

Lorenzo Braca  
***Cistercensi nello specchio dell'aldilà.  
Forme dell'«ideale» nella letteratura dei miracoli,  
tra dinamiche istituzionali e culturali***

[A stampa in «Buletino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo», 111 (2009), pp. 63-99 © dell'autore -  
Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali", [www.retimedievali.it](http://www.retimedievali.it)].

# Bullettino

DELL'ISTITUTO STORICO ITALIANO

PER IL MEDIO EVO

111



ROMA

NELLA SEDE DELL'ISTITUTO  
PALAZZO BORROMINI

2009

Cistercensi nello specchio dell'aldilà.  
Forme dell'«ideale» nella letteratura dei miracoli, tra  
dinamiche istituzionali e culturali.

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 ed 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 micas decidentens colligens, propter inopes, non gratia, sed literatura»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Cesarii Heisterbacensis monachi ordinis cisterciensis *Dialogus Miraculorum*, ed. J. Strange, Köln-Bonn-Brüssel 1851 (rist. New Jersey 1966), *Prologus*, I, p. 2. D'ora in poi nelle note si farà riferimento a quest'opera con l'abbreviazione DM seguita dalla indicazione della *distinctio* in numeri romani e del *capitulum* in numeri arabi. Si indicherà inoltre tra parentesi anche il volume e la pagina in riferimento all'edizione citata. Riassumo qui anche altre abbreviazioni che saranno adottate in questo saggio: CCP=*Carta Caritatis Prior*, EP=*Exordium Parvum*, LM=*Liber Miraculorum* (anche noto come *Liber de Miraculis*, aut. Erberto di Clairvaux), EM=*Exordium Magnum Cisterciense*, citazioni bibliche: Sal.=Salmi, Is.=Isaia, Lc.=Vangelo secondo Luca, Ap.=Apocalisse; e inoltre CCCM=*Corpus Christianorum Continuatio Medievalis*, PL=*Patrologia Latina*, ed. J. P. Migne.

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 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 gli *exempla* 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 la nostra 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 della loro congregazione su un territorio vastissimo ed 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 congregazione era ancora vivo –

<sup>2</sup> «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.

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 degli anni '10-'30 del secolo XII, infatti, non è affatto inusuale imbattersi in richiami alla precarietà dell'istituzione cistercense<sup>3</sup>. Sorge cioè il sospetto che la disgregazione paventata nel prologo del *Dialogus Miraculorum* risponda ad un uso piuttosto comune nella letteratura della congregazione. Si impone la questione di una distanza tra una situazione reale, vissuta dalla congregazione 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<sup>4</sup> – cioè della visione idealistica di un modello di vita pura e perfetta a con-

<sup>3</sup> 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 cistercensi, «futurum precaventes naufragium» [CCP, *Prologus*] (C. Waddell, *Narrative and legislative texts from early Cîteaux*, Cîteaux 1999 (Cîteaux. Commentarii Cistercienses. Studia et documenta, 9), p. 274). Il timore di entrare in disputa con autorità locali sembrerebbe in questo modo spingere i Cistercensi a dotarsi di strumenti che prevenissero l'insorgere di dannose controversie e che allo stesso tempo diano compattezza ai loro monasteri. La paura del disfacimento è sempre collegata ad una causa esterna: nell'*Exordium Parvum* 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» [EP X, 2] (Waddell, *Narrative and legislative texts* cit., p. 246). 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 della congregazione, fin già dal suo atto di nascita.

<sup>4</sup> Moltissimi sono gli studi improntati sulla dialettica mito-realtà ed ideale-realtà che contrappone all'immagine idillica della congregazione, come essa traspare dai testi narrativi e normativi delle origini, una realizzazione pratica tutt'altro che lineare e concorde a tali principi. I contributi più rimarchevoli in materia sono L.J. Lekai, *The Cistercians: ideals and reality*, Kent, Ohio 1977 (trad. italiana: *I Cistercensi: ideali e realtà*, Certosa di Pavia 1989); Lekai, *Ideals and reality in early cistercian life and legislation*, in *The New Monastery. Texts and studies on earliest Cistercians*, cur. E.E. Rozanne, Kalamazoo 1998 (Cistercian fathers series, 60), pp. 219-236; C.B. Bouchard, *Cistercian ideals versus reality: 1134 reconsidered*, «Cîteaux. Commentarii Cistercienses», 39 (1988), pp. 217-231; K. Elm, *Mythos oder Realität? Fragestellungen und Ergebnisse der Zisterziensenforschung*, in

fronto 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*<sup>5</sup>.

Nel tentativo di cogliere la disgregazione culturale denunciata da Cesario – e non solo da lui, ci arriveremo tra poco – tra realtà storica e artificio letterario, è necessario notare come in più occasioni il timore per la sopravvivenza della congregazione 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, all'incirca dagli anni Sessanta del XII secolo, la congregazione cistercense si trovò in più occasioni di fronte alla minaccia di una *dissolutio ordinis*, paventata tanto all'interno quanto all'esterno della congregazione. Fu sulla gestione dei patrimoni e dei privilegi che si colse da subito la misura della solidità e della durezza dell'*ordo* e fu proprio quando questi vennero messi in discussione da quella stessa *auctoritas apostolica* che li sosteneva che, gradualmente, all'interno della congregazione iniziarono a prodursi richiami d'allarme e successivamente ammonimenti sulla decadenza morale e spirituale.

*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), Saint Étienne 2000 (C.E.R.C.O.R. Travaux et Recherches, 12), pp. 17-48; J.B. Auberger, *L'unanimité cistercienne primitive: mythe ou réalité?*, Achel 1986.

<sup>5</sup> 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. 328 e ss. 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.

Le vicende che riguardano i rapporti tra il papato e la congregazione cistercense sono state lucidamente analizzate da Michele Maccarrone una trentina di anni fa<sup>6</sup> e non è quindi il caso di ripercorrerne qui le fasi. Servirà ricordare solo come in più occasioni il papato tornò a rimproverare ai monaci come la gestione dei beni materiali li stesse allontanando dalla durezza spirituale delle loro origini. Come quando Alessandro III, nel tentativo di porre un argine alla vertiginosa espansione territoriale che andava fagocitando beni patrimoniali di laici e religiosi, rimproverò ai monaci bianchi lo stato di decadenza spirituale nel quale la gestione di tali beni li aveva trascinati e minacciò di annullare quello *ius particulare* al quale erano soggetti – e nel quale i Cistercensi avevano trovato la certificazione giuridica della loro straordinarietà – imponendo inoltre drastiche limitazioni alla crescita naturale delle loro abbazie<sup>7</sup>. Maccarrone evidenzia con puntualità le fasi di una lunga vicenda in cui le ripetute limitazioni all'espansione patrimoniale cistercense vengono motivate dal papato con la necessità di sottrarre i monaci ad uno stato di decadenza e ricondurli al perduto rigore dei primi anni della loro esperienza<sup>8</sup>. Su questa linea infatti anche Innocenzo III arrivò alle minacce, non troppo velate, di abolire la loro congregazione qualora i Cistercensi non avessero assecondato la politica riformatrice del papato<sup>9</sup>. In questo caso il

<sup>6</sup> 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, pp. 49-132, ripubblicato in Maccarrone, *Romana ecclesia cathedra Petri*, cur. P. Zerbi - R. Volpini - A. Galuzzi, Roma 1991 [d'ora in poi semplicemente Maccarrone, riferendo i numeri di pagina a quest'ultima edizione].

<sup>7</sup> Al 19 luglio del 1169 risale la prima lettera nella quale il pontefice annunciò di voler annullare i privilegi concessi ai Cistercensi, cfr. Maccarrone, pp. 874-879. La minaccia di riduzione allo *ius commune* di tutti gli altri monasteri dovette suonare drammatica per i monaci bianchi. Lo *ius particulare* al quale erano soggetti era infatti la conferma giuridica di quella straordinarietà che essi peroravano in nome del rigore della loro durissima vita spirituale. Annullare la straordinarietà giuridica cistercense sarebbe valso a misconoscere la congregazione nel suo tratto più sensibilmente distintivo e dunque a tutti gli effetti annullarla. Altra ragione di intervento di Alessandro III sul Capitolo generale è la questione delle decime, giunta ad esasperazione soprattutto in Franca ed Inghilterra. Cfr. ancora *ibid.*, pp. 890-893.

<sup>8</sup> Dopo Alessandro III, la politica dei profitti fu poi ancora oggetto di pesanti interdizioni nel 1191, 1206, 1215 e ancora nel 1240. Cfr. C. Higounet, *Le premier siècle de l'économie rurale cistercienne*, in *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente* cit., p. 364.

<sup>9</sup> Sin dall'inizio del suo pontificato Innocenzo III maturò l'idea di una riforma delle istituzioni monastiche promossa dallo stesso papato. Agli atti di "insubordinazione" del Capitolo generale cistercense, Innocenzo rispose spesso minacciando l'aboli-

ritorno ad una “primordiale purezza” veniva sollecitato dal papa che intendeva imporre la struttura organizzativa dei monaci bianchi come modello per tutte le altre forme di vita regolare<sup>10</sup>. L’azione uniformante del papato rodeva la specificità giuridica che aveva reso i Cistercensi “eccezione alla norma”, trasformando essi stessi in “norma”. Il tentativo di inserimento della congregazione in un ruolo strumentale, fortemente subordinato alla politica papale, alimentò così una crescente diffidenza del Capitolo generale nei confronti delle missioni e degli incarichi offerti da Innocenzo III e rafforzò tra i monaci il timore che, se la congregazione avesse perduto i suoi preziosi spazi di autonomia, sarebbe presto collassata su se stessa<sup>11</sup>.

Nelle delibere dei Capitoli generali del 1181 e del 1182 apparve, per la prima volta, l’esplicita confessione della propria secolarizzazione. L’eco dei rimproveri di Alessandro III sembrava esprimere così il radicarsi nella congregazione dell’idea che si fosse oramai concretizzato un allontanamento dall’ideale di perfezione ed ortodossia su cui essa era fiorita. Il timore del disfacimento non mancò di avere riflessi anche nella produzione letteraria. Proprio sul finire degli anni Ottanta infatti, a Clairvaux, si iniziò la compilazione dell’*Exordium Magnum Cisterciense*, attribuito a Corrado di Eberbach<sup>12</sup>, prima opera a contenere

zione dell’Ordine. Cfr. Maccarrone, pp. 895-927; si veda anche Maccarrone, *Studi su Innocenzo III*, Padova 1972, pp. 221-237. Di *dissolutio ordinis*, ed in particolare di una crisi tra le quattro abbazie madri dell’Ordine nel 1202, si è poi tornato ad occupare Cariboni nel suo già ricordato *Il papato di fronte alla crisi*.

<sup>10</sup> Cosa che realizzò solo nell’ultima fase della sua vita, durante il IV Concilio lateranense, nel 1215. Nella cost. 12 del concilio infatti 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».

<sup>11</sup> Lo dimostrerebbero le continue condanne dispensate dal Capitolo generale a quei monaci che, seguendo la volontà del pontefice, 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 alla congregazione nei confronti di quei monaci che predicavano, dice il papa, *de nostra licentia*. In gioco furono dunque l’autonomia della congregazione e la propria integrità. Cfr. Maccarrone, pp. 914 ss.

