

Sapienza
Università di Roma

Facoltà di Lettere e Filosofia

Dipartimento di Storia, Culture, Religioni

L'IDEALE DI SANTITÀ DI ILDEGARDE DI BINGEN (1098-1179)

Tutor
Prof. Umberto Longo

Dottoranda
Valentina Giannacco

Ciclo Dottorato: XXXI ciclo

INDICE

Introduzione	p. 3
--------------	------

Ildegarde nel suo contesto storico

1. L'identità carismatica di Ildegarde e la fondazione del Rupertsberg	p. 14
2. La riforma monastica nel XII secolo	p. 18
3. Ildegarde e Bernardo: due concezioni diverse dell'ordine monastico	p. 24
4. «Carità» «umiltà» e «pace»: tre virtù dal valore simbolico e istituzionale	p. 34
5. Il valore del corpo e l'umiltà nell'autocoscienza profetica	p. 43
6. L'ideale di monachesimo e di santità in un connubio indissolubile	p. 49

Le agiografie

Vita sancti Disibodi episcopi

1. Datazione, committenza e finalitàp. 59
2. Analisi del testo: Disibodo eremita e profetap. 66

Vita sancti Ruperti confessoris

1. Ipotesi di datazione, destinatari e finalità	p. 76
2. Struttura del testo: la santità cristica	p. 79

Conclusioni	p. 91
-------------	-------

Appendici

1. I manoscritti e le edizioni dell'opera	p. 104
2. <i>Vita sancti Disibodi episcopi</i>	p. 108
3. <i>Vita sancti Ruperti confessoris</i>	p. 144

Bibliografia	p. 170
--------------	--------

INTRODUZIONE

Quando ho iniziato a studiare le agiografie di Ildegarde di Bingen, sull'evento cruciale della sua vita, ovvero, il trasferimento dall'abbazia madre, il Disibodenberg, ad un cenobio autonomo, il Rupertsberg, ricadeva ancora un pesante cono d'ombra¹.

Ildegarde ne aveva sempre parlato ricorrendo alle armi potenti del suo carisma profetico senza confessare, tuttavia, le ragioni profonde che l'avevano indotta ad una simile decisione: «trovai questo luogo, ove riposano le spoglie del beato Ruperto confessore, attraverso chiari prodigi, per volontà di Dio nel sacrificio della lode»².

¹ Non sono mai state indagate a fondo le motivazioni per cui Ildegarde lasciò il Disibodenberg alla volta di un nuovo monastero, ma sono state proposte solo varie ipotesi. Tra queste, segnalo la lettura condivisibile, seppur ancora parziale, di A. HAVERKAMP, *Hildegard von Disibodenberg-Bingen. Von der Peripherie zum Zentrum*, in HAVERKAMP, *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld*. Internationaler wissenschaftlicher Kongress zum 900-jährigen Jubiläum (Bingen, 13-19 September 1998), Mainz 2000, pp. 15-69. L'autore si sofferma sul viaggio dalla "periferia" e dall'isolamento del Disibodenberg, immerso nelle foreste intorno al fiume Glan, alla "centralità" del Rupertsberg, fondato sul monte di San Ruperto, tra il Reno e la Nahe, dove convergevano importanti vie di comunicazione. Il trasferimento riflette l'immagine di una scrittrice, che doveva necessariamente guardare al di là dei confini dell'abbazia madre per adempiere la propria missione. Ildegarde era infatti pienamente consapevole del carattere "pubblico" del proprio mandato profetico. Sulle caratteristiche di opposto isolamento e visibilità dei due cenobi, cfr. *Vita sancti Disibodi episcopi, Vita sancti Ruperti confessoris*, ed. C.P. EVANS, in *Hildegardis Bingensis Opera Minora*, II, edd. J. DEPLOIGE - M. EMBACH - C.P. EVANS - K. GÄRTNER - S. MOENS, Turnhout 2016 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 226A), pp. 57-87 (*Vita sancti Disibodi episcopi*); pp. 89-108 (*Vita sancti Ruperti confessoris*). D'ora in poi si citano in forma abbreviata: *Vita Disibodi*, 18: 247-250, p. 67: «Mons autem ille in circuitu cum adiacentibus sibi siluis, locis quoque peruiis et inuiis non unius hominis sed conprouincialium tam minorum quam maiorum plus quam ad miliare unum eo tempore erat»; *Vita Ruperti*, 9: 277-282, p. 100: «In ipsis quoque locis maior celebritas maiorque copia diuiciarum ac omnium secularium dignitatum illo tempore pollebat, quam in aliis ciuitatibus eiusdem regionis uigeret, quoniam ibi concursus et transitus multorum hominum diuersarum prouinciarum assidue frequentabatur». Sulla storia del Disibodenberg, in origine comunità di canonici istituita dall'arcivescovo Wigillis di Magonza (975-1011), poi cenobio benedettino per decisione dell'arcivescovo Ruthard di Magonza (1089-1109) e infine abbazia doppia, cfr. F.J. FELTEN, *St. Disibod and the History of the Disibodenberg up to the Beginning of the 12th Century*, in B. MAYNE KIENZLE - D.L. STOUT - G. FERZOLO, *A Companion to Hildegard of Bingen*, Leiden-Boston 2014 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 45), pp. 39-56.

² *Expositio symboli sancti Athanasii*, ed. C.P. EVANS, in *Hildegardis Bingensis Opera minora I*, edd. P. DRONKE - C.P. EVANS - H. FEISS - B. MAYNE KIENZLE - C. A. MUESSIG - B. NEWMAN, Turnhout 2007 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 226), pp. 109-133: 109: «Locum

Anche il suo agiografo, Teodorico di Echternach, ci fornisce dell'episodio una giustificazione soltanto formale, spiegando che la comunità sotto la guida di Ildegarda era cresciuta molto col passare del tempo e che aveva bisogno, dunque, di spazi più ampi ove stabilirsi. L'obiettivo sotteso alla narrazione era quello di sottrarre la protagonista alle calunnie che l'avevano colpita. L'abate e i fratelli l'avevano accusata di agire per «vanità» mettendo a repentaglio la vita di molte giovani vergini con un viaggio lungo verso una meta insicura³. L'agiografo si preoccupò, quindi, di edulcorare bene l'avvenimento, sottolineando che, nonostante gli attriti iniziali con i superiori, tutto era avvenuto con il loro beneplacito e che la frattura si era presto ricomposta⁴.

La storiografia moderna, a sua volta, ha interpretato il *transitus* di Ildegarda come la prova evidente della sua opposizione alla rigida disciplina imposta al Disibodenberg⁵. L'abbazia seguiva i principi fondamentali della riforma di Hirsau, in base alla quale le *sanctimoniales* vivevano come «incluse», *mortuae seculo*⁶.

istum, uidelicet locum requietionis reliquiarum beati Rupperti confessoris [...] inueni in eudentibus miraculis per uoluntatem Dei in sacrificium laudis».

³ Queste informazioni sono tratte dai passi autobiografici di Ildegarda affidati ai suoi scrivani e confessori, Volmar, monaco del Disibodenberg e Guiberto di Gembloux. Cfr. *Vita sanctae Hildegardis*, ed. M. KLAES, Turnholti 1993 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 126), p. 27: «Abbas autem meus et fratres et populus eiusdem prouincie, cum percepissent de hac mutacione, quid hoc esset, quod de pinguedine agrorum et uinearum et de amenitate loci illius ad inaquosa, ubi nulla essent commoda, ire uellemus, mirum habuerunt, et ne hoc fieret, sed ut nobis resisterent, in inuicem conspirauerunt. Me quoque quadam uanitate deceptam esse dicebant».

⁴ «In quell'epoca era circondata da molte figlie di famiglie nobili che volevano prendere l'abito religioso e seguire la regola. Erano così numerose che non ce la facevano più a stare nelle celle loro riservate, e così si cominciò a pensare di trasferire e ampliare il loro alloggio. Il luogo le fu mostrato dallo Spirito: la collina che si erge dove il fiume Nahe confluisce nel Reno, che dai tempi antichi prende il nome dal santo confessore Ruperto [...]. Così la vergine consacrata a Dio indicò all'abate e ai suoi confratelli quel luogo, che non aveva visto con gli occhi del corpo ma in una visione interiore. Essi però esitavano, perché mal digerivano questo allontanamento. Allora, affinché l'ordine di Dio non fosse ostacolato, cadde ammalata come già in precedenza, e giacque nel letto a lungo, debolissima; né poté alzarsi prima che l'abate e gli altri si rendessero conto che in questo modo l'ordine divino imponeva loro di darle il consenso richiesto senza ostacolarla, anzi aiutandola per quanto era in loro potere» (cito dalla *Vita Hildegardis* proposta in alcuni passi scelti e tradotti da Michela Pereira in Ildegarda di Bingen, *Il libro delle opere divine*, edd. M. CRISTIANI - M. PEREIRA, «Cronologia», Milano 2003, pp. CXXXVII-CLXIX: CXLV).

⁵ Cfr. F.J. FELTEN, *What do we know about the life of Jutta and Hildegard at Disibodenberg and Rupertsberg?*, in MAYNE KIENZLE - STOUDT - FERZOCO, *A Companion to cit.*, pp. 15-38: 26.

Il Secondo Concilio Lateranense (1139), sotto il papato di Innocenzo II, aveva proibito la partecipazione comune a preghiere e canti determinando un inasprimento della clausura femminile⁷. Nella comunità «neo-cluniacense» di Zwiefalten, ad esempio, furono innalzate alte mura per segregare le religiose, ma anche in altre congregazioni, come quelle premostratensi, le monache furono costrette a trasferirsi in luoghi distanti dall'abbazia madre⁸. I cistercensi adottarono provvedimenti analoghi, come mostra il caso del monastero di Aubazine, dove le monache non solo furono allontanate dai confratelli, ma furono persino rinchiusi in celle con doppie porte, di cui una sempre chiusa⁹. Si registrò così una vera e propria svolta nell'arco di

Secondo Franz J. Felten, Ildegarde mostrò una certa «riluttanza» a parlare della propria *magistra*, Jutta von Sponheim, le cui inclinazioni erano profondamente diverse dalle sue. La mentore seguì una condotta di vita rigidamente ascetica, basata su una severa compunzione dell'anima e su un'estrema mortificazione della carne, mentre Ildegarde delineò un manifesto di vita religiosa che recuperasse, innanzitutto, la *discretio* originaria della regola benedettina. Sulla stessa scia si mostra Constant J. Mews, secondo cui Ildegarde non parlò mai degli anni trascorsi al Disibodenberg proprio per il suo «disagio» nei confronti degli esercizi ascetici di Jutta. Cfr. C.J. MEWS, *Hildegard of Bingen and the Hirsau Reform in Germany 1080-1180*, in MAYNE KIENZLE - STOUTD - FERZOCO, *A Companion to cit.*, pp. 57-83:65.

