indultis innitens, ne libertatem concessam vertere videretur in servitutem»<sup>396</sup>. Nel Capitolo generale che seguì la richiesta di Innocenzo – continua Cesario – i monaci si riunirono in preghiera: «spem suam in beate Dei genitrice, quae Ordinis patrona est et advocata ponentes, scientes sententiam male conceptam eius precibus facile posse revocari». La familiarità con la Vergine è tanta da permettere ai monaci bianchi una richiesta diretta di

---

392 Cfr. Radolfo di Coggeshall, *Chronicon Anglicanum*, ed. J. Stevenson, London 1875 (Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores 66), p. 131.

393 Raniero viene definito da Radolfo «laudabilem probitatem domno papae nimis extitit familiaeis, assitens ei saepius in urgentioribus negotiis», cfr. *ibidem*. Sulla figura di Raniero, già noto nel Capitolo generale cistercense come «fugitivus» assieme a Gioacchino da Fiore, cfr. H. Grundmann, *Zur Biographie Joachims von Fiore und Rainers von Ponza*, in «Deutsches archiv für Erforschung des Mittelalters», 16 (1960), pp. 437-546 [rist. in Id., *Ausgewählte Aufsätze*, Stuttgart 1977 (Schriften der MGH 25), II, pp. 256-360]; Id., *Raniero da Ponza, compagno di Gioacchino*, in Id., *Gioacchino da Fiore. Vita e opere*, trad. it. cur. G. Potestà, Roma 1997, p. 107-126: 117-118; cfr. anche G.L. Potestà, *Raniero da Ponza «socius» di Gioacchino da Fiore*, in «Florensia», 11 (1997), pp. 69-82; M. P. Alberzoni, *Raniero da ponza e la curia romana*, in *ibidem*, pp. 83-114; G. Cariboni, «Huiusmodi verba gladium portant». *Raniero da Ponza e l'ordine cistercense*, in *ibidem*, pp. 115-134. Su Raniero «fugitivus» con Gioacchino cfr. *Statuta* 1192, 38 (ed. C. Waddell, pp. 250-251).

394 Cfr. Radolfo di Coggeshall, *Chronicon Anglicanum*, ed. cit. p. 131-132: «Huic autem viro simplici beata Virgo Maria servorum suorum precibus pulsata in visione apparuit, praecipiens ei ut dominum apostolicum adiret, eique ex parte sua praeciperet quatinus ab afflictione et persecutione carissimorum filiorum suorum, fratrum scilicet Cisterciensem, absque mora deisteret, quia huius Ordinis viros in hac valle miseriarum quasi servos strenuos et filios carissimos habet, in quibus solis super omnes alios religiosos sibi bene complacet. Quod si ab illorum vexatione minime quiescere velit, sciat pro certo se in proximo indignationem Omnipotentis Dei ac suam incursumum».

395 Cfr. DM VII, 6 (II, pp. 7-8).

396 *Ibidem*, p. 7.

intervento, con preghiere speciali e digiuni da praticarsi in tutto l'Ordine per un anno. La Vergine non si fa attendere troppo e per bocca di Raniero comunica al papa il suo sdegno:

«Tu Ordinem cisterciensem, cuius advocata sum ego, destruere conaris, sed non praevalebis. Et nisi citius de tuo malo proposito respicas, ego te omnem potestatem tuam conteram»<sup>397</sup>.

L'aneddoto testimonia l'aperta rivalità che contrassegnò, a vicende alterne, il rapporto tra il papato e l'Ordine nei primi anni del secolo XIII, ma la smaccata presa di posizione con la quale viene rappresentata la Vergine comunica soprattutto come i privilegi papali fossero percepiti all'interno dell'Ordine come delle colonne portanti dell'istituzione. Negare quei privilegi, e di conseguenza i vantaggi che ne dipendevano, equivaleva per i monaci bianchi ad attentare alla vita del loro stesso istituto. È questo dunque uno dei passaggi nei quali più chiaramente si può percepire quel senso di precarietà che investì l'Ordine negli anni a cavallo tra XII e XIII secolo. La rappresentazione della protezione della Madonna, quell'iperbolica “chiamata alle armi” della suprema protezione celeste, segnala come il conflitto tra il papato e i vertici cistercensi irradiasse su tutto l'Ordine un senso di insicurezza e instabilità. Nonostante i contrasti riguardassero le “alte sfere del comando”, fu soprattutto a causa della struttura «ad albero» della rete cistercense che i timori e le incertezze del Capitolo generale furono avvertite da ogni fondazione. L'istituzione di quel “consiglio” annuale degli abati ebbe la caratteristica di mantenere viva la comunicazione tra la gran parte delle fondazioni, così quando nel 1199 il Capitolo generale ricevette la richiesta da parte del papa di quell'ingente contributo economico a favore della crociata, la paura che la trasgressione eccezionale di un principio ritenuto sacrosanto per la robustezza dell'istituto potesse trasformarsi velocemente in una consuetudine dagli effetti devastanti per l'economia cistercense, si diffuse, attraverso gli abati che presero parte a quel Capitolo, in pressoché ogni angolo dell'Ordine<sup>398</sup>.

---

397 *Ibidem*, p. 8.

398 Di questo abbiamo già parlato nel primo capitolo, cfr. pp. 35-42. Diversa, comunque, sembra la situazione nei monasteri cistercensi del centro e del sud Italia, cioè in quelle fondazioni che a più diretto contatto erano con la sede apostolica, nei quali l'ostilità verso Innocenzo III non si riverberò con il medesimo vigore, cfr. Maccarrone, *Primato romano*, p. 900-901 e



La parola chiave in gioco, lo abbiamo visto quando abbiamo ripercorso le varie fasi della vicenda nel primo capitolo e lo si è visto anche ora nelle opere di Radolfo e Cesario, è «libertas». In altre parole all'origine dei contrasti che contrapposero alle volte in modo drammatico Innocenzo III all'Ordine cistercense c'erano divergenze profonde nel modo di intendere l'ordinamento ecclesiastico. La strenua opposizione del Capitolo generale al tentativo papale di fare dell'Ordine uno strumento di intervento attivo nella lotta all'eresia, uno mezzo di controllo territoriale, un modello strutturale da imporre a ogni «regularis religio», nonché una fonte di introito non indifferente per l'economia monetaria della Chiesa, si avvalse sempre del concetto che le «immunitates Ordinis» fossero al di sopra degli ordini del papa e che potessero essere opposte a chiunque «pro libertate Ordinis».

I contrasti furono temporaneamente ricomposti nel 1201, quando il Capitolo generale decise di pagare una somma al pontefice «ad subventionem terrae Sanctae et redemptionem captivorum» che sarebbe stata raccolta da tutti i monasteri dell'Ordine da una commissione costituita *ad hoc*<sup>399</sup>. Ma si trattò solo di uno dei passaggi di quel processo di “disciplinamento” dell'Ordine cistercense e delle sue strutture istituzionali voluto dal pontefice in vista del IV Concilio Lateranense, lo abbiamo già visto. Negli anni a seguire la competizione tra le «libertates» dell'Ordine e della Chiesa genererà nuovi episodi di contrasto, che saranno poi risolti solo nel 1215 dalle costituzioni conciliari, la 55 e la 57 in particolare, le quali sanciranno il principio di revocabilità dei privilegi monastici, quelli cistercensi in modo speciale. Ma fino a quel momento la competizione tra i due vertici di potere sarà aperta e accesa e porterà in più occasioni il papa a ricordare ai Cistercensi come egli esercitasse sul loro «Ordo» un'autorità che ne faceva nei fatti un abate generale, e ciò proprio in virtù di quelle conferme e quei privilegi papali che per i monaci bianchi, invece, ne avrebbero dovuto garantire l'autonomia. Dev'essere per questo motivo che nel *Dialogus Miraculorum*, scritto solo pochi anni dopo le vicende in questione, è possibile trovare storie che mostrano come l'autorità degli abati cistercensi, così come dei vescovi a loro favorevoli, discenda senza mediazione alcuna dalla Vergine, che impone loro

---

rispettive note.

399 Cfr. *Statuta* 1201, 49 (ed. C. Waddell, p. 499).

direttamente la verga pastorale<sup>400</sup>. E dev'essere per questo motivo che la stessa madre di Dio, in un'altra visione scritta da Cesario, difende niente di meno che il diritto dei monaci bianchi a commerciare<sup>401</sup>, bene o male negli stessi anni in cui il papato riprendeva con severità l'Ordine per le ragioni che attiravano contro di loro le più feroci accuse: acquisto improprio di terre, molestie ai vicini, commercio e accumulo di ricchezze ben oltre il necessario per il sostentamento<sup>402</sup>.

Ciò che questi episodi mostrano in maniera evidente, dunque, è come la costruzione di un canale di comunicazione privilegiato tra monastero e mondo celeste non costituisca un elemento di una costruzione ideologica astratta, avulsa dalla realtà, ma nascesse e fosse elaborata proprio in funzione della salvaguardia e del consolidamento di quell'apparto giuridico, normativo ed economico che garantiva nel concreto la straordinarietà dell'«Ordo». Nella competizione tra le «libertates» della Chiesa e dell'Ordine cistercense la Vergine diveniva «advocata» e «patrona» in special modo dell'autonomia e della potenza dell'istituto dei monaci bianchi, garante della sua assoluta supremazia nel mondo ecclesiastico.

Negli anni che seguirono il concilio i toni dei contrasti si acquietarono, ma rimase per i monaci bianchi il problema dell'affermazione della supremazia del loro Ordine. Anzi si complicò, poiché con l'ingresso in scena delle «novae religiones» la posizione dei Cistercensi nel quadro del mondo ecclesiastico perdeva terreno. E a guadagnarlo erano in particolare Francescani e Domenicani: i primi stavano sottraendo, proprio negli anni del concilio, il primato della straordinarietà ai monaci bianchi, mentre si confermavano come eccezione esclusiva al divieto sancito di ammettere Regole diverse da quella benedettina e quella agostiniana, i secondi invece, con l'istituzionalizzazione dell'inquisizione, di lì a poco si sarebbero sovrapposti ai Cistercensi in quel ruolo di difensori dell'ortodossia con il quale lo stesso Bernardo aveva affermato con vigore il proprio Ordine. Del «vecchio» Ordine monastico le «novae religiones» incarnarono quell'ideale di vita contemplativa e attiva voluto dal papato, che

---

400 Cfr. in particolare DM VII, 39 e 40 (II, pp. 57-59).

401 Cfr. DM VII, 41 (II, pp. 59-60). È un caso, poi, che proprio queste tre visioni che difendono l'autorità e i diritti dei monaci bianchi in campo giuridico ed economico siano trascritte da Cesario una dietro l'altra? Non lo crediamo.

402 Sulle accuse cfr. ad esempio Maccarrone, *Primato romano*, pp. 919-920, ma quella dei commerci, dei prestiti di denaro e degli acquisti e degli affitti impropri dei terreni è la *vexata quaestio* che procura ai monaci bianchi attacchi e polemiche feroci (serve forse ricordare le accuse taglienti di Walter Map? Le parodie di Nigello di Longchamp? L'ostilità di Giraldo del Galles?) che porteranno, all'inizio del Duecento, il papa ad intervenire duramente.

faceva di loro un organo interno alla Chiesa e al suo diretto servizio. Fecero in tal modo esperienza di quella forma di assoggettamento che, in ragione dell'esenzione, il papato aveva designato ai Cistercensi; fu una delle tante sovrapposizioni del «nuovo» sul «vecchio» che portò alla traslazione di ruoli istituzionali e strutture organizzative come anche di espressioni liturgiche e moduli comunicativi.

In tema mariano, ad esempio, furono numerosi gli elementi liturgici e simbolici che gli Ordini mendicanti trassero in particolare dall'Ordine cistercense: ad esempio il ritenere la Vergine la patrona del proprio Ordine, l'uso di intitolare a lei tutte o gran parte delle proprie chiese, la celebrazione delle quattro principali solennità (Natività, Annunciazione, Purificazione, Assunzione), la celebrazione, generalmente al sabato, della «missa de Beata», l'istituzione di «horae» della Vergine, il canto di antifone come il «Salve mater misericordiae», l'affidamento alla sua figura dalla propria «conversio» e altro<sup>403</sup>.

Anche il tema narrativo delle apparizioni mariane costituì un elemento del passaggio tra «religiones» «vecchie» e «nuove». Fu in particolar modo la figura della Vergine madre col bambino ad avere successo tra gli Ordini mendicanti in forme simili a quelle sviluppate dalla narrativa cistercense<sup>404</sup>. È l'inizio della diffusione a macchia d'olio di una forma rappresentativa nella narrativa che darà uno slancio impetuoso ad uno dei più fortunati modelli iconografici nella storia della pittura cristiana di tutti i tempi: la Vergine con in braccio il bambino.

### III.3.2.3 *La «lactatio»*

Nelle storie di visioni cistercensi numerose sono le apparizioni della Vergine e del bambino, in particolare sull'altare, durante la celebrazione del rito, per rimarcare in maniera netta il valore sacramentale dell'immagine della maternità

---

403 Per quanto riguarda la sovrapposizione degli Ordini mendicanti a quelli monastici in tema di venerazione mariana (e in particolare a quello cistercense) cfr. F.A. Dal Pino, *La presenza della beata Vergine nella vita degli Ordini mendicanti (secoli XIII-XV)*, in *Storia della mariologia* cit., pp. 726-773, qui in particolare p. 734.

404 Cfr. Barnay, *Le «Legendae» e i «Miracula»* cit., pp. 667-671. La studiosa fa frequenti riferimenti a un suo studio più articolato sul tema che non abbiamo avuto modo, purtroppo, di reperire. Cfr. Ead., *Le ciel sur la terre. Les apparitions de la Vierge au Moyen-Âge*, Paris 1999; cfr. anche Ead., *La Vierge, femme au visage divin*, Paris 2000.

divina<sup>405</sup>. D'altronde anche per i primi autori cistercensi, e in particolare per Bernardo, il tema della maternità mariana era connesso a quello della natura corporea del Cristo: è la sua natura umana che offre il tramite, la mediazione tra il mondo terreno e quello celeste e che eleva la natura umana sul piano del divino<sup>406</sup>. Il tema del nutrimento spirituale offerto ai monaci dalla Vergine, nelle visioni inesorabilmente connesso al tema eucaristico – si pensi ad esempio alla visione citata sopra, nella quale la Vergine imbocca i monaci con il cibo contenuto in una pisside<sup>407</sup> –, per Aelredo di Rievaulx è parte di quell'ideale angelico (la Vergine nutre i monaci con il cibo degli angeli) secondo il quale tra monaci, santi e angeli esiste una sorta di fratellanza spirituale in Maria<sup>408</sup>.

In relazione al tema della maternità mariana la letteratura delle visioni sviluppò un'immagine che con il tempo sarebbe diventato uno di quegli elementi simbolici (anzi un vero e proprio *topos*) sul quale venne costruita la rivendicazione cistercense di superiorità: la «lactatio». Anche in questo caso si tratta di un'immagine che i monaci bianchi trassero dalla tradizione e che – stando a Peter Morsbach – risalirebbe ad Agostino<sup>409</sup>. In tempi più vicini ai Cistercensi già Guglielmo di Malmesbury raccontò come Fulberto di Chartres avesse beneficiato della grazia dell'allattamento mentre giaceva a letto malato<sup>410</sup>, un

---

405 Nelle apparizioni mariane il tema sacramentale compare con costanza in tutte le fonti, ma in particolare quelle più tarde cfr. LMH II, 25 (PL 185, 464A-466D); III, 14 (1365D-1366C); EM I, 32 (pp. 61-65); III, 21 (pp. 206-207); III, 31 (p. 231); DM VII, 17, 19, 31, 47 (II, pp. 23-25, 39-40 e 67-68) e anche in DM III, 20, in conclusione del racconto (II, p. 28); L8M *Anhang* I, 64, 65 e 66 (pp. 184-185), ai quali si deve aggiungere anche Fürstenfeld 8 (pp. 23-24) nel quale la Vergine appare in visione ad un converso per consolarlo del fatto che, per penitenza, deve astenersi dalla comunione. Anche in Coll. IV, 9 [78] (pp. 266-267) e in L8M *Anhang* I, 38 (pp. 159-160) appare la Vergine connessa al tema eucaristico, nella storia del giovane giudeo che si comunica.

406 Cfr. Leclercq, *Dévotion et théologie mariales* cit., pp. 573-574. Per un sunto del pensiero mariano nei principali autori cistercensi cfr. Montanari, *San Bernardo di Clairvaux e la sua scuola* cit., pp. 637-652 (Bernardo di Clairvaux) e 652-661 (Guerrio d'Igny, Isacco della Stella, Aelredo di Rievaulx, Amedeo di Losanna, Goffredo d'Auxerre, Oglerio di Locedio e Stefano di Salley).

407 Cfr. III, 14 (PL 185, 1365D-1366C) e EM III, 21 (pp. 206-207).

408 Cfr. Dumont, *Aspects de la dévotion du bienheureux Aelred* cit., pp. 313-326, sulla maternità e la fratellanza spirituale in particolare cfr. pp. 320-322.

409 Per una storia del *topos* della «lactatio» cfr. P. Morsbach, «Lactatio», in *Marienlexikon*, cur. R. Bäumer e L. Scheffczyk, III, St. Ottilien 1991, pp. 702-704. Per il lato puramente iconografico cfr. anche L. Brubaker, «Lactatio», in *Dictionary of the Middle Ages*, cur. J.R. Strayer, New York 1986, VII, pp. 314-315. Più in generale sulla «lactatio» cfr. anche P. Bétérous, *A propos d'une de légendes mariales le plus répandues: le "lait de la Vierge"*, in «Bulletin de l'Association Guillaume Budé», 4 (1975), pp. 403-411 e J. Berlioz, *Il seno nel Medioevo tra erotismo e maternità*, in «Storia e Dossier», 2 (1987), pp. 40-44.

410 Cfr. G. Philippart, *Le récit miraculaire marial dans l'Occident médiéval*, in *Marie. Le culte*

miracolo riportato anche dai cronisti cistercensi Alberico di Tre Fontane ed Helinand di Froidmont<sup>411</sup>. È in particolare il potere taumaturgico del latte della Vergine il tema con il quale nell'XI e XII secolo si diffonde il *topos* della «lactatio», lo si ritrova ad esempio anche in un racconto della collezione di miracoli mariani che Adolfo Mussafia denomina «TS»<sup>412</sup>, nel *Liber de miraculis sanctae Mariae* edito nel secolo XVIII da Bernhard Pez e nel XX da Thomas F. Crane<sup>413</sup>, e Albert Poncelet, inoltre, nel suo *Index* ne segnala sei varianti<sup>414</sup>.

In ambito cistercense il tema della «lactatio» entrerà presto a far parte a pieno titolo dell'immaginario dell'Ordine e troverà diverse declinazioni, dalla «salutaris sapientia» che, secondo Bernardo, Malachia ottiene dal latte materno<sup>415</sup> alla connessione tra il predicare e l'atto del succhiare il latte fatta da Goffredo d'Auxerre<sup>416</sup>, dalla figura del latte della Sposa nel *Sermo super Cantica* IX di Bernardo<sup>417</sup> al tema fortunatissimo dell'iconografia bernardiana della Vergine che offre il suo latte al santo. La «lactatio Bernardi» è forse il tema iconografico più celebre con il quale l'abate di Clarvaux venne ritratto, ma la sua apparizione è piuttosto tarda<sup>418</sup>. La più antica immagine pittorica conosciuta risale al 1290, ma

---

*de la Vierge* cit., p. 578, nt. 75. Il racconto è elencato anche in Poncelet, p. 288, n. 668.

411 Cfr. Alberico di Tre Fontane, *Chronica*, anno 1022 (ed. P. Scheffer-Boichorst MGH SS 23, p. 782). Cfr. Helinand di Froidmont, *Chronicon*, anno 1030, PL 212, 928B.

412 Il titolo con il quale lo studioso individuò questa collezione si deve al fatto che il primo e l'ultimo racconto della collezione sono associati a «Toledo» e al «Sabato». Dalle due iniziali trasse il codice «TS». Per una lista dei racconti lì contenuti cfr. Mussafia, *Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden* cit., 115 (1888), p. 20. Il racconto della «lactatio» è il n. 11.

413 Cfr. *Liber de miraculis sanctae Dei genitricis Mariae* XXX (ed. T.F. Crane, pp. 36-39).

414 Cfr. Poncelet, p. 257, n. 184; p. 258, nn. 197-199; p. 308, n. 980; p. 330, n. 1350.

415 Cfr. *Vita Sancti Malachiae* 1, SBO III, p. 310, ll. 9-11: «Bibebat autem pro lacte de pectore materno aquas sapientiae salutaris et fiebat in dies seipso prudetior». L'immagine è ripresa in certo qual modo da Guglielmo di Saint-Thierry nella *Vita Prima*, quando dice che la madre di Bernardo rifiutò di far allattare il figlio da altri seni che non fossero il suo, come si usava nelle famiglie nobili, «quasi cum lacte materno materni quodammodo boni infundens eis naturam», cfr. VP I, 1 (PL 185, 227C).

416 Cfr. B.P. McGuire, *The Difficult Saint*, Kalamazoo 1991 (Cistercian Studies Series 126), p. 200.

417 Cfr. SBO I, pp. 42-48. L'importanza di questo sermone nella definizione dell'iconografia bernardiana della «lactatio» è stata segnalata da Morsbach, «*Lactatio*» cit., p. 703.

418 Sull'origine dell'immagine della «lactatio Bernardi» cfr. L. Dewez e A. van Iterson, *La lactation de saint Bernard. Légende et iconographie*, in «Cîteaux in Nederlanden», 7 (1956), pp. 170-173; A. van Iterson, *Une lactation de saint Bernard provenant d'Hastimoulin*, in «Namurcum», 2 (1967), pp. 50-57. Per studi più recenti cfr. J. Berlioz, *La lactation de saint Bernard dans un «exemplum» et une miniature du «Ci nous dit» (début du XIVe siècle)*, in «Cîteaux» 39 (1988), pp. 270-283; L. Dal Prà, *L'immagine di Bernardo nell'arte italiana (secc. XIII-XVII)*, in *Bernardo cistercense. Atti del XXVI Convegno storico internazionale. Todi 8-11 Ottobre 1989*, Spoleto 1990 (Atti dei Convegni dell'Accademia Tudertina e del Centro di studi sulla spiritualità medievale. Nuova serie 3), pp. 345-376, con particolare

la sua vera fortuna si attesterà solo dalla fine XV secolo nelle regioni renane, nelle Fiandre, nei Paesi Bassi e in Spagna<sup>419</sup>. La tradizione letteraria di questo miracolo ebbe decisamente meno fortuna rispetto alla larga diffusione dell'ambito iconografico. Non si trovano racconti dell'allattamento di Bernardo da parte della Vergine nella *Vita Prima*, né in nessuna collezione di miracoli. L'esempio più antico si trova in un manoscritto inedito conservato nella biblioteca Casanatense di Roma scritto tra la fine del sec. XIII e l'inizio del XIV<sup>420</sup>. La prima parte del codice è occupata dai *Dialogi* di Gregorio Magno, poi al f. 112 il copista trascrive la «legenda sancti Bernardi» della *Legenda Aurea* di Iacopo da Varagine, al quale aggiunge in chiusura la storia del miracolo della «lactatio»<sup>421</sup>: la narrazione non svolge alcun intreccio, in essa si dice semplicemente come a Bernardo un giorno apparve in visione la Vergine con il bambino in braccio; questa aveva stretto uno dei suoi seni con la mano, diffondendo in questo modo il suo latte «celesti rore»; il dolce gusto assaporato aveva riempito il santo di consolazione<sup>422</sup>.

Prima che la leggenda della «lactatio Bernardi» cominciasse a circolare, però, in ambito cistercense si erano già diffuse alcune storie di allattamenti mariani, come dimostrano il caso citato poco sopra di Fulberto di Chartres o la storia del chierico allattato dalla Vergine, attribuito in un codice a Cesario<sup>423</sup>, e come attesta anche la circolazione di un simile aneddoto che ha come protagonista Enrico di

---

attenzione alle pp. 358-372 sulle raffigurazioni di Bernardo e della Vergine e le pp. 365-370 in particolare sulla «lactatio»; C. Dupeux, *Saint Bernard dans l'iconographie médiévale: l'exemple de la lactation*, in *Vies et légendes de Saint Bernard* cit., pp. 152-166; P. Arabeyre, *La lactation à Châtillon-sur-Seine: données et problèmes*, in *Vies et légendes de Saint Bernard* cit., pp. 173-197 e J. France, *Medieval Images of Saint Bernard of Clairvaux*, Kalamazoo 2007 (Cistercian Studies Series 210), pp. 205-237.

419 Cfr. *ibidem*, p. 209. La raffigurazione del 1290 si trova su una pala d'altare proveniente da una chiesa templare di Palma di Majorca, vicina al monastero di La Real, abbazia figlia di Poblet, sulla linea di Clairvaux.

420 Roma, Biblioteca Casanatense ms. lat. 331, ff. 118-119, cit. in I.M. Canal, *Sanctus Bernardus et Beata Virgo. Miraculum lactationis in textu inedito*, in «Ephemerides mariologicae», 7 (1957), pp. 483-490. Per la trascrizione del miracolo cfr. *ibidem*, p. 483.

421 Non abbiamo avuto occasione di visionare il codice, pertanto quanto riportato è desunto dalla descrizione effettuata da Canal nel suo studio, cfr. *ibidem*, pp. 486-487.

422 Cfr. *ibidem*, p. 483. L'assoluta asciuttezza della narrazione assomiglia più alla descrizione di un'immagine dipinta che alla narrazione di una storia miracolosa. Leggendo il testo viene da chiedersi se l'origine di tale visione, sconosciuta ai testi cistercensi di XII e XIII secolo, non sia davvero da attribuirsi, come è stato sostenuto in altre sedi, a fonti iconografiche prima che narrative. Cfr. France, *Medieval Images of Saint Bernard* cit., pp. , secondo il quale la tradizione del miracolo avrebbe avuto una traduzione iconografica prima che narrativa, cfr. anche Berlioz, *La lactation de saint Bernard* cit., pp. 270-271, per il quale invece è inaccettabile l'idea che l'immagine dell'allattamento possa precedere nel tempo la sua codificazione testuale.

423 Cfr. L8M *Anhang* I, 95 (pp 209-210); Tubach, p. 386, n. 5109.

Marcy, abate di Clairvuax tra il 1176 e il 1189<sup>424</sup>. In una storia che si trova nel gruppo di racconti collegati al monastero di Fürstenfeld<sup>425</sup> ma che compare in forma abbreviata anche in un capitolo attribuito ai *Libri VIII Miraculorum* di Cesario<sup>426</sup>, si legge come Enrico pregasse in lacrime la Vergine perché aveva ricevuto dal pontefice una lettera che gli ordinava di prendere parte alla crociata ma lui, illetterato<sup>427</sup>, non era in grado di leggerla. La Madonna allora gli apparve in visione per porre rimedio al problema e gli fece succhiare il latte da uno dei suoi seni. Enrico guadagnò così una coscienza delle lettere tanto profonda che di lì a poco tempo gli avrebbe fatto meritare persino la carica di cardinale-vescovo. La formula narrativa usata da Cesario per descrivere l'atto della «lactatio» è semplice e asciutta, dice egli infatti che la Vergine «sacratissima sua ubera ad sugendum dulciter porrexit». Il racconto nella collezione Fürstenfeld è invece più articolato e mette in scena uno scambio di battute che mira a esaltare l'umiltà del protagonista che ripetutamente non si dice degno del seno della Vergine<sup>428</sup>.

«Suge hic, ubi vera sapientia Christus suxit» gli dice lei, il tema del racconto è chiaro: siamo lontani dal *topos* del chierico malato. Il latte della Vergine qui non ha un valore taumaturgico, bensì è il latte che porta la sapienza divina, tema tipicamente cistercense che già Bernado nella *Vita Malachiae* e in parte Guglielmo di Saint-Thierry nella *Vita Bernardi* avevano sviluppato. Ancora una volta la narrativa cistercense trae dalla tradizione temi, forme ed elementi consueti

---

424 Cfr. sopra, nt. 77.

425 Cfr. Fürstenfeld 5 (pp. 16-18).

426 Cfr. L8M, *Anhang* I, 43, p. 164, Tubach, p. 64, n. 772.

427 Cfr. Fürstenfeld 5 (p. 16): «quasi sine litteris» e L8M *Anhang* I, 43 (p. 164): «Hic licet non esset litterali scientia praeditus...». L'informazione non è da prendersi storicamente per buona, non solo o non tanto perché inverosimile appare il fatto che la guida di Clairvuax potesse essere affidata a qualcuno che non conoscesse il latino, ma soprattutto poiché questo elemento serve a enfatizzare l'effetto finale del miracolo della Vergine: l'elezione di Enrico a cardinale-vescovo di Albano.

428 Cfr. Fürstenfeld 5 (pp. 16-17): «“Domina – inquit – sanctissima, quia dominus papa onus importabile scilicet predicationis officium michi imposuit, cum sim et sermone et scientia imperitus”. Cui illa: “Ne timeas – inquit – bonum super hoc consilium inveniemus”. Exerensque unam mamillam suam dixit ei: “Suge hic, ubi vera sapientia Christus suxit”. Qui tremefactus ait: “Absit hoc a me, domina mea sanctissima, absit a me peccatore talis presumptio”. Ad quem illa ait: “Oportet omnino vero fiat, quia contra hunc defectum tuum aliud tibi non dabitur remedium”. Qui diu reverenter renuens tandemque obediens accessit et, ut sibi visum est, suxit. Que rursus alteram exhibens mamillam ut sugeret, eque precepit et ille post humilem contradictionem obedivit et suit atque tantam ex tunc intelligencie et eloquencie exuberanciam accepit, quantam nec unquam antea sperare potuisset. Accingitur ergo ad predicationem opus facit ewangelie atque in omni cooperante Christi gratia prosperatur. Non longo post tempore ad sedem apostolicam evocatus cardinalis episcopus constituitur».

e li riformula, sovrapponendo nuovi significati. L'elezione cardinalizia di Enrico, vista nell'ottica della «lactatio» mariana, afferma ancora una volta la matrice ultraterrena della dignità cistercense, ossia il supremo carisma che ordina tanto una vita spirituale esemplare quanto l'esercizio di un ruolo di primo piano nelle gerarchie della Chiesa. Ancora una volta, in sostanza, per comprendere appieno il senso di un aneddoto edificante si impone la necessità di proiettarlo sul piano ecclesiologico. D'altronde già ben prima che questo miracolo venisse messo per iscritto il cliché dello speciale allattamento come fonte della superiorità dei Cistercensi era già stato espresso nelle storie di visioni da Erberto e da Corrado, i quali citarono Isaia 60, 16 per affermare come i monaci bianchi fossero stati «lactati regia mamilla»<sup>429</sup>. Nessun autore cistercense prima di loro aveva adoperato quel brano biblico per un'affermazione tanto netta<sup>430</sup>.

#### III.3.2.4 *Non solo una letteratura edificante*

In conclusione, dell'immagine complessiva della Vergine tracciata dalle fonti prese in considerazione da questo studio colpisce soprattutto l'impiego quasi empirico che ne viene fatto. Maria è esempio di virtù, ordinatrice della vita nel monastero, patrona e protettrice dell'Ordine. È in primo luogo un modello di santità e di perfezione virgineale che plasma la vita dei monaci. La sua figura è chiamata in causa sempre con uno scopo pratico, sia che ella conforti i monaci nella liturgia o nel lavoro manuale, sia che li aiuti a tenersi svegli nel coro durante la veglia, sia che venga a prelevare le loro anime dall'infermeria o che, come nell'ultimo caso esaminato, porga loro col suo seno il latte della sapienza. Ma è un fatto che non stupisce, non sorprende cioè che la sua immagine sia sempre associata ad un aspetto concreto della vita dei monaci e non assurga mai interamente alla sfera del simbolo, dell'astrazione figurativa, neanche nei casi in

429 Cfr. LMH I, 2 (PL 185, 1277A); I, 30 (1303B); EM I, 10 (p. 22, l. 13); III, 14 (p. 180, l. 10); III, 34 (p. 236, l. 8). Cfr. anche EM III, 8 (p. 159, ll. 6-7): «regalibus sacrae doctrinae uberibus lactaretur».

430 Bernardo, ad esempio, cita in due casi il passo di Is 60, 15-16, nei *Sermones super cantica* XXX, 5, SBO I, p. 213, ll. 14-17 e in *De laude novae militiae* 6, SBO III, p. 219 ll. 5-7. Gilberto di Hoiland ne fa uso in *Sermones super Canticum XXXI*, 3 (PL 184, 162A) e nel *Tractatus ad Rogerium abbatem*, «altera pars», 3 (PL 184, 282A). Ma nei casi qui citati il brano biblico non è mai riferito in maniera diretta alla superiorità delle origini dell'Ordine cistercense.



cui la sua immagine si carica di significati allegorici. Maria, cioè, nei racconti di visioni e miracoli non è mai, per fare uno degli esempi più scontati, *la Chiesa* o non è mai anche solo *prevalentemente* la Chiesa: intendiamo dire che la narrazione non fornisce mai elementi che codifichino nell'immagine della Vergine un significato particolare senza associarlo a una funzione concreta. Ogni forma di astrazione è aliena a questo tipo di narrativa.

Questo avviene, potremmo dire, per la natura stessa del genere letterario che, lo aveva già detto Jean Leclercq oltre trent'anni fa, alle *idee* e alle *teorie* preferisce i *modelli*, ovvero che idee e teorie allestisce sulle solide basi dei fatti concreti per meglio proporre l'efficacia<sup>431</sup>. Ed è dunque ai fatti concreti che le apparizioni della Vergine, come qualunque altra apparizione o visione, vanno sempre ricondotte, agli insegnamenti pratici che queste impartiscono ai monaci come alle funzioni legittimanti che a esse si intese attribuire. La narrativa recupera temi ed elementi che informarono diversi aspetti del linguaggio della devozione mariana dei monaci bianchi, dalle menzioni della Vergine negli atti statuari al ruolo che la sua figura esercitò nei sermoni dei primi autori cistercensi, ma in particolar modo si concentra sul linguaggio della liturgia. Le apparizioni mariane sono molto spesso messe in relazione all'ufficio di funzioni, alle orazioni o al canto delle lodi in suo onore e le funzioni che tali storie di apparizioni esercitano hanno sempre un forte connotato legittimante, lo abbiamo visto. Ma nel recuperare elementi del linguaggio della liturgia, la narrativa non si limita a produrne una stemperata eco, bensì esercita una riformulazione che attribuisce un senso ulteriore alla sua figura: la Vergine diviene il veicolo e la ragione spirituale di una supremazia reale e materiale dell'Ordine nel mondo, codificata nei racconti di miracoli proprio mentre quella supremazia stava inesorabilmente venendo meno. Furono gli anni che seguirono un'espansione territoriale prodigiosa, gli anni nei quali l'istituto cistercense tentò strenuamente di mantenere al suo interno un'uniformità di condotta che andava lentamente venendo meno<sup>432</sup>. Anni nei quali il pontefice richiamò costantemente i Cistercensi al rigore di una disciplina che, almeno per

---

431 Cfr. J. Leclercq, *The Image of St. Bernard in the Late Medieval «Exempla» Literature*, in «Thought», 54 (1979), p. 292.

432 Sul concetto di «unanimitas» e sulla sua conservazione o dispersione rimandiamo a Auberger, *L'unanimité cistercienne* cit. e a Id., *La législation cistercienne primitive et sa relecture claravallienne*, in *Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalités, spiritualité* cit., pp. 181-208.

quanto riguardava il divieto di accumulare possedimenti privati e ricchezze, oramai esisteva solo formalmente nei loro statuti<sup>433</sup>. Furono gli anni nei quali i monaci bianchi videro entrare in crisi il loro ruolo di interlocutori privilegiati del papato, mentre facevano il loro ingresso in scena nuovi Ordini religiosi in grado di incarnare in maniera più efficace il programma di riforma romano. Anni nei quali si andava preparando il IV Concilio Lateranense, nel quale il papa avrebbe sancito una volta per tutte la subordinazione del monachesimo alla potestà papale, che avrebbe assegnato ai «regulares» funzioni specifiche nella predicazione della dottrina apostolica e nella lotta all'eresia, facendone uno strumento chiave del centralismo romano.

Anni nei quali la subordinazione degli Ordini regolari voluta da Innocenzo III, qualora si fosse realizzata nelle forme e nelle modalità da lui designate, avrebbe sancito nei fatti la fine dell'autonomia delle organizzazioni esenti, cosa che, come abbiamo visto, gettò nel panico i vertici dell'Ordine cistercense, peraltro già lacerati da opposizioni interne<sup>434</sup>. La narrativa raccolse ansie e urgenze di una crisi culturale e istituzionale e le ricompose su un livello di comunicazione «altro» rispetto a quelli tentati fino a quel momento. Lo scopo era produrre un ulteriore strumento di consolidamento dell'istituto cistercense.

Se ne ha una chiara visione, ad esempio, nel racconto della Vergine che presiede il Capitolo, con il quale abbiamo aperto questa sezione<sup>435</sup>. In quel racconto, come in altri ad esso simili per tipologia, la figura della Vergine non è più semplicemente consolatrice, la narrazione non esercita più unicamente un ruolo parenetico o edificante, il suo insegnamento non si muove più solamente su un piano spirituale o ascetico. La diretta associazione tra la figura della Madonna e il Capitolo, organo centrale nell'amministrazione della vita giuridica ed economica del monastero, conferisce alla sua figura una dimensione istituzionale ben marcata. E quella immagine venne codificata proprio negli anni in cui

---

433 Ce ne siamo occupati nel primo capitolo, cfr. pp. 29-35.

434 Si è già accennato nel primo capitolo alla “crisi” tra le più importanti abbazie dell'Ordine in atto tra gli ultimi anni del dodicesimo secolo e i primi del tredicesimo, cfr. Cariboni, *Il papato di fronte alla crisi* cit., pp. 182-189. E non si tratta, forse, che della punta di un iceberg: le fonti cistercensi sono sapientemente avare di notizie sui contrasti interni; della competizione tra Cîteaux e le quattro principali abbazie cistercensi siamo al corrente solo perché la crisi fu così dirompente da raggiungere le orecchie del papa.

435 EM III, 31 (p. 231). Corrado copiò in realtà il racconto da LMH 49, un capitolo non incluso nell'ed. in PL 185 e che non abbiamo avuto modo di reperire, cfr. *ibidem*, p. 231, nt. storica Dist. III, Cap. XXI 2/32.

Innocenzo III attaccava l'autonomia del Capitolo generale per imporre la sua autorità di padre-abate sull'intero Ordine. Serviva allora ricorrere a un'autorità superiore che legittimasse l'indipendenza cistercense, serviva cioè aggirare l'autorità pontificia cercando una legittimazione più alta dello stesso papa. Era un'operazione che sarebbe stato troppo azzardato, persino irreali, tentare sulla via giuridica, un affronto così smaccato sarebbe stato imperdonabile, persino per loro.

Serviva dunque spostare parte di quella rivendicazione dall'angusto piano del concreto alla vastità d'espressione offerta dalla rappresentazione formale. Serviva dire chiaramente come «domum Capituli non esse aliud nisi secretarium Dei et portam caeli»<sup>436</sup>. Così scrisse Erberto nel suo *Liber Miraculorum*, così ripeté Corrado nell'*Exordium Magnum* e così riecheggiò Cesario nel *Dialogus Miraculorum*, ma attraverso un'altra immagine, eminentemente monastica: quella della «scala paradisi», che in una visione si innalza direttamente dal Capitolo generale di Cîteaux fino al cielo e per mezzo della quale continuamente gli angeli vanno e vengono dal paradiso al monastero, dal monastero al paradiso<sup>437</sup>. È la visione di una vergine cieca, dice Cesario, «meritevole di spirito profetico, che il nostro Ordine venerava con grande onore». Della stessa donna Cesario racconta altre visioni: è, per esempio, condotta in cielo da un angelo e ciò che vede e ciò che sente in paradiso è liturgia cistercense. I canti, le azioni e le consuetudini del rito celeste sono le stesse che i monaci bianchi ripetono ogni giorno nel loro monastero<sup>438</sup>.

---

436 Cfr. *ibidem*, ll. 27-29.

437 Cfr. DM VII, 20 (II, p. 25): «Visionem quandam mirificam de Ordine nostro videre meruit, quae in ordinis amorem illam plurimum accendit. Tempore quodam Capituli generalis, de ipso Capitulo scalam mirae pulchritudinis asque ad coelum vidit erectam, dominumque innixum scalae super Capitulum respicientem. Cuius latera et gradus tanti splendoris erant, ut radios solares superarent. Novicius: Quid autem tibi significasse videtur haec visio? Monachus: Licet omnia quae in eodem Capitulo tractabantur ab Abbatibus, qui ex diversis mundi partibus illuc confluerant, divina inspiratione fierent, haud dubium tamen quin sancti angeli descendentes et ascendentes, eadem Christo, ob cuius honorem fiebant, nunciarent».

438 Cfr. *ibidem*, pp. 26-27: «Tantus erat decor omnium, tanta gloria, in dispari tamen claritate singulorum, ut nulla lingua dari sufficeret. (...) Qui cum post tertiam stationem inchoasset antiphonam: "Hodie beata Virgo Maria puerum Jesum", et cetera, ingressi sunt templum ex auro gemmisque constructum. Deinde inceptus est missae introitus, et ab omnibus simul decantatus. Interim Christo introeunte ad altare, postquam expletum est Kyrieleyson a choris alternatim, post Gloria in excelsis, quod ipse inchoavit, beatus Prothomartyr Stephanus epistolam legit de libro Malachiae Prophetiae. Sanctus vero Johannes Evangelista, dalmatica indutus, legit Evangelium secundum Lucam, scilicet, Postquam impleti sunt dies purgationis Marias, et cetera. Quo perlecto, Dominus *secundum morem ordinis nostri* ad gradum rediit, et ab offerentibus candelas suscepit». Il corsivo è nostro. Il rito descritto rievoca alcuni passaggi e usi liturgici tipici dei monaci bianchi, come l'antifona «Hodie beata Virgo» che tradizionalmente apriva la messa della «Purificatio Sanctae Mariae» (EO 47, 11; p. 142), il

E ancora: ha visto un giorno, rapita in estasi, una «vergine cristallina, lucida come cristallo», nel cui utero cresceva un «infante meraviglioso coronato da diadema regale». Dal diadema spuntavano quattro fiori e, mentre lei osservava, questi crescevano fuori dal capo della vergine e si avviluppavano in rami che coprivano i quattro angoli del mondo. I rami erano carichi di frutti e «solo gli eletti prendevano e mangiavano i frutti dell'albero»<sup>439</sup>. Una visione dal forte accento allegorico che ha il sapore delle «teologie figurative» che alimentarono la produzione diagrammatica di quegli anni (in particolare due tavole del benedettino Corrado di Hirsau hanno in comune l'immagine della pianta che fuoriesce dal capo della Vergine)<sup>440</sup>. La visione è ecclesiologica e ribadisce ancora una volta come il mondo della verità, quello futuro come quello presente, sia appannaggio di una sola classe tra tutte, vale a dire quella degli «eletti» che sono in grado di comprendere e decodificare il linguaggio della presenza di Dio nel mondo (ma che, in realtà, quel linguaggio lo codificano: il processo, almeno ai nostri occhi, certo, è inverso), linguaggio che, per chi è in grado di comprenderne i codici, indica la via della verità e della salvezza nella patria futura. «Se Dio tante e tali cose mostra ai giusti in vita, quanto pensi che mostrerà in patria?» chiede

---

canto del Kyrieleyson a cori alternati (EO 62, 2-4; p. 188), l'uso di far seguire il «Gloria in excelsis» al «Kyrie», tipico della messa alla vigilia di Pasqua (EO 23, 24-25; p. 112). Anche l'uso esplicitamente messo in evidenza come «secundum morem nostri» dell'abate di fare ritorno al «gradum presbiterii» dopo la messa per ricevere il dono delle candele benedette è tipico della celebrazione cistercense della «Purificatio Sanctae Mariae» (EO 47, 14; p. 144: «Deinde veniat abbas ad gradum presbiterii et ceteri offerant candelas suas a prioribus incipientes: manum abbatis, vel sacerdotis si abbas defuerit, osculando»).

439 Cfr. *ibidem*, pp. 27-28: «Cum tempore quodam cogitaret de abyssu aeternae praedestinationis, et de infallibili sacramento atque remedio divinae incarnationis, facta in excessu, virginem coram se vidit cristallinam, id est ad instar cristalli perlucidam. In cuius utero contemplata est infantem pulcherrimum, regio dyademate coronatum. Habebat autem idem dyadema quatuor flores eminentes, quia ea intuente sursum ascendentes, et virginis cerebrum excrescentes, in ramos arboreos profecerunt et modico spatio temporis emerso, quatuor mundi partes impleverunt. Quorum fructus erant pulcherrimi, odoris eximii, mirique saporis. Et ecce sub ramis eisdem apparuit omne genus humanum a prothoplasto Adam usque ad ultimum qui in fine mundi nasciturus est. Soli vero electi fructus arboris carpebant eisque vescebantur, reprobi autem nihil ex eis contingere vel vesci potuerunt».

440 In particolare questa visione ripete degli elementi che si riscontrano in alcuni diagrammi inseriti dal benedettino Corrado di Hirsau in due delle sue opere, cfr. *Speculum Virginum V* (ed. J. Seyfarth, Turnhout 1995, CCCM 5, pp. 114 sgg.) dove la Vergine è la «radix aeterni floris», ma soprattutto le due tavole n. 5, l'albero del vizio e quello della virtù, solitamente poste in apertura dei codici, dove viene ritratta proprio l'immagine della Vergine dal cui capo sgorga l'albero del diagramma. Manca l'immagine del bambino nel ventre della Madonna. La differenza più significativa sta comunque nel senso della visione rispetto a quella dei diagrammi: laddove infatti la visione ha un valore ecclesiologico, le due tavole hanno valore morale. Sebbene non sia possibile porre in diretto contatto la visione con i diagrammi di Corrado è comunque possibile ritrovare, almeno nella figura dell'albero che fuoriesce dal capo della Vergine, un significativo punto di contatto.

Cesario al Novizio. La sua domanda è retorica e veicola il medesimo messaggio della visione: il mondo futuro sarà di chi si mostrerà degno di accedervi; chi conosce la strada per giungervi possiede non solo il futuro ma, soprattutto, il presente.

Le apparizioni della Vergine nel monastero, le visioni di quanti si fanno meritevoli di divenire tramite di un contatto esclusivo tra il mondo terreno e quello celeste, sono un elemento fondamentale della codificazione della superiorità cistercense. Sono un importante veicolo di mediazione culturale e spirituale, perché trasmettono aspetti essenziali della vita dei monaci bianchi, delle gerarchie dell'Ordine, delle consuetudini del chiostro, delle pratiche liturgiche e delle dottrine sacramentali. Ma ciò che fanno oltre a ciò è tradurre con una nuova forma e un nuovo significato quell'ideale costantemente affermato dai monaci bianchi, sin dall'esordio dell'«Ordo»: i Cistercensi sono i migliori interpreti della tradizione, sono gli eredi di un'Ordine la cui storia affonda le radici nei primi secoli della cristianità, ma che, al momento della loro nascita, ha perduto la retta via, cioè si è troppo secolarizzato e non riesce più a rispettare gli antichi precetti. I Cistercensi sono dunque, prima di tutto, i grandi restauratori del passato, della purezza primordiale.

La storia della Cristianità è una storia di rifondazioni continue, questo sembra dire Corrado nella prima «distinctio» dell'*Exordium Magnum*, la struttura stessa dei capitoli lo dimostra, basta leggerne i «tituli»<sup>441</sup>: dalla dottrina della perfetta penitenza lasciata dal Cristo, alla nascita della «primitiva ecclesia» che ne ha raccolto il messaggio e via via tramite Antonio prima, poi Benedetto, la dottrina

---

441 Lo si era anticipato nel secondo capitolo, il tessuto narrativo che apre il testo di Corrado mira a porre l'Ordine cistercense in continuità con la tradizione e allo stesso momento ad esaltarlo al di sopra di essa: è un percorso di progresso graduale che dal Cristo stesso culmina nei monaci bianchi, passando per Antonio, Benedetto e i cluniacensi. Cfr. EM I, 1-10 (pp. 5, 7, 8, 10, 12, 13, 15, 17, 18, 22) I «tituli»: 1) «Quod Domunis Iesus in doctrina sua formam perfectae paenitentiae tradiderit»; 2) «Quod a primitiva ecclesia communis vitae traditio coeperit, et quod hinc monasticae religionis institutio principium sumpserit»; 3) «Quod monachus ordo per beatum Antonium, caeterosque sanctos patres roboratus, excellenter claruit»; 4) «De institutione et auctoritate Regulae sancti patris Benedicti. Quomodo per gratiam Dei floruit, et floret usque hodie»; 5) «Quod beatus Benedictus, rogatu Cenomanensis episcopi, sanctum discipulum suum Maurum causa fundandi coenobia ad partes Galliae direxit»; 6) «Quod beatus Odo Cluniacensis abbas ordinem monachicum collapsum per gratiam Dei strenue reparavit»; 7) «De fratre, in cuius manu micae panis in pretiosissimas margaritas conversae sunt»; 8) «De fratre moriente qui vidit multitudinem candidatorum ad se intrare»; 9) «Quomodo beatus Hugo Cluniacensis abbas paralyticum curavit»; 10) «Qualiter fratres qui Cisterciensem Ordinem fundaverunt adhuc in Molismo degentes divina gratia sunt illustrati».

ha sempre avuto degli interpreti privilegiati, i quali si sono imposti sulla scena con la «restauratio» del «sacrae religionis vigorem». È la storia di Odone, abate di Cluny, che «reparavit» l'Ordine monastico, e di Ugo dopo di lui<sup>442</sup>. È ora il momento dei monaci bianchi, comunica Corrado, il loro ingresso sulla scena ha generato lo «scandalum» dei «monachi nigri Ordinis», ma questi non hanno compreso come il loro Ordine non sia scaturito dalla «inobedientia», ma dalla «gratia divina»<sup>443</sup>.

Le storie raccolte nelle collezioni di miracoli hanno tutte la prerogativa di mettere in scena quello speciale negozio tra l'umano e il divino che certifica non solo la santità della vita dei monaci bianchi, ma la loro assoluta prevalenza su tutti gli altri organismi della Chiesa. Il simbolo visibile delle realtà spirituali è una dimostrazione innegabile della verità, attestazione oggettiva del concetto di cui la narrativa è fatta tramite. È una caratteristica essenziale della letteratura, che fa sì che la sua funzione sia efficace: il simbolo, la sua capacità connaturale di reificare un concetto, parla primariamente di quella gerarchia verticale secondo la quale ogni realtà terrena e umana rimanda a un modello trascendente che ne svela il reale significato<sup>444</sup>. Di questo «naturale» negozio tra umano e divino i monaci bianchi tentarono di imporsi come gli «speciali» interpreti.

Quella che fu forse una prerogativa del monachesimo di ogni tempo, cioè il proporsi come il mediatore privilegiato del rapporto tra cielo e terra, nell'Ordine cistercense assunse forme e linguaggi amplificati rispetto al passato, in risposta a un'incipiente crisi dei valori del «sistema cistercense» che tra molti membri dell'Ordine seminò, come si è detto, un senso di precarietà. L'elaborazione simbolica compiuta nella letteratura tendeva a ricomporre sul piano dell'eminente carisma sovranaturale le ragioni di una supremazia che nel concreto si percepivano a rischio di totale dissoluzione. Se gli angeli, la Vergine e il Cristo frequentavano da sempre la letteratura miracolistica degli ordini monastici, e non solo, nella letteratura dei monaci bianchi quella frequentazione divenne una piena compenetrazione di ruoli, una partecipazione continua e viva del divino nelle

---

442 I capitoli che riguardano Odone e Ugo sono il sesto e il nono della prima «distinctio» dell'EM. Tra di loro alcune storie di prodigi che attestano la santità dell'operato cluniacense nel passato. Cfr. EM I, 6-9 (pp. 13-21).

443 EM I, 10 (p. 22).

444 Sulla funzione ed il concetto stesso di «simbolo» nella mentalità medievale troviamo utile segnalare, in relazione ai temi qui trattati, A.J. Gurevič, *Alla ricerca della personalità umana*, in *Le categorie della cultura medievale* cit., pp. 303-312.

liturgie umane, quasi una simbiosi tra i monaci e il sovrannaturale. È il caso delle apparizioni del Cristo, simbolo supremo della conformità tra i monaci bianchi e il divino che si realizza, secondo l'insegnamento dei padri cistercensi, soprattutto nella componente carnale del figlio di Dio, nel valore sacramentale che il suo corpo assume. Cristo, come la Vergine, gli angeli e i santi, è costantemente presente nel monastero, le sue apparizioni sono soprattutto legate alla celebrazione dell'eucarestia.

### III.3.3 *L'abito dei monaci*

L'abito, è noto, è da sempre uno degli elementi al centro del discorso monastico. È uno degli argomenti topici sul quale, pressoché in ogni epoca, il monachesimo ha strutturato o consolidato il proprio linguaggio<sup>445</sup>. È un elemento essenziale della vita claustrale in quanto esso non solo denota l'appartenenza a un Ordine ma, allo stesso tempo, quell'appartenenza la connota mediante il complesso di segni che su di esso cristallizza. Vale a dire che nell'abito si codifica quel sistema di identificazione del religioso (ma, va da sé, si potrebbe estendere facilmente il discorso a ogni persona, anche laica, e di ogni epoca storica), della sua appartenenza a uno specifico «status» o a uno specifico «Ordo» che è anche un'espressione dei valori, delle credenze e degli usi che a quello specifico «status»

---

445 Di studi specifici sul tema se ne conoscono molti, ci limitiamo pertanto a segnalare solo quelli che abbiamo trovato utili nella redazione di questa sezione: cfr. Ph. Oppenheim, *Das Mönchskleid im christlichen Altertum*, Freiburg im Breisgau 1931 (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte. Supplementheft 28); K. Hallinger, *Gorze-Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter*, II, Roma 1951 (Studia Anselmiana 24/25), pp. 661-734; G. Constable, *The Ceremonies and Symbolism of Entering Religious Life and Taking the Monastic Habit, from the Fourth to the Twelfth Century*, in *Segni e riti nella Chiesa altomedievale occidentale*, Spoleto 1987 (Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 33), II, pp. 771-834: in particolare le pp. 808-831; cfr. anche P. von Moos, *Das mittelalterliche Kleid als Identitätssymbol und Identifikationsmittel*, in *Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft*, cur. Id., Köln 2004 (Norm und Struktur 23), pp. 123-146 [tr. fr. *Le vêtement identificateur. L'habit fait-il ou ne fait-il pas le moine?*, in «Micrologus», 15 (2007), pp. 41-60]. Recentemente, nell'agosto del 2008, è stato organizzato presso il monastero di Fonte Avellana un convegno dedicato al tema *L'abito e il monaco. Forme, significati e funzioni dell'abito dei religiosi nel Medioevo*, nel quale sono stati presentati utili contributi sull'argomento. In attesa della pubblicazione degli atti, ringraziamo il prof. Nicolangelo D'Acunto, curatore del convegno, per averci messo gentilmente a disposizione gli appunti preparatori redatti in occasione del suo intervento. Nel frattempo segnaliamo che il contributo presentato in quell'occasione da Glauco Cantarella è stato pubblicato, in una forma riveduta e ampliata: cfr. il suo *Abito e monachesimo nel pieno Medioevo: spunti per una discussione*, in «Przeгляд Historyczny», 100 (2009), pp. 465-473.

o a quello specifico «Ordo» sono connessi. Non diciamo nulla di nuovo, d'altronde è evidente che «habitus» sia un termine polisemico<sup>446</sup> che nella sfera religiosa assume almeno la doppia valenza di “vestito” e di “forma di vita” (ambivalenza registrata anche dalla canonistica: la si riscontra, ad esempio, anche nel *Decretum Gratiani*<sup>447</sup>) per non menzionare le molteplici sfaccettature che il vestito può assumere sul piano metaforico, attraverso il quale può acquisire i significati più disparati. Come nel caso di Aelredo di Rievaulx e di una sua felice intuizione agiografica: l'eloquenza latina è l'abito che riveste il santo monaco Ninian di uno speciale carisma e di una singolare attrattiva<sup>448</sup>.

