

## “Carità”, “umiltà”, “pace”: l’ideale monastico di Ildegarda di Bingen in rapporto a Bernardo di Chiaravalle<sup>1</sup>

Valentina Giannacco<sup>2</sup>

Recibido: 31 de mayo de 2021 / Aceptado: 24 de agosto de 2021

**Riassunto.** Al centro di questo articolo vi è il confronto tra due visioni di monachesimo: quella di Ildegarda di Bingen (1098-1179) e quella di Bernardo di Chiaravalle (1090-1153). Nonostante la stima e l’ammirazione per il Chiaravallense, la *magistra* mantenne una posizione originale nell’intenso dibattito sulla moltiplicazione degli ordini monastici del XII secolo. Come ha messo in luce la ricerca, Ildegarda prese le distanze dal riformismo divisivo dei cistercensi, sostituendo alle tre virtù cardine dei monaci bianchi - carità, unità-unanimità e pace - una nuova “triade” - carità, umiltà e pace. L’umiltà ha per lei un significato sia normativo-istituzionale, come caposaldo della tradizione benedettina, che carismatico e profetico: non solo il monaco, ma anche colui che nella Chiesa riveste il ruolo di profeta, si considera come “nulla” e per questo è ricolmo di “mite umiltà”.

**Parole chiave:** Ildegarda di Bingen; Bernardo di Chiaravalle; carità; umiltà; unità-unanimità; pace.

### [en] “Charity”, “humility”, “peace”: the monastic ideal of Hildegard of Bingen in relation to Bernard of Clairvaux

**Abstract.** This article compares the monastic visions Hildegard of Bingen (1098-1179) and Bernard of Clairvaux (1090-1153). Despite Hildegard’s regard and admiration for Bernard, she developed an original position in the intense debate on the multiplication of monastic orders in the Twelfth Century. The article highlights that Hildegard distanced herself from the divisive reformism of the Cistercians, replacing the three cardinal virtues of the White Monks - charity, unity-unanimity, peace - with a new “triad” - charity, humility, and peace. According to her, humility has both a normative-institutional meaning, as a cornerstone of the Benedictine tradition, and a charismatic and a prophetic one. Humility is not only for the monk, but also those who play the role of prophet in the Church considering themselves “nothing” and thus are filled with “meek humility”.

**Keywords:** Hildegard of Bingen; Bernard of Clairvaux; charity; humility, unity-unanimity; peace.

**Sommario.** 1. Introduzione. 2. La riforma monastica nel XII secolo. 3. Ildegarda e Bernardo: due concezioni diverse dell’ordine monastico. 4. “Carità” “umiltà” e “pace”: tre virtù dal valore simbolico e istituzionale. 5. Conclusioni. 6. Bibliografia.

**Cómo citar:** Giannacco, V. (2021), “Carità”, “umiltà”, “pace”: l’ideale monastico di Ildegarda di Bingen in rapporto a Bernardo di Chiaravalle, *De Medio Aevo* 10(2), 417-428.

### 1. Introduzione

Quando ho iniziato i miei studi dedicati a Ildegarda di Bingen, sull’evento cruciale della sua vita –il trasferimento nel 1150 dall’abbazia madre, il Disibodenberg, ad un cenobio autonomo, il Rupertsberg–ricadeva ancora un pesante cono d’ombra<sup>3</sup>.

Ildegarda ne aveva sempre parlato ricorrendo alle armi potenti del suo carisma profetico senza confessare, tuttavia, le ragioni che l’avevano indotta ad una simile decisione: “trovai questo luogo, ove riposano le spoglie del beato Ruperto confessore, attraverso chiari prodigi, per volontà di Dio nel sacrificio della lode”<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Questo articolo è tratto dalla mia tesi di dottorato, Giannacco, V., *L’ideale di santità di Ildegarda di Bingen (1098-1179)*, Sapienza - Università di Roma, A.A. 2018-2019, tutor: Prof. Umberto Longo. La tesi ha come oggetto l’analisi delle opere agiografiche di Ildegarda di Bingen, la *Vita sancti Disibodi episcopi* e la *Vita sancti Ruperti confessoris*.

<sup>2</sup> Sapienza - Università di Roma  
E-mail: [valentina.giannacco@uniroma1.it](mailto:valentina.giannacco@uniroma1.it)

<sup>3</sup> Manca ancora una biografia storicamente fondata di Ildegarda, che contempra l’analisi congiunta dell’epistolario e delle testimonianze bio-agiografiche. Cfr. Bartolomei Romagnoli, A. - Boesch Gajano, S. (2019), *Premessa*, in *‘Speculum futurorum temporum’. Ildegarda di Bingen tra agiografia e memoria*. Atti del Convegno di studio (Roma, 5-6 aprile 2017), cur. Bartolomei Romagnoli, A. - Boesch Gajano, S., Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo (Nuovi Studi Storici, 115), VII-IX: VIII.

<sup>4</sup> *Expositio symboli sancti Athanasii*, edizione critica a cura di Evans, C.P., in Hildegardis Bingensis (2007), *Opera minora*, I, edizione critica a cura di Dronke, P. - Evans, Ch. - Feiss, H. - Mayne Kienzle, B. - Muessig, Carolyn A. - Newman, B. (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 226), Turnhout, Typographi Brepols, 109-133: 109: «Locum istum, uidelicet locum requietionis reliquiarum beati Rupperti confessoris [...] inueni in eudentibus miraculis per uoluntatem Dei in sacrificium laudis».

Anche il suo agiografo, Teodorico di Echternach, ci fornisce dell'episodio una giustificazione soltanto formale, spiegando che la comunità del Disibodenberg era cresciuta molto col passare del tempo e che c'era bisogno, dunque, di spazi più ampi ove trasferire le vergini. L'obiettivo sotteso alla narrazione era quello di sottrarre la protagonista alle calunnie che l'avevano colpita. L'abate e i fratelli del Disibodenberg l'avevano accusata di agire per "vanità" mettendo a repentaglio la vita di molte *sanctimoniales* con un viaggio lungo verso una meta insicura<sup>5</sup>. L'agiografo si preoccupò, quindi, di edulcorare bene l'avvenimento, sottolineando che, nonostante gli attriti iniziali con i superiori, tutto era avvenuto con il loro beneplacito e che la frattura si era presto ricomposta.

La storiografia moderna, d'altra parte, ha interpretato il *transitus* di Ildegarda come la prova evidente della sua opposizione alla rigida disciplina imposta al Disibodenberg<sup>6</sup>. L'abbazia seguiva i principi fondamentali della riforma di Hirsau, in base alla quale le *sanctimoniales* vivevano, accanto ai fratelli, come "incluse", *mortuae seculo*<sup>7</sup>.

La clausura femminile aveva subito infatti un forte inasprimento in occasione del Secondo Concilio Lateranense (1139), quando ai monaci e alle monache fu proibita la partecipazione comune alle preghiere e ai canti<sup>8</sup>. Nella comunità "neo-cluniacense" di Zwiefalten, ad esempio, furono innalzate alte mura per segregare le religiose, ma anche in altre congregazioni, come quelle premostratensi, le vergini furono costrette a trasferirsi in luoghi distanti dall'abbazia madre. I cistercensi adottarono provvedimenti analoghi, come nel monastero di Aubazine, dove le monache furono non solo allontanate dai confratelli, ma persino rinchiusi in celle con doppie porte, di cui una sempre chiusa<sup>9</sup>. Si registrò così una vera e propria svolta nell'arco di pochi decenni: l'iniziale apertura alla convivenza mostrata da Guglielmo di Hirsau e da

altri riformatori, come Roberto d'Arbrissel in Francia e Gilberto di Sempringham nel Lincolnshire, lasciò il posto al sospetto e alla sfiducia dei monaci nei confronti delle *sanctimoniales*<sup>10</sup>.

Michel Parisse pone il Rupertsberg proprio in questa cornice, considerandolo un esempio tipico delle nuove filiazioni istituite in Germania durante il regno di Corrado III (1137-1152), quando le monache, in seguito alla soppressione dei monasteri doppi, cominciarono ad essere affidate al controllo stringente di un prevosto demandato dall'abate<sup>11</sup>. Ma è una visione fuorviante, che rivela la tendenza, ancora in atto presso una parte della storiografia più recente, ad uniformare l'estrema complessità della riforma, che richiede invece di essere analizzata nelle sue molteplici e irriducibili sfaccettature<sup>12</sup>.

Ildegarda maturò la decisione di fondare una comunità autonoma spinta dal desiderio di realizzare il suo ideale di monachesimo, sviluppato lentamente attraverso un intenso scambio epistolare con il monachesimo predominante, quello cistercense. Come emerge in queste pagine, la stima e l'ammirazione per Bernardo di Chiaravalle non le impedirono di conservare una posizione indipendente e originale nel panorama frammentato e ricco di contraddizioni del monachesimo tedesco del XII secolo. La ricerca ha messo in luce, in particolare, uno straordinario parallelismo tra le tre virtù cardine dei monaci bianchi – carità, unità-unanimità e pace – e la triade delle virtù monastiche più importanti per Ildegarda – carità, umiltà e pace. L'unità-unanimità dei cistercensi, *principium individuationis* dell'ordine, lasciò il posto nella visione della *magistra* alla virtù dell'umiltà, caposaldo della tradizione benedettina, capace di congiungere il piano normativo-istituzionale con quello carismatico e profetico: non solo il monaco, ma anche colui che nella Chiesa riveste il ruolo di profeta, si considera come "nulla" e per questo è ricolmo di

<sup>5</sup> *Vita sanctae Hildegardis* (1993), edizione critica a cura di Klaes, M. (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 126), Turnhout, Typographi Brepols, 27: «Abbas autem meus et fratres et populus eiusdem provincie, cum perceperissent de hac mutacione, quid hoc esset, quod de pinguedine agrorum et vinearum et de amenitate loci illius ad inaquosa, ubi nulla essent commoda, ire uellemus, mirum habuerunt, et ne hoc fieret, sed ut nobis resisterent, in inuicem conspirauerunt. Me quoque quadam unanitate deceptam esse dicebant».

<sup>6</sup> Felten, F.J. (2014), *What do we know about the life of Jutta and Hildegard at Disibodenberg and Rupertsberg?*, in *A Companion to Hildegard of Bingen*, cur. Mayne Kienzle, B. - Stoult, Debra L. - Ferzoco, G., Leiden-Boston, Brill (Brill's Companions to the Christian Tradition, 45), 15-38: 26. Sulla stessa scia si mostra Constant J. Mews, secondo cui Ildegarda non parlò mai degli anni trascorsi al Disibodenberg proprio per il suo «disagio» nei confronti dei rigidi esercizi ascetici della propria *magistra*, Jutta von Sponheim. Cfr. Mews, C.J. (2014), *Hildegard of Bingen and the Hirsau Reform in Germany 1080-1180*, in *ibid.*, 57-83:65.