⁶ Guglielmo di Hirsau (1069-1091), maggiore promotore della riforma della congregazione, si distinse per la sua particolare attenzione alle vocazioni femminili. Molte vergini, attratte dal suo carisma, scelsero di vivere come recluse ai margini delle comunità da lui fondate. Proprio per questo, dalla fine dell'XI secolo le abbazie tedesche «neo-cluniacensi» si trasformarono in comunità doppie. Cfr. U. KÜSTERS, *Formen und Modelle religiöser Frauengemeinschaften im Umkreis der Hirsauer Reform des 11. und 12. Jahrhunderts*, in K. SCHREINER, *Hirsau. St. Peter und Paul 1091-1991. Geschichte, Lebens- und Verfassungsformen eines Reformklosters*, II, Stuttgart 1991, pp. 195-220. Le consuetudini adottate dalle *sanctimoniales* di Hirsau sono tramandate nel testo di un giuramento pronunciato dalla piccola comunità di Lippoldsberg, che aderì a Hirsau verso il 1100 su iniziativa dell'arcivescovo di Magonza. Su questo testo, rimando a M. PARISSÉ, *Religieuses et religieuses en Empire du X^e au XII^e siècle*, Paris 2011 («Les monastères de femmes en Saxe des Carolingiens aux Saliens: Lippoldsberg»), pp. 141-172: 158-162).

⁷ Sul Secondo Concilio Lateranense, presieduto da Innocenzo II, cfr. *Concilium Lateranense II 1139*, canone 27, ed. T. IZBICKI, in *The General Councils of Latin Christendom. From Constantinople IV to Pavia-Siena (869-1424)*, II, 1, edd. G. ALBERICO - A. MELLONI, Turnhout 2013, p. 113 (Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta, 2): «Simili modo prohibemus, ne sanctimoniales simul cum canonicis vel monachis in ecclesia in uno choro convenient ad psallendum».

⁸ I premostratensi soppressero i monasteri doppi e allontanarono le monache ad una distanza di almeno due leghe dalle case maschili. Cfr. M. DE FONTETTE, *Les religieuses à l'âge classique du droit canon. Recherches sur les structures juridiques des branches féminines des ordres*, Paris 1967, p. 15.

⁹ Molti altri casi come questo sono citati nell'imponente studio di G. CONSTABLE, *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge 1996, p. 73.

pochi decenni: l'iniziale apertura alla convivenza mostrata da Guglielmo di Hirsau e da altri riformatori, come Roberto d'Arbrissel in Francia e Gilberto di Sempringham nel Lincolnshire, lasciò il posto a un clima di generale sospetto e sfiducia¹⁰.

Michel Parisse pone il Rupertsberg proprio in questa cornice, considerandolo un esempio tipico delle nuove filiazioni istituite durante il regno di Corrado III (1137-1152) in seguito alla soppressione dei monasteri doppi, quando le monache, furono costrette ad allontanarsi dalla casa madre, affidate al controllo stringente di un prevosto demandato dall'abate¹¹. Ma è una visione fuorviante, che rivela la tendenza, ancora in atto presso una parte della storiografia più recente, ad uniformare l'estrema complessità della riforma, che richiede di essere analizzata nelle sue singole sfaccettature¹².

Proprio a questo scopo si rivelano utili le agiografie di Ildegarde come fonti preziose per indagare non solo la sua concezione della vita religiosa e i suoi ideali di perfezione cristiana, ma anche la sua posizione peculiare nell'ambito della riforma.

¹⁰ Sull'abbazia doppia di Fontevraud guidata dalla badessa Pétronille de Chemillé, si veda lo studio fondamentale di J. DALARUN, *L'impossible sainteté. La vie retrouvée de Robert d'Arbrissel (v. 1045-1116), fondateur de Fontevraud*, Paris 1965. Sulla figura di Gilberto di Sempringham e sui monasteri doppi gilbertini, guidati da canonici regolari, cfr. R. FOREVILLE, *Naissance d'un ordre double: l'ordre de Sempringham*, in *Naissance et fonctionnement des réseaux monastiques et canoniaux. Actes du 1^{er} Colloque International du Centre Européen de Recherches sur les Congrégations et Ordres Religieux (Saint-Étienne, 16-18 septembre 1985)*, Saint-Étienne 1991, pp. 163-174.

¹¹ Cfr. PARISSÉ, *Religieux et religieuses* cit., pp. 167-168: «La réforme suppose une réorganisation très stricte, avec assistance masculine et surveillance. [...] la Saxe n'offre, à tout prendre, pas beaucoup de ces exemples. À peu de distance on peut voir en plus grand se développer ce système: avec le cas de Rupertsberg d'Hildegarde de Bingen, relevant de l'abbé de Disibodenberg».

¹² Questo tema è al centro della riflessione di Umberto Longo, che ha richiamato di recente l'attenzione della storiografia sul rischio ancora attuale di una «lettura unificante, continuista e coerente della riforma», che annulla le differenze tra le varie correnti e diramazioni sviluppatasi lungo l'arco di un secolo e mezzo. Cfr. U. LONGO, *La riforma della Chiesa tra Pier Damiani e Bernardo di Chiaravalle. Un concetto da declinare al plurale*, in M. BOTTAZZI - P. BUFFO - C. CICOPIEDI - L. FURBETTA - TH. GRANIER, *La società monastica nei secoli VI-XII. Sentieri di ricerca. Atelier jeunes chercheurs sur le monachisme médiéval (Roma, 12-13 giugno 2014)*, Trieste 2016, pp. 113-132. Cfr. inoltre: *Riforma o restaurazione? La cristianità nel passaggio dal primo al secondo millennio: persistenze e novità*. Atti del XXVI Convegno del Centro Studi Avellaniti, (Fonte Avellana, 29-30 agosto 2004), Negarine di S. Pietro in Cariano (VR) 2006.

Eppure, le Vite non hanno goduto fino a tempi recenti della giusta attenzione da parte della critica. A fronte dell'alto numero di edizioni e studi dedicati alle opere teologiche e naturalistiche dell'autrice, quelli riguardanti la sua produzione agiografica risultano quasi irrilevanti¹³. Le uniche eccezioni in un panorama così esiguo sono rappresentate dallo studio di Hugh Feiss, che ha proposto nel 2010 un breve commento e una traduzione dei testi in lingua inglese¹⁴ e, soprattutto, dall'analisi di ampio respiro condotta da Alessandra Bartolomei Romagnoli nel 2017¹⁵.

Questa tesi, dunque, è nata con l'obiettivo di colmare una lacuna, riscattando le agiografie dall'emarginazione cui erano state sottoposte troppo a lungo.

Composte a breve distanza di tempo l'una dall'altra, le Vite costituiscono una sorta di dittico e devono essere lette in continuità. La *Vita Disibodi*, di cui si conosce la datazione esatta, fu commissionata dall'abate del Disibodenberg, Elengerio, nel 1170

¹³ L'edizione critica delle due agiografie, a cura di Christopher Evans (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 226A) è stata pubblicata solo nel 2016, segno di un fortissimo ritardo nella valorizzazione dei testi. Per la bibliografia su Ildegarde, si rinvia alla rassegna M.A. ARIS - M. EMBACH - W. LAUTER - I. MÜLLER - F. STAAB - S. STEINLE OSB, *Hildegard von Bingen. Internationale Wissenschaftliche Bibliographie*, Mainz 1998. La bibliografia corrente è invece consultabile sul sito www.mirabileweb.it (Archivio digitale della cultura medievale), chiave di ricerca: Hildegardis Bingensis (ultima consultazione 3 giugno 2019). Sul clima di pregiudizio, che ha circondato a lungo le fonti agiografiche, cfr. U. LONGO, *La santità medievale*, Roma 2006, pp. 24-76 («Panorama storiografico»). Proprio a causa di questo pregiudizio, le agiografie di Ildegarde sono state pesantemente sottovalutate, considerate solo dal punto di vista della veridicità del racconto circa l'identità dei santi protagonisti. Tra gli studi, ove si possono trovare cenni alle due Vite, segnalo, oltre a HAVERKAMP, *Hildegard von Disibodenberg-Bingen* cit., E.J. NIKITSCH, «*Suspensa in aere?*» *Überlegungen zum verlorenen Grabdenkmal des hl. Disibod*, in K. HERBERS - H.-H. KORTÜM - C. SERVATIUS, *Ex ipsis rerum documentis. Beiträge zur Mediävistik. Festschrift für Harald Zimmermann zum 65. Geburtstag*, Sigmaringen 1991, pp. 196-202 (l'autore ricerca il luogo di sepoltura di san Disibodo, facendo riferimento, tra le fonti, alla *Vita Disibodi*); J.C. SANTOS PAZ, *Un manuscrito desconocido con obras de Hildegarde de Bingen*, «Filologia Mediolatina. Rivista della Fondazione Ezio Franceschini», 3 (1996), pp. 249-266 (si tratta del codice Basel, Universitätsbibliothek, A.V.23, realizzato a Magonza agli inizi del XV secolo, che tramanda cinquantadue epistole di Ildegarde e una versione ridotta della *Vita Ruperti*).

¹⁴ Hildegard of Bingen, *Two hagiographies: Vita sancti Rupperti confessoris and Vita sancti Dysibodi episcopi*, edd. H. FEISS - C.P. EVANS, Introduction and English transl. by H. FEISS, edition by C.P. EVANS, Paris 2010 (Dallas Medieval Texts and Translations, 11).

¹⁵ Ringrazio sentitamente la prof.ssa Alessandra Bartolomei Romagnoli per avermi fornito il suo testo in corso di pubblicazione: A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Ildegarde agiografa. Le Vite di Ruperto e di Disibodo*, relazione tenuta al Convegno internazionale di studi 'Speculum futurorum temporum'. *Ildegarde di Bingen tra agiografia e memoria* (Roma, 5-6 aprile 2017).

nel tentativo di superare definitivamente le tensioni con Ildegarde. L'abate era desideroso di conoscere la storia dell'antico fondatore del suo cenobio, vissuto in un lontano passato e, proprio per questo, figura quasi evanescente. Secondo il racconto costruito da Ildegarde, Disibodo visse al tempo in cui il beato Benedetto «ad Deum transierat»¹⁶.