Nel monachesimo – lo ha rilevato pochi anni fa Peter von Moos – il termine esprime, nell'opposizione tra «vestis» e «professio», gli aspetti esteriori e interiori della «conversio»<sup>449</sup>, nei quali i primi rimandano sempre e immancabilmente ai secondi, perché a essi sono generalmente subordinati. Questo è particolarmente valido per gli anni a cavallo tra XII e XIII secolo, nei quali si andò affermando una nuova concezione della vita regolare, decisamente più concentrata sulla vita interiore del religioso e non più legata meccanicamente alle forme esteriori di un ritualismo sospetto di connotazioni materiali o magiche<sup>450</sup>. È in questo senso che va letta, ad esempio, la formulazione canonistica nel *Liber Extra de Regularibus* (1234) di una decretale del 1999 di Innocenzo III, il quale affermava che «monachum facit non habitus, sed professio regularis»<sup>451</sup>. In altri termini, si

---

446 «Abito» o «costume» sono termini che generalmente possono indicare tanto l'abbigliamento quanto la forma di vita, lo stato sociale, la disposizione morale, ecc. Non è necessario scomodare la letteratura specialistica storiografica o antropologica per dimostrarlo, basta anche solo sfogliare un qualunque vocabolario latino...

447 Cfr. Causa XXVII, questio I, C. XXXI (ed. Æ.L. Richter, Leipzig 1922, I, col. 1057): «Caste observent religionis habitum, que religionis obtentu velantur. (...) Mulieres obtentu religionis velatae qut in monasterio regulariter vivant, aut in domibus suis susceptum habitum caste observent».

448 Cfr. M.A. Mayeski, Clothing Maketh the Saint: Ælred's Narrative Intent in the «Life of Saint Ninian», in CSQ 44 (2009), pp. 181-190.

449 Cfr. von Moos, *Das mittelalterliche Kleid* cit., p. 124.

450 Cfr. *ibidem*.

451 Il tema è noto: Innocenzo risponde a Gioacchino, abate di Fiore, il quale gli chiede se sia lecito accettare nel suo monastero un canonico che ha intenzione di convertirsi alla «religio» monastica «infirmirate gravatus votum». Innocenzo scrive: «Nos ergo inquisitioni tue taliter respondemus quod – cum monachum faciat non habitus, sed professio regularis, ex quo a convertendu emittuntur et recipitur ab abbate – ut talis fiat monachus et reddat Domino, quod promisit, erit utique non immerito compellendus», cfr. *Die Register Innocenz' III. I/1. Pontifikatsjahr 1198/99. Texte*, cur. O. Hageneder, A. Haidacher et. al., Graz-Köln 1964, p. 757, n. 524. La decretale di Innoenzo III venne successivamente trascritta per volere di Gregorio IX nel cosiddetto *Liber Extra de Regularibus*, cfr. *Decr.* X 3, 31, 13 (ed. Æ.L. Richter, Leipzig 1922, II, col. 573). È il tema “celebre” delle conversioni «ad



andava affermando anche sul piano giuridico l'idea che l'atto del "prendere l'abito" monastico non sarebbe valso alla salvezza dell'anima qualora non fosse stato seguito da una vita spirituale in pieno rispetto della Regola, da una sincera conversione del cuore<sup>452</sup>. Era un principio che veniva a cristallizzarsi come norma nel quadro della canonistica in risposta al bisogno di porre una soluzione ai problemi imposti dalla crescente pratica delle conversioni «ad succurrendum» fatte in età molto avanzata o in punto di morte<sup>453</sup>. Un problema particolarmente sentito anche all'interno dell'Ordine cistercense, presso il quale la pratica di accettare nella comunità malati o morenti provenienti da fuori fu espressamente vietata (anche se col tempo sentimenti personali e interessi privati portarono i monaci bianchi a trasgredire questo principio in molte occasioni)<sup>454</sup>.

Nell'abito era dunque necessario sintetizzare primariamente l'immagine di una conversione valida non solo nella forma, nei temporanei accidenti, ma soprattutto nella sostanza di una vita condotta secondo regola nel monastero, che avrebbe reso i religiosi realmente degni della beatitudine eterna.

Il medesimo concetto viene espresso dalla letteratura visionaria cistercense. L'esempio forse più esplicito lo riporta Cesario di Heisterbach, il quale racconta in uno dei primi aneddoti dell'ultima distinzione nel *Dialogus Miraculorum* (quella dedicata al premio dei defunti) di un «maximus tyrannus» il quale, vicino alla fine, ordina ai suoi di vestirlo della cocolla cistercense non appena sarà deceduto. Così avviene: «mortus est et cucullatus», ma lo stratagemma non basta a garantirgli la salvezza. Cesario racconta, non senza ironia, come uno dei cavalieri al servizio del defunto lo schernisca davanti ai commilitoni: «Vere non est similis

---

succurrendum», ci arriviamo subito.

452 In ambito canonistico la riformulazione del valore dell'abito andava non a vantaggio di singole tradizioni o costumanze, bensì doveva seguire criteri esterni di decoro e di adattamento all'ambiente: così nota Maccarrone, *Studi su Innocenzo III*, pp. 268-270. In quest'ottica Innocenzo III aveva proposto un unico abito per tutti coloro che presero parte alla missione in Livonia, in un «singolare esperimento di unificazione religiosa», cfr. *ibidem*, p. 270.

453 Cfr. C. de Miramon, *Embrasser l'état monastique a l'age adulte (1050-1200). Étude sur la conversion tardive*, in «Annales», 54 (1999), pp. 831-833.

454 Cfr. D. Knowles, *The Monastic Order in England. The History of its Development from the Times of St. Dunstan to the Fourth Lateran Council (943-1216)*, Cambridge 1940, pp. 635-636. Il fenomeno sembra molto diffuso, perlomeno in Inghilterra e in Galles, ma non desterebbe sorpresa scoprire che anche altrove la pratica di rivestire dell'abito cistercense religiosi o nobili avesse dato il via a qualche forma di negozio. D'altronde anche Giraldo del Galles denuncia che da molto tempo i monaci bianchi erano arrivati a tonsurare e vestire alla cistercense persino delle donne, e la denuncia sembrerebbe attendibile, come confermano da una cronaca dell'inizio del XIII secolo, cfr. *ibidem*, p. 636.

domino meo in omni virtute. Quando miles erat non habuit parem in actibus militiae, facto vero monachus omnibus factu est forma disciplinae. Videte quam diligenter custodit silentium suum? Nec unum quidem verbum loquitur!». Lo stratagemma non serve al nobile a raggiungere il suo scopo, poiché non appena la sua anima «educta fuisset de corpore, principi daemoniorum praesentata est»<sup>455</sup>.

L'attenzione posta da Innocenzo III sulla «professio» monastica piuttosto che sull'«habitus» è un riflesso della rinnovata percezione della vita ascetica, secondo la quale razionalità, interiorità e intenzionalità hanno valore superiore rispetto ai tratti di disciplina esteriore<sup>456</sup>. Non è certo necessario ricordare l'importanza che Ordini come quello Cistercense o Certosino ebbero nella riformulazione dell'ideale di vita ascetica, del quale modificarono alcuni dei tratti essenziali, come appunto quello dell'ingresso in monastero, preferendo la conversione volontaria, fatta soprattutto in età adulta, alla pratica dell'oblazione<sup>457</sup>. E cambiando l'idea di conversione non poteva che cambiare in parte anche il significato dell'abito, il quale, però rimase sostanzialmente legato a quella dimensione sacrale che gli era stata associata nei secoli passati<sup>458</sup>. In una storia che dovette godere di ampia circolazione presso i Cistercensi (tanto che lo si trova in diverse redazioni in almeno tre collezioni di miracoli<sup>459</sup>) si racconta di un monaco che sul letto di morte è preda di una febbre fortissima. I confratelli infermieri allora gli tolgono la cocolla per permettergli di avere un po' di refrigerio e lo lasciano vestito del solo scapolare. Il religioso muore in quello stato e, quando si trova alle porte del paradiso, gli viene negato l'accesso perché, come si legge nella redazione dell'*Exordium Magnum*, «aeterna lege sancitum esse monachum sine habitu monachi, id est cuculla, per portas illas nequaquam

---

455 Cfr. DM XII, 2 (II, pp. 316-317).

456 Cfr. ancora von Moos, *Das mittelalterliche Kleid* cit., p. 124. Sull'argomento cfr. anche Constable, *The Ceremonies and Symbolism of Entering Religious Life* cit., pp. 801 sgg..

457 Cfr. J.H. Lynch, *Simoniacal Entry into Religious Life from 1000 to 1260. A Social, Economic and Legal Study*, Columbus 1976, pp. 36-50; N. Berend, *La subversion invisible: la disparition de l'oblacion irrévocable dans le droit canon*, in «Médiévales», 26 (1994), pp. 123-136; de Miramon, *Embrasser l'état monastique a l'age adulte* cit., pp. 825-849.

458 Cfr. Oppenheim, *Das Mönchskleid* cit., p. 247. Sull'argomento Constable, *The Ceremonies and Symbolism of Entering Religious Life* cit., pp. 814-815, cita i casi esemplari di Gregorio Magno che in *Dialogi* II, *prologus* e II, 1 parla dello «habitus sanctae conversationis» di Benedetto (cfr. ed. de Vogüé, II, Paris 1979, SC 260, p. 126, ll. 13-14 e p. 132, ll. 38-39), come di vari autori altomedievali, i quali dichiararono di essere monaci «solo habitu» come formula di professione di umiltà.

459 Cfr. LMH II, 35 (PL 185, 1345B-D), EM V, 3 (pp. 306-307) e DM XI, 36 (II, pp. 298-299).

intrare»<sup>460</sup>. Al monaco è concesso di tornare brevemente in vita per scontare una penitenza e indossare la cocolla, così da guadagnare infine il premio della beatitudine. Nelle versioni trascritte da Erberto e da Corrado, in conclusione del racconto, si esplicita un dettaglio importante del mistero legato all'abito monastico, esso infatti «in forma crucis exprimitur». L'assimilazione tra l'abito e la croce è un tratto tradizionale della simbologia monastica<sup>461</sup> che in questo racconto segnala come, ancora alla fine del secolo XII, all'abito monastico venisse riconosciuto un valore mistico che nei decenni successivi, pur senza davvero venir meno, perse forse vigore. Una prova di ciò la si potrebbe trovare nel fatto che nella redazione del racconto trascritta da Cesario negli anni Venti del XIII secolo, cioè un ventennio dopo la decretale di Innocenzo III, e circa una dozzina d'anni prima che Gregorio IX desse a quella decretale una codificazione più strutturata, il dettaglio della simbologia cruciforme è assente e il baricentro del discorso sull'abito viene spostato dal piano mistico-escatologico a quello prescrittivo-normativo. Nel racconto infatti il monaco defunto incontra nell'aldilà Benedetto stesso, il quale gli impedisce di entrare in paradiso e lo redarguisce con queste parole: «iste locus est quietis, et tu vis intrare cum habitu laboris?».

Vale a dire che per Cesario, circa quarant'anni dopo la prima redazione del racconto, se il rispetto dell'abito determina l'accesso dei monaci in paradiso, lo fa non tanto in funzione del valore spirituale a esso attribuito, ma soprattutto nella prospettiva di un'obbedienza rigorosa della disciplina claustrale. Riconoscere però a questa testimonianza in negativo un valore assoluto significherebbe attribuirgli un'importanza decisamente oltremisura: sebbene il racconto di Cesario testimoni una certa vicinanza alle coordinate canonistiche che si andavano cristallizzando proprio nei primi decenni del XIII secolo, è però da rilevare anche come il valore simbolico e sacrale dell'abito non venne mai davvero meno. Lo testimonia ad esempio la portata simbolica del rito della spogliazione del monaco e dell'accoglimento del nuovo vestito, un rito scrupoloso nel quale il novizio – che

---

460 Cfr. EM V, 3 (p. 307, ll. 33-35).

461 Cfr. Constable, *The Ceremonies and Symbolism of Entering Religious Life* cit., pp. 817-818. Constable fa notare che l'assimilazione tra abito e croce nella storia del monachesimo non è priva di ambiguità, non è sempre chiaro, cioè, se la croce assuma sempre significato allegorico oppure stia alle volte a indicare una croce materiale, data al religioso al momento della conversione, o una croce disegnata sull'abito, a marcare il voto di professione, come avvenne nel celebre caso dei «cruce signati» e in altri Ordini religiosi, cfr. F.J. Dölger, *Das Kreuz bei des Mönchsweihe*, in «Antike und Christentum», 5 (1936), pp. 291-292, cit. in *ibidem*, p. 817, nt. 147.

per i Cistercensi è monaco in tutto, fuorché nell'abito<sup>462</sup> – si spoglia delle sue vesti secolari per ricevere finalmente quelle monastiche, benedette dall'abate<sup>463</sup>.

Nella benedizione delle vesti donate al nuovo monaco si esplicita il «magnum mysterium» del quale l'abito è depositario e che consentirà al monaco, qualora avrà vissuto rettamente, di accedere al paradiso. È un mistero che tradizionalmente nelle storie di miracoli (non solo quelle cistercensi) può assumere forma visibile, come in un racconto delle *Vitae Patrum* nel quale un asceta dice di aver visto lo Spirito Santo scendere sulla veste come in un battesimo e che Corrado cita accuratamente nell'*Exordium Magnum*<sup>464</sup>. Ma fatta eccezione per questo brano e per una simile citazione fatta da Cesario<sup>465</sup>, è interessante notare come nelle fonti cistercensi il rito della vestizione, come tutta la simbologia battesimale ad esso collegata, siano completamente assenti<sup>466</sup>. Nei racconti di visioni è prevalentemente in chiave escatologica che viene rappresentata la sacralità dell'abito; non potrebbe forse essere altrimenti, dato il genere letterario. I monaci che nell'aldilà indossano la cocolla godono di una protezione speciale, sia che essi siano dei vivi di passaggio<sup>467</sup>, sia che essi siano defunti in attesa del giudizio divino<sup>468</sup>. Ma la salvezza non è automatica, i monaci

462 Cfr. Constable, *The Ceremonies and Symbolism of Entering Religious Life* cit., p. 811.

463 Cfr. EO 102, 40-43 (p. 296), cfr. anche Annesso n. 15, p. 374. Sul rito della vestizione cistercense cfr. F.P. Vernet, *La bénédiction traditionnelle du moine et de la moniale, "sacrement" de la "conversion" pour la vie cistercienne*, in «Liturgie. Bulletin de la commission francophone cistercienne», 38 (1981), pp. 183-243, cit. in *Les «Ecclesiastica Officia»*, p. 463, nt. 228.

464 In EM V, 3 (p. 307, ll. 47-50) Corrado cita il brano in *Vitae Patrum* VI, I, 9 (PL 73, 994), nel quale appunto l'asceta dice: «quia virtutem quam vidi stare super baptisma, vidi etiam super vestimentum monachi, quando accipit habitum spiritualem».

465 In DM I, 3 (I, p. 9) Cesario sta illustrando le virtù della conversione alla vita monastica che hanno il pregio di mutare le disposizioni degli uomini in positivo. Il Novizio gli chiede a cosa si debba ciò. Cesario così risponde: «Ut aestimo principaliter ex misericordia Dei, secundario ex virtute et benedictione sancī vestimenti, ut ait quidam sanctorum patrum antiquorum: "Habitus monachi virtutem habet baptismi"». In un altro capitolo Cesario addirittura attribuisce la simbologia del secondo battesimo non alla «conversio» alla vita monastica, bensì al sacramento penitenziale, cfr. DM IV, 1 (I, p. 171): «Confessio oris cum contritione cordis, secundus baptismus est».

466 L'ingresso nella vita monastica è stato associato, sin dai primordi del monachesimo, al sacramento del battesimo, cfr. Constable, *The Ceremonies and Symbolism of Entering Religious Life* cit., pp. 799 sgg.; tra i Cistercensi è celebre l'associazione ribadita da Bernardo in *De praecepto et dispensatione* XVII, 54, SBO III, pp. 288-289.

467 In DM XII, 39 (II, p. 348), ad esempio, Cesario racconta di un monaco intenzionato a entrare nel purgatorio di san Patrizio: la cocolla cruciforme lo salverà dalla minaccia dei demoni.

468 Ancora Cesario in DM XII, 22 (II, p. 332) racconta di Giordano, monaco cistercense e cardinale il quale, defunto, è visto da uno dei suoi chierici mentre viene scortato davanti al tribunale di Cristo. Dice che sarà salvo se vi giungerà indossando l'abito monastico. Ancora una testimonianza di superiorità dello stato monacale su quello vescovile, come già si era

devono dimostrarsi meritevoli della garanzia dell'abito: in una storia riportata da Pietro di Cornovaglia nel suo *Liber Revelationum* si racconta di un Cistercense che nell'aldilà si ritrova vestito da canonico perché in vita non si era reso degno dell'abito che indossava. Solo la penitenza di un servizio offerto alla Vergine gli permetterà di indossare la veste cistercense anche in paradiso<sup>469</sup>. La giustizia divina lo ha “degradato” a canonico regolare – un dettaglio che già di per sé rivela con quale spirito i Cistercensi si ponessero nei confronti degli altri Ordini – perché non si è mostrato all'altezza dei panni che aveva indossato in vita.

Per riscontrare la serietà con la quale il tema dell'abito venne trattato basterebbe d'altronde citare la storia del monaco che perse l'occasione di diventare abate per non aver rispettato la sacralità dell'abito. Si tratta di un racconto del quale una prima redazione, breve, è riportata dal *Collectaneum*<sup>470</sup>, ma che successivamente anche Corrado ha inserito, in forma più estesa, nell'*Exordium Magnum*<sup>471</sup>. In entrambi i testi si racconta di un monaco che viene eletto abate dalla sua comunità, ma che è costretto a rinunciare alla carica dopo che una visione ha rivelato al padre-abate che presiede l'elezione<sup>472</sup> come quel monaco, mentre era in viaggio, una notte si era levato i calzari per dormire più comodamente. La severità che contraddistingue questo aneddoto pone ancora l'accento sull'importanza data dai monaci Cistercensi all'obbedienza rigorosa alla Regola: i calzari sono una parte integrante dell'abito monastico e non è permesso in alcun modo privarsene durante il sonno, dal momento che Benedetto stesso ha prescritto che i monaci dormano sempre interamente vestiti, perché siano sempre

---

osservato nelle fonti a proposito di Enrico di Marcy. In questo caso Cesario si riferisce molto probabilmente a Giordano da Ceccano († 1206), abate di Fossanova, creato cardinale da Clemente III nel 1188 (cfr. V. Pfaff, *Giordano da Ceccano*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, XXIII, Roma 1979, pp. 190-191).

469 In *Liber Revelationum* II, 582 (ms. London, Lambeth Palace 51, f. 340rb). Pietro racconta che la penitenza del monaco dura trenta giorni. Sebbene la storia sia conosciuta solo attraverso questa fonte (non cistercense: ricordiamolo, Pietro di Cornovaglia è un Agostiniano) è da ritenersi genuinamente cistercense, come proprio il dettaglio della liberazione dell'anima del monaco dopo trenta giorni rivela. Si tratta del tema del tricenario della celebrazione dei defunti che è all'origine dell'idea, tutta cistercense, che per i monaci bianchi il purgatorio sarebbe durato solo trenta giorni. Ci torneremo più avanti.

470 Cfr. Coll. IV, 31 [103] (p. 304).

471 Cfr. EM IV, 25 (pp. 274-275).

472 Secondo il diritto cistercense l'elezione di un nuovo abate di un monastero deve essere presieduta dal «pater abbas», cioè dall'abate della fondazione-madre dalla quale ha avuto origine il monastero in questione. Così si legge nella *Carta Caritatis Prior* (ed. C. Waddell, Cîteaux 1999, pp. 281-282).

pronti, appena alzati, a recarsi velocemente alle funzioni<sup>473</sup>. Poco importa che Benedetto non abbia fatto diretta menzione al fatto che anche le scarpe vadano indossate nel sonno, giacché è la Regola stessa che stabilisce che esse facciano parte dell'abito tanto quanto la tunica, la cocolla, lo scapolare, la cintura e quant'altro, e dunque vanno rispettate<sup>474</sup>. La colpa del monaco non è leggera e giustifica la sua mancata elezione, poiché la sua è stata una «praesumptio» che lo ha macchiato di «inobedientia». Nell'abito dunque non solo c'è il simbolo del vincolo monacale, ma c'è il vincolo stesso: tutto sta a mantenere il merito della veste, e la conformazione alla comunità sarà perfetta, come nella storia di santa Ildegonda di Schönau, della quale si racconta che visse nascosta in un monastero maschile, vestita come un uomo, all'insaputa dei confratelli, e senza che nessuno si accorgesse del suo sesso fino al giorno della sua morte, quando fu spogliata perché il suo corpo fosse lavato, secondo il rito<sup>475</sup>. Ildegonda fu identificata come uomo e monaco fintanto che ebbe indosso l'abito: il vestito si sovrappone alla persona, la ricopre e la identifica, anzi la uniforma al canone, la conforma a un modello prestabilito che la qualifica.

L'abito allora, come si diceva, è un elemento di identificazione che non solo denota l'appartenenza all'Ordine, ma la connota anche: in esso si manifesta già

---

473 Cfr. *Regula monachorum* XXII, 5-6 (ed. cit., pp. 84-85): «Vestiti dormiant et cinti cingulis aut funibus», è una misura utile affinché i monaci «parati sint semper et, facto signo, absque mora surgentes festinent invicem se praevenire ad opus Dei cum omni gravitate et modestia».

474 Cfr. *ibidem* LV, 1-6 (ed. cit., p. 236): «Vesimenta fratribus asecundum locorum qualitate ubi habitant vel aerum temperie dentur, quia in frigidis regionibus amplius indiget, in calidis vero minus. Haec ergo consideratio penes abbatem est. Nos tamen mediocribus locis sufficere credimus monachis per singulos cucullam et tunicam (...) et scapularem propter opera, indumenta pedum, pedules et caligas». In materia di vestimenti la Regola è molto attenta a prescrivere che ogni monaco abbia per sé nulla di più dello stretto indispensabile, onde evitare di cedere al «vitium» della proprietà: «sufficit enim monacho duas tunicas et duas cucullas habere propter noctes et propter lavare ipsas res» (*ibidem* LV, 10), ma non c'è menzione alle scarpe come indumento da letto, poiché esse fanno parte del più generico corredo minimo (e massimo) in dotazione ad ogni monaco: «cuculla, tunica, pedules, caligas, bracile, cultellum, graphium, acum, mappula, tabulas» (*ibidem* LV, 19, p. 238). Dall'aneddoto dunque apprendiamo che almeno per i Cistercensi i calzari erano parte integrante dell'abito e dunque irrinunciabili anche durante la notte.

475 Cfr. DM I, 40 (I, p. 52). La storia di Cesario attinge alla tradizione agiografica: di Ildegonda di Schönau si conoscono almeno cinque redazioni differenti della *Vita*, cfr. McGuire I, pp. 247-254. La redazione più antica finora conosciuta è quella narrata da Engelhard di Langheim nel suo *Liber Miraculorum* dedicato alle suore di Wechterswinkel. Lì la struttura del racconto è più articolata che in Cesario: Engelhard comincia il racconto facendo parlare Ildegonda stessa in prima persona, ma nei panni di Joseph – il nome con il quale era conosciuta tra i monaci – che racconta la durezza delle vicende che l'hanno portata/o a cercare rifugio nel monastero. Il racconto si conclude poi con la proposizione di un modello “virile” di santità femminile che caratterizza alcuni modelli agiografici cistercensi: cfr. M.G. Newman, *Real Men and Imaginary Women: Engelhard of Langheim Considers a Woman in Disguise*, in «Speculum», 78 (2003), pp. 1184-1213.

dalla foggia e dai materiali quell'ideale di perfetta «humilitas» della quale i Cistercensi si propongono come i migliori interpreti e che detta un preciso canone estetico che non è mera sembianza, ma forma e sostanza dell'ideale ascetico al quale i monaci, tutti, aderiscono in maniera uniforme. Corrado racconta nell'*Exordium Magnum* come Fastrado, abate di Clairvaux (1157-1161), avesse rifiutato di cambiarsi la tunica o la cocolla per una più pulita, perché la cosa lo avrebbe fatto apparire diverso dai confratelli e di conseguenza lo avrebbe estromesso dalla comunità<sup>476</sup>.

Il gioco di rimando tra il segnale e l'idea nell'abito è inesorabile. La scelta della veste umile, nei tessuti e nella fattura, corrisponde alla volontà di conformazione e affermazione dell'Ordo sulla tradizione, ma nell'ostentazione agiografica dell'umiltà sta il rimando implicito alla dicotomia ricchezza-povertà che è alla base del discorso polemico che caratterizzò sin da subito il monachesimo cistercense. I monaci Cistercensi sono «pannosi»: lo ricordava Bernardo a Eugenio III, il papa cistercense, perché fosse cosciente che la porpora, gli ori e le pietre preziose di cui vestiva lo designavano in quanto successore di Costantino, non di Pietro<sup>477</sup>. Perché il Cristo stesso aveva vestito panni vili e non pelli come Adamo<sup>478</sup>. La retorica di Bernardo conferisce al discorso sull'abito un preciso bersaglio polemico: i Cluniacensi, che vestono abiti preziosi e finemente ricamati, nei quali si è ripulito Roberto di Châtillon, il cugino di Bernardo, che ha abbandonato Clairvaux per Cluny, passando «de tunicis ad pelliceas»<sup>479</sup>.

---

476 Cfr. EM I, 32 (p. 63, ll. 71-77). Il monaco addetto al vestiario fa trovare a Fastrado il cambio d'abiti sul letto, l'abate lo rimprovera affettuosamente: «Quid est, dilecte mi frater, quod facere cupis, ut a communione fratrum nostrorum me separe, et notabili habitu decolores? An quia abbas nomine censeor, propterea monachus esse non debeo? Nunquid idcirco constitutus sum minister et servus aliorum, ut lautioribus epulis debeam saginari, et cultioribus vestibus ornari?»

477 Cfr. *Epistola* CCXXXVII, 2, SBO VIII, p. 114, ll. 10-12: «Ridiculum profecto videtur pannosum homuncionem assumi ad praesidendum principibus, ad imperandum episcopis ad regna et imperia disponenda. Ridiculum, an miraculum?»; cfr. anche *De consideratione ad Eugenium papa* IV, III, 6, SBO III, p. 453, dove Bernardo insiste sul concetto: il pontefice segue negli ori e nelle porpore Costantino, ma nell'umiltà e nel servizio Pietro. Sul tema delle vesti in Bernardo rimandiamo a Cantarella, *Abito e monachesimo* cit..

478 Cfr. *Sermones per annum, In resurrectione Domini* 3, 2, SBO V, p. 104; *Sermones per annum, In nativitate Domini* 3, 1, SBO IV, p. 258.

479 Cfr. *Sermones, In laudibus Virginis Matris* 10, SBO IV, p. 56, ll. 11-19: «Quid de ipso habitu dicam, in quo iam non calor, sed color requiritur, magisque culti vestitum quam virtutum insistitur? Pudet dicere! Vincuntur in suo studio mulierculae, quando a monachis pretium affectatur in vestibus, non necessitas, nec saltem forma religionis retenta, in habitu ornari, non armari appetunt milites Christi (...) in mollitie vestimentorum pacis potius praefereutes indicium, ultro se hostibus sine sanguine tradunt inermes». Cfr. *Epistola* I, 3, SBO VII, pp. 3,

I materiali poveri e poco lavorati si imponevano come elementi di un rinnovamento spirituale ineffabile: il loro connotato è esplicito e ineludibile, il messaggio insito in una veste fatta di tessuti grezzi non può essere ignorato da nessuno, tantomeno i monaci di Cluny. Così la polemica mossa da Bernardo contro l'«ysembrunum» e il «walambrunum»<sup>480</sup> si sarebbe tradotta di lì a poco in prescrizioni normative che ne avrebbero interdetto l'uso non solo tra i Cistercensi, ma anche tra i Cluniacensi<sup>481</sup>.

L'abito, il suo essere testimonianza visibile della scelta di vita religiosa, il suo racchiudere già in sé il senso di quella vita, diviene inevitabilmente anche il segno della concorrenzialità tra le diverse forme di vita, uno dei terreni di confronto sul quale oltre ai materiali è soprattutto il colore a giocare un ruolo determinante.

Le «bianche» vesti cistercensi sono al centro, come si sa, della controversia cluniacense-cistercense. L'attestazione più nota è quella della lettera 28 di Pietro il Venerabile a Bernardo che, per inciso, è anche la prima testimonianza a noi giunta dell'uso di vesti di colore chiaro da parte dei Cistercensi. Nella lettera l'abate di Cluny ironizza sulla scelta “scandolsa” dei Cistercensi di indossare vesti di un

---

Il. 19-22: «Et vere quis alius non magis discuteret reatum, et incuteret metum; non opponeret votum, et proponeret iudicium; non argueret inobedientiae, non indignaretur apostasiae; quod de tunicis ad pelliceas, de oleribus ad delicias, quod denique ad divitias de paupertate transieris?»; cfr. *ibidem* 5, p. 5, Il. 3-6: «Talibus tandem allegationibus male credulus puer circumventus seducitur, seductorem sequitur, Cluniacum ducitur; tondetur, radiatur, lavatur; exiit rusticis, vetustis, sordidis; induitur pretiosis, novis ac nitidis, et ita in conventum suscipitur».

480 Cfr. *Apologia ad Guillelmum abbatem* X, 24, SBO III, p. 101, Il. 17-23: «Putasne ibi cuiquam galambrunum aut isembrunum quaerebatur ad indumendum, cuiquam mula ducentorum solidorum parabatur ad equitandum? (...) Non illic arbitror valde curatum fuisse de pretio, de colore, de cultu vestimentorum, ubi tam indefesso inerat studium in concordia morum, animorum cohaerentia profectuque virtutum». Bernardo pone la polemica sulla vanità dell'abito nel tracciato della rivendicazione della superiorità della vita austera del suo Ordine.

481 Per i Cistercensi cfr. *Istituta* LXXXIII (ed. C. Waddell, p. 559; ma il passo ha numerazioni differenti a seconda delle differenti redazioni): «Ponamus delicatas vestes et nullus deinceps ysembruno, walembruno, saia vel eiusmodi aut etiam subtilioribus pannis utatur, neque novis, neque veteribus». Per i Cluniacensi invece cfr. *Statuta Petri Venerabilis* 16, *De pannis prohibitis*, ed. G. Constable in *Corpus Consuetudinum Monasticarum VI, Consuetudines Benedictinae Variarum (Saec. XI – Saec. XIV)*, pp. 54-55: «Statutum est, ut nullus fratrum nostrum pannis qui dicuntur galambruni vel isembruni vestiatur, nec his qui vocantur scalfari, vel frisii (...). Causa instituti huius fuit, supra quam dicere velim sicut et ipse vidi, talium vestium generibus se comebant, et elect ad intimam sericis variis vel grisiis, vestium generibus se comebant, et electo ad intimam cordis humilitatem designandam humilior cunctis coloribus nigro colore, ipsa repugnante natura, ornare se velut sponsi procedentes de thalamo, summo studio contenebant». Il tono polemico di Pietro Venerabile gira la contestazione sul galambruno e l'isembruno contro il suo mandante. Su questa polemica in particolare, e in generale sul valore dell'abito nella competizione tra Cistercensi e Cluniacensi cfr. Cantarella, *Abito e monachesimo* cit., pp. 465-473 e Id., «*Diversi sed non adversi. Equilibri, squilibri, nuovi equilibri nelle istituzioni ecclesiastiche del XII secolo*, in *I quaderni del m.ae.s.*», 11 (2008), pp. 229-246.



colore «insolito» – seppur del tutto insolito non lo fosse davvero, dal momento che già prima di loro i monaci di Camaldoli, di Vallombrosa e di Fonte Avellana ne facevano uso<sup>482</sup> – segno, secondo il cluniacense, della loro predilezione per il trionfo e la gloria piuttosto che per la penitenza<sup>483</sup>. Di Bernardo non conosciamo nessuno scritto a riguardo del colore dell'abito cistercense, neanche in risposta alla lettera di Pietro il Venerabile. È anche noto, d'altronde, che i Cistercensi adottarono il colore chiaro dei loro abiti senza mai teorizzarlo<sup>484</sup>.

Per giungere alle prime apologie del colore dell'abito cistercense bisognerà aspettare la metà del secolo XII. Al 1155 risale il già citato *Dialogus duorum monachorum* di Idung di Prüfening, nel quale il colore dell'abito veniva messo in

---

482 E passi il fatto che, come sostennero già Mabillon e Yepes, non è affatto scontato che in Borgogna gli usi di questi monasteri fossero conosciuti. I ben più noti Certosini, dopotutto, non vennero percepiti che come dei benedettini riformati, cfr. D.J. Othon, *Les origines cisterciennes*, in «Revue Mabillon», 23 (1933), p. 106.

483 Cfr. Pietro il Venerabile, *epistola* 28, (ed. G. Constable, Cambridge, Massachusetts 1967, I, pp. 57-58): «At vos sancti, vos singulares, vos in universo orbe vere monachi, aliis omnibus falsis et perditis, secundum nominis interpretationem solos vos inter omnes constituitis unde et habitum insoliti coloris praetenditis, et ad distinctionem cunctorum totius fere mundi monachorum, inter nigros vos candidos ostentatis. Et certe haec vestitum nigrendo antiquitus humilitatis causa a patribus inventa cum a vobis reicitur, meliores vos ipsis candorem inusitatum praefereudo iudicatis (...) Cumque in valle lacrimarum positos quibus praecipitur ut semper luctui nunquam laetitiae intendant decaent vetimenta luctum et paenitentiam designantia, vos econtra in miseris felicitatem in merore gaudium, in luctu laetitiam vestium candore monstratis». Sul colore dell'abito cistercense come «incentivus discordiae» Pietro torna anche nella *epistola* 111 (*ibidem*, pp. 285-290), dove il bianco e il nero diventano gli elementi di un'insolubile contrapposizione della quale i Cistercensi sarebbero responsabili, e nella *epistola* 150 (*ibidem*, pp. 368-371). Il brano in questione è forse il più citato a riguardo della polemica tra Bernardo di Clairvaux e Pietro il Venerabile, cfr. Bredero, *Cluny et Cîteaux* cit., con particolare attenzione alle pp. 241-242 per la polemica sul colore del vestito. A riguardo cfr. anche D. Knowles, *Cistercians and Cluniacs, the Controversy between St. Bernard and Peter the Venerable*, Oxford 1955. Sul colore dell'abito cluniacense cfr. Hallinger, *Gorze-Kluny* cit., pp. 661-734: in particolare p. 700 sulla polemica Bernardo-Pietro. Sul tema si è scritto molto, tra i molti studi crediamo sia importante fare riferimento ad un testo che ha contribuito molto a chiarire la qualità dei rapporti tra Pietro e Bernardo, dirimendo una questione annosa, quella della “amicizia” tra i due: cfr. A.M. Piazzoni, *Un falso problema storiografico. Note a proposito della “amicizia” tra Pietro il Venerabile di Cluny e Bernardo di Clairvaux*, in BISIME 89 (1980-1981), pp. 443-487. Recentemente sul tema è tornato anche Glauco Cantarella nel suo «*Diversi sed non adversi*». *Equilibri, squilibri, nuovi equilibri nelle istituzioni ecclesiastiche del XII secolo*, in «I quaderni del m.ae.s.», 11 (2008), pp. 229-246.

484 Assente ogni cenno al colore dell'abito nei primi testi normativi e anche narrativi dell'Ordine, assente ogni possibile spunto speculativo negli scritti dei primi autori, assente, del tutto, anche ogni possibile associazione simbolica tra il bianco dell'abito e qualunque virtuosismo spirituale. «C'est un fait bien connu que les Cisterciens échangèrent l'habit noir des Bénédictins contre des vêtements blancs», scriveva Othon nel 1933. «Chose singulière, cet événement n'a laissé aucune trace dans le récits primitifs des origines, il n'est mentionné que par des écrivains étrangers à l'Ordre, dont les plus anciens sont postérieurs de plusieurs années au fait lui-même» e il riferimento è ovviamente alla già citata lettera di Pietro il Venerabile, cfr. Othon, *Les origines cisterciennes* cit., p. 103.

diretta connessione alla «probata» angelicità della vita cistercense<sup>485</sup>. I toni e gli argomenti impiegati da Idung erano in parte quelli che alcuni anni prima di lui aveva già utilizzato Ottone di Frisinga: entrambi, per esempio, paragonarono la tunica monastica alle ali dei cherubini, come già prima di loro aveva fatto Pier Damiani<sup>486</sup>. Sia per Ottone, sia per Idung, il colore dell'abito è un elemento di identificazione, ma non si tratta necessariamente del bianco, anzi: Ottone richiama un brano della Regola per sottolineare come non sia importante la vesta bianca, grigia o di altro colore, purché sia «abiecta et aspera»<sup>487</sup>, lasciando intendere come la “scandalosa” veste cistercense fosse più aderente ai precetti benedettini. Per Idung invece l'abito è «neque albus neque niger, sed griseus»<sup>488</sup>. D'altronde non c'è dubbio che sin dall'inizio della loro storia i Cistercensi adottarono abiti di colore chiaro, ma non bianco, lo attestano ad esempio alcune miniature realizzate a Cîteaux nel 1111 che raffigurano monaci al lavoro: questi sono vestiti di un panno grigiastro sul quale indossano uno scapolare di color bruno<sup>489</sup>. Anche alcuni autori esterni all'Ordine, come l'inglese Reginaldo di Durham o il francese Guglielmo di Aebelholt descrivevano i Cistercensi come monaci «grigi» o

---

485 Cfr. sopra, nt. 264.

486 Ma tutti e tre facevano riferimento a un simbolismo di matrice tradizionale, che adattavano alle loro argomentazioni, poiché che l'abito monastico fosse assimilabile a delle ali lo aveva già scritto Cassiano e che i monaci fossero coperti da sei ali come i cherubini lo si leggeva nell'*Hortatus nos* attribuito a papa Bonifacio IV: cfr. Constable, *The Ceremonies and Symbolism of Entering Religious Life* cit., p. 818. Il riferimento alle sei ali dei cherubini è biblico, cfr. Is 6, 2, Pier Damiani ne fa esplicita menzione, poi dice: «Enimvero et nos sex alis velamur, videlicet duabus in capite et duabus dextera laevaue et duabus ante et retro» e richiama anche l'autorità del pontefice Bonifacio, cfr. *Opusculum XXVIII, Apologeticus monachorum adversos canonicos*, 2 (PL 145, 515A-B). Per Idung l'abito cistercense «velat enim caput monachi quasi duabus alis et brachia quasi duabus alis et corpus quasi duabus alis. Ecce sex alae monasterialis cherubin in una veste, scilicet cuculla nostra», cfr. *Dialogus duorum monachorum* III, 46 (ed. cit., p. 181, ll. 935-937). Ottone aveva invece scritto: «Ponunt enim ad carnem tunicas asperissimas superque eas alias cum caputiis latiores, ex senis partibus tamquam totidem alis ad instar Seraphim constante. E quibus duabus id est caputio, caput tegentes, duabus, id est manicis, omnem actionem suam velud manus ad Deum dirigendo ad superna volantes, duabus reliquum corpus ante et retro velantes, divina se gratia preveniente et subsequente, contra omnia seva tempatoris iacula se munitos ostendunt», cfr. *Chronica* VII, 35 (ed. A. Hofmeister, MGH SRG in usum scholarum separatim editi 45, Hannover 1912, p. 372, ll. 5-14).

487 Cfr. *Chronica* VII, 35 (ed. cit. pp. 372, ll. 15-18): «Differunt autem in hoc, quod alii ob contemptum mundi exprimendum eandem vestem nigram tantum gerunt, alii vero *de colore vel grossitudine nichil causantes* albam vel griseam aliamve, abiectam tamen et asperam, ferre consueverunt»; il corsivo è nostro e corrisponde ai brani che Ottone ha mutuato da Benedetto, cfr. *Regula monachorum* LV, 7 (ed. cit., p. 141): «De quarum rerum omnium colorem aut grossitudinem non causentur monachi».

488 Cfr. *Dialogus duorum monachorum* III, 38 (ed. cit. p. 176, l. 770).

489 Cfr. C. Oursel, *Les miniatures des mss. au XIIe siècle à l'abbaye de Cîteaux*, Dijon 1926: Bibliothèque de Dijon ms. 170, ff. 59r, 75v, 92v, cit. in Othon, *Les origines cisterciennes* cit., p. 106, nt. 5.

«dell'Ordine grigio» ancora alla fine del XII secolo<sup>490</sup>. Nelle raccolte di miracoli è solo Cesario a parlare delle vesti grigie dei monaci, per il resto mancano del tutto riferimenti al colore dell'abito, sia esso grigio o bianco. E a proposito vale forse la pena notare che nella letteratura visionaria l'«alba vestis» non è mai la tunica o la cocolla dei Cistercensi, ma è semplicemente l'abito luminoso indossato dalle anime beate o degli angeli, in conformità con la tradizione del genere letterario<sup>491</sup>.

Anche nell'*Exordium Parvum* non c'è menzione al colore, ma si fa solo cenno alla decisione da parte dei primi Cistercensi di liberarsi di tutto ciò che non fosse prescritto dalla Regola, «e cioè le ampie cocolle, le pellicce, le camicie di lino e i cappucci e i calzoni di stoffa, le coperte e i materassi»<sup>492</sup>. Una simile attestazione di «humilitas» compare anche nell'*Exordium Magnum* dove Corrado attribuisce al «ferventissimum sanctae paupertatis aemulatorem» Stefano Harding la volontà di vietare nel monastero l'uso dei tessuti e dei materiali più ricchi per i paramenti sacri e per l'abito dei monaci<sup>493</sup>, ma anche in questo caso il colore dell'abito non connota la scelta “pauperistica” dall'abate.

Il colore dell'abito non costituì mai un elemento di rivendicazione di straordinarietà da parte degli autori cistercensi, non offrì mai spunto per speculazioni di carattere teologico, e non venne mai giustificato ricorrendo a ragioni sovranaturali. La “chiarezza” o il “candore” della tunica non sono categorie della promozione della santità dell'«Ordo», nemmeno per quegli autori che sul legame chiostro-paradiso avevano fondato parti rilevanti della loro apologia dell'Ordine, nemmeno nel caso di Ottone o in quello di Idung, il quale preferiva un abito “angelico” a uno “penitenziale” in ragione della vita condotta nel suo Ordine; si badi: l'associazione tra l'abito monastico e le ali dei cherubini

490 Cfr. Constable, *The Ceremonies and Symbolism of Entering Religious Life* cit., p. 823, nt.165.

491 Cfr. Coll. I, 7 [10] (p. 24), I, 8 [11] (pp. 40 e 45) e II, 10 [39] (pp. 232-233); cfr. LMH I, 4 (PL 185, 1281D), II, 29 (1339D) e III, 9 (1360B); cfr. EM I, 8 (p. 17, ll. 8-9), III, 16 (p. 186, ll. 46-48), III, 17 (p. 192, l. 75) e III, 23 (p. 211, ll. 15-16), cfr. DM VIII, 3 (II, p. 82), VIII, 5 (II, p. 85), XI, 8 (II, p. 276) XII, 24 (II, p. 336); in DM X, 3 (II, p. 220) un monaco legge il Vangelo davanti a Dio in visione con indosso una stola bianca; in DM V, 32 (I, p. 316) sono due diavoli che si mostrano vestiti di bianco a una donna; cfr. anche L8M *Anhang* I, 29 (p. 148) e 39 (pp. 160-161).

492 Cfr. EP XV, 2 (p. 253, ll. 3-8): «Dehinc abbas ille et fratres eius, non immemores sponsionis sue, regulam beati Benedicti in loco illo ordinare et unanimiter statuerunt tenere, reicientes a se quicquid regulae refragabatur: froccos videlicet et pellicias ac staminia, caputia quoque et femoralia, pectina et coopertoria, stramina lectorum ac diversa ciborum in refectorio fercula, sagimen etiam et caetera omnia quae puritati regulae adversabantur».

493 Cfr. EM I, 21 (p. 45, ll. 45-46): «Pallia vero omnia et cappas atque dalmaticas tunicasque ex toto dimiserunt».

non eccede il piano dell'allegoria<sup>494</sup>.

Nelle fonti normative la cura per l'abito è stata riservata innanzitutto ai materiali. Alla metà del secolo XII risale infatti la prescrizione di non usare per le vesti se non i tessuti più comuni<sup>495</sup>, mentre il primo divieto contro l'uso di colori fu preso molto tardi, nel 1181, quando il Capitolo generale decretò che «panni tincti et curiosi ab Ordine nostro penitus excluduntur»<sup>496</sup>. Ancora nessuna menzione specifica al bianco né al grigio.

La “bianchezza” dell'abito non è insomma una componente nella quale i Cistercensi dei primi secoli sembrarono riconoscersi, non è, in altre parole, uno di quegli elementi con il quale l'Ordine scelse di identificarsi e per mezzo del quale costruì le proprie autorappresentazioni. È sintomatico che tale “bianchezza” faccia la sua comparsa nelle fonti per la prima volta in autori che non fecero parte dell'Ordine (o che in alcuni casi addirittura lo avversarono), come Pietro il Venerabile negli anni Venti del XII secolo, o come Orderico Vitale o Filippo di Harveng nei decenni successivi<sup>497</sup>. È infatti proprio a questi autori che si deve in primo luogo la costruzione dell'immagine dei Cistercensi come «monaci bianchi»: un'identificazione che deve la sua origine soprattutto ai toni polemici delle opere propagandistiche o didascaliche che, grossomodo dalla metà del secolo XII, contrapposero Cluny a Cîteaux.

La polemica arrivò a prendere persino il tono dell'irrisione quando riguardò l'uso dei femorali – calzoni di lino portati sotto la tunica – che i Cistercensi, per

---

494 Othon fa notare che non esiste alcuna tradizione a riguardo di un'origine sovranaturale del bianco delle vesti cistercensi, né al di fuori, né al di dentro dell'Ordine, cfr. il suo *Les origines cisterciennes* cit., pp. 109-110.

495 In *Instituta* IV l'attenzione sembra riservata al rispetto letterale della *Regula*, tanto che vi si prescrive unicamente che l'abito sia «simplex et utilis, absque pelliciis, camisiis, staminiis; qualem denique Regula describit» (ed. C. Waddell, p. 538). Più avanti si legge: «Qui mollibus vestiuntur in domibus regum sunt. Monasterium ista non decent. Ponamus delicatas vestes et nullus deinceps ysebruno, walebruno, saia vel eiusmodi aut etiam subtilioribus pannis utatur, neque novis, neque veteribus». Il passo ha numerazioni molto differenti a seconda delle diverse redazioni degli *Instituta*, quella più comune sembra essere la LXXXIII, cfr. *ibidem*, p. 559. La datazione di queste prescrizioni va ricondotta attorno all'anno 1147, cfr. *ibidem*, pp. 517-519.

496 Cfr. *Statuta* 1181, 11 (ed. C. Waddell, p. 96).

497 Orderico Vitale e Filippo di Harveng, due autori che scrissero tra il 1135 e il 1155, cioè in quel periodo nel quale le tradizioni primitive dell'Ordine iniziavano a essere riformulate attraverso un nuovo apparato giuridico, e che quindi avevano avuto modo di registrare i primi usi. Per Orderico i Cistercensi «albedine in habitu suo precipue utuntur» e «fucatis vestis non utuntur», cfr. *Historia ecclesiastica* VIII, 26 (ed. M. Chibnall, IV, Oxford 1973, pp. 310 e 324), mentre per Filippo di Harveng «simplex ovis lanam profert nulla tinctura nec mendacio defucata, talem vestem habeat nullo studio, vel teneritudinem delicatam», cfr. *De institutione clericorum IV, De continentia clericorum* 125 (PL 203, 856C).

un'interpretazione della Regola, rifiutavano di indossare se non in viaggio<sup>498</sup>. Non solo Pietro il Venerabile rimbrottava i monaci bianchi di andarsene in giro senza brache, in barba a «ratione necessitatis, mundiciae et honestatae»<sup>499</sup>, ma anche, e in maniera ben più sarcastica e feroce, autori come Nigello di Longchamp e Walter Map ironizzarono su questo uso: il primo contrapponendo sardonicamente la purezza del bianco dell'abito alla sozzura dei genitali lasciati scoperti («e poi che fare se si alza un vento dal sud e mi denuda di colpo le natiche?»)<sup>500</sup>, il secondo raccontando proprio la storia di un Cistercense che, inciampato in un sasso, si era trovato col sedere scoperto davanti a re Enrico II e a tutta la sua corte<sup>501</sup>. Walter Map dimostra di conoscere bene il linguaggio della santità cistercense, che ribalta nel dileggio: il monaco cammina per la via, scorge il sovrano appropinquarsi al capo di un nutrito manipolo di cavalieri e chierici, si affretta allora a farsi da parte ma, incauto e maldestro, inciampa e finisce a terra: «offendit ad lapidem, nec portabatur ab angelis tunc, et coram pedibus equi regii corruit». “Dove sono gli angeli dei Cistercensi quando servono?”, sembra chiedersi sardonico Map. Basta poi una folata di vento e il gioco è fatto: «ventus autem vestes eius in collum propulit, ut domini regis oculis invitis manifesta fieret misera veritas pudendorum»<sup>502</sup>.

Ma al di là delle irrisioni che dei Cistercensi si facevano nelle isole britanniche – dovute forse soprattutto alla particolare durezza con la quale i monaci bianchi si

---

498 In realtà la *Regula monachorum* non vieta esplicitamente l'uso delle brache e ne prescrive l'uso in caso di viaggio, cfr. LV, 13 (ed. cit., p. 142). I «femoralia», però, non sono citati da Benedetto nel numero degli oggetti di cui può disporre il monaco in LV, 19 (p. 143). Si deve forse all'osservanza rigorosa di questo aspetto, all'interpretazione letterale di queste prescrizioni, la scelta dei monaci bianchi di non indossare brache sotto la tunica? L'uso di calzoncini in viaggio («wadengiae») è prescritto nelle fonti normative in *Instituta* LXXXV (ed. C. Waddell, p. 559; ma la numerazione varia a seconda delle diverse redazioni degli *Instituta*).

499 Cfr. *epistola* 28, III (ed. cit. p. 64): «Femoralia sane eadem ratione necessitatis, mundiciae et honestatis nobis defendimus, recolentes insuper deum praecaepisse ne summus sacerdos sine femoralibus lineis ad altare suum accedere praesumeret, ne si hoc faceret poenam mortis incurreret».

500 Cfr. *Speculum stultorum* vv. 2139-2148 (ed. J.H. Mozley e R.R. Raymo, Berkeley-Los Angeles 1960, pp. 78-79): «Taedia de nocte femoralia nulla jacenti / in lecto facient; sit procul iste timor. / Nescia braccarum genitalia membra deorsum / nocte dieque simul libera semper erunt. / Ergo quid facerem, veniens si vento ab Austro / nudaret subito posteriora mea? / Qua facie tantum quis sustinuisse pudorem / possit et ad claustrum postea ferre pedem? / Quod si contigat mea nuda pudenda videri, / nunquam de reliquo Monachus Albus ero».

501 Cfr. *De nugis curialium* I, 25 (ed. M.R. James, C.N.L. Brooke e R.A.B. Mynors, Oxford 1983, p. 102).

502 Cfr. *ibidem*.

erano imposti sulle realtà locali inglesi e gallesi<sup>503</sup> – ciò che queste fonti ci comunicano è innanzitutto come alla scelta di ricorrere a un abito dal colore diverso e «inusitato», fu un elemento denotativo molto più all'esterno dell'Ordine che non al suo interno.

La ragione dell'apparente mancanza di un apparato teorico-simbolico che surrogasse la scelta di un abito di colore chiaro è forse visibile nelle fonti normative. Laddove infatti si stabilisce che il vestito deve essere «simplex et vilis» e vengono bandite pellicce e camice o indumenti da indossare sotto la veste che siano di lana o di lino, si specifica anche «qualem denique Regulam describitur»<sup>504</sup>. L'attenzione cistercense sull'abito è cioè incentrata sull'osservanza rigorosa della Regola, nella quale al cap. LV, 7 si stabilisce che «de quarum rerum omnium colorem aut grossitudinem non causentur monachi». Può cioè ricondursi a un precetto benedettino la ragione dell'ostinato silenzio cistercense sull'«inusitato» colore delle loro vesti?

Già in passato è stato notato più volte come il colore chiaro dell'abito dipendesse in primo luogo dalla volontà di indossare, in conformità la Regola, abiti poco lavorati e dunque non tinti, che avrebbero mantenuto il colore naturale della lana con la quale erano fabbricati<sup>505</sup>. Tra il colore naturale della lana non tinta e il bianco, poi, dal punto di vista ideologico il passo era breve: l'adozione “scandalosa” di un abito chiaro era già di per sé densa di significato, perché si faceva segno di immediata distinzione di quell'Ordine che rivendicava il ritorno alle origini come propria peculiare caratteristica, in opposizione ad ogni altra consuetudine. È chiaro d'altronde che le categorie monastiche del «nero» e del «bianco» non poterono che svilupparsi su una dicotomia alla base della quale si poneva un contrasto motivato da ragioni ideologiche e pratiche: il «nero» e il «bianco» non erano altro che due tra i molti volti della contrapposizione tra il «vecchio» e il «nuovo».

La dimensione simbolica è dunque già contenuta nella foggia stessa dell'abito:

---

503 Per ciò che riguarda un quadro generale degli effetti dell'economia rurale e monetaria dei monaci bianchi in Inghilterra si può fare riferimento a Knowles, *The Monastic Order in England* cit., in particolare le pp. 346-362 per quanto riguarda la seconda metà del XII e gli inizi del XIII secolo.

504 Il principio lo si trova stabilito per iscritto alla metà del secolo XII nel cap. IV degli *Instituta*, sarà poi ribadito variamente: cfr. Waddell, *Twelfth-Century Statutes* cit., pp. 513, 538, 687; cfr. anche Id., *Narrative and Legislative Texts* cit., p. 326.

505 Cfr. ad esempio E. Vacandard, *Vie de Saint Bernard. Abbé de Clairvaux*, I, Paris 1895, pp. 41-42; Othon, *Les origines cisterciennes* cit., pp. 103-110.

l'abito “parla” di quella alterità di cui si intesero rivestire i Cistercensi. Il simbolo deve essere valido soprattutto al di fuori dell'Ordine perché sia chiaro da subito, già alla vista, che i Cistercensi non sono come gli altri. E la cosa non poteva non essere notata: da Pietro il Venerabile, che denunciò l'uso come una forma di arroganza<sup>506</sup>, o da Orderico Vitale che di loro disse che

«novis ritibus variisque scematibus trabeata, peragrant orbem cucullatorum examina. Albedine in habitu suo precipue utuntur, qua singulares ab aliis notabilesque videantur. (...) Nun autem nigredinem qua prisci patres tam regulares clerici in cappis qua monachi in cucullis ob humilitatis speciem usi sunt, moderni tanquam ob maioris iusticiae ostentationem abiciunt, inusitata quoque pannorum sectione suorum ab aliis discrepare appetunt»<sup>507</sup>.

Orderico non esprime un netto giudizio di condanna sulla novità, ma sente immediatamente il bisogno di precisare: «Voluntaria appetunt paupertates mundique contemptus ut opinor in plerisque fervet ac vera religio, sed plures eis hipocritae seductoriique simulatores permiscetur ut lolium tritico»<sup>508</sup>.