<sup>7</sup> Sulla riforma di Hirsau cfr. Küsters, U. (1991), *Formen und Modelle religiöser Frauengemeinschaften im Umkreis der Hirsauer Reform des 11. und 12. Jahrhunderts*, in *Hirsau. St. Peter und Paul 1091-1991. Geschichte, Lebens- und Verfassungsformen eines Reformklosters*, II, cur. Schreiner, K., Stuttgart, Konrad Theiss (Forschungen und Berichte der Archäologie des Mittelalters in Baden-Württemberg, 10), 195-220.

<sup>8</sup> Izbicki, T. (2013), *Concilium Lateranense II - 1139*, in *The General Councils of Latin Christendom. From Constantinople IV to Pavia-Siena (869-1424)*, II, I, cur. Alberico, G. - Melloni, A., Turnhout, Brepols, 103-113: 113: «Simili modo prohibemus, ne sanctimoniales simul cum canonicis vel monachis in ecclesia in uno choro convenient ad psallendum».

<sup>9</sup> Su questi casi cfr. Constable, G. (1996), *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 73.

<sup>10</sup> Dalarun, J. (1965), *L'impossible sainteté. La vie retrouvée de Robert d'Arbrissel (v. 1045-1116), fondateur de Fontevraud*, Paris, Cerf; Foreville, R. (1991), *Naissance d'un ordre double: l'ordre de Sempringham*, in *Naissance et fonctionnement des réseaux monastiques et canoniaux*. Actes du 1<sup>er</sup> Colloque International du Centre Européen de Recherches sur les Congrégations et Ordres Religieux (Saint-Étienne, 16-18 septembre 1985), cur. Bouter, N., Saint-Étienne, Centre européen de recherches sur les congrégations et ordres religieux, 163-174.

<sup>11</sup> Parisse, M. (2011), *Religieux et religieuses en Empire du X<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions A. et J. Picard (Les Médiévistes français, 11), 167-168.

<sup>12</sup> Questo tema è al centro della riflessione di Umberto Longo, che ha richiamato di recente l'attenzione della storiografia sul rischio ancora attuale di una «lettura unificante, continuista e coerente della riforma», che annulla le differenze tra le varie correnti sviluppatasi lungo l'arco di un secolo e mezzo. Cfr. Longo, U. (2016), *La riforma della Chiesa tra Pier Damiani e Bernardo di Chiaravalle. Un concetto da declinare al plurale*, in *La società monastica nei secoli VI-XII. Sentieri di ricerca*, cur. Bottazzi, M. - Buffo, P. - Ciccopiedi, C. - Furbetta, L. - Granier, Th., Atelier jeunes chercheurs sur le monachisme médiéval (Roma, 12-13 giugno 2014), Trieste, École française de Rome - CERM, 113-132.

“mite umiltà”<sup>13</sup>. Senza entrare in polemica diretta con il Claravallense, Ildegarda elaborò una visione monastica peculiare, che arricchì il complesso scenario religioso dell’area renana, attraversato a metà del XII secolo da un lungo e profondo processo di rinnovamento.

## 2. La riforma monastica nel XII secolo

Da ormai due secoli il monachesimo era impegnato in una vasta operazione di riforma dei propri costumi, che affondava le sue radici nella lotta antisimoniaca e antinicolaita<sup>14</sup>. Spettava ai monaci, sotto la guida di abati sensibili a tali istanze, il compito di avviare il cambiamento, proponendosi come modello di riferimento irriprensibile per tutta la Chiesa.

L’intento era comune, ma –com’è ben noto– diverse furono le interpretazioni, le posizioni e le prospettive dei singoli riformatori: il ritorno alle origini del monachesimo, ispirate alla vita della prima comunità apostolica<sup>15</sup>, era considerato un passaggio ineludibile per recuperare credibilità e rigore morale, ma ciò che mutava era il *modo* di intendere la regola benedettina nella sua primitiva e inviolabile forma<sup>16</sup>.

Congregazioni eremitiche, monasteri doppi e forme di reclusione soprattutto femminile, stanziati ai margini dei grandi cenobi, contribuirono tutti ad allargare il ventaglio già ampio delle *forme di vita re-*

*ligiosa*<sup>17</sup>, attraverso un processo non indenne da fratture anche gravi<sup>18</sup>. Anche i canonici regolari, seguaci della regola di Agostino, furono impegnati, accanto all’*ordo monasticus*, in una complessa riforma della propria *religio*, cercando di conciliare il “ritiro dal mondo” con l’“intervento attivo nel mondo”, senza rinunciare cioè al proprio compito sacerdotale e all’esercizio della *cura animarum*<sup>19</sup>.

In questo clima convulso, furono almeno tre i fenomeni chiave che influenzarono la complessa personalità di Ildegarda: la proliferazione delle osservanze, la diffusione di una nuova “coscienza delle differenze”, secondo l’antico principio del “diversi, sed non adversi”<sup>20</sup> e l’adozione di un inedito strumento normativo da parte delle nuove congregazioni. Si trattava, in quest’ultimo caso, di un “diritto” ad uso interno, che aveva come scopo principale quello di “legittimare” le nuove identità, fissando e perpetuando gli ideali e le linee guida dei fondatori e creando, così, una disciplina e una *conversatio* in cui tutti i membri dell’ordine potessero riconoscersi<sup>21</sup>.

Furono i cistercensi a porsi come capostipiti di questo vero e proprio cambiamento istituzionale. A loro andò il merito di aver diffuso un nuovo modello di rete monastica, che garantisse –almeno nelle intenzioni dei fondatori– l’“uniformità” tra tutte le abbazie affiliate, in *spiritualibus et temporalibus*<sup>22</sup>. La stessa parola *ordo* acquisì con i cistercensi un nuovo valore semantico, non designando più soltanto uno “stile di vita comune”, ma una precisa “unità di osservanza”,

<sup>13</sup> Hildegardis Bingensis (1993), *Epistolarium*, II, edizione critica a cura di Van Acker, L., *Epistola CIIIr* (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 91A), Turnholti, Typographi Brepols, 260: «qui in ascensione anime sapientiam a Deo hauserunt et se pro nihilo computauerunt, hi columnae factae sunt [...]. Iohannes quoque euangelista miti humilitate plenus erat, quapropter de diuinitate multa hauriebat. Et unde hoc esset, si ego paupercula me non cognoscerem?».

<sup>14</sup> Si fa generalmente risalire l’inizio della lotta alla simonia al secondo abate di Cluny, Odone (927-942). Cfr. Cantarella, G.M. (1998), *Il papato: riforma, primato e tentativi di egemonia*, in *Storia medievale*, lezioni di Artifoni, E. [et al.], Roma, Manuali Donzelli, 269-290: 274. Data la vastità del tema, non si può rinviare se non a poche indicazioni bibliografiche, tra cui, innanzitutto, D’Acunto, N. - Cantarella, G.M. - Longo, U. - Di Carpegna Falconieri, T. - Zucchini, S. (2006), *Riforma o restaurazione? La cristianità nel passaggio dal primo al secondo millennio: persistenze e novità*. Atti del XXVI Convegno del Centro Studi Avellaniti (Fonte Avellana, 29-30 agosto 2004), Negarine di S. Pietro in Cariano, Gabrielli Editori.

<sup>15</sup> Miccoli, G. (1960), *Ecclesiae primitivae forma*, *Studi medievali* 1/3, 460-498.

<sup>16</sup> È passato ormai più di mezzo secolo da quando Ovidio Capitani si domandava se esistesse «un’età gregoriana» e se fosse possibile “ridurre” a un’unica figura un movimento tanto articolato ed eterogeneo da interessare tutta la Chiesa d’Occidente per più di un secolo. Cfr. Capitani, O. (1965), *Esiste un’età gregoriana? Considerazioni sulle tendenze di una storiografia medievistica*, *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 1, 454-481. Rimando alla bibliografia fondamentale: Violante, C. (1989), *La riforma ecclesiastica del XI come progressiva sintesi di contrastanti idee e strutture*, *Critica storica* 26, 156-166; Barone G. (1993), *La riforma gregoriana*, in *Storia dell’Italia religiosa*, cur. De Rosa, G. - Gregory T. - Vauchez, A., Roma-Bari, Laterza, 243-270; Mazel, F. (2013), *Pour une redéfinition de la réforme «grégorienne» Éléments d’introduction*, in *La réforme “grégorienne” dans le Midi (milieu XI<sup>e</sup>- début XIII<sup>e</sup> siècle)*, cur. Fournié M., Toulouse, Éditions Privat (Cahiers de Fanjeaux, 48), 9-38: 11-13; Tellenbach, G. (1988), *Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (Die Kirche in ihrer Geschichte, II, 1).

<sup>17</sup> Il fenomeno è limpidamente descritto in Melville, G. (2001), *Alcune osservazioni sui processi di istituzionalizzazione della vita religiosa nei secoli XII e XIII*, in *Benedictina* 48, 371-394: 372-373.

<sup>18</sup> Le diverse esperienze monastiche nate in questo momento andarono in effetti ad arricchire un panorama già in sé differenziato, dati gli esiti, solo parzialmente raggiunti, della riforma di Benedetto d’Aniane e Ludovico il Pio. Cfr. Ricciardi, A. (2016), *Il momento carolingio. Orientamenti politici e culturali di fronte alla Regula Benedicti*, in *La società monastica* cit., 183-205.

<sup>19</sup> Fonseca, C.D. (2005), *Secundum beati Augustini Regulam*. Regole, consuetudini, statuti nella vita canonica, 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 Stiviere, 23-24 maggio 2003), cur. Andenna, C. - Melville, G., Münster, Lit, 39-54.

<sup>20</sup> Constable, G. (1985), *The Diversity of religious Life and Acceptance of Social Pluralism in the Twelfth Century*, in *History, Society and the Churches. Essays in Honour of Owen Chadwick*, cur. Beales, D. - Best, G., Cambridge University Press, 29-47.

<sup>21</sup> Allo studio dell’evoluzione istituzionale degli ordini monastici è stata dedicata negli ultimi decenni una crescente attenzione storiografica a livello internazionale. Cfr. *Alcune osservazioni* cit., 371-372. Si rinvia, inoltre, a Melville, G. (2003), *L’istituzionalità medievale dans sa pluridimensionalité*, in *Les tendances actuelles de l’histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*. Actes des Colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998), cur. Schmitt, J.C. - Oexle, O.G., Paris, Éditions de la Sorbonne (Histoire Ancienne et Médiévale, 66), 243-264 e al volume già citato, *Regulae – Consuetudines – Statuta*.

<sup>22</sup> *Alcune osservazioni* cit., 377.

sancita da una serie di norme approvate collegialmente<sup>23</sup>.