Anziano eremita proveniente dall'Irlanda, il santo fondò un cenobio benedettino nella terra del Reno, ma non prese mai l'abito monastico, scegliendo di rimanere ai margini della comunità, continuando a vivere secondo il modello dei grandi Padri del deserto, Antonio, Macario e Paolo.

La sua *conversatio* è il riflesso autobiografico degli anni che l'agiografa trascorse al Disibodenberg, sotto la guida di un'«inclusa», in un regime estremamente austero¹⁷.

Completamente diverso è il caso della *Vita Ruperti*, scritta autonomamente intorno al 1168, quasi come un lascito testamentario per le *sanctimoniales*. Il protagonista, Ruperto, è il simbolo di un modello di santità più operosa, a servizio degli ultimi, in cui prevalgono la carità e la misericordia.

Secondo la mitica ricostruzione offerta da Ildegarde, il santo visse al tempo dell'impero carolingio, ereditando un vastissimo patrimonio ducale nelle regioni intorno al Reno e impiegando le sue ricchezze per costruire con l'aiuto della madre, la beata Berta, un insieme di case per i «pauperes et nudos»¹⁸. Come ha riconosciuto Alessandra Bartolomei Romagnoli, questa comunità di assistenza rappresentava per

¹⁶ *Vita Disibodi*, 22: 316-317, p. 69. Sul profilo del santo, cfr. BHL 2204.

¹⁷ Sull'ideale di vita eremitica di Jutta, cfr. *Vita domnae Jutta inclusae*, ed. F. STAAB, in *Reform und Reformgruppen im Erzbistum Mainz. Vom „Libellus de Willisgi consuetudinibus“ zur „Vita domnae Jutta inclusae“*, in H. SEIBERT - S. WEINFURTER, *Reformidee und Reformpolitik im Spätsalisch-Frühstauischen Reich. Vorträge der Tagung der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte* (Trier, 11-13 September 1991), Mainz 1992 (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte, 68), pp. 119-187.

¹⁸ *Vita Ruperti*, 6: 187-189, p. 97: «tam mater quam idem filius [...] quedam habitacula domorum edificantes, inibi pauperes et nudos conseruabant». Quando l'agiografa compose la *Vita Ruperti*, non aveva a disposizione alcuna fonte scritta cui ispirarsi (cfr. BHL 7388).

Ildegarde l'“archetipo” di una società ideale, alla quale l'agiografa ispirò l'organizzazione del suo stesso monastero¹⁹.

Le agiografie sono percorse da una visione del mondo profetico-escatologica, dissimulata nel tessuto narrativo e percepibile soltanto attraverso il confronto con la prima opera visionaria di Ildegarde, lo *Scivias*²⁰. Qui, in alcune pagine dense di significato, l'autrice descrisse la storia del monachesimo in una prospettiva evolutiva, dalla «solitudine» e dalle «spelonche» alla «via discreta e piana» di Benedetto, che si ispirò alla *dulcedo evangelii*, mostrando così il progressivo avvicinamento del monaco a Cristo²¹.

Come ogni grande riformatore, anche l'agiografa fu mossa dall'anelito al passato e al recupero delle origini del monachesimo. Fu proprio questo desiderio a spingerla a ripercorrere le tappe fondamentali dell'istituzione monastica: come i primi eremiti passarono dall'isolamento alla vita comunitaria, così anche lei, dopo un'intensa riflessione, seguì il medesimo cammino, abbandonando la cella del Disibodenberg per aderire ad una *conversatio* modellata sull'equilibrio e la moderazione della dottrina di Benedetto.

Istituzione, carisma profetico e ideale di santità si intrecciano nelle Vite in un connubio indissolubile.

Disibodo non è soltanto eremita ma è anche profeta, specchio del precursore di Cristo, Giovanni Battista e di una forma di vita dura e aspra, non ancora mitigata dalla *dulcedo* del messaggio evangelico. Ruperto, invece, è immagine di Cristo e di una *conversatio* mite e discreta.

La tesi si compone di tre capitoli, di cui il primo dedicato al contesto storico dell'autrice. Il lavoro ha avuto una lunga gestazione per la difficoltà di individuare la posizione di Ildegarde all'interno della riforma, sottraendola ad una rigida contrapposizione tra “vecchio” e “nuovo” monachesimo nel XII secolo: l'agiografa

¹⁹ Cfr. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Ildegarde agiografa* cit., pp. 18-23 del dattiloscritto.

²⁰ Hildegardis Bingensis *Scivias*, edd. A. FÜHRKÖTTER - A. CARLEVARIS, I-II-III, Turnholti 1978 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 43 e 43A).

²¹ *Ibid.*, II, 5, p. 193. Sulla dimensione escatologica della santità, cfr. *infra*.

era vista, infatti, come il simbolo di un cenobitismo elitario ormai in crisi, su cui prevalevano le tendenze pauperistiche tipiche dei riformatori, soprattutto cistercensi e premostratensi²². Attraverso il confronto tra Ildegarde e la visione monastica dei cistercensi, protagonisti assoluti della vita religiosa del tempo, con cui l'agiografa ebbe intensi rapporti epistolari, mi sono persuasa che il suo ideale di monachesimo era invece del tutto estraneo ad un arido schematismo²³.

Al centro dell'attenzione vi è il confronto tra l'ideale di carità di Bernardo di Chiaravalle e il binomio inscindibile carità-umiltà contemplato da Ildegarde. La ricerca ha messo in luce uno straordinario parallelismo tra le tre virtù cardine dei monaci bianchi - carità, unità-unanimità e pace - e la triade delle virtù monastiche più importanti per Ildegarde - carità, umiltà e pace. L'unità-unanimità dei cistercensi, *principium individuationis* dell'ordine, lascia il posto nella visione dell'agiografa alla virtù dell'umiltà, capace di congiungere il piano istituzionale e normativo con quello

²² Questa lettura derivava da una delle epistole più note di Ildegarde, inviata tra il 1148 e il 1150 a Tenxwind di Andernach, *magistra* di una comunità di canonichesse regolari e, quindi, esponente di una delle correnti riformatrici più diffuse nella Germania renana del tempo. Tenxwind aveva accusato Ildegarde di escludere dal cenobio le vergini di umili origini contravvenendo così ai precetti evangelici sull'accoglienza e la vicinanza ai poveri. Ma per l'agiografa la separazione tra nobili e non nobili era essenziale a preservare l'armonia nella comunità, specchio di una gerarchia del mondo, che rifletteva a sua volta quella celeste. Cfr. Hildegardis Bingensis *Epistolarium*, ed. L. VAN ACKER, I, Turnholti 1991 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 91), *Epist.* LII («Tenxwindis magistra ad Hildegardem»), pp. 125-127; *Epist.* LIIR («Hildegardis ad congregationem monialium»), pp. 127-130. Lo scontro tra le due *magistrae* va inserito però in una visione più ampia, che tenga conto della produzione agiografica di Ildegarde. Anche l'agiografa abbracciò un ideale di monachesimo attento ai poveri, come mostra la carità di Ruperto e il suo slancio attivo nei confronti dei poveri. Non si tratta, quindi, di contrapporre una visione di monachesimo puramente elitaria agli aneliti pauperistici dei canonici regolari, ma di porre in luce due concezioni diverse dello stesso ideale di povertà. Non a caso, Ildegarde fece costruire nel 1165 ad Eibingen un cenobio destinato alle fanciulle non nobili. Sulla contrapposizione rigida tra il pensiero di Ildegarde e quello di Tenxwind, cfr. A. HAVERKAMP, *Tenxwind von Andernach und Hildegard von Bingen: Zwei „Weltanschauungen“ in der Mitte des 12. Jahrhunderts*, in I. FENSKE - W. RÖSENER - T. ZOTZ, *Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter*. Festschrift für Josef Fleckenstein zu seinem 65. Geburtstag, Sigmaringen 1984, pp. 515-548.

²³ L'indagine si è avvalsa degli indirizzi storiografici più recenti dedicati ai monaci bianchi. Tra gli studi principali, rimando a quelli di Guido Cariboni e Rinaldo Comba, soprattutto, G. CARIBONI, *Il nostro ordine è la carità: cistercensi nei secoli XII e XIII*, Milano 2011; R. COMBA, *I monaci bianchi e il papato in Italia: caratteri e metamorfosi delle identità e idealità cistercensi nella prima metà del XII secolo*, in K. HERBERS - J. JOHRENDT, *Das Papsttum und das vielgestaltige Italien. Hundert Jahre Italia Pontificia*, Berlin 2009 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse, 5), pp. 515-556.

carismatico e spirituale: non solo il monaco, ma anche il profeta è per lei colui che si considera come «nulla» e che per questo è ricolmo di «mite umiltà»²⁴.

Il secondo e il terzo capitolo sono dedicati, rispettivamente, all'analisi e alla contestualizzazione della *Vita Disibodi* e della *Vita Ruperti*. Le due Vite non sono presentate secondo l'ordine cronologico di composizione - dalla *Vita Ruperti*, scritta intorno al 1168, alla *Vita Disibodi* del 1170 -, ma l'ordine è invertito per rispettare la concezione escatologica della santità, che unisce i due protagonisti come un sottile filo rosso: la storia del monachesimo e la storia della santità scorrono parallele, abbandonando l'isolamento e l'ascetismo duro dei primi padri per abbracciare l'immagine di un Cristo misericordioso e caritatevole. Questo passaggio cruciale è latente in Disibodo: egli, profeta eremita sulle orme del Battista, fonda un monastero destinato ad essere abitato da altri, come il precursore, che annunciò qualcosa destinato ad essere compiuto non da lui ma da Cristo; viceversa, Ruperto avverte ancora dentro di sé il desiderio eremitico, ma emblematicamente muore nel momento in cui è sul punto di realizzarlo. La sua esperienza di vita terrena rimane tutta ancorata al compimento di una missione demandatagli da Dio, quella al servizio degli ultimi²⁵.