Ma il simbolo è polisemico: se l'abito parla, cioè, lo fa anche indipendentemente dalla volontà dei Cistercensi e presta il destro anche a chi quella tunica non la vede affatto di buon occhio. Walter Map, per esempio, mette in guardia dalle scaltrezze di un abito che da veicolo o simbolo di santità nelle sue parole diviene un mascheramento micidiale:

«Albi ut qualem ovis gesserit lanam textam habeant, alieni coloris nesciam, et cum de pelliciiis nigors derideant, plurimis et suavissimis habundant ad equipollencia tunicis, que si non a tinctoribus rapiantur, fiant a d regum delicias et principum precise scarlete. (...) Attamen seudoprophetas dicit Dominus cavendos, qui veniunt in vestimentis ovium ut hii, intrinsecus sunt lupi rapaces, ut hii stantes in angulis platearum orant, ut hii dilatant philateria, ut hii magnificat fimbrias»<sup>509</sup>.

Dunque l'abito è il segno di un confine tra gli Ordini religiosi, il marchio di

---

506 Cfr. sopra, nt. 499.

507 Cfr. *Historia ecclesiastica* VIII, 26 (ed. cit., pp. 310-312).

508 Cfr. *ibidem*, p. 312.

509 Cfr. *De nugis curialium* I, 25 (ed. cit., pp. 84 e 88).

un'alterità variamente interpretabile. È però anche una frontiera se messo in relazione con l'aldilà, poiché, come abbiamo osservato, è anche grazie a esso che i Cistercensi guadagnano accesso al paradiso. È una componente essenziale di quella santità dell'Ordine costruita dalle fonti miracolistiche, che se rappresenta in sé un elemento di identificazione per i monaci, lo fa soprattutto in quanto contenitore di simboli che rinviano ai dettami basilari della vita ascetica e che sono simbolo di tale perfezione da rendere la veste degna addirittura della divinità stessa. Così infatti, in una visione riferita da Cesario, la Madonna e il bambino appaiono a un Cistercense molto malato per confortarlo. Quando il visionario tornerà in sé, risponderà alle curiosità dei confratelli i quali gli chiederanno, tra l'altro, anche quale vestito indossassero i due: «Cucullas sicut et nos» sarà la risposta del monaco, in un'ennesima affermazione, inequivocabile, di quello speciale legame sul quale i monaci bianchi costruirono l'apologia del proprio Ordine<sup>510</sup>.

#### III.4 *Intercessione cistercense per la salvezza delle anime: il potere dei «suffragia»*

Affrontare il tema dell'efficacia della preghiera monastica per la salvezza delle anime nell'aldilà, anche nella prospettiva di un quadro storiografico ristretto al solo ambito del monachesimo cistercense, significa in certo modo affrontare il tema monastico per eccellenza. Preghiera dei monaci e tutela delle anime sono infatti temi fondamentali, anzi connaturali allo stesso fenomeno monastico, che in ogni epoca hanno caratterizzato e identificato le singole espressioni religiose in relazione al contesto storico politico e spirituale nel quale esse si svilupparono.

Nei percorsi di definizione del potere, per tutto il medioevo, la preghiera dei monaci ha esercitato quella peculiare attrattiva che contribuì in maniera determinante a definire il loro ruolo di intermediari. Scriveva Giovanni Tabacco a proposito del sistema di rapporti tra vescovi e monasteri: «fino al XII secolo non si è trovato nulla di meglio che la preghiera dei monaci per garantire alla diocesi la protezione suprema: nulla di meglio del silenzio dei monaci per esprimere in un

---

510 Cfr. DM VII, 16 (II, p. 23).



simbolo vivente il fondamento assoluto dell'esistenza»<sup>511</sup>. Il ruolo esercitato dal monachesimo nelle maglie della società medievale, quel fine supremo di garanzia nel raggiungimento della pace celeste al quale erano dirette le sue preghiere, acquisiva dunque ragion d'essere principalmente in rapporto alla rete delle interconnessioni politiche ed economiche che ne promossero e ne difesero l'esistenza. Il monachesimo, cioè, traeva legittimazione da quel suo costituirsi quale nesso pressoché ineludibile «entro le strutture parentali dei singoli gruppi potenti», punto di convergenza attorno al quale si articolavano fondamentali rapporti tra episcopato, aristocrazia e regno<sup>512</sup>. Lo si vede d'altro canto non solo nelle richieste di intercessioni con l'altro mondo, ma anche nelle donazioni di beni fatte ai monasteri, nelle oblazioni, e ciò nondimeno nel controllo allodiale che definiva i rapporti tra i potenti e i monasteri da essi fondati, dai compiti di organizzazione e disposizione della gestione agraria svolti dagli innumerevoli insediamenti sul territorio europeo. Certo, almeno fino a tutto il secolo XII, poiché in seguito, a partire già dai primissimi anni del XIII, la trasformazione dei quadri ecclesiologici – delle coordinate teologiche e dottrinali da un lato, istituzionali e canonistiche dall'altro – avrebbe posto in seria discussione l'efficacia di una egemonia fino a quel momento indiscussa.

Ma almeno fino al secolo XII il «suffragium» offerto dalla preghiera monastica fu uno degli elementi che delinearono il monachesimo quale necessario interlocutore politico, mediatore eccellente dei quadri del potere, «capo dialettico» interno ed esterno alla società<sup>513</sup>. Vale a dire che anche (e per certi versi soprattutto) attraverso l'intercessione della preghiera si realizzava quel progetto di alterità e dialettica sociale che era stato fondamento del fenomeno monastico sin dalle sue origini; un progetto particolarmente efficace in quanto capace di riflettere la sua funzione reale nella società sul piano ideale della mediazione tra terra e cielo, giocando sul connotato simbiotico di una mediazione spirituale e reale.

---

511 Cfr. G. Tabacco, *Vescovi e monasteri fra XI e XII secolo*, in Id., *Spiritualità e cultura nel medioevo* cit. [ma originariamente pubblicato in *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122). Atti della quarta Settimana internazionale di studio, Mendola, 23-29 agosto 1968*, Milano 1971 (Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore. Miscellanea del Centro di studi medioevali 6)], pp. 75-95: 77.

512 Cfr. *ibidem*.

513 Cfr. U. Longo, *La stretta scala per il paradiso: la dimensione della lotta nel mondo monastico*, in *Lotta politica nell'Italia medievale. Giornata di studi, Roma, 16 Febbraio 2010*, cur. Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 2010, p. 40.

Non diciamo nulla di nuovo, è infatti ben noto alla storiografia il modo in cui l'«aristocrazia della preghiera»<sup>514</sup> monastica si disponesse nei quadri della gestione del potere medievale e non serve aggiungere altro: egemonia del monachesimo, efficacia delle preghiere e interconnessioni di potere sono tra loro da sempre profondamente collegati. D'altronde l'idea che la preghiera dei vivi potesse portare beneficio al destino dei defunti ha radici antiche: in Ambrogio, Agostino e Gregorio Magno si potrebbero individuare, ad esempio, degli ideali “padri” del culto dei morti, essi infatti furono tra i primi a sviluppare una dottrina dell'espiazione dei peccati dopo la morte e dell'utilità dei suffragi, che avrebbe avuto enormi risonanze nel corso di tutto il medioevo e oltre<sup>515</sup>.

Sintesi perfetta di questo ruolo di mediazione tra cielo e terra fu senz'altro Cluny, con la sua complessa e sfarzosa liturgia della morte, in grado di sottrarre al fuoco eterno della dannazione le anime più impenitenti. In quello speciale negozio esercitato dalla funzione della preghiera monastica, Cluny rappresenta forse l'esempio più minuzioso e accurato di quella organizzazione della salvezza eterna che è ragione ed espressione della sua effettiva potenza<sup>516</sup>. Nel quadro del

---

514 Stiamo ovviamente citando G. Sergi, *L'aristocrazia della preghiera. Politica e scelte religiose nel medioevo latino*, Roma 1994.

515 Naturalmente semplifichiamo, e non potremmo fare altrimenti data la complessità del quadro teologico dottrinale sul quale si articolò il culto dei morti durante tutto il medioevo. Per uno studio utile a ricostruire quel quadro cfr. Ntedika, *L'evocation de l'au-delà* cit., sulla dottrina della purificazione dai peccati nell'aldilà secondo Ambrogio cfr. pp. 30-32, 51-53 e 87-88, per Agostino cfr. in particolare le pp. 33-37 e 53-55, ma soprattutto 88-103, per Gregorio cfr. invece le pp. 105-110. Cfr. anche D. Sicard, *La liturgie de la mort dans l'église latine des origines à la réforme carolingienne*, Münster 1978 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 63); cfr. anche Carozzi, *Le voyage de l'âme* cit.; di particolare interesse sul tema della commemorazione dei defunti nell'alto medioevo anche *La mort au Moyen Age. Colloque de l'Association des historiens médiévistes français réunis à Strasbourg en juin 1975 au Palais universitaire*, Strasbourg 1977 (Recherches et documents 25); e K. Schmid e J. Wollasch, *Die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters*, in «Frühmittelalterliche Studien», 1 (1967), pp. 365-405 e il volume «Memoria». *Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, cur. J. Wollasch e K. Schmid, München 1984 (Münsterche Mittelalter-Schriften 48). Naturalmente avremmo potuto citare molti più titoli, essendo la letteratura in materia molto nutrita. Un quadro bibliografico più completo è ad esempio in U. Longo, *Riti e agiografia. L'istituzione della «commemoratio omnium fidelium defunctorum» nelle «Vitae» di Odilone di Cluny*, in BISIME 103 (2000-2001), pp. 168-169, ntt. 7 e 8. Noi ci siamo limitati qui a segnalare, lasciata cadere ogni velleità di esaustività su un tema tanto vasto, un numero “minimo” di studi per avere una cognizione del problema.

516 Citare un numero esaustivo di studi in merito significherebbe affollare ulteriormente queste pagine già appesantite da molti (forse troppi) rimandi bibliografici. Ci limitiamo pertanto a segnalare quei contributi che abbiamo trovato particolarmente indicativi sul tema, consci del fatto di prelevare solo una goccia dal vasto mare degli studi specialistici. Cfr. D. Iogna-Prat, *Les morts dans la comptabilité céleste des clunisiens de l'an Mil*, in *Religion et culture autor de l'an Mil. Royaume capétien et Lotharingie. Actes du colloque: Hugues Capet 987-1987. la France de l'an Mil, Auxerre 26 et 27 Juin 1987, Metz 11 et 12 Septembre 1987*, cur. Id. e J.C.

disciplinamento del «suffragium» come negozio del potere monastico, anche l'Ordine cistercense intese disporre una parte significativa della sua affermazione sulla realtà, sebbene in maniera in parte differente rispetto alle modalità sperimentate in passato. La competizione diretta con Cluny, lo abbiamo ricordato già, si giocò principalmente su altri piani. Ciò nonostante il culto dei morti rappresentò un tassello fondamentale della spiritualità cistercense (e non sarebbe potuto essere altrimenti) per mezzo del quale si contribuì a creare l'immagine di un rapporto privilegiato tra l'Ordine e la beatitudine celeste.

Ma l'importanza rivestita dall'«officium defunctorum» nella liturgia dei monaci bianchi crebbe e si sviluppò nel tempo: esso ricoprì un ruolo decisamente marginale nei primi anni della loro storia. La «puritas Regulae» che dette impulso all'esordio cistercense portò i monaci del «novum monasterium» a dare forma a un sistema liturgico particolarmente asciutto, nel quale la commemorazione dei defunti non venne quasi celebrata<sup>517</sup>. Solo successivamente, nei primi decenni d'espansione, l'ufficio per i morti iniziò a essere praticato con più costanza<sup>518</sup>. Ma contemporaneamente alla crescita e alla progressiva articolazione (ci arriveremo tra poco) della liturgia cistercense, nelle fonti propagandistiche, didascaliche e miracolistiche (cioè nella narrativa, nelle sue molteplici declinazioni), di quella liturgia si continuò a difendere il carattere sobrio, essenziale e moderato quale segno della perfetta conformità al dettato benedettino. Nel *Dialogus duorum monachorum*, ad esempio, Idung rimprovera al suo interlocutore Cluniacense la complessità di un rito distante da quanto prescritto nella Regola e lo accusa di incorrere colpevolmente nella «indiscretio»<sup>519</sup>. Anche Corrado di Eberbach nei

---

Picard, Paris 1990, pp. 55-69; J. Wollasch, *Hugues le abbé de Cluny et la mémoire des morts*, in *Gouvernement d'Hugues de Semur a Cluny. Actes du colloque scientifique international, Cluny sept. 1988*, Cluny 1990, pp. 75-92; Id., *Cluny Licht der Welt. Aufstieg und Niedergang des klösterlichen Gemeinschaft*, Zürich-Dusseldorf 1996; Cantarella, *I monaci di Cluny* cit., pp. 151-178; Longo, *Riti e agiografia* cit.; per quanto riguarda una bibliografia in materia dell'istituzione della festa del 2 novembre cfr. ancora *ibidem*, p. 168, nt. 8.

517 Cfr. F. Kovács, *Relation entre l'Officium Defunctorum feriale et la Liturgie Cistercienne primitive*, in *ASOC 7* (1951), pp. 78-84.

518 Sul rito dei morti presso l'Ordine cistercense nella prima metà del secolo XII cfr. J. Mattoso, *O culto dos mortos em Cister no tempo de S. Bernardo*, in *IX Centenário do Nascimento de S. Bernardo. Encontros de Alcobaça e Simpósio de Lisboa. Actas*, Braga 1991 (Universidade Católica Portuguesa. Câmara Municipal de Alcobaça. Coleção Memorabilia Christiana 2), pp. 77-100 [rist. in *O Reino dos mortos na Idade Média peninsular*, cur. Id., Lisboa 1996, pp. 87-107].

519 Cfr. *Dialogus duorum monachorum* II, 3-4 (ed. cit., p. 122, ll. 47-56): «Cluniacensis: "(...) debuerat enim dixisse de nostro Ordine in vestrum transire, quod hoc esset apostatare, quia sola Prima nostra cum letania et ceteris sibi adiunctis superat omne servicium vestrum, quod

primi capitoli del suo *Exordium Magnum* ripete il concetto: la liturgia cistercense segue scrupolosamente la Regola ed è per questo motivo che ha escluso tutte quelle inutili «appendici» liturgiche (orazioni, canti, litanie, ecc.) «più dannose che salutari per i monaci»<sup>520</sup>.

Ma, nella realtà, la pratica liturgica non corrispose a quell'immagine di rigore e uniformità che veniva composto nel quadro rappresentativo. Sappiamo infatti che, per quanto riguarda l'ufficio dei defunti, il Capitolo generale approvò presto la pratica della commemorazione dei confratelli defunti, dapprima celebrandone regolarmente i singoli nomi poi, col passare degli anni, privilegiando una commemorazione non più individuale ma collettiva: nel corso di tutto il secolo XII si andò costruendo il complesso di una liturgia della morte che, sebbene fu meno sofisticata o meno sontuosa di quella cluniacense, arrivò presto a costituire un elemento di coagulo dell'appartenenza all'Ordine, nonché un tratto apologetico di quel sistema monastico, non meno che a Cluny. Il suffragio delle preghiere, cioè, divenne presto un elemento ineludibile dell'affermazione della superiorità dei monaci bianchi: se le orazioni di Cluny e il suo canto ininterrotto erano un canale di continuo e ineffabile contatto tra cielo e terra, la liturgia cistercense non poteva essere da meno. La «religio» di Cîteaux avrebbe dovuto diventare, non meno di altre, una via privilegiata di salvezza delle anime, anzi: la via migliore<sup>521</sup>.

---

Deo exhibetis in oratorio per totum diem preter missas et Vesperas»; Cisterciensis: “Sanctus Benedictus servitium nostrum in oratorio constituit cum precipua discretioine. Hanc discretionem vos reliquentes, incurritis precipuam indiscretionem (...)”». Non sono accuse leggere, il centro della polemica è la liturgia, la quale mostra tutta la mancanza di «discretio» di una «religio» ridondante e dannosa. Più avanti Idung continua sull'ergomento, cfr. *ibidem* II, 8 (ed. cit., p. 124, ll. 112-125): «Cisterciensis: “Quicquid contra rationem et sanctorum patrum satatuta presumitur, religiosa devotio vel devota religio nequaquam recte dicitur (...) Cassianus ostendit dicens: Dum volumus excedere modum qui antiquitus a maioribus status est, subputantes numerum residuorum psalmodum ad finem tendere arguemur, de refectioe lassus corporis potius cogitantes quam orationi utilitatem et commoda requirentes”». Sulla citazione di Cassiano cfr. *De coenobiorum institutis* II, 7 (PL 49, 91A-92A).

520 EM I, 20 (p. 41, ll. 52-61): «Et primitus quidem modum et ordinem servitii Dei per omnia secundum traditiones Regulae observare decreverunt, recisis penitus et reiectis cunctis appenditiis psalmodum orationum et laetianiarum, quae minus discreti patres pro velle suo superaddiderant, quae etiam propter fragilitatem infirmitatis humanae, non tam ad salutem quam ad perniciem monachorum esse sigaci consideratione deprehenderunt, dum ob multiplicatam sui non solum a fastidiosis, sed ab ipsis quoque studiosis omnino tepide et negligenter persolverentur».

521 La preghiera per i morti è solo uno degli elementi della superiorità spirituale cistercense, tesa a riflettere la sua particolare influenza, la sua peculiare penetrazione negli spazi celesti. Nella prossima sezione esamineremo come quel rapporto esclusivo venne ulteriormente enfatizzato dalla letteratura visionaria. “La via migliore” è anche il titolo azzecato di un saggio di Guido Cariboni sulle pratiche memoriali di un monastero cistercense italiano, quello di Lucedio, cfr. G. Cariboni, *La via migliore. Pratiche memoriali e dinamiche istituzionali nel «liber» del*

Nel complesso delle pratiche liturgiche di assoluzione dei defunti esercitate nei monasteri cistercensi (complessivamente definite «debitum») si stabilisce sin dalla prima metà del secolo XII la pratica di celebrare il nome dei singoli defunti annualmente nel capitolo abbaziale nel giorno dell'anniversario della scomparsa («ut scribantur in kalendario singulis annis in capitulo recitando»<sup>522</sup>). A questa pratica se ne affianca un'altra, che prevede la celebrazione di un officio plenario dopo la morte del monaco e altri sette uffici quotidiani nella settimana seguente («plenarium septenarium»). Inoltre una colletta speciale doveva essere ripetuta dalla comunità per trenta giorni, passati i quali il cantore avrebbe assolto definitivamente l'anima del defunto nel Capitolo (il «tricenarum»)<sup>523</sup>. Con il passare del tempo la pratica della commemorazione annuale e dell'inserimento del nome del defunto nel martirologio venne abolita in favore di una commemorazione collettiva comune a ogni monastero. Si conservarono però le pratiche commemorative individuali celebrate nel lasso dei trenta giorni che seguivano la morte del singolo monaco<sup>524</sup>. La riorganizzazione della commemorazione dei defunti, avvenuta a partire dalla metà del secolo XII, portò il rito cistercense a spostarsi dal piano individuale a quello collettivo mediante un processo di graduale eliminazione delle commemorazioni private<sup>525</sup>.

---

*capitolo dell'abbazia cistercense di Lucedio*, Berlin 2005 (Vita Regularis, Editionen 3).

- 522 Così nella pratica stabilita dalla più antica redazione degli EO, conservatasi nel ms. Trento, Biblioteca comunale 1711, nel quale al cap. 120, n. 37 si legge: «Hoc est autem debitum, ut scribantur in kalendario singulis annis in capitulo recitando et tunc plenarium officium celebretur pro eo, quantum dies permiserit, et plenarium septenarium dicatur pro eo in conventu et collecta usque ad tricesimum diem in ea qua moritur ecclesia» (*Les «Ecclesiastica Officia»*, p. 288).
- 523 Cfr. EO 98, 38 (p. 286): «tricesima die commemorante cantore absolvatur in Capitulo et tunc coniugatur in collecta».
- 524 Nel celebre ms. Dijon, Bibliothèque Municipale, 114 (già 82), databile a circa il 1185 [per una prima parziale edizione e per la datazione cfr. P. Guignard, *Les monuments primitifs de la règle cistercienne publiés d'après les manuscrits de l'Abbaye de Cîteaux*, Dijon 1878; per un'edizione più recente si fa invece riferimento alla cit. ed. D. Choisselet e P. Vernet, Reiningue 1989], si conserva una redazione degli EO nei quali la commemorazione annuale dei defunti non è più presente, ma rimane la pratica del canto della colletta entro i primi trenta giorni, cfr. EO 98, 37-38 (p. 286).
- 525 Del tema si era già occupato alla metà degli anni Novanta del secolo scorso Franz Neiske, nel suo *Cisterziensische Generalkapitel und Individuelle Memoria*, in «*De ordine vitae*». *Zu Normvorstellung, Organisationsformen und Schriftgebrauch im mittelalterlichen Ordenswesen*, cur. G. Melville, Münster 1996 (Vita Regularis 1), pp. 261-283; più di recente è tornato ad occuparsi del tema Guido Cariboni, cfr. *La via migliore* cit., pp. 25-54. Cariboni in particolare ha messo in evidenza come il passaggio da rito "individuale" a rito "collettivo" avvenga attraverso un processo graduale che ha principio alla metà del secolo XII. Al 1161 il Capitolo generale privilegia la commemorazione degli abati rispetto a quella di altri monaci, al 1180 risale il divieto di «servicia singularem», poiché «omnia sint communia», mentre al 1217 avviene l'esplicito e inequivocabile divieto delle celebrazioni individuali successive alla

Dunque negli anni nei quali si andavano compilando quelle raccolte di miracoli che esaltavano e garantivano il ruolo salvifico della comunità cistercense, il Capitolo generale decretava la graduale interdizione delle celebrazioni private per le anime dei religiosi proprio in favore della celebrazione della comunità dei defunti come corpo unitario. A questi provvedimenti sappiamo corrispose una reazione da parte di vari membri dell'«Ordo», tanto monaci quanto conversi, che a volte richiesero a monasteri diversi da quelli di appartenenza, anche non cistercensi, la celebrazione di ulteriori riti liturgici di assoluzione in loro favore<sup>526</sup>.

La letteratura delle visioni e dei miracoli agì in quegli anni da veicolo della nuova mentalità in materia di commemorazione dei defunti. L'intensa attività di riforma statutaria operata dal Capitolo generale fu dunque in parte preparata e coadiuvata dalle raccolte di storie esemplari che contribuirono a propagandare l'ideale di una comunità unita e uniforme esaltandone il potere salvifico. Si ha, da questa prospettiva, una riprova concreta di quell'intervento diretto sulla comunità (e soprattutto sulla periferia della comunità) per mezzo della letteratura di cui parlò Corrado nell'*Exordium Magnum*<sup>527</sup>. L'importanza della celebrazione del tricenario fu accompagnata nella miracolistica dalla perorazione del principio che per tutti i Cistercensi il periodo di purgazione dopo la morte non sarebbe durato più di trenta giorni, proprio grazie all'efficacia delle preghiere recitate dal Capitolo dei monaci. È uno di quegli elementi sul quale i monaci bianchi costruirono l'immagine della loro superiorità nel quadro delle gerarchie ecclesiastiche, ci torneremo più approfonditamente tra poco.

Successivamente alle collette del tricenario, le commemorazioni solenni a vantaggio del singolo membro della comunità sarebbero poi state seguite, secondo la volontà del Capitolo generale, dalle assoluzioni collettive celebrate contemporaneamente e con rigorosa uniformità liturgica in ogni fondazione dell'Ordine. Si trattò di un rituale ricco di profonde implicazioni ideologiche che trasmise e alimentò l'idea di una comunità solidamente unita tanto nell'ambito terrestre quanto in quello celeste.

---

seconda assoluzione del defunto (quella, appunto, data dal cantore nel Capitolo trenta giorni dopo la morte del monaco), cfr. *ibidem*, pp. 32-33 e relative note.

526 Lo testimonia, ad esempio, un provvedimento preso dal Capitolo generale del 1180, nel quale si legge: «Inquietant multi ex nobis monachi sive conversi conventus alios servicia propria in morte sua petentes. Tales petitiones ultra non fiant, quia omnia communia sunt nobis», cfr. *Statuta* 1180, 8 (ed. C. Waddell, p. 89).

527 Lo abbiamo già citato più volte, cfr. EM VI, 10 (p. 420, ll. 27-35).

Ma l'attecchimento delle nuove pratiche liturgiche dovette essere tutt'altro che immediato: si consideri infatti come i primi atti di una profonda revisione liturgica e normativa risalissero già ai tempi di Bernardo, attorno al 1145<sup>528</sup>, e come nel 1161 la commemorazione individuale fosse ristretta alle sole figure degli abati<sup>529</sup>, ma come nel 1180 il Capitolo generale dichiarasse ancora che i monaci non avrebbero dovuto richiedere speciali commemorazioni individuali («omnia communia sunt nobis»<sup>530</sup>), e come ancora nel 1200 e nel 1217 il Capitolo generale dovesse intervenire per proibire apertamente ogni commemorazione individuale di monaci defunti effettuata dopo la seconda assoluzione del Capitolo<sup>531</sup>.

La riduzione delle commemorazioni private a vantaggio di quelle collettive, celebrate dall'intera comunità dei religiosi, fu uno dei tratti fondamentali sui quali il Capitolo generale degli abati intese consolidare la coesione istituzionale dell'intero Ordine. Ma l'idea che la celebrazione di una memoria comune fosse utile alla compattezza della comunità non appartenne ai soli monaci bianchi. Tutt'altro: si trattò infatti di uno dei concetti più profondamente radicati nella cultura religiosa del medioevo che, come si diceva, trovò nei monaci Cluniacensi, gli interpreti forse più meticolosi. Basti pensare all'abate Odilone, l'ideatore della celebrazione del 2 Novembre dedicata a tutti i defunti (certo, tutti i defunti amici di Cluny)<sup>532</sup>. E lo scopo di quelle pratiche memoriali non fu poi diverso da quello perseguito dai monaci bianchi dopo di loro: garantire l'efficacia delle preghiere dei monaci, rafforzare il valore del loro suffragio a vantaggio di coloro i quali

---

528 Cfr. Cariboni, *La via migliore* cit., p. 43.

529 Cfr. *Statuta* 1161, 3 (ed. C. Waddell, p. 73). Altre attestazioni della medesima pratica in Waddell, *Twelfth Century Statutes* cit., p. 586 n.32; p. 612, n. 6; p. 640, n. 44; p. 687, n. 65; p. 707, n. 29. La disposizione del 1161 è poi ripresa nel *Libellus definitionum* del 1202, cfr. B. Lucet, *La codification cistercien de 1202 et son évolution ultérieure*, Roma 1964 (Bibliotheca cisterciensis 2), p. 76, dist. IV, n. 3, e accolta anche nelle codificazioni del 1237 e del 1257, cfr. Id., *Les codifications cisterciennes de 1237 et de 1257*, Paris 1977 (Sources d'histoire médiévale 9), pp. 273-274, dist. VI, n. 2, cit. in Cariboni, *La via migliore* cit., p. 32, nt. 33.

530 Cfr. *Statuta* 1180, 8 (ed. C. Waddell, p. 89).

531 Nel Capitolo generale del 1200, per mantenere uniformità nella liturgia presso ogni fondazione, si stabilì che ogni commemorazione locale di santi o membri della comunità non poteva essere celebrata se non sotto esplicito e specifico placet del Capitolo stesso, cfr. *Statuta* 1200, 17 (ed. C. Waddell, pp. 459-460). Le commemorazioni personali, invece, furono nel 1217 ancora una volta ristrette al periodo tra la morte e la seconda assoluzione data dal cantore nel Capitolo trenta giorni dopo, cfr. *Statuta* 1217, 2 (ed. J.-M. Canivez, II, p. 465): «Firmiter inhibetur ne aliquis in Ordine nostro post secundam adsolutionem pro mortuo vel aliquo alio casu celebrare praesumat. Quod autem in Usibus scriptum est corrigatur». Sull'effetto di questa disposizione negli EO cfr. *Les «Ecclesiastica Officia»*, p. 460, nt. 214.

532 Cfr. sopra, nt 381.

ebbero il privilegio di entrare nelle ampie liste dei loro necrologi<sup>533</sup>.

I monaci bianchi assunsero dal quadro liturgico cluniacense parte di quel complesso di pratiche che caratterizzava la loro singolare disciplina ascetica. In quel processo di sovrapposizione, anzi di scavalco dell'esperienza monastica del passato, era forse necessario che i Cistercensi sottraessero a Cluny anche quella peculiare disciplina della morte che la contraddistingueva. Tra le pratiche liturgiche e paraliturgiche che i monaci bianchi dedussero dal rito cluniacense va sicuramente inserita la celebrazione del 2 Novembre<sup>534</sup>, così come la pratica di scrivere il nome dei defunti su dei «brevia», dei foglietti che venivano fatti circolare tra i monaci per la celebrazione della memoria dei membri della comunità deceduti<sup>535</sup>. Già nell'articolata «coreografia» del rito della morte a Cluny era prevista la celebrazione del «septenarius» e del «tricenarius» per la commemorazione dei fratelli defunti (la cui origine, si badi, è però ben più antica<sup>536</sup>), che si ponevano a conclusione di un cerimoniale ricco e meticoloso che

533 Cfr. *ibidem*.

534 La «commemoratio» dei «fidelium defunctorum» e dei parenti è regolamentata in EO 52 (pp. 154-156). Per le principali celebrazioni dei defunti celebrate dai Cistercensi e i contatti con la liturgia cluniacense è utile Neiske, *Cisterziensische Generalkapitel* cit., in particolare le pp. 272-273.

535 Questa pratica è attestata per le fondazioni cluniacensi da Bernardo di Cluny, cfr. *Vetus disciplina monastica*, ed. M. Herrgott, Paris 1726 [rist. an. Siegburg 1999], p. 149: I, 6 *De officio cellerarii*, nel quale si attesta che compito del cellerario è «brevia pro Fratibus Defunctis per famulos suos ad hoc deputatos, in quinque partes dirigere, id est apud montem Bertaldum, et apud Magbrum et apud Caroli locum, et apud Paredum, et apud sanctum Marcellum». Presso i Cistercensi la redazione e la lettura pubblica dei «brevia» è mansione del cantore; la si trova attestata in EO 70, 21 e 40 (p. 204); 98, 35 (p. 286); 115, 17, 24 e 43-45 (pp. 324-326). Secondo l'uso più antico attestato dal ms. Trento 1711 al Capitolo generale ogni abate avrebbe portato una lista di nomi che avrebbe consegnato al cantore, quest'ultimo avrebbe poi letto tutti i nomi nel Capitolo; l'abate di Cîteaux avrebbe distribuito i «brevia» in chiesa a ogni monaco per ricordarne il nome in future funzioni e riunioni capitolari, e avrebbe pronunciato un'assoluzione in loro favore, cfr. EO T120, 49 (p. 290). La commemorazione non coinvolse solo la comunità dei monaci ma anche i loro visitatori: in EO 98, 35 (p. 286) si stabilisce infatti che i «brevia» sarebbero stati consegnati anche al portiere perché li distribuisse ai pellegrini. I «fogli dei morti» erano utili anche per ricordare al Capitolo la data di chiusura del tricenario: era infatti compito del cantore, nel giorno in cui un morto veniva seppellito, calcolare la data nella quale sarebbe trascorso il lasso dei trenta giorni, annunciarlo al Capitolo e annotarlo direttamente sui «brevia», cfr. EO 115, 43 (p. 326).

536 L'idea che trenta giorni di suffragio liberino l'anima dei defunti dalle pene è in *Dialogi* IV, 57, 16 (ed. A. de Vogüé, III, Paris 1980, SC 265, p. 194). L'origine di questa credenza in Gregorio avrebbe origini bibliche, come spiega de Vogüé (cfr. *ibidem*, nt. 16): «Origine due «trentain grégorien», la présente histoire a elle-même un arrière-plan liturgique et biblique: l'usage de célébrer la messe au 30e jour après les funérailles, come les Israélites avaient pleuré Moïse pendant 30 jours (Dt 34, 8)». Sui trenta giorni cfr. anche Ambrogio, *De obitu Theodosii*, 3, CSEL 73, p. 372. Anche per i sette giorni di suffragio Gregorio è una fonte importante, in *Dialogi* IV, 57, 7 (ed. cit., pp. 186-188) si legge di un defunto liberata da una settimana nella quale un sacerdote «continua se pro eo in lacrimis afflixit, salutarem hostiam cotidie obtulit». A proposito de Vogüé annota come la celebrazione di una messa per il



solo in parte sarebbe stato raccolto dai monaci bianchi<sup>537</sup>.

Nei monasteri cistercensi la pratica del «debitum» iniziò a essere celebrata almeno a partire dagli anni Trenta del XII secolo. A quel periodo infatti è databile la redazione più antica degli *Ecclesiastica Officia* oggi conosciuta, nei quali viene stabilita una prima forma di pratica memoriale<sup>538</sup>. Alla scomparsa di un confratello, il suo nome veniva inserito nel martirologio: dal quel momento prendeva il via quella sequela di collette e orazioni che sarebbe valsa la salvezza della sua anima. Quella delle iscrizioni commemorative in testi memoriali fu una pratica che i Cistercensi trassero dalla tradizione benedettina: basti pensare ai «Libri memoriales» del periodo carolingio (per esempio quelli di Durham, di Reichenau o di San Gallo), o a quelli dei secoli XI-XII di New Minster e di Corvey o ai «Libri Vitae» cluniacensi<sup>539</sup>: dalla tradizione i monaci bianchi appresero i lineamenti di una pratica memoriale utile al consolidamento della

---

defunto al settimo giorno dalla sua scomparsa sia attestata anche in Ambrogio, cfr. *De excessu fratris* II, 2, CSEL 73, p. 252 e *De obitu Theodosii*, 3, CSEL 73, p. 372. Sull'argomento cfr. anche Ntedika, *L'évocation de l'au-delà* cit., pp. 108-109 (sul tricenario gregoriano) e p. 202 (sui sette giorni secondo Ambrogio).

- 537 La complessità del “rito della morte” a Cluny è descritta nei minimi dettagli da Bernardo di Cluny, cfr. *Vetus disciplina monastica*, ed. cit. pp. 190-199: I, 24 *De obitu fratris et sepultura*. Per ciò che riguarda il Settenario e il Tricenario cfr. p. 198, dove si legge che a partire dal giorno seguente la sepoltura del defunto «inchoatur et Septenarius eius, et Tricenarius. Septenarius ita ut per septem dies Officium et Missa cantetur pro eo generaliter a conventu (...). Tricenarius vero it, ut per triginta dies detur ad eleemosynam eius praebenda plena cum fabis in generali et per illa Psalmodia “Verba mea” (quae solet dici posst Matutinas) et psalmum CXLI (qui tamen solet post omnes Horas dici) tunc pro eo dicatur et triginta Missae, quae sunt statim eo absoluto in Capitulo a sex Sacerdotibus, quibus prior indixit, quorum unusquisque cum suas finierit in Capitulo pronuntiat, ut in crastino alius incipiat».
- 538 La redazione più antica oggi conosciuta degli EO è nel già citato codice Trento, Biblioteca Comunale ms. 1711, per un'analisi manoscritto e per la bibliografia in materia cfr. Waddell, *Narrative and Legislative Texts* cit., pp. 92-93.
- 539 Cfr. H. Houben, *Il cosiddetto «Liber Vitae» di Polirone: problemi terminologici e metodologici*, in *L'Italia nel quadro dell'espansione europea del monachesimo cluniacense. Atti del Convegno Internazionale di storia medievale, Pescia, 26-28 novembre 1981*, cur. C. Violante, A. Spicciani e G. Spinelli, Cesena 1985 (Italia benedettina. Sudi e documenti di storia monastica 8), pp. 187-198, il quale riporta, oltre a una buona bibliografia sul tema, anche dovute puntualizzazioni su importanti questioni metodologiche. Cfr. anche P. George, *La mémoire des morts*, in «Le Moyen Âge», 95 (1989), pp. 527-534; Cantarella, *I monaci di Cluny* cit., pp. 160-177; Cfr. anche i vari contributi presenti nel volume *Memoria. Ricordare e dimenticare nella cultura del medioevo*, cur. M. Borgolte, C.D. Fonseca e H. Houben, Bologna-Berlin 2005 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Contributi 15), in particolare L. Körntgen, *Herrschaftslegitimation und Heilserwartung. Ottonische Herrscherbilder im Kontext liturgischer Handschriften*, pp. 29-49; H. Houben, *Da Venosa a Monreale. I luoghi di memoria dei Normanni nel Sud*, pp. 51-75; J.-L. Lemaître, *Nécrologes et obituaires. Une source privilégiée pour l'histoire des institutions ecclésiastiques et de la société au Moyen Âge?*, pp. 201-217. Si tratta d'altronde di una pratica che conservò la propria utilità anche nei secoli successivi, si pensi ad esempio al caso delle «litterae confraternitatis» degli Ordini mendicanti: cfr. N. D'Acunto, «*Litterae confraternitatis*» degli Ordini mendicanti, in *ibidem*, pp. 389-405.

comunità. Non c'è dubbio che – come ha sostenuto Joachim Wollasch – molto presto «la pratica della scrittura del nome e dell'offerta nella liturgia arrivarono a rappresentare il pilastro della memoria»; questi sono infatti mezzi di definizione e riconoscimento di una speciale elezione, giacché «documentano e garantiscono l'appartenenza alla comunità»<sup>540</sup>. Del resto il suffragio della preghiera cistercense, come in parte anche la sepoltura nei loro monasteri<sup>541</sup>, non poteva che essere esclusivamente riservato alla sua comunità e a quanti a essa si erano dimostrati vicini: i «familiares», gruppi di persone (parenti diretti dei monaci, e poi chierici, sacerdoti ma anche laici benefattori, membri delle aristocrazie favorevoli all'Ordine) che decidevano di affidare all'infalibilità della preghiera cistercense il destino delle loro anime<sup>542</sup>.

La definizione di pratiche memoriali fu allora un tema di primaria importanza non solo nell'ottica dell'organizzazione e del consolidamento della comunità al suo interno, ma anche nella prospettiva della perorazione dell'autorità cistercense al di fuori dell'Ordine. Il suffragio delle preghiere allarga la comunità, la espande oltre i limiti di quella rigorosa osservanza della quale solo una ristretta élite poteva dimostrarsi all'altezza: è un negozio pericoloso perché contamina la comunità e può corromperla, perché la allontana dalla primordiale purezza. È un

---

540 Cfr. J. Wollasch, *Die mittelalterliche Lebensform der Verbrüderung*, in «Memoria». *Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens* cit., p. 215: «Schriftlichkeit und Opfergabe in der Liturgie stellen die Pfeiler der Memoria dar; diese dokumentierte und garantierte die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft»

541 Sui riti di sepoltura cistercense cfr. E. Dabrowska, *Le rite funéraire propre à l'Ordre de Cîteaux, son développement, sa réception, ses filiations*, in *Unanimité et diversité cisterciennes* cit., pp. 223-224. In generale, la chiesa venne considerata come luogo di sepoltura adatto solo ai membri dell'Ordine che avevano raggiunto la santità: a Clairvaux ad esempio erano seppelliti Malachia e Bernardo, e tra loro riuscì a guadagnarsi un posto Enrico di Marcy, il già menzionato monaco claravallense divenuto cardinale-vescovo di Albano (cfr. sopra, nt 77). Anche Ugo di Bonnevaux, la cui fama era tanto cresciuta da fargli guadagnare un posto anche nell'EM (cfr. VI, 8; pp. 413-416), nel 1194 fu sepolto in chiesa, cfr. *Statuta* 1194, 34 (ed. C. Waddell, p. 294). Si trattava dunque di una forma di sepoltura ristretta ai membri più eccellenti della comunità, neanche i re potevano essere seppelliti in quel luogo, cfr. *Statuta* 1180, 5 (*ibidem*, p. 88). Diversamente, era più facile che i monaci bianchi accettassero estranei nei loro cimiteri, per esempio il permesso, per ragioni evidenti, era concesso anche agli ospiti che morivano in una delle fondazioni dell'Ordine, cfr. *Statuta* 1160, 3 (*ibidem*, p. 73), cfr. anche *Capitula* XXIV (*ibidem*, p. 516) e *Instituta* XXVII (*ibidem*, pp. 542-543).

542 Il concetto di «familiares» rimanda a una categoria ampia di affiliati alla comunità, membri esterni/interni che in alcuni casi dimorarono anche tra le mura del monastero. Più che ambigua, la categoria dei «familiares» è elastica e permette di identificare sia coloro che contribuivano materialmente alla vita comunitaria, sia quanti, pur rimanendo effettivamente al di fuori del monastero, potevano essere benefattori di alcune fondazioni, come «nobiles» o «personae generosae», come vengono identificati a volte negli statuti del Capitolo generale, cfr. Lekai, *I Cistercensi* cit., pp. 457-482.

negozio secolare, anche se mira al premio più alto: la pace celeste. Ma è anche un negozio che può risultare molto vantaggioso, del quale a volte le abbazie beneficiano per proprio tornaconto. Ed è per questo allora che il Capitolo generale, a partire dalla seconda metà del XII secolo e con maggiore decisione alla metà del Duecento, cercò insistentemente di regolamentare in maniera uniforme anche le pratiche memoriali che riguardavano quelle persone estranee all'Ordine<sup>543</sup>. Il controllo centrale serviva a evitare il dilagare anarchico delle commemorazioni individuali presso le numerosissime fondazioni dell'«Ordo», sottoponendo le richieste al vaglio dell'organo guida. Proprio perché la celebrazione della memoria ricopriva quel ruolo determinante nel consolidamento della cultura monastica e della speciale identificazione con l'Ordine era importante che ogni monastero celebrasse, in uniformità di pratiche liturgiche, la medesima memoria: «omnia communia sunt nobis».

Tutta l'organizzazione cistercense era coinvolta nella celebrazione, nessuna fondazione ne era esclusa. La preghiera era molteplice e uniforme, o almeno così la avrebbe voluta il Capitolo generale. La forza della preghiera cistercense stava proprio lì, nella «unanimitas» di una eco compatta e nella «uniformitas» di una voce sempre uguale a se stessa. Non doveva esserci spazio per commemorazioni particolari, tutto doveva essere coerente e omogeneo. Il «suffragium» era un'arma da utilizzare con cura: poteva sconfiggere la minaccia del demonio e purificare le anime dei defunti, perciò non doveva essere utilizzata arbitrariamente, ma andava regolamentata e disciplinata. Il Capitolo generale era la sede delle commemorazioni più solenni, quelle dove tutti venivano ricordati e assolti, i

---

543 Sui decreti del Capitolo generale indirizzati a regolamentare le celebrazioni di benefattori e amici dell'Ordine cfr. *Statuta* 1201, 7 (ed. C. Waddell, p. 484): «Anniversaria nulla fiant in Ordine nisi de licentia Capituli generalis. Quod si aliqua fuerint qualibet ratione indulta, nullum tamen officium Capituli generalis». Similmente per quanto riguarda la memoria dei fondatori delle abbazie, cfr. *Statuta* 1250, 25 (ed. J.-M. Canivez, II, p. 351) e ancora in *Statuta* 1252, 4 (ed. J.-M. Canivez, II, p. 376). Più inflessibile è quanto stabilito nel 1257 nel *Libellus definitionum* III, 18 (cfr. Lucet, *Les codifications Cisterciennes de 1237 et de 1257* cit., p. 227): «Inhibetur ne aliqua persona Ordinis de anniversarium vel plenarium servitium post eius obitum faciendum a quocumque de ordine per se vel per alium postulare presumat. Qui autem hoc attentaverit, petito frustretur, et a generali Capitulo graviter puniatur. Nec aliqui abbates pro pace interfactorum inter amicos superstites reformanda, seu alia quacumque de causa assumant sibi procurare seu impetrare missarum suffragia a Capitulo generali, nec super hoc litteras secularium recipiant vel asportent». Chiaramente è anche in questo caso la Regola a essere chiamata in causa come fondamento di una intransigenza che, almeno sul piano del principio, fu costantemente ribadita, cfr. J. Wollasch, *Neue Quellen zur Geschichte der Cistercienser*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 84 (1973), pp. 230-232.

membri più stretti della comunità, nel primo giorno del Capitolo<sup>544</sup>, e i loro parenti, gli amici e i benefattori, nell'ultimo<sup>545</sup>.

Poi, dopo il Capitolo generale, c'era il solenne tricenario, che a partire da metà Settembre avrebbe dovuto risuonare in ogni sala capitolare dell'Ordine, ovunque lo stesso. Nel 1187 la data d'inizio del tricenario solenne fu stabilita per il 17 Settembre e al nome dei confratelli e dei «familiaris» fu aggiunto quello di Luigi VII, re di Francia († 18 Settembre 1180), di sua moglie, dei duchi e delle duchesse di Borgogna<sup>546</sup>. Le interdizioni delle commemorazioni private erano indirizzate, oltre che a mantenere uniforme il rito presso tutte le case dell'Ordine, anche a tenere sotto controllo il, chiamiamolo così, “commercio della memoria”: celebrazione di messe di intercessione e di suffragio a cadenza regolare a favore di fedeli, in cambio di denaro; una pratica condannata dal Capitolo generale come simoniaca<sup>547</sup>.

Ma altra cosa erano le commemorazioni dei «nobiles», delle «personae generosae», come venivano a volte chiamate; altra cosa era la memoria dei papi, dei re o degli imperatori. Dopo quella di Luigi VII nel 1187, altre importanti figure penetrarono il rito della memoria cistercense: nel 1195 infatti si stabilì che al quarto giorno del Capitolo generale si ricordassero il papa, il re di Francia «in cuius regno nimirum fundata est domus Cistercii», il re d'Inghilterra «quia elemosinam suam annis singulis Capitulo eidem assignavit», l'imperatore, i re

---

544 EO 98, 41 (p. 286).

545 EO 99, 1 (p. 290).

546 Cfr. *Statuta* 1187, 8 (ed. C. Waddell, p. 145): «Anniversarium fratrum et familiarum nostrorum quod celebratur XIII<sup>o</sup> kal. octobris nunc celebratur XV<sup>o</sup> kal. Octobris. Adiuncto regis Ludovici anniversario, regine uxoris eius, ducum et ducissarum burgundie, et dicitur I<sup>a</sup> collecta “Deus venie largitr”, II<sup>a</sup> “presta domine quesumus”». Nell'occasione del tricenario solenne veniva simbolicamente messo da parte del cibo per i confratelli scomparsi, il quale veniva poi donato ai poveri. Verso la metà del Duecento la folla di bisognosi che si accalcava ogni anno alle porte del monastero nel periodo del Capitolo generale crebbe a tal punto nel numero e nell'irruenza che, dapprima, attorno al 1240 si proibì la distribuzione di elemosine nel giro di due miglia da Cîteaux, poi, nel 1260, per lo stesso motivo se ne sopprime totalmente l'uso, rimpiazzandolo con l'offerta volontaria di ogni abate raccolta in una cassetta posta all'entrata della sala capitolare, cfr. Lekai, *I Cistercensi* cit., p. 465.

547 Cfr. *Statuta* 1182, 4 (ed. C. Waddell, p. 98): «Pro pacto certo nulla fiat missarum promissio, quia symoniacum est». Nel codice Laon, Bibliothèque municipale, ms. 471, al f. 96v si leggono a questo proposito maggiori dettagli: «Nomina non apponatur in canone, nec in serie, nec in margine, et opposita oblitterentur; pro certo pacto omnino non agatur, quia simoniacum est», cit. in *ibidem*. Cfr. anche *Statuta* 1192, 3 (*ibidem*, pp. 235-236): «Nulli abbatum liceat de caetero alicui personae quotidianam missam concedere vel annualem, nisi de licentia Capituli generalis».

d'Aragona e i duchi di Borgogna<sup>548</sup>. La memoria dei potenti che avevano garantito l'esistenza dell'Ordine fu altra cosa, perché manifestava e rinsaldava quella «orizzontalità alta»<sup>549</sup> sulla quale si legittimava l'autorità dell'Ordine: il suffragio per le anime dei potenti era un atto di fedeltà e un atto politico: un atto dovuto. Così forse dovette sentire anche l'ex-vescovo di Lione, Giovanni, il quale si era ritirato a far vita monastica a Clairvaux, quando nel 1196 chiese al Capitolo generale che alla lista di nomi ne venisse anteposto un'altro, la cui assenza sentiva indebita: quello di Eugenio III<sup>550</sup>.

Sembra, leggendo gli statuti di quegli anni, che la preoccupazione del Capitolo generale fosse quella di indirizzare le preghiere dei monaci alla celebrazione di gerarchie e rapporti di dipendenza di livello «alto». Sembra che la volontà statuita in quei documenti sia quella di portare il negozio della preghiera monastica su ambiti elevati, lontano dai bassi commerci locali. Era come se i suffragi dovessero essere indirizzati a compiti di natura ben diversa dall'accrescimento del favore presso piccoli potentati<sup>551</sup>. Le preghiere dovevano muoversi su un ambito universale, i monaci dovevano pregare «pro pace ecclesiae»<sup>552</sup>, per l'imperatore,

---

548 Cfr. *Statuta* 1195, 3 (ed. C. Waddell, p. 308): «Statuitur ut annis singulis die 4 Capituli generalis ante recessum abbatum commemoratio fiat domini papae, et regis Franciae, in cuius regno nimirum fundata est domus Cistercii, tum etiam regis anglorum quia elemosinam suam annis singulis Capitulo eidem assignavit. Quin etiam domini imperatoris, regis Aragoniae, ducis Burgundiae, ac pro eis aliqua spetialis oratio iniugantur». Waddell considera in nota, tra le altre cose, come l'idea che Cîteaux fosse stata fondata nel regno di Francia sarebbe di certo stata contestata da quei duchi borgognoni che pure venivano ricordati, i quali consideravano il loro ducato indipendente dal regno, cfr. *ibidem*. Ma la preghiera per papa, imperatori e re era stata già prescritta l'anno precedente, solo che si trattava di un caso isolato: cfr. *Statuta* 1194, 10 (*ibidem*, p. 286). Nel 1195 quella forma di celebrazione veniva istituzionalizzata portandola all'interno delle procedure prescritte per il Capitolo generale.

549 Mutuiamo un'espressione utilizzata da Giuseppe Sergi nell'introduzione del suo *L'aristocrazia della preghiera* cit., p. XI. Sergi parlava di un orizzonte di «scambi culturali fra religiosi e intellettuali attivi e mobili, esperienza sovranazionale di un'aristocrazia militare che moltiplica i suoi contatti e i suoi punti di radicamento». Sebbene il contesto e l'ambito di quel «radicamento» si muovesse, nel discorso di Sergi, su un piano leggermente diverso dal nostro, crediamo che l'espressione si adatti bene a definire le ragioni di quelle altissime commemorazioni: se il «debitum» dei monaci bianchi era aperto solo ai membri della «familia» cistercense, includere nelle preghiere re, imperatori e papi, significava in qualche modo portare le loro figure all'interno del gruppo monastico, stabilire con loro un rapporto di «fraternitas». Non ci sembra poco.

550 Cfr. *Statuta* 1196, 65 (ed. C. Waddell, p. 377): «Ad petitionem domini quondam Lugdunensis archiepiscopi statuitur ut in commemoratione episcoporum et abbatum, Eugenius tertius papa primus nominentur piae memoriae».

551 Certo in pratica le cose dovettero andare in maniera molto diversa da quanto stabilito durante i Capitoli generali. Il caso dell'abbazia di Lucedio è emblematico, cfr. Cariboni, *La via migliore* cit., pp. 47-54 e 138-146: la grande «fraternitas» delle preghiere attira continuamente il favore di religiosi e di laici.

552 Cfr. Waddell, *Twelfth-Century* cit., p. 707, n. 32.

per i re e per i crociati che combattevano per la liberazione della Terra Santa<sup>553</sup>; dovevano pregare per Gerusalemme<sup>554</sup>.

Ma l'accoglimento nella «familia» cistercense di benefattori e protettori laici o religiosi non fu una pratica costantemente avversata dal Capitolo generale: era il commercio monetario al centro delle interdizioni, non quello spirituale. Il concetto chiave era che l'affratellamento di membri esterni all'Ordine avvenisse nei quadri di quella memoria collettiva di cui si è detto sopra. Se da un lato infatti si osteggiava la pratica della memoria individuale, dall'altro si reputava che per la salvezza dell'anima sarebbero valse non solo le preghiere recitate dopo la morte, ma anche quelle offerte in vita. La richiesta di suffragio poteva allora essere inoltrata dall'interessato direttamente al Capitolo generale, il quale avrebbe vagliato caso per caso. Così avvenne, ad esempio, nel celebre caso di Federico II, il quale nel 1215 fu ufficialmente considerato membro della «fraternitas» cistercense, in seguito a una sua richiesta<sup>555</sup>.

E nella letteratura delle visioni? Come vengono rappresentati i «suffragia»? Quale forma ha, nelle rappresentazioni ideali, quello speciale, aristocratico negozio della preghiera? Come si era anticipato sopra, la letteratura delle visioni accompagna le decisioni prese dal Capitolo generale, per le quali si fa veicolo e compendio. Al centro delle narrazioni trova sede l'idea che l'infallibilità delle preghiere cistercensi deve avere luogo nel Capitolo. Dei suffragi che la comunità tributa alle anime dei defunti nelle riunioni capitolari le anime apparse in visione fanno esplicita richiesta. Lo strumento che li sottrae alla condanna delle pene purgatorie è il tricenario, è l'assoluzione pronunciata nel Capitolo al termine dei trenta giorni di preghiera.

In una storia messa per iscritto da Erberto, che Corrado copia nell'*Exordium Magnum*<sup>556</sup>, si racconta di Baldovino, «miles» che decide di convertirsi alla

---

553 Cfr. *ibidem*, p. 187, n. 15.

554 Cfr. *Statuta* 1194, 11 (ed. C. Waddell, p. 286); 1195, 1 (*ibidem*, pp. 306-307); 1196,56 (*ibidem*, pp. 372-373); 1197, 2 (*ibidem*, p. 379).

555 Cfr. ancora Cariboni, *La via migliore* cit., pp. 47-54. Per la richiesta di Federico e la risposta di Arnaldo, abate di Cîteaux, cfr. *Statuta* 1215 (ed. J.-M. Canivez, I, pp. 432-434).

556 Cfr. LMH II, 27 (PL 185, 1335C-1337D) e EM II, 33 (pp. 132-136). Corrado copia tutta la storia di Erberto poi, come fa molto spesso, aggiunge una morale conclusiva nella quale si rivolge in prima persona al lettore ed esalta il merito dell'abate di Clairvaux Pietro, al quale Dio a donato la visione come testimonianza della sua santità, e cita un brano di un sermone di Bernardo nel quale chiama Clairvaux un «castrum Domini» e nel quale dice che regolarmente Cristo scende a prelevare le anime dei valorosi (si tratta del *Sermo in*

«religio» cistercense<sup>557</sup>, ma che muore prima che riesca a raggiungere il monastero. Pietro, abate di Igny e successivamente di Clairvaux, viene visitato in sonno da un angelo che gli rivela che Baldovino ha bisogno del suo aiuto. Il mattino dopo Pietro è nella sala del Capitolo, dove

«statuens in commune fratribus, orationes multas et diuturnas, ipse quoque per dies triginta pene quotidie sacrificium nostrae redemptionis pro eius anima offerre curavit. Porro per totum tricenarium illud, vix aliqua dies praeteriit, quin memorato abbati, seu dormienti seu vigilantis isdem mortuus appareret; interdum etiam flexis genibus, et junctis manibus supplicans, ut pro se orare non desisteret».

I termini usati nel racconto sono un chiaro rinvio a quanto stabilito negli *Ecclesiastica Officia*, in particolare al cap. 98, par. 37-38<sup>558</sup>. La struttura del racconto è ancora una volta quella della tensione-risoluzione, l'apparizione miracolosa dell'angelo e la continua richiesta di Baldovino hanno funzione legittimante: la preghiera funziona, i monaci devono avere costanza. In conclusione l'anima dell'uomo apparirà mondata dalla lebbra che lo attanagliava (immagine del peccato) e sarà vestita di un abito penitenziale, nero<sup>559</sup>, che l'abate comprenderà essere il segno della sua futura redenzione: la preghiera dei Cistercensi ha funzionato ancora. Si noti come l'offerta delle preghiere sia un «sacrificium redemptionis»: il suffragio, cioè, ha valore penitenziale, è una «satisfactio» che ripaga dei peccati del confratello. Così ad esempio si legge a proposito del giovane defunto che confessa i suoi peccati dopo la morte, racconto

---

*dedicatione ecclesiae* III, 3, SBO V, pp. 380-382). Insomma si tratta di un'altro passaggio di quella esplicita apologia claravallense che caratterizza il lavoro di Corrado.