A differenza della *regula Benedicti*, che rimaneva immutabile nella sua sacralità, tali norme non erano considerate inviolabili, né erano redatte una volta per tutte, ma erano oggetto di continue rielaborazioni, integrazioni e deroghe, frutto di una mediazione costante tra istanze ideali da una parte ed esigenze di vita quotidiana dall'altra, con un unico obiettivo, quello di consentire all'ordine di perpetuarsi rimanendo flessibile e conforme a circostanze sempre diverse<sup>24</sup>.

Con il passare del tempo, altre congregazioni, come i premostratensi e i cluniacensi, si dotarono di un sistema normativo sul modello cistercense, con la conseguenza di una trasformazione radicale dell'intera organizzazione della *vita religiosa*<sup>25</sup>.

Lo stesso Bernardo, d'altra parte, aveva promosso una concezione della riforma monastica profondamente innovativa, ponendo l'accento non più solo sulla necessità di un "ritorno al passato puramente formale, sterile quanto irrealistico", bensì sull'opportunità di attuare un progresso incessante, in campo "disciplinare e normativo"<sup>26</sup>. La riforma volgeva cioè il suo sguardo al futuro, favorendo l'idea di un monachesimo in grado di adattarsi costantemente alle trasformazioni del presente. Furono proprio questi fer-

menti partiti da Clairvaux a influire sulle dinamiche di sviluppo non solo delle istituzioni cistercensi, ma dell'intero "universo degli ordini religiosi"<sup>27</sup>.

Come si pose, dunque, Ildegarda di fronte a queste nuove dinamiche di riforma e modificazione permanente degli statuti religiosi?

Quale fu la sua reazione davanti alla moltiplicazione degli ordini e che valore attribuì al vincolo di unità suprema costituito dalla regola di Benedetto?

Il termine di paragone in questo percorso di analisi è offerto dall'ideale di carità di Bernardo di Chiaravalle.

### 3. Ildegarda e Bernardo: due concezioni diverse dell'ordine monastico

"Ordo noster est (...) excellentiorem viam tenere, quae est caritas" scriveva Bernardo in una lettera inviata nel 1136 all'abbazia di Aulps, nella diocesi di Ginevra, definendo, con impareggiabile eloquenza, l'identità cistercense più profonda<sup>28</sup>. Nelle sue parole si ritrovano tutti gli elementi di un'autocoscienza fortemente carismatica, secondo il modello esposto per la prima volta da Max Weber: "riconoscimento di un mandato superiore", "rottura col passato", "esemplarità vivente"<sup>29</sup>.

<sup>23</sup> *Ibid.* Il tema è affrontato anche da Guido Cariboni in Cariboni, G. (2011), *Il nostro ordine è la carità: cistercensi nei secoli XII e XIII*, Milano, Vita e Pensiero, 59-92, ove è delineata la differenza tra l'ideale di *unitas* e *unanimitas* della rete cistercense e le consuetudini cluniacensi, che, benché emanate unicamente dall'abate borgognone attraverso un governo di tipo monarchico, non possedevano alcun carattere vincolante per la rete.

<sup>24</sup> Sulla dialettica "idealità-realtà", come caratteristica peculiare dello sviluppo dell'ordine nella prima metà del XII secolo, cfr. Comba, R. (2009), *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 und das vielgestaltige Italien. Hundert Jahre Italia Pontificia*, cur. Herbers, K. - Johrendt, J., Berlin, De Gruyter (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse, 5), 515-556; Klinkenberg, H.M. (1982), *Cîteaux - Spiritualität und Organisation*, in *Die Zisterzienser: Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. Ergänzungsband*, cur. Elm, K. - Joerßen, P., Köln, Wienand (Schriften des Rheinischen Museumsamtes, 18), 13-27; Hoffmann Berman, C. (2000), *Diversité et unanimité des Cisterciens du XII siècle*, in *Unanimité et diversité cisterciennes. Filiations, réseaux, relectures du XI<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. Bouter, N., Publications de l'Université de Saint-Etienne, 187-193.

<sup>25</sup> *Alcune osservazioni cit.*, 375-379. Questo processo giunse a compimento con il Concilio Lateranense IV (1215), che decise di elevare gli elementi più importanti delle costituzioni cistercensi a «norma di diritto» per tutti gli ordini. Tali elementi furono: il diritto interno, le visite annuali svolte in ogni monastero della rete dal rispettivo abate padre o da un suo incaricato, e la riunione annuale di tutti gli abati nel capitolo generale.

<sup>26</sup> Cariboni G. (2017), «*Oubliant ce qui est en arrière et me portant vers ce qui est en avant*». *Clairvaux et les institutions cisterciennes*, in *Le temps long de Clairvaux. Nouvelles recherches, nouvelles perspectives (XI<sup>e</sup> - XXI<sup>e</sup> siècle)*. Actes du colloque international (Troyes-Abbaye de Clairvaux, 16-18 juin 2015), cur. Baudin, A. - Grélois, A., Paris, Somogy éditions d'art, 37-46. Come mostra efficacemente l'autore, il passaggio paolino tratto dalla Lettera ai Filippesi (3, 12-14): «Non però che io abbia già conquistato il premio o sia ormai arrivato alla perfezione, solo mi sforzo di correre per conquistarlo, perché anch'io sono stato conquistato da Gesù Cristo. Fratelli, io non ritengo ancora di esservi giunto, questo soltanto so: dimentico del passato e proteso verso il futuro, corro verso la meta per arrivare al premio che Dio ci chiama a ricevere lassù in Cristo Gesù») plasmò così a fondo la personalità di Bernardo da esortarlo a contemplare una «progression continue» non solo nell'esercizio individuale e spirituale, ma anche nel campo istituzionale, cioè «de l'observance régulière et de la discipline monastique». Si trattava di sottoporre le istituzioni a un continuo «travail de mise à jour» e di adeguamento de «l'idéal monastique originel aux nouvelles exigences que l'énorme et progressif développement de l'Ordre impliquait, à la recherche d'un équilibre aussi précaire qu'instable».

<sup>27</sup> *Ibid.*, 46. Sul profondo «cambiamento» delle istituzioni monastiche indotto dai cistercensi, cfr. Melville, G. (2009), *Die Zisterzienser und der Umbruch des Mönchtums im 11. und 12. Jahrhundert*, in *Norm und Realität: Kontinuität und Wandel der Zisterzienser im Mittelalter*, cur. Felten, F.J. - Rösener, W., Berlin, Lit (Vita regularis. Abhandlungen, 42), 23-43.

<sup>28</sup> San Bernardo (1986), *Opere di San Bernardo*, VI, 1: *Lettere*, edizione critica a cura di Gastaldelli, F., Milano, Città Nuova, *Lettera* 142, 640. Merito di Cariboni è stato quello di mettere in luce queste parole, illustrandone il significato non solo simbolico e spirituale ma anche "istituzionale". Cfr. *Il nostro ordine cit.*, 60-64. Il tema della «carità», come ideale guida a cui si ispirarono i cistercensi nella costruzione della propria identità, è ripreso anche in Cariboni, G. (2006), *Il carisma nell'istituzione. I testi normativi monastici medievali a partire da alcune osservazioni di Max Weber*, in *Il carisma nel secolo XI. Genesi, forme, e dinamiche istituzionali*, Atti del Convegno del Centro studi avellaniti (Fonte Avellana, 30-31 agosto 2005), Negarine di S. Pietro in Cariano, Gabrielli Editori, 31-50: 36-45.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 39. Tra queste componenti una particolare attenzione merita l'autocoscienza dei cistercensi come depositari di un "mandato superiore". Essi si sentirono, in effetti, fin dagli inizi legittimati da Dio a procedere nei loro intenti. Com'è narrato nell'*Exordium parvum*, subito dopo la nascita di Cîteaux (1098) i monaci attraversarono un periodo di grave crisi, sia a causa della partenza del fondatore, Roberto di Molesme, costretto a tornare al cenobio d'origine, che a causa della mancanza di nuove vocazioni. La comunità era quasi sull'orlo della disperazione, quando un gruppo di trenta uomini tra chierici e laici comparve inopinatamente alle porte dell'abbazia. Fu proprio questo evento ad essere visto come il segno incontrovertibile di un intervento divino, che sanciva la bontà di una *conversatio* ritenuta superiore, in quanto *arctior* e *districtior* rispetto a quella cluniacense. Cfr. *Exordium parvum* (1999), in *Narrative and legislative texts from early Cîteaux*, edizione critica a cura di Waddell, C., XVII, Abbaye de Cîteaux (Cîteaux. Studia et documenta, 9), 416-440.

Un momento fondamentale nel processo di formazione dell'identità cistercense è rappresentato dallo scontro tra Bernardo e Pietro il Venerabile sul vero significato da attribuire alla virtù della "carità"<sup>30</sup>. Una vera e propria "battaglia di idee"<sup>31</sup> approfondì il divario tra loro, accelerando il processo di differenziazione. Se per entrambi il compito della carità era quello di "ricercare in tutti i modi la salvezza dell'uomo"<sup>32</sup>, le loro posizioni divergevano nel momento in cui la carità trovava concreta applicazione tra le regole della vita monastica. Per Pietro la carità doveva coniugarsi con la *discretio* e la *necessitas*, affinché l'abate potesse interpretare e mutare i precetti monastici, derogando alla *Regula* in presenza di esigenze particolari del monaco<sup>33</sup>. Per Bernardo, invece, l'uso della "dispensa" era lecito solo in circostanze estreme e il compito dell'abate era piuttosto quello di garantire l'applicazione "unanime" della regola<sup>34</sup>.

Le strade inevitabilmente si dividevano: per Bernardo la vera *caritas* si manifestava in Dio e, di riflesso nei monaci, non come *discretio*, bensì come *unitas* e *unanimitas*<sup>35</sup>. L'ordine cistercense era chiamato a rispecchiare l'unità divina tendendo incessantemente ad una forma perfetta di "consenso comune" da cui discendevano la *dilectio* vicendevole e la pace tra le abbazie<sup>36</sup>. Queste tre virtù, "carità", "unità-unanimità" e "pace", specchio della Trinità divina, assunsero così una chiara valenza istituzionale, divenendo le basi su cui costruire i rapporti reali tra i monaci e tra le abbazie.

Nel concreto strutturarsi dell'ordine la spinta all'unità non fu mai assopita, nonostante le difficoltà pratiche nel raggiungerla per l'aumento vertiginoso del numero di abbazie fondate o incorporate nella rete. Lo *ius proprium*, ideato come strumento specifico a garanzia dell'unità interna, poteva rinnovarsi

ogni anno in occasione del capitolo generale, inglobando le decisioni prese dagli abati sulla vita delle singole comunità. Proprio la flessibilità di questo sistema consentiva all'ordine di perpetuarsi, in un processo di continuo adattamento degli ideali iniziali a condizioni storiche sempre mutevoli.