²⁴ Hildegardis Bingensis *Epistolarium*, ed. L. VAN ACKER, II, Turnholti 1993 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 91A), *Epist.* CIIIr, p. 260: «Multi autem sapientes miraculis ita infusi sunt quod plurima secreta aperiebant, sed propter uanam gloriam illa sibimetipsis ascripserunt, et ideo ceciderunt. Sed qui in ascensione anime sapientiam a Deo hauserunt et se pro nihilo computauerunt, hi colonne celi facte sunt, sicut et tamen se quasi pro nihilo habebat. Iohannes quoque euangelista miti humilitate plenus erat, quapropter de diuinitate multa hauriebat. Et unde hoc esset, si ego pauperula me non cognoscerem?».

²⁵ Sulla figura di Giovanni Battista, profeta ed eremita, cfr. Hildegardis Bingensis *Scivias* cit., II, 5, p. 189; sulla morte di Ruperto, cfr. *Vita Ruperti*, 11: 346-353, pp. 102-103: «filius eius beatus Rupertus, cum in intentione deuotionis, quam Deo uouerat esset, quatenus eam completeret, magnis febribus infirmari cepit. In qua infirmitate senex, quem dudum in somnis uiderat, ei apparuit, dicens: “Ego antiquus dierum, qui Danieli in uisu noctis apparui, sum, et nunc etiam me tibi manifesto, teque ad gloriam infinite beatitudinis uoco, quoniam per pomerium, quod tibi olim in uisu demonstraui, bona et sancta opera, que modo complesti, ueraciter prefigurauisti”. Il «pomerium», metafora del paradiso, già apparso una prima volta a Ruperto, prefigura nell'agiografia anche la comunità che il santo istituisce per i poveri, ove egli realizza la propria missione.

In appendice sono proposte le traduzioni delle due agiografie. Nate dall'esigenza concreta di analizzare il testo parola per parola nel tentativo di cogliere tutte le valenze semantiche del vocabolario ildegardiano, le traduzioni, seppur modeste, si presentano ad oggi come le prime ed uniche in lingua italiana. Esse mirano soprattutto a valorizzare le allegorie adoperate da Ildegarde e tengono conto del lessico della letteratura agiografica più celebre, in particolare, quello dei *Dialogi* di Gregorio e della *Vita Antonii* di Atanasio, modelli di riferimento della stessa agiografia²⁶.

²⁶ Tra le principali parole ed espressioni messe in rilievo, vi sono: «memorie commendabat»; «soli Deo placere studebat»; «propositum»; «oratorium»; «uiri religiosi».

ILDEGARDE NEL SUO CONTESTO STORICO

1. L'IDENTITÀ CARISMATICA DI ILDEGARDE E LA FONDAZIONE DEL RUPERTSBERG

Nel 1170 circa Ildegarde fece ritorno all'abbazia madre, il Disibodenberg, per dirimere definitivamente le controversie sull'indipendenza economica della sua comunità, il Rupertsberg, fondato intorno al 1148 alla confluenza tra il Reno e la Nahe nella diocesi di Magonza. Il clima di tensione in cui si svolse l'incontro con l'abate Elengerio²⁷ è testimoniato da una lettera con cui Ildegarde informò le consorelle dell'esito delle trattative. Dopo circa vent'anni di dissidi con il Disibodenberg per motivi essenzialmente economici, l'anziana *magistra* poteva finalmente assicurare alle sue *sanctimoniales* un futuro di pace e di sicurezza:

«Dissi al padre, abate di quel luogo, ciò che appresi nella vera visione: così dice la pura luce: tu sei padre del preposito e della salvezza delle anime della piantagione mistica delle mie figlie. Le loro donazioni non appartengono né a te né ai tuoi fratelli, ma la vostra casa sia il loro rifugio. Se, invece, continuerete ad opporvi con le vostre dispute, digrignando i denti contro di noi, sarete come gli Amaleciti e come Antiocho che, come è scritto, saccheggiò il tempio del Signore»²⁸.

Questo documento illustra in modo esemplare il tono autoritativo con cui Ildegarde era solita esprimersi. Con la scrittura tutto il suo essere mutava e la donna piccola e fragile - «paupercula forma»²⁹ -, come amava definirsi nell'epistolario, lasciava il posto all'eletto, ovvero, all'«homo», come Dio stesso la chiamava investendola delle sue funzioni³⁰. «Come una tromba, che suona solo se qualcuno vi soffia dentro»³¹,

²⁷ Elengerio, abate del Disibodenberg dal 1155 al 1178. Cfr. *Annales Sancti Disibodi*, ed. G. WAITZ, in M.G.H., *Scriptores*, XVII, Hannoverae 1871, pp. 4-30: 28.

²⁸ Hildegardis Bingensis *Epistolarium* cit., II, *Epist.* CXCVR, p. 446: «Et secundum quod in uera uisione percepi ad patrem, uidelicet ad abbatem illius loci, dixi: Serena lux dicit: Tu sis pater propositi et salutis animarum mystice plantationis filiarum mearum. Eleemosyna earum nec ad te nec ad fratres tuos pertinet, sed locus uester refugium earum sit. Si autem in contrariis sermonibus uestris perseuerare uolueritis contra nos frendentes, eritis similes Amalechitis et Antiocho de quo scriptum est quod templum Domini spoliavit». Il «propositus» citato è Volmar, monaco proveniente dal Disibodenberg, che seguì Ildegarde nel nuovo monastero, continuando a porsi al suo servizio come assistente personale nel lavoro di scrittura.

²⁹ *Ibid.*: «ego, paupercula forma».

³⁰ Hildegardis Bingensis *Scivias* cit., *Protestificatio*, p. 3: «'O homo fragilis [...] dic et scribe quae uides et audis». L'aura di inviolabilità che circonda Ildegarde nell'atto di ricevere il suo primo

così la sua voce si univa a quella divina fino a costituire un unico suono, attraverso un processo di vera e propria osmosi³².

Non era la prima volta che Ildegarde faceva ritorno al Disibodenberg. Vi si era già recata intorno al 1155, prima della morte dell'abate Kuno, predecessore di Elengerio³³. Si rimane quasi attoniti di fronte al tono delle sue parole, che descrivono il modo in cui gli antichi fratelli l'accosero nell'abbazia madre. Ildegarde riconduce il suo allontanamento al volere divino, lasciando allo stesso tempo trapelare la

mandato non è contraddetta, ma anzi potenziata dalla sua «fragilità» come *homo*. L'autrice è prescelta proprio in virtù della sua debolezza, preservata e valorizzata da Dio come requisito essenziale all'adempimento della sua missione. Come scrive Michela Pereira, «non è l'individuo Ildegarda che parla, ma la voce divina attraverso di lei, e la debolezza dello strumento permette di apprezzare meglio la potenza della voce che lo attraversa» (Ildegarda di Bingen, *Il libro delle opere divine* cit., p. 1303 nota 103). Sulla condizione di debolezza della donna, rimando, innanzitutto, ad A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Profetismo femminile ed escatologia*, in E. PÁSZTOR, *Attese escatologiche dei secoli XII-XIV. Dall'età dello Spirito al "Pastor angelicus"*. Atti del Convegno (L'Aquila, 11-12 settembre 2003), L'Aquila 2004, pp. 127-162: 142-143, ove c'è un riferimento anche a Ildegarde: «[la debolezza della donna] non è semplicemente un topos agiografico: è un postulato di inferiorità profondamente interiorizzato, che costituisce però il presupposto della elezione. Perché, proprio come Dio ha scelto Israele che era il popolo più misero di tutti gli altri, così Dio crocifisso sceglie la donna, ne ama la debolezza, la fragilità, la vulnerabilità, che la rende, per Ildegarde, il simbolo stesso dell'umanità redenta. È proprio questa miseria di cui Dio ha bisogno per rivelarsi. L'inferiorità della donna-Israele è il sigillo stesso dell'elezione. Semmai, nella profezia, se non un impossibile egualitarismo, può darsi, in prospettiva già escatologica, un trascendimento delle differenze sessuali, tema molto presente sia in Ildegarde che in Caterina da Siena». Sul tema del trascendimento delle differenze sessuali, tutto racchiuso nell'epiteto *homo* che Ildegarde sceglie per sé, cfr. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Il linguaggio del corpo in santa Caterina da Siena*, in P. TRIFONE - L. LEONARDI, *Dire l'ineffabile: Caterina da Siena e il linguaggio della mistica*. Atti del Convegno (Siena, 13-14 novembre 2003), Firenze 2006 (La mistica cristiana tra Oriente e Occidente, 5), pp. 205-229. Per un approfondimento, cfr. anche K.E. BØRRESEN, *In defence of Augustine: how femina is homo*, «Augustiniana», 40 (1990), pp. 411-428.

³¹ Hildegardis Bingensis *Epistolarium* cit., II, *Epist.* CCIr, p. 457: «sicut tuba que solummodo sonum dat nec operatur, sed in quam alius spirat ut sonum reddat».

³² Barbara Newman ha posto in risalto questa caratteristica dello stile ildegardiano, che accomuna sia le opere di contenuto dottrinale, sia le confessioni autobiografiche: «whether she speaks of God or God speaks through her, the two voices sound almost in unison. But this merging of voices does not end when the subject changes. Once Hildegard has lost her voice in God's voice, it must be God who speaks *even of herself*». È Dio, quindi, ad essere presentato come il «vero autore» dei passaggi «autoagiografici». Cfr. B. NEWMAN, *Three-part Invention: The «Vita S. Hildegardis» and Mystical Hagiography*, in C. BURNETT - P. DRONKE, *Hildegard of Bingen. The Context of her Thought and Art*, London 1998, pp. 189-210: 193-194. Le visioni autobiografiche sono raccolte nel secondo libro della *Vita Hildegardis*. Cfr. *Vita sanctae Hildegardis* cit., in particolare pp. 109*-116*: «Die autographischen Teile».

³³ Kuno di Disibodenberg (1136-1155). Cfr. *Annales Sancti Disibodi* cit., p. 25.

componente “eversiva” del suo carisma, che suscitò inevitabilmente la dura reazione dei monaci³⁴:

«O padre in carica, ti chiamo volentieri in questo modo, affinché tu sia padre nell’azione. Venni in quel luogo ove Dio ti diede la verga della sua autorità. Ma alcuni fratelli nella turba del tuo monastero strepitavano contro di me, come se fossi stata un uccello nero e una bestia feroce e puntavano i loro archi contro di me affinché fuggissi via da loro. Ma so in verità che fu Dio nei suoi misteri ad allontanarmi da quel luogo, perché con le sue parole e i suoi prodigi la mia anima fu talmente scossa che, se fossi rimasta lì, sarei morta prima del tempo»³⁵.