- 557 Si è accennato già in precedenza a quest'aneddoto, a proposito dell'importanza della parola nella confessione, dal momento che all'inizio del racconto si dice, appunto, che Baldovino perde l'uso della parola. Lo riacquisterà grazie all'abate Pietro; il miracolo lo porterà alla conversione, mai davvero avvenuta, cfr. sopra, nt. 81f.
- 558 Cfr. *Les «Ecclesiastica Officia»*, p. 286. L'attenzione alle pratiche del monastero è costante: più avanti nella storia si legge come l'ultima apparizione di Baldovino avvenga dopo la nona, quando l'abate ha vestito gli abiti sacerdotali per la celebrazione del rito: si sta citando quanto prescritto in EO 22, 5 (p. 106).
- 559 A proposito di questo dettaglio dell'abito segnaliamo qui una nota “di colore”: Baldovino appare «nigris indumentis sed tamen bonis et decoris amictus, quae quasi de ysembruno esse videbatur» (LMH II, 27, PL 185, 1337C; EM II, 33, p. 135, ll. 118-119). L'isembruno, tanto criticato da Bernardo come tessuto troppo nobile per l'abito dei monaci, a tal punto che anche Pietro Venerabile finì per vietarlo agli stessi Cluniacensi (cfr. sopra, a proposito dell'abito monastico, ntt. ##481 e 482) riappare in questa storia con valore positivo: connota la bella veste penitenziale del quale l'abate si rallegra perché simboleggia la futura salvezza di Baldovino. Un altro segno del cambiamento dei tempi?

al quale si è già fatta menzione in precedenza<sup>560</sup>: l'abate lo assolve nel Capitolo e a lui la comunità dedica le messe private previste dal rito<sup>561</sup>, in questo modo «devotis satisfactionem pro peccatis eius offerens Deo miseram et ream aeternae mortis suppliciiis subduxit immortalisque beatitudinism ut pie credimus, per gratiam Dei participem effecit»<sup>562</sup>.

La comunità dei vivi e dei morti è, come si diceva, un unico corpo che opera nel reciproco soccorso: la preghiera dei vivi aiuta i defunti a raggiungere in fretta la beatitudine, la guida dei morti evita ai vivi di incedere nell'errore: è un «commercio inter mortuos et viventes»<sup>563</sup>. Così a un abate che trascura di pregare per i morti appare in visione un altro abate defunto per rimproverarlo<sup>564</sup>. Oppure a un monaco che in vita ha negletto l'«officium defunctorum», le messe dette in suo suffragio dopo la sua morte vanno a beneficio di quelle anime per le quali non aveva pregato, quasi in una «contabilità» della preghiera in cui viene meticolosamente tenuto conto dell'impegno di ognuno<sup>565</sup>: il rito della commemorazione è collettivo, dalla comunità per la comunità, ma le responsabilità e le colpe, quelle sì, sono individuali.

Nella miracolistica il tema del «suffragium» viene sviluppato prevalentemente nell'ambito della comunità, ma a volte anche quell'«aristocratico» negozio al quale si faceva riferimento trova un posto. Nel *Dialogus Miraculorum*, ad esempio, Cesario racconta di un giovane nobile fattosi converso presso Clairvaux<sup>566</sup>. Un giorno a lui appare un cugino defunto il quale gli domanda soccorso poiché si trova tra le pene, ma dice: «si potero habere tres missas in ordine vestro mox liberabor». Il giovane racconta quanto ha visto al suo priore e, celebrate le tre messe, l'anima del cugino torna a ringraziare il converso perché ha trovato la

---

560 Cfr. EM VI, 8 (pp. 413-416).

561 Si fa riferimento alle tre messe private celebrate in onore dei defunti in EO 98, 39 (p. 286).

562 Cfr. EM VI, 8 (p. 416, ll. 99-102).

563 Cfr. *ibidem*, p. 413, ll. 10-11.

564 Cfr. Coll. IV, 51 [156] (pp. 364-365).

565 Cfr. Coll. IV, 1 [71] (p. 259).

566 Cfr. DM XII, 33 (II, pp. 342-343). In genere i nobili laici avrebbero dovuto diventare monaci e non conversi, come stabilito in *Statuta* 1188, 10 (ed. C. Waddell, p. 151): «Nobiles laici venientes ad monasterium non fiant conversi sed monachi». La categoricità di questo statuto è però attenuata in altre redazioni dello stesso, in alcuni manoscritti si legge ad esempio «Provideant abbates ne personas generosas et quae in officio monachorum possunt utiliores esse quam conversorum inter conversos recipiant, sed magis inter monachos» o anche «Generose persone qui magis idonei sunt ad officium monachorum quam conversorum laboribus, fiant monachi potius quam conversi» (cfr. *ibidem*).



salvezza. Il dettaglio delle tre messe è importante perché rinvia a quanto stabilito a riguardo dell'«ufficio defunctorum» negli *Ecclesiastica Officia*<sup>567</sup>, mentre ci sembra che la storia del nobile converso rimarchi l'importanza di quella «orizzontalità alta» di scambio di cui si è parlato poc'anzi.

Ma, come si è visto precedentemente nel caso dell'abito, è soprattutto nella prospettiva di una sincera conversione al monachesimo che le anime dei nobili trovano pace nei miracoli, perché il «commercio» salvifico è innanzitutto quello che si esercita tra i membri della comunità. Così accade a un anonimo cavaliere bretone fatto cistercense, del quale si legge nel *Collectaneum* che in confessione gli fu preannunciato che a causa della sua vita secolare avrebbe subito numerosi tormenti nelle pene purgatorie. Così infatti è, ma la sua anima appare in visione a una santimoniale dell'Ordine per domandare aiuto: se otterrà il «suffragium» del Capitolo generale sarà salvo<sup>568</sup>.

Non occorre enumerare altri racconti di visioni su questo tema, poiché il modulo narrativo ripetuto è sempre il medesimo, lineare o, se si vuole, elementare:

1) *premissa*: un defunto cistercense (più raramente qualcuno esterno all'Ordine ma a esso direttamente legato) è tra le pene purgatorie;

2) *prima apparizione*: il defunto appare in visione ad un membro dell'Ordine per chiedere aiuto: ha bisogno di messe di suffragio o preghiere del Capitolo («tricenarium»), il riferimento al tipo di suffragio richiesto non è quasi mai generico;

3) *suffragio*: il veggente rende l'intera comunità partecipe della rivelazione e l'abate ordina che si dia il via al ciclo liturgico;

4) *seconda apparizione*: il defunto torna in visione al veggente per ringraziare lui e la comunità di monaci: è finalmente in paradiso.

È una griglia schematica che si ripete costantemente, un guscio narrativo al cui interno si possono disporre uno o più riferimenti diretti alla prassi liturgica (messe private, tricenario collettivo, o specifiche orazioni<sup>569</sup>).

Gli attori sono in genere tre/quattro: il defunto, il veggente, l'abate (che a volte

---

567 Cfr. EO 98, 39 (p. 286).

568 Cfr. Coll. III, 5 [60] (p. 249).

569 In DM XII, 37 (II, p. 346), ad esempio, Cesario fa un riferimento diretto al salmo 41, la cui recitazione nell'ufficio dei defunti è prescritta in EO 98,8 (p. 284).

è anche il soggetto della visione) e la comunità. La semplicità e l'immediatezza della narrazione coadiuva e avvalora la celebrazione liturgica, i personaggi rappresentati parlano prevalentemente di dinamiche interne al chiostro: lo richiede la funzione pedagogica ed edificatrice del genere letterario.

È uno schema che appartiene alla tradizione letteraria e ha l'archetipo in alcuni racconti dei *Dialogi* di Gregorio Magno, dove la traccia è molto simile, ma manca, per ovvie ragioni, la figura della comunità<sup>570</sup>. Da Gregorio discende anche l'uso di mettere in relazione il sacrificio eucaristico con la liberazione del defunto, un tema centrale nel rito cistercense che appare anche nelle narrazioni miracolose. D'altro canto che il «suffragium» sia proiettato sulla dimensione sacramentale è attestato anche dal valore penitenziale attribuito alle preghiere offerte dal Capitolo. La rappresentazione di questa dimensione nel racconto informa la sua doppia valenza narrativa ed espositiva, in maniera poi non molto dissimile da quanto è stato considerato in passato a riguardo dei *Dialogi* di Gregorio<sup>571</sup>, ed evidenza, ai nostri occhi, la funzione esercitata da questi testi sul livello dottrinale. Si tratta di una funzione esemplificativa che in sé, lo si è già osservato, non rappresenta una novità: è noto, ad esempio, che un'opera che i Cistercensi dimostrano di conoscere, e dalla quale attingono spunti narrativi e strutturali, come il *De Miraculis* di Pietro il Venerabile, impiega la rappresentazione del suffragio per i defunti in maniera analoga: la narrazione del miracolo esplica la sua «utilitas» proprio in funzione di una esemplificazione pedagogica e legittimante<sup>572</sup>.

Dalla tradizione letteraria allora i monaci bianchi appresero moduli e strutture narrative, dalla tradizione impararono ad adattare la loro narrativa all'esposizione di quelle istanze disciplinari e dottrinali che intesero diffondere tra i loro monasteri. Lo scopo era, chiaramente, legittimante e pedagogico, l'oggetto squisitamente culturale e istituzionale.

---

570 Il rapporto in genere è tra il religioso e l'anima del defunto che gli si mostra, lo schema seguito allora è un po' più semplice: 1) *apparizione*: manifestazione dello spirito e richiesta di aiuto; 2) *suffragio*: il religioso celebra le messe in suffragio del defunto; 3) *liberazione*: il religioso torna sul luogo della visione: l'anima è scomparsa, segno della sua liberazione; cfr. ad esempio *Dialogi* IV, 42 (ed. A. de Vogüé, III, Paris 1980, SC 265, pp. 150-154) o IV, 57, 1-7 (*ibidem*, pp. 184-188). Qualcosa di simile si legge anche in *Dialogi* IV, 31 (*ibidem*, pp. 104-106).

571 Cfr. Boesch Gajano, «*Narratio*» e «*expositio*» cit.; Cremascoli, *leggere i «Dialogi»* cit..

572 Cfr. Torrell e Bouthillier, *Pierre le Vénérable et sa vision du monde* cit., pp. 145-149.

### III.5 *I Cistercensi e l'aldilà. Elementi di una rivendicazione di supremazia*

Fu dunque anche attraverso la letteratura che i monaci bianchi tentarono la strada del consolidamento e della promozione del loro stile di vita. Fu cioè con la ri-scrittura della loro storia che a partire dall'ultimo quarto del secolo XII essi tentarono la costruzione di un “mito agiografico” dell'Ordine cistercense – e di Clairvaux in particolare<sup>573</sup> – che attestasse e diffondesse i lineamenti generali di quel «sistema ideologico d'un catechismo esemplare»<sup>574</sup> che avrebbe dovuto motivare e giustificare la preminenza della loro «religio» sul quadro del mondo ecclesiastico. Ciò che essi tentarono di fare attraverso le storie di visioni e di miracoli fu ribadire agli occhi di tutta la cristianità, e in primo luogo a loro stessi, quel ruolo di migliori interpreti della tradizione monastica che avevano rivendicato sin dal loro esordio, quel loro essere un «paradiso nel paradiso» della Chiesa, che riaffermasse con vigore la loro eminente posizione nel quadro dell'ordinamento ecclesiastico.

Fu una scelta dettata dalla necessità a spingerli a tentare la messa a punto di strumenti nuovi rispetto a quelli del passato, di nuove strade che documentassero e garantissero la santità dell'«Ordo», mentre problemi nuovi – rappresentati dalla difficoltà di mantenere uniforme un'organizzazione oramai dispersa su un territorio amplissimo e la crescente pressione da parte del papato che minacciava di abolire privilegi ed esenzioni qualora l'Ordine non avesse declinato l'ambizione a far prevalere la propria autorità ad ogni costo – li mettevano davanti all'evidenza

---

573 Abbiamo anticipato nel secondo capitolo come la costruzione del “mito agiografico” sia il prodotto eminente della “cultura letteraria” del monastero di Clairvaux. Celebre antecedente alle collezioni di miracoli clarevallensi è la *Vita Prima Bernardi*, opera il cui fine progettuale fu la promozione della santità di Bernardo. La prima collezione di miracoli cistercense, il cosiddetto *Collectaneum*, venne cominciata proprio negli anni in cui la *Vita Prima* “giungeva a segno”, perché veniva avviato il processo di canonizzazione dell'abate di Clairvaux. Tra l'agiografia di Bernardo e le prime collezioni di miracoli deve necessariamente essere tracciata una linea di congiunzione: l'efficace promozione della canonizzazione bernardiana deve avere avuto un certo peso nella decisione della promozione di una “santità” cistercense *tout court*. Di recente anche Stefano Mula ha sostenuto una tesi simile, individuando in Goffredo di Auxerre una delle figure che avrebbero avuto un ruolo determinante nella nascita del nuovo genere testuale, cfr. Mula, *Twelfth and Thirteenth-Century Cistercian Exempla Collections* cit., p. 905 e Id., *Geography and the Early Cistercian Exempla Collections* cit., pp. 27-43 La costruzione del “mito” cistercense è, almeno fino alla fine del secolo XII, una prerogativa dello «scriptorium» di Clairvaux.

574 Cfr. C. Bremond, J. Le Goff e J. C. Schmitt, *L'«Exemplum»*, Turnhout 1982 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental 40), pp. 79-84.

del fatto che quel ruolo privilegiato di cui godettero almeno fino alla metà del secolo XII, almeno fino alla scomparsa di Bernardo, stava in certo modo venendo meno.

La sfida allora consisteva nel riuscire a rafforzare una posizione egemone all'interno del quadro ecclesiologico proprio mentre quel quadro andava cambiando, perché se ne andavano ridefinendo in parte l'assetto giuridico e quello dottrinale. La prova che dovettero affrontare i monaci bianchi alla fine del XII secolo fu quindi quella di riuscire ancora una volta a imporsi quali interpreti più efficaci e autorevoli delle dottrine al centro del programma di riforma papale. L'effetto e, per noi, il segnale dell'elaborazione di istanze disciplinari e dottrinali in parte nuove fu lo slancio con il quale la narrativa cistercense ne rappresentò le forme – soprattutto in ambito di dottrina sacramentale –, al fine di coadiuvarne la trasmissione e il radicamento all'interno del proprio Ordine. Ma all'assorbimento di modelli di ortodossia sul piano dottrinale non corrispose, poi, una corroborazione più vasta e organica del primato dell'Ordine offerta, ad esempio, da una solida elaborazione teologica o dall'influenza di un personaggio autorevole – come in passato era stato Bernardo, certamente, ma come erano stati anche Guglielmo di Saint-Thierry, Aelredo di Rievaulx, Adamo di Perseigne, e altri autori che, seppur meno penetranti a livello politico, avevano favorito la fama dell'Ordine con i loro scritti – che avrebbero portato le ragioni e le istanze dell'Ordine ad avere un peso diverso nel programma di rinnovamento istituzionale della Chiesa.

Il programma papale di riforma della vita religiosa che scaturì dall'attività giuridica di Alessandro III<sup>575</sup>, e che culminò nei canoni del IV Concilio Lateranense del 1215, portava a un'inesorabile irreggimentazione del monachesimo esente nei quadri delle gerarchie ecclesiastiche. Ogni fondazione esente, a differenza di quanto avvenuto fino alla prima metà del secolo XII, con Alessandro III divenne soggetta all'autorità papale «nullo mediante», una formula per mezzo della quale il pontefice si riconosceva una giurisdizione immediata su

---

575 Pensiamo in particolare alla dottrina della revocabilità dei privilegi papali che passò da Graziano ai canonisti e fu in particolare accolta e sviluppata da Alessandro III, già prima che salisse al soglio pontificio, cfr. Maccarrone, *Primato romano*, pp. 862 sgg., cfr. anche G. Picasso, «*Cura animarum*» e *parrocchie in Italia nella normativa canonistica*, in *Pievi e parrocchie cit.*, pp. 65-80.

ogni fondazione monastica in virtù dello «ius commune»<sup>576</sup>. Il monopolio assoluto conferito poi da Innocenzo III alle strutture istituzionali cistercensi nel concilio del 1215 – ma nei programmi del pontefice già almeno dal 1203<sup>577</sup> – risultò nei fatti per i monaci bianchi tutt'altro che un provvedimento vantaggioso. Da ciò ne venne, lo abbiamo visto nel primo capitolo, una riduzione dell'autonomia giuridica del Capitolo generale, la cui forma e il cui modello organizzativo veniva esteso ad ogni organizzazione regolare, annullando nei fatti quella condizione di eccezionalità vissuta dall'Ordine fino a quel momento.

Se dunque da un lato si impose la necessità per i monaci bianchi di uniformare il loro Ordine su particolari consuetudini liturgiche e dottrine sacramentali – anzi di offrirsi come il modello di eccellenza di quelle consuetudini e di quelle dottrine –, dall'altro diveniva necessario opporre contrasto a un piano di riforma che nei fatti riduceva drasticamente l'autonomia giuridica dell'«Ordo», annullandone lo status di «religio altra», cancellandone l'eccezionalità. Ecco dunque il costante e ostile rifiuto da parte del Capitolo generale alla volontà di Innocenzo III di far intervenire attivamente membri dell'Ordine cistercense nella lotta alle eresie. La paura che ogni ulteriore forma di assoggettamento alla volontà del pontefice – ulteriore rispetto ai privilegi già ottenuti in passato dalla Sede Apostolica – comportasse un'irreparabile perdita di autonomia e, di conseguenza, una dissoluzione dell'Ordine, portò i vertici cistercensi a un contrasto aperto e smaccato con Innocenzo III, che in risposta minacciò i monaci bianchi di sopprimere la loro istituzione qualora non avessero desistito dal rivendicare strenuamente la loro autorità in competizione con quella papale.

Che avessero accettato o no i piani del pontefice, i Cistercensi sapevano che sarebbero andati in contro ad un cambio radicale dell'assetto istituzionale e politico della loro organizzazione, e la cosa contribuì a instillare in essi il timore di quella «dissolutio Ordinis» di cui si è parlato in precedenza.

È per questo motivo allora che tra quanto si registra sul piano letterario e quanto, invece, avvenne a livello economico e giuridico nella storia dell'Ordine si avverte un certo scarto. Il piano della narrazione permette non solo di evitare il confronto diretto con quell'autorità che definisce i limiti dell'autonomia

---

576 Cfr. Maccarrone, *Primato romano*, pp. 834-835.

577 Cfr. M.Maccarrone, *Innocenzo III e la vita religiosa*, in Id., *Studi su Innocenzo III*, Padova 1972 (Italia Sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica 17), pp. 223 sgg.

dell'istituto monastico<sup>578</sup>, ma permette soprattutto di rappresentare in un'immagine ideale le forme esemplari di una ortodossia unica, stabilendo nel carisma sovranaturale la comprova della legittimità del proprio operato.

Se nelle circostanze del presente si nascondevano i molteplici e intricati ostacoli che impedivano ai Cistercensi di realizzare quell'egemonia che erano riusciti ad esercitare in passato, ai tempi di Bernardo, era allora quasi naturale che, come risultato, la costruzione di un'immagine ideale di perfezione venisse declinata principalmente su quel trascorso lontano nel tempo. L'elaborazione di un "mito" dell'età dell'oro cistercense tracciava così una linea diretta col passato, decretandone, qualora ne servisse ulteriore conferma, la definitiva scomparsa. Il monachesimo cistercense, nato nel segno della ricerca del primitivo senso del monachesimo benedettino, veniva in tal modo a consolidare un nuovo mito delle origini – queste tutte cistercensi – che sarebbe divenuto una costante degli anni a venire<sup>579</sup>.

Prerogativa dell'impianto simbolico delle narrazioni visionarie e miracolistiche fu il nesso immediato e diretto stabilito tra la terra e il cielo, del quale i monaci bianchi si rappresentarono come i depositari privilegiati, perché migliori eredi dell'antica tradizione ascetica. Fu soprattutto con le rappresentazioni dell'aldilà che gli autori cistercensi tracciarono l'immagine inequivocabile di una supremazia smaccata, nelle immagini del loro rapporto con la morte, nella immediatezza del loro accesso in paradiso e nel privilegio da essi goduto nei luoghi dell'aldilà, al di sopra di ogni altro.

L'immagine ideale del premio diveniva nelle logiche della narrazione la prova che garantiva la santità del merito. Era un processo che mirava a legittimare l'azione dei monaci bianchi nel secolo attraverso il rispecchiamento della loro supremazia in cielo. In questo modo, però, il processo messo in atto nelle narrazioni veniva a invertire la gerarchia dei concetti di merito e premio, ponendo

---

578 Un'illustre eccezione è costituita da quell'apparizione della Vergine in DM VII, 6 (II, pp. 7-8) di cui si è parlato sopra, a proposito dei miracoli della Vergine, cfr. ntt. 338 e e95 e testo relativo.

579 Il tono apologetico, presente sin dalle prime collezioni cistercensi, venne a intensificarsi con il passare del tempo. Era possibile d'altronde che, nei decenni e nei secoli a seguire, l'idea di un trascorso di originaria purezza non divenisse parte integrante della mentalità cistercense, che proprio sulla restaurazione della purezza della Regola aveva costruito la propria idea di supremazia? Si pensi ad esempio alle politiche di riforma monastica attuate nel secolo XIV da papa Benedetto XII. Cistercense di formazione, il pontefice promosse una riforma dell'intero mondo monastico ispirata proprio al recupero della primordiale purezza di vita dei monaci bianchi.

gli autori di quei testi in netto contrasto con alcuni degli insegnamenti fondamentali dei padri cistercensi, Bernardo e Aelredo in primo luogo. Lo vedremo.

### III.5.1 *La via sicura della «conversatio» monastica*

Ogni monastero cistercense è dunque un luogo popolato da angeli, da santi, dalla Vergine e dal Cristo. La loro costante presenza accompagna i monaci nell'ascesi giorno per giorno. Questo imparavano i monaci bianchi dalle storie di miracoli e di visioni, e la letteratura aveva il compito di tradurre in forme intelleggibili ciò che quotidianamente avveniva accanto a loro e sotto i loro occhi, ma «invisibiliter». Alla letteratura si affidava il compito di tramandare quella suprema verità sostenuta dal carisma divino, che garantiva quella condizione di eccezionalità che elevava i monaci bianchi sopra chiunque altro. I Cistercensi sono tra gli uomini, ma non sono come gli uomini: sono monaci, ma al di sopra degli altri monaci.

La coesione tra il corpo monastico e quello celeste è una coesione con l'eternità e la salvezza: è con l'ingresso nei monasteri cistercensi che si compie il primo passo verso il riscatto. Ma questa operazione di consolidamento del carisma monastico, se si vuole, potrebbe non rappresentare in sé qualcosa di anomalo o eccezionale. Anzi, costituisce uno di quei tratti consueti, di quegli elementi condivisi di affermazione della spiritualità monastica. Ma fu proprio su quegli elementi che si costruì l'affermazione della superiorità cistercense, fu cioè mediante l'amplificazione degli stereotipi e degli elementi consueti al linguaggio della tradizione che la letteratura cistercense alimentò quel “mito” dell'Ordine che avrebbe dovuto attestarne l'egemonia spirituale e, di conseguenza, materiale dei monaci bianchi. Se è vero che la certezza di aver scelto la miglior vita possibile alimentò sempre ogni esperienza monastica<sup>580</sup>, per quella cistercense, che si proponeva come la migliore tra le migliori, era dunque normale e necessario elaborare la certificazione della propria superiorità su un apparato simbolico

---

580 G. M. Cantarella, *È esistito un «modello cluniacense»?», in Dinamiche istituzionali delle reti monastiche e canonicali nell'Italia dei secoli X-XII. Atti del XXVIII Convegno del Centro Studi Avellaniti (Fonte Avellana, 29-31 agosto 2006)*, cur. N. D'Acunto, San Pietro in Cariano 2007, p. 62.

tradizionale e per questo facilmente decodificabile, interiorizzandolo e amplificando in esso alcuni tratti specifici. Si arrivò alla delineazione di garanzie di beatitudine straordinarie, non riscontrabili in racconti di visioni prodotte in passato da altri ordini religiosi e persino in contrasto con alcuni ammonimenti dello stesso Bernardo.

Ogni racconto comunica la medesima convinzione: quei monaci e quei conversi che saranno in grado di conservarsi all'interno dell'Ordine fino alla morte, che sapranno rispettare la durezza delle norme, che accetteranno con ubbidienza i precetti dei loro superiori, senza mai cedere alla tentazione di fuggire dal monastero, nell'aldilà saranno ricompensati dal passaggio sicuro e immediato alla beatitudine.

Una rassicurazione non da poco, soprattutto in un mondo che andava gradualmente completando quella trasformazione dei «loca purgatoria» da ambigui spazi ultramondani destinati alle anime non pienamente meritevoli del premio o del castigo (i «non valde boni» e i «non valde mali» di cui aveva parlato Agostino), in quel «terzo luogo» che prenderà il nome di «purgatorio», processo nel quale, stando al celebre studio di Le Goff, un ruolo di primo piano fu giocato proprio dai Cistercensi<sup>581</sup>. Quello del «transitus» verso i luoghi ultraterreni, gli uomini del medioevo lo sapevano bene, era un percorso irto di minacce. Angeli e demoni si contendevano le anime dei defunti spesso in battaglie furiose, mettendo in serio pericolo la salvezza del malcapitato. La rassicurazione di ritrovarsi, appena dopo il trapasso, già al cospetto di Dio davvero non era una cosa da poco.

Tutto stava nell'obbedire alle regole, il mantenimento di una disciplina impeccabile era fondamentale, la salvezza sarebbe poi arrivata, perché non c'era strada migliore di quella intrapresa. In un racconto di Erberto è lo stesso Bernardo a ricordarlo ai novizi quando, «solito more», si intrattiene con loro per confortarli sulla scelta compiuta:

«Beati eritis, fratres, si perseverare volueritis in disciplina Ordinis quem tenetis, quoniam haec est profecto via regia, via sancta, via segura, quae recto tramite ducit ad gaudia sempiterna. Dico enim vobis in veritate vidisse me pluries, non modo in somnis, ut assolet, aut per visionem, sed orando et vigilando, per manifestam revelationem, monachorum, conversorum ac novitiorum animas ab ista lacrymarum

---

581 Cfr. Le Goff, pp. 183-189 e 341-352.



valle, mox ubi de corporibus egressae fuerant, libero et expedito transitu ad summa conscendere, et sine impedimento coeli pervia penetrare»<sup>582</sup>.

È la conferma più alta sul fatto che i novizi abbiano scelto la strada giusta, la strada che «per via diretta» li porterà al cielo. E Bernardo ne è al corrente perché lo ha visto una volta «per manifestam revelationem» ricevuta «orando et vigilando». È una sintetica ma efficace declinazione del primato spirituale del monachesimo: se guadagneranno la salvezza, i monaci lo faranno pregando e vegliando, sarà cioè la loro devozione spirituale, la loro incessante liturgia ad aprire le porte del cielo.

Nelle storie di visioni, la presenza di Bernardo è molto spesso legata al tema dell'accesso diretto nell'aldilà, la sua figura è tramite e garanzia per eccellenza di quello speciale «transitus»: è nel suo stallo, in chiesa, mentre è in corso la messa, e uno dei suoi confratelli, defunto da pochi giorni, gli appare in visione: «O si sciretis quantos et quales socios haberetis in caelis!», e il santo eccitato gli chiede se davvero crede che tutti i confratelli presenti a Clairvaux si salveranno. «Etiam – inquit – salvabuntur et non solum ipsi, sed et omnes qui in ordine nostro obedienter et humiliter fuerint conservati savabuntur»<sup>583</sup>.

Ancora una volta la comunità dei monaci sulla terra ha il suo doppio nella comunità celeste, popolata da un numero sterminato di monaci bianchi, ma anche di conversi. Anche in questo caso la letteratura ricompone la scissione dei due gruppi unendoli nel destino ultramondano, sebbene a volte qualche differenza sia percettibile: in un altro racconto è ancora Bernardo che fa visita ad un converso malato. Lo consola e gli dice che presto la sua anima si troverà a migrare «de labore temporali ad requiem sempiternam»<sup>584</sup>. Ma non parla di Dio o del Cristo, così quando il confratello laico gli chiede perché non gli sarà concesso di vedere

582 LMH II, 11 (PL 185, 1232A).

583 Per questo scambio di battute cfr. EM II, 1 (pp. 72-73, ll. 31-37), ma il racconto era in realtà già in LMH II, 11 (PL 185, 1232C-D), in prima persona, come fosse raccontato da Bernardo stesso, ma il dialogo è lì più scarno, è possibile quindi che Corrado sia inteso ad arricchire e rendere più gradevole alla lettura il passo originale: «Ille autem respondit, dicens: “Si fratres vestri cognoscerent quot et quantos habeant in coelis socios et amicos, multum utique sibi ab omnibus negligentibus praecaverent ne illos offenderent, maxime quia omnes ad eorum consortium pertinent”. Quod cum laetis auribus percepissem, protinus inspirante Deo venit in animum mihi frater quidam acediosus, qui prae caeteris negligentior videbatur; et de illo sciscitatus sum, dicens: “Quid igitur? Putas quia frater ille, designavi autem illum ex nomine, poterit aliquo modo fieri salvus?” Ipse vero respondit: “Et iste salvabitur, et caeteri omnes sine dubio salvabuntur”».

584 LMH I, 29 (PL 185, 1302A), trascritto anche in EM IV, 19 (p. 264, ll. 7-8).

direttamente il Signore, Bernardo reagisce stizzito, il converso ha peccato di audacia nel pretendere un simile privilegio: «Nos vero causa Dei collegimus inopem et parem te fecimus in victu atque vestitu ceterisque communitantibus his, qui nobiscum sunt, sapientibus atque nobiles viris, et factus es quasi unus ex illis». Bernardo tratta il converso come fosse un ospite: non aveva nulla nel secolo e i Cistercensi lo hanno accolto come uno di loro, pur non essendolo. La «praesumptio» di cui lo accusa Bernardo segna la distanza tra il suo reale status e quello dei monaci. Ma si tratta di un espediente: il converso è in realtà un puro e un umile, il suo desiderio è in realtà frutto della «devotio» e la virtù che ha caratterizzato la sua vita di lavoratore è l'«obedientia», ogni membro della comunità ne è testimone. Il converso è un «rusticus», ma la sua umiltà convince Bernardo che è sulla giusta via che «rectissimo tramite ad patriam perducere». Dopo la sua morte l'abate parlerà di lui nel Capitolo, la sua virtù è divenuta un «exemplum ad amorem obedientiae».

La storia dunque ricompone il dislivello, che pure attesta, tra monaci e conversi e lo fa nella perorazione della «virtus obedientiae», con la quale ogni religioso ottiene il premio più alto. L'insistenza con la quale nelle fonti viene mostrato il premio meritato dagli ubbidienti e da quanti vivono nel monastero con umiltà fino alla morte o, per contro, la condanna subita dai disubbidienti e dai fuggiaschi, comunica innanzitutto l'importanza attribuita alla stabilità e all'obbedienza come elementi fondamentali della conservazione e della perpetuazione di quel bagaglio di valori condivisi dall'Ordine. D'altra parte anche da autori esterni all'«Ordo», come Matteo Paris, abbiamo la conferma che stabilità e obbedienza fossero qualità che nella «honestae et ordinatae conversatio» cistercense erano tenute in gran conto<sup>585</sup>. Non è in effetti inusuale che tra i racconti l'importanza dell'obbedienza venga sottolineata anche mostrando a quale pericolo vadano in contro i monaci che lasciano il monastero, anche solo allontanandosi incautamente dalle sue mura<sup>586</sup>. Ci troviamo chiaramente sul piano di una definizione di principio che

---

585 Cfr. Matteo Paris, *Chronica Majora*, ed. H. Richards Luard (Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores 57), V, pp. 528-529, cit. in C. Caby, «Non obstante quod sunt monachi». *Être moine et étudiant au Moyen Âge*, in «Quaderni di storia religiosa», 16 (2009), p. 58.

586 In Coll. III, 13 [68] (p. 256), ad esempio, la disobbedienza di un converso attira l'ira di due demoni che lo malmenano. L'intervento della comunità dei confratelli lo libera in un primo momento dalla minaccia. Ma i demoni tornano all'attacco e di notte lo prelevano dal suo letto e lo portano fino alla porta del monastero: una volta fuori di lì non avrà più scampo. L'intervento prodigioso della Vergine lo salverà. Una storia simile è anche in EM V, 8 (pp.

poi, nei fatti, poteva venire o meno rispettata, ma che comunque rivestiva un certo peso nella delimitazione dei termini di libertà del corpo monastico, sia tra i suoi singoli membri, sia come collettività dei monaci, come coeso corpo istituzionale in relazione con altri corpi istituzionali. Fu infatti proprio in nome della «*stabilitas loci*» che il Capitolo generale condannò, tra il 1199 e il 1215, in aperta competizione con la potestà papale, quei Cistercensi che predicavano ai pagani di mezza Europa su ordine di Innocenzo III: «*de nostra licentia*» disse il papa, mentre il Capitolo generale puniva i propri monaci e conversi «*qui praedicando incedunt, et quamdam novitatis videntur prae se ferre levitatem*»<sup>587</sup>. Il testa a testa tra Capitolo generale cistercense e papato riguardò, anche nel caso della predicazione, la definizione delle libertà specifiche dell'Ordine cistercense, il quale non intendeva in nessun modo concedere ai propri monaci di subordinare la loro libertà al volere del papa e dei vescovi di appartenenza alle singole aree per le quali si richiedeva l'attività di predicazione<sup>588</sup>.

---

319-322), dove Corrado riprende il tema del converso disubbidiente malmenato dai demoni fondendo nel racconto quanto narrato in due aneddoti del Coll.: quello precedentemente citato e il Coll. III, 11 [66] (pp. 253-255). I due aneddoti sono trascritti dal Coll. anche nel ms. Paris BNF lat. 15912, f. 30b [13, 1 e 2], su questo cfr. Legendre, *Fontes* p. 403, nn. 66 e 68. Nel racconto dell'EM i due demoni trasportano in aria il malcapitato del quale iniziano a prendersi gioco perché oramai indifeso al di fuori delle mura del monastero. Corrado usa l'espressione «*extra saepta monasterii*» che riprende da Bernardo (cfr. *Sententiae* III, 31, SBO VI, 2, p. 85, l. 4, cit. in EM VI, 8, p. 320, nt. Storica 41/42). In un altro racconto in DM IV, 53 (I, pp. 219-220) un novizio è tentato di abbandonare il monastero e tornarsene nel secolo. Una visione lo riporta sulla retta via, letteralmente. Vede infatti il giovane due strade davanti a sé, una «*spinosa, inaequalis, lutosus et aspera*» che però termina in un «*campus amoenissimus, longus, planus, variisque floribus decoratus*» e un'altra via «*commoda, plana, sicca, lata et bene trita, satisque deliciosa sed non longa*» che termina invece in un luogo orribile «*scopulosus, lutosus et asperrimus*». Il simbolismo è di per sé evidente, ma Cesario spiega che la prima via «*vitam significat monasticam et spiritualem*», mentre l'altra è quella «*secularem et carnalem*». Tra le due è la prima quella da scegliere, perché «*angusta est via quae ducit ad vitam*» (Mt 7, 14). La visione libera il novizio «*a tentatione apostasiae*». Sul tema cfr. anche McGuire, *Friends and Tales in the Cloister* cit., pp. 192-194 [rist. in McGuire II].

587 Sulla questione cfr. Maccarrone, *Primato romano*, pp. 915-925. La frase di condanna riportata è in *Statuta* 1200, 11 (ed. C. Waddell, p. 456). Prediche e richieste d'elemosina erano state già bandite dal Capitolo generale in passato, cfr. *Statuta* 1191, 20 (*ibidem*, p. 221) e 1198, 3 (*ibidem*, p. 403), cfr. anche il cap. 83 della collezione Alcobaça (*ibidem*, p. 691; informazioni sulla datazione e l'origine di questa importante collezione a p. 527).

588 Si pensi al caso della «predicazione» in Livonia, una vera e propria crociata anche se Innocenzo III non adoperò mai i termini di «*signati*» o «*crucesignati*» per designare coloro che vi presero parte, onde non creare una concorrenza con l'altra grande crociata indetta nell'agosto del 1198. Del tema si è occupato Michele Maccarrone in *I papi e gli inizi della cristianizzazione in Livonia*, in *Gli inizi del cristianesimo in Livonia-Lettonia. Atti del Colloquio Internazionale di Storia Ecclesiastica in Occasione dell'VIII Centenario della Chiesa in Livonia (1186-1986)*, Roma, 24 - 25 Giugno 1986, cur. Id., Città del Vaticano 1989 [rist. in Id., *Nuovi studi su Innocenzo III* cit., pp. 369-419, i numeri di pagina nelle note sono riferiti a questa edizione]. Sulla questione terminologica e sul fatto che quella in Livonia

Il tema dell'abbandono del monastero fu avvertito sempre in maniera sensibile dall'Ordine, basti pensare agli effetti che ebbero due “celebri” fuoriuscite: quella di Roberto di Châtillon, cugino dello stesso Bernardo<sup>589</sup>, e l'altra, più vicina cronologicamente alle collezioni di miracoli, quella del calabrese Gioacchino, futuro abate di Fiore<sup>590</sup>. E si pensi anche al privilegio confermato da Innocenzo III ai monaci bianchi nel 1215, l'anno del Concilio, come prova della propria benevolenza nei confronti del Capitolo che, in ultimo, aveva accolto i suoi moniti: il privilegio secondo il quale si impediva ad altri monasteri di ricevere i «fuggitivi» cistercensi<sup>591</sup>.

D'altronde abbiamo già visto sopra, a proposito del tema dell'eucarestia, come ubbidienza e permanenza nel monastero potessero rappresentare tratti elettivi di quell'esclusivo legame che dà forma alla comunità. La coesione dei confratelli è il primo vincolo indispensabile a realizzare quel più alto legame col cielo, e fuori dall'abbraccio della comunità non c'è salvezza. Lo conferma Dio stesso a un abate che rifiuta di ubbidire al Capitolo generale nel quale gli era stato ordinato di rassegnare la sua carica. Indignato, l'abate lascia il suo monastero e si rifugia a Cluny. Ma dopo qualche tempo la pietà divina gli invia una visione per metterlo in guardia del fatto che «in illo Ordine, videlicet in cluniacensi, se salvum facere nullatenus poterat»<sup>592</sup>. La rivendicazione della superiorità cistercense passa a volte anche attraverso la delegittimazione degli Ordini avversari. Da questo racconto si apprende come ancora alla seconda metà del secolo XII, almeno a Clairvaux, un

---

fosse una coricata a tutti gli effetti cfr. H. Roscher, *Papst Innocenz III. Und die Kreuzzüge*, Göttingen 1969, p. 200, cit. in *ibidem*, p. 394, nt. 99. Una prima condanna contro la predicazione in Livonia è in *Statuta* 1199, 68 (ed. C. Waddell, p. 445), dove l'abate di Loccum viene condannato perché uno dei suoi monaci si è macchiato di disubbidienza per «secularibus pareddicare». Secondo Maccarrone (cfr. *I papi e gli inizi della cristianizzazione in Livonia* cit., p. 396) «tale rigida posizione dei Cistercensi veniva ad annullare la “plenaria potestas” accordata da Celestino III a Meinardo, di chiamare in Livonia tutti coloro che egli stimasse necessari e idonei alla predicazione». Il Capitolo generale cistercense intese in tal modo far “voce grossa” contro l'autorità del papa, ne sarebbe risultato ciò che sappiamo.

589 Sulla questione in generale e sul legame che essa ebbe con la *querelle* cistercense-cluniacense cfr. Bredero, *Cluny et Cîteaux* cit., pp. 27 sgg..

590 Cfr. G.L. Potestà, *Il Tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Roma-Bari 2004, pp. 219-250 e V. De Fraja, *Oltre Cîteaux. Gioacchino da Fiore e l'Ordine fiorense*, Roma 2006 (Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti 19), pp. 79-114, sull'accusa rivolta a Gioacchino e Raniero da Ponza da parte del Capitolo generale di essere due «fuggitivi» cfr. in particolare le pp. 103-105. Sulla questione cfr. anche i testi citati sopra, in nt. 393.

591 Cfr. *Statuta* 1215, 1 (ed. J.-M. Canivez, II, p. 435), cit. in Maccarrone, *Primato romano*, p. 925, nt. 250. Sul tema dei monaci cistercensi «fuggiaschi» cfr. G. Picasso, *San Bernardo e il «transitus» dei monaci*, in *Studi su S. Bernardo di Chiaravalle nell'ottavo centenario della canonizzazione*, Roma 1975, pp. 182-200.

592 Cfr. Coll. IV, 36 [131] (p. 323, ll. 34-35).

certo spirito di competizione che già in passato aveva contrapposto i monaci bianchi a Cluny fosse ancora vivo. Convinto dalla rivelazione l'abate se ne fa ritorno non al suo monastero d'origine, ma a Clairvaux, dove «sub piaie patre memoriae sancto Bernardo christiano fine cursum vitae presentis complevit. Hinc datur intelligi periculosum esse Cisterciensibus ad ordinem alterum evolare»<sup>593</sup>. Ancora una volta la figura di Bernardo viene associata alla protezione e alla fine della vita.

Dunque ancora l'obbedienza: trasgredire un ordine del Capitolo generale mette a rischio la propria salvezza personale. L'obbedienza è fondamentale, oltre per motivi di per sé evidenti, perché è uno dei principi scolpiti da Benedetto nella Regola<sup>594</sup>, e il rispetto formale e letterale della Regola per i Cistercensi è tutto, o almeno così sembra. Un'immagine esemplare di obbedienza è data nell'*Exordium Magnum* da un racconto tratto però da un testo agiografico cluniacense, la *Vita Odonis*<sup>595</sup>. Si racconta lì di un monaco che, alla fine del pasto, raccoglie le molliche avanzate dal pane, così come previsto dalla Regola<sup>596</sup>. Rimane però concentrato nell'ascolto della lettura e, prima che possa mangiarle, il priore dà il segnale della fine del pasto. Le molliche gli sono rimaste nel pugno e non sa cosa farne: mangiarle o gettarle a quel punto significherebbe incorrere nella disubbidienza. «Quid tamen ageret?», è una distrazione che può accadere, la narrazione offre allora l'esempio del comportamento corretto da tenere in questo caso. Pentito, il monaco corre a confessarsi ed ecco che quando apre la mano, al posto delle molliche, trova delle pietre preziose. Riecheggia così il tema dell'atto

---

593 Cfr. *ibidem*, ll. 40-42. Lo stesso aneddoto è anche in EM III, 12 (pp. 174-175).

594 Cfr. *Regula monachorum* LXXI (ed. cit., pp. 176-178), dove l'obbedienza è anche un principio che va osservato non solo nei confronti dell'abate ma anche verso i confratelli. Non sembra però che quest'ultimo aspetto sia stato particolarmente preso in considerazione dagli autori cistercensi. La comunità dei monaci bianchi si auto rappresenta come un corpo unitario, uniforme ed egualitario, ma anche osservando gli elementi delle narrazioni ci si accorge che così non fu. La comunità cistercense fu fortemente gerarchizzata non solo in senso verticale (abati, propri, sacerdoti, monaci, novizi, conversi) ma anche in senso orizzontale, lo dimostra ad esempio il diverso coinvolgimento del Capitolo generale nelle questioni riguardanti monasteri lontani dal centro dell'Ordine rispetto a quelle che più direttamente interessarono altre fondazioni di maggior peso, cfr. G. Cariboni, *Il funzionamento della rete monastica cistercense in Italia*, in *Dinamiche istituzionali delle reti monastiche* cit., pp. 381-394. Il centro e la periferia avevano davvero pesi diversi nell'economia della gestione della rete monastica.

595 Cfr. EM I, 7 (pp. 15-16) tratto da *Vita s. Odonis* I, 35 (PL 133, 58C-59A).

596 Cfr. *Regula Magistri* XXV, 1 (II, p. 132): «Micae panis, quae cottidie mensis mundando levatae in uno vaso servantur, ab eudomarariis exeuntibus septimanam septimo die eudomae suae sabbato die mudentur ad seram».

minimo, umile ma fondamentale, reso straordinario dalla potenza divina. E l'immagine simbolica delle molliche di pane è la stessa che abbiamo visto utilizzata da Cesario nel prologo del *Dialogus Miraculorum* per rappresentare il senso della sua raccolta: le storie di prodigi come «micas decidentes», ne avevamo parlato in apertura del primo capitolo. Il riecheggiare della consuetudine del simbolo riveste di un significato ulteriore quel significante al quale il pubblico di religiosi è abituato. L'ubbidienza codificata nel simbolo delle molliche nel racconto della *Vita Odonis* e dell'*Exordium Magnum* diventa la necessità di riscattare dall'oblio elementi di una cultura del passato in Cesario. La perorazione della narrativa associata a un'immagine di ubbidienza rende, nei termini utilizzati da Cesario, il lavoro di raccolta di racconti un elemento necessario alla sopravvivenza dell'Ordine e rafforza, ai nostri occhi, la convinzione che l'allarme da lui lanciato rispondesse, nei fatti, a un reale sentimento di precarietà.

Il tema dell'obbedienza e l'immagine delle molliche di pane tengono viva l'attenzione sul rispetto della Regola, la cui stretta osservanza era stata, sin dall'inizio, il connotato principale dell'Ordine cistercense, nonché la ragione della rivendicazione di quella speciale elezione che avrebbe dovuto fare del monachesimo cistercense il migliore rappresentante della vita religiosa. Le collezioni di miracoli, redatte solo a partire dall'ultimo quarto del secolo XII, comunicano la necessità di codificare con moduli rappresentativi nuovi rispetto a quelli del passato la legittimazione di un «Ordo» il cui predominio era, in quel frangente, avversato da molti fronti. Il rapporto stabilito tra il merito guadagnato da una vita spirituale rigorosa e lo speciale premio rappresentato da una posizione di predominio nei quadri delle gerarchie ecclesiastiche necessitava dunque di nuove forme espressive ne testimoniassero e ne garantissero la solidità.

La nuova strada che tentarono i monaci bianchi passò anche attraverso una rappresentazione simbolica unica che esibisse il rapporto privilegiato stabilito tra il chiostro e il mondo della beatitudine. Quello speciale legame, che da sempre aveva informato il linguaggio simbolico del monachesimo, veniva allora ad essere amplificato oltre i limiti fino a quel momento stabiliti.

### III.5.2 *Il rapido accesso alla beatitudine*

Uno degli elementi più smaccati che caratterizzarono la miracolistica cistercense fu la rappresentazione dell'accesso diretto al paradiso che nelle storie, a tratti, fu descritto come quasi automatico per i monaci bianchi. Tra tutti i testi è l'*Exordium Magnum*, quello che insiste maggiormente sul concetto: sono almeno una trentina le storie in cui si assiste al passaggio diretto di Cistercensi – monaci, ma anche conversi – dalla morte alla beatitudine eterna o si viene informati che la vita nell'«Ordo» garantisce tale privilegio<sup>597</sup>. In un aneddoto della *Vita Prima*, che anche l'*Exordium Magnum* riporta, si racconta come Bernardo, sebbene ancora «nella carne» («adhuc in carne degens») appaia in visione a un novizio molto malato per annunciargli che di lì a cinque giorni sarebbe passato a miglior vita. Al momento del trapasso Bernardo appare nuovamente al giovane per confortarlo ed esortarlo a non avere timore, poiché presto si troverà a «recto protinus cursu pertingere ad Dominum Iesum Christum»<sup>598</sup>. L'espressione «recto cursu pervenire ad Creatorem» è mutuata dalla Regola benedettina, la sua funzione nel testo è legittimante<sup>599</sup>.

Quello dell'ingresso diretto in paradiso è un privilegio accessibile a chiunque decida di convertirsi alla «religio» cistercense; lo confermano altre parole attribuite a Bernardo da un aneddoto riportato nel *Liber Miraculorum* di Erberto e trascritto anche nell'*Exordium Magnum*: in quel caso l'abate impartisce il suo insegnamento a un nobiluomo che, dopo una vita nella ricchezza e nel lusso, ha deciso di cercare la salvezza all'interno dell'Ordine: «Fac ut locutus sum – gli dice Bernardo – et securum te facio quia deposita mole corporis mox ad Deum sine

---

597 EM I, 10 e 22 (pp. 22-25 e 56-58); II, 1, 12, 21, 23, 24, 25, 26, 28 e 29 (pp. 72, 82-84, 99-101, 104-113, 117-123; gli ultimi due a riguardo della «mors dura» o «crudelis», la morte crudele che dispensa di per sé dalle pene purgatorie); III 5, 7, 9, 11, 12, 19, 23 (processione di santi che accompagna il defunto nella patria celeste) e 34 (pp. 149-155, 157-158, 161-162, 164-175, 200-204, 210-211 e 236); IV, 1, 14, 16, 19, 20, 21, 23, 32, 35 (pp. 237-239, 257-261, 264-270, 272, 292, 299-301; l'ultimo capitolo rappresenta un altro accesso «scortato» nel paradiso); V 4 (pp. 307-308); VI 3 e 5 (pp. 398-402 e 405-408). Il transito diretto dalla vita terrena a quella celeste è per l'autore dell'EM una prerogativa dei Cistercensi, rarissima tra gli altri uomini, perché guadagnata in virtù delle afflizioni sofferte volontariamente in vita: «Multi spontaneae tribulationis angustia decocti felici decessu absque igne purgatorio, quod quidem in alio genere hominum rarissimum est, transierint ad terram viventium ad videndum Deum deorum in Sion», cfr. EM I, 10 (p. 23, ll. 55-58).

598 Cfr. VP IV, 2, 8 (PL, 185, 325D-326C); EM II, 12 (pp. 83-84, ll. 55-64).

599 Cfr. *Regula monachorum* LXXIII, 4 (p. 160): «aut quis liber sanctorum catholicorum patrum hoc non resonat, ut recto cursu perveniamus ad Creatorem nostrum?» (nostro il corsivo).

molestia pervolabis»<sup>600</sup>.

L'idea che si sta diffondendo tra le fonti cistercensi è che l'appartenenza all'Ordine, già di per sé, basti a nettare l'anima dei religiosi dal peccato perché eleva la loro natura al di sopra di quella degli uomini comuni. La chiave di interpretazione di quanto viene codificato in immagini simboliche dai racconti la fornisce Cesario: tutto gira attorno ai concetti di «tentatio», «peccatum» e «satisfactio». Tutti i religiosi, dice Cesario, sono tentati dal peccato come ogni altro, anzi la loro stessa vita è un continuo confronto con la tentazione che con veglie, digiuni, preghiere, obbedienza e privazione di beni materiali riescono ad annullare. È necessario per loro – dice – contrapporre un'espiazione («satisfactio») a ogni tentazione<sup>601</sup>. Questo è valido per qualunque religioso, ma non per i Cistercensi, ai quali, al contrario, è sufficiente «nihil aliud ut ordinem servent». La dimostrazione che ciò sia vero la trae da due aneddoti della vita di Bernardo. Il primo non è riscontrabile in nessuna fonte conosciuta, ma per forma, toni e morale è molto vicino a quello appena raccontata del nobile convertito. Cesario racconta di come un «quendam Regem Francorum» accolto nell'Ordine si confessi con Bernardo, il quale come penitenza gli impone solo una «Dominicam orationem». Il re rimane interdetto, ma il santo lo rassicura: «Tu tanto hanc orationem dicito, et Ordinem custodi, et ego pro peccatis tuis rationem reddam in die iudicii». Rispetto ai racconti delle *Vitae* del santo, l'aneddoto di Cesario offre un esempio di negozio del potere sovranaturale decisamente fuori misura. La figura anonima del re convertito serve alla storia per stabilire la misura del potere del santo, il cui carisma si esercita ben oltre il potere regale – che per implicito viene relegato alla sola sfera secolare – perché ha nientemeno che un valore escatologico. Per convincere il suo interlocutore Cesario racconta ancora un'altra storia il cui protagonista è sempre il santo di Clairvaux, il quale un giorno per caso incappa in un gruppo di persone che sta per impiccare un criminale: «Da mihi eum, et ego illum suspendam: Ordinis distractionem suspendium appellans»<sup>602</sup>. Si tratta di una storia che dovette godere di una certa fama presso i monaci bianchi poiché la si

---

600 Cfr. LMH I, 11 (PL, 185, 1287B-1290A); EM III, 19 (pp. 200-204).

601 Cfr. DM IV, 1 (I, p. 172): «Si ergo tentatio est religiosorum vita, qui vigilando, ieiunando, orando, in prosperis et adversis obediendo, et propter Christum nihil in hoc mundo terreni possidendo, semper vitiis et concupiscentiis contradicunt, necesse est ut ipsam tentationem concedas pro peccatis illorum satisfactionem».

602 DM IV, 1 (I, p. 172).



trova trascritta anche nel *Liber Miraculorum* di Erberto e nell'*Exordium Magnum*<sup>603</sup>.

Cesario sceglie di ricorrere a due aneddoti esemplari, autorevoli perché riguardano la vita del santo di Clairvaux, per confermare la validità del principio che sta esponendo. La funzione esercitata dalla narrativa è dunque efficace in relazione al sistema autoreferenziale che essa costruisce. Ecco ad esempio il motivo del ripetersi del cliché di inserire narrazioni in altre narrazioni, di far raccontare miracoli e visioni a personaggi di altri miracoli o visioni. La ragione dell'utilizzo di questa tecnica narrativa è da mettersi in relazione proprio con quel sistema di auto avvaloramento, di autoreferenzialità che la «rete narrativa» costruisce. Cesario di Heisterbach è l'autore che più è consapevole dell'efficacia di questa strategia del narrare: nel suo testo i rimandi a personaggi, a storie o a miracoli già raccontati o ancora da raccontare sono continui. Così come anche la selezione delle storie inserite nel *Dialogus Miraculorum*, a volte sconosciute alla trasmissione testuale, a volte consuete, crea una rete di rimandi nelle mente del lettore, il quale, per tradizione orale o testuale, è in qualche modo già familiare con la materia esposta. Storie, personaggi e luoghi, consueti e non, compongono in chi legge un quadro di riferimento nel quale principî, valori, dottrine e credenze vengono inseriti in una griglia di rimandi e conferme continue. È qui che sta l'efficacia della scrittura delle storie rispetto alla trasmissione orale, poiché il sistema di relazioni interne ed esterne al testo che essa permette di costruire dà valore alla materia esposta, la certifica, ne garantisce la validità. Ma affinché il criterio di attestazione scelto da Cesario sia efficace, è importante che tra autore del testo e destinatari sia condiviso un sistema “minimo” di valori e di credenze comuni che permettano di intendere correttamente il messaggio che le storie veicolano. Anche in questo caso Cesario è il più accorto degli autori, poiché è molto spesso attento a non creare ambiguità nel racconto e a dirimere possibili dubbi e perplessità del suo interlocutore ideale (il «Novicius» del *Dialogus*) spiegando in maniera semplice idee e dottrine, fino al punto di risultare ridondante; una qualità che forse dipese dal ruolo di «magister novitiorum» che egli ricoprì a lungo nel monastero di Heisterbach.