<sup>12</sup> *Exordium Magnum Cisterciense sive Narratio de Initio Cisterciensis Ordinis*, ed. B. Griesser, Roma 1961 (Series Scriptorum S. Ordinis Cisterciensis, 2). Nelle note di questo studio si farà riferimento alla riedizione del 1994 (comparsa in realtà nel 1997),

l'esplicita denuncia dello stato di decadenza della spiritualità dei monaci bianchi, specialmente di quelli appartenenti a fondazioni monastiche lontane dal centro della congregazione e per questo meno attenti ai severi principi che ne avrebbero dovuto essere il fondamento.

L'*Exordium Magnum* è una raccolta di racconti dal tema miracoloso, una collezione di miracoli, visioni, viaggi nell'aldilà ed apparizioni di anime beate, come proprio sul finire del secolo XII iniziarono a prodursi in alcuni monasteri cistercensi. L'*Exordium Magnum* ha però la particolarità, come il più tardivo *Dialogus miraculorum* di Cesario, di esplicitare una denuncia precisa: nelle nuove generazioni di monaci cistercensi alcuni tratti distintivi dell'identità della congregazione appaiono sbiaditi o assenti, mentre una serie di calunnie diffuse dai monaci *nigri ordinis* infanga la loro reputazione agli occhi dei più; si impone dunque la necessità di raccogliere e diffondere il modello esemplare delle esperienze eroiche dei padri dell'*ordo* al fine di smentire le menzogne sul loro conto ed istruire novizi e monaci più giovani<sup>13</sup>.

La paura del disfacimento che nella letteratura dei primi decenni di storia cistercense era strettamente legata al timore di ingerenze esterne, si venne a combinare, verso la fine del secolo XII, con la consapevolezza di un malessere interiore, fino a quel momento inconfessato ed inconfessabile, mutandosi, sembrerebbe, da paura di uno scioglimento futuro in percezione di una presente decadenza. Certo 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>14</sup>. Ma fu proprio come

CCCM, 138. Sull'attribuzione cfr. *ibid.* pp. 32-33. Per i riferimenti al testo indicheremo la *distinctio* in numeri romani ed in numeri arabi il *capitulum*, tra parentesi si segnalerà anche il numero di righe e di pagine riferite all'edizione citata. Del testo è stata pubblicata una decina di anni fa una traduzione in lingua francese: *Le Grand Exorde de Cîteaux, ou Récit des débuts de l'Ordre cistercien*, trad. di A. Piébourg, introd. di B. P. McGuire, Turnhout 1998 (Cîteaux. Commentarii Cistercienses. Studia et documenta, 7), mentre è in attesa di pubblicazione una traduzione in lingua inglese ad opera di B. Ward e P. Savage.

<sup>13</sup> L'autore dell'EM ribadisce sia in principio che in conclusione d'opera (cioè in I, 10 e poi in VI, 10) il duplice scopo del suo lavoro. Ci torneremo meglio più avanti, cfr. nota 18.

<sup>14</sup> 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, la congregazione arrivò a definirsi assai rapidamente in un «sistema ben identificato e strutturato», capace di articolarsi su territori anche molto ampi, grazie ad

conseguenza di un fiorente periodo di espansione territoriale ed 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.

Accadde così che Cîteaux si allontanò dalle sue origini? Fu cioè in ragione di dinamiche istituzionali ed economiche che una incipiente secolarizzazione portò i Cistercensi a maturare una percezione di estraneità per una esperienza monastica lontana, che si tradusse in nostalgia? 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'evocazione di un ideale rigore primordiale, nel rafforzamento, se non addirittura nell'invenzione, di un “mito dell'esordio”?

Sospendiamo per ora il giudizio sulla questione ed osserviamo come, a partire dall'ultimo quarto del secolo XII, si moltiplicarono le raccolte di *exempla* che illustravano le virtù dei padri Cistercensi, sostenendo in alcuni casi con vigore la necessità del ritorno ad un vissuto antico e a quell'*arcta via* che presto venne adottata come sinonimo della supremazia cistercense, tanto nella vita spirituale quanto in quella politica. La perorazione della straordinarietà dell'*ordo*, che sul piano giuridico si appellò al consolidamento e alla difesa di uno *ius particulare*, si tradusse in quello letterario nella raccolta di una serie di racconti parenetici dal tema miracoloso che mostrassero quanto agli occhi di Dio stesso la congregazione cistercense godesse di una posizione di assoluto riguardo.

Attraverso i racconti delle visioni e dei viaggi ultraterreni si tracciò così l'encomio di una vita monastica perfetta, sintetizzandone i princi-

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*, «Quaderni del dipartimento di Paleografia e Medievistica dell'Università di Bologna». Dottorato, 2, 2004, pp. 2-8. I ricavi delle vendite delle produzioni in eccesso, inoltre, non formalmente vietati da alcuna disposizione in alcun testo cistercense (cfr. Higounet, *Le premier siècle* cit., p. 367) ebbero un ruolo centrale nell'espansione pressoché ininterrotta del “sistema cistercense”, supportato dai privilegi papali e dal potere laico, su tutta Europa. L'allargamento del patrimonio terriero avvenne poi anche in virtù dell'attività creditizia, cfr. C. Violante, *Monasteri e canoniche nello sviluppo dell'economia monetaria*, in *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente* cit., p. 410.

più guida nelle vite esemplari dei padri della congregazione. Sull'aldilà i Cistercensi costruirono l'immagine esemplare di una condotta disciplinare e morale alla quale avrebbe potuto corrispondere – ed 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 intendevano far combaciare un vissuto reale che si concretizzasse nella superiorità effettiva della loro congregazione 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. Si 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>15</sup>.

## 2. Restaurare l'antico fervore

In questa sede tenteremo di fare un passo nell'immaginario letterario cistercense, in quel greto in cui sedimentarono vissuti, sensazioni, credenze o convinzioni che costituiscono l'impulso culturale su cui i Cistercensi costruirono la loro immagine nel mondo, cercando di individuare come la possibilità di una *dissolutio ordinis* penetrasse in più occasioni i timori dei monaci bianchi, definendone il linguaggio politico e nutrendone quello simbolico. Per far ciò sarà utile notare come alcune produzioni letterarie sorte tra l'ultimo quarto del secolo XII ed il primo quarto del XIII si mossero nella direzione di un rafforzamento dell'identità cistercense in un momento in cui questa «con la diffusione dell'Ordine e l'incorporazione di elementi e forze eterogenee, rischiava di andare via via stemperandosi ed annacquandosi»<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> 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.

<sup>16</sup> G. Cariboni, *La via migliore. Pratiche memoriali e dinamiche istituzionali nel «liber» del capitolo dell'abbazia cistercense di Luedio*, Münster-Berlin 2005 (*Vita regularis, Editionen*, 3), p. 44.

Cesario su questo è chiarissimo, il «colligite» posto in apertura del *Dialogus miraculorum* mette l'accento su una disgregazione culturale alla quale quei rapporti di natura istituzionale e giuridica, su cui i Cistercensi avevano fino a quel momento costruito la coesione del loro sistema organizzativo, non sono più in grado di venire in soccorso. Avverte cioè la necessità di un intervento culturale diretto, che abbia come scopo il consolidamento dell'identità dell'*ordo* attraverso la trasmissione di quel bagaglio di credenze, usi e mentalità che, senza un reale spazio di conservazione, si sarebbe presto smarrito *per oblivionem*. Insomma sembrerebbe davvero che il richiamo d'allarme fatto da Cesario, per quanto possa essere ricondotto ad un'abitudine ben nota della letteratura cistercense, non dovette discostarsi poi molto da una situazione reale, vissuta, come si diceva, nei fatti dalla congregazione.

L'opera di Cesario, come accennato, condivide simili preoccupazioni a quelle espresse nell'*Exordium Magnum*. Nonostante le due opere differiscano in parte tra loro per intenti, indirizzo e fonti utilizzate<sup>17</sup>, è in entrambe riscontrabile la tensione per il medesimo intervento culturale. Ciò che in particolare l'autore dell'*Exordium Magnum* pone in luce è la comparsa di una periferia dell'*ordo* che pone il problema di un rafforzamento della cultura e della identità monastica di cui entravano a far parte monaci provenienti dalle regioni più disparate d'Europa<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Non bisogna dimenticare che le due opere appartennero ad epoche ed in parte anche *entourage* differenti tra loro. Se Cesario scrisse in un periodo di relativa tranquillità per l'Ordine in cui i maggiori contrasti con il papato e molti altri ordini religiosi – cluniacensi in primo luogo – sembravano sostanzialmente ricomposti – lasciamo per ora da parte, ma solo per ora, gli effetti della comparsa sulla scena politica degli ordini mendicanti – Corrado iniziò a compilare l'EM in un momento in cui la congregazione si divideva tra conflitti interni ed ingerenze papali. Inoltre, mentre Cesario raccolse storie provenienti in buona parte dall'area renana, Corrado poté pensare e realizzare un'opera che si snodasse principalmente attorno a Clairvaux, raccogliendo fonti, tanto orali quanto scritte, direttamente dal centro della comunità cistercense. Corrado stesso dice di essere stato *alumnus* a Clairvaux, cfr. EM I, 10 (74, p. 23). Per la fonti usate da Cesario si veda B. P. McGuire, *Written Sources and Cistercian Inspiration in Caesarius of Heisterbach*, «Analecta Cisterciensia», 35 (1979), pp. 227-282 e McGuire, *Friends and Tales in the Cloister: Oral Sources in Caesarius of Heisterbach's Dialogus Miraculorum*, *ibid.*, 36 (1980), pp. 167-247, oggi raccolti assieme ad altri studi in McGuire, *Friendship and Faith: Cistercian Men, Women and their stories, 1100-1250*, Bury ST Edmunds 2002 (Variorum Collected Studies Series, 742). Per quanto manchi uno studio esaustivo sulle fonti dell'EM, rimandiamo comunque allo schematico P. Vernet, *Les sources de Conrad d'Eberbach*, in *Le Grand Exorde* cit., pp. 405-409.

<sup>18</sup> Come già accennato in precedenza, l'autore dell'*Exordium magnum* esplicita come il suo lavoro sia indirizzato ad un doppio scopo: «Duplicis autem rationis con-

In entrambe quindi si trova la denuncia della presa di coscienza di una questione identitaria che prima di allora i Cistercensi non avevano mai avvertito. Queste due opere, inoltre, non sono un caso isolato.

In risposta alle urgenze sorte in conseguenza all'evoluzione della congregazione, infatti, in alcuni centri monastici iniziò a svilupparsi un filone narrativo, quello miracolistico per l'appunto, che da un lato fornì un supporto didattico e formativo, necessario sussidio esemplificativo per l'educazione dottrinale dei monaci, e dall'altro servì a fornire l'*ordo* di una certificazione di un favore sovranaturale che mostrasse e garantisse la santità dell'esperienza cistercense al di fuori della congregazione. Il ruolo assegnato a queste "nuove" produzioni letterarie – nuove per i Cistercensi, ma non certo per la letteratura cristiana – è dunque quello di irrobustire la congregazione attraverso una via fino a quel momento inesplorata. Combinare, cioè, un apparato simbolico ad una pratica memoriale, che da un fitto complesso liturgico andava affermandosi in poche commemorazioni collettive<sup>19</sup>, rappresentò un altro modo in cui i Cistercensi tentarono di uniformare e legittimare la loro esperienza monastica. Si veniva così a trasferire anche sul piano ultraterreno – o meglio sulle connessioni tra quello ed il mondo dei vivi – l'istituzionalizzazione, tutta cistercense, del principio divino della *caritas*<sup>20</sup> che, nel riflesso umano di *unitas* ed *unanimitas*, rappresentava

sideratio nos ad hanc partem sollicitudinis incitavit»: EM VI, 10 (25-26, p. 420). 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 pandemus» (27-34, p. 420). Secondariamente tale lavoro è compilato «ut monachis nigri ordinis calumniandi occasionem tolleremus» (34-35, p. 420), cioè a smentire quelle accuse di illegittimità che vedevano nei fondatori della congregazione cistercense essenzialmente dei monaci fuggiaschi.