Spinta dalla sua autocoscienza profetica giunge a paragonare la sua partenza al prodigioso esodo del popolo d’Israele, guidato da Mosè verso la terra promessa. Come il suo grande modello, fu costretta anche lei a subire numerose mormorazioni e pesanti lamenti:

«Vidi nella vera visione che queste tribolazioni sopraggiunsero su di me come su Mosè, poiché, quando questi condusse i figli d’Israele dall’Egitto, attraverso il Mar Rosso, verso il deserto, essi, mormorando contro Dio, ferirono nell’intimo lo stesso Mosè, nonostante Dio li illuminasse con mirabili segni. Allo stesso modo Dio consentì che anch’io fossi in parte afflitta dalla popolazione, dai miei confratelli e da una parte delle sorelle che rimasero con me, quando venne a mancare loro il necessario per vivere, sebbene ricevessimo alcune elemosine per grazia di Dio»³⁶.

³⁴ È Nicolangelo D’Acunto a mettere in luce la «carica eversiva» insita nel santo dotato di carisma. Ma la prima definizione del carisma come spirito «rivoluzionario» risale all’opera di Max Weber. Cfr. N. D’ACUNTO, *La dimensione carismatica come problema storiografico*, in *Il carisma nel secolo XI. Genesi, forme e dinamiche istituzionali*. Atti del XXVII Convegno del Centro Studi Avellaniti (Fonte Avellana, 30-31 agosto 2005), Negarine di S. Pietro in Cariano (Verona) 2006, pp. 13-29: 16-17. Sulla definizione weberiana del carisma, cfr. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, ed. J. WINCKELMANN, Tübingen 1972, p. 140, traduzione italiana *Economia e società*, ed. P. ROSSI, I, Torino 1999, p. 207.

³⁵ Hildegardis Bingensis *Epistolarium* cit., I, *Epist.* LXXV, pp. 162-163: «O pater in persona, et o quam libenter dico, ut pater sis in opere. Veni in locum illum ubi Deus uirgam uicis sue tibi dedit. Et quidam de turba fratrum tuorum super me sicut super nigerrimam auem et ut super horribilem bestiam fremebant, atque arcus suos contra me intendebant quatenus ab ipsis fugerem. Sed in ueritate scio quod Deus in mysteriis suis me de loco illo mouit, quoniam in uerbis et in miraculis ipsius anima mea ita commota fuisset quasi ante tempus moritura essem, si illic permansissem».

³⁶ *Vita sanctae Hildegardis* cit., II, 5, pp. 28-29: «Tunc in uera uisione uidi, quod tribulationes iste in exemplo Moysi super me uenissent, quia cum ille filios Israhel de Egipto trans mare Rubrum duceret in desertum, ipsi contra Deum murmurantes Moysen quoque ualde afflixerunt, quamuis eos

Ildegarde instaurò un rapporto di comunione spirituale con l'antico padre descrivendo il suo viaggio come una vera e propria epopea di liberazione: è un racconto velato, su cui ricade l'ombra del suo linguaggio altamente metaforico³⁷. Ma, al di là della descrizione allegorica, è possibile riconoscere, all'interno della cornice storica di quegli anni, un anello di congiunzione tra il Disibodenberg e l'estremo fermento che attraversava tutte le istituzioni monastiche, coinvolte in un lungo e profondo processo di rigenerazione morale.

Deus mirificis signis illustrasset. Ita Deus aliqua parte me affligi permisit a communi populo, a propinquis meis et ab aliquantis, que mecum manserunt, cum eis necessaria defuerunt, nisi quantum nobis per gratiam Dei in elemosinis dabatur».

³⁷ Sul "metodo" allegorico di Ildegarde, cfr. C. MEIER, *Zwei Modelle von Allegorie im 12. Jahrhundert: das allegorische Verfahren Hildegards von Bingen und Alans von Lille*, in W. HAUG, *Formen und Funktionen der Allegorie*. Symposium Wolfenbüttel 1978, Stuttgart 1979 (Germanistische Symposien. Berichtsbände, 3), pp. 70-89. Fondamentali sono anche i contributi di Peter Dronke. In particolare, P. DRONKE, *Hildegard's Invention. Aspects of her Language and Imagery*, in HAVERKAMP, *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld* cit., pp. 299-320; DRONKE, *Platonic-Christian Allegories in the Homilies of Hildegard of Bingen*, in DRONKE, *Sources of Inspiration. Studies in Literary Transformations, 400-1500*, Roma 1997 (Storia e Letteratura. Raccolta di studi e testi, 196), pp. 61-81; DRONKE, *Les conceptions de l'allégorie chez Jean Scot Érigène et Hildegard de Bingen*, in G. DAHAN - R. GOULET, *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes: études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme*. Actes d'une table ronde internationale de l'Institut des traditions textuelles (Villejuif, 4-6 février 2003), Paris 2005 (Textes et Traditions, 10), pp. 231-244. Sulla sua autocoscienza profetica, cfr. DRONKE, *Sybilla Hildegardis: Hildegard von Bingen und die Rolle der Sybille*, in E. FORSTER, *Hildegard von Bingen. Prophetin durch die Zeiten. Zum 900. Geburtstag*, Freiburg i. Br. 1997, pp. 109-118; B.S. RAPP, *A woman speaks. Language and self-representation in Hildegard's letters*, in M. BURNETT MCINERNEY, *Hildegard of Bingen. A Book of Essays*, New York 1998, pp. 3-24.

2. LA RIFORMA MONASTICA NEL XII SECOLO

Da ormai due secoli il monachesimo era impegnato in una vasta operazione di riforma dei propri costumi, che affondava le sue radici nella lotta antisimoniaca e antinicolaita³⁸. Spettava ai monaci, sotto la guida di abati sensibili a tali istanze, il compito di avviare il cambiamento, proponendosi come modello di riferimento irreprensibile per tutta la Chiesa.

L'intento era comune, ma - com'è ben noto - diverse furono le interpretazioni, le posizioni e le prospettive dei singoli riformatori: il ritorno alle origini del monachesimo, ispirate alla vita della prima comunità apostolica³⁹, era considerato un passaggio ineludibile per recuperare credibilità e rigore morale, ma ciò che mutava era il *modo* di intendere la regola benedettina nella sua primitiva e inviolabile forma⁴⁰.

³⁸ Si fa generalmente risalire l'inizio della lotta alla simonia al secondo abate di Cluny, Odone (927-942). Cfr. G.M. CANTARELLA, *Il papato: riforma, primato e tentativi di egemonia*, in E. ARTIFONI [et al.], *Storia medievale*, Roma 1998, pp. 269-290: 274. Data la vastità del tema, non si può rinviare se non a poche indicazioni bibliografiche, tra cui, innanzitutto, *Riforma o restaurazione? La cristianità nel passaggio dal primo al secondo millennio* cit.; in particolare, per la pertinenza dei temi qui affrontati, si vedano i saggi di N. D'ACUNTO, *La riforma ecclesiastica del secolo XI: rinnovamento o restaurazione?*, pp. 13-26; G.M. CANTARELLA, *Il papato e la riforma ecclesiastica del secolo XI*, pp. 29-50: 27-30; U. LONGO, *Esiste una santità della riforma del secolo XI?*, pp. 51-69 e S. ZUCCHINI, "Vecchio" e "nuovo" monachesimo a cavallo tra il primo e il secondo millennio, pp. 83-100. Cfr. anche: G. ANDENNA, *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), Milano 2001; in particolare, i contributi di G. MELVILLE, *Nuove tendenze della storiografia monastica di area tedesca. Le ricerche di Dresda sulle strutture istituzionali degli ordini religiosi medievali*, pp. 35-51; D. IOGNA-PRAT, *Bilan et perspectives de l'histoire monastique au pays de Montalembert et de dom Besse*, pp. 53-65.

³⁹ Fondamentale lo studio di G. MICCOLI, "Ecclesiae primitivae forma", «Studi medievali», 1/3 (1960), pp. 460-498.

⁴⁰ È passato ormai più di mezzo secolo da quando Ovidio Capitani si domandava se esistesse «un'età gregoriana» e se fosse possibile "ridurre" a un'unica figura un movimento tanto articolato ed eterogeneo da interessare tutta la Chiesa d'Occidente per più di un secolo. Cfr. O. CAPITANI, *Esiste un'età gregoriana? Considerazioni sulle tendenze di una storiografia medievistica*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 1 (1965), pp. 454-481. Per un'ampia rassegna bibliografica su questo ordine di problemi, cfr. LONGO, *La riforma della Chiesa tra Pier Damiani e Bernardo di Chiaravalle* cit., pp. 114-123 note 2, 5, 9, 22. Rimando ai testi fondamentali: C. VIOLANTE, *La riforma ecclesiastica del XI come progressiva sintesi di contrastanti idee e strutture*, «Critica storica», 26 (1989), pp. 156-166; G. BARONE, *La riforma gregoriana*, in A. VAUCHEZ - G. DE ROSA

Congregazioni eremitiche, monasteri doppi e forme di reclusione soprattutto femminile, stanziate ai margini dei grandi cenobi, contribuirono tutti ad allargare il ventaglio già ampio delle *forme di vita religiosa*⁴¹, attraverso un processo non indenne da fratture anche gravi⁴². Anche i canonici regolari, seguaci della regola di Agostino, furono impegnati, accanto all'*ordo monasticus*, in una complessa riforma della propria *religio*, cercando di conciliare il “ritiro dal mondo” con l’“intervento attivo nel mondo”, senza rinunciare cioè al proprio compito sacerdotale e all’esercizio della *cura animarum*⁴³.

- T. GREGORY, *Storia dell'Italia religiosa*, Roma-Bari 1993, pp. 243-270; G.M. CANTARELLA, *Il sole e la luna. La rivoluzione di Gregorio VII papa (1073-1085)*, Roma-Bari 2005; A. DE VINCENTIIS, *Ovidio Capitani critico della medievistica italiana (1967-1977)*, «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medioevo», 115 (2013), pp. 527-545; F. MAZEL, *Pour une redéfinition de la réforme «grégorienne» Éléments d'introduction*, in M. FOURNIÉ, *La réforme «grégorienne» dans le Midi (milieu XI^e- début XIII^e siècle)*, Toulouse 2013 (Cahiers de Fanjeaux, 48), pp. 9-38: 11-13; M. LAUWERS, *L'Église dans l'Occident médiéval: histoire religieuse ou histoire de la société? Quelques jalons pour un panorama de la recherche en France et en Italie au XX^e siècle*, «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge», 121/2 (2009), pp. 267-290. Sulla riflessione storiografica in Germania, cfr. G. TELLENBACH, *Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert*, Göttingen 1988; W. HUSCHNER, *Die ottonische Kanzlei in neuem Licht*, «Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde», 52 (2006), pp. 353-370; S. PATZOLD, *Le «premier âge féodal» vu d'Allemagne. Essai sur les historiographies française et allemande*, in D. IOGNA-PRAT - M. LAUWERS - F. MAZEL - I. ROSE, *Cluny, les moines et la société au premier âge féodal*, Rennes 2013, pp. 19-29.