Quest'ultima caratteristica in particolare, ovvero, la tendenza al "mutamento" tipica dei monaci bianchi, ci consente di entrare nel vivo della questione, guardando finalmente a Ildegarda e al modo in cui partecipò all'ampio dibattito avviato dalla speculazione bernardiana<sup>37</sup>. Scriveva Bernardo in una lettera del 1132 inviata agli abati riuniti a Soissons: "nell'incertezza di questa vita mortale, nulla rimane nello stesso stato"<sup>38</sup>. Bernardo li esortava al progresso spirituale e a non esitare, superando i loro padri nell'anelito costante a Dio, ad onta di coloro che li accusavano di slegarsi dalla tradizione<sup>39</sup>.

"Ma come potrebbe accadere?" si chiedeva Ildegarda attraverso un uso sapiente dell'arte retorica, lasciando, come d'abitudine, che fosse Dio a parlare in prima persona:

Coloro che vorrebbero dividere con le loro vanità gli ordini di Dio, che si sono costituiti così rettamente, sono come il nulla e il vano. Ma non deve essere così. Allo stesso modo, non è opportuno che io sia invocato da quelli che, nell'insania della loro diversità, vogliono essere sempre nuovi nei loro propositi, rozzi nella conoscenza per poter imparare ciò che è nella loro mente, mentre abbandonano la strada a lungo percorsa e la superficie ben spianata dei Padri antichi, che lo Spirito santo aveva ispirato. Molti di loro, quindi, si allontanano con grande superbia dalle disposizioni che la Chiesa conserva nei Padri antichi, causando molteplici scismi tra le loro diverse regole di vita<sup>40</sup>.

<sup>30</sup> La celebre controversia è testimoniata dalla lettera 28, che Pietro inviò a Bernardo. Cfr. *The letters of Peter the Venerable* (1967), *Epist.* 28, I, edizione critica a cura di Constable, G., Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 55-100.

<sup>31</sup> Dall'originale tedesco «Leitideenkampf», termine mutuato dal sociologo Rehberg. Cfr. *Il carisma nell'istituzione* cit., 40.

<sup>32</sup> *The letters of Peter* cit., *Epist.* 28, 98: «Et quod est caritatis officium? Unum et solum caritatis officium est, humanam salutem modis omnibus querere».

<sup>33</sup> *Ibid.*, 99-100.

<sup>34</sup> Sulla concezione della «dispensa» in Bernardo, cfr. *De praecepto et dispensatione*, in *Opere di San Bernardo* (1984) cit., I, 485-582: 512: «Neque enim abbas supra Regulam est, cui semel et ipse spontanea se professioni submitit, etsi - quod negandum non est - Dei regula caritas Regulae sancti Benedicti iure praerogatur».

<sup>35</sup> *Il carisma nell'istituzione* cit., 42. La concezione di Bernardo della «carità» come «unità-unanimità» è attestata da molte fonti. Cariboni cita, tra i vari esempi, la lettera (numero 11) di Bernardo destinata, negli anni Trenta del XII secolo, ai religiosi della Certosa: «Lex ergo Domini immaculata, caritas est, quae non quod sibi utile est quaerit, sed quod multis [...] Quid vero in summa et beata illa Trinitate summam et ineffabilem conservat unitatem nisi caritas?» (Lettera 11, in *Opere di San Bernardo* (1986) cit., 106).

<sup>36</sup> *Il nostro ordine* cit., 63. Sul «consenso comune» tra i monaci, cfr. *De consideratione ad Eugenium papam*, in *Opere di San Bernardo* (1984), cit., I, 725-940: 920: «Est [unitas] consentanea, cum per caritatem multorum hominum est cor unum e animam unam».

<sup>37</sup> La riflessione cistercense, senza dubbio innovativa nella prima metà del XII secolo, sul rapporto *caritas-unitas/unanimitas* suscitò un intenso dibattito nel mondo monastico. Cfr. McGuire, B.P. (2000), *Charity and Unanimity: The invention of the Cistercian order. A review article*, *Cîteaux. Commentarii Cistercienses* 51, 285-297: 285. Tra le numerose lettere che attestano la partecipazione di Ildegarda a questo dibattito si consideri, innanzitutto, quella inviata al capitolo generale, anteriore al 1153, in cui i monaci bianchi sono apostrofati come «figli d'Israele», colpevoli di aver «corrotto» la carità e di tendere verso «monti inquieti» con inutili speculazioni: «O filii Israel, quare corruptitis dulcissimam caritatem [...]?» (Hildegardis Bingensis (2001), *Epistolarium*, III, edizione critica a cura di Klaes, M., *Epistola CCLXXVIr* (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 91B), Turnholt, Typographi Brepols, 27-28. Su questo tema, cfr. Staab, F. (2001), *Hildegard von Bingen in der zisterziensischen Diskussion des 12. Jahrhunderts*, in „Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst“: *Hildegard von Bingen (1098-1179)*, cur. Berndt, R., Berlin, De Gruyter (Erudiri Sapientia, 2), 157-179.

<sup>38</sup> Lettera 91, in *Opere di San Bernardo* (1986) cit., 452: «neque in incerto huius mortalis vitae quidquam in eodem statu permanet». Il passo è citato in Cariboni, «Oubliant ce qui est en arrière» cit., 46.

<sup>39</sup> Lettera 91, in *Opere di San Bernardo* (1986) cit., 452: «Recedant a me et a vobis qui dicunt: 'Nolumus esse meliores quam patres nostri', tepidorum et dissolutorum se filios protestantes».

<sup>40</sup> Hildegardis Bingensis (1978), *Scivias*, II, 5, edizione critica a cura di Führkötter, A. - Carlevaris, A. (Corpus Christianorum Continuatio Mediae-

Siamo nel decennio tra il 1141 e il 1151 e questa fonte, tratta dallo *Scivias*, rappresenta, innanzitutto, una testimonianza lucidissima sul tipo di reazioni che la congregazione cistercense produsse sui contemporanei. Il tono è perentorio e le accuse gravissime: Ildegarda non lasciava adito a dubbi su quale fosse la sua posizione nei confronti di coloro che indarno avrebbero voluto “dividere gli ordini di Dio”<sup>41</sup>.

La *magistra* denunciò i mali interni al monachesimo con voce dura e con parole crude, a tratti, persino violente: le “disposizioni dei Padri antichi” sono ancora nelle “menti” dei monaci, ma sono come avvolte da un velo di oblio, ottenebrate da una conoscenza inadeguata e “rude”<sup>42</sup>. Ecco, dunque, che i fratelli si allontanano dalla *via contrita* e dall’*area exarata*, spinti dal desiderio vano di “essere sempre nuovi”<sup>43</sup>.

L’interpretazione letterale della regola di Benedetto, le istanze ascetiche e il forte irrigidimento della *conversatio*, promossi dai cistercensi, se in un primo tempo avevano suscitato soltanto stupore<sup>44</sup>, al tempo di Ildegarda, intorno alla metà del XII secolo, erano diventati motivo di crescente preoccupazione<sup>45</sup>. Il rischio per lei non era solo quello di uno scisma nell’ordine monastico<sup>46</sup>, ma era anche quello di tradi-

re il “vero” spirito benedettino, tutto racchiuso nella virtù dell’“umiltà”:

Tu, dunque, opera nel silenzio dell’umiltà e non ti elevare con superbia, perché colui che inizia con ardente presunzione ciò che poi disdegna di portare a termine con dolce mansuetudine, disprezzando l’unione beatifica di coloro che mi amano con dolce obbedienza – “in lenitatis obsequio” –, sarà considerato come nulla<sup>47</sup>.

*Humilitas, obsequium, suavis mansuetudo* erano le virtù fondamentali da seguire nella comunità ideale, un’“unione beatifica” – *societas sanctificationis illorum qui me amant* –, in netta antitesi con l’“ardente presunzione” del monaco che vorrebbe elevarsi, senza portare a termine il percorso di ascesi. Indotti dalla bramosia di rinnovarsi, come fossero in perenne sospensione – *ut tepidus uentus* – i cistercensi tendevano verso “un monte troppo alto da scalare”, che li portava a non poter mai giungere fino in fondo nelle loro opere<sup>48</sup>.

L’immagine del monte ricorre anche nella lettera al capitolo generale dei cistercensi come metafora di una meta irraggiungibile e di una ricerca vana, condotta attraverso “vuote speculazioni”<sup>49</sup>. Ai cistercensi, che pensavano di poter superare la sapienza dei maestri<sup>50</sup>, è

valis, 43), Turnholti, Typographi Brepols, 198: «Et quid hoc esset? Quasi nihilum et inane essent qui sic recte constitutos Dei ordines in uanitatibus suis dividere uellent. Sed hoc esse non debet. Sic etiam nec hoc esse decet ut ab his in insania diuersitatis suae inuocer qui in proposito suo semper noui esse uolunt, et rudes in scientia sua ad discendum ea quae in mentibus suis sunt, deserentes bene contritam uiam et bene exaratam aream antiquorum patrum, quam illis Spiritus sanctus inspirauit. Vnde multi ex istis constitutas ordinationes quas ecclesia in antiquis patribus habet in magna superbia destituunt, et hoc in plurimis schismatibus diuersarum institutionum suarum faciunt». Per un’analisi di questo passo, cfr. Felten, F.J. (2001), „*Noui esse uolunt ... deserentes bene contritam uiam ...* “. *Hildegard von Bingen und Reformbewegungen im religiösen Leben ihrer Zeit*, in „*Im Angesicht Gottes*“ cit., 27-86: 76-84 («Hildegards Urteil über Reform der ‚vita religiosa‘ ihrer Zeit»).

<sup>41</sup> *Scivias* cit., II, 5, 198: «Dei ordines in uanitatibus suis dividere uellent».

<sup>42</sup> *Ibid.*: «rudes in scientia sua ad discendum ea quae in mentibus suis sunt [...] Vnde multi ex istis constitutas ordinationes quas ecclesia in antiquis patribus habet in magna superbia destituunt». La metafora della conoscenza interiore, che giace come «ottenebrata» e «obnubilata», è presente anche nella lettera di Ildegarda al capitolo generale dei cistercensi: «obtenebrati et obnubilati sunt, quasi celum frerint» (*Epistolarium* cit., III, *Epistola* CCLXXVIr, 28). È uno degli elementi distintivi dell’autocoscienza del profeta: il suo compito consiste nel “risvegliare” una conoscenza che è stata già donata agli uomini, ma che è come avvolta da un velo di oscurità. Cfr. Meier, C. (1996), *Ildegarda di Bingen. Profetia ed esistenza letteraria, Cristianesimo nella storia* 17/2, 271-303: 297 e, soprattutto, Meier, C. (1975), *Vergessen, Erinnern, Gedächtnis im Gott-Mensch-Bezug. Zu einem Grenzbereich der Allegorese bei Hildegard von Bingen und anderen Autoren des Mittelalters*, in „*Verbum et signum*“. *Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung*, I, cur. Fromm, H. - Harms, W. - Rubert, U., München, Fink, 143-194.