<sup>19</sup> Sui mutamenti delle pratiche memoriali cistercensi cfr. Cariboni, *La via migliore* cit., pp. 25-54.

<sup>20</sup> Sulla valenza simbolica ed istituzionalizzante della *caritas* presso i Cistercensi cfr. *ibid.*, p. 36 ed anche il 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 II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli ordini religiosi (Bari-Noci-Lecce, 26-27 ottobre 2002 e Castiglione delle Stiviere, 23-24 maggio 2003), cur. C. Andenna - G. Melville, Münster 2005, pp. 276-310.

per i monaci bianchi il carisma forse più altamente legittimante del loro operare nel mondo e quindi, cosa ben più importante, delle loro interconnessioni patrimoniali ed istituzionali con le differenti espressioni del potere laico e religioso.

Come si tradusse, quindi, questa legittimazione nel linguaggio simbolico? Essa prese corpo in un complesso di immagini in cui il sovrannaturale interveniva a testimoniare la superiorità cistercense nel farsi tramite tra i mondi delle *visibilia* e delle *invisibilia*, atto di celebrazione della più stretta purezza della vita ascetica primordiale. Le virtù dei padri dell'*ordo*, modellate sul pieno rispetto della Regola benedettina, divennero così il miglior esempio per mostrare ai contemporanei la santità della antica vita cistercense, nel tentativo di restaurarne il vissuto.

La parola chiave è «restaurazione». Corrado insistette su questo punto ben più di Cesario. Restauratore fu in passato l'intervento dei primi Cistercensi: essi infatti – si legge nell'*Exordium Magnum* – intervennero a salvare un monachesimo oramai sprofondatao «in negligentiae torporem» restaurando una vita disciplinare più retta. Ora, invece, restauratore di un antico ardore spirituale si configurava l'intervento di queste opere letterarie attraverso l'incoraggiamento all'imitazione dei padri<sup>21</sup>. Questa dichiarazione di intenti in Corrado è inequivocabile. L'insistenza con cui l'*Exordium Magnum* torna sulla santità delle vite dei padri e sull'«igne divini amoris» di cui ardevano i loro cuori, letto dall'interno della congregazione – senza considerarne il fine propagandistico – prende il sapore di una ammonizione contro la rilassatezza dei costumi “moderni”. Se non si trattò cioè del segnale di una vera decadenza, fu perlomeno la risposta alla percezione di uno stemperamento del fervore spirituale della vita cistercense<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> «Cum igitur in tantum negligentiae torporem monasticus ordo collapsus fuisset, ut venientibus ad conversionem non tam profectus quam periculum multis in locis imminere videretur, nec spes ulla restorationis uspiam arrideret, omnipotens Deus [...] Spiritum sanctum suum de secretis caelestibus a regalibus sedibus misit in corda quorundam fratrum, qui in coenobio quodam degebant, quod in Burgundiae partibus situm Molismus vocatur. Hi itaque servi Dei pauci numero, sed igne illo quem Dominus Iesus mittit in terram et vult vehementer accendi, fortiter inflammati [...]» EM I, 10 (80-91, p. 24).

<sup>22</sup> La puntualità con cui l'autore dell'*Exordium Magnum* ribadisce l'importanza dell'*imitatio* dei primi Cistercensi può leggersi come il segnale di un malcontento non troppo celato per la situazione presente. Proprio in questa ottica crediamo che l'EM sia una delle prime opere narrative cistercensi a raccogliere quel timore della decadenza che comparve sul finire del XII secolo, ad esempio attraverso l'ammissione di secolarizzazione formulata negli statuti dei Capitoli generali del 1181 e 1182 (Cfr. Maccarrone, p. 893).

Ad ogni modo, dall'ultimo quarto del secolo XII e per almeno una cinquantina d'anni, quella di redigere o raccogliere racconti, aneddoti ed *exempla*, fu per i Cistercensi molto probabilmente una «popular activity»<sup>23</sup>. Fin qui abbiamo ricordato solo le opere di Cesario di Heisterbach e Corrado di Eberbach, ma le collezioni di *exempla* 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 e dai *Dialogi* di Gregorio Magno, come appare ad esempio il *Liber Miraculorum* di Erberto di Clairvaux<sup>24</sup>, fino ad opere letterarie dotate di strutture più solide e di intenti più lucidi come appunto *Exordium Magnum* e *Dialogus Miraculorum*, il numero delle collezioni è davvero imprevedibile. 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<sup>25</sup>. Vi è

<sup>23</sup> Perlomeno stando a B. P. McGuire, il quale asserisce che: «The Cistercians are the great storytellers of the period, for they were its most avid and compulsive travelers. Because of yearly attendance at the General Chapter and the visitation of daughter abbeys by father abbots, the Order of Cîteaux and especially its Clairvaux wing was able in its halcyon days to create a literature of edification based on the shared experience of thousands of saintly (and not so saintly) brethren. After the death of Saint Bernard in 1153, the exemplum literature of the Cistercians grew almost explosively. For almost a century the writing down of stories and experiences from the early heroic generations was a popular activity», McGuire, *The Cistercians and the rise of the exemplum in early thirteenth century France: a reevaluation of* Paris BN, lat. 15912, «Classica et Mediaevalia. Revue Danoise de Philologie et d'Histoire», 34 (1983), p. 212; rist. in McGuire, *Friendship and Faith* cit., V.

<sup>24</sup> La versione più accessibile del *Liber Miraculorum* è ancora in PL, 185, coll. 1274-1384. Un'indagine sui manoscritti è stata redatta da B. Griesser, *Herbert von Clairvaux und sein Liber Miraculorum*, «Cisterciensier Chronik», 54 (1947), pp. 118-148. Recentemente è stata pubblicata l'edizione di una versione breve dell'opera: *Herbert von Clairvaux und sein Liber miracolorum: die Kurzversion eines anonymen bayerischen Redaktors: Untersuchung, Edition und Kommentar*, cur. G. Kompatscher Gufler, Bern-Berlin-Bruessel-Frankfurt am Main-New York-Oxford-Wien 2005.

<sup>25</sup> 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. McGuire, *Written Sources* cit., pp. 239-240. Lo studioso inglese sta però rifacendosi a B. Griesser, *Ein Himmeroder Liber Miraculorum und seine Beziehungen zu Caesarius von Heisterbach*, «Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte», 4 (1952), pp. 257-274. Una simile operazione si riscontra ad esempio anche per l'*Exordium Magnum* in cui si trovano passi trascritti quasi interamente dal *Liber Miraculorum* di Erberto (cfr. Griesser, *Herbert von Clairvaux* cit., pp. 21-39, 118-148), così come molti sono gli aneddoti riportati sia dall'EM che dalla *Vita Prima Sancti Bernardi*.

anche un certo numero di raccolte per cui si pone il problema di un autore piuttosto che di un titolo: le collezioni anonime sono in realtà la maggioranza, si tratta di lavori dalle dimensioni talvolta ridotte e di cui spesso si conservano solo singoli esemplari. Sono collezioni spesso prive di organicità (ma non per questo meno importanti) in cui l'unico filo rosso a legare le storie sembra essere rappresentato dal monastero, teatro degli eventi miracolosi, in cui viene redatto il manoscritto<sup>26</sup>.

In generale, le storie cistercensi dei miracoli sono inserite nell'ottica del premio / punizione delle anime. Si tratta infatti di racconti parnetici, il cui scopo è impartire una ammonizione, un insegnamento morale o un incoraggiamento sui vari aspetti dello stile di vita cistercense. Il *Liber Miraculorum* (ca. 1178) è comunemente ritenuta la collezione paradigmatica nella congregazione, nel senso che in esso si ritrovano storie e tematiche poi riprese in altre collezioni, spesso anche interamente trascritte. Erberto, monaco appartenente all'*entourage* di Clairvaux, raccoglie in essa storie ed aneddoti di cui viene a conoscenza in quel monastero. Si tratta prevalentemente di racconti correlati alle origini dell'*ordo* ed ai suoi fondatori, ben contestualizzate e per nulla avari di nomi di personaggi o luoghi interessati. Clairvaux è spesso al centro di questi racconti, ma non si tratta dell'abbazia del presente, bensì di quella dei padri, delle prime esperienze cistercensi. È l'abbazia, ovviamente, di Bernardo. Al *Liber Miraculorum* sono però intimamente legate altre produzioni letterarie provenienti dal medesimo *entourage*. L'*Exordium Magnum* (1186-1193 a Clairvaux, poi integrato nel 1206-

<sup>26</sup> Tre altre raccolte di *exempla* rappresentano interessanti fonti per indagare la mentalità cistercense: *in primis* un nucleo di racconti connessi al monastero inglese 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. Questi racconti sono stati studiati da C. J. Holdsworth, *Eleven visions connected with the cistercian monastery of Stratford Langthorne*, «Cîteaux. Commentarii Cistercienses» 13/3 (1962), pp. 185-204. Poi due collezioni ancora inedite, i racconti contenuti in Paris BN, lat. 15912, indicato anche dal Le Goff per l'importanza da esso rivestito nell'indagine sulla comparsa del Purgatorio (J. Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, Torino 1982, pp.183-184) e studiato in McGuire, *The Cistercians and the rise of the exemplum* cit., pp. 211-267 ed il *Liber Visionum et Miraculorum*, lavoro ancora inedito tramandatosi attraverso un unico esemplare, il Troyes Bibliothèque Municipale, 946. Questa collezione rappresenta un interessante esempio di compilazione collettiva ad opera di più monaci. Cfr. B. P. McGuire, *A lost Clairvaux exemplum collection found: the Liber Visionum et Miraculorum compiled under John of Clairvaux (1171-79)*, «Analecta Cisterciensia», 39 (1983), pp. 26-62 e rist. in *Friendship and Faith* cit., IV.

1221 a Eberbach) è l'esempio più celebre, ma vanno ricordati anche un perduto *Liber Miraculorum* ad opera di un monaco di nome Goswin (1192-1200)<sup>27</sup> ed un *Liber Visionum et Miraculorum*, opera a più mani compilata sotto il priorato di Giovanni di Clairvaux (1171-1179)<sup>28</sup>, per non parlare delle riscritture della *Vita* di Bernardo che, mescolandosi con la produzione di queste raccolte, venivano arricchendosi di aneddoti e storie sull'abate. Sono tutte opere prodotte nell'arco di una ventina di anni o poco più, spesso probabilmente in concomitanza.