⁴¹ Il fenomeno è limpidamente descritto in G. MELVILLE, *Alcune osservazioni sui processi di istituzionalizzazione della vita religiosa nei secoli XII e XIII*, in «Benedictina», 48 (2001), pp. 371-394: 372-373.

⁴² Le diverse esperienze monastiche nate in questo momento andarono in effetti ad arricchire un panorama già in sé differenziato, dati gli esiti, solo parzialmente raggiunti, della riforma di Benedetto d'Aniane e Ludovico il Pio. Per questo tema si veda il recente saggio di Alberto Ricciardi, ove è presente anche una ricca bibliografia: A. RICCIARDI, *Il momento carolingio. Orientamenti politici e culturali di fronte alla Regula Benedicti*, in BOTTAZZI - BUFFO - CICCOPEDI - FURBETTA - GRANIER, *La società monastica* cit., pp. 183-205.

⁴³ Per un'ampia introduzione alla storia dell'*ordo canonicus*, cfr. C. ANDENNA, *Mortariensis Ecclesia. Una congregazione di canonici regolari in Italia settentrionale tra XI e XII secolo*, Münster 2007 (Vita regularis. Abhandlungen, 32), pp. 1-16: 9 («Introduzione»). Per un approfondimento dedicato al complesso sistema delle norme e degli statuti canonici cfr. C.D. FONSECA, *Secundum beati Augustini Regulam. Regole, consuetudini, statuti nella vita canonica*, in C. ANDENNA - G. MELVILLE, *Regulae – Consuetudines – Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo*. Atti del I e del II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli ordini religiosi (Bari/Noci/Lecce, 26-27 ottobre 2002; Castiglione delle Stiviere, 23-24 maggio 2003), Münster 2005, pp. 39-54; C. ANDENNA, *Certa fixaque et sufficiens regula*. Considerazioni sullo sviluppo della dimensione normativa presso i canonici regolari nel corso del XII secolo, in ANDENNA - MELVILLE, *Regulae –*

In questo clima convulso, furono almeno tre i fenomeni chiave che influenzarono la complessa personalità di Ildegarde. La proliferazione delle osservanze e la diffusione di una nuova «coscienza delle differenze», ispirate all'antico principio del «diversi, sed non adversi»⁴⁴, avevano spinto le nuove congregazioni all'adozione di un inedito strumento normativo: si trattava di un «diritto» ad uso interno, che aveva come scopo principale quello di “legittimare” le nuove identità, fissando e perpetuando gli ideali e le linee guida dei fondatori e creando, così, una disciplina e una *conversatio* in cui tutti i membri dell'ordine potessero riconoscersi⁴⁵.

Furono i cistercensi a porsi come capostipiti di questo vero e proprio cambiamento istituzionale. A loro andò il merito di aver diffuso un nuovo modello di rete monastica, capace di garantire - almeno nelle intenzioni dei fondatori - l'«uniformità» tra tutte le abbazie affiliate, *in spiritualibus et temporalibus*⁴⁶. La stessa parola *ordo* acquisì con i cistercensi un nuovo valore semantico, non designando più soltanto uno «stile di vita comune», ma una precisa «unità di osservanza», sancita da una serie di norme approvate collegialmente⁴⁷.

Consuetudines cit., pp. 223-260. Sulle origini della vita canonica cfr. C. ANDENNA, ... *Ut non sit confusio indiscreta* ... La dispensa dalla professione di una regola: eccezione e strumento per creare un nuovo ordine, in P. PIATTI - R. TORTORELLI, *Omnia religione moventur: culti, carismi ed istituzioni ecclesiastiche*. Studi in onore di Cosimo Damiano Fonseca, Galatine 2006, pp. 171-200. Sul lungo “antagonismo” tra canonici e monaci si veda, infine, G. MELVILLE, *Zur Abgrenzung zwischen Vita canonica und Vita monastica: das Übertrittsproblem in kanonistischer Behandlung von Gratian bis Hostiensis*, in MELVILLE, *Secundum regulam vivere*. Festschrift für P. Norbert Backmund O. Praem., Windberg 1978, pp. 205-243.

⁴⁴ Si veda G. CONSTABLE, *The Diversity of religious Life and Acceptance of Social Pluralism in the Twelfth Century*, in D. BEALES - G. BEST, *History, Society and the Churches. Essays in Honour of Owen Chadwick*, Cambridge 1985, pp. 29-47.

⁴⁵ Allo studio delle “strutture istituzionali” degli ordini religiosi nelle loro diverse fasi evolutive - nascita, crescita, crisi, riforma - è stata dedicata negli ultimi decenni una crescente attenzione storiografica a livello internazionale. Cfr. MELVILLE, *Alcune osservazioni* cit., pp. 371-372. Si rinvia, inoltre, a G. MELVILLE, *L'institutionnalité médiévale dans sa pluridimensionnalité*, in J.C. SCHMITT - O.G. OEXLE, *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*. Actes des Colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998), Paris 2003 (*Histoire Ancienne et Médiévale*, 66), pp. 243-264 e al volume già citato, ANDENNA - MELVILLE, *Regulae – Consuetudines – Statuta* cit., ove sono raccolti numerosi saggi sui processi istituzionali dei principali ordini monastici e canonicali tra XI e XIII secolo.

⁴⁶ MELVILLE, *Alcune osservazioni* cit., p. 377.

⁴⁷ *Ibid.* Il tema è affrontato anche da Guido Cariboni in G. CARIBONI, «Ordo noster est caritas». *Osservazioni su ideali guida, testi normativi e dinamiche istituzionali presso le prime generazioni*

A differenza della *regula Benedicti*, che rimaneva immutabile nella sua sacralità, tali norme non erano considerate inviolabili, né erano redatte una volta per tutte, ma erano oggetto di continue rielaborazioni, integrazioni e deroghe, frutto di una mediazione costante tra istanze ideali da una parte ed esigenze di vita quotidiana dall'altra, con un unico obiettivo, quello di consentire all'ordine di perpetuarsi rimanendo flessibile e conforme a circostanze sempre diverse⁴⁸.

Con il passare del tempo, altre congregazioni, come i premostratensi e i cluniacensi, si dotarono di un sistema normativo sul modello cistercense, con la conseguenza di una trasformazione radicale dell'intera organizzazione della *vita religiosa*⁴⁹.

Lo stesso Bernardo di Chiaravalle, d'altra parte, aveva promosso una concezione della riforma monastica profondamente innovativa, ponendo l'accento non più solo sulla necessità di un «ritorno al passato puramente formale, sterile quanto irrealistico», bensì sull'opportunità di attuare un progresso incessante, in campo

cistercensi, in CARIBONI, *Il nostro ordine è cit.*, pp. 59-92: 75 nota 58, ove è delineata la differenza tra l'ideale di *unitas* e *unanimitas* della rete cistercense e le consuetudini cluniacensi, che, benché emanate unicamente dall'abate borgognone attraverso un governo di tipo monarchico, non possedevano alcun carattere vincolante per la rete.

⁴⁸ Sulla dialettica "idealità-realtà", come caratteristica peculiare dello sviluppo dell'ordine nella prima metà del XII secolo, la letteratura è molto vasta. Si rimanda agli studi di Rinaldo Comba: COMBA, *I monaci bianchi e il papato in Italia cit.*, pp. 515-556: 517; COMBA, *Identità cistercensi delle origini nel primo quarto del XII secolo*, in *L'abbazia di Lucedio e l'ordine cistercense nell'Italia occidentale nei secoli XII e XIII*. Atti del terzo Congresso storico vercellese (Vercelli, 24-26 ottobre 1997), Vercelli 1999 (Biblioteca della Società storica vercellese), pp. 7-24. Nell'ambito della letteratura tedesca e francese si rimanda a H.M. KLINKENBERG, *Cîteaux-Spiritualität und Organisation*, in K. ELM - P. JOERIBEN, *Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. Ergänzungsband*, Köln 1982 (Schriften des Rheinischen Museumsamtes, 18), pp. 13-27; K. ELM, *Mythos oder Realität? Fragestellungen und Ergebnisse der Zisterzienserforschung*, in *Unanimité et diversité cisterciennes. Filiations, réseaux, relectures du XII^e au XVII^e siècle*. Actes du quatrième Colloque international du C.E.R.C.O.R., (Dijon 23-25 septembre 1998), Saint-Etienne 2000, pp. 17-48; A. GRELOIS, *Galand de Reigny et le problème de l'unité institutionnelle et spirituelle de l'ordre aux premiers temps de la branche de Clairvaux*, in *Unanimité et diversité cisterciennes cit.*, pp. 149-159; C. HOFFMANN BERMAN, *Diversité et unanimité des Cisterciens du XII siècle*, in *Unanimité et diversité cisterciennes cit.*, pp. 187-193.

⁴⁹ MELVILLE, *Alcune osservazioni cit.*, p. 375. Questo processo giunse a compimento con il Concilio Lateranense IV (1215), che decise di elevare gli elementi più importanti delle costituzioni cistercensi a «norma di diritto» per tutti gli ordini. Tali elementi furono: il diritto interno, le visite annuali svolte in ogni monastero della rete dal rispettivo abate padre o da un suo incaricato, e la riunione annuale di tutti gli abati nel capitolo generale (*ibid.*, p. 379).

«disciplinare e normativo»⁵⁰. La riforma volgeva cioè il suo sguardo al futuro, favorendo l'idea di un monachesimo in grado di adattarsi costantemente alle trasformazioni del presente. Furono proprio questi fermenti partiti da Clairvaux a influire sulle dinamiche di sviluppo non solo delle istituzioni cistercensi, ma dell'intero «universo degli ordini religiosi»⁵¹.