<sup>43</sup> *Scivias* cit., II, 5, 198: «semper noui esse uolunt [...] deserentes bene contritam uiam et bene exaratam aream».

<sup>44</sup> Si vedano, ad esempio, le testimonianze di Guglielmo di Malmesbury e di Oderico Vitale, che già all’inizio degli anni Venti osservavano con sorpresa il letteralismo dei cistercensi. Oderico Vitale li paragonava al popolo ebraico proprio per questa loro caratteristica. Cfr. Ordericus Vitalis (1980), *Historia ecclesiastica*, IV, edizione critica a cura di Chibnall, M.M., Oxford, Clarendon Press (Oxford Medieval Texts), 322. Sul letteralismo cistercense nell’interpretazione della regola, cfr. *Il nostro ordine* cit., 71-76.

<sup>45</sup> La maggior parte delle critiche nei confronti dei cistercensi si registrò proprio in Germania, all’indomani della morte di Bernardo nel 1153. Cfr. *Charity and Unanimity* cit., 291: «Monachi namque nigri ordinis, maxime in provinciis Germaniae degentes, ubicumque vel apud quoscumque possunt sacro ordini nostro derogare non cessant». La citazione è tratta dall’*Exordium magnum cisterciense*, cfr. Conradus Eberbacensis (1994), *Exordium magnum*, edizione critica a cura di Griesser, B. (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 138), Turnhout, Brepols.

<sup>46</sup> *Scivias* cit., II, 5, 198: «hoc in plurimis schismatibus diuersarum institutionum suarum faciunt».

<sup>47</sup> *Ibid.*, 199: «Et ideo cum silentio humilitatis operare et non cum superbia extolle te, quoniam ille pro nihilo computabitur, qui societatem sanctificationis illorum qui me in lenitatis obsequio amant abiciens, hoc per flagrantem iactantiam aggreditur quod per suauem mansuetudinem adimplere dedignatur».

<sup>48</sup> *Ibid.*: «tam altum montem attendis quod cacumen eius ascendere non potes». Si comprende così il significato della metafora, di segno opposto a questa, elaborata da Ildegarda per descrivere la regola di Benedetto. Il santo pose la sua dottrina «né troppo in alto né troppo nel profondo, ma al centro della ruota», simbolo della potenza divina, in modo che tutti potessero attingervi secondo le loro possibilità: «[Benedictus] in discretione Dei doctrinam suam effudit, cum acutum clauum doctrinae nec nimis in altum nec nimis in profundum sed in medium rotae fixit, ita quod unusquisque siue fortis siue inbecillus, siue infirmus sit, ex ea secundum possibilitatem suam bibere competenter poterit. Rota autem haec circuiens potestas Dei est». Cfr. *Regulae Sancti Benedicti explanatio*, edizione critica a cura di Feiss, H., in *Opera minora* cit., I, 67-97: 68.

<sup>49</sup> *Epistolarium* cit., III, *Epistola* CCLXXVIr, 28: «cur ascenditis inquietos montes frequentis interrogationis et inuestigationis multarum uanitatum, non discernentes unicuique homini datum suum secundum mensuram suam?». Sui molteplici significati dell’allegoria del monte nella letteratura di Ildegarda, cfr. Albrecht, S. (2009), *Die Visionen Hildegards von Bingen und der Disibodenberg. Bergdarstellungen in Vita S. Disibodi und Scivias*, in *Als Hildegard noch nicht in Bingen war: der Disibodenberg - Archäologie und Geschichte*, Daim, F. - Kluge- Pinsker, A., Regensburg, Schnell & Steiner, 173-181.

<sup>50</sup> *Epistolarium* cit., III, *Epistola* CCLXXVIr, 28: «se sapientes super magistros suos existimantes».

contrapposta l'immagine dell'uomo umile, a cui "basta ciò che è stato istituito dai predecessori"<sup>51</sup>.

Ildegarda sfidò la loro superbia, negando la tesi di Bernardo sulla superiorità dei meriti dei monaci bianchi e sostituendo ad essa la visione di un "ordine angelico" retto dal binomio inscindibile di "umiltà e carità"<sup>52</sup>.

#### 4. "Carità" "umiltà" e "pace": tre virtù dal valore simbolico e istituzionale

Si può cogliere tutta l'abilità retorica di Ildegarda, laddove ripropose la stessa similitudine adoperata da Bernardo capovolgendone il significato. Il Claravallense aveva scritto:

Anche se i giusti brilleranno come il sole nel regno del Padre, alcuni, tuttavia, brilleranno più di altri per la diversità di merito<sup>53</sup>.

La *magistra*, invece, osò sostenere:

Qui brillano *tutti* i fiori di mio Figlio, [...] anacoreti e monaci, che nella loro veste con grande umiltà e carità imitarono l'ordine angelico. Ma coloro che [...] nella vita contemplativa dicono: 'questa vita è più gloriosa di quella', ciò vale per me come nulla; invece, colui che mi cerca in umiltà in quel costume di vita ispirato dallo Spirito santo, io lo porrò tra i primi posti nella patria celeste<sup>54</sup>.

Di fronte alla diversificazione degli ordini, Ildegarda non rinunciò al suo senso di unità superiore,

che abbracciava tutti i monaci, senza differenze di merito, se essi erano spinti da un medesimo anelito di "umiltà e carità". Era ciò che contemplava anche Pietro attribuendo alla carità l'alta funzione di "unire l'universo, riparando le corruzioni, reintegrando gli scismi e unificando le divisioni"<sup>55</sup>. Vi era, tuttavia, una differenza fondamentale anche con Pietro. Se l'abate di Cluny era giunto a riconoscere la diversità degli ordini, purché questi non infrangessero l'armonia e l'unità di tutto il mondo monastico<sup>56</sup>, Ildegarda non accettò alcuna forma di compromesso né di scissione all'interno dei tre grandi ordini ecclesiastici, sacerdoti, monaci e secolari, perfettamente coesi nella loro originaria istituzione divina<sup>57</sup>.

Come profetessa era chiamata a intervenire in un tempo di crisi, esaminando i cambiamenti in atto e offrendo una risposta alle tensioni che dividevano le varie forme di *religio*<sup>58</sup>. Non solo disapprovava lo scisma, ma risaliva alle sue cause profonde, che si celavano dietro il desiderio cistercense di un'osservanza letterale della *Regula*. Questa aspirazione, che risaliva fin ai primi padri dell'ordine, si traduceva ai suoi occhi in una ricerca "inquietata" di "cavilli" – *frequentibus interrogationibus et inuestigationibus multarum uanitatatum* – che allontanava i monaci dal vero senso della *Regula*, la virtù originaria della *discretio*, secondo la quale "a ciascun uomo è dato secondo la sua misura"<sup>59</sup>.

Ildegarda contestava, dunque, l'azione scismatica e l'abbandono di quei "sentieri convenienti e adatti" all'uomo, stabiliti con sapienza per la prima volta da Benedetto<sup>60</sup>. Negli anni dello *Scivias*, tra il 1141 e il 1151, rappresentava una voce quasi isolata, delinean-

<sup>51</sup> *Scivias* cit., II, 5, 201: «Vnde ne exspiratio Spiritus sancti quae in antiquis patribus operabatur per superbam inflationem euacuetur, uolo ut fideli homini cum humilitate sufficiat quod sibi a praedecessoribus suis institutum est».

<sup>52</sup> *Ibid.*, III, 12, 610: «cum magna humilitate et caritate angelicum ordinem imitantes». Sul senso di superiorità dei cistercensi, cfr. Newman, B. (1996), *The Boundaries of Charity: Cistercian culture and ecclesiastical reform, 1098-1180*, Stanford, Stanford University Press, 131-139.

<sup>53</sup> *Apologia ad Guillelmum abbatem* (1963), in *S. Bernardi Opera*, III: *Tractatus et Opuscula*, edizione critica a cura di Leclercq, J. - Talbot, C.H. - Rochais, H.M., Romae, Editiones Cistercienses, 81-108: 89: «[Nam] etsi fulgebunt iusti sicut sol in regno patris eorum, alii tamen aliis amplius, pro diversitate meritorum».

<sup>54</sup> *Scivias* cit., III, 12, 610: «Ibi etiam fulminent omnes flores Filii mei, uidelicet patriarchae et prophetae et apostoli, ac martyres, confessores, uirgines et uiduae, et illi qui ecclesiae meae praepositi erant, nec non anachoretiae et monachi qui [...] in uestitu suo cum magna humilitate et caritate angelicum ordinem imitantes ostenderunt. Sed qui me hoc modo in contemplatiua uita quaerunt, quod dicunt: 'Haec uita gloriosior illa est', hoc mihi quasi nihilum est; sed qui me quaerit in humilitate in illa conuersione quae inspiratione Spiritus sancti data est, hunc in caelesti patria in prioribus locis collocabo».

<sup>55</sup> *The letters of Peter* cit., I, *Epist.* 111, 294: «corrupta reparans, discissa redintegrans, diuisa unificans uniuersa uniat caritas».

<sup>56</sup> *The Diversity of religious Life* cit., 41: «It is a matter of no concern, he [Peter] said, 'if one comes to the same place by a different path, to the same life by different roads, to the same Jerusalem, which is above, that is our mother, by various journeys'. Both here and in his letter of 1149, he stressed the need for unity of faith among monks who differed in their ways of life». La citazione è tratta dalla lettera di Pietro a Bernardo del 1144. Cfr. *The letters of Peter* cit., I, *Epist.* 150, 368-369.

<sup>57</sup> *Scivias* cit., II, 5, 197: «Sicut in tribus personis unus Deus est, ita etiam in his tribus praedictis ordinibus una ecclesia est, cuius fundator ille est qui plantator omnium bonorum est. Quodcumque enim ille non plantauit, hoc stare non poterit. Vnde illa institutio quam ipse non instituit, haec in magnis illusionibus decedit».