Clairvaux sul finire del XII secolo 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 all'intera tradizione monastica ma rielaborati e rimodellati sull'esperienza cistercense<sup>29</sup>. Quello della celebrazione dell'esordio della congregazione, benché condiviso bene o male tra tutte le produzioni letterarie cistercensi, è in

<sup>27</sup> Se ne ha notizia dal *Chronicon Claravallense* (inizi XIII sec.) in cui si parla di un «quemdam librum miraculorum» compilato appunto da un monaco di Clairvaux di nome Goswin. L'autore farebbe nel prologo esplicito riferimento sia ad Erberto che al *Liber Visionum et Miraculorum*, due testi degli anni Settanta del XII secolo. Cfr. McGuire, *A lost Clairvaux exemplum collection* cit., pp. 27-28.

<sup>28</sup> Studiato da McGuire, *ibid.*, e citato precedentemente in n. 26. La collezione rappresenterebbe un interessante caso di compilazione collettiva operata da più monaci e priva di una struttura organica o un piano d'opera di riferimento. Che si tratti di opera collettiva è annunciato nello stesso prologo dell'opera: «Denique liber iste proprium non habet auctorem, nam plures fuerunt qui que in eo scripta sunt, stilo singuli proprio tractaverunt. Nullius igitur proprio noini titulus prefigitur proprium, in quo sibi vendicat alter participium», Troyes, Bibl. Munic., 946, f. 3v; cit. in McGuire, *A lost Clairvaux exemplum collection* cit., pp. 29-30. Rimane a tutt'oggi inedito.

<sup>29</sup> La rielaborazione stessa prese forme sostanzialmente non nuove. Un modello che molto probabilmente i Cistercensi ebbero in mente nel porre per iscritto le loro collezioni fu rappresentato dal *De Miraculis* di Pietro il Venerabile, numerose sono infatti le somiglianze tra quest'opera e quelle dei Cistercensi. In particolare il LM di Erberto si dimostra il più aderente al modello applicato da Pietro il Venerabile. Tuttavia sono sensibili alcune differenze, tra cui spicca l'intento dottrinale che, caratteristica peculiare del *De Miraculis*, passa in secondo piano nelle composizioni cistercensi. Cfr. J. P. Torrell – D. Bouthillier, *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), pp. 220-228. Nelle opere dei monaci bianchi non si trovano comunque mai esplicite menzioni che possano confermare il debito formale o ideologico verso l'opera dell'abate cluniacense, eppure la somiglianza nelle strutture, nei temi e nelle forme che i cistercensi applicarono nella redazione dei "loro" miracoli potrebbero essere un segno sufficientemente eloquente in tal senso. L'influenza del *De Miraculis* sulla letteratura cistercense potrebbe essere testimoniata anche dall'alto numero di manoscritti dell'opera che circolarono in ambito cistercense. Cfr. *Petri Cluniacensis Abbatis De Miraculis Libri Duo*, ed. D. Bouthillier, Turnhout 1988 (CCCM, 88), *Introduction*, p. 29\*.

realtà il tema fondante delle opere connesse appunto al monastero di Clairvaux. Il *Dialogus Miraculorum* ed altre collezioni provenienti da abbazie diverse 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 posto come asse centrale della sua composizione.

Quello che finora abbiamo chiamato il “mito dell'esordio”, e che è qui cioè da intendersi unicamente come quel complesso celebrativo di produzioni letterarie che vollero, attraverso l'esaltazione della componente sovranaturale, rimarcare l'approvazione divina alle esperienze dei primi Cistercensi, è dunque prerogativa del centro della congregazione. Il mito dell'esordio appartenne a Clairvaux. È naturale d'altronde che proprio da lì, all'ombra del ricordo dell'imponente figura di Bernardo, i monaci bianchi facessero partire un richiamo al recupero della loro tradizione che fosse indirizzato a tutta la congregazione.

L'insistenza nella celebrazione delle virtù primordiali cistercensi come valori fondamentali di quella identità, è il segnale della scarsa coscienza degli stessi tra tutti i monaci dell'*ordo*. La tenacia, con cui dal centro della congregazione, e soprattutto da Clairvaux, nella letteratura miracolistica si esaltarono i legami sovranaturali dei primi monaci bianchi con i luoghi di beatitudine e le anime sante, rispecchia la volontà di imporre a tutti i monasteri, e a quelli periferici in modo particolare, una specifica ed uniforme coscienza dell'*ordo cisterciensis*, riconoscibile nel complesso di valori che in quella sede venivano celebrati. La necessità sempre più esplicita di diffondere una identità forte, ampiamente condivisa da tutti i monaci bianchi, è la ulteriore prova della mancanza della ideale unanimità tra di essi<sup>30</sup>. La letteratura miracolistica diveniva così il vettore di quei principi specifici su cui, alla fine del XII secolo, una parte del monachesimo cistercense disegnò l'immagine ideale della congregazione nel mondo, nel tentativo di renderla omogenea e concorde tra tutti i suoi monaci mentre la realtà, nei fatti, andava in tutt'altra direzione.

<sup>30</sup> Sulla mancata realizzazione nei fatti della ideale unanimità cfr. Auberger, *L'unanimité cistercienne primitive* cit. e Auberger, *La législation cistercienne primitive et sa relecture claravallienne*, in *Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalité, spiritualité*, Paris 1992 (Sources chrétiennes, 380), pp. 181-208.

### 3. *Nello specchio dell'aldilà*

I Cistercensi dunque svilupparono attraverso la letteratura quegli strumenti che documentassero e garantissero la santità del loro stile di vita. L'operazione potrebbe non rappresentare qualcosa di eccezionale, anzi potrebbe apparire come una cosa normale: se è vero che la certezza di aver scelto la miglior vita possibile alimentò sempre ogni esperienza monastica<sup>31</sup>, per quella cistercense, che si proponeva come la migliore tra le migliori, era normale e necessario elaborare la certificazione della propria superiorità su un apparato simbolico tradizionale e per questo facilmente decodificabile, interiorizzandolo e amplificando in esso alcuni tratti peculiari attraverso cui rivendicare la propria straordinarietà.

La letteratura delle visioni arrivò però a sviluppare, sul finire del secolo, dei tratti di assoluta originalità nel genere, tracciando in maniera inequivocabile il segno della superiorità cistercense su tutti gli altri religiosi attraverso la delineazione di garanzie di beatitudini straordinarie, non riscontrabile in visioni ultramondane prodotte da altri ordini religiosi e persino in contraddizione con alcuni ammonimenti dello stesso Bernardo. Ci arriveremo per gradi.

Cominciamo col considerare come tra questi componimenti appare generalmente condivisa una convinzione: ogni monaco in grado di conservarsi all'interno della congregazione fino alla morte, nell'aldilà sarà dispensato da ogni ulteriore afflizione, vedendosi garantito un sicuro ed immediato passaggio alla beatitudine eterna. Una rassicurazione non da poco, soprattutto in un mondo che andava gradualmente completando – ed in questo processo i Cistercensi ebbero un ruolo centrale – la trasformazione dei *loca purgatoria*, da ambigui spazi ultramondani destinati alle anime non pienamente meritevoli del premio o del castigo («non valde boni e non valde mali»), in quel «terzo luogo» propriamente detto Purgatorio<sup>32</sup>. Quello del *transitus* dalla morte ai luoghi ultraterreni, gli uomini del medioevo lo sapevano bene, era un percorso irto di minacce. Angeli e demoni si contendevano le anime dei defunti spes-

<sup>31</sup> Cfr. G. M. Cantarella, *È esistito un «modello cluniacense»?», in Dinamiche istituzionali delle reti monastiche e canonicali nell'Italia dei secoli X-XII cit., p. 62.*

<sup>32</sup> Scontato in questa nota il riferimento a J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris 1981 (ed alla già ricordata trad. italiana *La nascita del Purgatorio*). Sul ruolo dei Cistercensi nella nascita del Purgatorio si considerino in particolare i paragrafi da *I primi ospiti del Purgatorio: san Bernardo a La primavera parigina e l'estate cistercense* alle pp. 183-189 e *Il cistercense Cesario di Heisterbach*, pp. 341-352.

so in battaglie furiose, mettendo in serio pericolo la salvezza del malcapitato. Ed il prezzo da pagare non era certo basso: un'eternità tra i tormenti! La rassicurazione di ritrovarsi, appena dopo il trapasso, già al cospetto di Dio davvero non era una cosa da poco.

Tra tutti i testi è l'*Exordium Magnum*, quello che insiste maggiormente sul concetto: sono ben ventinove 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>33</sup>. In un aneddoto della *Vita Prima* di Bernardo, che anche l'*Exordium Magnum* riporta, si racconta come l'abate, sebbene ancora “nella carne” («adhuc in carne degens») appaia in visione ad un novizio molto malato per annunciarli che di lì a cinque giorni sarebbe passato a miglior vita. Al momento del trapasso Bernardo si presenta nuovamente al novizio per confortarlo ed esortarlo a non avere timore, poiché presto si troverà a «recto protinus cursu pertingere ad Dominum Iesum Christum»<sup>34</sup>. Si tratta di 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 di Clairvaux e trascritto anche nell'*Exordium Magnum* e nella *Vita Prima*: in quel caso l'abate impartisce il suo insegnamento ad un nobiluomo che, dopo una vita nella ricchezza e nel lusso, ha deciso di cercare la salvezza all'interno della congregazione: «Fac ut locutus sum – gli dice Bernardo – et securo te facio quia deposita mole corporis mox ad Deum sine molestia pervolabis»<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> EM I, 22; II, 1, 12, 21, 23, 24, 25, 26, 28 e 29 (questi ultimi due a riguardo della *dura o crudelis mors*, 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), 34; IV, 1, 14, 16, 19, 20, 21, 23, 32, 35 (un altro accesso “scortato” nel Paradiso); V 4; VI 3, 5. 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 rarissimus est, transierint ad terram viventium ad videndum Deum deorum in Sion» EM I, 10 (55-58, p. 23).

<sup>34</sup> *Vita Prima S. Bernardi* IV, 2 (PL, 185, coll. 325D-326C); EM II, 12 (55-64, pp. 83-4). L'espressione «recto cursu pervenire ad creatorem» è mutuata dalla Regola di san Benedetto LXXIII, 4.

<sup>35</sup> LM I, 11 (PL, 185, coll. 1287B-1290A) riportato in EM III, 19 e trascritto nella *Vita Prima S. Bernardi* VII, 22 (PL, 185, coll. 434A-437D). La *Vita Prima* avrebbe attinto all'*Exordium Magnum* «à l'inverse de ce qui se passe d'ordinaire». Cfr. *Le Grand Exorde* cit., p. 184 nota 1.

Tra tutte, però, l'immagine che forse meglio esemplifica la velocità con cui l'anima di un Cistercense possa trovarsi nella gloria celeste, 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 requiretur, respondit: Numquam sagitta de arcu emissa tam cito volare potuit ad locum destinatum, quam cito anima mea de corpore egressa, fuit ante Deum<sup>36</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 la letteratura riservò per i Cistercensi nell'aldilà. In una storia collegata al monastero inglese di Stratford Langthorne, si racconta di un converso defunto apparso in visione ad 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 asseribat»<sup>37</sup>! L'episodio esemplifica in maniera singolare quella convinzione di superiorità che nella letteratura a tema miracolistico, da un certo momento della storia della congregazione, venne a tradursi nella egemonia dei monaci bianchi anche nell'aldilà.