In questo modo la narrativa crea una sorta di “linguaggio” della santità

---

603 Cfr. LMH II, 15 (PL 185, 1324C-1325C) e in EM II, 15 (pp. 87-88).

cistercense, fatta di simboli, personaggi ed eventi che si combinano e si ripetono tra le storie. Si crea in tal modo un tessuto di realtà parallelo, il quale compenetra la realtà materiale e con essa stabilisce un rapporto simbiotico. Cesario è l'interprete migliore e più accorto di un genere letterario e testuale nato sul finire del secolo precedente quello in cui visse, proprio con l'intenzione di dare lustro e di garantire la genuinità di idee e credenze che stavano entrando in crisi assieme al sistema giuridico e amministrativo dell'Ordine. Lo si vede chiaramente nella scelta dei temi della narrazione: in ognuna delle tematiche che i testi maggiormente percorrono c'è un rimando al contesto storico, spirituale, politico, teologico o canonistico. E lo scopo è sia diffondere sia preservare l'esistenza di caratteri essenziali traslandoli da un piano di realtà (materiale) a un altro piano di realtà (testuale e figurativa). Il tessuto ideale certifica, legittima e alimenta quello reale, non *in opposizione* agli scarti tra i due piani o *nonostante* questi scarti, come in passato la storiografia ha perlopiù inteso decodificare il «conflitto» tra ideali e realtà, ma soprattutto *in relazione* a quegli scarti, o anche proprio *perché* quegli scarti esistettero. La letteratura miracolistica, cioè, dimostra come tra ideale e realtà non ci sia una caduta, ma un rapporto di reciproco scambio.

La convinzione che Cesario difende è dunque quella che l'appartenenza all'Ordine basti di per sé alla salvezza perché «religio nostra pro peccatis nostris est satisfactio» e «hoc indultum est Ordini a Sede Apostolica, ut eius observatio pro qualibet satisfactione peccatoribus sufficiat»<sup>604</sup>. Viene riaffermata cioè quella convinzione per la quale siano i privilegi concessi dal papato a garantire la straordinarietà della vita cistercense. Piano giuridico e spirituale sono un tutt'uno: straordinaria è la loro vita spirituale e straordinario è l'ordinamento normativo ed economico che deve regolamentare la loro organizzazione. Questo principio è fondamentale perché è proprio su di esso che si attesta la validità di quel gioco di specchi che si compie nelle visioni ed è proprio su di esso che si costruisce la fortuna del genere letterario e testuale delle visioni.

Ma a ben guardare, mentre Cesario rappresentava la vita cistercensi nei termini di una speciale «satisfactio» per i peccati, non stava facendo altro che riproporre in termini diversi qualcosa che già Bernardo aveva detto prima di lui. Per l'abate di Clairvaux, infatti, ci sono tre tipi di inferno: in primo luogo l'«infernus

---

604 Cfr. DM IV, 1 (I, pp. 172-173).

consumptionis» dal quale non c'è redenzione, poi l'«infernus expiationis», destinato alla purificazione delle anime, in terzo luogo c'è l'«infernus afflictionis» ma non si tratta di un luogo ultramondano, perché è la «paupertas voluntaria, in qua, abrenuntiantes saeculo, affligere debemus animas nostras ut sanemur, ne transeamus post mortem in iudicium, sed *de morte ad vitam*»<sup>605</sup>. Dunque l'idea di un accesso privilegiato al paradiso è già presente *in nuce* in Bernardo, dove però non compare alcun automatismo: il passaggio «de morte ad vitam» è infatti ben surrogato da quel percorso di afflizioni che il monaco sceglie di condurre sulla terra. Ma la percezione del merito dei monaci bianchi muterà nel tempo. E complice di questa mutata percezione sarà Bernardo stesso, il quale pur senza aver mai messo direttamente per scritto alcuna visione come prova del premio futuro dei monaci, aveva detto in uno dei suoi sermoni che sapeva per certo che anime di monaci, di novizi e di conversi erano volate alle gioie celesti, libere dal carcere della natura umana: «Si quaeritis unde id sciam, scitote quia mihi certissima signa et facta sunt ostensa»<sup>606</sup>! È su questi presupposti che nei decenni che seguiranno la scomparsa di Bernardo si moltiplicherà la ricerca sempre più sistematica – per non dire ossessiva – delle prove della sacralità dell'Ordine nella manifestazione di prodigi e di visioni.

In un'altra storia raccontata da Erberto, Bernardo compare in spirito per prelevare l'anima di un giovane monaco meritevole<sup>607</sup>: «Hodie mecum eris in paradiso». Dietro la grossolana sovrapposizione cristologica<sup>608</sup> delle parole attribuite a Bernardo c'è l'idea che tutto l'Ordine sia investito del carisma sacrale. Bernardo è la figura che nella narrativa sintetizza quell'idea, che se ne fa tramite. È il mediatore supremo di una santità dell'Ordine che nelle fonti narrative arriva

---

605 Cfr. *Sermones varii, In adventu*, 3, SBO VI, 1, p. 11, ll. 4-12: «Triplex siquidem est infernus. Alius enim est infernus consumptionis, ubi est vermis qui numquam moritur et ignis qui numquam exstinguitur, in quo nulla est redemptio. Alius est infernus expiationis, qui deputatus est animabus post mortem purgandis. Alius infernus afflictionis, paupertas videlicet voluntaria, in qua, abrenuntiantes saeculo, affligere debemus animas nostras ut sanemur, ne transeamus post mortem in iudicium, sed de morte ad vitam. In hoc inferno ponitur quisquis, abrenuntians propriis voluptatibus carnis, mortificat per condignam paenitentiam membra sua quae sunt super terram, magis eligens affligi cum populo Dei quam temporalis peccati habere iucunditatem». Il corsivo nel testo è nostro. E ancora, pp. 11-12, ll. 23-1: «O beatus paupertatis infernus, in quo Christus natus est et nutritus et, dum fuit in carne, conversatus!», è la «imitatio Christi» che per Bernardo si pone alla base della vita ascetica.

606 Cfr. *Sermones de diversis* XXII, 2, SBO VI, 1, p. 171, ll. 22-23.

607 Cfr. LMH II, 28 (PL 185, 1337D-1338B).

608 Le parole pronunciate da Bernardo sono le stesse rivolte dal Cristo al ladro crocefisso accanto a lui in Lc 23, 43.

ad istituzionalizzarsi

Il passaggio diretto al paradiso è uno degli elementi più eloquenti, una delle prove più chiare di quella santità. Tra tutte l'immagine che forse meglio esemplifica la velocità con la quale l'anima di un Cistercense possa trovarsi nella gloria celeste dopo la morte, è contenuta in una delle ultime storie del *Dialogus Miraculorum*:

«Monachus quidam Ordinis nostri alteri cuidam monacho sibi familiari post mortem apparens in gloria multa, cum de statu suo requireretur, respondit: Numquam sagitta de arcu emissa tam cito volare potuit ad locum destinatum, quam cito anima mea de corpore egressa, fuit ante Deum<sup>609</sup>.

Quale immagine più squisita si sarebbe potuta trovare nel medioevo per rendere i concetti di velocità ed efficacia, se non quella di una freccia? Ma l'immediatezza dell'accesso alla beatitudine non rappresentò l'unico vantaggio che si riservarono i Cistercensi nell'aldilà: infatti se proprio qualche monaco avesse meritato di scontare qualche pena a causa di gravi negligenze, il suo tormento non sarebbe durato a lungo. In una storia scritta nel monastero cistercense londinese di Stratford Langthorne, ma a noi giunta attraverso il *Liber Revelationum* dell'agostiniano Pietro di Cornovaglia (compilato nel 1200), si racconta di un converso defunto apparso in visione a un monaco che lo aveva accudito durante il periodo di malattia. Quando quest'ultimo lo interroga sul suo stato, il converso gli comunica di trovarsi «in penis» ma di essere certissimo di venir liberato dopo appena trenta giorni, perché «nullum enim cisterciensis Ordinis in purgatorio ultra tricesimum diem esse posse asserebat»<sup>610</sup>!

Il tema dei trenta giorni trova varie declinazioni nelle fonti. È già nella *Vita Malachiae* scritta da Bernardo, nella storia nella quale si racconta di come il santo

---

609 DM XII, 45 (II, p. 352).

610 Il testo di questa visione, assieme ad altre collegate al medesimo monastero, è stato pubblicato in C.J. Holdsworth, *Eleven Visions Connected with the Cistercian Monastery of Stratford Langthorne*, in «Cîteaux» 13 (1962), pp. 185-204: 196. Il racconto è il quinto degli undici connessi al monastero inglese, nel ms. London, Lambeth Palace, 51, è al f. 123rb-va. Nella numerazione riportata nel codice la storia è la n. 202. Ancora in *Liber Revelationum* II, 582 (f. 340rb), racconto per ora ancora inedito, torna il dettaglio della purificazione di un monaco bianco dopo trenta giorni dalla morte. È la storia del monaco indegno dell'abito cistercense alla quale si è fatto riferimento sopra, a proposito del tema delle vesti monastiche, cfr. p. 252, nt. 469.

irlandese liberò la sorella defunta dalla pene: Malachia si accorge del destino nefasto della sorella trenta giorni dopo il suo decesso<sup>611</sup>. In un racconto del *Collectaneum* si legge invece di un monaco defunto, il quale in vita aveva negletto l'ufficio dei defunti, apparire dopo trenta giorni dalla sua scomparsa per comunicare ai confratelli che le preghiere dette nel Capitolo in sua memoria sono andate a beneficio dei defunti per i quali egli non aveva pregato in vita e pertanto ne chiede delle altre perché si salvi anche lui<sup>612</sup>. La convinzione che trenta giorni di purgatorio fossero il massimo di pena riservata ai monaci bianchi è anche attestata da Cesario, che nel *Dialogus Miraculorum* racconta la storia di un converso defunto che viene riportato in vita dal suo abate. L'uomo racconta che nell'aldilà stava seduto ai piedi della Vergine e aveva visto molti confratelli stare con lui nella beatitudine, qualcuno aveva anche meritato il castigo, ma «dicebat etiam infra triginta dies aliquos de purgatorio esse liberandos»<sup>613</sup>.

L'origine della credenza dei trenta giorni è nella liturgia, come d'altronde attesta lo stesso racconto di Stratford Langthorne, nel quale, in conclusione, si legge che il privilegio della breve permanenza nelle pene è dovuta all'assoluzione del defunto data dal Capitolo<sup>614</sup>. Abbiamo già osservato in precedenza, a riguardo del tema dei «suffragia», come il complesso delle pratiche di assoluzione dei defunti (il «debitum») trovi un punto nodale nella celebrazione del tricenario. La speciale colletta che la comunità dedicava alla memoria dei confratelli defunti nei trenta giorni successivi alla loro dipartita è infatti il principale veicolo di commemorazione individuale presso i monasteri cistercensi. Esso viene mantenuto come principale viatico per le anime dei defunti anche successivamente a quella riorganizzazione delle pratiche memoriali che spostò il baricentro del culto dei morti dal piano individuale, dei singoli monaci, a quello collettivo dell'intera comunità<sup>615</sup>.

La diffusione, attraverso le storie di miracoli, dell'idea che l'anima di ogni Cistercense fosse salva appena trenta giorni dopo la dipartita servì a veicolare la

---

611 Cfr. *Vita Sancti Malachiae* 5, SBO III, p. 320. Il racconto è trascritto anche in Coll. I, 16 [20] (pp. 136-137) e nel ms. Paris, BNF lat. 15912, f. 113 [63, 25], cit. in Legendre, *Fontes*, p. 391, n. 20.

612 Cfr. Coll. IV, 1 [71] (p. 259).

613 Cfr. DM XI, 11 (II, p. 279).

614 Cfr. Holdsworth, *Eleven Visions* cit., p. 196: «... hoc est donec in communi Capitolo et generali cisterciensi anima eius absolveretur».

615 Cfr. sopra, pp. 268-269.

nuova mentalità in materia di commemorazione dei defunti, poiché esaltava l'efficacia dei suffragi del Capitolo dei monaci. Ma l'affermazione della supremazia cistercense non fu, come si è già sottolineato, un'operazione che si fondò su elementi codificati «ex nihilo». La celebrazione del tricenario è infatti una di quelle pratiche che i Cistercensi trassero dall'articolata “coreografia” del rito della morte cluniacense<sup>616</sup>. L'elaborazione del complesso simbolico e liturgico cistercense si basò innanzitutto su elementi consueti alla tradizione monastica, elementi comuni ai complessi cerimoniali già in uso presso le fondazioni benedettine, elementi che i monaci bianchi reimpiegarono e sui quali formularono idee e significati nuovi, e che furono poi utilizzati anche quali emblemi della loro straordinarietà. Si trattò di un processo di riformulazione della tradizione che contribuì a imporre la «religio» cistercense sulle tradizioni monastiche del passato.

### III.5.3 *Il rapporto privilegiato con la morte*

L'idea della salvezza immediata e sicura delle anime dei monaci bianchi o del loro veloce riscatto dalle pene dell'aldilà ha origine nello speciale consorzio tra monaci e beatitudine celeste, che rende formidabilmente efficaci le loro preghiere. Con il tempo l'idea del riscatto veloce si è poi in alcuni casi mutata nella convinzione che la salvezza fosse un fatto scontato per i Cistercensi, quasi automatico, come appunto si legge nella visione collegata al cenobio londinese e in quella simile di Cesario. La rassicurazione sul «transitus» verso la beatitudine è la marca della superiorità dei Cistercensi sull'aldilà che diviene affermazione della supremazia della loro «religio» sul mondo dei vivi. È un gioco di specchi. La convinzione di vivere la migliore esperienza religiosa, i primi Cistercensi non la costruirono sulla conferma del premio ultraterreno. Bernardo non affermò mai la certezza del premio come elemento esclusivo della spiritualità cistercense (anzi semmai fece il contrario, lo vedremo tra poco) e anche nelle opere narrative e normative prodotte dai monaci bianchi nei primi decenni della loro storia, non si fece mai riferimento alla beatitudine eterna per avvalorare la straordinarietà

---

616 Cfr. sopra, p. 271.

dell'«Ordo». Solo in un secondo momento avverrà un ribaltamento dei termini che porterà a perorare i privilegi raggiunti sull'aldilà come il segno inequivocabile dell'eccezionalità cistercense, leggendo nel «premio» la più significativa conferma del «merito».

Nell'*Exordium Parvum*, ad esempio, la pace eterna viene nominata in tre casi, ma in tutti e tre si configura unicamente come il naturale risultato di una vita retta e non viene mai adottata a ragione di superiorità. Nell'*incipit* del testo si formula l'augurio per i monaci delle future generazioni che essi possano «in arta et angusta via quam Regula demonstrat usque ad exhalationem spiritus desudent, quatinus deposita carnis sarcina, in requie sempiterna feliciter pausent»<sup>617</sup>. Nel cap. XIV, par. 11 similmente si legge: «cunctis autem eidem loco [il monastero] iusta servantibus sit pax domini nostri Ihesu Christi, quatenus et hic fructum bone actionis percipiant, et apud districtum iudicem premia eterne pacis inveniant»<sup>618</sup>. Infine nel cap. XVII, par. 2 della morte di Alberico, primo abate di Cîteaux, si dice: «in schola Christi per novem annos et dimidium regulari disciplina feliciter exercitatus (...) fide et virtutibus gloriosus, et ideo in vita eterna a Deo merito beandus»<sup>619</sup>. Quest'ultimo caso è proprio esemplare di quanto si sta dicendo: Alberico è «insigne per fede e virtù e *quindi* degno della beatitudine eterna». Oltre cinquanta anni dopo, nelle visioni dell'aldilà il processo logico verrà invertito: i monaci bianchi godono di privilegi speciali sul paradiso, *quindi* sono certamente santi.

Sulla questione del merito e del premio gli autori Cistercensi delle prime generazioni non si discostarono molto dalla tradizione. Già Bernardo, sulla scia di Agostino<sup>620</sup>, aveva presentato i miracoli come segni, testimonianze. «Miracula» e «signa» son per lui cose molto ben distinte da «merita» o «virtutes»: i primi sono risultati di un vita esemplare e vanno considerati come oggetto di venerazione da parte dei monaci ma non di emulazione poiché sono, per l'appunto, la conferma della santità di un asceta e la loro imitazione può anche riservare pericoli per un comune monaco<sup>621</sup>. Similmente si erano espressi altri monaci, quali Aelredo di

---

617 EP *Super Exordium Cisterciensis Cenobii*, 6-7 (p. 233, ll. 9-11).

618 EP XIV, 11 (p. 252, ll. 34-36).

619 EP XVII, 2 (p. 257, ll. 4-6).

620 Cfr. ad esempio *De Civitate Dei* XXII, 9 (CCSL 48, pp. 827-828).

621 Cfr. *Sermones varii, In natali Sancti Victoris* I, 2, SBO VI, 1, pp. 30-31, ll. 22-3 : «Qui non omni etiam admiratioem stupendam ducat, carne circumdatum hominem, caelis patentibus,

Rievaulx<sup>622</sup> o successivamente Balduino di Ford<sup>623</sup> che affermarono anch'essi, come Bernardo, che i «miracula» andavano intesi solo come i doni della Grazia ottenuti in virtù di una fede eccezionale. Sul piano dottrinale, dopotutto, il racconto del miracolo ricopre appunto il ruolo della rappresentazione esemplare. Lo dice Aelredo stesso, il miracolo non è che una conferma della dottrina, esso accompagna la comprensione e l'assimilazione della lezione spirituale: «ut autem doctrina veritatis libentius audiatur, facilius credatur, devotius recipiatur, levate manum, ut quod verbis docetis, miraculis confirmetis»<sup>624</sup>.

Ma tra elaborazione teologica, insegnamento spirituale, dottrina e rappresentazioni esemplari è inevitabile che lo storico registri alcuni significativi scarti di senso che mostrano come l'espressione religiosa, ne più né meno di qualunque altra forma di espressione umana, sia inevitabilmente influenzata dal genere letterario o testuale al quale si affida. Anzi non solo influenza, bensì informata. Ma la strada è chiaramente a due corsie, se cioè è vero che la scelta di un particolare genere dà forma alla comunicazione è altrettanto vero che

---

carnis oculos superno infigere lumini, et videre visiones Dei, angelico insuper mulceri cantico, doceri oraculo? Haec atque similia in sancto homine veneramus, non aemulamur, Merito quidem, quando et sine salutis periculo possunt non fieri, et sine salutis periculo nequeunt usurpari. Tutius sane aemulamur solidiora qua sublimiora, et quae magis virtutem redoleant, gloriam minus». Cfr. anche *Sermones per annum, In festivitate Sancti Martini episcopi* 12, SBO V, p. 407, ll. 14-17 :«Dives est iste Martinus, dives in meritis, dives in miraculis, dives in virtutibus, dives in signis. Diligenter ergo considera quae opponuntur tibi, quatenam videlicet ad admirationem, quae vero ad imitationem».

622 Cfr. *Homelie de oneribus prophetis Isaiae* IV, 10 (ed. G. Raciti, CCCM 2d, pp. 49-50, ll. 84-95): «Eia fratres carissimi, “aemulamini charismata meliora” (1 Cor 12, 31): humilitatem, patientiam, caritatem. Haec certe meliora quia utiliora. Non enim humilibus, non oboedientibus, non “in caritate invicem” diligentibus dicet Dominus “in illa die: non novi vos” (Rm 12, 10) – quod scimus eum multis prophetantibus et miracula facientibus esse dicturum. Nullus itaque vestrum, fratres, ideo se putet Deo minus acceptum quia se non videt miraculis gloriosum; sedsecundum tria illa quae diximus, quam divis sit gratus aspectibus “nihil haesitans” (Iac 1, 6) metiatur. Nam “superbis Deus resistit, humilibus autem dat gratiam” (Iac 4, 6) et “in patientia vestra possidebitis animas vestras” (Lc 21, 29) et “in hoc cognoscet omnes quod discipuli estis” Christi, “si dilectionem habueritis ad invicem” (Io 13, 35)».

623 Cfr. *Liber de Commendatione Fidei*, <XLVII> *Quod potestas signorum sanctitatem non facit, sed ostendit*, 1-2 (ed. D.N. Bell, CCCM 99, p. 395, ll. 3-8): «Fides itaque a Deo semper postulanda est, non potestas signorum. Fides enim nos justificat, at potestas signorum sanctitatem quidem aliquando ostendit, sed sine fide nunquam facit. Qui credunt, et signa non faciunt, non ex hoc pusillanimes fiunt (...). Qui signa faciunt, non inde superbiant (...).» e anche *ibidem*, <LI> *Quae miranda sint circa fidem*, 2 (ed. cit. p. 399, ll. 16-20): «Cumque omnia signa fiant aut per fidem, aut propter fidem, ipsis signis, quae circa nos aut in nobis fiunt, mirabilior est ipsa fides. Est autem et hoc mirabile quod signa quibusdam exhibita sunt qui viderunt, et credere noluerunt; aliis autem exhibita non sunt qui, si vidissent, credere potuerunt!».

624 Cfr. *Homelie de oneribus prophetis Isaiae* IV, 13 (ed. cit., p. 50, ll. 121-123). Sulla funzione del miracolo nella letteratura medievale cfr. B. Ward, *Miracles and the Medieval Mind. Theory, Record and Event, 1000-1215*, London 1982, pp. 24-26.



l'intenzione di ricorrere a un particolare tipo di comunicazione guida la scelta di specifici generi letterari.

Già mentre i padri cistercensi insistevano sull'idea che nel prodigio altro non si doveva leggere se non una dimostrazione della benevolenza divina e un esempio per i meno virtuosi, stava prendendo piede l'idea che attraverso un contatto unico con il sovrannaturale poteva garantirsi la santità non di un religioso in particolare, esempio virtuoso per la comunità, ma isolato, bensì della comunità intera, corpo unanimemente unito da quella stretta osservanza della Regola che ne legittimava la superiorità.

La rappresentazione miracolosa come verifica della santità dell'Ordine non era che l'estrema conseguenza di quella mentalità secondo la quale, sin dal loro esordio, i monaci bianchi intesero imporsi sul mondo ecclesiastico quale migliori intermediari del rapporto stabilitosi tra la terra e il cielo. Ben presto attecchì l'idea, in alcuni casi anche oltre i confini dell'Ordine, che quella cistercense fosse la «optima via summi in caelum processus», come la definì il benedettino inglese Guglielmo di Malmesbury nel primo quarto del secolo XII<sup>625</sup>. Un'idea che dovette protrarsi nel tempo, basti pensare a quanto raccontò Matteo Paris, secondo il quale anche l'imperatore svevo Federico II in punto di morte avrebbe vestito l'abito cistercense (dettaglio però non confermato da altre fonti)<sup>626</sup>. Il privilegio del rapporto diretto con i luoghi della beatitudine rimase a lungo una prerogativa del

---

625 Ma l'elogio della comunità cistercense in Guglielmo è strumentale, la sua alta opinione dei monaci bianchi serve allo storico inglese a esaltare il “connazionale” Stefano Harding, secondo abate di Cîteaux. Resta comunque di interessante, per il nostro studio, l'attestazione fatta da Guglielmo, il quale conferma come anche al di fuori della rete cistercense circolasse l'idea che la stretta osservanza giustificasse un legame straordinario tra il chiostro e il paradiso, cfr. Guglielmo di Malmesbury, *Gesta Regum Anglorum* IV, 334 (ed. R.A.B. Mynors, R.M. Thomson e M. Winterbottom, I, Oxford 1998, pp. 576-578), il brano è celebre, almeno per la storiografia cistercense: «Eius diebus religio Cistellensis cepit, quae nunc optima via summi in caelum processus et creditur et dicitur. De qua hic loqui suscepto operi non videtur esse contrarium, quod ad Angliae gloriam pertineat, quae talem virum produxerit qui huiusce religionis fuerit et auctor et mediator. Noster ille, et nostra puer in palestra primi aevi tirocinium cucurrit» – si capisce bene, già da queste poche righe, quale motivazione spinga Guglielmo – «Is fuit Hardingus nomine, apud Anglos non ita reconditus natalibus procreatus, a puero Scireburniae [Sherborne] monachus, sed cum adolescentem seculi urtica sollicitaret, panos illos perosus, primo Scottiam, mox Frantiam contendit»; Guglielmo mette in scena l'irrequietezza del giovane Stefano Harding, la sua irrisolvibile smania di ricerca della perfezione che lo accompagna per mezza Europa, si tratta di uno dei *topoi* del biografismo e dell'autobiografismo del secolo XI e XII, simili toni si ritrovano a proposito di Rodolfo il Glabro, Otloh di Saint Emmerem, Aelredo di Rievaulx. Ma questa è, come si dice, un'altra storia.

626 Cfr. H. Houben, *Federico II. Imperatore, uomo, mito*, Bologna 2009, pp. 76-77. Federico non fu inumato in abiti cistercensi, come l'apertura del sarcofago del 1781 attestò, cfr. *ibidem*, pp. 130-131.

monachesimo cistercense che, anche a distanza di decenni dalla sua fondazione, in un momento nel quale l'assetto giuridico, economico e culturale dell'Ordine non aveva più nulla a che vedere con quello originario, si avvertiva necessario, anzi indispensabile, che venisse preservata.

Ne valeva anche dei legami stabiliti con quelle alte personalità ecclesiastiche e quella nobiltà territoriale che con crescente insistenza decisero di affidare la celebrazione della propria memoria alle preghiere dei monaci bianchi. Leggendo i vari interventi del Capitolo generale che dalla fine del secolo XII furono indirizzati alla regolamentazione delle numerose commemorazioni dei defunti, sia quelli appartenenti all'Ordine, sia quelli a esso vicini, si comprende quale importanza questi rivestissero nella vita della comunità, ma soprattutto con quale estensione si fosse diffusa la pratica di accogliere le richieste di speciali commemorazioni, anche da parte di quei benefattori o fedeli locali che entravano a far parte della «familia» monastica<sup>627</sup>.

Si era cioè radicata l'idea che l'Ordine cistercense garantisse la protezione migliore nel «transitus» dalla terra al cielo, ma la morte doveva essere accudita e accompagnata con ogni cura dalla liturgia dei monaci, poiché non sarebbero bastati pochi tratti di disciplina esteriore per garantirsi la salvezza: è il caso, ad esempio, della storia del nobile che sceglie di farsi seppellire in abiti cistercensi a cui si è fatto cenno in precedenza, a proposito dell'abito monastico<sup>628</sup>. Il «maximus tyrannus» si fa seppellire con la cocolla cistercense perché sa che quell'abito rappresenta la via più diretta al paradiso, ma lo stratagemma non funziona perché il suo è un mero mascheramento non accompagnato da una sincera «conversio cordis»: finirà dritto davanti al principe dei demoni. L'accesso alla salvezza è tanto immediato per i membri dell'Ordine, quanto altrettanto immediato è l'accesso agli inferi di coloro che tentano maldestramente di usurparne il carisma.

La morte era insomma divenuta per i Cistercensi il momento della comprou della loro grandezza, un passaggio affrontato con sicurezza (verrebbe quasi da dire disinvoltura), l'occasione della ricongiunzione con i membri della comunità

---

627 Cfr. Neiske, *Cisterziensische Generalkapitel* cit., pp. 277-281 e Cariboni, *La via migliore* cit., pp. 25-35 e, per quanto riguarda i «familiaris» laici, pp. 47-54. Utili indicazioni bibliografiche su questo genere di pratica in *ibidem*, p. 50, nt. 89.

628 Cfr. DM XII, 2 (II, pp. 316-317), citato sopra, a p. 249.

celeste, la fine del sofferto viaggio terreno e l'inizio della felicità. La «transitoria mors» che introduce nella «vita veraciter» diviene dunque per i monaci bianchi «mors pretiosa», momento cruciale dell'esistenza dell'anima, meta ambita di una vita di tribolazioni<sup>629</sup>. È morte corporale («mors carnis») dopo la quale si raccolgono i dolci frutti di una vita nel «labor»<sup>630</sup>.

Se a Cluny l'approssimarsi della fine porta i monaci a dare «liberamente sfogo alla loro angoscia» tra lacrime e singhiozzi<sup>631</sup>, nei monasteri cistercensi la morte è invece serena e ordinata. I Cistercensi muoiono senza provare dolore, nella gioia. Approcciano l'ultimo istante con pio desiderio e non ne hanno paura, poiché sanno con certezza che la vita eterna li attende. La loro è una «felix mors»<sup>632</sup>, forse un tratto ulteriore della volontà da parte dei monaci bianchi di affermarsi come realtà superiore a formule religiose del passato: un'ulteriore riprova del modo con il quale i Cistercensi amplificarono il loro ruolo nelle rappresentazioni ideali.

---

629 «Transitoria mors» in EM II, 29 (p. 121, ll. 18-19); «vita veraciter» in EM III, 7 (p. 158, ll. 44-45); «mors pretiosa», invece, in LMH I, 7 (PL 185, 1285D); II, 25 (466C); in EM I, 31 (p. 59, l. 4), I, 32 (p. 64, ll. 123-124, 139-140 e 171), II, 29 (pp. 121-122, ll. 19 e 49), III, 3 (p. 144, l. 2), III, 13 (p. 179, ll. 161-162), III, 25 (p. 213, l. 4), III, 28 (p. 225, l. 7), IV, 7 (p. 249, l. 9), IV 23 (p. 272, l. 15), IV, 24 (p. 272, l. 5), V, 1 (p. 302, l. 6); e in DM VI, 36 (I, p. 289), XI, 1 (II, p. 267), XI 19 (I, p. 287), XI, 27 (II, p. 293). Non la si riscontra, invece, nel Coll. L'espressione era già presente in alcuni passi della VP, cfr. I, praefatio (PL 185, 227A), IV, 4, 21 (333B), V, 1, 1 (351A), V, 2, 11 (358A). Anche Bernardo aveva usato l'espressione per Malachia, la cui morte, dice, è «pretiosa», cfr. *Vita Sancti Malachiae* 66 e 75, SBO III, p. 371, l. 2 e p. 378, l. 5. Ma la citazione è biblica, poiché viene da Ps 115, 15: «pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum eius». «Pretiosa» è anche una breve preghiera mattutina nel Capitolo che seguiva la lettura del martirologio, cfr. Lekai, *I Cistercensi* cit., p. 441.

630 Cfr. LMH I, 11 (PL 185, 1288B); EM II, 20 (p. 97, l. 50), II, 27 (p. 114, l. 25), II, 33 (p. 136, ll. 146 e 168-170), III, 19 (p. 201, l. 62), III, 27 (p. 224, l. 178), IV, 16 (p. 261, l. 64), IV, 21 (p. 270, l. 30), V, 3 (p. 306, l. 18), V, 21 (p. 384, l. 24), VI, 8 (p. 415, l. 58).

631 Cfr. Cantarella, *I monaci di Cluny* cit., pp. 156-157.

632 Le attestazioni sono numerose, per fare alcuni esempi in EM III, 16 (p. 190, l. 190) si legge di un Cistercense che «feliciter obiit». Un altro confratello «feliciter morientem», in punto di morte è «placidum ac tranquillum»: EM II, 24 (p. 107, ll. 68 e 71-72). Mentre è in EM II, 25 (p. 108-109, ll. 16-19) che si racconta come un monaco morente «cum tanto pietatis desiderio dormitionem accipiebant, quasi iam caelitus praevidisset, se post miserias huius vitae continuo beatitudinis aeternae vitae participes futuros». Altre attestazioni di morti "felici" in Coll. IV, 17 [91] (p. 292, ll. 96-97), in LMH I, 1 (PL 185, 1276C), I, 2 (1277B), I, 17 (1293B), I, 19 (1295C), I, 29 (1302D), II, 9 (1321B), II, 25 (466A), II, 28 (1338A), II, 38 (1348A), III, 8 (1360A); in EM I, 8 (p. 17, ll. 25-26), I, 10 (p. 23, l. 56), I, 22 (p. 49, ll. 45-46), I, 32 (p. 64, l. 105), II, 20 (p. 96, l. 21), II, 26 (p. 112, l. 88), III, 4 (p. 148, ll. 81-82), III, 13 (p. 179, ll. 151-152), III, 14 (p. 180, ll. 27-28), III, 18 (p. 199, l. 216), III, 28 (p. 227, l. 110), IV, 23 (p. 272, l. 15); in DM IX, 49 (II, p. 205), XI, 6 (II, p. 275), XI, 13 (II, p. 282), XI, 17 (II, p. 287). La si trova usata a riguardo di una vergine inglese in Coll. I, 2 [5] (p. 16, l. 48), si tratta di una storia ispirata dal racconto del miracolo di re Osvaldo nella *Historia ecclesiastica* di Beda, cap. III, par. 9 e 11, cit. in Legendre, *Fontes*, p. 385, n. 5. Ma l'espressione non era del tutto nuovo alla miracolistica cistercense, la si riscontra ad esempio in due casi già in VP I, 2, 5 (PL 185, 229C) e V, 2, 13 (539A) e Bernardo stesso la usa per descrivere la morte di Malachia in *Vita Sancti Malachiae* 74, SBO III, p. 377, ll. 20-21.

Il passaggio al paradiso è per i monaci bianchi un momento tanto ambito che l'esempio dei più virtuosi ispira nei confratelli ancora in vita una reale invidia dei defunti. Lo racconta Corrado nell'*Exordium Magnum* dove è un converso ad avvicinarsi al trapasso «cum tanta devotione et tranquillitate cordis» che nel suo infermiere «accensus et ipse vehementer desiderio moriendi»<sup>633</sup>! In molti casi è soprattutto la celebrazione dei sacramenti a garantire la sicurezza dell'ingresso nella beatitudine dopo la morte, lo si è osservato all'inizio del capitolo. Così ad esempio in un racconto nel quale, dopo essersi confessato e riconfessato, un converso finalmente trova la pace<sup>634</sup>, o in un altro aneddoto nel quale un monaco anziano, dopo la celebrazione dell'eucarestia, desidera talmente la morte da riuscire a ottenerla di lì a breve: sul letto di morte sarà «placidum ac tranquillum»<sup>635</sup>.

La felicità è tanta che, secondo Cesario, i monaci in fin di vita addirittura ridono: hanno visto la Madonna e a breve saranno in paradiso<sup>636</sup>. Il rapporto tra il monaco e l'ultimo istante della sua vita è, in sostanza, un ulteriore tratto dell'affermazione della supremazia dei monaci bianchi. Della morte i Cistercensi dei racconti miracolosi raggiungono addirittura un controllo ineffabile, è il prodigio più straordinario e compete al più straordinario dei Cistercensi: Bernardo. In un emblematico racconto l'abate di Clairvaux ordina addirittura a uno dei suoi monaci, «morti proximo», di posticipare il momento della sua dipartita. C'è qualcosa di più importante che fa sì che la morte possa attendere:

«Nosti, carissime frater, quia conventus noster quomodo fatigatus est de labore et iam post modicum habet ad vigiliis surgere. Quod si te interim obdormiente oportet illum suam interrumpere dormitionem, nimium vexabitur et praegrandes vigiliis minus solemniter exsequetur. Ut ergo bene sit tibi et aeternaliter vivas in terra viventium, ad quam ingrederis possidendam in nomine Domini nostri Iesu Christi praecipio tibi,

---

633 Cfr. EM V, 4 (pp. 307-308). Il racconto è tratto da LMH III, 7, dove però il singolar dettaglio qui riportato è assente. Per Erberto è un monaco vicino alla fine dei suoi giorni a essere preso da tanto «moriendi desiderio» da rimanere a digiuno per tre giorni (cfr. PL 185, 1357D). Ancora una volta Corrado enfatizza la narrazione amplificando il senso di quanto racconta, ma è la naturale conseguenza della propaganda che sta intessendo.

634 Cfr. EM II, 31 (pp. 126-129).

635 Cfr. EM II, 24 (pp. 105-108).

636 Cfr. DM VII, 51 e 52 (II, pp. 71-73).

quatenus usque ad horam divini officii exspectes nos»<sup>637</sup>.

Il poveretto accetta quindi volentieri («libenter») l'ordine dell'abate, piegandosi alla regolarità dell'ufficio monastico, più urgente della morte stessa. Se il merito dei monaci bianchi si misura sulla rigidità dell'osservazione della Regola è però anche importante mettere in risalto agli occhi dei monaci la funzione necessariamente centrale esercitata dalla liturgia, poiché è essa che ordina e veicola il contatto col sacro. Non è che l'ennesima, esemplare autoaffermazione elaborata dai Cistercensi. Ma forse non è ancora la più efficace.

#### III.5.4 *Il trionfo nell'aldilà*

Nei monasteri, dunque, la solidità del rapporto con i luoghi della beatitudine si costruisce giorno per giorno, attraverso un rito ordinato e rigoroso che fa del chiostro il luogo per eccellenza dove cielo e terra si congiungono. Il rito dà alla comunità terrena la forma di quella celeste, uniforma la comunità dei monaci alla comunità degli angeli. Si tratta di un elemento comunemente condiviso nella mentalità monastica, lo abbiamo visto sin dall'inizio: ogni comunità religiosa vive nella perpetuazione delle forme del sacro quello speciale vincolo che congiunge l'uomo a Dio. Ogni monastero è un'anticipazione del paradiso in forme plastiche, ogni monastero apre una porta che conduce alla beatitudine eterna. Ma non è detto che tutti i monasteri siano in grado di condurre al paradiso con la medesima efficacia: è sulla qualità dell'adesione della comunità alle forme celesti che si misura l'efficacia di una forma di vita ascetica, è sulla perfezione e sulla purezza del rito che si riscontra il potere di penetrazione delle preghiere dei monaci. Lo si era visto con Cluny, che gradualmente aveva edificato sulla mediazione esclusiva con l'aldilà la cifra della propria grandezza<sup>638</sup>. Ma le pratiche di commemorazione

---

637 LMH I, 13 (PL 185, 1291A-C); EM II, 9 (p. 80, ll. 8-16).

638 La bibliografia in materia è vastissima, ci limitiamo qui a indicare solo alcuni tra gli studi più significativi a riguardo: cfr. K. Schmid e J. Wollasch, *Die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters*, in «Frümmittelalterliche Studien», 1 (1967), pp. 365-405, oltre ai vari contributi presenti nel volume curato da questi due autori e già menzionato sopra, in nt. 515: «Memoria». *Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens* cit.; cfr. anche J. Wollasch, *Le moines et la mémoire des morts*, in *Religion et culture autour de l'an Mil* cit., pp. 47-54; Iogna-Prat, *Les morts dans la comptabilité céleste*

dei defunti non erano state certo una prerogativa esclusiva dei Cluniacensi, al contrario: sin dall'alto medioevo i monaci assunsero il ruolo di depositari principali della commemorazione dei defunti e l'origine di questo "primato" monastico ha origine antiche, che vanno ben più lontano dell'istituzione della Regola benedettina<sup>639</sup>. L'operazione compiuta dai Cluniacensi tra X e XI secolo è però quella di una "sublimazione" della tradizione che li porterà a imporsi come i migliori interpreti di una delle prerogative centrali della disciplina monastica, fino a farne «uno dei cardini del programma ideologico e spirituale cluniacense»<sup>640</sup>.

Quando al principio del secolo XII i Cistercensi fecero il loro ingresso in scena, la necessità imposta dalla volontà di prevalere sul «vecchio» monachesimo benedettino, imponeva loro, da subito, di proporsi quali depositari ineffabili dell'antica Regola, raccogliendo e facendo propri quei peculiari elementi che caratterizzavano la vita monastica, per interpretarne in maniera più efficace il senso in relazione ai cambiamenti in atto nei quadri politici, economici e spirituali dell'epoca. Tra i vari elementi di vita ascetica per i quali i monaci bianchi avrebbero dovuto imporsi come migliori custodi e migliori interpreti, c'erano naturalmente il primato della cura dei morti e della mediazione con l'aldilà che l'egemonia cluniacense aveva in passato contribuito a consolidare quali elementi cardine della disciplina claustrale. Fu cioè naturale e necessario per i monaci bianchi legittimare e rafforzare i sempre più invadenti mutamenti imposti negli assetti economici e giuridici delle aree nelle quali nascevano le loro fondazioni con un impianto ideologico che li presentasse al mondo come i più puri tra i puri, i più perfetti tra i perfetti, i più angeli tra gli angeli.

La costruzione ideologica avrebbe dovuto ricalcare il consueto linguaggio della tradizione, rispettandone le forme, senza eccedere nei lineamenti generali. Il rigore formale avrebbe poi avallato quello slittamento di significato che ne sarebbe seguito, e che avrebbe confermato ai Cistercensi la qualifica di monaci eccezionali, eccezione alla norma sul piano spirituale, certo, ma di conseguenza anche su quello giuridico ed economico dal quale sarebbero venuti il privilegio

---

cit., pp. 55-59; Cantarella, *I monaci di Cluny* cit., pp. 151-178; Longo, *Riti e agiografia* cit., pp. 163-200.

639 Ha notato in effetti Joachim Wollasch che nella Regola non c'è accenno «nè alla memoria dei morti, né alla commemorazione liturgica dei defunti», cfr. Wollasch, *Le moines et la mémoire des morts* cit., pp. 47-48, cit. in Longo, *Riti e agiografia* cit., pp. 170-171.

640 Cfr. Longo, *Riti e agiografia* cit., p. 173.

dello «ius particolare» e dell'esenzione dalla decima.

Il gioco richiedeva di riuscire ad adattare l'impianto ideologico al quadro delle logiche che governavano il mondo, non in maniera rigida, bensì in modo da seguirne dinamiche e mutamenti. Se ogni monastero, di ogni Ordine o congregazione, era per tradizione storica e per statuto ideologico un'anticipazione della Gerusalemme celeste, era necessario che i monasteri cistercensi fossero qualcosa in più. Era necessario cioè che quei monasteri compissero un passo ulteriore verso una più aderente uniformazione al paradiso, arrivando quasi a accavallarsi alla Gerusalemme celeste. Si trattò di un'elaborazione simbolica delicata, compiuta dalla retorica di Bernardo che, in una lettera indirizzata ad Alessandro, vescovo di Lincoln, così richiede che Filippo, un ecclesiastico di quel luogo, ottenga il permesso di convertirsi alla «religio» cistercense<sup>641</sup>: Filippo era in viaggio per Gerusalemme, ma sulla strada ha fatto sosta a Clairvaux. Ha appena attraversato lo stretto che separa l'Inghilterra dalla Francia, ma quel mare è già il mediterraneo impetuoso che porta alla Terra Santa, la Francia è già il lido agognato, il porto della salvezza:

«Transfretavit in brevi hoc mare magnum et spatiosum et, prospere navigans, attingit iam litus optatum atque ad portum tandem salutis applicuit. Stantes sunt iam pedes eius in atriis Ierusalem, et quedam audierat in Ephrata, invento in campis silvae libenter adorat in loco ubi steterunt pedes eius. Ingressus est sanctam civitatem, sortitus est cum illis hereditatem, quibus merit dicitur: “Iam non estis hospites et advenae, sed estis cives et sanctorum et domestici Dei”. Cum quibus intras et exiens, tamquam unus et sanctis, gloriatur et ipse cum ceteris dicens: “Conversatio nostra in caelis est”»<sup>642</sup>.

È dunque divenuto un «civis conscriptus Ierusalem», ma non di quella terrena verso la quale era diretto, bensì di quella più alta che è in cielo, «quae est sursum mater nostra». Si indovina già dove arriverà Bernardo:

«Et si vultis scire, Claravallis est. Ipsa est Ierusalem, ei quae in caelis est, tota mentis

---

641 Si tratta dell'*Epistola* LXIV, SBO VII, pp. 157-158.

642 Cfr. *ibidem*, 1, p. 157, ll. 9-17. La prima citazione è da Eph 2, 19, la seconda da Phil 3, 20.

devotione et conversationis imitatione et cognatione quadam spiritus sociata»<sup>643</sup>.

Per Bernardo il monastero (il suo, almeno) non è solo prefigurazione della Gerusalemme celeste, ma esso stesso è la città celeste, o meglio ne è una propaggine terrena, una sua realizzazione concreta. Poiché la Gerusalemme terrena è unita («sociata») a quella celeste «per la piena devozione dell'anima, per l'imitazione della vita e per una reale parentela spirituale». La motivazione che Bernardo adduce per convincere il vescovo di Lincoln trascende il caso individuale di Filippo per coinvolgere l'intero piano della vita claustrale, reale innalzamento spirituale dei religiosi, soprattutto quelli di Clairvaux. L'elevazione ideale dello spazio fisico del monastero su quello spirituale della Gerusalemme spirituale fa dei monaci bianchi i cittadini «conscripti» della città celeste, anzi di più: di quella città essi sono persino i difensori se, come asseriva Bernardo stesso in un sermone, il monastero altro non era se non un «aeterni Regis oppidum», un «castrum domini»<sup>644</sup>.

Era dunque già *in nuce* in Bernardo la costituzione di quella speciale affermazione di superiorità che sarebbe poi stata espressa dalle immagini esemplari della letteratura visionaria. Era già stato espresso dall'abate di Clairvaux quello speciale primato che faceva del suo monastero una Gerusalemme spirituale e reale allo stesso tempo. E in un primo tempo la codificazione simbolica riguardò prevalentemente proprio Clairvaux. Fu lì che vennero redatte le prime *Vitae* dell'abate – già mentre Bernardo era ancora in vita – con lo scopo di promuoverne la santità, e fu lì che vennero redatte le prime collezioni di miracoli, proprio a partire da quegli anni i cui il processo di canonizzazione di Bernardo giungeva a buon fine.

Sul finire del secolo XII Clairvaux fu una fucina letteraria impiegata a scrivere e a riscrivere la storia dell'Ordine; fu un filtro di racconti, aneddoti o esempi morali, alcuni dei quali appartenenti all'intera tradizione monastica ma rielaborati e rimodellati sull'esperienza cistercense. Quello della celebrazione dell'esordio della congregazione, benché condiviso bene o male tra tutte le produzioni letterarie cistercensi, è in realtà il tema fondante delle opere connesse appunto al

---

643 Cfr. *ibidem*, 2, p. 158, ll. 1-3,

644 Cfr. *In dedicatione ecclesiae*, III, 1-5, SBO V, pp. 379-382: le espressioni vengono costantemente ripetute nel sermone. Anche in quell'occasione Bernardo sta lodando il suo monastero in particolare.



monastero di Clairvaux. Il *Dialogus Miraculorum* e le altre collezioni più piccole provenienti da diverse abbazie concentrano lo sguardo molto più su eventi miracolosi appartenenti alla loro epoca piuttosto che a quella passata. Per Cesario la celebrazione dei padri Cistercensi è forse un dato scontato, ma certo ben lontano dall'essere considerato come il perno centrale della sua composizione.

È dunque a Clairvaux che pertiene in primo luogo l'elaborazione di un "mito dell'esordio", primariamente al suo *entourage* è da ascrivere la creazione di quel complesso celebrativo di produzioni letterarie che intesero, attraverso l'esaltazione della componente sovranaturale, rimarcare l'approvazione divina alle esperienze dei primi Cistercensi. È forse naturale, d'altronde, che proprio da lì, all'ombra del ricordo dell'imponente figura di Bernardo, i monaci bianchi facessero partire i primi richiami al recupero di una tradizione in declino, indirizzandoli ai molti monasteri di cui si costituiva l'«Ordo».

L'elaborazione simbolica mirò alla codificazione nella figura di Clairvaux di un modello di comunità esemplare, simbolo della supremazia ineffabile dell'intero Ordine cistercense. Centro della narrazione fu la comunità nella sua interezza, fatta sia di santi dalla vita esemplare – Bernardo in primo luogo, ma anche Malachia, del quale aveva scritto Bernardo, o Enrico di Marcy, il vescovo cardinale di Albano cresciuto spiritualmente a Clairvaux, come altri – sia di monaci sconosciuti o poco conosciuti il cui esempio poteva non essere altrettanto virtuoso, ma non per questo meno utile alla crescita della collettività; una comunità compatta che includeva i suoi membri ancora in vita come anche quelli entrati nella beatitudine celeste.

La novità introdotta dagli autori cistercensi con il genere letterario e testuale delle raccolte di visioni consistette in particolare nello slittamento dell'oggetto agiografico dalla vita di un santo in particolare a quella della collettività, della moltitudine uniforme e virtuosa dei suoi membri. Si trattò certo di un'elaborazione ulteriore rispetto agli scritti dei primi autori cistercensi, che rispondeva all'esigenza di rinsaldare i vincoli della rete monastica, ma che aveva fondamento nel pensiero dei primi autori cistercensi, Bernardo in particolare. La lettera dell'abate di Clairvaux al vescovo di Lincoln esprime un'idea di comunità che nella sostanza non è diversa da quella che perorano alcuni autori cistercensi nei decenni che seguiranno la sua scomparsa.

«Il lirismo di quell'elogio» scriveva Gastaldelli un quarto di secolo fa, «lascia

ben intendere cos'era Clairvaux per Bernardo e spiega la libertà che si permetteva nell'accogliere i monaci che vi accorrevano da altri monasteri»<sup>645</sup>. Per l'abate il «transitus» da un'osservanza a un'altra era lecito nel caso che il religioso salisse di grado, muovendosi da un'osservanza meno perfetta a un'altra più perfetta, poiché «nella scelta di vita, secondo Bernardo, valeva più la libertà di spirito che l'osservanza della legge»<sup>646</sup>. Si dovrà arrivare ad Alessandro III, una ventina di anni dopo la morte dell'abate di Clairvaux, perché questo principio divenga prassi comune<sup>647</sup>. Ma anche in seguito il concetto di «transitus» rimarrà un punto sensibile per la comunità cistercense. Lo si troverà ancora rappresentato nelle storie di miracoli come un momento delicato e travagliato della vita di un religioso, ma supportato ancora una volta dall'intervento divino che rassicurerà il religioso sulla scelta fatta. Lo schema narrativo impiegato sarà ancora quello lineare della tensione-risoluzione che si è osservato in precedenza in altri casi: Corrado lo adotta in una storia che mira ad esemplificare in maniera chiara quale debba essere la posizione dell'Ordine cistercense nel quadro generale dell'ordinamento ecclesiastico. In *Exordium Magnum* IV, 30 racconta di un canonico regolare che «artioris et sacratoris vitae desiderio» entra a Clairvaux<sup>648</sup>, ma è ancora poco abituato al rigore di quel luogo e così il suo animo «variarum temptationum ebullire tempestates». Ma è normale, commenta Corrado, «sicut necesse est homines alterius Ordinis ad Ordinem cisterciensem venientes». Le immagini della vita passata lo tormentano e poco manca che si macchi d'apostasia quando la «divina miseratio» interviene a salvarlo. Durante una notte ha una visione: vede il Cristo nel giudizio finale e l'intera cristianità attendere con apprensione il suo verdetto; vede i vari Ordini di cui è composta l'«ecclesia Dei», vede gli Agostiniani e i Benedtini e vede poi un Ordine immenso formato da un numero sterminato di persone al centro del quale scorge uno «splendidissimus quidam iuvenis caelesti gloria adornatus, quasi dux et patronus divini illius exercitus». Non appena questo gruppo («sacer ille conventus») si mette in marcia per raggiungere il Cristo il giovane si pone alla testa del corteo e «porro ceteri

645 F. Gastaldelli, *San Bernardo, Lettere. Parte prima, 1-210*, Milano 1986 (Opere di San Bernardo VI/1), p. 292, nt. 1.

646 Cfr. *ibidem*, pp. 274-275, nt. 2.

647 Cfr. A. Dimier, *Saint Bernard et le droit en matière de transitus*, in «Revue Mabillon», 43 (1953), pp. 48-82, cit. in *ibidem*. Cfr. anche Picasso, *San Bernardo e il «transitus» dei monaci* cit., pp. 182-200.

648 EM IV, 30 (pp. 288-290). La citazione è a p. 288, ll. 4-5.

Ordines cum summa reverentia venientibus cedentes et per sese transeuntibus inclinantes praerogativae felicitatis eorum congratulari quodammodo videbantur». Il Cristo si fa avanti e, abbracciato il giovane, gli dona il bacio della pace. Una voce conferma al veggente «quia ipse esset Ordo cisterciensis, juvenis ille splendidus sanctissimus Bernardus». Prova allora anch'egli a marciare con i confratelli, ma ha le gambe e i piedi costretti a terra da rami turgidi e nodosi. La visione cessa e il monaco è così colpito da quanto ha visto che rifugge ogni tentazione della vita passata e abbraccia definitivamente i «cisterciensium vero sacra instituta, quae, licet sint speculum iustitiae»<sup>649</sup>.

L'immagine della supremazia dell'Ordine è inequivocabile, e così il suo valore ecclesiologico. Questa visione non costituisce un caso isolato: l'immagine dell'eccezionalità dei Cistercensi si concretizzò con altre rappresentazioni della loro condizione di privilegiati cittadini celesti che presero in alcuni casi forme originali e nette, ben diverse dalle più sottili affermazioni di superiorità tracciate da Bernardo e in alcuni casi persino in contrasto con alcuni dei suoi più categorici ammonimenti.

In un racconto del *Collectaneum*<sup>650</sup> si legge di un monaco molto malato che, un notte, riceve le cure di uno sconosciuto che gli porta dell'acqua. Questo gli chiede di accompagnarlo in un viaggio in spirito per il quale l'abate del monastero concederà l'autorizzazione con estrema riluttanza, date le insidie nelle quali il monaco potrebbe incorrere in una tale impresa: il viaggio nell'aldilà è irto di pericoli, un dettaglio che si ripete spesso nel genere delle visioni, non solo quelle cistercensi, e che qui serve a enfatizzare il contatto diretto tra i monaci bianchi e i luoghi di beatitudine. Durante il loro percorso i due visiteranno nell'aldilà sia le aree destinate alla penitenza sia quelle riservate alla gloria. In entrambi i luoghi il Cistercense avrà il privilegio di poter penetrare in alcune aree private, il cui accesso esclusivo è riservato ai soli monaci bianchi. Appena il viaggio inizia «ecce subito in quodam loco satis ameno sese cognoscit traslatum, ubi multitudinem animarum inveniter mediocriter tamen sese habentium, nam neque

---

649 Lo stesso racconto si trova nel ms. Paris, BNF lat. 15912, f. 61vb, come segnalato da B.P. McGuire, *A Lost Clairvaux Exemplum Collection Found: The «Liber Visionum et Miraculorum» Compiled under Prior John of Clairvaux (1171-79)*, in AC 39 (1983), pp. 26-62 [rist. in Id. *Friendship and Faith* cit., IV], p. 47. Nella redazione in quel manoscritto manca però l'immagine dei rami e l'anima del veggente è trattenuta da degli angeli che gli ricordano che ancora non è «uno di loro», cfr. *ibidem*.

650 Cfr. Coll. II, 27 [55] (pp. 243-245).

inmenso perfruebantur gaudio, neque econtrario dolore stingebantur nimio». Si trova nei luoghi destinati alla purificazione delle anime, ma il linguaggio usato è quasi più adatto alla descrizione di un luogo di riposo che a uno di punizione. Il motivo è subito reso chiaro dal suo accompagnatore: «Fratres ordinis nostri in culpis levibus excedentes, sed nequaquam condigna satisfactione excessus suos ante mortem punientes, hic mittuntur purgandi»<sup>651</sup>. I Cistercensi beneficiano dunque di uno speciale purificazione, meno sofferente di quella riservata a chiunque altro, ma non è tutto. Procedendo oltre i due arrivano in un luogo «mira amenitate iocundum» dove si spande un odore soavissimo e tutto risplende magnificamente. Il linguaggio utilizzato nella descrizione del luogo di beatitudine non offre elementi di particolare interesse poiché ricalca i più diffusi cliché della letteratura visionaria<sup>652</sup>, ma arrivati lì la guida confida al monaco:

«En locus iste solis vestri Ordinis fratribus est deputatus, unde nulli nisi vestrae religionis huc admittuntur consortes»<sup>653</sup>.

Il privilegio di un Paradiso ed un Purgatorio privati, segno del favore concesso ai Cistercensi nell'aldilà, posizione di predominanza dei defunti Cistercensi su tutti gli altri, crediamo sia l'immagine più eloquente di quella supremazia che i monaci bianchi espressero in varie forme nella letteratura delle visioni. Un'altra, molto suggestiva anch'essa, è nel *Dialogus Miraculorum*. Nell'ultimo capitolo della settima distinzione infatti, quella dedicata ai miracoli della Vergine Maria, si racconta di un monaco che, visitando il paradiso, ha la possibilità di scorgere angeli, patriarchi, profeti, apostoli e martiri. Vede poi anche le anime di religiosi quali i Cluniacensi, i Premonstratensi e altri Canonici regolari, ma con grande rammarico non gli riesce di scorgere i suoi confratelli Cistercensi. La Vergine allora, vedendo il poveretto tutto turbato, gli dice:

«Ita mihi dilecti ac familiares sunt hi qui de Ordine cisterciensi sunt, ut eos etiam sub

---

651 Su questi due brani cfr. *ibidem*, p. 244, ll. 55-63.

652 «Illico autem illinc divertentes pervenerunt in locum alium, mira amenitate iocundum, inestimabili suavitatis odore repletum, ineffabili dulcedine fragrantem, totius denique felicis visinosis pulcritudine mirifice splendentem», cfr. *ibidem*, p. 245, ll. 67-70.