<sup>58</sup> Il ministero profetico di Ildegarda trovava la sua ragion d'essere in un tempo di profonda crisi, definito metaforicamente *tempus muliebre*, simile, cioè, alla debolezza che caratterizzò il mondo con la «caduta del primo uomo». Cfr. *Epistolarium* cit., I, *Epistola* LXXVIIr, 171-172: «usque ad tempus cuiusdam tyranni [...], qui consilium antiqui serpentis osculari cepit. Et tunc muliebre tempus fere primo casui simile uenit, ita quod omnis iustitia secundum infirmitatem mulieris debilitata est». Sull'associazione tematica tra profezia e tempo di crisi, cfr. *Ildegarda di Bingen. Profezia ed esistenza letteraria* cit., 281-288; Cristiani, M. (1985), «Tempus prophetiae». *Temporalité et savoir dans l'exégèse biblique de Grégoire le Grand, in Ebraismo, Ellenismo, Cristianesimo*. Atti del Colloquio internazionale dell'Istituto di Studi Filosofici "Enrico Castelli" (Roma, 4-7 gennaio 1984), I, cur. Olivetti, M.M., Padova (Archivio di Filosofia, 53), 327-350; lo studio è stato ripubblicato in Cristiani, M. (2013), *Lumières du haut Moyen Âge Héritage classique et sagesse chrétienne aux tournants de l'histoire*, Firenze (Micrologus Library, 58), 21-50.

<sup>59</sup> Si veda direttamente la lettera di Ildegarda al capitolo generale cistercense: «O pulchri flores et socii angelorum [...] cur ascenditis inquietos montes frequentis interrogationis et inuestigationis multarum uanitatatum, non discernentes unicuique homini datum suum secundum mensuram suam? Ambulate conuenientia et apta itinera sine uolante uento sparsionis» (*Epistolarium* cit., III, *Epistola* CCLXXVIr, 31).

<sup>60</sup> *Ibid.*

do una proposta di monachesimo estranea alle tensioni ascetiche dominanti nel territorio renano<sup>61</sup>. Il suo accento ricadeva sull' "umiltà" della *conversatio*<sup>62</sup>, *via discreta et plana*<sup>63</sup>, creata da Benedetto a misura d'uomo, secondo l'ispirazione divina.

La virtù dell' "umiltà", in particolare, godeva di una tale importanza da essere posta al centro di un nuovo modello di "Trinità"<sup>64</sup>. "Carità", "umiltà" e "pace" richiamavano la Trinità abbracciata dai cistercensi, ma con una differenza sostanziale: l' "unità-unanimità", perseguita dall'ordine con un preciso intento istituzionale, lasciava il posto in Ildegarda all' "umiltà", "virtù suprema" a capo di tutte le altre<sup>65</sup>.

Carità, umiltà e pace erano gli strumenti con cui Dio aveva creato l'intero universo:

E udi di nuovo la voce dal cielo che mi diceva: tutte le opere, che Dio ha fatto, le ha portate a perfezione nella carità, nell'umiltà e nella pace, affinché l'uomo ami la carità, abbracci l'umiltà e conservi la pace; e non vada in perdizione con colui che appena apparso schernì tali virtù<sup>66</sup>.

La carità è il Padre, "sapienza" creatrice di tutte le cose<sup>67</sup>; l'umiltà il Figlio, che redense l'uomo dopo la caduta<sup>68</sup> e la pace il riverbero divino sull'uomo<sup>69</sup>. Ma, proprio nel suo riverberarsi, la pace perde le sue caratteristiche di perfetta "stabilità" e "unanimità",

manifestandosi sulla terra con "molteplici mutamenti e oscillazioni":

La pace, che si manifestò ad opera del figlio di Dio, non può essere conservata sulla terra uguale a com'è nei cieli; infatti, mentre le cose celesti sono sempre stabili nell'unanimità, in terra vi sono molteplici mutamenti e oscillazioni da una parte e dall'altra<sup>70</sup>.

L'unità-unanimità, cui mirava tenacemente Bernardo, era per Ildegarda una condizione soltanto celeste, destinata a rimanere irrealizzabile sulla terra. La distanza dai cistercensi era evidente: i monaci bianchi erano di certo consapevoli che il loro ideale di unità era irraggiungibile, ma ciò che contava ai loro occhi era la necessità del progresso e la tensione unanime verso quell'ideale<sup>71</sup>. Per Ildegarda, al contrario, l'enfasi cadeva sull'umiltà, unico rimedio con cui combattere il peccato di superbia.

Abbandonata definitivamente la possibilità di un ordine monastico come specchio fedele dell'unità divina, la carità si manifestava in Dio e, di riflesso, negli uomini, non come "unità-unanimità", bensì come "umiltà"<sup>72</sup>.

Carità e umiltà si univano in un connubio indissolubile: come Dio si era manifestato sulla terra attraverso l'Incarnazione, con "carità e umiltà", così anche il monaco, imitando Cristo, era chiamato a

<sup>61</sup> Le ristrettezze e le pene insite nella condotta di vita cistercense riflettevano una concezione «penitenziale» della vita monastica, comune ad altre *domus* sempre più diffuse nella regione renana, basti pensare ai canonici e alle canonichesse regolari. Cfr. Vones-Liebenstein, U. (2001), *Hildegard von Bingen und der „ordo canonicus“*, in „Im Angesicht Gottes“ cit., 213-240.

<sup>62</sup> «O spirituales populi, qui dicitis uos bene et recte incedere, cur non imitamini opera agni, qui fuit mansuetus, mitis, humilis, castus et obediens precepto patris sui?» (Epistolarium cit., III, Epistola CCLXXVIr, 30, *Hildegardis ad congregationem cisterciensium*).

<sup>63</sup> *Scivias* cit., II, 5, 193: «discretam et planam uiam fecit». Sul valore della *discretio* in Ildegarda, cfr. Lautenschläger, G. (1993), *Hildegard von Bingen. Die theologische Grundlegung ihrer Ethik und Spiritualität*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag Gunther, in particolare 323-327; Betz, O. (1997), „Opus/operatio“ und „discretio“: Schlüsselbegriffe im Denken Hildegards, in *Hildegard von Bingen. Prophetin durch die Zeiten. Zum 900. Geburtstag*, cur. Forster, E., Freiburg i. Br., Herder, 238-248; Schmidt, M. (1983), „Discretio“ bei Hildegard von Bingen als Bildungselement, in *Spiritualität heute und gestern*. Internationaler Kongress vom 4. bis 7. August 1982, II, cur. Hogg, J., Salzburg, Institut für Anglistik und Amerikanistik (Analecta Cartusiana, 35, I-IV), 73-94.

<sup>64</sup> Ildegarda di Bingen (2003), *Il libro delle opere divine*, cur. Cristiani, M. - Pereira, M., Milano, I meridiani - Classici della Spiritualità, III, III, 2, 934: «tres uirtutes in nomine sancte Trinitatis sunt, quarum prima est caritas, secunda humilitas, tertia pax». Si segnala la miniatura, contenuta nello splendido codice duecentesco del *Liber diuinorum operum* (Lucca, Biblioteca Statale, cod. 1942; 1230 ca), che rappresenta le tre virtù in forma personificata, come tre fanciulle vestite di bianco, poste attorno ad una fonte d'acqua purissima.

<sup>65</sup> *Scivias* cit., III, 8, 505: «ceteras uirtutes praecellens et suauiter antecedens». Sull'umiltà nel componimento poetico-musicale di Ildegarda, l'*Ordo virtutum*, cfr. Iversen, G. (1992), «Ego Humilitas regina virtutum»: Poetic Language and Literary Structure in Hildegard of Bingen's Vision of the Virtues, in *The "Ordo virtutum" of Hildegard of Bingen: Critical Studies*, cur. Ekdahl Davidson, A., Medieval Institute Publications, Western Michigan University (Early drama, art, and music. Monograph series, 18), 79-110.

<sup>66</sup> *Il libro delle opere divine* cit., III, III, 3, 936: «Iterumque uocem de celo ad me dicentem audiui: Omnia que Deus operatus est, ea in caritate, in humilitate ac in pace perfecit, quatinus etiam homo caritatem diligit humilitatemque apprehendat, pacem quoque teneat; ne cum illo in interitum uadat, qui uirtutes istas in primo ortu suo subsannabat» (trad. Michela Pereira).

<sup>67</sup> *Ibid.*, III, III, 2, 928: «Prima autem imago dicebat: Ego caritas uiuentis Dei claritas sum, et sapientia mecum opus suum operata est».

<sup>68</sup> *Ibid.*, III, III, 3, 938: «humilitas autem in humanitate filii Dei aperte se manifestauit, qui de integra stella maris surrexit».

<sup>69</sup> *Ibid.*, III, III, 3, 936: «Eiusque facies tanta claritate fulget, ut ipsa claritas faciem tuam reuerberet». La *claritas*, come sinonimo di pace-Spirito, è il primo elemento di connessione tra il piano celeste e il piano terreno.

<sup>70</sup> *Ibid.*: «Pax, que per filium Dei surrexit, non ita ut in supernis est in terrenis teneri potest, quia, cum celestia in stabilitate unanimitatis semper sint, terrena in titubatione hac et illac proiecta multociens inmutantur».

<sup>71</sup> Su questo tema, cfr. *The Boundaries of Charity* cit., 97: «the Cistercians incorporated into their conception of caritas two central characteristics of their monastic culture: a recognition that earthly existence was imperfect, and an emphasis on progress toward an ideal, even if that ideal remained unachievable while on earth».

<sup>72</sup> La manifestazione di Dio in carità e umiltà è un tema fondamentale nella dottrina di Ildegarda, esposto compiutamente nell'epistola del 1166 inviata all'abate Adam dell'abbazia cistercense di Ebrach, in Baviera. All'abate, intenzionato a lasciare la carica, Ildegarda risponde con un appello a ricercare dentro di sé «carità» e «umiltà», mostrando che il suo compito è quello di sostenere il peso della «vigna» non abbandonando i monaci quando cadono in errore, come Dio ha salvato l'uomo dalla prima caduta incarnandosi con «carità» e «umiltà» (*Epistolarium* cit., *Epistola LXXXVr/a*, 203-205).



compiere un percorso di ascensione seguendo le sue medesime virtù<sup>73</sup>.

L'unione inscindibile di umiltà e carità era richiamata anche da una suggestiva metafora: esse sono come l'anima e il corpo, simboli della condizione terrena dell'uomo e del suo lungo e graduale percorso di ascesi<sup>74</sup>. Vi è una lontana eco benedettina in questa visione, che risale all'antichissima immagine della scala, emblema per eccellenza dell'itinerario del monaco verso Dio. Già Benedetto, infatti, e ancor prima il Maestro, avevano rappresentato metaforicamente i due lati della scala come l'anima e il corpo del monaco e i pioli come i vari gradi dell'umiltà attraverso cui l'individuo procede nell'ascesi<sup>75</sup>.

Ildegarda ripropose la medesima immagine in una visione dello *Scivias*, dove le virtù appaiono in ordine gerarchico poste su una scala all'interno di una colonna. Al vertice vi è l'umiltà, *regina virtutum*, immediatamente seguita dalla carità e dalle altre virtù, tutte intente a scendere e a risalire come operai zelanti: scendono fino ai cuori dei fedeli attraverso l'umanità di Cristo e risalgono attraverso la sua divinità, cariche di opere buone per la costruzione del "corpo di Cristo", metafora della Chiesa<sup>76</sup>.