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 (quella fu un'operazione successiva, iniziata appunto nella seconda metà del secolo XII). Bernardo non affermò mai la certezza del premio come esclusività cistercense (anzi semmai fece il contrario, lo vedremo più avanti) ed 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 della congregazione: la pace eterna non appariva altro che la naturale conseguenza della vita monastica.

<sup>36</sup> DM XII, 44 (II, p. 352).

<sup>37</sup> Holdsworth, *Eleven visions* cit., p. 196. Il racconto è il quinto degli undici connessi al monastero inglese in Lambeth Palace, 51, f. 123 rb-va (CCII).

Solo in un secondo momento avverrà un ribaltamento dei termini che porterà a perorare i privilegi raggiunti sull'aldilà come il segno inequivocabile della eccezionalità dell'*ordo*, leggendo nel «premio» la più significativa conferma del «merito»<sup>38</sup>. La morte diveniva così per i Cistercensi il momento della comprova della loro grandezza, un passaggio affrontato con sicurezza (verrebbe quasi da dire disinvoltura). In diverse occasioni nell'*Exordium Magnum* si parla di *transitoria mors*, che introducendo alla *vita veraciter* diviene *mors pretiosa*, momento cruciale dell'esistenza dell'anima, meta ambita di una vita di tribolazioni<sup>39</sup>. È morte corporale (*mors carnis*) dopo la quale si raccolgono i dolci frutti di una vita nel *labor*<sup>40</sup>. I

<sup>38</sup> Nell'EP, ad esempio, la pace eterna viene nominata in tre casi. In tutti e tre è solo la naturale risultante di una vita retta e non viene adottata a ragione di una superiorità spirituale: 1) nell'*Incipit* (6-7), circa i monaci delle future generazioni si formula l'augurio che essi possano «in arcta et angusta via quam Regula demonstrat usque ad exhalationem spiritus desudent, quatinus deposita carnis sarcina, in requie sempiterna feliciter paudent» (Waddell, *Narrative and legislative texts* cit., p. 233); 2) in EP XIV, 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» (*ibid.*, p. 252); 3) in EP XVII, 2, infine, si dice della morte di Alberico, «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» (*ibid.*, p. 257). 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 godono di privilegi sul Paradiso, quindi sono certamente santi. Sulla questione del merito e del premio va detto invece che i Cistercensi non si discostano dalla tradizione. Già Bernardo, sulla scia di Agostino (*De Civitate Dei* XXII, 9 ad esempio), si era preoccupato di presentare i miracoli come segni, testimonianze. Egli distingue *miracula* e *signa* come cose assai differenti da *merita* o *virtutes*, considerando le prime da venerare e non emulare, segno per l'appunto, o conferma, della santità (cfr. ad esempio i sermoni *In festo S. Martini*, in PL, 183, col. 495C-D e *In natalis S. Victoris confessoris*, *ibid.*, col. 372B). Sulla stessa scia si erano poi posti altri Cistercensi come Aelredo di Rievaulx (*Sermo V, De Oneribus*, PL, 195, coll. 378-379), Balduino di Ford (*Liber de Commendatione Fidei*, in PL, 204, coll. 604 e 606) o Adamo di Perseigne (*Mariale, Sermo III. De Partu Beatæ Virginis*, in PL, 211, col. 725) che facendo eco all'abate di Clairvaux affermarono con lui che i *miracula* sono semplicemente la conferma dei doni della Grazia ottenuti in virtù della fede. Su questi argomenti rimandiamo a B. Ward, *Miracles and the medieval mind. Theory and event. 1000-1215*, London 1982, pp. 24-26. Anche sul piano dottrinale, dopotutto, il miracolo ricopre appunto il ruolo dell'*exemplum*, utilizzato nei sermoni per meglio chiarire e confermare i concetti enunciati («[...] quod verbis docetis, miraculis confirmetis», Aelredo, in PL, 195, col. 379D). Ma anche in questo i Cistercensi non fanno nulla di nuovo.

<sup>39</sup> *Transitoria mors* in EM II, 29 (18-19, p. 121); *vita veraciter* in EM III, 7 (44-45, p. 158); *mors pretiosa*, invece, in EM I, 32 (123-124, p. 64), ma la citazione è biblica: Sal. 115, 15.

<sup>40</sup> Cfr. EM II, 33 (168-170, p. 136). Sullo stesso tono Cesario in DM XI, 1 (v. II, pp. 266-267).

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>41</sup>.

Ma non basta poiché, come d'uso, i Cistercensi ampliarono il loro ruolo. In un emblematico racconto, Bernardo ordina addirittura ad 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 interrompere dormitionem, nimium vexabitur et praegrandes vigiliis minus solemniter exsequatur. Ut ergo bene sit tibi et aeternaliter vivas in terra viventium, ad quam ingrederis possidendam in nomine Domini nostri Iesu Christi praecipio tibi, quatenus usque ad horam divini officii exspectes nos<sup>42</sup>.

Il poveretto accetta quindi volentieri (*libenter*) l'ordine dell'abate, piegandosi alla regolarità dell'ufficio monastico, più urgente della morte stessa. Non è che l'ennesima, esemplare autoaffermazione elaborata dai Cistercensi. Ma forse non è ancora la più efficace.

Per cogliere il segno reale del cambiamento del linguaggio simbolico – o dovremmo dire propagandistico? – cistercense in relazione all'oltretomba, è necessario contestualizzarlo. Se il XII secolo cioè fu davvero, per tutta la cristianità, il periodo decisivo nello sviluppo iconografico ultramondano (non solo per la nascita del Purgatorio, ma anche per una totale riorganizzazione geografica dell'aldilà)<sup>43</sup>, allora quel cambiamento nella sfera cistercense non poté che avvenire in relazione ad un processo culturale e politico più ampio, che interessò tutto il medioevo cristiano. Nel corso dei secoli, infatti, la costruzione progressiva di una geografia dell'aldilà accompagnò sempre lo sviluppo di un ordinamento

<sup>41</sup> In EM III, 16 (190, p. 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 (68 e 71-72, p. 107). Mentre è in EM II, 25 (16-19, p. 108-9) 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».

<sup>42</sup> EM II, 9 (8-16, p. 80), ma è tratto da LM I, 13 (PL 185, 1291A-C).

<sup>43</sup> L'argomento è stato ampiamente esaminato in molte sedi. Per necessità di sintesi segnaliamo qui solo alcuni tra i più significativi lavori su una materia così ampia e comples-

utopico del mondo. Era davvero un gioco di specchi: nel concepire il mondo terreno come universo «figurale» del mondo futuro, non si faceva altro che capovolgere ancora una volta i termini. Il mondo dei vivi, inteso come proiezione sbiadita e confusa del mondo celeste, diveniva realtà da plasmare sul modello di perfezione ultraterrena. In sintesi, per usare una felice espressione di Jérôme Baschet, si può davvero dire che «l'aldilà informava la visione medievale del mondo»<sup>44</sup>.

Il ribaltamento del giudizio sulla società sul piano di una sua rappresentazione esemplare, modello di perfezione conclusa in sé perché eterna e immutabile, è qualcosa che andava particolarmente d'accordo con la cultura monastica. Chi, dopotutto, avrebbe potuto amare un modello ordinato e concluso, astrazione e fuga dalla *confusio* brulicante della vita «nel mondo» se non i monaci, che quell'ordine simbolico ed utopico lo avevano traslato nella quotidianità della loro esperienza di vita, nel *claustrum*, che fu chiusura per autodefinizione? Ed è appunto nel *claustrum* che, in primo luogo, l'organizzazione dello spazio monastico idealizzò un'anticamera della Gerusalemme Celeste, una sua anticipazione simbolica<sup>45</sup>.

I Cistercensi non fecero eccezione rispetto agli altri monaci, nei loro racconti Cîteaux e Clairvaux sono paradisiache. Il monastero è una propaggine dell'altro mondo in questo, un luogo di frontiera popolato tanto dai monaci quanto dagli spiriti dei defunti, dagli angeli e dai santi, dove non mancano nemmeno apparizioni della Vergine (ad

sa e dalle implicazioni culturali assai profonde. Oltre al già più volte ricordato testo del Le Goff, *La Nascita del Purgatorio*, si vedano: C. Carozzi, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Roma 1994; P. Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart 1981 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 23); J. Baschet, *I mondi del Medioevo: i luoghi dell'aldilà*, in *Arte e storia nel Medioevo I: Tempi, spazi, istituzioni*, Torino 2002, pp. 317-347; si veda inoltre M. P. Ciccarese, *Visioni dell'aldilà in occidente. Fonti, modelli, testi*, Firenze 1987, una piccola ma fondamentale antologia di visioni. Oltre questi indispensabili studi rimandiamo anche ai contributi di due celeberrimi autori che da molti decenni con le loro opere contribuiscono ad alimentare la fantasia e l'interesse di molti studiosi su questi temi. Ci riferiamo a A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni del medio evo*, raccolta di quattro fondamentali saggi che il Graf collezionò tra gli anni Ottanta e Novanta del secolo XIX e che viene ancora oggi ristampata con regolarità (l'ultima edizione risale al 2005), ed a E. Auerbach, *Neue Dantestudien*, Bern 1944, tradotto in italiano da M. L. De Pieri Bonino - D. Della Terza, *Studi su Dante*, Milano 2005 (ma in realtà 1984).

<sup>44</sup> Cfr. Baschet, *I mondi del Medioevo* cit., pp. 317-318.

<sup>45</sup> Cfr. G. M. Cantarella, *Lo spazio dei monaci*, in *Uomo e spazio nell'alto medioevo*. Settimana di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo, L (Spoleto, 4-8 aprile 2002), II, Spoleto 2003, pp. 813, 843-844.

esempio in *Exordium Magnum* III, 31 un monaco anziano la vede presiedere il Capitolo dei monaci, come a dire: i Cistercensi si muovono dietro una guida che non è terrena) o del Cristo: conduce infatti questo le funzioni dall'altare assieme al sacerdote (*Dialogus Miraculorum* IX, 4), è alla testa di cortei funebri (*Exordium Magnum* IV, 35), e quando scende a Clairvaux dal terzo cielo per prelevare l'anima di un monaco defunto, «totam domum illam sua benedictione replet» (*Exordium Magnum* III, 33).

Ma il caso più eclatante riguarda forse Cîteaux. Si racconta infatti di un viaggio compiuto verso quel monastero da Christian, celebre monaco di l'Aumône<sup>46</sup>, in compagnia di un confratello. Lungo il viaggio, accade qualcosa di stupefacente: l'accompagnatore vede Christian cadere in estasi, «stillantibus lacrimas oculis, facie quoque in caelum erecta». Quando tornerà in sé, di lì a poco, Christian farà un racconto che ha del sorprendente: è stato infatti rapito in estasi, solo che, invece di ritrovarsi in Paradiso, è stato trasportato niente di meno che a 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 charitate 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>47</sup>.

Cîteaux è insomma anticamera del Paradiso, ne è l'immagine speculare, superamento dello spazio naturale, luogo di incontro "teofanico", realizzazione anticipatrice del supremo ordine divino. Eppure fin qui, potrebbe sembrare, non c'è nulla di nuovo. La storiografia ha d'al-

<sup>46</sup> Christian di l'Aumône († 1145), inizialmente eremita, poi monaco a l'Aumône, presso La Colombe. Della sua vita e le sue visioni si apprende da una lettera di Ulrico, abate di quel monastero, indirizzata all'abate di Cîteaux, assieme al racconto di altri monaci (ed. M. Coens, «Analecta Bollandiana», 52 (1934), pp. 5-20. La pubblicazione integrale del testo invece è curata da J. Leclercq, *ibid.*, 71 (1953), pp. 21-52). L'autore dell'EM ha utilizzato questo testo per EM I, 34, similmente a Helinand di Froimont per il suo *Chronicon* (PL, 212, coll. 1063-1065).