Come si poneva, dunque, il pensiero di Ildegarde di fronte a questa suddivisione delle comunità regolari e, soprattutto, di fronte a queste nuove dinamiche di «riforma e modificazione permanente» degli statuti religiosi⁵²?

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

⁵⁰ Cfr. G. CARIBONI, «*Oubliant ce qui est en arrière et me portant vers ce qui est en avant*». *Clairvaux et les institutions cisterciennes*, in A. BAUDIN - A. GRELOIS, *Le temps long de Clairvaux. Nouvelles recherches, nouvelles perspectives (XII^e – XXI^e siècle)*. Actes du colloque international (Troyes-Abbaye de Clairvaux, 16-18 juin 2015), Paris 2017, pp. 37-46. Come mostra efficacemente l'autore, il passaggio paolino tratto dalla Lettera ai Filippesi (3, 12-14: «Non però che io abbia già conquistato il premio o sia ormai arrivato alla perfezione, solo mi sforzo di correre per conquistarlo, perché anch'io sono stato conquistato da Gesù Cristo. Fratelli, io non ritengo ancora di esservi giunto, questo soltanto so: dimentico del passato e proteso verso il futuro, corro verso la meta per arrivare al premio che Dio ci chiama a ricevere lassù in Cristo Gesù») plasmò così a fondo la personalità di Bernardo da esortarlo a contemplare una «*progression continue*» non solo nell'esercizio individuale e spirituale, ma anche nel campo istituzionale, cioè «*de l'observance régulière et de la discipline monastique*» (p. 43). Si trattava di sottoporre le istituzioni a un continuo «*travail de mise à jour*» e di adeguamento de «*l'idéal monastique originel aux nouvelles exigences que l'énorme et progressif développement de l'Ordre impliquait, à la recherche d'un équilibre aussi précaire qu'instable*» (p. 46).

⁵¹ *Ibid.*: «*Cet aspect, déjà présent dans les premières décennies du XII^e siècle, est à mon sens une importante contribution de Clairvaux aux institutions cisterciennes et plus généralement à l'univers des ordres religieux [...]. Ainsi se vérifie ce que Giles Constable avait esquissé dans sa contribution *Renewal and Reform in Religious Life*: "there was a shift during the course of the twelfth century from what may be called a backward to a forward-looking ideology of reform. The ideals were often the same, but the reformers tended to look less to the past and more to the future for the models they sought to impose upon the present"*». Sul profondo «cambiamento» delle istituzioni monastiche indotto dai cistercensi, cfr. G. MELVILLE, *Die Zisterzienser und der Umbruch des Mönchtums im 11. und 12. Jahrhundert*, in F.J. FELTEN - W. RÖSENER, *Norm und Realität: Kontinuität und Wandel der Zisterzienser im Mittelalter*, Berlin 2009 (Vita regularis. Abhandlungen, 42), pp. 23-43.

⁵² L'espressione è di Gert Melville nella traduzione di Cristina Andenna: «il processo di costituzione di un ordine non poteva concludersi con un atto di fondazione, esso comprendeva invece una lunga fase di permanente *riforma e modificazione*, attraverso la quale si realizzava e si manteneva il nucleo centrale (*propositum*), ritenuto significativo». Cfr. MELVILLE, *Alcune osservazioni cit.*, p. 386.

Sono domande in apparenza lontane dall'obiettivo di indagine precipua di questa tesi, ma che ad una lettura profonda si rivelano essenziali: l'ideale di santità, benché riguardi l'individuo e, più nello specifico, il suo carisma, risulta in realtà indissociabile dal piano istituzionale⁵³. Il santo è, infatti, in grado di "istituzionalizzare" il proprio carisma, dandogli forma stabile, proiettandolo nella realtà, ovvero, definendo in base ad esso le caratteristiche fondamentali del monastero o dell'ordine da lui costituito⁵⁴.

Come riuscì, dunque, l'agiografa a intrecciare in un *unicum* indissolubile il livello istituzionale e normativo con quello ideale e carismatico?

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

⁵³ Cfr. D'ACUNTO, *La dimensione carismatica* cit., pp. 21-22: «il carisma, lungi dal collocarsi al di fuori del quadro istituzionale, ne costituisce una dimensione essenziale. Ciò è particolarmente vero per la vita religiosa, in quanto la costituzione di nuovi monasteri, ordini o congregazioni passa attraverso la creazione e la stabilizzazione di altrettanti specifici carismi, che ne rappresentano il vero e proprio *principium individuationis*. [...] Non è del tutto arbitrario affermare che la storia del carisma confina e molto spesso si confonde con quella della santità cristiana».

⁵⁴ Le ricerche sul processo di "stabilizzazione" del carisma, sul suo tramutarsi in un nuovo "ordinamento", sono state avviate ormai quasi quindici anni fa da Gert Melville in collaborazione con il Centro italo-tedesco di Storia Comparata degli Ordini religiosi, «Secundum regulam vivere», guidato da Cosimo Damiano Fonseca, Giorgio Picasso, Giancarlo Andenna e Hubert Houben. In occasione del primo convegno di studi dedicato a questo tema, tenutosi a Dresda nel 2004, gli studiosi si sono concentrati sulla dimensione carismatica delle comunità religiose medievali, adottando come strumento euristico di lavoro le concezioni paolina e weberiana di carisma. Sul modo in cui, secondo Max Weber, era possibile garantire continuità e oggettivazione al carisma si veda K.S. REHBERG, *Rationalisierungsschicksal und Charisma-Sehnsucht. Anmerkungen zur «Außeralltäglichkeit» im Rahmen der institutionellen Analyse*, in G. ANDENNA - M. BREITENSTEIN - G. MELVILLE, *Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter*. Akten des 3. Internationalen Kongresses des «Italienisch-deutschen Zentrums für Vergleichende Ordensgeschichte (Dresden, 10-12. Juni 2004), Münster 2005, pp. 3-23. Scrive Guido Cariboni, riportando le parole del sociologo Karl Siegbert Rehberg: «La forza carismatica, se da una parte si oppone all'ordinamento istituzionale consolidato, alla tradizione, alla quotidianità, all'*Alltäglich*, se essa rappresenta il superamento del consueto, del bilanciato, del conveniente, del politicamente corretto, verso una trascendente anormalità, dall'altra, può creare essa stessa un nuovo ordinamento, una nuova visione della realtà, una nuova razionalità in accordo con le mutate circostanze del momento». Cfr. G. CARIBONI, *Il carisma nell'istituzione*, in *Il carisma nel secolo XI* cit., pp. 31-49: 32.

3. ILDEGARDE E BERNARDO: DUE CONCEZIONI DIVERSE DELL'ORDINE MONASTICO

La carità, tradizionalmente intesa come vincolo di unione tra gli uomini in conformità alla legge divina, assunse a Cîteaux una nuova valenza, divenendo un ideale-guida, intorno al quale i cistercensi costruirono la propria identità.

«Ordo noster est (...) excellentiorem viam tenere, quae est caritas» scriveva Bernardo in una lettera inviata nel 1136 all'abbazia di Aulps, nella diocesi di Ginevra, rivelando, attraverso la sua impareggiabile eloquenza, l'identità cistercense più profonda⁵⁵. In queste poche parole, molto pregnanti, sono rintracciabili tutte le caratteristiche peculiari di un'autocoscienza fortemente carismatica, individuate per la prima volta da Max Weber: «rottura col passato», «riconoscimento di un mandato superiore», processo di separazione, «esemplarità vivente» e, infine, costituzione del nuovo ordine attorno agli ideali iniziali⁵⁶.

Un momento fondamentale nel processo di formazione dell'identità cistercense è rappresentato dal contrasto tra Bernardo e Pietro il Venerabile sul vero significato da

⁵⁵ San Bernardo, *Opere*, VI, 1: *Lettere*, edd. E. PARATORE - F. GASTALDELLI, Milano 1986, p. 640. Merito di Cariboni è stato quello di mettere in luce queste parole, illustrandone il significato non solo simbolico e spirituale ma anche "istituzionale". Cfr. CARIBONI, «Ordo noster est caritas» cit., pp. 60-64. Il tema della «carità», come ideale guida a cui si ispirarono i cistercensi nella costruzione della propria identità, è ripreso anche in CARIBONI, *Il carisma nell'istituzione* cit., pp. 36-45.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 39. Tra queste componenti una particolare attenzione merita l'autocoscienza dei cistercensi come depositari di un "mandato superiore". Essi si sentirono, in effetti, fin dagli inizi legittimati da Dio a procedere nei loro intenti. Com'è narrato nell'*Exordium parvum*, un documento risalente alle prime generazioni cistercensi, subito dopo la nascita di Cîteaux (1098) i monaci attraversarono un periodo di grave crisi, sia a causa della partenza del fondatore, Roberto di Molesme, costretto a tornare al cenobio d'origine, che a causa della mancanza di nuove vocazioni. La comunità era quasi sull'orlo della disperazione, quando un gruppo di trenta uomini tra chierici e laici comparve inopinatamente alle porte dell'abbazia. Fu proprio questo evento ad essere visto come il segno incontrovertibile di un intervento divino, che sanciva la bontà di una *conversatio* ritenuta superiore, in quanto *arctior* e *districtior* rispetto a quella cluniacense (*ibid.*, pp. 37-38). Per l'*Exordium parvum* si veda l'edizione critica curata da Chrysogonus Waddell: *Exordium parvum*, XVII, in *Narrative and legislative texts from early Cîteaux*, ed. C. WADDELL, Nuits Saint George: Abbaye de Cîteaux 1999 (Cîteaux. Studia et documenta, 9), p. 257.

attribuire alla virtù della «carità»⁵⁷. Una vera e propria «battaglia di idee»⁵⁸ approfondì il divario tra loro, accelerando il processo di differenziazione. Se per entrambi il compito della carità era quello di «ricercare in tutti i modi la salvezza dell'uomo»⁵⁹, le loro posizioni divergevano nel momento in cui la carità trovava concreta applicazione tra le regole della vita monastica. Per Pietro la carità doveva coniugarsi con la *discretio* e la *necessitas*, affinché l'abate potesse interpretare e mutare i precetti monastici, derogando alla *Regula* in presenza di esigenze particolari dell'individuo⁶⁰. Per Bernardo, invece, l'uso della «dispensa» era lecito solo in circostanze estreme e il compito dell'abate era piuttosto quello di garantire l'applicazione unanime della regola⁶¹.