653 Cfr. *ibidem*, ll. 72-74.

ulnis meis foveam»<sup>654</sup>

e ciò detto scosta la mantella della sua veste per rivelare una quantità sterminata di monaci, conversi, novizi e santimoniali sotto di essa. È la celebre immagine della mantella della Vergine che a partire dal 1335 sarà ritratta sui sigilli dell'Ordine<sup>655</sup>, ma che già dalla metà del secolo XIII si trova ritratta nell'iconografia cistercense e che presto sarà adottata anche dai Francescani<sup>656</sup>. La storia nel *Dialogus Miraculorum* è spesso citata come la più antica attestazione letteraria conosciuta di questa immagine<sup>657</sup>, sebbene già da qualche anno sia stata segnalata una redazione di pochi anni antecedente a quella di Cesario presente nell'inedito codice. parigino BNF lat. 15912, f. 61va<sup>658</sup>.

In realtà l'origine dell'immagine nella letteratura deve essere retrodatata almeno alla fine del secolo XII: lo stesso tema infatti appare in un racconto presente nel *Liber Revelationum* scritto da Pietro di Cornovaglia nell'anno 1200<sup>659</sup>. Lì si legge di un «quidam canonicus regularis» inglese che è preso da un tale «fervor amoris» per l'Ordine cistercense che inizia a domandare a se stesso e a Dio se non gli convenga convertirsi a quella «religio». La risposta divina non tarda ad arrivare: rapito in estasi il canonico è condotto davanti al tribunale di Cristo, nel quale vede «diversitates professiones per chorus suos tenere diversitate mansionum». Canonici e monaci hanno i loro distinti luoghi di gloria, ma da nessuna parte gli è possibile individuare i Cistercensi. Guarda in ogni dove ma dei monaci bianchi non c'è traccia e quasi si compiace di non essersi unito a loro. È a quel punto che Maria scosta il suo manto («pallium suum, quod erat quasi velum magnum») per mostrare il «chorum» dei Cistercensi, che il canonico vede «in quadam satis maiori gloria quam reliquos Ordine Deum laudare». Torna anche in questa rivendicazione di superiorità il tema del «transitus» verso l'Ordine cistercense. La

---

654 DM VII, 59 (II, p. 79).

655 Cfr. King, *Liturgies of the Religious Orders* cit., p. 108, ntt. 3 e 4.

656 Cfr. J. France, *Cistercians Under Our Lady's Mantle*, in CSQ 37 (2002), pp.392-414: 402 sgg.; sul tema del manto della Vergine in generale cfr. D. Parello, «Schutzmantelmadonna», in *Marienlexikon* cit., VI, St. Ottilien 1994, pp. 82-87.

657 Cfr. A. Liebers, *Rigor Ordinis – Gratia Amoris (II)*, in «Cîteaux», 44 (1993), pp. 126-127.

658 Cfr. McGuire, *A Lost Clairvaux Exemplum Collection Found* cit., p. 54.

659 Cfr. *Liber Revelationum* I, 185 in London, Lambeth Palace, ms. 51, f. 121va-122rb. Colgo l'occasione per ringraziare ancora il prof. Richard Sharpe, che con Robert Easting sta curando l'edizione del testo di Pietro di Cornovaglia, per aver portato la mia attenzione su questa storia.

presenza di questa storia in una fonte redatta al di fuori dell'ambito cistercense<sup>660</sup> è inoltre un segnale importante della ricezione da parte di ambienti vicini all'Ordine di quella peculiare elaborazione simbolica cistercense e del suo valore propagandistico.

Dopo l'idea che il monachesimo cistercense rappresentasse la via più diretta al paradiso, insomma, alla fine del secolo XII si stava diffondendo anche la credenza che i monaci bianchi nell'aldilà godessero di trattamenti privilegiati in virtù dello speciale negozio della loro «*conversatio*».

In una storia trascritta da Cesario nell'ultima delle dodici distinzioni del suo *Dialogus Miraculorum*, quella dedicato al «*praemio mortuorum*», si legge di un converso benedettino defunto che appare a dei confratelli: nell'aldilà vede quattro ordini di anime, «*quasdam esse male, quasdam valde male, quasdam etiam bene, quasdam valde bene*»<sup>661</sup>. È la divisione delle anime nell'aldilà tracciata da Agostino<sup>662</sup>, ma la morale della storia non mira a esemplificare la dottrina agostiniana del premio e della punizione delle anime: la narrazione prende rapidamente un'altra strada quando uno dei due monaci ancora in vita chiede al defunto cosa ne sia dei cistercensi: «*praemium illorum maximum est et lucent sicut sol in regno caelorum*». Il Novizio interlocutore di Cesario riconosce nel racconto una prova di verità perché ha già ascoltato qualcosa di molto simile nella storia del manto della Vergine. La tecnica della reiterazione narrativa, di cui si è detto poco sopra, prende forma in questo caso già nel tessuto narrativo, nel quale Cesario rappresenta attraverso la figura del Novizio, suo interlocutore, l'effetto che intende suscitare nel lettore.

Qualunque forma prendesse nella letteratura, l'idea di una posizione di privilegio nel paradiso fu dunque largamente condivisa. Il concetto di un aldilà in cui le anime di alcuni defunti occupano una posizione sopraelevata o privilegiata rispetto alle altre serviva a riflettere lucidamente l'idea di una società fortemente gerarchizzata all'interno della quale i monaci bianchi intendevano ritagliarsi, per

---

660 Pietro fu un Agostiniano, lo si è visto nel secondo capitolo. Per un certo tempo rivestì anche una posizione di grande responsabilità come priore della cattedrale di Holy Trinity, a Londra. Come dimostrano gli studi di Richard Sharpe e Robert Easting (di prossima uscita nell'edizione del *Liber Revelationum* per la Clarendon Press di Oxford) Pietro fu molto vicino ad ambienti cistercensi ed ebbe contatti frequenti con diverse fondazioni di monaci bianchi in Inghilterra.

661 DM XII, 53 (II, pp. 357-358).

662 Cfr. *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate* XXIX, 110 (ed. E. Evans, CCSL 46, Turnhout 1969, p. 109, ll. 26-29).

l'appunto, uno spazio di privilegio. Ma nel farlo non poterono fare a meno di cadere in contraddizione con alcune ammonizioni di Bernardo, il quale certo voleva che i suoi monaci mantenessero vigile la coscienza della loro superiorità, però voleva anche che essi non dimenticassero che la salvezza non era cosa automatica: nulla era sicuro, neanche il paradiso<sup>663</sup>. D'altronde l'abate lo ricordava allo stesso papa (il «suo» papa) Eugenio III che, nonostante la dignità pontificia, egli restava pur sempre un uomo e come era tale tenuto a salvarsi quanto ogni altro<sup>664</sup>. Dunque se «Bernardo non credette a una santità istituzionale»<sup>665</sup>, tanto per il papa quanto per i monaci, è sintomatico il fatto che un quarto di secolo dopo la sua morte, dalle raccolte di miracoli dell'«Ordo», si apprenda il contrario. È cioè sintomatico che l'idea della perfezione cistercense si sia andata diffondendo attraverso i toni esasperati di una rivendicazione di superiorità costantemente reiterata, e non solo nella letteratura dei miracoli: si pensi al caso già citato del *Dialogus duorum monachorum* di Idung di Prüfening o a Matteo di Rievaulx che, all'inizio del XIII secolo, paragonò l'Ordine benedettino all'argento e quello dei monaci bianchi all'oro «risplendente come un gioiello»<sup>666</sup>. La necessità di affermazione dell'Ordine cistercense si sviluppò inevitabilmente in competizione con le «vecchie» interpretazioni della Regola, nell'intenzione di far valere su di esse forme e moduli del «nuovo».

La letteratura delle visioni va messa in relazione a quella competizione, la sua nascita e il suo sviluppo vanno poste sul tracciato di una concorrenza continua tra l'«Ordo» dei monaci bianchi e le altre espressioni di vita religiosa presenti sul vastissimo territorio sul quale si andarono moltiplicando le loro fondazioni. I toni e le forme di quella letteratura non sono che lo specchio di una condizione politica, culturale, economica e, non ultimo, spirituale, la cui gestione da parte del Capitolo generale stava diventando sempre più difficoltosa.

---

663 «Nusquam est securitas, fratres, neque in caelo, neque in paradiso, multo minus in mundo», cfr. *Sermones de diversis* XXX, 1, SBO III, p. 214, ll. 10-11.

664 Cfr. *De consideratione ad Eugenium papam* II, IX, 17, SBO III, p. 425, ll. 12-15: «homo natus es (...) Quid tibi horum videtur ad purum esse tui principaliter pertinere, quod factus an quod natus? Nonne quod natus?»; cfr. anche I, V, 6, *ibidem*, p. 400, ll. 5-6: «Alioquin quid tibi prodest, iuxta verbum Domini, si universos lucreris, te unum perdens?».

665 Cfr. G.M. Cantarella, *San Bernardo e l'ecclesiologia. Aspetti e momenti di una tensione ecclesiologica*, in *Bernardo cistercense* cit., p. 276.

666 Cfr. A. Wilmart, *Les mélanges des Mathiew de Rievaulx au debut du XIIIe siècle*, in RB, 52 (1940), p. 63.

La tematica sottesa al genere delle visioni cistercensi, in generale, può essere allora così esplicitata: la letteratura doveva educare ed edificare i monaci attraverso l'esemplificazione di modelli spirituali e dottrinali, ma allo stesso tempo alimentare e legittimare in essi la coscienza della loro superiorità. Lo sviluppo espositivo della narrazione si rivela finalizzato all'esaltazione del ruolo dei monaci bianchi per tutto ciò che attiene la sfera del sovranaturale, ma in particolare del passaggio dalla vita alla morte, sul quale lo speciale carisma del quale l'Ordine intende rivestirsi viene esplicitato in maniera più netta che altrove.

Lo sviluppo del genere narrativo si mosse senza un piano organico nel suo complesso, ma con il tempo la coscienza delle potenzialità del genere letterario crebbe negli autori e si solidificò. Erano gli anni nei quali nella cultura europea andava crescendo un rinnovato interesse per le storie a tema miracoloso, spesso anche a sé stanti, cioè non necessariamente o direttamente collegate alla più o meno rigida struttura di un testo agiografico, ma come attestazioni della verità del sovranaturale. Il caso di Pietro di Cornovaglia, che scrive per convertire quanti non credono all'immortalità dell'anima, è esemplare<sup>667</sup>.

Con le collezioni di miracoli i monaci cistercensi stavano mettendo a punto degli strumenti in grado di offrire modelli vari di condotta morale e spirituale, ma anche degli importanti mezzi di diffusione di elaborazioni dottrinali nuove, o in parte nuove, con lo scopo di radicarne l'osservanza nella comunità. Si trattò di opere che si rivolsero in primo luogo ai monaci – quelli colti, ma anche, e in certo modo soprattutto, quelli dall'educazione letteraria più modesta – ma che ebbero un raggio di fruizione anche al di fuori dell'ambito cistercense. Furono opere indirizzate alla diffusione e all'affermazione della supremazia dell'«Ordo» cistercense nel quadro del mondo ecclesiastico, la cui mediazione avrebbe esercitato, nel corso del secolo XIII, un'influenza determinante sulla nascita di un nuovo fortunatissimo genere letterario e testuale: quello degli «exempla».

---

667 Cfr. sopra, nel cap. 2, p. 109 nt. 230.





## CAPITOLO QUARTO

*Realtà storica e artificio letterario. Meccanismi della  
narrazione*IV.1 *Processi di autenticazione*

L'analisi delle tematiche narrative condotta nel capitolo precedente ha dunque mostrato come la letteratura dei miracoli dispieghi sull'orizzonte del sovrannaturale elementi morali, dottrinali o liturgici con il precipuo scopo di consolidarne e diffonderne l'osservanza all'interno della comunità. Si è osservato cioè come alla letteratura venisse affidata una precisa funzione didattica, la cui valenza istituzionale è sottolineata dalla centralità dei temi trattati nella costruzione dell'identità cistercense, in primis l'insistenza sull'osservazione rigorosa della Regola, attestazione del primato spirituale dell'Ordine e legittimazione della sua superiorità nei quadri delle gerarchie ecclesiastiche. È proprio la proiezione dei meriti dell'Ordine sul piano ecclesiologico a svelare le ragioni di tale insistenza, è il ricorso alla memoria delle istanze che spinsero i primi Cistercensi a generare lo «scandalum» della loro fuoriuscita a segnalare come, ancora alla fine del dodicesimo secolo, e forse allora più che mai, i monaci bianchi necessitassero di un valido quadro ideologico di supporto alla loro azione nel mondo, mentre questa generava crescenti voci di protesta che, come abbiamo osservato nel primo capitolo, portarono in più occasioni lo stesso pontefice a dover disciplinare il vertiginoso moltiplicarsi delle loro fondazioni. Così, ad esempio, Corrado di Eberbach esaltò l'esordio cistercense ricordando ai suoi confratelli come l'azione intrapresa dai loro padri fosse mossa da uno zelo riformatore che, in piena coerenza con il dettato monastico, era indirizzato alla salvezza di molti. Quei «viri Dei», infatti, «qui legem per Spiritum vivificantem ad multorum salutem dederat» si erano spinti fino ai confini del mondo, nel deserto, quel «locum horroris et vaste solitudinis» che era l'ambiente “naturale”

per la più efficace «*conversatio*». E fu proprio nel giorno del compleanno di Benedetto che in quello speciale anno coincideva con la domenica delle palme che «*laetantibus angelis, tabescentibus daemonibus, Cisterciensis domus, ac per hoc totius cisterciensis Ordinis religio per viros ad Christianam philosophiam penitus expeditos exordium sumpsit*»<sup>1</sup>. Ricorrere a un simile utilizzo di *topoi* significa voler conferire all'Ordine un carisma particolare che non solo mira a legittimarne l'esistenza, ma che intende anche esaltarne la funzione nel corpo dell'intera cristianità. È una rappresentazione pressoché perfetta della santità di quei primi Cistercensi che intende rispecchiare la medesima dignità sull'intero Ordine da essi fondato. Un'idea di santità completa alla quale non manca neanche il sacrificio martiriale: le proteste e i contrasti incontrati sin dai primi tempi, infatti, sono ribaltati attraverso il piano simbolico nella libera scelta del martirio e della persecuzione che Alberico, primo abate di Cîteaux, e i suoi monaci scelsero di subire quando rimasero a vivere nel «*Novum monasterium*» dopo che Roberto fu costretto a farsene ritorno a Molesme<sup>2</sup>.

La letteratura, in sostanza, instaura un processo di legittimazione dell'intero “sistema” cistercense che, come si è visto, investe ogni aspetto della vita monastica: la liturgia, la celebrazione del sacro, le strutture istituzionali, la vita comune e la sfera individuale. Lo scopo legittimante che la letteratura persegue misura la sua efficacia innanzitutto sulla capacità che essa ha di autenticare i propri contenuti, cioè di renderli attendibili e, di conseguenza, autorevoli agli occhi del suo pubblico.

Come abbiamo già anticipato in precedenza, il quadro di realtà costruito dalla narrativa ha efficacia “probatoria” per il suo contenuto in particolare quando è in grado di rielaborare a suo vantaggio il piano delle convenzioni agiografiche, ossia il modello stilistico-tematico desunto da basi testuali largamente condivise. Vale a dire che un autore risulta tanto più convincente quanto meglio riesce a comprendere e a padroneggiare il linguaggio convenzionale, ossia il codice di comunicazione composto da elementi condivisi che sono componenti imprescindibili della scrittura agiografica. Così, ad esempio, Cesario di Heisterbach sceglie di ricorrere alla struttura dialogica per la sua collezione più celebre, perché ha appreso dalla lettura di Gregorio Magno come questa gli

---

1 Cfr. EM I, 13 (pp. 27-29).

2 Cfr. *ibidem* I, 16 (pp. 34-36).

permetta di alternare parti espositivo-dottrinali, più rigide e strutturate nel linguaggio, a narrazioni esemplificative ed edificanti, più libere e dirette nei tratti linguistici e per questo più facilmente fruibili.

La testualità diviene veicolo di legittimazione in quadri di evidenti analogie. Per rimanere su Cesario di Heisterbach, a proposito del suo metodo compositivo Brian McGuire ha posto in luce come il suo debito formale nei riguardi di Gregorio implichi una reinterpretazione, quando non una vera riscrittura, dei *Dialogi* nel quale nuovi significati si sovrappongono ai vecchi, in accordo al pensiero teologico del suo tempo<sup>3</sup>. Così quando in *Dialogus Miraculorum* XII, 38 il Novizio chiede a Cesario dove si trovi il purgatorio, questo gli risponde che si trova «in diversis locis huius mundi», e come testimone chiama esplicitamente in causa *Dialogi* IV, 42, un capitolo dove però non ci sono affermazioni concrete sull'effettiva posizione del purgatorio, ma solo il racconto celebre dell'anima inquieta di Pascasio nel bagno termale<sup>4</sup>. Cesario, in sostanza, trae dal suo modello le prove che giustificano i propri punti di vista e le proprie argomentazioni e reimpiega temi e strutture narrative in modo originale. Così, ancora da Gregorio Magno, sia Cesario, sia gli altri autori cistercensi, traggono anche la costante e continua attenzione verso l'attendibilità dei testimoni delle storie che, come si dirà, ha un forte valore comprovante.

Il processo di autenticazione dei contenuti della narrazione passa dunque attraverso una rigorosa elaborazione formale di elementi tradizionali. La letteratura dei miracoli o quella delle visioni, né più né meno di altri generi letterari, conoscono propri cliché e proprie consuetudini che si sono cristallizzati nel corso di secoli di continue riscritture: ma è proprio in questo processo di continua rielaborazione della tradizione, di reiterazione di elementi formali, tematici o strutturali nelle forme di composizioni nuove, che sta la chiave della differenza tra la scrittura agiografica e ogni altro tipo di scrittura, vale a dire nella capacità che i tratti convenzionali hanno di conferire autorevolezza a un testo, anche nelle sue componenti più originali.

È una forma di garanzia che fonda la propria autorità nella dialettica tra dimensione universale e dimensione locale, la cui struttura sostanziale avrebbe

---

3 Cfr. McGuire, *Written Sources* cit., pp. 256-262 [rist. in McGuire, I].

4 Cfr. DM XII, 38 (II, p. 347). Cfr. *Dialogi* IV, 42 (ed. A. de Vogüé, III, Paris 1980, SC 265, pp. 150-154).

radici nel V-VI secolo dell'era cristiana, in quel momento in cui nuove esperienze religiose in ambiti politico-territoriali ben definiti, codificarono in forme testuali nuove, nuove attestazioni di validità<sup>5</sup>. È lo stesso periodo nel quale, faceva notare Delehay, <sup>6</sup> Agostino sollecitò la messa per iscritto di *Libelli Miraculorum* per la promozione di nuovi culti locali che, destinati alla lettura pubblica, divenivano reali strumenti di propaganda culturale<sup>7</sup>.

Sette secoli dopo, alla fine del dodicesimo secolo, istanze politiche, religiose e culturali sono mutate radicalmente perché radicalmente sono mutati i contesti politici, geografici e culturali del mondo cristiano. Ciò nonostante elementi antichi di «meccanica» testuale non appaiono aver esaurito la loro efficacia per un genere letterario che, nel frattempo, ha cristallizzato forme e contenuti nuovi, ma che sostanzialmente riconduce la propria efficacia ancora sul sistema dialettico tra universalità del simbolo e declinazione locale dei testi narrativi. Così, ad esempio, nella letteratura delle visioni, elementi dell'immaginario simbolico fissati dalla tradizione altomedievale (dalla letteratura apocalittica, dagli scritti di Gregorio Magno, di Gregorio di Tours, di Beda...) esercitano pienamente la loro influenza ancora nel dodicesimo secolo: elementi di geografia ultramondana come il pozzo infernale, il fiume tartareo, il «pons probationis», la «scala coeli», ecc. si trovano ancora comunemente rappresentati in tutta la produzione visionaria cristiana, non solo quella cistercense, anche se in forme testuali e narrative mosse da un pensiero teologico e da intenti dottrinali completamente nuovi<sup>8</sup>.

La letteratura cistercense delle visioni trae dall'immaginario della tradizione elementi come il prato ameno del paradiso, il fiume della vita che sgorga dal trono divino e le anime dei beati biancovestiti che abitano quei luoghi<sup>9</sup>, più raramente l'immagine infernale del pozzo o dell'abisso senza fine. Ma questi elementi non

---

5 Una forma dialettica che, nella sua sostanza, prende forma tra fine del IV e inizio del V secolo, ma che verrà variamente reinterpretata nel corso del medioevo, cfr. Boesch Gajano, *Gregorio Magno*, cit., p. 162.

6 Cfr. Delehay, *Les premiers «Libelli miraculorum»* cit., pp. 427-434.

7 Cfr. Boesch Gajano, *Gregorio Magno*, cit., p. 163.

8 Sull'evoluzione del genere visionario nel medioevo e sulla trasmissione di comuni elementi tematici e strutturali cfr. Dinzelsbacher, *Vision und Visionsliteratur* cit.; Id., «*Revelationes*» cit.; Le Goff, *La naissance du purgatoire* cit.; Ciccarese, *Visioni dell'aldilà in occidente* cit.; Carozzi, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà* cit.; Baschet, *I mondi del Medioevo: i luoghi dell'aldilà* cit., pp. 337-342.

9 Sono immagini tra le più frequenti diffuse nella lettera delle visioni per le quali la *Visio Drycthelmi* di Beda offre un esempio paradigmatico: Cfr. *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* V 12 (ed. B. Colgrave e R.A.B. Mynors, Oxford 1969), pp. 488-499: 492 e 494.

appaiono di sovente nei racconti dei monaci bianchi: è scarso, infatti, l'interesse che si riscontra per elementi di geografia ultramondana. Gli autori cistercensi sono invece più attenti a cogliere dalla tradizione strutture e schemi narrativi: nel precedente capitolo si è messo in risalto, ad esempio, come lo schema tensione-risoluzione – nel quale l'intervento prodigioso (il viaggio nell'aldilà, l'apparizione di un defunto, il potere miracoloso di Bernardo o di altre anime sante dell'Ordine) gioca un ruolo chiave – caratterizzi la grande maggioranza delle loro storie. Si tratta in questo caso di una struttura dall'andamento lineare particolarmente funzionale allo scopo didattico, che nella letteratura cistercense appare reimpiegato sul modello offerto dalla letteratura patristica (le *Vitae Patrum*, le *Collationes* di Cassiano, i *Dialogi* di Gregorio Magno) le cui storie a volte, soprattutto nelle prime sillogi, appaiono trascritte nel corpo del testo, intramezzate alle storie di ambientazione cistercense<sup>10</sup>. L'intento, anche in questo caso, è legittimante, perché la giustapposizione di testi patristici a storie che seguono schemi narrativi molto simili, ma delle quali sono protagonisti i monaci bianchi, mira ad assimilare l'autorevolezza dei testi della tradizione a quelli di origine più recente. Olivier Legendre ha notato anche come, per il caso del *Collectaneum*, l'impiego di uno stile diretto, di un linguaggio non lontano dalla quotidianità del parlato, costituisca un ulteriore elemento di sovrapposizione o, se si preferisce, di mimesi della letteratura patristica<sup>11</sup>. Brian McGuire notò qualcosa di moto simile a riguardo del linguaggio impiegato da Cesario<sup>12</sup>.

In sostanza ciò che vale la pena notare è come sia a livello testuale, sia a livello narrativo, finanche alle strutture lessicali del racconto, si trovi generalmente applicata la medesima strategia: convivenza nel medesimo “guscio”, sia esso la storia di un evento prodigioso o una raccolta di più storie, di elementi tradizionali e originali, il cui scopo è conferire ai secondi l'autorevolezza e l'attendibilità dei

---

10 Cfr. McGuire, *The Cistercians and the Rise of the Exemplum* cit., pp. 216-219 [rist. in McGuire, V]; M.G. Newman, *Text and Authority in the Formation of the Cistercian Order: Re-assessing the Early Cistercian Reform, in Reforming the Church before Modernity. Patterns, Problems and Approaches*, cur. C.M. Bellitto e L.I. Hamilton, Aldershot 2005, pp. 173-198. Cfr. anche A. Vitale-Brovarone, *Persuasione e narrazione, l'«exemplum» tra due retoriche*, in «Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge», 92 (1980), pp. 87-112: 105-106.

11 Cfr. Legendre, *Introduction*, pp. XLIII-LI. Tratti di identità sono l'uso frequente di discorso diretto, l'applicazione di prosa rimata e un gusto evidente per la contrapposizione dei termini.

12 Cfr. McGuire, *Written Sources* cit., pp. 254-262 [rist. in McGuire, I] e Id., *The Cistercians and the Rise of the Exemplum* cit., pp. 211-267 [rist. in McGuire, V].

primi. Se ne è visto un esempio particolarmente significativo nel capitolo precedente, quando si è evidenziato come nel testo del *Collectaneum* compaiano due diverse redazioni della medesima storia, una copiata alla lettera dalla sua fonte, l'altra attualizzata nel contesto cistercense: si tratta, si ricorderà, del capitolo II, 45 della *Vita Gregorii Magni* di Giovanni Diacono, trascritto in *Collectaneum* I, 15 ([19] nell'edizione Legendre) e “riscritto” in IV, 5 ([75] nell'edizione Legendre)<sup>13</sup>.

Sul finire del secolo XII, inoltre, la scrittura agiografica sviluppò un'attenzione nuova per la verifica dell'autenticità dei miracoli narrati, che portò gli agiografi a porre un certo interesse non soltanto sulle capacità edificanti del testo, ma anche sulla riscontrabilità dei prodigi narrati attraverso l'impiego di testimoni attendibili. Motore di questo cambiamento, che avrebbe avuto profonde conseguenze sullo stile di scrittura agiografica, fu la Curia romana, la quale proprio sul finire del dodicesimo secolo, nell'intento di porre argine al «tumultuoso emergere di sempre nuovi santi», si adoperò per mettere a punto strumenti di verifica dell'attendibilità dei racconti di miracoli: nasceva in quel periodo il processo di canonizzazione<sup>14</sup>. La più antica «inquisitio» di cui sia giunta notizia si ebbe nell'agosto del 1185, in occasione del processo di canonizzazione di san Galgano († 1181), che si svolse in Toscana, a Montesiepei. Fu condotta dal cardinale-vescovo di Sabina, Conrad von Wittelsbach, assistito da due commissari pontifici; davanti a costoro comparvero una ventina di testi giurati, testimoni diretti dei prodigi del santo, come la madre o gli eremiti che avevano vissuto con lui.

La canonizzazione diveniva un processo giuridico: la storia della santità cambiava per sempre. Cambiava perché per la prima volta veniva riconosciuto sul piano canonico un pari valore tra miracoli e virtù nella definizione del concetto di santità: il miracolo diveniva a tutti gli effetti una *prova* della santità. Potrebbe sembrare un fatto scontato o banale, soprattutto se si considera come già a livello popolare la santità fosse percepita proprio come un insieme di poteri sovranaturali<sup>15</sup>. Ma si trattò di un passaggio centrale di disciplinamento da parte della Chiesa di Roma del culto dei santi, un'ulteriore elemento di centralizzazione

---

13 Cfr. sopra, nel cap. 3, le pp. 188-190.

14 Cfr. A. Vauchez, *La santità nel medioevo*, trad. it. Bologna 1989, pp. 41 sgg.; cfr. anche Id., *Santi, profeti e visionari*, trad. it., pp. 34-35.

15 Cfr. *ibidem*, p. 42.

che cominciò a essere messo in atto negli ultimi decenni del dodicesimo secolo, e che avrebbe trovato piena formulazione soltanto con Innocenzo III, nel can. 62 del IV Concilio Lateranense<sup>16</sup>.

Se i miracoli sono prove, va da sé che la loro attendibilità debba essere riscontrata da testimonianze affidabili, possibilmente di testimoni diretti del prodigio. Se questo non cambiò radicalmente il modo di concepire il miracolo, sicuramente ebbe conseguenze importanti sul modo di rappresentarlo. I testimoni diventarono elementi essenziali del racconto agiografico, il loro valore comprovante avrebbe determinato la buona riuscita del processo di promozione del culto.

Ciò ebbe conseguenze importanti anche sulla letteratura agiografica cistercense. Abbiamo già osservato come Goffredo di Auxerre decidesse di riscrivere la *Vita Prima* per adeguarla a quei canoni di attendibilità che iniziavano a fare presa nella seconda metà del secolo<sup>17</sup>; anche per gli autori delle collezioni di miracoli il testimone del prodigio diveniva un personaggio importante nella narrazione, un personaggio non-agente, per così dire, o la cui principale azione era quella di farsi tramite tra il prodigio e l'autore del testo. Non è, ben inteso, un ruolo nuovo nella letteratura agiografica, già Gregorio Magno, si era anticipato, ripose molta attenzione sull'attendibilità dei suoi testimoni<sup>18</sup> ma, mentre la selezione dei testimoni in Gregorio si basava su criteri di dignità sociale oltre che spirituale, e dunque «il miracolo veniva presentato come un momento largamente pubblico»<sup>19</sup>, per i Cistercensi la selezione dei testimoni rispose a criteri di attendibilità che presero in considerazione quasi esclusivamente la dignità del testimone nell'ambito della comunità. Il miracolo è, cioè, un momento strettamente comunitario, non pubblico. L'attenzione sulla dimensione comunitaria del prodigio è così forte che a volte persino l'identità del relatore o anche quella del protagonista del racconto possono passare in secondo piano ed

---

16 Uno dei brani del canone vieta esplicitamente la venerazione delle reliquie «inventas de novo», senza che il papa non avesse elargito il suo consenso, cfr. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* cit. p. 262: «Inventas autem de novo nemo publice venerari praesumat nisi prius auctoritate Romani pontificis fuerint approbatae». Secondo Vauchez, *La santità nel medioevo* cit., p. 39, nt. 13: «il canone mirava soprattutto a reprimere gli abusi dei questuanti che estorcevano denaro ai fedeli mostrando loro false reliquie in cambio di indulgenze che, versando un'elemosina, avrebbero lucrato».

17 Vedi sopra, nel cap. 2, p. 64.

18 Cfr. Boesch Gajano, *Gregorio Magno* cit., p. 254.

19 Cfr. *ibidem*, p. 255.



essere taciute: nella maggioranza dei casi espressioni come «quidam religiosus bonorum memoriam dignus» o «vir bonae simplicitas» o «conversum quemdam religiosae conversationis et boni testimonii virum» sembrano bastare a dare legittimità al racconto<sup>20</sup>. La determinazione dell'attendibilità del testimone o del veggente diventa dunque, soprattutto quando questi restano anonimi, un fatto estrinsecamente verbale: i monaci bianchi applicano con costanza una serie di formule dal lessico piuttosto uniforme che girano in gran parte intorno a sostantivi o aggettivi chiave come «religiosus», «monachus», «conversus» e «venerabilis», «bonus», «de bona conversatione», ecc.<sup>21</sup>.

La necessità di comprovare il contenuto di una visione è, inoltre, legata anche alla bontà stessa del prodigio: la visione estatica o l'apparizione, sono infatti forme ambigue di rivelazione che potrebbero avere anche origine demoniaca<sup>22</sup>. Si impone dunque per i monaci anche la necessità di garantire l'origine positiva di quanto si racconta. È un caso che riguarda particolarmente le fonti orali, i «relatores», poiché i «testimonia» scritti sembrano godere di un'autorevolezza maggiore, soprattutto quelli appartenenti alla tradizione<sup>23</sup>. È interessante notare come sovente questa forma di autenticazione delle fonti orali venga garantita attraverso una duplice convalida, che passa attraverso le figure di due personaggi degni di fede: il «soggetto» della visione, cioè colui che ne beneficia, e il testimone, che ne tramanda la memoria all'autore che poi redigerà il racconto. Si crea in questo modo un triangolo veggente-testimone-autore che concorre a irrobustire l'inconfutabilità del testo: il sistema sigilla l'inattaccabilità del contenuto perché le figure che si interpongono tra il prodigio e l'autore del testo creano già un piccolo processo di «tradizione» interna alla comunità nella quale il

---

20 Sull'anonimato e l'attendibilità nelle raccolte cistercensi cfr. McGuire, *Oral Sources* cit., pp. 239-243 [rist. in McGuire, II].

21 È interessante notare come questo aspetto verbale della comprova della genuinità del racconto si sviluppi nella letteratura agiografica mentre, contemporaneamente, nella sfera del diritto istanze non troppo dissimili stanno portando alla codificazione di nuovi formulari e nuove forme contrattuali quali strumenti di una più precisa e puntuale definizione delle realtà giuridiche. Può tracciarsi un legame concettuale tra i due fenomeni? Può il valore probante riconosciuto alla parola da giuristi e agiografi essere riconosciuto come uno dei marchi del cambiamento culturale e «intellettuale» del secolo XII?

22 Non sono infrequenti, infatti, i casi di storie dove il diavolo appare sotto spoglie ingannevoli per fuorviare i monaci, due casi esemplari sono in DM III, 14 e V, 33 (I, pp. 127-130 e 316-317).

23 «Relationes» e «testimonia» sono le due parole chiave che nelle fonti vengono impiegate per distinguere fonti orali da fonti scritte. Lo ha notato, a proposito di Cesario, McGuire, *Written Sources* cit., pp. 245 e 267 [rist. in McGuire, I]; a «relatio», per individuare fonti scritte si può opporre anche il vocabolo «lectio» o il verbo «legere»: «ut legitur», «sicut legimus», ecc.

racconto trae autorevolezza proprio dal processo di mediazione che lo trasmette all'autore.

«Mediazione» è la parola chiave per comprendere la funzione esercitata da questo genere di letteratura, poiché il racconto del miracolo è un veicolo che, come vedremo a breve, si fa latore e a sua volta garante di quella verità che il prodigio ha svelato. Si tratta di una mediazione doppia, perché costituita da due fasi di trasmissione: una verso l'interno del testo, l'altra dal testo verso l'esterno. La prima mediazione avviene tra il soggetto del prodigio e l'autore del racconto e si attua attraverso i testimoni; la seconda, invece, tra il racconto nel testo e i suoi destinatari e si attua attraverso la lettura. La prima attesta la veridicità del contenuto, la seconda ne dispone le funzioni.

Queste due fasi scandiscono un processo che potremmo definire di «informazione della memoria», nel quale direttive morali, disciplinari e dottrinali vengono codificate nella forma di rappresentazioni ideali per proporre l'utilità e l'efficacia alla comunità. È una memoria della storia dell'Ordine intesa come la somma dei suoi carismi, o meglio, la somma delle attestazioni sovranaturali dei suoi primati spirituali. È una memoria costituita dunque principalmente da un complesso di immagini celebrative che, come abbiamo avuto modo di illustrare nel capitolo precedente, mirano all'esaltazione della comunità per motivarla e legittimarla.

#### IV.2 *Informare la memoria: ideali e realtà nelle collezioni di miracoli*

Non si tratta, in definitiva, di una memoria storica in senso stretto; non è di un racconto più o meno veritiero di fatti storici che queste fonti si fanno latrici. Già Martha Newman aveva messo in luce come queste collezioni non siano costruite seguendo logiche cronachistiche<sup>24</sup>, anche se una certa qualità memoriale fu pure riconosciuta al loro contenuto, non solo nel caso dell'*Exordium Magnum* – che fu «storia dell'Ordine» per autodefinizione, perché proponeva una sintesi tra raccolta di miracoli e storia della comunità, configurandosi come una storia dei

---

24 Cfr. M.G. Newman, *Making Cistercian «Exempla», or, the Problem of the Monk Who Wouldn't Talk*, in CSQ 46 (2011), pp. 45-66: 47.

carismi dell'Ordine<sup>25</sup> – ma anche nel caso delle altre collezioni, basti pensare all'uso che di queste fonti fece Alberico di Trois-Fontaines nella sua *Chronica*<sup>26</sup>. Ma il valore memoriale non fa delle collezioni di miracoli affidabili resoconti su eventi interni alle comunità cistercensi: nelle narrazioni infatti, lo si era accennato, il racconto degli eventi o dei fatti, miracolosi e non, viene utilizzato dagli autori come veicolo di rappresentazione di quei tratti che si ritiene connotino l'appartenenza alla famiglia cistercense. La narrativa offre alla comunità un campione di virtù le quali esaltano il primato della comunità dei monaci bianchi: l'intento è quello di permettere ai membri della comunità di specchiarsi nelle rappresentazioni e riconoscere in esse alcuni elementi chiave della loro identità.

Sul senso di appartenenza alla famiglia cistercense si misurò buona parte dell'effettiva uniformità delle sue strutture. Brian McGuire ha insistito molto sul ruolo che il Capitolo generale giocò nel consolidamento della comunità cistercense, non solo attraverso la formulazione costante di disposizioni normative, ma anche fungendo da centro di raccordo per le storie di prodigi che si propagavano tra le varie fondazioni dell'Ordine<sup>27</sup>.

Ciò permette di comprendere come le collezioni di miracoli, in rapporto al loro contesto, siano caratterizzate da una forte istanza di attualità, un'attualità che non deve essere intesa tanto come una narrazione attendibile del presente o del quotidiano, bensì come una rappresentazione simbolica, una codificazione ideale che però a quel presente rivolge una precisa attenzione. Per ognuna delle maggiori collezioni analizzate si può riscontrare questa attenzione, ma che ciò distingue le singole fonti è, in primo luogo, la maggiore o minore cura della forma espositiva in relazione alla funzione didattica esercitata dal testo. In Cesario, ad esempio, il continuo scambio di battute tra il novizio e il suo maestro è costruito in funzione della «*expositio*» che Cesario, sull'esempio gregoriano, alterna alla «*narratio*»<sup>28</sup>.

---

25 È forse il caso di ribadire in questa sede quello che già abbiamo dichiarato nella prima nota del cap. 2: il termine «*carisma*» è in questo studio applicato in accordo con le analisi di Weber, *Economia e società* cit., pp. 445-471. Per «*carismi*» dell'Ordine cistercense si intende dunque proprio quelle qualità sovranaturali dei membri dell'Ordine che, nei racconti di visioni e miracoli, ambiscono a conferire legittimità e autorità (e dunque potere) all'Ordine intero.

26 O sarebbe piuttosto il caso di dire nelle sue *Chronicae*, cfr. Mula, *Looking for an Author* cit., pp. 5-25.

27 Cfr. ad esempio B.P. McGuire, *Cistercian storytelling - a living tradition: surprises in the world of research*, in CSQ 39 (2004), pp. 281-309: 304.

28 Su «*narratio*» e «*expositio*» in Gregorio cfr. Boesch Gajano, *Gregorio Magno* cit., pp. 231-

Anche Corrado nell'*Exordium Magnum* interrompe a volte il procedere della narrazione – sebbene in maniera meno organica rispetto al *Dialogus Miraculorum* – per inserire osservazioni e spiegazioni che chiariscano il senso del racconto.

Di esempi se ne potrebbero produrre molti: è in particolare nei capitoli che Corrado copia alla lettera da Erberto che si riscontrano più facilmente le aggiunte o le modifiche da lui apportate, le quali vanno appunto nella direzione di un'esposizione più esplicita della verità che si nasconde nel prodigio. In *Exordium Magnum* IV, 3, per esempio, Corrado copia il capitolo 22 della prima distinzione del *Liber* di Erberto nel quale si racconta di un monaco il quale, ogni volta che riceveva la comunione, sentiva in bocca il sapore del miele. Un giorno, però, in un momento di collera, il religioso sgridò un confratello per qualcosa che aveva commesso e «passò la giusta misura» del rimprovero: da allora l'ostia assunse un sapore amarissimo. Il capitolo di Erberto si chiude con la fine del racconto, mentre Corrado prosegue oltre e aggiunge una spiegazione sul senso del prodigio, nel quale esalta il valore penitenziale della rappacificazione con il confratello che avrebbe evitato al monaco la punizione<sup>29</sup>. Ancora più emblematico è il caso di *Exordium magnum* III, 18 nel quale Corrado copia il capitolo 9 della seconda distinzione del *Liber Miraculorum* di Erberto: si tratta della storia della conversione di un giovane all'«Ordo» cistercense; nell'*Exordium Magnum* il linguaggio di Corrado è fortemente più apologetico rispetto alla sua fonte, inoltre il percorso di conversione del giovane viene da lui interpretato come un movimento ascensionale verso Dio che esalta il ruolo dell'Ordine come migliore intermediario verso il mondo celeste<sup>30</sup>. A proposito di questo racconto già Martha Newman aveva evidenziato come le modifiche apportate da Corrado portino il valore memoriale della storia nettamente in secondo piano rispetto alla lezione in essa contenuta<sup>31</sup>. Le aggiunte che Corrado apporta al testo fanno per giunta risaltare, in chiave polemica, l'efficacia della formazione spirituale dei monaci in opposizione al progresso razionale del pensiero elaborato dalle scuole<sup>32</sup>.

Dunque nel racconto di Corrado il ricordo del giovane confratello prende

---

252. Abbiamo già evidenziato come McGuire abbia parlato dell'importanza di Gregorio come modello per Cesario, cfr. McGuire, *Written Sources* cit., pp. 256-262 [rist. in McGuire, I].

29 Cfr. LMH I, 22 (PL 185, 1298D-1299A); EM IV, 3 (pp. 241-242).

30 Cfr. LMH II, 9 (PL 185, 1318D-1321B); cfr. EM III, 18 (pp. 193-199).

31 Cfr. Newman, *Making Cistercian «Exempla»* cit., pp. 48-53.

32 Cfr. *ibidem*, p. 50.

forma specificamente in funzione del valore esemplificativo di cui questo si fa carico. La figura del giovane monaco, la cui conversione si fa esempio edificante per la comunità, mostra efficacemente la qualità della memoria tramandata dalla raccolte di miracoli. I personaggi delle storie ricoprono ruoli importanti prevalentemente come veicoli funzionali all'illustrazione di un principio, di una dottrina o all'esaltazione dell'«Ordo» cistercense. Non l'attenzione ai meccanismi psicologici, non la minuziosa introspezione, non la ben marcata individualità dei personaggi caratterizza la scrittura degli autori cistercensi. Ciò che i monaci bianchi codificano nelle loro storie di miracoli sono piuttosto i rapporti interni al monastero, le reti di relazioni nei quali i personaggi sono inseriti, il loro posto e la loro funzione nel quadro della comunità.

La figura esemplare del giovane monaco acquista inoltre particolare efficacia nella narrazione perché la sua identità non viene apertamente svelata. Anche questo espediente, si diceva, è impiegato spesso nei racconti. Il frequente ricorso all'anonimato dei personaggi va ricondotto al processo di immedesimazione che si instaura nella lettura. La mancanza di un'identità definita delle figure rappresentate, infatti, facilita l'immedesimazione del destinatario del testo, favorisce il suo sentirsi partecipe del prodigio. Il racconto impersonale, cioè, è il più efficace mediatore di quei valori, di quelle pratiche e di quelle nozioni che si configurano come il segno dell'appartenenza alla comunità, perché nel non attribuire la storia in maniera esclusiva a determinati personaggi, tende a rendere l'intera comunità il soggetto della materia narrata. Già Jean Leclercq aveva notato, d'altronde, una trentina di anni fa come nella narrazione il valore simbolico dei personaggi e degli eventi storici esalti la loro funzione esemplare: in queste storie «i modelli sono più importanti delle idee», aveva scritto lo studioso<sup>33</sup>.

Una prima prova dell'effetto che queste storie intendevano perseguire – e che probabilmente riuscivano ad ottenere sul loro uditorio – la si ha in primo luogo dai racconti stessi, quando questi mettono in scena, per così dire, l'effetto edificante che intendono produrre sul loro uditorio, attraverso la tecnica del “racconto nel racconto”. Lo si è già notato in alcuni casi nel capitolo precedente; qui basterà richiamare solo uno degli esempi forse più emblematici di questa tecnica narrativa: la storia del converso che non ha potuto prendere parte all'Ufficio della

---

33 Cfr. J. Leclercq, *The Image of St. Bernard*, in «Thought» 54 (1979), 291-302.

Vergine con i confratelli, perché destinato a controllare la sua grangia mentre gli altri erano via<sup>34</sup>. In conclusione della storia, Bernardo apprende per rivelazione le virtù di quel converso e ne rende subito partecipe la comunità: l'evento è già divenuto «exemplum» e tutti i monaci ne sono «vehementer aedificati»<sup>35</sup>. Ciò peraltro mostra come nello schema tensione-risoluzione che si è illustrato in precedenza vada aggiunta come terza voce la condivisione, poiché è all'edificazione della comunità che il racconto viene indirizzato.

Un'altra prova dell'effetto suscitato dalla narrazione la si può leggere nei *Dialogi* di Gregorio Magno, una fonte certo ben più antica di quelle cistercensi qui prese in esame, ma che comunque non perde di importanza se si considera quale influenza essa abbia esercitato sulle collezioni di miracoli. In *Dialogi* IV, 13 Gregorio parla della una storia di un miracolo tramandata tra diverse generazioni di suore, del quale dice:

«Quod factum est nunc usque in eodem monasterio manet memorabile, sicque hoc a praecedentibus matribus traditum narrare illic solent subtiliter iuniores quae sunt sanctimoniales virginies, ac si illo in tempore huic tam grandi miraculo et ipsae aduissent»<sup>36</sup>.

La tradizione della storia mantiene viva la memoria del prodigio che nella narrazione si reitera. La narrazione permette di rivivere l'esperienza del prodigio, perché ne reitera il valore edificante a vantaggio delle generazioni successive.

Analizzando questo brano Brian McGuire ha considerato come «Gregorio Magno offra una struttura aperta e flessibile» per i testi compilati dai Cistercensi. La scrittura di Cesario ne è certo l'esempio migliore, perché reimpiega con efficacia la struttura espositiva adottata da Gregorio<sup>37</sup>. Il debito gregoriano è pressoché esplicito in Cesario, il quale concorda con la sua fonte sull'utilità degli «exempla» nella didattica: per Gregorio, infatti, «sunt nonnulli quos ad amorem patriae coelestis plus exempla qua praedicamenta succendunt»<sup>38</sup>; similmente Cesario nel suo *Dialogus* fa asserire al Novizio: «magis exemplis quam sententiis

34 Cfr. capitolo precedente, pp. 212-216.

35 Cfr. *ibidem*, il testo è vitato da EM IV, 13 (p. 257, l. 82).

36 Cfr. ed. A. de Vogüé, pp.

37 Cfr. McGuire, *Written Sources* cit., pp. 258-259 [rist. in McGuire, I].

38 Cfr. *Dialogi* I, *praefatio* (ed. A. de Vogüé, pp.).

scire desidero», o altrove «tam mihi probari desidero non sententiis sed exemplis» o similmente il Monaco asserisce: «de hoc magis te instruam exemplis quam verbis»<sup>39</sup>. La funzione esercitata dall'«exemplum» della narrazione va dunque principalmente a vantaggio della didattica, anche Corrado riconosce l'utilità della narrazione quando afferma che «simplicium fratrum animos exempla plus movere quam verba»<sup>40</sup>. Il fine pratico della letteratura è evidente, perché l'esempio che esso porta è in grado di fare più facilmente presa nell'animo dei monaci, specialmente quelli «più semplici», cioè quei confratelli illetterati o che poca confidenza hanno con le sottigliezze del pensiero teologico. Perché nel processo cognitivo l'immagine appresa dalla narrativa riaffiora costantemente alla memoria e viene quasi toccata con mano, è un'immagine quasi materiale quella che, attecchisce nella «mens» dei monaci per educarne il «cor»:

«quoniam devota mens, quae ex lectione spiritualis compunctionis fervorem magis quam infantis scientiae eruditionem quaerit, dum facti memoriam versando atque reversando, quasi manu cogitationis tangendo palpat, ad amorem virtutum, horroremque vitiorum amplius ex ea accenditur quam si decem millia sententiarum chartulis exarata transcurreret»<sup>41</sup>.

È precisamente qui il valore fortemente pedagogico e cognitivo della narrazione, il cui processo di informazione della memoria, avviene attraverso la codifica in immagini ideali dei contenuti che si intende propagare. Non sono racconti di verità storica, perché, come si legge nel prologo del *Collectaneum* «non habeant certitudinis testimonium», ma ad essi compete una speciale prerogativa che va oltre ogni materiale comprova, in quanto «lectoris ministrant devotionis unguentum»<sup>42</sup>:

«Non enim que inscribuntur ut hominum opera sunt estimanda, sed sicut Dei mirabilia accipienda et reverenda, et iccirco temerarium est huiusmodi facta discutere et ad singula queae herere. Fidem exigunt non racionem, assensum, non argumentum,

---

39 Cfr. DM VIII, 1; IX, 1 (II, pp. 81 e 167) e V, 7 (I, p. 287).

40 Cfr. EM V, 21 (p. 386).

41 Cfr. *ibidem*.

42 Cfr. Coll. *prologus* [1] (p. 5, ll. 24-25).

amicum non insidiosum, credulum non dubium, flexibilem, non obstinatum»<sup>43</sup>.

Dunque non agli uomini, ma a Dio va ricondotta la conoscenza mediata dall'esempio della narrazione. E ciò di cui necessita chi si avvicina a questa materia è un bagaglio di strumenti che l'autore del prologo del *Collectaneum* sembra opporre polemicamente a quanto viene insegnato nelle scuole «non racionem, non argumentum, ecc.». Ma flessibilità, cioè capacità di adattamento, di interpretazione, perché i «signa» espressi dal prodigio non costituiscono un codice rigido dalla interpretazione univoca, ma mobile, nel quale l'universo dei significati e dei simboli slitta e può essere capovolto: l'unione tra i «signa» e le «virtus», cioè, è tutt'altro che rigidamente stabilito.

Ne sapeva qualcosa Walter Map, il gallese autore del *De Nugis Curialium*<sup>44</sup> che attaccò i Cistercensi sul piano della rappresentazione usando le loro stesse armi, solo all'incontrario. Impiegò le stesse immagini con le quali i Cistercensi stavano costruendo l'apologia del loro Ordine, ribaltando in diabolico ciò che avrebbe dovuto apparire divino. Il monastero, da anticamera del paradiso diviene, nelle parole di Walter, un covo di ladri («praedonum castrum»), abitato da monaci tanto avidi da spingersi a furti, violenze e omicidi<sup>45</sup>. Eppure i Cistercensi – dice Map – usano per i monasteri nomi che richiamano il divino: Casa Dei, Vallis Dei, Portus Salutis, Ascende Celum, Mira Vallis, Lucerna, Clara Vallis. Da quest'ultimo è sorto Bernardo e ha iniziato a brillare sopra ogni altro, come Lucifero tra le stelle notturne. È un uomo la cui eloquenza svuota villaggi e castelli e riempie i monasteri<sup>46</sup>. Ma i suoi miracoli falliscono e col venir meno del sovrannaturale Walter Map svuota di senso l'operato del Cistercense.

---

43 Cfr. *ibidem*, ll. 14-20.

44 Cfr. ed. M.R. James, Oxford 1914, (nelle note si farà riferimento alla riedizione del 1983, cur. C. N. L. Brooke - R. A. B. Mynors).

45 In I, 25 Walter racconta l'episodio di un uomo impiccato dai monaci bianchi perché aveva loro rubato, per fame, delle mele (*De Nugis Curialium* cit., p. 106), ed è solo il più grave di una serie di nefandezze su cui il Map si dilunga. Li accusa ad esempio di commerciare con estrema cupidigia, ingannando i loro acquirenti sottraendo furtivamente il lardo dai prosciutti loro venduti e scaricando la colpa sui loro contadini (p. 108). Anche il riferimento al «praedonum castrum» è in I, 25 (p. 110).

46 «Hinc ortus est Barnardus, et lucere cepit inter alios, immo super alios, ut Lucifer inter nocturna sidera, vir eloquencie prompte, qui bigas circumduci per civitates et castella faciebat, quatinus in eis credentes sibi deportaret in claustro» (*ibidem* cit., I, 24, pp. 76 e 78). L'accusa a Bernardo di essere un affabulatore si estende poi alla denuncia del ben più grave crimine di aver condotto al suo monastero molti fedeli con l'inganno. Ci arriveremo subito.



«“Non recedam hinc, donec mihi loquatur frater Galterus” – sono le parole che il Map mette sulle labbra di Bernardo – et exclamavit voce magna dicens: “Galtere, veni foras!” Galterus autem, quia non audivit vocem Iesu, non habuit aures Lazari, et non venit»<sup>47</sup>.

Senza contare il celebre aneddoto di Bernardo che «si china» sul corpo di un infante per guarirlo, senza che poi il poveretto si rizzi su. «Monachus infelicissimus – commenta Walter – nunquam enim audivi quod aliquis monachus super puerum incubisset, quin statim post ipsum surrexisset puer»<sup>48</sup>.

Insomma i Cistercensi sono ladri, assassini e pederasti. Altro che volare dritti in Paradiso, sembra dire il gallesse! I Cistercensi non conoscono la carità che predicano, sono opportunisti che si mostrano angeli solo di fronte a coloro che temono e la loro carità è nuda, priva delle ali della «benignitas» e della «paciencia», senza le quali «penetrare celos non poterit»<sup>49</sup>.

E poi la più pungente delle accuse, mossa ad intaccare proprio quell'eccezionalità di cui si marchia l'ordine:

«Cum Phariseo dicunt: “Non sumus ut ceteri hominum”, sed non dicunt: “Decimas damus omnium que possidemus”»<sup>50</sup>.

Le decime, sempre al centro delle dispute. L'alterità di cui si fregiano i monasteri cistercensi, non è solo legittimata dall'essenzone, ma da essa è resa possibile nei fatti. Le ragioni su cui si regge la straordinarietà della congregazione sono economiche e politiche, lo abbiamo detto, tutto il linguaggio simbolico che si viene a sovrapporre successivamente è, se vogliamo, sovrastruttura. Walter Map lo dice chiaramente: se i Cistercensi non sono come gli altri uomini, non è per ragioni spirituali, ma economiche. L'essenzone dalla decima, come da ogni altra

---

47 Cfr. *ibidem*, I, 24, p. 80.

48 Cfr. *ibidem*. La battuta incontra il favore dell'uditorio, «molti lasciarono la stanza per ridere» chiosa il Map. La velenosità della freddura scandalizza solo i diretti interessati, mentre fa ridere i più (cfr. G.M. Cantarella, *Principi e corti. L'Europa del XII secolo*, Torino 1997, pp. 124-125). Che l'accusa rispondesse o no a verità è poi poco importante, anche se una verità doveva pur indicarla: se la battuta fosse stata del tutto sconnessa dalla realtà dei fatti non avrebbe avuto davvero molta efficacia. Il meccanismo della satira è chiaro, funziona quando accosta termini in contraddizione: l'immagine ideale dei Cistercensi “puri” di fronte all'evidenza dell'impurità peccaminosa dei loro comportamenti innesca l'ilarità.

49 Cfr. *ibidem*, p. 90 e 98.

50 Cfr. *ibidem*, p. 88.

forma di tributo, i Cistercensi la presero di mira sin dall'inizio: nell'*Exordium Parvum* una particolare attenzione al rispetto della Regola benedettina porta alla definizione di uno stile di vita materiale rigido ed austero, in cui ruolo centrale ha la povertà. Sull'esempio di Benedetto, i Cistercensi rifiutano ogni bene temporale od ecclesiastico vincolato da gettiti di ogni tipo: evitare di possedere forni, mulini come anche chiese ed altari sembra la chiave per essere fuori dal mondo in maniera concreta. I Cistercensi sono poveri, e, se non possiedono nulla, non devono pagare nulla<sup>51</sup>.