<sup>47</sup> EM I, 34 (37-46, p. 69).

tronde già ben evidenziato in passato come la trasfigurazione paradisiaca del monastero fosse un dato comune ad ogni esperienza monastica<sup>48</sup>. Ma i Cistercensi sembrano voler ancora una volta amplificare il loro ruolo: per Bernardo infatti 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»<sup>49</sup>. L'elevazione ideale dello spazio fisico su quello spirituale fa dei monaci bianchi i cittadini della città celeste, anzi di più: di quella città essi sono persino i difensori se, come asseriva Bernardo, il monastero era un «aeterni Regis oppidum», o un «castrum domini»<sup>50</sup>. Era forse un messaggio per il papa? Era il modo con cui l'abate affermava ancora una volta che i Cistercensi erano i difensori dell'ortodossia?

Comunque fosse, nella letteratura delle visioni i monaci bianchi riuscirono a superare persino Bernardo, riservandosi dei privilegi che entrarono addirittura in contraddizione con alcune ammonizioni dell'abate. In due casi in particolare si concretizzò l'immagine dell'eccezionalità dei Cistercensi, legata alla loro condizione di "cittadini celesti" in una forma originale ed inequivocabile. Si tratta di due aneddoti, uno appartenente al *Liber Visionum et Miraculorum*, ed uno presente nel *Dialogus Miraculorum*, ma in realtà già riportato da almeno un'altra raccolta<sup>51</sup>. Nel primo si legge di un monaco molto malato che, un notte, riceve le cure di uno

<sup>48</sup> Si vedano J. Leclercq, *Le cloître est-il un paradis?*, in *Le message des moines à notre temps*, Paris 1958, pp. 141-159; G. Lodolo, *Il tema simbolico del Paradiso nella tradizione monastica dell'Occidente latino (sec. VI-XII)*, «Aevum», 52 (1978), pp. 177-194 e C. Valenziano, *Il «chiostro» giardino biblico-liturgico*, «Ecclesia Orans», 1 (1984), pp. 175-192; cit. in G. Penco, *Un elemento della mentalità monastica medievale: la concezione dello spazio «Benedictina»*, 35 (1988), p. 66 note 44 e 48. Si veda anche il già citato Cantarella, *Lo spazio dei monaci*, pp. 813, 843-844. D'altronde la prefigurazione del Paradiso attraverso l'architettura religiosa non è certo una prerogativa dei soli monaci. In questo caso la bibliografia sarebbe troppo vasta, per una sintesi rimandiamo a Baschet, *I mondi del Medioevo* cit., pp. 337-342.

<sup>49</sup> «Ipsa est Ierusalem, ei quae in coelis est, tota mentis devotione et conversationis imitatione, et cognatione quadam spiritus sociata». *Epistola* LXIV, in PL, 182, coll. 169B-170C.

<sup>50</sup> *In dedicatione ecclesiae, Sermo III*, in PL, 183, coll. 523D-526B.

<sup>51</sup> Una prima versione della storia si può leggere anche in Paris BN, lat. 15912, f. 61va. Su questa informazione cfr. McGuire, *A lost Clairvaux exemplum collection* cit., p. 54 nota 43.

sconosciuto. Quest'uomo 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 in cui il monaco incorrerebbe in una tale impresa. Durante il loro percorso i due visiteranno nell'aldilà sia le zone di penitenza che quelle riservate alla gloria. In entrambi i luoghi il Cistercense avrà il privilegio di poter penetrare in alcune aree private, il cui accesso è riservato ai soli monaci bianchi.

En locus iste solis nostri ordinis fratribus deputatus, unde nulli nisi nostre religionis huc admittuntur consortes<sup>52</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 molte forme nella letteratura delle visioni. Un'altra, molto suggestiva anch'essa, è come si diceva 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 vedere lì angeli, patriarchi, profeti, apostoli, martiri. Vede poi anche le anime di religiosi quali i Cluniacensi, i Premonstratensi ed 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 ulnis meis foveam» e ciò detto scosta la mantella della sua veste per rivelare una quantità sterminata di monaci, conversi, novizi e santimoniali sotto di essa<sup>53</sup>. Tanto speciale è la devozione che i Cistercensi riservano per la Vergine da finire dritti tra le sue braccia. Forse quello che racconta Cesario non era che un altro modo per ribadire dei Cistercensi, come fa anche l'autore dell'*Exordium Magnum*, «quam nobili regum mamilla lactati sint»<sup>54</sup>.

Qualunque forma prendesse nella letteratura, l'idea di una posizione di privilegio nel Paradiso fu largamente condivisa. Il concetto di un aldilà in cui le anime di alcuni defunti occupano una posizione soprae-

<sup>52</sup> Troyes, Bibl. Munic., 946, f. 123v, cit. in McGuire, *A lost Clairvaux exemplum collection*, p. 55 nota 44. Il Purgatorio è descritto come un luogo *satis amoenus*, destinato ai confratelli colpevoli di peccati minori, mentre del Paradiso manca una descrizione dettagliata.

<sup>53</sup> DM VII, 59 (II, p. 79).

<sup>54</sup> Cfr. EM I, 10 (13, p. 22), l'espressione viene in verità da Is 60, 16.

levata 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 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>55</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 tale tenuto a salvarsi quanto ogni altro<sup>56</sup>. Dunque se «Bernardo non crede ad una santità istituzionale»<sup>57</sup>, tanto per il papa quanto per i monaci, come mai dopo un quarto di secolo dalla sua morte dalle raccolte di miracoli dell'*ordo* si apprende il contrario?

#### 4. Altre elaborazioni sul linguaggio simbolico e nuovi Ordini religiosi. Conclusioni

Nelle visioni dell'aldilà, quindi, i Cistercensi specchiarono anche un utopico ordinamento sociale. Essi si servirono dell'aldilà come di un piano "astratto" (ma reale) di comunicazione – le cui specificità ed originalità rispetto al resto della produzione religiosa abbiamo appena discusso – su cui riflessero una gerarchia sociale, sebbene non molto articolata: i monaci bianchi erano al di sopra di chiunque altro, poco importava disegnare una mappa sociale più accurata. Ma un Cistercense che, nella sua vasta produzione letteraria, si occupò anche di disegnare un ordinamento sociale corrispondente ad un modello spirituale utopico, in realtà ci fu. Si trattò di un monaco, anzi un abate, che al monachesimo cistercense dovette una parte fondamentale della sua

<sup>55</sup> «Nusquam est securitas, fratres, neque in caelo, neque in paradiso, multo minus in mundo». Sono le parole con cui Bernardo apre il *Sermo* XXX (in PL, 183, col. 622C); cfr. anche Cantarella, *Lo spazio dei monaci* cit., p. 829.

<sup>56</sup> Cfr. *De consideratione ad Eugenium tertium*: «homo natus es [...] Quid tibi horum videtur ad purum esse tui principaliter pertinere, quod factus an quod natus? Nonne quod natus?» II, 9:17 (PL, 182, col. 753A); «Alioquin quid tibi prodest, iuxta verbum Domini, si universos lucreris, te unum perdens?» I, 5:6 (*Ibid.*, col. 734A-B); cit. in G. M. Cantarella, *San Bernardo e l'ecclesiologia. Aspetti e momenti di una tensione ecclesiologica*, in *Bernardo cistercense*. Atti del XXVI convegno storico internazionale (Todi 8-11 ottobre 1989), Spoleto 1990, p. 276.

<sup>57</sup> *Ibid.*

formazione spirituale. Stiamo parlando di Gioacchino da Fiore, autore anch'egli di una visione dell'aldilà che di quella gerarchizzazione della società raccoglie l'immagine, per adattarla alla propria personalissima teologia politica.

A Gioacchino è infatti attribuibile una visione in versi<sup>58</sup> di cui protagonista è un «vir religiosus fama non incognitus» che intraprende un viaggio attraverso un aldilà ricco sia di immagini legate alla tradizione altomedievale delle visioni sia di simboli distintivi della teologia gioachimita. Nella parte centrale della visione il religioso si trova a scalare un ripido monte nel quale attraversa tre ambienti distinti. Dapprima è in un florido giardino posto sulla sommità di una parete di roccia simile al bronzo, poi un giardino ancora più incantevole, posto sulla sommità di un muro d'argento e bagnato dalle acque che sgorgano dalla

<sup>58</sup> La poesia, comunemente nota come *Visio Admiranda de Gloria Paradisi*, è stata pubblicata in più occasioni, ma a tutt'oggi manca ancora di una completa edizione critica. La prima edizione a stampa risale al XVI secolo, in appendice allo *Psalterium Decem Chordarum*, Venetiis, in *adibus, Francisci Bindoni & Mappei Pasini*, 18 marzo 1527, ff. 279ra-280vb (rist. anast. Minerva, Frankfurt a.M. 1965). L'edizione più recente è invece in M. Reeves - J. V. Fleming, *Two poems attributed to Joachim of Fiore*, Princeton 1978, commento alle pp. 11-23, testo alle pp. 31-36. Ad ogni modo si tratta solo di un avvio di studio, la poesia richiederebbe un esame più attento per le diverse interconnessioni che offre con il pensiero gioachimita e con la letteratura delle visioni. Gian Luca Potestà ha recentemente notato, ad esempio, come la poesia senta fortemente l'influenza di un simile componimento di Pier Damiani, cfr. G. L. Potestà, *Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Roma-Bari 2004, p. 392 nota 24. Altre edizioni della poesia in F. Böhmer, *Zwei lateinische Gedichte aus dem Mittelalter*, «Zeitschrift für Deutsches Alterthum», 5 (1845), pp. 463-471; G. Falcone, *L'Abate Gioacchino*, in *Poeti e rimatori calabresi. Notizie ed esempi*, I, Napoli 1899, pp. 44-53; R. Gaudio, *Un Mistico Fiore Silano sulla via percorsa dal genio di Dante*, Cosenza 1929, rist. in *Gioacchino da Fiore, De Gloria Paradisi*, cur. F. Scarpelli, Celico 2005; J. C. Huck, *Joachim von Floris und die joachitische Literatur*, Freiburg i. Breisgau 1938, pp. 186-189. La poesia è spesso associata ad un altro componimento in versi, l'*Hymnus de patria coelesti*, saffica che risentirebbe dell'influsso del *De Contemptu Mundi* di Bernardo di Cluny (cfr. Reeves-Fleming, *Two poems* cit., p. 23). Per quanto riguarda invece i rapporti tra Gioacchino e la congregazione rimandiamo a V. De Fraja, *Oltre Cîteaux. Gioacchino da Fiore e l'Ordine fiorentino*, Roma 2006; e al breve saggio di G. Picasso, *Gioacchino e i Cistercensi*, in *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III*. Atti del V Congresso internazionale di studi gioachimiti (San Giovanni in Fiore, 16-21 settembre 1999), cur. R. Rusconi, Roma 2001, pp. 93-101. Sulla percezione della figura di Bernardo da parte di Gioacchino si veda B. McGinn, «Alter Moyses»: il ruolo di Bernardo di Clairvaux nel pensiero di Gioacchino da Fiore, «Florensia», 5 (1991), pp. 7-25.

fonte della vita, per giungere infine al *regis palatio* costruito di diaspro, oro e pietre preziose, dove vede Dio in trono circondato da una moltitudine di beati.