L'umiltà, tuttavia, non era associata soltanto alla figura del monaco, ma anche a quella carismatica del profeta, in cui Ildegarda si riconosceva. Ne troviamo una conferma nella definizione che amava dare di sé come *paupercula feminea forma*, "piccolo e povero corpo di donna"<sup>77</sup>: il suo corpo debole è come "ombra" della luce divina, labile riflesso, privo di ogni "forza", ma proprio questa fragilità permette il passaggio fedele della parola divina attraverso il suo corpo, rendendolo capace di una comunicazione profetica<sup>78</sup>.

Il suo carisma aveva necessariamente bisogno di un corpo umile e prostrato da Dio per operare liberamente e Ildegarda seppe efficacemente realizzare tale sintesi, valorizzando l'umiltà non solo come principio costitutivo dell'ordine cui apparteneva ma anche come essenza della propria identità profetica.

## 5. Conclusioni

Questo studio pone l'attenzione sull'ideale monastico che Ildegarda di Bingen lasciò implicitamente trapelare dalle sue opere. La *magistra* negò con audacia la pretesa superiorità dei monaci bianchi, che, con la loro tensione al progresso e la rigida interpretazione della *Regula Benedicti*, rischiavano di tradire la virtù principe del monachesimo benedettino, l'"umiltà". Ildegarda prese, dunque, le distanze dal loro riformismo impetuoso e divisivo, recuperando l'umiltà, come unica e vera garante dell'unità monastica, nel connubio indissolubile con la carità e la pace. Si riconosce in lei un legame profondo con Benedetto, reinterpretato in modo autonomo e originale, in contrasto con gli aneliti penitenziali della spiritualità tipica del XII secolo. Il suo sguardo proteso verso le origini del monachesimo le permise di rileggere l'insegnamento benedettino dell'umiltà facendone l'essenza della propria identità come monaca e profetessa. La sua voce si pone per questo come un'interessante alternativa nel dibattito sulla riforma dominato dalle voci incontestabili del Clavallense e di Pietro il Venerabile, mostrando l'intensa vivacità e ricchezza delle posizioni espresse dai singoli riformatori.

<sup>73</sup> *Scivias* cit., III, 12, 610: «monachi qui in castigatione et mortificatione carnis suae propter nomen eiusdem Filii mei se uiles fecerunt, quod et in uestitu suo cum magna humilitate et caritate angelicum ordinem imitantes ostenderunt»; *ibid.*, II, 5, 191-192: «[monachi] enim sunt zona ecclesiae, eam ualde constringentes, quoniam incarnatione Filii mei occupati sunt, [...] et quia etiam non recusant operari pro necessitate sua, non tamen in manibus suis saecularia quaerentes, sed cum caritate et humilitate se ipsos acute circumspicientes».

<sup>74</sup> *ibid.*, I, 2, 37-38: «Humilitas est quasi anima et caritas uelut corpus, nec ab inuicem separari possunt, sed simul operantur, sicut nec anima nec corpus disiungi ualent, sed sibi cooperantur quamdiu homo in corpore uiuit. Et sicut animae et corpori diuersa membra corporis secundum uires suas subiecta sunt, ita etiam humilitas et caritati ceterae uirtutes secundum iustitiam suam cooperantur. Et ideo, o homines, ad gloriam Dei et pro salute uestra humilitatem et caritatem sectamini, cum quibus armati diabolicas insidias non timebitis, sed indeficientem uitam possidebitis» (corsivo nel testo).

<sup>75</sup> Cfr. *La Regola di san Benedetto e le regole dei Padri* (1995), cur. Pricoco, S., Milano, Fondazione Lorenzo Valla, VII, 9, 154: «Latera enim eius scalae dicimus nostrum esse corpus et animam, in qua latera diversos gradus humilitatis vel disciplinae uocatio divina ascendendo inseruit». Sull'immagine della scala, cfr. Penco, G. (1960), Un tema dell'ascesi monastica: la scala di Giacobbe, *Vita Monastica* 14, 99-113; Pricoco, S. (1985-1986), La scala di Giacobbe. L'interpretazione ascetica di Gen. 28, 12 da Filone a San Benedetto, *Regulae Benedicti Studia* 14-15, 41-58.

<sup>76</sup> *Scivias* cit., III, 8, 495: «in Vnigenito Dei lucidissime uirtutes quasi per humanitatem eius descendunt et quasi per diuinitatem ipsius sursum tendunt. Descendunt etiam per ipsum ad corda fidelium hominum [...]. In ipso etiam sursum ascendunt, cum caelestia opera in hominibus perfecta Deo gratulabunde offerunt, ut corpus Christi in fidelibus membris ipsius quantocius perficiatur».

<sup>77</sup> Il termine *paupercula* è direttamente associato all'umiltà della donna, come mostra la Vergine, chiamata da Ildegarda *paupercula* proprio per la sua intrinseca umiltà, estranea a qualsiasi ricchezza terrena e a qualsiasi compromissione della carne. Cfr. *ibid.*, I, 2, 37: «Humilitas enim Filium Dei de Virgine nasci fecit, ubi ipsa humilitas nec in auaris amplexibus, nec in pulchritudine carnis, nec in diuitiis terrenis, nec in aureis ornamentis, nec in saecularibus honoribus inuenta est. Sed Filius Dei in praesepio iacuit, quia Mater eius paupercula fuit». Sul significato di *paupercula*, cfr. Sohn-Kronthaler, M. (2005), „Ego paupercula forma“: Formen weiblicher Autorität bei Hildegard von Bingen (1098-1179), in *Formen weiblicher Autorität: Erträge historisch-theologischer Frauenforschung*, cur. Jensen, A. - Sohn-Kronthaler, M., Wien, Lit (Theologische Frauenforschung in Europa, 17), 85-108.

<sup>78</sup> *Il libro delle opere divine* cit., III, III, 2, 930: «De umbra autem hac scriptura Sciuas processit per formam mulieris, quae uelut umbra fortitudinis et sanitatis erat, quoniam uires istae in ea non operabantur». Cfr. Pereira, M. (2013), *Vedere nell'ombra. La conoscenza profetica nelle opere di Ildegarda di Bingen*, in *Profezia, filosofia e prassi politica*, cur. Garfagnini, G. - Rodolfi, A., Pisa, Edizioni ETS, 33-47.

## 6. Fonti e bibliografia

### 6.1. Fonti

- Conradus Eberbacensis (1994), *Exordium magnum*, ed. Griesser, B. (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 138), Turnhout, Brepols.
- Exordium parvum* (1999), in *Narrative and legislative texts from early Cîteaux*, ed. Waddell, C., XVII, Abbaye de Cîteaux (Cîteaux. Studia et documenta, 9), 416-440.
- Hildegardis Bingensis (1978), *Scivias*, I-II, edd. Führkötter, A. & Carlevaris, A. (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 43-43A), Turnholti, Typographi Brepols.
- Hildegardis Bingensis (1993), *Epistularium*, II, ed. Van Acker, L., (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 91A), Turnholti, Typographi Brepols.
- Hildegardis Bingensis (2001), *Epistularium*, III, ed. Klaes, M., (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 91B), Turnholti, Typographi Brepols.
- Hildegardis Bingensis (2007), *Opera minora*, edd. Dronke, P., Evans, Ch., Feiss, H., Mayne Kienzle, B., Muessig, Carolyn A. & Newman, B. (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 226), Turnhout, Typographi Brepols.
- Ildegarda di Bingen (2003), *Il libro delle opere divine*, cur. Cristiani, M. & Pereira, M., Milano, I meridiani, Classici della Spiritualità.
- La Regola di san Benedetto e le regole dei Padri* (1995), cur. Pricoco, S., Milano, Fondazione Lorenzo Valla.
- Ordericus Vitalis (1980), *Historia ecclesiastica*, IV, ed. Chibnall, M.M., Oxford, Clarendon Press (Oxford Medieval Texts).
- S. Bernardi Opera* (1963), *Tractatus et Opuscula*, III: *Apologia ad Guillelmum abbatem*, ed. Leclercq, J. - Talbot, C.H. - Rochais, H.M., Romae, Editiones Cistercienses, 81-108.
- San Bernardo (1984-1986), *Opere di San Bernardo*, ed. Gastaldelli, F., Milano, Città Nuova.
- The letters of Peter the Venerable* (1967), *Epist.* 28, I, ed. Constable, G., Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 55-98.
- Vita sanctae Hildegardis* (1993), ed. Klaes, M. (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 126), Turnholti, Typographi Brepols.

### 6.2 Bibliografia

- Albrecht, S. (2009), *Die Visionen Hildegards von Bingen und der Disibodenberg. Bergdarstellungen in Vita S. Disibodi und Scivias*, in *Als Hildegard noch nicht in Bingen war: der Disibodenberg - Archäologie und Geschichte*, Daim, F. - Kluge-Pinsker, A., Regensburg, Schnell & Steiner, 173-181.
- Barone G. (1993), *La riforma gregoriana*, in *Storia dell'Italia religiosa*, cur. De Rosa, G. - Gregory T. - Vauchez, A., Roma-Bari, Laterza, 243-270.
- Bartolomei Romagnoli, A. - Boesch Gajano, S., (2019), *Premessa*, in 'Speculum futurorum temporum'. *Ildegarda di Bingen tra agiografia e memoria*. Atti del Convegno di studio (Roma, 5-6 aprile 2017), cur. Bartolomei Romagnoli, A. - Boesch Gajano, S., Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo (Nuovi Studi Storici, 115), VII-IX.
- Betz, O. (1997), „Opus/operatio“ und „discretio“: Schlüsselbegriffe im Denken Hildegards, in *Hildegard von Bingen. Prophetin durch die Zeiten. Zum 900. Geburtstag*, cur. Forster, E., Freiburg i. Br., Herder, 238-248.
- Cantarella, G.M. (1998), *Il papato: riforma, primato e tentativi di egemonia*, in *Storia medievale*, lezioni di Artifoni, E. [et al.], Roma, Manuali Donzelli, 269-290.
- Capitani, O. (1965), *Esiste un'età gregoriana? Considerazioni sulle tendenze di una storiografia medievistica*, *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 1, 454-481.
- Cariboni, G. (2006), *Il carisma nell'istituzione. I testi normativi monastici medievali a partire da alcune osservazioni di Max Weber*, in *Il carisma nel secolo XI. Genesi, forme, e dinamiche istituzionali*, Atti del Convegno del Centro studi avellaniti (Fonte Avellana, 30-31 agosto 2005), Negarine di S. Pietro in Cariano, Gabrielli Editori, 31-50.
- Cariboni, G. (2011), *Il nostro ordine è la carità: cistercensi nei secoli XII e XIII*, Milano, Vita e Pensiero.
- Cariboni G. (2017), „Oubliant ce qui est en arrière et me portant vers ce qui est en avant“. *Clairvaux et les institutions cisterciennes*, in *Le temps long de Clairvaux. Nouvelles recherches, nouvelles perspectives (XII<sup>e</sup> – XXI<sup>e</sup> siècle)*. Actes du colloque international (Troyes-Abbaye de Clairvaux, 16-18 juin 2015), cur. Baudin, A. - Grémois, A., Paris, Somogy éditions d'art, 37-46.
- Comba, R. (2009), *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 und das vielgestaltige Italien. Hundert Jahre Italia Pontificia*, cur. Herbers, K. - Johrendt, J., Berlin, De Gruyter (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse, 5), 515-556.
- Constable, G. (1985), *The Diversity of religious Life and Acceptance of Social Pluralism in the Twelfth Century*, in *History, Society and the Churches. Essays in Honour of Owen Chadwick*, cur. Beales, D. - Best, G., Cambridge University Press, 29-47.