Affermare, dunque, che la legittimazione dell'elitarismo cistercense è stata costruita su ragioni economiche è di per sé corretto, ma la strada è a due corsie: proprio quella superiorità spirituale, infatti, – sorretta e confermata dall'egemonia della congregazione – viene poi usata come strumento di legittimazione di quei privilegi che rendono possibile l'egemonia. È la protezione della «sopravvivenza» dell'«Ordo» dalla catastrofe della «dissolutio», lo abbiamo visto nel primo capitolo. Il rifiuto della proprietà allora non rappresenta, come potrebbe sembrare, una «fuga mundi». Non possedere non significa sottrarsi alle logiche dell'economia. Al contrario: la “povertà” volontaria è una chiave per entrarci in quel sistema, ma senza il peso di un complesso tributario che limiti pesantemente il proprio sviluppo. Sempre l'*Exordium Parvum* narra come i primi monaci rifiutassero ogni tipo di rendita e si dedicassero ai campi ed al bestiame, usufruendo di varie strutture solo a proprio uso, senza alcun ricavato<sup>52</sup>.

Ma quello che il testo racconta non coincide molto con la realtà dei fatti. L'analisi del quadro patrimoniale e delle attività di alcuni monasteri cistercensi in area italiana, ad esempio, rivela come l'acquisto di terreni, il commercio dei prodotti in eccesso, non meno della pratica del prestito di denaro, fossero anche per i Cistercensi attività assai comuni ed in ragione delle quali il patrimonio andò crescendo in continuazione<sup>53</sup>.

La storiografia ha spesso letto proprio in questa espansione la causa di un rilassamento nel rigore spirituale: la conduzione diretta del lavoro sui terreni ed il mercato della produzione in eccesso, arrivando ad interessare aree dalle estensioni

---

51 Cfr. Polonio, *Economia cistercense cit.*, p. 4.

52 Cfr. *ibidem*.

53 D'altronde l'attività creditizia è una pratica comune tra tutti i monasteri e le canoniche ed i Cistercensi non fanno eccezione. Cfr. C. Violante, *Monasteri e canoniche nello sviluppo dell'economia monetaria*, in *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali cit.*, pp. 410 sgg..

sempre più vaste, avrebbero portato l'attenzione dei monaci sempre più su questioni secolari, facendo loro trascurare quelle spirituali. In virtù di ciò, più o meno dalla seconda metà del XII secolo, si sarebbe perciò venuto a sviluppare nella congregazione un sentimento di cesura netta tra le prime generazioni di monaci (più pure ed attente al rispetto della Regola) e quelle successive. Eppure che austerità e rigidità di vita avessero, già dai primi tempi, un valore più esemplare e parenetico che concreto, è forse più che solo un sospetto<sup>54</sup>. Il richiamo all'asprezza della vita fu una costante del monachesimo cistercense, al quale non necessariamente dovette seguire sempre un recupero del rigore primordiale. Dopo decenni di espansione il sistema organizzativo "ad albero" – cioè non rigidamente centralizzato ma basato sulla gestione capillare nei rapporti tra abbazie madri e figlie – soprattutto nelle declinazioni periferiche della congregazione aveva favorito, a dispetto della «unanimitas», la dispersione di alcune delle caratteristiche peculiari dell'identità cistercense. Allo stesso tempo, però, non si deve dimenticare quanto il richiamo alle virtù primordiali, come i vari segnali d'allarme lanciati in direzione di una possibile crisi identitaria, se non peggio di una vera e propria «dissolutio ordinis», fossero in parte pretestuosi. Di certo si tratta di una questione di coerenza interna che però non deve essere letta come il contrasto tra un ideale immobile nella sua astrazione ed il suo articolato ed eterogeneo divenire nella realtà delle cose. «Ideale» e «reale» non sono in concorrenza tra loro, ma si dispongono su due piani paralleli che si accompagnano nello sviluppo della congregazione nella Storia. Non bisogna leggere cioè il «reale» come caduta dell'«ideale». Tutt'altro! Il piano della realtà è accompagnato, motivato, giustificato e rafforzato dal suo riflesso ideale. L'utopico non è ostacolo, ma impulso al concreto. La rappresentazione ideale nello specchio dell'aldilà traduce la realtà, la afferma, filtra dalla cultura cistercense i suoi valori fondanti, facendone la prova manifesta della propria superiorità. Con l'«ideale», espresso nella letteratura dei miracoli dalle forme sovranaturali, il «reale» è strettamente collegato: da esso trae sia la spinta, l'impulso, sia la necessaria legittimazione al suo divenire concreto.

Perché in fondo nel parlare di un piano di realtà opposto a una sua proiezione ideale, cosa si intende davvero se non il «concreto», il «materiale»? Ma, nel

---

54 Cfr. Polonio, *Economia cistercense* cit., p. 5.

medioevo, può questo «concreto» ritenersi davvero disgiunto dalla sua proiezione ideale? Cioè l'aldilà, per i monaci come per tutti gli altri religiosi, poteva davvero essere meno reale del mondo terreno? Il «reale», inteso come opposizione all'immaginario, forse non coglie a pieno il senso di un mondo in cui l'aldilà non si configura solamente come prospettiva ultima, ma come realtà già presente e attuale, coesistente al terreno poiché con esso in costante scambio. Ed è proprio in virtù della realtà del mondo celeste che i tratti ideali che i Cistercensi rappresentano in esso divengono reali essi stessi. Contemporaneamente si verifica anche l'inverso: il piano del concreto, investito dalla sacralità del sovrannaturale viene esso stesso elevato alla dignità dell'«ideale». È un processo di scambio reciproco in cui l'astratto assume forma tangibile ed il concreto viene sacralizzato, disponendosi nelle forme ordinate dell'«ideale». Si tratta di una operazione di mascheramento (certo, ai nostri occhi) in cui i due piani vengono posti in una relazione simbiotica a pieno beneficio della congregazione, che da questa operazione trae la conferma suprema al proprio operato. Specchiandosi nell'ideale fattosi realtà (e nella realtà fattasi ideale), i Cistercensi si rivestono dei carismi del sovrannaturale, mostrando così le prove tangibili della loro superiorità.

Quella della letteratura delle visioni e dei miracoli è una produzione (non certo l'unica) attraverso la quale i Cistercensi intesero propagare le direttive centrali che definivano l'appartenenza alla comunità. Strumenti educativi, dunque, ma anche propagandistici, che si andavano a sommare alla vasta produzione liturgica, teologica e normativo-disciplinare nella creazione di una dottrina della perfezione che intese istruire i rapporti e le strutture istituzionali dell'«Ordo». Era una produzione testuale che proveniva prevalentemente dal centro della congregazione e intendeva irradiare nelle molteplici realtà in cui l'Ordine si era venuto ad insediare quel quadro identitario che, a un quarto di secolo dalla scomparsa di Bernardo, doveva essere percepito più incerto e approssimativo che in passato.

Le vite dei padri cistercensi, e quella di Bernardo prima di tutti, incarnarono quei modelli di perfezione che rifletterono il loro carisma sui numerosi membri, anonimi e non, che popolavano i racconti di miracoli. Lo scopo era consolidare la compattezza dell'Ordine attorno a quegli strumenti testuali che sarebbero presto divenuti i latori di tratti identitari fondamentali. Una comunità fondata su testi, come si diceva nell'introduzione, e consolidata dalla circolazione di testi.

Non andò davvero così. La circolazione delle opere, come si è visto, si limitò

ad un'area geografica forse vasta, ma in realtà contenuta nei limiti di aree linguistiche e rami di filiazioni piuttosto ristrette. I percorsi di diffusione delle raccolte della prima fase e di compilazione di nuove raccolte nella seconda disegnano un quadro di connessioni in realtà lineare nei suoi spostamenti che merita di essere indagato con cura allo scopo di individuare, laddove possibile quelle figure di monaci o i abati che, spostandosi tra le varie filiazioni dei monasteri di Clairvaux e Morimond, portarono con sé i codici, diffondendone l'interesse.

In questa tesi non ci siamo occupati di studiare a fondo le trasmissioni dei codici perché abbiamo preferito concentrare lo sguardo su dinamiche e strategie interne ai testi, per tentare di svelarne meccaniche e funzioni. Ci auguriamo, per il futuro, di avere possibilità di continuare il percorso di ricerca intrapreso contribuendo proprio a ricostruire parte di quei complessi percorsi geografici e soprattutto umani che furono i vettori di queste fortunate produzioni narrative sia tra le comunità cistercensi sia, come è ben noto, tra i monasteri dei nascenti Ordini mendicanti.

## CONCLUSIONE

Il pensiero che, per i monaci cistercensi, i racconti di miracoli e di visioni dell'aldilà avessero, insieme, un valore letterale e un valore simbolico, non è dunque irrazionale ed è comprovato dal ruolo che la letteratura miracolistica ricoprì nella costruzione – o meglio nel consolidamento – dell'identità dell'Ordine in un momento di crisi culturale e istituzionale. Si è osservato infatti nella prima parte della tesi come il Capitolo generale dell'Ordine tentasse, sul finire del dodicesimo secolo, di sviluppare attraverso strumenti normativi e mediazioni politiche nuove strade di affermazione della propria autorità – delle proprie «libertates» – mentre queste venivano perdendo vigore, schiacciate da un lato da un centralismo romano sempre più fermo nell'intenzione di irregimentare l'Ordine nei quadri delle gerarchie ecclesiastiche, a scapito delle sue peculiari autonomie, e dall'altro dalla crescente frammentazione dell'identità cistercense dovuta al moltiplicarsi delle fondazioni dell'Ordine su un territorio vastissimo caratterizzato da contesti culturali, sociali e politici assai differenti.

A quegli strumenti normativi e a quella mediazione politica, che mirarono dunque alla restaurazione di una supremazia in declino, vennero affiancate nuove composizioni narrative, alle quali venne affidato il compito di fornire un valido compendio al consolidamento culturale della comunità cistercense e al contempo una legittimazione della sua azione nel mondo. Ciò avvenne attraverso la codificazione e la trasmissione di una memoria dei carismi dell'Ordine, intesa come la somma delle attestazioni sovranaturali dei primati spirituali dei monaci bianchi, che fu affidata a uno strumento testuale nuovo per la produzione letteraria cistercense: la raccolta di miracoli.

La comparsa delle redazioni di questa nuova forma testuale – “nuova” per i Cistercensi, certo –, proprio in quel periodo di crisi attraversato dall'Ordine, e il suo rapido moltiplicarsi tra diverse fondazioni dell'Ordine, per giunta secondo direttive tematiche e strutturali comuni, è il segnale di una volontà progettuale di indirizzare queste composizioni a precisi compiti di consolidamento culturale e istituzionale. Prova ne sono anche le tematiche dottrinali e morali propagate attraverso questo genere testuale: nel capitolo centrale della tesi abbiamo infatti mostrato, attraverso l'analisi

comparata delle fonti, come il “focus” narrativo si concentri con costanza su alcune caratteristiche chiave dell'identità cistercense, come la devozione per la Vergine, l'osservanza rigorosa della Regola, l'importanza del supporto della comunità nella crescita spirituale del singolo religioso. Contemporaneamente si è messo in luce come centro di interesse di queste fonti fossero anche precisi orientamenti dottrinali, soprattutto in materia di teologia sacramentale: il sacramento penitenziale e quello eucaristico sono forse i temi più rappresentati da queste fonti: se da un lato ciò permette di apprezzare le diverse qualità didattiche di queste collezioni, dall'altro mostra anche come questo genere di fonti risponda a precise istanze di attualità: nei racconti a tema sacramentale, infatti, si nota come la narrazione sia attenta a registrare le più attuali riflessioni formulate in ambito teologico-canonistico. Corporeità del Cristo, teologia della transustanziazione, importanza del rapporto con un singolo confessore sono alcune delle tematiche che i monaci bianchi rappresentano, mentre proprio in quegli anni trovavano traduzione canonistica nel IV Concilio Lateranense. Ciò permette dunque di vedere come i monaci bianchi, attraverso il quadro rappresentativo offerto dalle storie di miracoli e di visioni, tentassero di proporsi quali i migliori interpreti delle più attuali istanze dottrinali e dogmatiche.

Nel'ultimocapitolo si è posto in evidenza come il procedere della narrazione nelle fonti prese in esame segua generalmente principi di autenticazione delle storie che fanno leva su meccanismi testuali, narrativi e lessicali. In particolare si è rilevata la crescente necessità da parte degli agiografi cistercensi di avvalorare l'attendibilità delle loro narrazioni attraverso il ricorso a testimoni degni di fiducia. Si è poi messa in relazione questa nuova tendenza della scrittura agiografica con la coeva nascita dei processi di canonizzazione, attraverso i quali il papato impose un controllo centralizzante della legittimazione del culto dei santi che passava, per l'appunto, attraverso la necessaria attestazione della veridicità dei loro miracoli.

Si è poi discusso su come la strategia d'attestazione dei miracoli, in sede testuale, avvenisse soprattutto in virtù di fattori quali la reiterazione ostinata di medesimi elementi formali e di comuni basi testuali.

In conclusione si è ragionato sulla nozione di miracolo per gli autori cistercensi, sulla sua funzione didattica e cognitiva, mostrando come la letteratura, in quanto ambito di codificazione formale di spazi ideali, permetta di formulare nuove ipotesi riguardo l'annosa questione del contrasto tra ideali e realtà.

## BIBLIOGRAFIA





*Fonti:**Cistercensi:*

Adamo di Perseigne: *Mariale*, PL 211, 695A-744B.

Aelredo di Rievaulx: *De Spirituali Amicitia*, ed. Anselm Hoste e Charles Holwell Talbot, Turnhout 1971 (CCCM 1), pp. 287-350.

— *Speculum Caritatis*, ed. Anselm Hoste e Charles Holwell Talbot, Turnhout 1971 (CCCM 1), pp. 3-161.

— *Homeliae de oneribus prophetis Isaias*, ed. Gaetano Raciti, Turnhout 2005 (CCCM 2d), pp. 24-288.

Alberico di Trois-Fontaines: *Chronica*, ed. P. Scheffer-Boichorst, MGH SS 23, Hannover 1874, pp. 631-950.

Balduino di Ford: *De commendatione fidei*, ed. David N. Bell, Turnhout 1991 (CCCM 99), pp. 341-458.

Bernardo di Clairvaux: *Apologia ad Guillelmum Abbatem*, ed. J. Leclercq e H.M. Rochais, SBO III, Roma 1963, pp. 81-108.

— *De consideratione ad Eugenium papam*, ed. J. Leclercq e H.M. Rochais, SBO III, Roma 1963, pp. 393-493.

— *De diligendo Deo*, ed. J. Leclercq e H.M. Rochais, SBO III, Roma 1963, pp. 119-154.

— *De laude novae militiae*, ed. J. Leclercq e H.M. Rochais, SBO III, Roma 1963, pp. 213-239.

— *De praecepto et dispensatione*, ed. J. Leclercq e H.M. Rochais, SBO III, Roma 1963, pp. 253-294.

— *Epistolae*, ed. J. Leclercq e H.M. Rochais, SBO VII, *Epistolae I. Corpus epistolarum* 1-180, Roma 1974, e SBO VIII, *Epistolae I. Corpus epistolarum* 181-310, *II. Epistolae extra corpus* 311-547, Roma 1977.

— *Homiliae super «Missus est»*, ed. M.-I. Huille e J. Regnard, SC 390, pp. 103-241.

— *Sententiae*, ed. J. Leclercq e H.M. Rochais, SBO VI, 2, *Sermones* III, Roma 1972, pp. 7-255.

— *Sermones per annum*, ed. J. Leclercq e H.M. Rochais, SBO IV-V, *Sermones* I e II, Roma 1966-1968.

— *Sermones de diversis*, ed. J. Leclercq e H.M. Rochais, SBO VI, 1, *Sermones* III, Roma 1966, pp. 73-406.

- *Sermones varii*, ed. J. Leclercq e H.M. Rochais, SBO VI, 1, *Sermones III*, Roma 1966, pp. 9-55.
- *Vita Sancti Malachiae*, ed. A. Gwynn, SBO III, Roma 1963, pp. 307-378.
- Capitula Ordinis Cisterciensis*, ed. Chrysogonus Waddell in Id., *Narrative and legislative texts cit.*, pp. 186-191; anche in Id., *Twelfth-Century Statues cit.*, pp. 512-516.
- Carta Caritatis Posterior*, ed. C. Waddell, in Id., *Narrative and legislative texts cit.*, pp. 381-394.
- Carta Caritatis Prior*, ed. C. Waddell, in Id., *Narrative and legislative texts cit.*, pp. 274-282.
- Cesario di Heisterbach: *Dialogus Miraculorum*, 2 voll., ed. Joseph Strange, Köln, Bonn, Bruxelles 1851.
- *Libri VIII Miraculorum*, ed. Alfons Hilka, in Hilka III, pp. 15-222.
- Chronicon Clarevallense*, PL 185, 1247A-1252B.
- Collectaneum Exemplorum et Visionum Clarevallense e codice Trecensi 946*, ed. Olivier Legendre, Turnhout 2005 (CCCM 208), pp. 3-381.
- Corrado di Eberbach: *Exordium Magnum Cisterciense sive narratio de initio Cisterciensis Ordinis*, ed. Bruno Griesser, Roma 1961 (Series Scriptorum S. Ordinis Cisterciensis 2) [ristampato in CCCM 138, Turnhout 1994; i numeri di pagina in nota fanno riferimento a quest'ultima edizione].
- Ecclesiastica Officia*, ed. Danièle Choisselet e Placide Vernet in *Les «Ecclesiastica Officia» cit.*, pp. 60-399.
- Erberto di Clairvaux / Torres: *Liber Miraculorum*, PL 185, 1273A-1384B (più frammenti pubblicati nelle coll. 453C-466D).
- Exordium Parvum*, ed. Chrysogonus Waddell in Id., *Narrative and Legislative Texts cit.*, pp. 232-259.
- [Fürstenfeld: breve raccolta di miracoli, senza titolo, autore ignoto], ms. München Staatsbibliothek clm 6914, ff. 37r-45r, ed. H.D. Opperl in Id., *Eine kleine Sammlung cit.*, pp. 11-28.
- Goffredo d'Auxerre: *Vita Bernardi Claraevallensis abbatis* (libri III-V), PL 185, 301B-368C.
- *Fragmenta de Vita et Miraculis s. Bernardi*, ed. Robert Léchat in AB 50 (1932), pp. 89-122.
- Guglielmo di Saint-Thierry: *De natura et dignitate amoris*, ed. Paul Verdeyen e Stanley Ceglar, Turnhout 2003 (CCCM 88).
- *Epistola ad fratres de Monte-Dei*, ed. M.-M. Davy, Paris 1940.
- *Vita Bernardi Claraevallensis abbatis* (libro I), PL 185, 225A-266D.
- Helinand di Froidmont: *Chronicon*, PL 212, 771C – 1082C.

— *Sermones*, PL 212, 481C-720C

Idung di Prüfening: *Dialogus duorum monachorum*, ed. R.B.C. Huygens in Id., *Le moine Idung et ses deux ouvrages* cit., pp. 91-186.

*Instituta Generalis Capituli Ordinis Cisterciensis*, ed. Chrysogonus Waddell in Id., *Twelfth-Century Statues* cit., pp. 532-565.

Nicola di Clairvaux: *Epistolae*, PL 196, 1589 – 1654B.

Ottone di Frisinga: *Chronica*, ed. Adolf Hofmeister, MGH SRG, in usum scholarum separatim editi 45, Hannover 1912 [rist. an. Ivi 1984].

Radolfo di Coggeshall: *Chronicon Anglicanum*, ed. Joseph Stevenson, London 1875 (*Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores* 66), pp. 1-208 [rist. an. Ivi, 1965].

Richalm di Schöntal: *Liber Revelationum*, ed. P.G. Schmidt, Hannover 2009 (MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 24).

[Salem: raccolta di miracoli anonima], ed. A. Liebers, *Rigor Ordinis - gratia amoris* cit..

*Statuta Ordinis Cisterciensis*, ed. C. Waddell in Id., *Twelfth-Century Statues* cit.; ed. B. Lucet, *La codification cistercienne de 1202 et son évolution ultérieure*, Roma 1964; ed. Id., *Les codifications cisterciennes de 1237 et de 1257*, Paris 1977; ed. J.-M. Canivez, *Statuta capitulorum generalium ordinis Cisterciensis*, 8 voll., Louvain 1933-1941.

Ulrico di l'Aumône: *Vita Christiani monachi*, ed. J. Leclercq in AB 71 (1953), pp. 30-52.

*Usus conversorum*, ed. Chrysogonus Waddell in *Cistercian Lay Brothers* cit., pp. 55-78.

*Altre:*

Agostino di Ippona: *De civitate Dei* I-X = CCSL 47, Turnhout 1955 (Aurelii Augustini Opera 14, 1); XI-XXII = CCSL 48, Turnhout 1955 (Aurelii Augustini Opera 14, 2).

— *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate*, ed. E. Evans, CCSL 46, Turnhout 1969 (Aurelii Augustini Opera 13, 2), pp. 49-114.

Ambrogio di Milano: *De excessu fratris*, ed. Otto Faller, CSEL 73, Wien 1955 (Sancti Ambrosii Opera 7), pp. 207-325.

— *De obitu Theodosii*, ed. Otto Faller, CSEL 73, Wien 1955, (Sancti Ambrosii Opera 7), pp. 369-401.

Arnaldo di Bonneval: *Vita Bernardi Claraevallensis abbatis* (libro II), PL 185, 267B-302B.

Beda il Venerabile: *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, ed. Bertram Colgrave e Roger Aubrey Baskerville Mynors, Oxford 1969.

- Bernardo di Cluny: *Ordo cluniacensis disciplina*, ed. M. Herrgott in *Vetus disciplina monastica*, Paris 1726 [rist. an. Siegburg 1999], pp. 133-364.
- Corrado di Hirsau: *Speculum Virginum*, ed. Jutta Seyfarth, Turnhout 1995 (CCCM 5).
- Filippo di Harveng: *De institutione clericorum*, PL 203, 665D-1206A.
- Gerardo di Frachet: *Vitae fratrum Ordinis praedicatorum necnon cronica Ordinis ab anno MCCIII usque ad MCCLIV*, ed. R.P. Reichert, Roma 1897 (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica 1).
- Giraldo del Galles: *Gemma Ecclesiastica*, ed. J.S. Brewer in *Giraldi Cambrensis Opera*, II, London 1862 [rist. an. Ivi, 1964], pp. 3-364.
- Gregorio Magno: *Dialogi*, ed. Adalbert de Vogüé, 3 voll., SC 251, 260, 265, Paris 1978, 1979, 1980.
- Guglielmo di Malmesbury: *Gesta Regum Anglorum*, ed. R.A.B. Mynors con integrazioni di R.M. Thomson e M. Winterbottom, 2 voll., Oxford 1998-1999.+
- Libellus de diversis Ordinibus et professionibus qui sunt in Aecclesia*, ed. G. Constable e B. Smith, Oxford 1972.
- Liber de miraculis sanctae Dei genitrix Mariae*, ed. B. Pez, Wien 1731 [rist. cur. T.F. Crane, Ithaca 1925].
- Matteo Paris: *Chronica Majora*, ed. Henry Richards Luard, 7 voll., London 1872-1883 (Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores 57) [rist. an. Ivi, 1964].
- Nigello di Longchamp (Nigel Wireker): *Speculum stultorum*, ed. John H. Mozley e Robert R. Raymo, Berkley-Los Angeles 1960.
- Orderico Vitale: *Historia ecclesiastica*, ed. Marjorie Chibnall, 6 voll. Oxford 1969-1980.
- Pier Damiani: *Opuscula varia*, PL 145, 19C-858A.
- Pietro di Cornovaglia: *Liber Revelationum* = ms. London, Lambeth Palace ms. 51.
- Pietro il Venerabile: *De Miraculis*, ed. Denise Bouthillier, Turnhout 1988 (CCCM 83).
- *Epistolae*, ed. G. Constable, in Id., *The Letters of Peter the Venerable* cit., I.
- Regula Magistri*, ed. Albert de Vogüé, 3 voll., Paris 1964-1965, SC 105-107 (Série des Textes Monastiques d'Occident 14-16).
- Regula Monachorum*, ed. R. Hanslik, Wien 1978 (CSEL 75).
- Statuta Petri Venerabilis abbatis cluniacensis IX*, ed. Gilles Contables in *Corpus Consuetudinum Monasticarum VI, Consuetudines Benedictinae Variarum (Saec. XI – Saec. XIV)*, pp. 39-106.
- Walter Map: *De Nugis Curialium*, ed. Montague Rhodes James, con integrazioni di Christopher Nugent Lawrence Brooke e Roger Aubrey Baskerville Mynors, Oxford 1983.

## Studi:

- Achterfeldt, Johann Heinrich e Braun, Johann Wilhelm Joseph: *Caesarius von Heisterbach*, in «Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie», 6 (1845), 1-27.
- Arabeyre, Patrick: *La lactation à Châtillon-sur-Seine: données et problèmes*, in *Vies et légendes de Saint Bernard* cit., pp. 173-197.
- Astell, Ann W.: *Eating Beauty. The Eucharist and the Spiritual Arts of the Middle Ages*, Ithaca 2006.
- Auberger, Jean-Baptiste: *L'unanimité cisterciense primitive: mythe ou réalité?*, Achel 1986 (Studia et Documenta 3).
- *La législation cistercienne primitive et sa relecture claravallienne*, in *Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalités, spiritualité* cit., pp. 181-208.
- Auniord, Jean-Baptiste e Thomas, Robert: *Cîteaux et Notre Dame*, in *Maria, Études sur la Vierge* cit., II, pp. 579-624.
- L'aveu. Antiquité et Moyen Âge. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome avec le concours du CNRS et de l'Université de Trieste, Rome 28-30 mars 1984*, Roma 1986 (Collection de l'École française de Rome 88).
- Barnay, Sylvie: *Lactation et apparitions de la Vierge: une relecture de la règle, une lecture de la vie de saint Bernard*, in *Unanimité et diversité cisterciennes* cit., pp. 161-174.
- *Le «Legendae» e i «Miracula»*, in *Storia della mariologia* cit., pp. 662-672.
- Bartolomei Romagnoli, Alessandra: *Sogni, visioni, apparizioni nel pensiero teologico e nella cultura letteraria da sant'Agostino a Giuliano di Toledo*, in «*Negotium fidei*», cit., pp. 51-66.
- Baschet, Jérôme: *I mondi del Medioevo: i luoghi dell'aldilà*, in *Tempi, spazi, istituzioni* cit., pp. 337-342.
- Bell, David N.: *Baldwin of Ford and the Sacrament of the Altar*, in *Erudition at God's Service* cit., pp. 217-242.
- Berlière, Ursmer: *Innocent III et la réorganisation des monastères bénédictins*, in RB 32 (1920), pp. 22-42 e 145-159.
- Berlioz, Jacques: *Les ordalies dans les «exempla» de la confession (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, in *L'aveu* cit., pp. 297-313.
- *La lactation de saint Bernard dans un «exemplum» et une miniature du «Ci nous dit» (début du XIV<sup>e</sup> siècle)*, in «*Cîteaux*», 39 (1988), pp. 270-283.
- *Introduction à la recherche dans les «exempla» médiévaux*, in *Les «Exempla» médiévaux. Introduction à la recherche* cit., pp. 17-73.
- *Césaire de Heisterbach, «Dialogus Miraculorum»*, in *Les «Exempla» médiévaux*.

- Introduction à la recherche* cit., pp. 91-109.
- *Césaire de Heisterbach, «Libri VIII Miraculorum»*, in *Les «Exempla» médiévaux. Introduction à la recherche* cit., pp. 113-118.
- [con M.-A. Polo de Beaulieu e C. Ribaucourt] *Saint Bernard dans les «Exempla» (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, in *Vies et légendes de Saint Bernard* cit., pp. 116-140.
- *Saint Bernard dans la littérature satirique de l'«Ysengrimus aux balivernes des courtisans» de Gualtier Map (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, in *Vies et légendes de Saint Bernard* cit., pp. 211-228.
- *Pénitence et confession dans le Grand Exorde de Cîteaux*, in *Le Grand Exorde*, pp. 435-446.
- *Gli «Exempla» cistercensi nella prima parte del «Tractatus de diversis materiis predicabilibus» di Stefano di Bourbon († c. 1261)*, in «Herbertus», 3 (2002), pp. 17-37.
- Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalités, spiritualité. Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon*, Paris 1992, SC 380 (Œuvres complètes 1).
- Bernardo cistercense. Atti del XXVI Convegno storico internazionale. Todi 8-11 Ottobre 1989*, Spoleto 1990 (Atti dei Convegni dell'Accademia Tudertina e del Centro di studi sulla spiritualità medievale. Nuova serie 3).
- Bertram, Martin e Duynstee, Marguerite: «*Casus legum sive suffragia monachorum*». *Legistische Hilfsmittel für Kanonisten in späteren Mittelalter*, in «Tijdschrift voor rechtsgeschiedenis», 51 (1983), pp. 317-363.
- Boeren, P.C.: *Ein neuentdecktes Fragment der Libri VIII Miraculorum de Caesarius von Heisterbach*, in «Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein», 170 (1968), pp. 7-21.
- Boesch Gajano, Sofia: *Il santo nella visione storiografica di Gregorio di Tours*, in *Gregorio di Tours*, Todi 1977 (Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale), pp. 29-91.
- *Pratiche e culture religiose*, in *Storia d'Europa, III, Il Medioevo. Secoli V-XV*, cur. G. Ortalli, Torino 1994, pp. 169-216.
- *Gli spazi della santità*, in *Diventare santo*, cur. G. Morello, A.M. Piazzoni, P. Vian, Città del Vaticano 1998, pp. 17-23.
- *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Roma 2002 (Sacro / santo n.s. 8).
- Bouchard, Constance Brittain: *Cistercian Ideals versus Reality. 1134 reconsidered*, in «Cîteaux», 39 (1988), pp. 217-231.
- Braca, Lorenzo: *Cistercensi nello specchio dell'aldilà. Forme dell'«ideale» nella letteratura dei miracoli, tra dinamiche istituzionali e culturali*, in *BISIME* 111 (2009), pp. 63-99.
- *L'amicizia negli scritti di Aelredo di Rievaulx. Una conoscenza puntiforme*, in «Reti Medievali Rivista», 11 (2010), url: <[http://fermi.univr.it/rm/rivista/saggi/Braca\\_10\\_1.htm](http://fermi.univr.it/rm/rivista/saggi/Braca_10_1.htm)>.

Bredero, Adriaan Hendrik: *Études sur la «Vita Prima» de saint Bernard*, Roma 1960.

- *Cluny et Cîteaux au XII<sup>e</sup> siècle: les origines de la controverse*, in «Studi Medievali», ser. III, 12 (1971), pp. 135-175.
- *S. Bernardo di Chiaravalle: correlazione tra fenomeno cultico e storico*, in *Studi su S. Bernardo di Chiaravalle* cit., pp. 23-48.
- *Comment les institutions de l'Ordre de Cluny se sont rapprochées de Cîteaux*, in *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali* cit., pp. 164-202.
- *Cluny et Cîteaux au douzième siècle. L'histoire d'une controverse monastique*, Amsterdam 1985.
- *La vie et la «Vita Prima»*, in *Bernard de Clairvaux, Histoire, mentalités, spiritualité* cit., pp. 53-82.
- *Bernard van Clairvaux: tussen cultus en historie*, Kampen, 1993 [trad. ingl. *Bernard of Clairvaux Between Cult and History*, Edinburgh 1996].

Brentano, Robert: *Two Churches. England and Italy in the Thirteenth Century*, Princeton 1968.

Brezzi, Paolo: *Ottone di Frisinga*, in *BISIME* 54 (1939), pp. 129-328.

Brooke, Christopher: *Princes and kings and patrons of monasteries. Normandy and England*, in *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica* cit., pp. 125-144.

Brouette, Émile: art. *Aelred de Rievaulx*, in *DAC*, coll. 10-17.

- art. *Césaire de Heisterbach*, in *DAC*, coll. 170-172.
- art. *Conrad d'Eberbach*, in *DAC*, coll. 183-184.
- art. *Herbert de Mores*, in *DAC*, coll. 360-361.
- art. *Jean de Clairvaux*, in *DAC*, col. 402.
- art. *Thomas de Reuil*, in *DAC*, col. 686..

Burton, Janet, E.: *The Monastic Order in Yorkshire, 1069-1215*, Cambridge 1999 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought. Fourth series 40).

Caby, Cecille: *De l'abbaye à l'Ordre. Écriture des origines et institutionnalisation des expériences monastiques, XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle*, in «Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge», 115 (2003), pp. 235-267.

- *Fondation et naissance des ordres religieux. Remarques pour une étude comparée des ordres religieux au Moyen Âge*, in *Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich: methodische Ansätze und Perspektiven, Atti del Convegno*, cur. G. Melville e A. Müller, Berlin 2007 (Vita Regularis. Abhandlungen, 34), pp. 115-137.
- «*Non obstante quod sunt monachi*». *Être moine et étudiant au Moyen Âge*, in «Quaderni di storia religiosa», 16 (2009), pp. 45-81.



- Canal, Ioseph Maria: *Sanctus Bernardus et Beata Virgo. Miraculum lactationis in textu inedito*, in «Ephemerides mariologicae», 7 (1957), pp. 483-490.
- Canivez, Joseph-Marie: *Le rite cistercien*, in «Ephemerides liturgicae», 63 (1949), pp. 276-311.
- Cantarella, Glaucio Maria: «*Societas Christiana*»: *ricerche, orientamenti, discussioni (1977-1980)*, in «Studi Medievali», ser. III, 23 (1982), pp. 311-338.
- *San Bernardo e l'ecclesiologia. Aspetti e momenti di una tensione ecclesiologica*, in *Bernardo cistercense* cit., pp. 231-290.
- *Appunti su Rodolfo il Glabro*, in «Aevum», 65 (1991), pp. 279-294.
- *I monaci di Cluny*, Torino 1993.
- *Principi e corti. L'Europa del XII secolo*, Torino 1997.
- [con Valeria Polonio e Roberto Rusconi] *Chiesa, chiese, movimenti religiosi*, Roma-Bari 2001.
- *Medioevo. Un filo di parole*, Milano 2002.
- *Lo spazio dei monaci*, in *Uomo e spazio nell'alto medioevo* cit., pp. 805-847 [rist. in «*Comites aulae coelestis*» cit., pp. 525 sgg].
- *Il sole e la luna. La rivoluzione di Gregorio VII papa 1073-1085*, Roma-Bari 2005.
- *Il carisma del papa*, in *Il Carisma nel secolo XI* cit., pp. 67-81.
- *È esistito un «modello cluniacense»?», in *Dinamiche istituzionali delle reti monastiche* cit., pp. 61-85.*
- «*Diversi sed non adversi*». *Equilibri, squilibri, nuovi equilibri nelle istituzioni ecclesiastiche del XII secolo*, in «I quaderni del m.ae.s.», 11 (2008), pp. 229-246 [rist. in «*Comites aulae coelestis*» cit., pp. 605-628].
- *Abito e monachesimo nel pieno Medioevo: spunti per una discussione*, in «Przeгляд Historyczny», 100 (2009), pp. 465-473.
- Caocci, Duilio: *La presenza di Guglielmo di Malmesbury nel Liber Miraculorum di Herbertus*, in «Herbertus», 2 (2000), pp. 15-23.
- *I gradi della conversione. Qualche nota sull'impostazione del «Liber Miraculorum» di Herbertus*, in «Herbertus», 3 (2002), pp. 107-117.
- *Lo stato attuale degli studi sul «Liber Miraculorum» di Herbertus, arcivescovo di Torres nel XII secolo*, in *Civiltà giudiciale in Sardegna* cit., pp. 241-257.
- Capitani, Ovidio: «*L'affaire berengarienne*», *ovvero dell'utilità delle monografie*, in «Studi Medievali», ser. III, 16 (1975), I, pp. 353-378.
- *Storia dell'Italia medievale. 410-1216*, Roma-Bari 1986.
- *La storiografia medievale*, in *La storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età*

*contemporanea*, cur. N. Tranfaglia e M. Firpo, I, *Il Medioevo, I quadri generali*, Torino 1988, pp. 757-792.

- *La memoria storica*, in *Roma nell'alto medioevo, XLVIII Settimana di Studi del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto 2001, pp. 1-30.

Cariboni, Guido: *Il papato di fronte alla crisi istituzionale dell'Ordensverfassung cistercense nei primi decenni del XIII secolo*, in *Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum*, cur. Gert Melville e Oberste Jörg, Münster 1999 (Vita Regularis 11), pp. 619-653 [ristampato in *Papato e monachesimo "esente"* cit., pp. 179-214].

- *Esenzione cistercense e formazione del «Privilegium commune». Osservazioni a partire dai cenobi dell'Italia settentrionale*, in *Papato e monachesimo "esente"* cit., pp. 65-107.

- *Il funzionamento della rete monastica cistercense in Italia*, in *Dinamiche istituzionali delle reti monastiche* cit., pp. 381-394.

- *Il nostro ordine è la carità. Osservazioni sugli ideali, i testi normativi e le dinamiche istituzionali presso le prime generazioni cistercensi*, in *Regulae – Consuetudines – Statuta* cit., pp. 276-310.

- *La memoria dei vivi e dei morti presso i Cistercensi. Il codice Ambr. H 320 inf. Dell'abbazia di Santa Maria di Lucedio*, in *Memoria. Ricordare e dimenticare nella cultura del medioevo* cit., pp. 347-388.

- *La via migliore. Pratiche memoriali e dinamiche istituzionali nel «liber» del capitolo dell'abbazia cistercense di Lucedio*, Berlin 2005 (Vita Regularis, Editionen 3).

- *Il carisma nell'istituzione: I testi normativi monastici medievali a partire da alcune osservazioni di Max Weber*, in *Il Carisma nel secolo XII* cit., pp. 31-50.

*Il Carisma nel secolo XI. Genesis, forme e dinamiche istituzionali. Atti del XXVII Convegno del Centro Studi Avellaniti, Fonte Avellana, 30-31 agosto 2005*, cur. N. D'Acunto, San Pietro in Cariano 2006.

Carozzi, Claude: *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latin (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Roma 1994 (Collection de l'École française de Rome 189).

- *Les médiateurs dans le «Grand Exorde de Cîteaux»*, in *Le Grand Exorde*, pp. 451-475.

Catalani, Luigi: *Il modello scolastico*, in *Storia della mariologia* cit., pp. 673-699.

Cazes, Denis: *La théologie sapientielle de Guillaume de Saint Thierry*, Roma 2009 (Studia Anselmiana 148).

Chiappa Mauri, Luisa: *L'economia cistercense tra normativa e prassi. Alcune riflessioni*, in *Gli spazi economici della Chiesa nell'occidente mediterraneo (secoli XII-metà XIV). Atti del XVI convegno internazionale di studi, Pistoia, 16-19 maggio 1997*, Pistoia 1999, pp. 63-88.

Ciccarese. Maria Pia: *Visioni dell'aldilà in occidente. Fonti, modelli, testi*, Firenze 1987.

- *La genesi letteraria della visione dell'aldilà: Gregorio Magno e le sue fonti*, in *Sogni, visioni e profezie nell'antico cristianesimo. XVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 5-7 maggio 1988*, in «Augustinianum», 29 (1989), pp. 435-449.
  - *Le visioni dell'aldilà come genere letterario: fonti antiche e sviluppi medievali*, in «Schede Medievali», 19 (1990), pp. 266-277.
  - *La nascita del purgatorio*, in «Annali di storia dell'esegesi», 17 (2000), pp. 133-150.
- I Cistercensi nel Mezzogiorno medievale. Atti del Convegno internazionale di studio in occasione del IX centenario della nascita di Bernardo di Clairvaux*, cur. H. Houben e B. Vetere, Lecce 1994 (Dipartimento di studi storici dal Medioevo all'età contemporanea 28; saggi e ricerche 24).
- Cistercian Ideals and Reality*, cur. John Robert Sommerfeldt, Kalamazoo 1978 (Studies in Medieval Cistercian History, 3).
- Civiltà giudiciale in Sardegna nei secoli XI-XIII. Fonti e documenti scritti*, cur. Associazione Condaghe S. Pietro in Silki, Sassari 2002.
- Coens, M.: *La vie de Christian de l'Aumône*, in AB 52 (1934), pp. 5-20.
- Colombás, García M.: *Paraíso y vida angélica. Sentido escatológico de la vocación cristiana*, Montserrat, 1958 (Biblioteca Vida Cristiana 3).
- Comba, Rinaldo: *I cistercensi fra città e campagna nei secoli XII e XIII. Una sintesi mutevole di orientamenti economici e culturali nell'Italia nord-occidentale*, in «Studi Storici», 26 (1985), pp. 237-261.
- *I monaci bianchi e il papato in Italia: caratteri e metamorfosi delle identità e idealità cistercensi nella prima metà del XII secolo*, in *Das Papsttum un das vielgestaltige Italien. Hundert Jahre Italia Pontificia*, cur. Klaus Herbers e Jochen Johrendt, Berlin-New York 2009, pp. 515-556.
- «Comites aulae coelestis». *Studia z historii, kultury i duchowości Cluny w średniowieczu*, cur. M. Gronowski e K. Skwierczyński, Kraków 2009 (Źródła Monastyczne 47, Opracowania 10).
- Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, cur. G. Alberigo, G.L. Dossetti, P.-P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, II ed. Bologna 2002 (ma originariamente Bologna 1973).
- Congar, Yves: *L'ecclésiologie de S. Bernard*, in *Saint Bernard théologien. Actes du Congrès de Dijon, 15-19 septembre 1953*, II ed., in Roma 1954, pp. 136-190.
- *Henri de Marcy, abbé de Clairvaux, cardinal-évêque d'Albano et légat pontifical*, in «Analecta Monastica», V s., Roma 1958 [= Studia Anselmiana 43], pp. 1-90.
- Constable, Giles: *The treatise «Hortatur nos» and Accompanying Canonical Texts on the Performance of Pastoral Work by Monks*, in *Speculum Historiale*. (Festschrift per Johannes Spörl), München 1966, pp. 567-577.
- [cur.] *The Letters of Peter the Venerable*, 2 voll., Cambridge, Massachusetts, 1967 (Harvard Historical Studies 78).

- *The Ceremonies and Symbolism of Entering Religious Life and Taking the Monastic Habit, from the Fourth to the Twelfth Century*, in *Segni e riti nella Chiesa altomedievale occidentale*, Spoleto 1987 (Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 33), II, pp. 771-834.
- *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge 1996.
- Cowdrey, H.E.J.: *The Papacy and the Berengarian Controversy*, in «*Auctoritas*» und «*Ratio*». *Studien zu Berengar von Tours*, cur. R.B.C. Huygens e F. Niewöner, Wiesbaden 1990, pp. 109-138 [rist. in Id., *Popes and Church Reform in the 11th century*, Aldershot 2000, VI].
- Crane, Thomas, F.: *Mediaeval Sermon-Books and Stories and Their Studies Since 1883*, in «*Proceedings of the American Philosophical Society*», 56 (1917), pp. 369-402.
- Cremascoli, Giuseppe: *Leggere i «Dialogi» di Gregorio Magno*, in *I «Dialogi» di Gregorio Magno. Tradizione del testo e antiche traduzioni cit.*, pp. 3-14.
- Cristiani, Marta: *Tempo rituale e tempo storico, comunione cristiana e sacrificio. Le controversie eucaristiche nell'alto medioevo*, Spoleto 1997 (Collectanea 8).
- Culianu, Ioan Petru: «*Pons subtilis*». *Storia e significato di un simbolo*, in «*Aevum*», 53 (1979), pp. 301-312.
- D'Acunto, Nicolangelo: *I laici nella chiesa e nella società secondo Pier Damiani: ceti dominanti e riforma ecclesiastica nel secolo XI*, Roma 1999 (Nuovi studi storici 50).
- *La Regola e lo spazio*, in «*Quaderni medievali*», 55 (2003), pp. 167-172.
- «*Litterae confraternitatis*» degli Ordini mendicanti, in *Memoria. Ricordare e dimenticare nella cultura del medioevo cit.*, pp. 389-405.
- *La dimensione carismatica come problema storiografico*, in *Il Carisma nel secolo XI cit.*, pp. 13-29.
- *La rete monastico-eremitica di Pier Damiani e quella di Fonte Avellana*, in *Dinamiche istituzionali delle reti monastiche cit.*, pp. 133-156.
- *L'età dell'obbedienza. Papato, Impero e poteri locali nel secolo XI*, Napoli 2007 (Nuovo Medioevo 75).
- *Amicizia monastica. Considerazioni introduttive*, in «*Reti Medievali Rivista*», 11 (2010), url: <[http://fermi.univr.it/rm/rivista/saggi/Dacunto2\\_10\\_1.htm](http://fermi.univr.it/rm/rivista/saggi/Dacunto2_10_1.htm)>.
- Dal Pino, Franco A.: *La presenza della beata Vergine nella vita degli Ordini mendicanti (secoli XIII-XV)*, in *Storia della mariologia cit.*, pp. 726-773.
- Dal Prà, Laura: *L'immagine di Bernardo nell'arte italiana (secc. XIII-XVII)*, in *Bernardo cistercense cit.*, pp. 345-376.
- Daniélou, Jean: *Terre et paradis chez les Pères de l'Église*, in «*Eranos Jahrbuch*», 22 (1954), pp. 433-472.
- Davy, Marie-Madeleine: *Un traité de la vie solitaire. Epistola ad fratres de Monte-Dei de Guillaume de Saint-Thierry*, Paris 1940 (Études de Philosophie médiévale 29).

- *Un traité de la vie solitaire. Lettre aux Freres du Mont-Dieu de Guillaume de Saint-Thierry*, Paris 1946 (Études de Philosophie médiévale 29).
- De Fraja, Valeria: *Oltre Cîteaux. Gioacchino da Fiore e l'Ordine fiorense*, Roma 2006 (Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti 19).
- Degl'Innocenti, Antonella, *Dialogorum Libri IV*, in *Scrittura e storia. Per una lettura delle opere di Gregorio Magno*, cur. L. Castaldi, Firenze 2005 (Archivum Gregorianum 7), pp. 251-270.
- Delehaye, Hippolytus: *Les premiers «Libelli miraculorum»*, in AB 29 (1910), pp. 427-434.
- *Les recueils antiques des miracles*, in AB 43 (1925), pp. 5-85 e 305-325.
- Della Volpe, Monica: *Maria nell'«Exordium Magnum» e nel «Dialogus Miraculorum»*, in *«Respice stellam». Maria in San Bernardo* cit., pp. 255-285.
- De Place, Fr.: *Bibliographie raisonnée des premiers documents cisterciens (1098-1200)*, in «Cîteaux», 35 (1984), pp. 7-54.
- De Prisco, Antonio: *Il pubblico dei santi nei «Miraculorum libri octo» di Gregorio di Tours*, in *Il pubblico dei santi* cit., pp. 23-48.
- Dessi, Rosa Maria e Lamy, Marielle: *Saint Bernard et les controverses mariales au Moyen-Âge*, in *Vies et légendes de Saint Bernard* cit., pp. 229-260.
- Deug-Su, I: *Maria nella simbologia di san Bernardo*, in *«Respice stellam». Maria in San Bernardo* cit., pp. 93-109 [rist. in *Un ponte fra le culture: studi medievistici di e per I Deug-Su*, cur. C. Leonardi, F. Stella e P. Stoppacci, Firenze 2009, pp. 687-704].
- D'Haenens, Albert: *L'abstraction concrète: son essor en europe du nord au XIIe siècle*, in *L'Europa dei secoli XI e XII fra novità e tradizione* cit., pp. 123-134.
- I «Dialogi» di Gregorio Magno. Tradizione del testo e antiche traduzioni. Atti del II incontro di studi del Comitato per la Celebrazioni del XIV centenario della morte di Gregorio Magno in collaborazione con la Fondazione Ezio Franceschini e la Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (Certosa del Galluzzo, Firenze, 21-22 novembre 2003)*, cur. P. Chiesa, Firenze 2006 (Archivum Gregorianum 10).
- Dictionnaire des auteurs cisterciens*, cur. Émile Brouette, Anselme Dimier e Eugène Manning, 2 voll., Abbaye Notre-Dame de St-Remy, Rochefort 1975-1977 (La documentation cistercienne 16).
- Dimier, Anselme: art. *Geoffroy d'Auxerre*, in DAC, coll. 279-280.
- art. *Gosuain*, in DAC, coll. 303-304.
- art. *Henri de Clairvaux*, in DAC, coll. 348-349.
- D'Imperio, Francesca Sara: *Gregorio Magno. Bibliografia per gli anni 1980-2003*, Firenze 2005 (Archivum Gregorianum 4).
- Dinamiche istituzionali delle reti monastiche e canonicali nell'Italia dei secoli X-XII. Atti*

del XXVIII Convegno del Centro Studi Avellaniti (*Fonte Avellana*, 29-31 agosto 2006), cur. Nicolangelo D'Acunto, San Pietro in Cariano 2007.

- Dinzelbacher, Peter: *Die Jenseitsbrücke im Mittelalter*, Wien 1973 (Dissertationen der Universität Wien 104).
- *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart 1981 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 23).
- *The Way to the Other World in Medieval Literature and Art*, in «Folklore», 97 (1986), pp. 70-87.
- *Le vie per l'Aldilà nelle credenze popolari e nella concezione erudita del Medioevo*, in «Quaderni medievali», 23 (1987), pp. 6-35.
- «Revelationes», Turnhout 1991 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental 57).
- Donkin, R.A.: *The Cistercians: Studies in the Geography of Medieval England and Wales*, Toronto 1978.
- Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del terzo millennio. Atti del Convegno internazionale (Brescia-Rodengo, 23-25 marzo 2000)*, cur. Giancarlo Andenna, Milano 2001.
- Dubois, Jacques: *The Laybrothers' Life in the Twelfth Century: a Form of Lay Monasticism*, in CS 7 (1972), pp. 161-213.
- *La vie réelle dans le monastères du Moyen Âge*, in «Collectanea Cisterciensia», 49 (1987), pp. 229-245.
- Dubois, Marie-Gérard: *La destinée après la mort. Apparitions de défunts et révélations sur l'au-delà dans le «Grand Exorde de Cîteaux*, in *Le Grande Exorde*, pp. 477-492.
- *L'Eucharistie à Cîteaux au milieu du XII<sup>e</sup> siècle*, in «Collectanea Cisterciensia», 67 (2005), pp. 266-286.
- Dumont, Charles, M.: *Aspects de la dévotion du bienheureux Aelred a notre Dame*, in «Collectanea Cisterciensia», 20 (1958), pp. 313-326.
- *Seeking God in Community According to St. Aelred*, in CS 6 (1971), pp. 289-317.
- Dupeux, Cécile: *Saint Bernard dans l'iconographie médiévale: l'exemple de la lactation*, in *Vies et légendes de Saint Bernard* cit., pp. 152-166.
- Dutton, Marsha L.: *Eat, Drink and be Merry: the Eucharist Spirituality of the Cistercian Fathers*, in *Erudition at God's Service* cit., pp. 1-31.
- Easting, Robert: *Peter of Cornwall's account of St. Patrick's Purgatory*, in AB 97 (1979), pp. 397-416.
- *Visions of the Other World in Middle English*, Cambridge 1997.
- Les «Ecclesiastica Officia» cisterciens du XII<sup>e</sup> siècle. Texte latin selon les manuscrits*

- édités de Trente 1711, Ljubljana 31 et Dijon 114. Version Française annexe liturgique, notes, index et tables*, cur. Danièle Choisselet e Placide Vernet, Reiningue 1989 (La Documentation Cistercienne, 22) [nuova versione che riprende e integra la precedente: *Ecclesiastica Officia: Gebräuchebuch der Zisterzienser aus dem 12. Jahrhundert: Lateinischer Text nach den Handschriften Dijon 114, Trient 1711, Ljubljana 31, Paris 4346 und Wolfenbüttel Codex Guelferbytanus 1068 ; Deutsche Übersetzung, liturgischer Anhang, Fußnoten und Index*, cur. Hermann M. Herzog e Johannes Müller, Langwaden 2003].
- Elm, Kaspar: *Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. Eine Ausstellung des Landschaftsverbandes Rheinland*, Köln 1980 (Schriften des Rheinischen Museumsamtes, 10).
- *Mythos oder Realität? Fragestellungen und Ergebnisse der Zisterziensersforschung*, in *Unanimité et diversité cisterciennes* cit., pp. 17-48.
- Emery, Pierre-Yves: *La notion de «mérite» dans le «Grand Exorde de Cîteaux*, in *Le Grand Exorde*, pp. 447-450.
- Erudition at God's Service*, cur. John Robert Sommerfeldt, Kalamazoo 1987 (Studies in Medieval Cistercian History 11; Cistercian Studies Series 98).
- L'Europa dei secoli XI e XII fra novità e tradizione: sviluppi di una cultura. Atti della decima Settimana internazionale di studio, Mendola, 25-29 agosto 1986*, Milano 1989 (Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore. Miscellanea del Centro di studi medioevali 12).
- Evans, Gillian R.: «*Solummodo sacramentum et non verum*»: *Issues of Logic and Language in the Berengarian Controversy*, in *Lanfranco di Pavia e l'Europa* cit., pp. 380-405.
- Les «Exempla» médiévaux. Introduction à la recherche, suivie des tables critiques de l'«Index exemplorum» de Frederic C. Tubach*, cur. Jacques Berlioz e Marie Anne Polo de Beaulieu, Carcassonne 1992.
- Les «Exempla» médiévaux. Nouvelles perspectives. Actes du Colloque du C.N.R.S. et de l'Ecole normale supérieure, Saint-Cloud 27-28 sept. 1994*, cur. Jacques Berlioz e Marie Anne Polo de Beaulieu, Paris 1998 (Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge 47).
- L'«Exemplum»*, cur. C. Bremond, J. Le Goff, J.-C. Schmitt, Turnhout 1982 (Typologie des sources du Moyen Âge Occidental, 40).
- Fiske, Adele: *Aelred's of Rievaulx Idea of Friendship and Love*, in «Cîteaux», 13 (1962), pp. 5-17 e 97-132.
- Fois, Graziano: *Gonario giudice e poi monaco ed Herbertus Arcivescovo di Torres*, in «Herbertus», 2 (2000), pp. 25-78.
- *Su un manoscritto disperso del «Liber Miraculorum» di Herbertus di Torres e un ipotetico ramo francese*, in «Herbertus» 3 (2002), pp. 87-106.
- *Il regno di Torres e i Cistercensi fra Pisa e Papato nella seconda metà del XII secolo*, in *Civiltà giudiciale in Sardegna* cit., pp. 195-240.
- France, James: *St. Bernard, Archbishop Eskil, and the Danish Cistercians*, in «Cîteaux»,

- 39 (1988), pp. 232-247.
- The Cistercians in Scandinavia, Kalamazoo 1992 (Cistercian Studies Series 131).
  - *Cistercian Foundation Narratives in Scandinavia in their Wider Context*, in «Cîteaux», 43 (1992), pp. 119-160.
  - *Cistercians Under Our Lady's Mantle*, in CSQ 37 (2002), pp. 392-414.
  - *Medieval Images of Saint Bernard of Clairvaux*, Kalamazoo 2007 (Cistercian Studies Series 210).
  - *A Unique Image of Saint Bernard from Norway*, in CSQ 45 (2010), pp. 315-329.
- Francheboud, André: *Les antécédents cistercien du Rosaire*, in «Collectanea Cisterciensia», 56 (1994), pp. 153-170.
- Garbini, Paolo: *I «Dialogi» di Desiderio di Montecassino*, in *I «Dialogi» di Gregorio Magno. Tradizione del testo e antiche traduzioni cit.*, pp. 43-56.
- Gastaldelli, Ferruccio: *Ricerche su Goffredo d'Auxerre: il compendio anonimo del «Super Apoclypsin». Introduzione ed edizione critica*, Roma 1970.
- *Le più antiche testimonianze biografiche su san Bernardo. Studio storico-critico sui «Fragmenta Gaufridi»*, in AC 45 (1989), pp. 3-80.
  - Teologia monastica, teologia scolastica e lectio divina, in AC 46 (1990), pp. 25-63.
  - *Studi su san Bernardo e Goffredo di Auxerre*, Bottai-Impruneta (2001).
  - *A Critical Note on the Edition of the «Exordium Magnum Cisterciense»*, in CSQ 39 (2004), pp. 311-320.
- Gatto, Giuseppe: *Le voyage au Paradis. La christianisation des traditions folkloriques au Moyen Âge*, in «Annales», 34 (1979), pp. 929-942.
- George, Philippe: *La mémoire des morts*, in «Le Moyen Âge», 95 (1989), pp. 527-534.
- Gilson, Étienne: *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris 1934.
- Goering, Joseph: *The Scholastic Turn (1100-1500): Penitential Theology and Law in the Schools*, in *A New History of Penance*, cur. Abigail Firey, Leiden 2008, pp. 219-237.
- Goetz, Hans Werner: *Bernard et Norbert: eschatologie et réforme*, in *Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalités, spiritualité cit.*, pp. 505-525.
- Golinelli, Paolo: *Il pubblico di santi: uno sconosciuto inconoscibile?*, in *Il pubblico dei santi cit.*, pp. 7-19.
- Graf, Arturo: *Miti, leggende e superstizioni nel medio evo*, Milano 2002 (ma in realtà Torino 1892-1893).
- La "grammatica di Cristo" di Pier Damiani. Un maestro per il nostro tempo*, cur. Guido Innocenzo Gargano e Lorenzo Saraceno, San Pietro in Cariano 2009.