La visione è ricca della simbologia apocalittica e veterotestamentaria, ma dei Cistercensi neanche l'ombra. Il senso di tutto quanto il protagonista ha potuto vedere è esplicitato in conclusione alla poesia: «Primo gradu continentur electorum populi / profitentes fidem trini et unius domini / [...] / In secundo manent illi, qui per sancta studia / modo verbo nunc exemplo edificant agmina / [...] / In supremo manent illi qui contempta gloria / mundi solum querunt regem cernere in patria», la vita dei primi vale quanto il bronzo, quella dei secondi risplende come l'argento, ed infine quella degli ultimi vale come oro e le virtù di cui si adornano sono come pietre preziose. I tre ordini di beati appartengono a tre luoghi differenti: i primi vivono *in vicis*, i secondi *in suburbanis* ed i terzi *in urbe*. È la teoria trinitaria di Gioacchino, o meglio la concezione dei tre stati della Storia riflessa nella gerarchia sociale dell'età futura: al gradino più basso vi sono i laici devoti, poi gli «edificatori di moltitudini», cioè i chierici, ed infine, nel grado più alto, coloro che disprezzano il mondo e vivono nella contemplazione, i monaci dunque<sup>59</sup>.

La differenza netta che intercorre tra le visioni cistercensi qui analizzate e quella gioachimita è che mentre le prime sono espressioni par-

<sup>59</sup> È nel secondo libro dello *Psalterium Decem Chordarum* (nella ed. Venetiis 1527 cfr. ff. 243vb-256rb) che Gioacchino affronta il discorso sui tre ordini, dapprima in riferimento al numero dei salmi e poi, da *Psalterium* II, 5, inizia una lunga e meticolosa descrizione della Gerusalemme celeste in relazione ai brani di Ap. 4 e 21 (*ibid.*, ff. 247vb e ss.). Gioacchino descrive la città celeste divisa in tre ambienti: «in ipsa urbe, in suburbanis et vicis». La distanza tra questi luoghi non è però geografica, la lontananza non viene misurata sulla posizione dei luoghi, ma sulla differenza delle dignità (f. 251ra: «non situ locorum extra urbem disposita, sed differentia dignitatum»). Ognuno dei tre ambienti in cui è distinta la città celeste è abitato da un ordine di beati: «ordo laycorum pertinet ad vicos, ordo clericorum ad suburbana, monachorum ad urbem» (f. 249rb). La *Visio Admiranda* non è che un compendio della teologia della Storia gioachimita, in essa si ritrovano sintetizzate in immagini le principali linee di interpretazione della teologia dei tre *ordines* in relazione ai tre stati della Storia. È anche riscontrabile un certo contatto con la tav. XII del *Liber Figurarum* – la cosiddetta *Dispositio Novi Ordinis* – che anch'essa ricalca il paradigma della triplice divisione della società futura, collegando i tre *ordines* di beati a diversi ambienti raffigurati nella pianta ideale di un monastero. Dello *Psalterium* è stata recentemente pubblicata una traduzione in italiano: *Il salterio a dieci corde*, introd. K.-V. Selge, trad. F. Troncarelli, Roma 2004, mentre per quanto riguarda le tavole del *Liber Figurarum* rimandiamo a *Il libro delle Figure dell'abate Gioacchino da Fiore*, cur. L. Tondelli - M. Reeves - B. Hirsch-Reich, II, Torino 1953. Sulla tav. XII in particolare si vedano M. Rainini,

tigiane della congregazione, nelle quali disposizione gerarchica ha l'unico scopo di esaltare la perfezione dei Cistercensi, in Gioacchino la visione dell'aldilà rappresenta l'occasione per ribadire una distinzione antropologica operata dal silano sulla base di una lettura funzionale delle singole "classi" sociali, adeguate non alle logiche e alle dinamiche del secolo, ma ad un percorso spirituale di ascesa verso un'età futura<sup>60</sup>.

Insomma il monachesimo cistercense trovava in Gioacchino una espressione davvero singolare dei propri modelli nella rielaborazione di stili e linguaggi a supporto di un pensiero teologico in realtà ben distinto da quello della congregazione. Forse più di ogni altra cosa fu il segno distintivo della unicità, se possiamo chiamarla così, dell'abate silano, più che della versatilità o adattabilità delle produzioni letterarie cistercensi. Gioacchino sarà poi infatti costretto a slegarsi dall'*ordo* alla ricerca di una vita spirituale plasmata sulle peculiarità del suo pensiero, che culminerà poi con la fondazione di una sua personalissima *religio*.

Ma questa, come si dice, è un'altra storia, ancorché una (certamente non comune) delle tracce lasciate dal linguaggio simbolico adottato dai Cistercensi nella affermazione della propria organizzazione sul mondo. Affermazione che portò un inevitabile scontro con le altre forme di organizzazione religiosa – cioè le altre forme di controllo tanto delle anime, quanto e soprattutto dei territori da esse popolate – e non mancò di suscitare polemiche e controversie non meno che ilarità e diletteggio di chi, potendo tastare con mano la reale distanza tra l'ideale di supremazia spirituale e la crudezza del suo prendere forma nella realtà, non perse l'occasione di ribaltare quel simbolismo del sovrannaturale sul piano dell'ironia, smascherandone la convenzionalità e l'artificiosità.

Nel *De Nugis Curialium*<sup>61</sup>, il gallese Walter Map usa le stesse armi dei Cistercensi, solo all'inverso. Attacca i monaci bianchi servendosi

*Disegni dei tempi. Il «Liber Figurarum» e la teologia figurativa di Gioacchino da Fiore*, Roma 2006, pp. 179-204; Rainini, *Dall' «ordinamento degli stati» al novo ordo: lo sviluppo dei progetti di Gioacchino da Fiore per una nuova forma di vita religiosa*, «Florensia», 15 (2001), pp. 9-44, ed anche V. De Fraja, *Oltre Cîteaux*: cit., pp. 129-145, 182-185.

<sup>60</sup> Per approfondire la teologia della Storia gioachimita rimando all'importante contributo di G. L. Potestà, *La visione della storia di Gioacchino: dal modello binario ai modelli alfa e omega*, in *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III* cit., pp. 183-208, ed anche Potestà, *Tre persone, tre ordini, tre stati e La visione della Storia secondo i modelli Alfa e Omega*, in Potestà, *Il tempo dell'Apocalisse* cit., pp. 105-156.

<sup>61</sup> Gualtieri Mapes *De Nugis Curialium*, ed. M. R. James, Oxford 1914, capp. I, 24 e 25 (nelle note si farà riferimento alla riedizione del 1983, cur. C. N. L. Brooke - R. A. B. Mynors, in particolare alle pp. 72-113).

(tra le altre) di quelle immagini con le quali essi avevano costruito l'apologia della loro congregazione, facendo apparire diabolico ciò che essi avrebbero voluto divino. Il monastero, da sede del soprannaturale, diviene nelle parole del gallesse un covo di ladri («*praedonum castrum*»), abitato da monaci tanto avidi da spingersi a furti, violenze e omicidi<sup>62</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 ed 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>63</sup>. Ma i suoi miracoli falliscono: col venir meno del soprannaturale Walter Map svuota di senso l'operato del Cistercense. È la giusta occasione per due battute avvelenate:

«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>64</sup>.

E poi c'è 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 incubuisset, quin statim post ipsum surrexisset puer*»<sup>65</sup>.

<sup>62</sup> In I, 25 Walter racconta l'episodio di un uomo impiccato dai monaci bianchi perché aveva loro rubato, per fame, delle mele (ediz. 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).

<sup>63</sup> «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» (*De Nugis Curialium* 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.

<sup>64</sup> *Ibid.*, I, 24, p. 80.

<sup>65</sup> *Ibid.* La battuta incontra il favore dell'uditore, «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

Insomma i Cistercensi sono ladri, assassini e pederasti. Altro che volare dritti in Paradiso, sembra dire il gallese! 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>66</sup>.

Walter Map rompe l'utopica "armonia" dentro e fuori Cîteaux, smascherando le contraddizioni insite nel modello di perfezione che i Cistercensi offrono («multa videtur inter eos controversia»). Alla ricerca del deserto e della solitudine, essi si insediano in luoghi abitati e fertili piuttosto che aridi ed inospitali. Ed il deserto lo creano. Rubano, rapinano, depredano, abbattano foreste per far spazio a campi d'orzo, di grano e alle vigne, sgombrano i villaggi dai loro abitanti, allontanandoli dai territori abbaziali o deportandoli nel monastero come conversi per svolgere il lavoro manuale<sup>67</sup> (e passi il fatto che, come ricorda Oldoni in proposito, «il "deportare" mediolatino non ha il significato apocalittico che il XX secolo vi ha sovrapposto»<sup>68</sup>, la denuncia non è meno avvelenata).

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>69</sup>.

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.

<sup>66</sup> «His quos timore potestatis vel emungendos suscipiunt, toto splendore popine propiciantur, tota vultus et verborum adest leticia; ipsis eorum tam benigne, tam misericorditer apertus est sinus, tam simpliciter, tam ydiotice cuncta profusa, credas angelos esse non homines, et in abcessu tuo miraberis laudes eorum» *De Nugis Curialium* cit., I, 25, p. 98, mentre il riferimento alle ali della *caritas* è a p. 90.

<sup>67</sup> «Habent in preceptis ut loca deserta incolant, que scilicet vel invenerint talia vel fecerint; unde fit ut in quamcumque partem vocaveris eos, hominum frequentiam sequantur, et eam in brevi potenter in solitudinem redigant et "si non recte, faciunt quocumque modo rem" (Orazio *Ep.*, i. l. 66) [...] Quos horum [i Cistercensi] apprehendit invasio, exilium sibi sciunt imminere perpetuum. Alias aliqui certis ex causis deportantur, hii sine causa proscribunt omnes, unde fit ut ex valitudine vel senectute debiles defectu victualium eo cicius labantur quo eis fulcimenti minus relinquitur» (*ibid.*, pp. 92 e 94). Ma la deportazione può anche essere verso il monastero. Abbiamo appena visto come Bernardo, con il solo potere della sua parola, tragga molti fedeli all'interno del suo monastero.

<sup>68</sup> M. Oldoni, *Bernardo scrittore: le «Parabolae»*, in *Bernardo cistercense* cit., p. 291.

<sup>69</sup> *De Nugis Curialium* cit., p. 88. Il Fariseo è quello citato in Lc 18, 11-12 («Phariseus stans haec apud se orabat: "Deus, gratias ago tibi, quia non sum sicut

Le decime, sempre al centro delle dispute. L'alterità di cui si fregiano i monasteri cistercensi, non è solo legittimata dall'esonazione, 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'esonazione dalla decima, come da ogni altra 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>70</sup>.

Insomma, proviamo a ribaltare ancora una volta i termini. Affermare 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 in apertura.