- Constable, G. (1996), *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cristiani, M. (1985), "Tempus prophetiae". *Temporalité et savoir dans l'exégèse biblique de Grégoire le Grand*, in *Ebraismo, Ellenismo, Cristianesimo*. Atti del Colloquio internazionale dell'Istituto di Studi Filosofici "Enrico Castelli" (Roma, 4-7 gennaio 1984), I, cur. Olivetti, M.M., Padova (Archivio di Filosofia, 53), 327-350.
- Cristiani, M. (2013), *Lumières du haut Moyen Âge Héritage classique et sagesse chrétienne aux tournants de l'histoire*, Firenze (Micrologus Library, 58).
- D'Acunto, N. - Cantarella, G.M. - Longo, U. - Di Carpegna Falconieri, T. - Zucchini, S. (2006), *Riforma o restaurazione? La cristianità nel passaggio dal primo al secondo millennio: persistenze e novità*. Atti del XXVI Convegno del Centro Studi Avellaniti (Fonte Avellana, 29-30 agosto 2004), Negarine di S. Pietro in Cariano, Gabrielli Editori.
- Dalarun, J. (1965), *L'impossible sainteté. La vie retrouvée de Robert d'Arbrissel (v. 1045-1116), fondateur de Fontevraud*, Paris, Cerf.
- Felten, F.J. (2001), „*Noui esse uolunt ... deserentes bene contritam uiam ...*“. *Hildegard von Bingen und Reformbewegungen im religiösen Leben ihrer Zeit*, in „*Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst*“: *Hildegard von Bingen (1098-1179)*, cur. Berndt, R., Berlin, De Gruyter (Erudiri Sapientia, 2), 27-86.
- Felten, F.J. (2014), *What do we know about the Life of Jutta and Hildegard at Disibodenberg and Rupertsberg?*, in *A Companion to Hildegard of Bingen*, cur. Mayne Kienzle, B. - Stoudt, Debra L. - Ferzoco, G., Leiden-Boston, Brill (Brill's Companions to the Christian Tradition, 45), 15-38.
- Fonseca, C.D. (2005), *Secundum beati Augustini Regulam*. Regole, consuetudini, statuti nella vita canonica, 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 Stiviere, 23-24 maggio 2003), cur. Andenna, C. - Melville, G., Münster, Lit, 39-54.
- Foreville, R. (1991), *Naissance d'un ordre double: l'ordre de Sempringham*, in *Naissance et fonctionnement des réseaux monastiques et canoniaux*. Actes du 1<sup>er</sup> Colloque International du Centre Européen de Recherches sur les Congrégations et Ordres Religieux (Saint-Étienne, 16-18 septembre 1985), cur. Bouter, N., Saint-Étienne, Centre européen de recherches sur les congrégations et ordres religieux, 163-174.
- Hoffmann Bernman, C. (2000), *Diversité et unanimité des Cisterciens du XII<sup>e</sup> siècle*, 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. Bouter, N., Publications de l'Université de Saint-Etienne, 187-193.
- Izbicki, T. (2013), *Concilium Lateranense II - 1139*, in *The General Councils of Latin Christendom. From Constantinople IV to Pavia-Siena (869-1424)*, II, 1, cur. Alberico, G. - Melloni, A., Turnhout, Brepols, 103-113.
- Iversen, G. (1992), "Ego Humilitas regina virtutum": *Poetic Language and Literary Structure in Hildegard of Bingen's Vision of the Virtues*, in *The "Ordo virtutum" of Hildegard of Bingen: Critical Studies*, cur. Ekdahl Davidson, A., Medieval Institute Publications, Western Michigan University (Early drama, art, and music. Monograph series, 18), 79-110.
- Klinkenberg, H.M. (1982), *Cîteaux - Spiritualität und Organisation*, in *Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. Ergänzungsband*, cur. Elm, K. - Joerissen, P., Köln, Wienand (Schriften des Rheinischen Museumsamtes, 18), 13-27.
- Küsters, U. (1991), *Formen und Modelle religiöser Frauengemeinschaften im Umkreis der Hirsauer Reform des 11. und 12. Jahrhunderts*, in *Hirsau. St. Peter und Paul 1091-1991. Geschichte, Lebens- und Verfassungsformen eines Reformklosters*, II, cur. Schreiner, K., Stuttgart, Konrad Theiss (Forschungen und Berichte der Archäologie des Mittelalters in Baden-Württemberg, 10), 195-220.
- Lautenschläger, G. (1993), *Hildegard von Bingen. Die theologische Grundlegung ihrer Ethik und Spiritualität*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag Gunther.
- Longo, U. (2016), *La riforma della Chiesa tra Pier Damiani e Bernardo di Chiaravalle. Un concetto da declinare al plurale*, in *La società monastica nei secoli VI-XII. Sentieri di ricerca*, cur. Bottazzi, M. - Buffo, P. - Ciccopiedi, C. - Furbetta, L. - Granier, Th., Atelier jeunes chercheurs sur le monachisme médiéval (Roma, 12-13 giugno 2014), Trieste, École française de Rome - CERM, 113-132.
- Mazel, F. (2013), *Pour une redéfinition de la réforme "grégorienne" Éléments d'introduction*, in *La réforme "grégorienne" dans le Midi (milieu XI<sup>e</sup>- début XIII<sup>e</sup> siècle)*, cur. Fournié M., Toulouse, Éditions Privat (Cahiers de Fanjeaux, 48), 9-38.
- McGuire, B.P. (2000), *Charity and Unanimity: The invention of the Cistercian order*. A review article, *Cîteaux. Commentarii Cistercienses* 51, 285-297.
- Meier, C. (1975), *Vergessen, Erinnern, Gedächtnis im Gott-Mensch-Bezug. Zu einem Grenzbereich der Allegorese bei Hildegard von Bingen und anderen Autoren des Mittelalters*, in „*Verbum et signum*“. *Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung*, I, cur. Fromm, H. - Harms, W. - Rubert, U., München, Fink, 143-194.
- Meier, C. (1996), *Ildegarda di Bingen. Profezia ed esistenza letteraria*, *Cristianesimo nella storia* 17/2, 271-303.
- Melville, G. (2001), *Alcune osservazioni sui processi di istituzionalizzazione della vita religiosa nei secoli XII e XIII*, in *Benedictina* 48, 371-394.

- Melville, G. (2003), *L'institutionnalité médiévale dans sa pluridimensionnalité*, in *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*. Actes des Colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998), cur. Schmitt, J.C. - Oexle, O.G., Paris, Éditions de la Sorbonne (Histoire Ancienne et Médiévale, 66), 243-264.
- Melville, G. (2009), *Die Zisterzienser und der Umbruch des Mönchtums im 11. und 12. Jahrhundert*, in *Norm und Realität: Kontinuität und Wandel der Zisterzienser im Mittelalter*, cur. Felten, F.J. - Rösener, W., Berlin, Lit (Vita regularis. Abhandlungen, 42), 23-43.
- Mews, C.J. (2014), *Hildegard of Bingen and the Hirsau Reform in Germany 1080-1180*, in *A Companion to cit.*, 57-83.
- Miccoli, G. (1960), *Ecclesiae primitivae forma*, *Studi medievali* 1/3, 460-498.
- Newman, B. (1996), *The Boundaries of Charity: Cistercian culture and ecclesiastical reform, 1098-1180*, Stanford, Stanford University Press.
- Parisse, M. (2011), *Religieux et religieuses en Empire du X<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions A. et J. Picard (Les Médiévistes français, 11).
- Penco, G. (1960), *Un tema dell'asceti monastica: la scala di Giacobbe*, *Vita Monastica* 14, 99-113.
- Pereira, M. (2013), *Vedere nell'ombra. La conoscenza profetica nelle opere di Ildegarda di Bingen*, in *Profezia, filosofia e prassi politica*, cur. Garfagnini, G. - Rodolfi, A., Pisa, Edizioni ETS, 33-47.
- Pricoco, S. (1985-1986), *La scala di Giacobbe. L'interpretazione ascetica di Gen. 28, 12 da Filone a San Benedetto*, *Regulae Benedicti Studia* 14-15, 41-58.
- Ricciardi, A. (2016), *Il momento carolingio. Orientamenti politici e culturali di fronte alla Regula Benedicti*, in *La società monastica cit.*, 183-205.
- Schmidt, M. (1983), *„Discretio“ bei Hildegard von Bingen als Bildungselement*, in *Spiritualität heute und gestern*. Internationaler Kongress vom 4. bis 7. August 1982, II, cur. Hogg, J., Salzburg, Institut für Anglistik und Amerikanistik (Analecta Cartusiana, 35, I-IV), 73-94.
- Sohn-Kronthaler, M. (2005), *„Ego pauperula forma“: Formen weiblicher Autorität bei Hildegard von Bingen (1098-1179)*, in *Formen weiblicher Autorität: Erträge historisch-theologischer Frauenforschung*, cur. Jensen, A. - Sohn-Kronthaler, M., Wien, Lit (Theologische Frauenforschung in Europa, 17), 85-108.
- Staab, F. (2001), *Hildegard von Bingen in der zisterziensischen Diskussion des 12. Jahrhunderts*, in *„Im Angesicht Gottes“ cit.*, 157-179.
- Tellenbach, G. (1988), *Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (Die Kirche in ihrer Geschichte, II, 1).
- Violante, C. (1989), *La riforma ecclesiastica del XI come progressiva sintesi di contrastanti idee e strutture*, *Critica storica* 26, 156-166.
- Vones-Liebenstein, U. (2001), *Hildegard von Bingen und der „ordo canonicus“*, in *„Im Angesicht Gottes“ cit.*, 213-240.