- Le Grand Exord de Cîteaux ou Récit des débuts de l'Ordre cistercien*, cur. Marie-Gérard Dubois, J. Berlioz, et. al., Turnhout 1998 (Studia et Documenta 7).
- Gregory, Tullio: *I sogni e gli astri*, in *I sogni nel medioevo*, cur. Id., Roma 1985, pp. 111-148.
- Griesser, Bruno: *Herbert von Clairvaux und sein «Liber Miraculorum»*, in «Cistercienser Chronik», 54 (1947), pp. 21-39 e 118-148.
- *Ein Himmeroder Liber miraculorum und seine Beziehungen zu Caesarius von Heisterbach*, in «Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte», 4 (1952), pp. 257-274.
- *Die 'Ecclesiastica officia Cisterciensis Ordinis' des Cod. 1711 von Trient*, in ASOC 12 (1956), pp. 153-288.
- *Engelhard von Langheim und sein Exempelbuch für die Nonnen von Wechtserwinkel*, in «Cistercienser-Chronik», 70 (1963), pp. 55-73.
- *Engelhard von Langheim und Abt Erbo von Prüfening*, in «Cistercienser-Chronik», 71 (1964), pp. 22-37 e in *ibidem*, 76 (1969), pp. 20-24.
- Grundmann, Herbert: *Zur Biographie Joachims von Fiore und Rainers von Ponza*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 16 (1960), pp. 437-546 [rist. in Id., *Ausgewählte Aufsätze*, Stuttgart 1977 (Schriften der MGH 25), II, pp. 256-360].
- Guignard, Ph.: *Les monuments primitifs de la règle cistercienne*, Dijon 1878.
- Gunter, Paul: *Teologia liturgica nel pensiero di Pier Damiani*, in *La "grammatica di Cristo"* cit., pp. 111-121.
- Gurevič, Anton Jakovlevič: *Le categorie della cultura medievale*, trad. it. cur. C. Castelli, Torino 2007 (Torino 1983) [ed. orig. Категории средневековой культуры, Moskva 1972].
- Hagiographie, cultures et sociétés, IV<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Paris, 1981 (Études Augustiniennes 87).
- Hallinger, Kassius: *Gorze-Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter*, 2 voll., Roma 1950-1951 (Studia Anselmiana 22/23 e 24/25).
- Haskins, Charles, Homer: *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, Massachusetts 1927.
- Heinzelmann, Martin: *Une source de base de la littérature hagiographique latine: le recueil de miracles*, in *Hagiographie, cultures et sociétés* cit., pp. 235-257.
- Hesbert, René-Jean: *Saint Bernard et l'eucharistie*, in *Mélanges Saint Bernard. XXIV<sup>e</sup> congrès de l'association bourguignonne des sociétés savantes, 8<sup>e</sup> Centenaire de la mort de saint Bernard*, Dijon 1953, Dijon 1954, pp. 156-176.
- Higounet, Charles: *Le premier siècle de l'économie rurale cistercienne*, in *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali* cit., pp. 345-368.

- Hilka, Alfons: [cur.] *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*, 3 voll., Köln, Bonn, Düsseldorf 1933-1937 (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 43).
- Holdsworth, Cristopher John: *Eleven Visions Connected with the Cistercian Monastery of Stratford Langthorne*, in «Cîteaux» 13 (1962), pp. 185-204.
- *Visions and Visionaries in the Middle Ages*, in «History. The Journal of the Historical Association», 48 (1963), pp. 141-153.
- Houben, Hubert: *Il cosiddetto «Liber Vitae» di Polirone: problemi terminologici e metodologici*, in *L'Italia nel quadro dell'espansione europea del monachesimo cluniacense. Atti del Convegno Internazionale di storia medievale, Pescia, 26-28 novembre 1981*, cur. C. Violante, A. Spicciati e G. Spinelli, Cesena 1985 (Italia benedettina. Sudi e documenti di storia monastica 8), pp. 187-198.
- *Le istituzioni monastiche dell'Italia meridionale all'epoca di Bernardo di Clairvaux*, in *I Cistercensi nel Mezzogiorno medievale cit.*, pp. 73-89.
- *Mezzogiorno Normanno-Svevo. Monasteri e castelli, ebrei e musulmani*, Napoli 1996 (Nuovo Medioevo 62).
- *Un inedito privilegio di Innocenzo III per i Cistercensi di S. Maria di Ripalta in Puglia*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 56 (2002), pp. 149-157.
- *Da Venosa a Monreale. I luoghi di memoria dei Normanni nel Sud*, in *Memoria. Ricordare e dimenticare nella cultura del medioevo cit.*, pp. 51-75
- *Federico II. Imperatore, uomo, mito*, Bologna 2009.
- Hüffer, Georg: *Die Chronik von Clairvaux und Herberts «Liber Miraculorum». Der heilige Bernard von Clairvaux, I: Vorstudie*, Heidelberg 1886.
- Huygens, R.B.C.: *Le moine Idung et ses deux ouvrages: «Argumentum super quatuor questionibus» et «Dialogus duorum monachorum»*, Spoleto 1980 (Biblioteca degli «Studi Medievali» 11).
- Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215). Atti della settima settimana internazionale di studio, Mendola, 28 agosto – 3 settembre 1977*, Milano 1980 (Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore. Miscellanea del Centro di studi medioevali 9).
- Kantorowicz, Ernst: *Kaiser Friedrich der Zweite*, Berlin 1927 [trad. it. *Federico II imperatore*, Milano 1976].
- King, Archdale, A.: *Liturgies of the Religious Orders*, London-New York-Toronto 1955 [sulla liturgia cistercense cfr. pp. 62-156].
- Knowles, David: *The Monastic Order in England. The History of its Development from the Times of St. Dunstan to the Fourth Lateran Council (943-1216)*, Cambridge 1940.
- *The Religious Orders in England*, 3 voll., Cambridge 1948-1959.
- *The Primitive Cistercian Documents*, in Id., *Great Historical Enterprises. Problems in Monastic History*, London-Edinburgh 1963, pp. 199-222.

- *Cisterciens and Chuniacs*, in *The Historian and Character and other Essays*, cur. Id. et al., Cambridge 1963, pp. 50-75.
- Kölzer, Theo: *La monarchia normanno-sveva e l'Ordine cistercense*, in *I Cistercensi nel Mezzogiorno medievale* cit., pp. 91-116.
- Kompatscher Gufler, Gabriela: [cur.] *Herbert von Clairvaux und sein Liber miracolorum. Die Kurzversion eines anonymen bayerischen Redaktors: Untersuchung, Edition und Kommentar*, Bern 2005 (Lateinsche Sprache und Literatur des Mittelalters 39).
- Körntgen, Ludger: *Herrschaftlegitimation und Heilserwartung. Ottonische Herrscherbilder im Kontext liturgischer Handschriften*, in *Memoria. Ricordare e dimenticare nella cultura del medioevo* cit., pp. 29-49
- Kovács, François: *Relation entre l'Officium Defunctorum feriale et la Liturgie Cistercienne primitive*, in ASOC 7 (1951), pp. 78-84.
- *A propos de la Date de la Rédaction des "Instituta Generalis Capituli apud Cistercium"*, in ASOC 7 (1951), pp. 85-90.
- Kuttner, Stephan e Somerville, Robert: *The so-called Canons of Nîmes (1096)*, in «Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis», 38 (1970), pp. 175-189.
- Lanfranco di Pavia e l'Europa del secolo XI. Nel IX centenario della morte (1089-1989). Atti del convegno internazionale di studi. Pavia, Almo Collegio Borromeo, 21-24 Settembre 1989*, cur. G. D'Onofrio, Roma 1993 (Italia Sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica 51).
- Langosch, Karl: *Caesarius von Eisterbach*, in *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, I, Berlin, Leipzig 1933, coll. 344-370 [rist. Berlin, New York 1978, coll. 1152-1168].
- Lassus, M.-A.: *Le mystère de la virginité dans la pensée cistercienne*, in «Collectanea Cisterciensia», 20 (1958), pp. 3-15.
- Lawlor, H.J.: *St. Bernard of Clairvaux's Life of St. Malachy of Armagh*, London-New York 1920.
- Léchat, Robert: *Les «Fragmenta de Vita et Miraculis sancti Bernardi» par Geoffroy d'Auxerre*, in AB 50 (1932), pp. 83-122.
- Leclercq, Jean: *Pierre le Vénérable*, Saint-Wandrille 1946 [trad. it. *Petro il Venerabile*, Milano 1991].
- *Dévotion et théologie mariales dans le monachisme bénédictin*, in *Maria. Études sur la sainte Vierge* cit., Paris 1952, II, pp. 548-578.
- *Passage supprimé dans une épître d'Alexandre III*, in RB 62 (1952), pp. 149-151.
- *Le teste complet de la vie de Christian de l'Aumône*, in AB 71 (1953), pp. 21-52.
- *Epîtres d'Alexandre III sur les cisterciens, I: Nouveau passage supprimé?*, in RB 64 (1954), pp. 68-82.
- *Saint Bernard et la dévotion médiévale envers Marie*, in «Revue d'ascétique et de

- mystique», 30 (1954), pp. 361-375.
- *L' amour des lettres et le desir de Dieu : initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris 1957 [trad. it. *Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica nel Medio Evo*, Firenze 1965].
  - *Le cloître est-il un paradis?*, in *Le message des moines* cit., Paris 1958, pp. 141-159.
  - *La spiritualità du Moyen Âge*, Aubier 1966 [trad. it. *La spiritualità del medioevo, da san Gregorio a san Bernardo (sec. VI-XII)*, Bologna 1986.
  - art. *Bernard de Clairvaux*, in DAC, coll. 104-108.
  - *Imitation du Christ et sacrements chez S. Bernard*, in «Collectanea Cisterciensia», 38 (1976), pp. 263-282.
  - *The Image of St. Bernard in the Late Medieval «Exempla» Literature*, in «Thought», 54 (1979), pp. 291-302.
  - *S. Bernard et la confession des péchés*, in «Collectanea Cisterciensia», 46 (1984), pp. 122-130.
- Lefèvre, Jean-A.: *La véritable Carta Caritatis primitive et son évolution*, in «Collectanea ordinis cisterciensium reformatorum», 16 (1954), pp. 5-29.
- *La véritable constitution cistercienne de 1119*, in «Collectanea ordinis cisterciensium reformatorum», 16 (1954), pp. 77-104.
  - *A propos de la composition des Instituta generalis capituli apud Cistercium*, in «Collectanea ordinis cisterciensium reformatorum», 16 (1954), pp. 157-182.
  - Pour une nouvelle datation des «Instituta generalis capituli apud Cistercium», in «Collectanea ordinis cisterciensium reformatorum», 16 (1954), pp. 241-266.
  - *Saint Robert de Molesme dans l'opinion monastique du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle*, in AB 74 (1956), pp. 50-83.
  - [con Bernard Lucet]: *Les codifications cisterciennes aux XIII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles d'après les traditions manuscrites*, in ASOC 15 (1959), pp. 3-22.
- Le Goff, Jacques: *La naissance du purgatoire*, Paris 1981 [trad. it. *La nascita del Purgatorio*, Torino 1982].
- «Vita» et «pre-exemplum» dans le 2<sup>e</sup> livre des «Dialogues» de Grégoire le Grand, in *Hagiographie, cultures et sociétés* cit., pp. 105-116.
  - *The Learned and Popular Dimensions of Journeys in the Otherworld in the Middle Ages*, in *Understanding popular culture. Europe from Middle Ages to the nineteenth century*, cur. Steven Laurence Kaplan, Berlin-New York-Amsterdam 1984 (New Babilon. Studies in the social sciences, 40), pp. 19-34.
- Lekai, Louis Julius: *The Rule and the early Cistercians*, in CS 5 (1970), pp. 243-251.
- *The Cistercians. Ideals and reality*, Kent State University (USA) 1977 [trad. it. *I*

*cistercensi. Ideali e realtà*, Certosa di Pavia 1989].

- Lemaître, Jean-Loup: *Nécrologes et obituaires. Une source privilégiée pour l'histoire des institutions ecclésiastiques et de la société au Moyen Âge?*, in *Memoria. Ricordare e dimenticare nella cultura del medioevo* cit., pp. 201-217.
- Leonardi, Claudio: *La «Vita Gregorii» di Giovanni Diacono. Schede per un seminario*, in *Roma e l'età carolingia. Atti delle giornate di studio 3-8 Maggio 1976*, Roma 1976, pp. 381-393.
- Licence, Tom: *The Gift of Seeing Demons in Early Cistercian Spirituality*, in *CSQ* 39 (2004), pp. 49-65.
- Liebers, Andrea: *Rigor Ordinis - gratia amoris*, in «Cîteaux», 43 (1992), pp. 161-220 e in *ibidem*, 44 (1993), pp. 36-151.
- Lodolo, Gabriella: *Il tema simbolico del paradiso nella tradizione monastica dell'occidente latino (secoli VI-XII): lo svelamento del simbolo*, in «Aevum», 52 (1978), pp. 177-194.
- Longo, Umberto: *Dialettiche agiografiche, influssi culturali, pratiche liturgiche: Farfa, Sant'Eutizio e Cluny (secoli XI-XII)*, in *Santi e culti del Lazio* cit., pp. 101-126.
- *Agiografia e identità monastica a Farfa tra XI e XII secolo*, in «Cristianesimo nella storia», 21 (2000), pp. 311-341.
- *Riti e agiografia. L'istituzione della «commemoratio omnium fidelium defunctorum» nelle «Vitae» di Odilone di Cluny*, in *BISIME* 103 (2000-2001), pp. 163-200.
- *La mediazione agiografica di stabilizzazione del carisma: il carisma di Pier Damiani*, in *Il Carisma nel secolo XI* cit., pp. 51-66.
- *La norma e l'esempio: Pier Damiani e i suoi eremiti*, in *Pier Damiani, l'eremita, il teologo, il riformatore* cit., pp. 41-56.
- *La stretta scala per il paradiso: la dimensione della lotta nel mondo monastico*, in *Lotta politica nell'Italia medievale* cit., pp. 35-46.
- Lotta politica nell'Italia medievale. Giornata di studi, Roma, 16 Febbraio 2010*, cur. Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 2010.
- Lubac, Henri de: *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Âge. Étude historique*, Paris 1949 (Théologie 3) [trad. it. *Corpus Mysticum. L'Eucarestia e la Chiesa nel Medioevo*, cur. E. Guerriero, Milano, 1982 (Scrittura ed Eucarestia 15)].
- Lunardi, Giovanni: *L'ideale monastico nelle polemiche del secolo XII sulla vita religiosa*, Noci 1970.
- Maccarrone, Michele: *Studi su Innocenzo III*, Padova 1972 (Italia Sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica 17).
- *Le costituzioni del IV Concilio Lateranense sui religiosi*, orig. in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, Roma 1975, V, coll. 474-495 [rist. in versione ampliata in *Id.*, *Nuovi studi su Innocenzo III* cit., pp. 1-45].

- *Primato romano e monasteri dal principio del secolo XII a Innocenzo III*, in *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali cit.*, pp. 49-132 [rist. in Id., *Romana ecclesia cathedra Petri cit.*, pp. 821-927].
  - «*Cura animarum*» e «*parochialis sacerdos*» nelle costituzioni del IV concilio lateranense (1215). Applicazioni in Italia nel sec. XIII, in *Pievi e parrocchie cit.*, pp. 81-195 [rist. in Id., *Nuovi studi su Innocenzo III cit.*, pp. 271-367].
  - *Romana ecclesia cathedra Petri*, cur. P. Zerbi, R. Volpini e A. Galluzzi, Roma 1991 (Italia Sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica 47).
  - *I papi e gli inizi della cristianizzazione in Livonia*, in *Gli inizi del cristianesimo in Livonia-Lettonia. Atti del Colloquio Internazionale di Storia Ecclesiastica in Occasione dell'VIII Centenario della Chiesa in Livonia (1186-1986)*, Roma, 24 - 25 Giugno 1986, cur. Id., Città del Vaticano 1989 [rist. in Id., *Nuovi studi su Innocenzo III cit.*, pp. 369-419].
  - *Nuovi studi su Innocenzo III*, cur. R. Lambertini, Roma 1995 (Nuovi studi storici 25).
- Macy, Gary: *The Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period. A Study of the Salvific Function of the Sacrament according to the Theologians c. 1080-c. 1220*, Oxford 1984.
- Mahn, Jean-Berthold: *L'ordre cistercien et son gouvernement des origines au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle (1098-1265)*, Paris 1951.
- Manning, Eugène: art. *Alain d'Auxerre*, in DAC, col. 22.
- art. *Jean l'Ermite*, in DAC, col. 404.
- Manselli, Raoul: *Fondazioni cistercensi in Italia Settentrionale*, in *Monasteri in alta Italia cit.*, pp. 199-222.
- *Certosini e cistercensi*, in *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica 1049-1122. Atti della IV settimana internazionale di studio, Mendola 23-29 Agosto 1968*, Milano 1971, pp. 79-104.
- Maranesi, Pietro: *Questioni teologiche e pastorali sull'eucarestia nel Laterano IV*, in «*Negotium fidei*» cit., pp. 67-106.
- Maria. Études sur la sainte Vierge*, cur. H du Manoir, 8 voll., Paris 1949-1971.
- Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, cur. D. Iogna-Prat, É. Palazzo, D. Russo, Paris 1996.
- Masoliver, Alejandro: *El catálogo de los abades generales de Cister*, in AC 44 (1988), pp. 172-189.
- Mayeski, Marie Anne: *Clothing Maketh the Saint: Ælred's Narrative Intent in the «Life of Saint Ninian»*, in CSQ 44 (2009), pp. 181-190.
- McGuire, Brian Patrick: *Structure and Consciousness in the «Exordium Magnum Cisterciense»: the Clairvaux Cistercians after Bernard*, in «*Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin*», 30 (1979), pp. 33-90.

- *Written Sources and Cistercian Inspiration in Caesarius of Heisterbach*, in AC 35 (1979), pp. 227-282 [rist. in McGuire, I].
  - *Friends and Tales in the Cloister: Oral Sources in Caesarius of Heisterbach's «Dialogus Miraculorum»*, in AC 36 (1980), pp. 167-247 [rist. in McGuire, II].
  - *The Cistercians and the Transformation of Monastic Friendship*, in AC 37 (1981), pp. 1-63 [rist. in McGuire, III].
  - *A Lost Clairvaux Exemplum Collection Found: The «Liber Visionum et Miraculorum» Compiled under Prior John of Clairvaux (1171-79)*, in AC 39 (1983), pp. 26-62 [rist. in McGuire, IV].
  - *The Cistercians and the Rise of the Exemplum in Early Thirteenth Century France: A Reevaluation of Paris BN MS lat. 15912*, in «Classica et Mediaevalia. Revue Danoise de Philologie et d'Histoire», 34 (1983), pp. 211-267 [rist. in McGuire, V].
  - *Taking Responsibility: Medieval Cistercian Abbots and Monks as their Brother's Keepers*, in «Cîteaux», 39 (1988), pp. 249-268 [rist. in McGuire, VI].
  - *Rebirth and Responsibility: Cistercian Stories from the Late Twelfth Century*, in «Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin», 57 (1988), pp. 148-158 [rist. in McGuire, VII].
  - *Les Mentalités des Cisterciens dans les recueils d'«exempla» du XII<sup>e</sup> siècle: une nouvelle lecture du Liber Visionum et Miraculorum de Clairvaux*, in *Les «Exempla» médiévaux: Nouvelles perspectives cit.*, pp. 107-145.
  - *Introduction*, in *Le Grand Exorde*, pp. XI-XXXV.
  - *La présence de Bernard de Clairvaux dans l'«Exordium Magnum Cisterciense»*, in *Vies et légendes de Saint Bernard cit.*, pp. 63-83.
  - *Charity and Umanity: the Invention of the Cistercian Order*, in «Cîteaux», 51 (2000), pp. 285-297.
  - *Friendship and Faith: Cistercian Men, Women, and their Stories, 1100-1250*, Aldershot 2002.
  - *Cistercian storytelling - a living tradition: surprises in the world of research*, in CSQ 39 (2004), pp. 281-309.
  - *Writing About the Difficult Saint: Bernard of Clairvaux and Biography*, in CSQ 44 (2009), pp. 447-461.
- Meister, Aloys: *Die Fragmente der «Libri VIII Miraculorum» des Caesarius von Heisterbach*, Roma 1901 (Römische Quartalschrift für christliche Alterthumskunde und für Kirchengeschichte 13).
- Memoria. Ricordare e dimenticare nella cultura del medioevo = Memoria. Erinnern und Vergessen in der Kultur des Mittelalters*, cur. M. Borgolte, C.D. Fonseca e H. Houben, Bologna-Berlin 2005 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Contributi = Jahrbuch des italienisch-deutsch historischen Instituts in Trient. Beiträge 15).

- Le message des moines a notre temps. Mélanges offerts à dom Alexis abbé de Boquen, à l'occasion de son jubilé sacerdotal*, cur. P. Fumasoni Biondi et. al., Paris 1958.
- Miccoli, Giovanni: *Chiesa Gregoriana. Ricerche sulla riforma del secolo XI*, Roma 1999 (Italia Sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica 60) [nuova edizione cur. A. Tilatti dell'originale volume: Firenze 1966; i numeri delle pagine in nota sono riferiti alla riedizione del 1999].
- Milcamps, Raymond: art. *Pierre de Toscane*, in DAC, col. 568.
- Milis, Ludo J.R.: *Angelic Monks and Earthly Men*, Woodbridge 1992 [trad. it. *Monaci. «Angeli» e Uomini*, cur. E. De Felice, Genova 1997].
- Miquel, Pierre: *Le diable dans les «Vies» des saints moines*, in «Collectanea Cisterciensia», 49 (1987), pp. 246-259.
- Miramón, Charles de: *Embrasser l'état monastique a l'age adulte (1050-1200). Étude sur la conversion tardive*, in «Annales», 54 (1999), pp. 825-849.
- Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122). Atti della quarta Settimana internazionale di studio, Mendola, 23-29 agosto 1968*, Milano 1971 (Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore. Miscellanea del Centro di studi medioevali 6).
- Monasteri in alta Italia dopo le invasioni saracene e magiare (sec. X-XII). Relazioni e comunicazioni presentate al XXXII congresso storico subalpino, III Convegno di storia della Chiesa in Italia (Pinerolo 6-9 Settembre 1964)*, Torino 1966.
- Montanari, Antonio: *San Bernardo di Clairvaux e la sua scuola*, in *Storia della mariologia* cit., pp. 637-661.
- Montclos, Jean de: *Lanfranc et Bérenger: les origines de la doctrine de la Transsubstantiation*, in *Lanfranco di Pavia e l'Europa* cit., pp. 297-326.
- Morlot, François: *Herbert, Troisième abbé de Mores*, in «Herbertus», 3 (2002), pp. 39-51.
- Morsbach, Peter: voci «*Lactans*» e «*Lactatio*», in *Marienlexikon*, cur. R. Bäumer e L. Scheffczyk, III, St. Ottilien 1991, pp. 701-704.
- Mula, Stefano: *Gossuinus e il «Chronicon Clarevallense»*, in «Herbertus», 2 (2000), pp. 91-94.
- *I frammenti del «Liber Miraculorum» di Gossuinus. Edizione del ms. Firenze, Laurenziana, Ashburnham 1906*, in «Herbertus», 3 (2002), pp. 7-16.
- *Looking for an author: Alberic of Trois Fontaines and the Chronicon Clarevallense*, in «Cîteaux», 60 (2009), pp. 5-25.
- *Twelfth- and Thirteenth-Century Cistercian Exempla Collections: Role, Diffusion and Evolution*, in «History Compass», 8 (2010), pp. 903-912.
- *Herbert de Torrès et l'autoreprésentation de l'ordre cistercien dans les recueils d'«exempla»*, in *La Tonnerre des exemples. Exempla et médiation culturelle dans l'Occident*, cur. M.A. Polo de Beaulieu, P. Collomb, e J. Berlioz, Rennes 2010, pp. 187-199.



- *Geography and the Early Cistercian Exempla Collections*, in CSQ 46 (2011), pp. 27-43.
- Murray, Alexander: *Confession before 1215*, in «Transactions of the Royal Historical Society», ser. 6<sup>a</sup>, 3 (1993), pp. 51-81.
- «*Negotium fidei*». *Miscellanea di studi offerti a Mariano D'Altari in occasione del suo 80° compleanno*, cur. P. Maranesi, Roma 2002 (Bibliotheca Seraphico-Capuccina 67).
- Neiske, Franz: *Cisterziensische Generalkapitel und Individuelle Memoria*, in «*De ordine vitae*». *Zu Normvorstellung, Organisationsformen und Schriftgebrauch im mittelalterlichen Ordenswesen*, cur. G. Melville, Münster 1996 (Vita Regularis 1), pp. 261-283.
- Neveux, Hugues: *Les landemains de la mort dans le croyances occidentales (vers 1250 – vers 1300)*, in «*Annales*», 34 (1979), pp. 245-263.
- Newman, Martha G.: *Real Men and Imaginary Women: Engelhard of Langheim Considers a Woman in Disguise*, in «*Speculum*», 78 (2003), pp. 1184-1213.
- *Crucified by the Virtues: Monks, Lay Brothers, and Women in Thirteenth-Century Cistercian Saints' Lives in Gender and Difference in the Middle Ages*, cur. S. Farmer e C. Braun Pasternack, Minneapolis-London 2003, pp. 182-209.
- *Text and Authority in the Formation of the Cistercian Order: Re-assessing the Early Cistercian Reform*, in *Reforming the Church before Modernity. Patterns, Problems and Approaches*, cur. C.M. Bellitto e L.I. Hamilton, Aldershot 2005, pp. 173-198.
- *Making Cistercian «Exempla», or, the Problem of the Monk Who Wouldn't Talk*, in CSQ 46 (2011), pp. 45-66.
- Noschitzka, C.: *Codex manuscriptus 31 Bibliothecae Universitatis Labacensis*, in ASOC 6 (1950), pp. 1-124.
- Ntedika, Joseph: *L'evocation de l'au-delà dans la prière pour les morts. Études de patristique et de liturgie latines (IV<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles)*, Louvain-Paris 1971 (Recherches africaines de théologie 2).
- O'Mara, Philip, M.: [cur.] *Sermon Five, On the Assumption, by Adam of Perseigne*, in CSQ 33 (1998), pp. 151-163.
- Opere di San Bernardo*, cur. Ferruccio Gastaldelli, 6 voll., Milano 1984–
- Oppel, Hans Detlef: *Eine kleine Sammlung cisterciensischer Mirakel aus dem 13. Jahrhundert*, in «*Würzburger Diözesangeschichtsblätter*», 34 (1972), pp. 5-28.
- *Die exemplarischen Mirakel des Engelhard von Langheim. Untersuchungen und kommentierte Textausgabe*, Würzburg 1978.
- Oppenheim, Philippus: *Das Mönchskleid im christlichen Altertum*, Freiburg im Breisgau 1931 (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte. Supplementheft 28).
- Orlandi, Giuseppe: *I santi nella vita e nel ministero apostolico dei Redentoristi. Gli*

- «*exempla*» nella predicazione missionaria, in *Santi e culti del Lazio* cit., pp. 259-289.
- Othon, D.J.: *Les origines cisterciennes*, in «*Revue Mabillon*», 23 (1933), pp. 81-111.
- Pacaut, Marcel: *Les Ordres monastiques et religieux au Moyen Âge*, Paris 1970, [trad. it. *Monaci e religiosi nel Medioevo*, cur. P. Bonacini, trad. di J. Catalano, Bologna 1989].
- *Les moines blancs. Histoire de l'ordre de Cîteaux*, Fayard 1987.
- Papato e monachesimo "esente" nei secoli centrali del medioevo*, cur. Nicolangelo D'Acunto, Firenze 2003 (Reti Medievali. E-book Reading 2), url: <[http://www.dssg.unifi.it/\\_RM/e-book/dwnld/Esenzione\\_ebook.pdf](http://www.dssg.unifi.it/_RM/e-book/dwnld/Esenzione_ebook.pdf)>.
- Parello, Daniel: «*Schutzmantelmadonna*», in *Marienlexikon*, cur. R. Bäumer e L. Scheffczyk, VI, St. Ottilien 1994, pp. 82-87.
- Parisse, Michel: *Les relations avec l'empire*, in *Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalités, spiritualité* cit., pp. 401-427.
- Pastoureau, Michel: [cur.] *Le vêtement. Histoire, archéologie et symbolique vestimentaires au Moyen Âge*, Paris 1989 (Cahiers du Léopard d'Or 1).
- *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris 2004 [trad. it. *Medioevo simbolico*, Roma-Bari 2005].
- Patch, Howard Rollin: *The Bridge of Judgement in the «Fioretti»*, in «*Speculum*», 21 (1946), pp. 343-344.
- Paul, Jacques: *Les débuts de Clairvaux*, in *Vies et légendes de Saint Bernard* cit., pp. 19-35.
- Penco, Gregorio: *La «Regula Magistri» e la storia testuale della «Regula s. Benedicti»*, in *Regula Magistri, Regula s. Benedicti* cit., pp. 85-106.
- *Storia del monachesimo in Italia. Dalle origini alla fine del Medioevo*, Milano 1985 (Già e non ancora 286).
- *Un elemento della mentalità monastica medievale: la concezione dello spazio*, in «*Benedictina*», 35 (1988), pp. 53-71.
- Petit-Radel, Louis-Charles François: *Conrad, abbé d'Éverbach*, in *Histoire littéraire de la France*, XVII, Paris 1832, pp. 363-370.
- Pfeifer, Michaela: *Trois «styles» de la mystique cistercienne: Bernard, Guillaume, Aelred*, in «*Collectanea Cisterciensia*», 65 (2003), pp. 89-110.
- Philippart, Guy: *Le récit miraculeux marial dans l'Occident médiéval*, in *Marie. Le culte de la Vierge* cit., pp. 563-590.
- Piazzoni, Ambrogio Maria: *Un falso problema storiografico. Note a proposito della «amicizia» tra Pietro il Venerabile di Cluny e Bernardo di Clairvaux*, in *BISIME* 89 (1980-1981), pp. 443-487.

- *Le premier biographe de Saint Bernard: Guillaume de Saint-Thierry. La première partie de la «Vita Prima» comme œuvre théologique et spirituelle*, in *Vies et légendes de Saint Bernard cit.*, pp. 3-18.
- Picard, A: [con P. Boglioni] *Miracle et thaumaturgie dans la vie de Saint Bernard*, in *Vies et légendes de Saint Bernard cit.*, pp. 36-59.
- Picasso, Giorigio: *San Bernardo e il «transitus» dei monaci*, in *Studi su S. Bernardo di Chiaravalle nell'ottavo centenario della canonizzazione*, Roma 1975, pp. 182-200.
- *«Cura animarum» e parrocchie in Italia nella normativa canonistica*, in *Pievi e parrocchie cit.*, pp. 65-80.
- Pier Damiani, l'eremita, il teologo, il riformatore. Atti del XXIX Convegno del Centro Studi e Ricerche Antica Provincia Ecclesiastica Ravennate, Faenza-Ravenna 20-23 Settembre 2007*, cur. M. Tagliaferri, Bologna 2009 (Ravennatensia 23).
- Pievi e parrocchie in Italia nel basso medioevo (sec. XIII-XV). Atti del VI Convegno di storia della Chiesa in Italia (Firenze, 21-25 settembre 1981)*, Roma 1984 (Italia Sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica 35/36).
- Polek, W.W.: *Teologia dell'amicizia negli scritti di Aelredo di Rievaulx (1110-1167)*, in «Cistercium mater nostra: tradycja-historia-kultura», 2 (2008).
- Polonio, Valeria: *Economia cistercense: sempre tra ideali e realtà. Spunti didattici per una conversazione* in «Dpm quaderni - dottorato 2», Bologna 2004, pp. 1-20.
- Poncelet, Albert: *Note sur les Libri VIII Miraculorum d Césaire d'Heisterbach*, in AB 21 (1902), pp. 45-52.
- *Index miraculorum B.V. Mariae quae saec. VI-XV latine conscripta sunt*, in AB 21 (1902), pp. 241-360.
- Potestà, Gian Luca: *Il Tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Roma-Bari 2004.
- Il pubblico dei santi. Forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici. Atti del III Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia. Verona 22-24 ottobre 1998*, cur. P. Golinelli, Roma 2000.
- Raciti, Gaetano: *Henri de Marcy*, in *Dictionnaire de spiritualité*, VII, Paris 1969, coll. 225-227.
- *Le message spirituel de saint Bernard*, in «Collectanea Cisterciensia», 72 (2010), pp. 214-232.
- Rainini, Marco: *Disegni dei tempi. Il «Liber Figurarum» e la teologia figurativa di Gioacchino da Fiore*, Roma 2006 (Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti 18).
- *Maria nelle opere di Gioacchino da Fiore (†1202)*, in *Storia della mariologia cit.*, pp. 700-725.
- *«Symbolica theologia». Simboli e diagrammi in Ugo di San Vittore*, in *Ugo di San Vittore. Atti del XLVII Convegno storico internazionale, Todi, 10-12 ottobre*

2010, Spoleto 2011 (Atti dei Convegni del Centro italiano di studi sul Basso Medioevo, Accademia tudertina, e del Centro di studi sulla spiritualità medievale 24), pp. 285-337.

Rapetti, Anna Maria: *Alcune considerazioni intorno ai monaci bianchi e alle campagne nell'Europa dei secoli XII-XIII*, in *Dove va la storiografia monastica in Europa?* cit., pp. 323-351.

*La Règle du Maître. Édition diplomatique des manuscrits latins 12205 et 12634 de Paris*, cur. H. Vanderhoven, F. Masai e P.B. Corbett, Paris 1953 (Les publications de Scriptorium 3; Aux sources du monachisme bénédictin 1).

«*Regulae – Consuetudines – Statuta*». *Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo. Atti del I e del II seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli ordini religiosi (Bari, Noci, Lecce, 26-27 ottobre 2002 / Castiglione delle Stiviere, 23-24 maggio 2003)*, cur. Cristina Andenna e Gert Melville, Münster 2005 (Vita Regularis, Abhandlungen, 25).

«*Respice stellam*». *Maria in San Bernardo e nella tradizione cistercense. Atti del Convegno Internazionale di Roma, 21-24 ottobre 1991*, cur. I.M. Calabuig, in «*Marianum. Ephemerides Mariologiae*», 54 (1992), pp. 5-428.

Righi, Maria Francesca: *La bienheureuse Vierge Marie dans le renouveau cistercien. Les particularités de la piété mariale de Cîteaux*, in «*Collectanea Cisterciensia*», 67 (2005), pp. 182-196 [trad. it. *La presenza della beata Vergine nel rinnovamento cistercense*, in *Storia della mariologia* cit., pp. 618-636].

Rigon, Antonio: *Le istituzioni ecclesiastiche dell'occidente medievale*, Bologna 2008.

— *Il clero ribelle tra lotta politica e disagio sociale*, in *Lotta politica nell'Italia medievale* cit., pp. 25-34.

Rosenberg, Bruce A.: *Folkloristes et médiévistes. Face au texte littéraire: problèmes de méthode*, in «*Annales*», 34 (1979), pp. 943-955.

Rougé, Matthieu: *Doctrine et expérience de l'eucharistie chez Gillaume de Saint-Thierry*, Paris 1999 (Théologie Historique 111).

Rusconi, Roberto: «*Ordinate confiteri*». *La confessione dei peccati nelle «Summae de casibus» e nei manuali per i confessori (metà XII - inizi XIV secolo)*, in *L'aveve* cit., pp. 297-313.

— *L'ordine dei peccati. la confessione tra Medioevo ed età moderna*, Bologna 2002.

Russo, Luigi: *Tra storia, esegesi biblica e autobiografia: il «De vita sua» di Guiberto di Nogent*, in *Memorie diari confessioni*, cur. A. Fassò, Bologna 2007, pp. 51-88.

*Santi e culti del Lazio. Istituzioni, società e devozioni*, cur. S. Boesch Gajano e E. Petrucci, Roma 2000 (Miscellanea della società romana di storia patria 41).

*Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (secoli V-XI). 7-13 aprile 1988*, 2 voll., Spoleto 1989 (Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 36).

Saraceno, Lorenzo: *L'amicizia spirituale: un tratto del carisma romuladino-*

*camaldolese?*, in *Il Carisma nel secolo XI* cit., pp.167-185.

Schneider, Horst: [cur.] *Caesarius von Heisterbach, Dialog über die Wunder*, 5 voll. Turnhout 2009 (Fontes Christiani 86).

Schönbach, Anton, Emanuel: rec. a *Die Fragmente der Libri VIII Miraculorum des Caesarius von Heisterbach*, hg. von A. Meister, in «Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung», 23 (1902), pp. 660-683.

Sergi, Giuseppe: *Vescovi, monasteri, aristocrazia militare*, in *Storia d'Italia. Annali*, 9. *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, cur. G. Miccoli e G. Chittolini, Torino 1986, pp. 73-98.

— *L'aristocrazia della preghiera. Politica e scelte religiose nel medioevo latino*, Roma 1994.

Sharpe, Richard: [con Peter Hull] *Peter of Cornwall and Launceston*, in «Cornish Studies», 13 (1986), pp. 5-53.

— «Titulus». *Identifying Medieval Latin Texts. An Evidence-Based Approach*, Turnhout 2003 (Essays i European Culture 3) [trad. it. «Titulus». *I manoscritti come fonte per l'identificazione dei testi mediolatini*, Roma 2005 (Scritture e libri nel medioevo 3)].

Signori, Gabriela: *La bienheureuse polysémie. Miracles et pèlerinages à la Vierge: pouvoir thaumaturgique et modèles pastoraux (X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles)*, in *Marie. Le culte de la Vierge* cit., pp. 591-617.

Simón, Alfredo: *La presenza della Beata Vergine nel rinnovamento promosso da Cluny*, in *Storia della mariologia* cit., pp. 593-617.

Snoek, G.J.C.: *Medieval Piety from Relics to the Eucharist. A Process of Mutual Interaction*, Leiden-New York-Köln 1995 (Studies in the History of Christian Thought 63).

Southern, Richard W.: *The English Origins of the 'Miracles of the Virgin'*, in «Mediaeval and Renaissance Studies», 4 (1958), pp. 176-216.

Steidle, B.: [cur.] *Regula Magistri, Regula s. Benedicti. Studia Monastica*, Roma 1959 (Studia Anselmiana 44).

Stock, Brian: *Listening for the text. On the uses of the past*, Baltimore-London 1990 [trad. it. *La voce del testo. Sull'uso del passato*, Roma 1995].

*Storia della mariologia, dal modello biblico al modello letterario*, I, cur. Enrico dal Covolo e Aristide Serra, Roma 2009.

*Studi su S. Bernardo di Chiaravalle nell'ottavo centenario della canonizzazione. Convegno Internazionale, Certosa di Firenze: 6-9 Novembre 1974*, Roma 1975 (Bibliotheca Cisterciensis 6).

Tabacco, Giovanni: *Vescovi e monasteri fra XI e XII secolo*, in *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica* cit., pp. 104-123 [rist. in Id., *Spiritualità e cultura nel medioevo. Dodici percorsi nei territori del potere e della fede*, Napoli 1993, pp. 75-95].

- Tempi, spazi, istituzioni*, cur. Enrico Castelnuovo e Giuseppe Sergi, Torino 2002 (Arte e storia nel Medioevo 1).
- Tewes, Ludger: *Der Dialogus Miraculorum des Caesarius von Heisterbach. Beobachtungen zum Gliederungs- und Werkcharakter*, in «Archiv für Kulturgeschichte», 79 (1997), pp. 13-30.
- Thomas, Robert: art. *Guillaume de Saint-Thierry*, in DAC, coll. 316-322.
- Thurston, Herbert: *The Middle Ages from Inside*, in «Studies. An Irish Quarterly Review», 70 (1929), pp. 240-254.
- Torrell, Jean-Pierre e Bouthillier, Denise: *Pierre le Vénérable et sa vision du monde. Sa vie, son oeuvre, l'homme et le démon*, Leuven 1986 (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents 42).
- *Les merveilles de Dieu («De Miraculis»)*, Paris 1992.
- Tubach, Frederic, C.: *Index Exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales*, Helsinki 1969 (Folklore Fellows Communications 204).
- Turk, Josef: *Charta Caritatis Prior*, in ASOC 1 (1945), pp. 11-61.
- *Cistercii Statuta antiquissima*, in ASOC 4 (1948), pp. 1-159.
- Unanimité et diversité cisterciennes. Filiations – Réseaux – Relectures du XII<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle. Actes du Quatrième Colloque International du C.E.R.C.O.R. (Dijon, 23-25 septembre 1998)*, cur. Nicole Bouter, Saint Étienne 2000 (C.E.R.C.O.R. Travaux et Recherches, 12).
- Uomo e spazio nell'alto medioevo. Atti della cinquantesima settimana di studi del C.I.S.A.M., 4-8 Aprile 2002*, Spoleto 2003.
- Vacandard, E.: *Vie da Saint Bernard. Abbé de Clairvaux*, 2 voll., Paris 1895.
- Valenziano, Crispino: *Il «chostro» giardino biblico-liturgico*, in «Ecclesia orans», 1 (1984), pp. 175-192.
- Van Damme, Jean-Baptiste: *Les origines Cisterciennes*, in «Cîteaux», 18 (1967), pp. 263-265.
- *Les pouvoirs de l'Abbé de Cîteaux au XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècle*, in AC 24 (1968), pp. 47-118.
- [con Jean de la Croix Bouton]: *Les plus anciens textes de Cîteaux. Sources, textes et notes historiques*, Achel 1974 (Studia et documenta, 2).
- *A la recherche de l'unique vérité sur Cîteaux et ses origines*, in «Cîteaux», 33 (1982), pp. 304-332.
- *Les textes cisterciens de 1119*, in «Cîteaux», 34 (1983), pp. 92-110.
- Vauchez, André: *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma 1981 [trad. it. *La santità nel medioevo*, Bologna 1989].

- *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au moyen âge*, Paris 1999 [trad. it. *Santi, profeti e visionari. Il soprannaturale nel medioevo*, Bologna 2000].
- Vernet, Placide: *Les sources de Conrad d'Eberbach*, in *Le Grand Exorde*, pp. 405-409.
- *La vie de la communauté cisterciene*, in *Le Grand Exorde*, pp. 411-434.
- Veyssière, Laurent: *Le personnel de l'abbaye de Clairvaux au XII<sup>e</sup> siècle*, in «Cîteaux», 51 (2000), pp. 17-90.
- Vies et légendes de Saint Bernard de Clairvaux. Création, diffusion, réception (XII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles). Actes des Rencontres de Dijon, 7-8 juin 1991*, cur. Patrick Arabeyre, Jacques Berlioz e Philippe Poirrier, Cîteaux 1993 (Commentarii Cistercienses 5).
- Violante, Cinzio: *Monasteri e canoniche nello sviluppo dell'economia monetaria*, in *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali cit.*, pp. 369-416.
- Vitale-Brovarone, Alessandro: *Persuasion e narrazione, l'«exemplum» tra due retoriche*, in «Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge», 92 (1980), pp. 87-112.
- Viti, Goffredo e Falletti Malachia: *La devozione a Maria nell'Ordine Cistercense*, in «*Respice stellam*». *Maria in San Bernardo cit.*, pp. 287-348.
- von Moos, Peter: «*Occulta cordis*». *Contrôle de soi et confession au Moyen Âge*, in Id., *Entre histoire et littérature cit.*, pp. 579-610 [orig. in «*Médiévales*», 29 (1995), pp. 131-140 e in *ibidem*, 30 (1996), pp. 117-137].
- *Die Begriffe «öffentlich» un «privat» in der Geschichte und bei den Historikern*, in «*Speculum*», 49 (1998), pp. 161-192 [trad. franc. «*Public*» et «*privé*» au cours de l'histoire et chez les historiens, in Id. *Entre histoire et littérature cit.*, pp. 437-469].
- *Gesellschaft und individuelle Kommunikation in der Vormoderne. Leitideen, in Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft*, cur. Id., Köln 2004 (Norm und Struktur 23), pp. xv-xxvi [trad. fr. *Identité personnelle et identification avant la modernité. Corrélation entre hétéronomie sociale et autodéfinition de l'individu*, in Id., *Entre histoire et littérature cit.*, pp. 419-436].
- *Persönliche Identität und Identifikation vor der Moderne. Zum Wechselspiel von sozialer Zuschreibung und Selbstbeschreibung (Einleitung)*, in *Unverwechselbarkeit cit.*, pp. 1-42.
- *Das mittelalterliche Kleid als Identitätssymbol und Identifikationsmittel*, in *Unverwechselbarkeit cit.*, pp. 123-146 [trad. fr. *Le vêtement identificateur. L'habit fait-il ou ne fait-il pas le moine?*, in «*Micrologus*», 15 (2007), pp. 41-60].
- *Entre histoire et littérature. Communication et culture au Moyen Âge*, Firenze 2005 (Millennio medievale 58, Strumenti e studi 11).
- Waddell, Chrysogonus: *Chant cistercien et liturgie*, in *Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalités, spiritualité cit.*, pp. 287-306.
- [cur.] *Narrative and Legislative Texts from early Cîteaux. Latin Text in Dual*

- Edition with English Translation and Notes*, Cîteaux 1999 (Studia et Documenta 9).
- The Myth of the Cistercian Origins: C.H. Berman and the Manuscript Sources, in «Cîteaux», 51 (2000), pp. 299-386.
  - [cur.] Cistercian Lay Brothers. Twelfth-century usages with related texts. Latin Text with Concordance of Latin Terms, English Translation and Notes, Cîteaux 2000 (Studia et Documenta, 10).
  - [cur.] *Twelfth-Century Statues from the Cistercian General Chapter. Latin Text with English Notes and Commentary*, Cîteaux 2002 (Studia et Documenta, 12).
- Wagner, Fritz: *Studien zu Caesarius von Heisterbach*, in «Analecta Cisterciensia», 29 (1973), pp. 79-95.
- Walker Bynum, Caroline: *The Cistercian Conception of Community: an Aspect of Twelfth-Century Spirituality*, in «The Harvard Theological Review», 68 (1975), pp. 273-286.
- *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Los Angeles 1982.
- Ward, Benedicta: *Enthusiasm in the «Exordium Magnum Cisterciense»*, in CS 7 (1972), pp. 154-159.
- *St. Bernard and the Anglican Divines: Reflections on Mark Frank's Sermon for the Circumcision*, in *Bernard of Clairvaux, studies presented to Dom Jean Leclercq*, Washington 1973, pp. 187-195 [rist in *Signs and Wonders* cit., XIX].
  - *The Desert Myth: Reflections on the Desert Ideal in Early Cistercian Monasticism*, in *One Yet Two: Monastic Tradition East and West (Orthodox-Cistercian Symposium, Oxford 1973)*, cur. M. Basil Pennington, Kalamazoo 1976, pp. 183-199 [rist in *Signs and Wonders* cit., XVIII].
  - *The Relationship between Hermits and Communities in the West with Special Reference to the Twelfth Century*, in *Solitude and Communion*, cur. A.M. Allchin, Oxford 1977 (Fairacres Publication 66), pp. 54-63 [rist in *Signs and Wonders* cit., XX].
  - *The Miracles of Saint Benedict*, in *Benedictus: Studies in Honor of St. Benedict of Nursia*, cur. E.R. Elder, Kalamazoo 1981 (Studies in Medieval Cistercian History 8), pp. 1-14 [rist in *Signs and Wonders* cit. VIII].
  - *Miracles and the Medieval Mind. Theory, Record and Event, 1000-1215*, London 1982.
  - «*Laudibiliter vixit*»: *the Death of the Saints in Some 12th-Century Sources*, in «Fairacres Chronicle», 17 (1984), pp. 7-13 [rist in *Signs and Wonders* cit., XXII].
  - *Signs and Wonders. Saints, Miracles and Prayers from the 4<sup>th</sup> Century to the 14<sup>th</sup>*, Aldershot 1992.
- Webb, Geoffrey e Walker, Adrian: *St. Bernard of Clairvaux. The story of his Life in the «Vita Prima Bernardi» by certain of his contemporaries, William of St. Thierry*,



- Arnold of Bonnevaux, Geoffrey and Philip of Clairvaux and Odo of Deuil*, London 1960.
- Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1922 [trad. it. *Economia e società*, Milano 1968].
- Welter, J.-Th.: *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du moyen âge*, Paris 1927.
- Wille, Clara: *Les prophétie de Merlin interprétées par un commentateur du XII<sup>e</sup> siècle*, in «Cahiers de civilisation médiévale. X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles», 51 (2008), pp. 223-234.
- Williams, David, H.: *The Cistercians in the Early Middle Ages. Written to Commemorate the Nine Hundredth Anniversary of Foundation of the Order of Cîteaux in 1098*, Leominster 1998.
- Williams, Watkin Wynn: *Monastic Studies*, Manchester 1938.
- Wilmart, A.: *Auteurs Spirituels et textes dévots du moyen âge latin. Études d'histoire littéraire*, Paris 1932.
- Winandy, Jacques: *Les origines de Cîteaux et les travaux de M. Lefèvre*, in RB 67 (1957), pp. 49-76.
- Wipfler, Esther: *“Corpus Christi” in Liturgie und Kunst der Zisterzienser im Mittelalter*, Münster 2003 (Vita Regularis 18).
- Wollasch, Joachim: *Neue Quellen zur Geschichte der Cistercienser*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 84 (1973), pp. 188-232.
- *Die mittelalterliche Lebensform der Verbrüderung*, in «Memoria». *Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, cur. Id. e Karl Schmid, München 1984 (Münsterche Mittelalter-Schriften 48), pp. 215-232.
- Yarza Luaces, J.: *La geografia dell'aldilà*, in *Uomo e spazio nell'alto Medioevo* cit., pp. 193-238.
- Zakar, Polykarp: *Le origini dell'Ordine Cistercense. Brevi osservazioni sugli studi degli ultimi quindici anni (1954-1969)*, in «Notizie Cistercensi», 3 (1970), pp. 1-17, 89-111 e 189-199.
- Zerbi, Pietro: *"Vecchio" e "nuovo" monachesimo alla metà del secolo XII*, in *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali* cit., pp. 305-331.
- *Bernardo di Chiaravalle e le controversie dottrinali*, in *Bernardo cistercense* cit., pp. 131-163.
- Zichi, Giancarlo: *Ragioni di una nuova edizione del Liber Miraculorum*, in «Herbertus», 2 (2000), pp. 5-14.
- *L'«exemplum» nel «Liber Miraculorum» di Erberto*, in *Civiltà giudiciale in Sardegna* cit., pp. 259-263.

## ABSTRACT

## ABSTRACT

(italiano)

A cavallo del XII secolo i monaci cistercensi dovettero affrontare una crisi che compromise la stabilità del loro istituto: disgregazione culturale interna all'Ordine, le cui fondazioni erano sparpagiate su un territorio vastissimo e disomogeneo, combinata a una competizione costante con il papato, specialmente con Alessandro III, Lucio III e Innocenzo III che cercarono di sottomettere la «libertas Ordinis» alla «libertates Ecclesiae», contribuirono a diffondere un senso di instabilità che portò il centro dell'Ordine a temere una «dissolutio ordinis».

Oggetto di questa tesi dottorale è l'evoluzione dell'autorappresentazione dell'Ordine nelle prime collezioni cistercensi di miracoli, in relazione agli sviluppi istituzionali, economici e culturali che ne caratterizzarono la storia. Le principali fonti che ho esaminato sono il *Collectaneum Exemplorum Clarevallense* (scritto sotto il priorato di Giovanni di Clairvaux 1171-1179), il *Liber Miraculorum* di Erberto di Torres, l'*Exordium Magnum Cisterciense* attribuito a Corrado di Eberbach, il *Dialogus Miraculorum* e i *Libri VIII Miraculorum* di Cesario di Heisterbach. Sono state anche esaminate varie altre raccolte, tra le quali il *Liber Revelationum* di Richalm di Schöntal e alcuni frammenti di un probabile *Liber* redatto nel monastero londinese di Stratford-Langthorne e contenuti nel parzialmente inedito *Liber Revelationum* di Pietro di Cornovaglia.

Dal punto di vista metodologico, la ricerca si concentra nell'analisi comparata degli elementi formali e tematici che caratterizzano le fonti, per mettere in risalto punti di contatto e divergenze negli stili e nelle tecniche compositive. Particolare interesse viene posto sulle istanze dottrinali e teologiche in connessione alle funzioni pedagogiche e edificanti.

Attraverso la letteratura delle visioni è possibile vedere come i Cistercensi tentarono di affermare la loro «religio» come la migliore interprete delle dottrine sviluppate in ambito teologico-canonistico. Strategie narrative e testuali furono i mezzi adottati da questa produzione letteraria per affermare la superiorità cistercense nel mondo ecclesiastico. Conseguentemente, l'analisi si sviluppa su due fronti paralleli: un'ispezione degli aspetti dottrinali codificati nelle narrazioni e uno studio delle funzioni e delle trasmissioni dei testi.

## ABSTRACT

(english)

At the turn of the XII century Cistercian monks faced various challenges that compromised the overall solidity of their institution. Cultural disaggregation within an Order that was scattered over a wide geographical area, combined with a constant struggle with papacy, especially with Alexander III, Lucius III and Innocent III who tried to subdue the *libertas Ordinis* to the *libertates Ecclesiae*, contributed to a sense of instability that made the centre of the organization fear a *dissolutio ordinis*.

My doctoral research is concerned with the evolution of the self-representations in the first Cistercian miracle collections in relation to the institutional, economical and cultural developments of the Order. The main sources I have examined are the *Collectaneum Exemplorum Clarevallense* (compiled under prior John of Clairvaux 1171-1179), the *Liber Miraculorum* by Herbert of Torres, the *Exordium Magnum Cisterciense* attributed to Conrad of Eberbach, the *Dialogus Miraculorum* and the *Libri VIII Miraculorum* by Caesarius of Heisterbach. Also included in my study are various other collections such as the *Liber Revelationum* by Richalm of Schöntal and the fragments related to Stratford-Langthorne monastery in Peter of Cornwall's *Liber Revelationum*.

From a methodological point of view the research focuses on the comparative analysis of formal and thematic elements of the sources to highlight the mutations between them. Particular interest is put on the doctrinal and theological issues in connection with the pedagogical and edifying functions.

Through vision literature it is possible to see how Cistercians attempted to affirm their *religio* as the best interpreter of the doctrines developed in the theological-canonistic field since the XI century. Textual and narrative strategies were the means employed in this literature to affirm Cistercian superiority in the ecclesiastical world. Consequentially, the continuation of my analysis is developed on two parallel lines; an inspection of the doctrinal aspects in the narrative of the sources, alongside a study of the textual strategies within the literature and the transmission of these texts.