Il rifiuto della proprietà allora non rappresenta, come potrebbe sembrare, una *fuga mundi*. Non possedere non significa sottrarsi alle logiche dell'economia. Al contrario: è una chiave per entrarci in quel sistema, ma alleggeriti dal peso di un complesso tributario che limiti 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 ricavo<sup>71</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

ceteri hominum, raptores, iniusti, adulteri, velut etiam hic publicanus; ieiuno bis in sabato, decimas do omnium, quae possideo»).

<sup>70</sup> Cfr. Polonio, *Economia cistercense* cit., p. 4.

<sup>71</sup> Cfr. *ibid.*

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<sup>72</sup>, fossero anche per i Cistercensi attività assai comuni ed in ragione delle quali il patrimonio andò crescendo in continuazione<sup>73</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 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

<sup>72</sup> D'altronde l'attività creditizia è una pratica comune tra tutti i monasteri e le canoniche ed i Cistercensi non fanno eccezione. Cfr. Violante, *Monasteri e canoniche nello sviluppo dell'economia monetaria* cit., pp. 410 ss. Violante sottolinea che Cistercensi e Premonstratensi in particolare riuscirono ad adeguare più di altre organizzazioni religiose il loro assetto produttivo ai mutamenti imposti dallo sviluppo dell'economia monetaria e mercantile, sostituendo ad esempio censi fissi in denaro con censi in natura e rimpiazzando la pratica delle *corvées* con l'impiego di lavoratori salariati (p. 411).

<sup>73</sup> Per l'Italia ci limitiamo a fornire alcune indicazioni bibliografiche di carattere generale cui rimandiamo per ulteriori approfondimenti bibliografici P. Zerbi, "Vecchio" e "nuovo" monachesimo alla metà del secolo XII, in *Istituzioni monastiche e istituzioni canoniche in Occidente* cit., pp. 3-24, anche in Zerbi, «Ecclesia in hoc mundo posita». *Studi di storia e di storiografia medioevale*, Milano 1993, pp. 305-331; R. Comba, *I cistercensi fra città e campagna nei secoli XII e XIII*, «Studi Storici», 26 (1985), pp. 237-261; Comba, *Sulla prima irradiazione cistercense nell'Italia occidentale*, *ibid.*, 40 (1999), pp. 341-355; *San Bernardo e l'Italia*. Atti del convegno di studi (Milano 24-26 maggio 1990), cur. P. Zerbi, Milano 1993; *I Cistercensi nel mezzogiorno medioevale*, cur. H. Houben - B. Vetere, Napoli 1994; V. Polonio, *I Cistercensi in Liguria (secoli XII-XIV)*, in *Monasteria nova. Storia e architettura dei Cistercensi in Liguria. Secoli XII-XIV*, cur. C. Bozzo Dufour - A. Dagnino, Genova 1998, p. 3-78; *L'abbazia di Staffarda e l'irradiazione cistercense nel Piemonte meridionale*, cur. R. Comba - G. G. Merlo, Cuneo 1999; *L'abbazia di Lucedio e l'ordine cistercense nell'Italia occidentale nei secoli XII e XIII*. Atti del III congresso storico vercellese (Vercelli 24-26 ottobre 1997), Vercelli 1999; 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; *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; *Santa Maria di Casanova. Un'abbazia cistercense fra i marchesi di Saluzzo e il mondo dei comuni*. Relazioni al convegno (Casanova 11-12 ottobre 2003), cur. R. Comba - P. Grillo, Cuneo 2006; *L'abbazia di Rivalta di Torino nella storia monastica europea*. Atti del convegno (Rivalta di Torino 6-8 ottobre 2006), cur. R. Comba - L. Patria, Cuneo 2007; oltre ai già citati Polonio, *Economia cistercense* cit. e Cariboni, *La via migliore* cit.

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>74</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 abazie 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, rigore spirituale *in primis*<sup>75</sup>. Le dichiarazioni di intenti di Corrado e di Cesario denunciano appunto la necessità e la difficoltà di un consolidamento dell'identità della loro congregazione. 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 – per riallacciarsi al tema trattato in apertura – 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.

<sup>74</sup> Cfr. Polonio, *Economia cistercense* cit., p. 5.

<sup>75</sup> Sul concetto di *unanimitas* e sulla sua conservazione o dispersione rimandiamo a Auberger, *L'unanimité cistercienne* ed a Auberger, *La législation cistercienne primitive* cit., pp. 181-208.

Perché in fondo nel parlare di un piano di realtà opposto ad una sua proiezione ideale, cosa si intende davvero se non il «concreto», il «materiale»? Ma, nel 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<sup>76</sup>? 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 ed attuale, coesistente al terreno poiché con esso in costante scambio. Ed è proprio in virtù della realtà del mondo celeste che i principi ideali che i Cistercensi collocano in esso divengono reali essi stessi. Contemporaneamente si verifica anche l'inverso: il piano del concreto, investito dalla sacralità del soprannaturale 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 soprannaturale, mostrando così le prove tangibili della loro superiorità.

Quella della letteratura delle visioni è una produzione (non certo l'unica) su cui i Cistercensi disegnarono quindi le linee guida della propria congregazione. Strumenti educativi ma anche propagandistici che si andavano ad aggiungere alla vasta produzione normativa (o liturgico-normativa) nella creazione di una dottrina della perfezione che istruì i rapporti e le strutture istituzionali dell'*ordo*. Era, occorrerà ripe-

<sup>76</sup> Se è vero che l'architettura sacra, nelle sue forme simboliche come negli ornamenti scultorei e pittorici, rende visibile all'occhio come «da chiesa materiale è l'immagine della Gerusalemme celeste» (Baschet, p. 339), così come i monasteri (non solo quelli cistercensi, ma tutti) ed in particolare i loro chiostri sono anch'essi l'immagine del Paradiso (o una sua preconizzazione), e se è vero che «arcangeli» erano alcuni abati (così Rodolfo il Glabro diceva di Guglielmo da Volpiano, come Pier Damiani similmente diceva di Ugo di Semur, ma anche di Desiderio, abate di Montecassino) così come «angeliche» erano le milizie dei loro monaci e «angelici» i cori che innalzavano a Dio (cfr. G. M. Cantarella, *I monaci di Cluny*, Torino 1993, pp. 220 ss.), allora il celeste non solo non potrebbe dirsi meno reale del terreno, ma anche in materia di concretezza ad esso non avrebbe certo nulla da invidiare. Anzi!

terlo, una produzione che proveniva prevalentemente dal centro della congregazione (perlopiù da Clairvaux, ma anche il *Dialogus Miraculorum*, per quanto raccolga maggiormente storie d'area renana, è certamente più vicino al centro di quanto non lo siano i monasteri di Danimarca, di Spagna, del sud Italia, dell'est Europa...) e tentava di irradiare nelle molteplici realtà in cui la congregazione si andava insediando, quei principi di una identità che, ad oltre vent'anni dalla scomparsa di Bernardo, era forse percepita più incerta ed approssimativa.

Saremmo dunque – secondo Marcel Pacaut – in quello *hiatus* storico tra Bernardo e Francesco d'Assisi. Per il Pacaut si tratta di quel periodo storico in cui «si ha l'impressione che la maggior parte delle istituzioni monastiche si ripieghino su se stesse»<sup>77</sup>; il vuoto, lo iato tra due figure che in esse riassumerebbero il senso non solo di due differenti spiritualità, ma della trasformazione dell'intero mondo posto tra di loro: dal Bernardo restauratore, figlio della nobiltà militare borgognona, austero e perentorio difensore del rigore spirituale, al poverello d'Assisi, che parlava d'umiltà e di povertà, forse proprio perché proveniva dalla neonata (e ricca) borghesia mercantile. Ma nel “vuoto” i criteri degli equilibri (e squilibri) presenti e futuri si andavano ricomponendo «nella suprema vetta del carisma»<sup>78</sup>, e su “vecchi” modelli istituzionali e spirituali si sovrapponevano “nuove” realtà<sup>79</sup>. Gli anni centrali di svolta furono quelli attorno al IV Concilio lateranense: da «eccezione» i Cistercensi si confermavano «regola» e la loro egemonia cominciava a tramontare, mentre facevano l'ingresso in scena nuove

<sup>77</sup> M. Pacaut, *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, p. 217.

<sup>78</sup> G. M. Cantarella, «*Diversi sed non adversi*». *Equilibri, squilibri, nuovi equilibri nelle istituzioni ecclesiastiche del XII secolo*, «I quaderni del m.ae.s.», 11 (2008), pp. 219-246.

<sup>79</sup> Il virgolettato è d'obbligo. Crediamo che alle categorie di “vecchie” e “nuove” forme di spiritualità, sia necessario affiancare la consapevolezza che proprio sulla novità si andava giocando in buona sostanza la partita della promozione di tali forme religiose. I Cistercensi ne sono la prova: si sovrappongono ai loro predecessori (Cluniacensi primi tra tutti) ricalcandone in parte il linguaggio simbolico e le pratiche liturgiche. Eppure essi sono per autodefinizione una novità. Quando gli Ordini Mendicanti faranno il loro ingresso in scena, le loro esperienze saranno modellate e regolamentate da quegli strumenti istituzionali e quelle pratiche spirituali elaborate nei decenni precedenti. È indubbiamente lecito parlare di “vecchio” e “nuovo”, ma nel farlo bisognerà comunque sempre evitare di applicare in maniera passiva queste categorie, tenendo presente la valenza simbolica e l'impatto politico che la definizione avrebbe avuto, soprattutto quando il nuovo si autoproclamava come tale.

forme di vita religiosa. Proprio i Francescani stavano in quegli anni sottraendo ai monaci bianchi il primato della straordinarietà: il concilio del 1215 decise di vietare ogni nuova Regola, ammettendo solo quelle benedettina e agostiniana, con un'unica esclusiva eccezione per i Frati Minori. Ma l'esclusività dei rapporti con la Sede Apostolica portava il prezzo di un vincolo istituzionale sempre più stretto: è una dinamica che il papato aveva sperimentato con i Cistercensi, ma che riuscì a realizzare pienamente solo con la conferma ai Minori del 1223<sup>80</sup>.

I Francescani fecero per primi esperienza di quella forma di assoggettamento che, in ragione dell'essenze, il papato aveva designato per i Cistercensi. E fu solo una delle tante sovrapposizioni del "nuovo" sul "vecchio", in cui con i Francescani, poveri più poveri dei Cistercensi, anche i Domenicani fecero il loro ingresso in scena. L'istituzionalizzazione dell'inquisizione, che di lì a poco sarebbe divenuta loro competenza esclusiva, andava infatti in quegli anni sottraendo ai monaci bianchi persino il ruolo di difensori dell'ortodossia sul quale Bernardo aveva affermato con vigore la sua congregazione. Si trattò di una ennesima riformulazione della tradizione, in cui le antiche categorie andavano rimodellandosi con l'evolversi delle esperienze religiose. La produzione letteraria dei Cistercensi non si limitò a registrare il cambiamento, ma tentò di colmare il vuoto che quella evoluzione si lasciava alle spalle. Filtrò forme e modelli della loro vita religiosa dal loro sviluppo e li ricompose nel simbolico, nel sovranaturale, nel supremo carisma appunto, in cui lo statuto originario della purezza specchiava, ribaltata, una egemonia in declino. Era la risonanza di dinamiche istituzionali e culturali al volgere di un'epoca, decodificarne il linguaggio significa ricomporne le forme.

*(Univ. Padova)*

LORENZO BRACA

<sup>80</sup> Cfr. Maccarrone, pp. 924-927.