Le strade inevitabilmente si dividevano: per Bernardo la vera *caritas* si manifestava in Dio e, di riflesso negli uomini, non come *discretio*, bensì come *unitas*

⁵⁷ La disputa risulta evidente considerando la lettera, molto nota, che Pietro inviò a Bernardo (lettera 28). Cfr. *The letters of Peter the Venerable*, ed. G. CONSTABLE, I, Cambridge, Massachusetts 1967, *Epist.* 28, p. 98.

⁵⁸ Dall'originale tedesco «Leitideenkampf», termine mutuato dal sociologo Rehberg. Cfr. CARIBONI, *Il carisma nell'istituzione* cit., p. 40.

⁵⁹ *The letters of Peter the Venerable* cit., *Epist.* 28, p. 98: «Et quod est caritatis officium? Unum et solum caritatis officium est, humanam salutem modis omnibus querere».

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 99-100: «Praevaricari quippe vos regulam dicimus, quando eius rectitudine non servata, hoc est caritate quae plenitudo legis ab apostolo dicitur neglecta, vestrae potius voluntati eam in plerisque inservire cogitis. Unde in quibus regulam sine caritate servatis, ut ex praecaedentibus colligitur non iam regulam sed rectitudine remota tortitudinem servatis. [...] Ut exempli causa aliqua ponamus, nonne animarum salutem atque idcirco caritatem negligitis, quando fratribus necessaria negatis, quando eos frigore usu pelliciarum negato affligitis, quando hac violentia nam multi vestrum hoc inviti sustinent, eos vel ad murmurationem vel ad fugam compellitis? Sed etsi sunt aliqui qui hoc quoquo modo sustineant, procaedente tempore corrupto corpore morbis sanitatem frigore perdunt, et languidi sepe perpetuo facti, deo servire nequeunt. Sic certe discretiva caritate relicta, in murmurantibus, in fugientibus et languentibus, animarum saluti providere negligitis». Il passo è citato in CARIBONI, *Il carisma nell'istituzione* cit., p. 41 nota 42.

⁶¹ Sulla concezione della «dispensa» in Bernardo, cfr. Bernardus Claraevallensis, *De praecepto et dispensatione*, edd. G. PICASSO - M. CRISTIANI, in San Bernardo, *Opere*, I, ed. F. GASTALDELLI, Milano 1984, pp. 485-582: 512-514: «Quod abbas non sit super Regulam, quoniam et ipse professus. Neque enim abbas supra Regulam est, cui semel et ipse spontanea se professioni submitit, etsi - quod negandum non est - Dei regula caritas Regulae sancti Benedicti iure praeponitur. Esto proinde ut interdum Regulae littera cedat pro tempore caritati, cum ratio necessitatis exegerit, absit tamen ut hominis cuiuspiam subdatus voluntati. Super fratrum sane transgressiones, non super patrum traditiones constituitur qui abbas eligitur, mandatorum cultor et ultor vitiorum».

e *unanimitas*⁶². I monaci erano chiamati a rispecchiare l'unità divina tendendo incessantemente ad una forma perfetta di «consenso comune» da cui discendevano la *dilectio* vicendevole e la pace tra le abbazie⁶³. Queste tre virtù, «carità», «unità-unanimità» e «pace», specchio della Trinità divina, assunsero così una chiara valenza istituzionale, divenendo le basi su cui costruire i rapporti reali tra i monaci e tra le abbazie⁶⁴.

Nel concreto strutturarsi dell'ordine la spinta all'unità non fu mai assopita, nonostante le difficoltà pratiche nel raggiungerla per l'aumento vertiginoso del numero di abbazie fondate o incorporate nella rete⁶⁵. Lo *ius proprium*, ideato come strumento specifico a garanzia dell'unità interna, poteva rinnovarsi ogni anno in occasione del capitolo generale, inglobando le decisioni prese dagli abati sulla vita delle singole comunità⁶⁶. Proprio la flessibilità di questo sistema - e torniamo al punto

⁶² CARIBONI, *Il carisma nell'istituzione* cit., p. 42. La concezione di Bernardo della «carità» come «unità-unanimità» è attestata da molte fonti. Cariboni cita, tra i vari esempi, la lettera (numero 11) di Bernardo destinata, negli anni Trenta del XII secolo, ai religiosi della Certosa e al loro priore Guigo (*ibid.*, nota 45): «Lex ergo Domini immaculata, caritas est, quae non quod sibi utile est quaerit, sed quod multis [...] Quid vero in summa et beata illa Trinitate summam et ineffabilem conservat unitatem nisi caritas?» (Bernardus Claraevallensis, *Epistolae* cit., p. 106).

⁶³ CARIBONI, «Ordo noster est caritas» cit., p. 63. Sul «consenso comune» tra i monaci, cfr. Bernardus Claraevallensis, *De consideratione ad Eugenium papam*, edd. P. ZERBI - F. GASTALDELLI, in San Bernardo, *Opere* cit., I, pp. 725-940: 920: «Est [unitas] consentanea, cum per caritatem multorum hominum est cor unum e animam unam».

⁶⁴ Sulla visione della Trinità in Bernardo, cfr. Bernardus Claraevallensis, *Epistolae* cit., p. 64 (Lettera numero 7 al monaco Adamo, fuggito dall'abbazia di Morimond alla volta della Terra Santa): «Caritas ipse Deus est. Pax nostra Christus qui fecit utraque unum. In Trinitate unitas maxime commendatur. Cui ergo caritas, pax et unitas irata cognoscitur, quid habet in regno Christi et Dei?». Cfr. anche il *Sermo in commemoratione Sancti Michaelis*, in S. Bernardi *Opera*, V: *Sermones*, edd. J. LECLERCQ - H.M. ROCHAIS, Romae 1968, pp. 294-303: 300: «Perire siquidem necesse est hominem, qui caritatem non habet, etiamsi tradiderit corpus suum ita ut ardeat. Et hoc dixerim, fratres, [...] ut in ea caritate, et unanimitate, et pace, in qua statis in Domino, solliciti sitis perseverare et abundare magis».

⁶⁵ Sul fenomeno dell'«incorporazione», cioè dell'inserimento di un monastero già fondato nell'ordine cistercense, si veda, con particolare riferimento all'area tedesca, cfr. G. CARIBONI, *I monasteri associati e incorporati nell'ordine cistercense: percorsi storiografici in area tedesca*, in R. COMBA, *L'abbazia di Rivalta di Torino nella storia monastica europea*. Atti del convegno (Rivalta di Torino, 6-7-8 ottobre 2006), Cuneo 2007, pp. 69-83.

⁶⁶ Sul processo della cosiddetta «messa per iscritto» («Schriftlichkeit») delle norme, cfr. G. MELVILLE, *Zur Funktion der Schriftlichkeit im institutionellen Gefüge mittelalterlicher Orden*, «Frühmittelalterliche Studien», 25 (1991), pp. 391-417.

da cui l'analisi è scaturita - consentiva all'ordine di perpetuarsi, in un processo di continuo adattamento degli ideali iniziali a condizioni storiche sempre mutevoli.

Quest'ultima caratteristica in particolare, ovvero, la tendenza al "mutamento" tipica dei monaci bianchi, ci consente di entrare nel vivo della questione, guardando finalmente a Ildegarde e al modo in cui partecipò all'ampio dibattito avviato dalla speculazione bernardiana⁶⁷. Scriveva Bernardo in una lettera del 1132 inviata agli abati riuniti a Soissons: «nell'incertezza di questa vita mortale, nulla rimane nello stesso stato»⁶⁸. Bernardo li esortava al progresso spirituale e a non esitare, ad onta di coloro che li accusavano di slegarsi dalla tradizione⁶⁹.

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

«Coloro che vorrebbero dividere con le loro vanità gli ordini di Dio, che si sono costituiti così rettamente, sono come il nulla e il vano. Ma non deve essere così. Allo stesso modo, non è opportuno che io sia invocato da quelli che, nell'insania

⁶⁷ La riflessione cistercense, senza dubbio innovativa nella prima metà del XII secolo, sul rapporto *caritas-unitas/unanimitas* suscitò un intenso dibattito nel mondo monastico. Cfr. B.P. MCGUIRE, *Charity and Unanimity: The invention of the Cistercian order. A review article*, in «Cîteaux. Commentarii Cistercienses», 51 (2000), pp. 285-297: 285: «The Cistercian interpretation of Benedictine monasticism had a tremendous impact on the religious and social life of twelfth-century Europe». Tra le numerose lettere che attestano la partecipazione di Ildegarde a questo dibattito si consideri, innanzitutto, quella inviata al capitolo generale, anteriore al 1153, in cui i monaci bianchi sono apostrofati come «figli d'Israele», colpevoli di aver «corrotto» la carità e di tendere verso «monti inquieti» con inutili speculazioni: «O filii Israel, quare corrumpitis dulcissimam caritatem, que in me alto in profundum aspiciente fluit plenissimo opere? [...] O pulchri flores et socii angelorum [...] cur ascenditis inquietos montes frequentis interrogationis et inuestigationis multarum uanitatum, non discernentes unicuique homini datum suum secundum mensuram suam?». Hildegardis Bingensis *Epistolarium*, ed. M. KLAES, III, Turnhout 2001 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 91B), *Epist.* CCLXXVIr, pp. 27-28. Su questo tema, cfr. F. STAAB, *Hildegard von Bingen in der zisterziensischen Diskussion des 12. Jahrhunderts*, in BERNDT, „Im Angesicht Gottes“ cit., pp. 157-179.

⁶⁸ Bernardus Claraevallensis, *Epistolae* cit., p. 452: «neque in incerto huius mortalis vitae quidquam in eodem statu permanet». Il passo è citato in CARIBONI, «Oubliant ce qui est en arrière cit.», p. 46.

⁶⁹ Bernardus Claraevallensis, *Epistolae* cit., p. 452: «Recedant a me et a vobis qui dicunt: 'Nolumus esse meliores quam patres nostri', tepidorum et dissolutorum se filios protestantes [...] Aut si sanctis et bonae memoriae patribus gloriantur, imitentur certe sanctitatem, quorum indulgentias dispensationesque pro lege defendunt».

della loro diversità, vogliono essere sempre nuovi nei loro propositi, rozzi nella conoscenza per poter imparare ciò che è nella loro mente, mentre abbandonano la strada a lungo percorsa e la superficie ben spianata dei Padri antichi, che lo Spirito santo aveva ispirato. Molti di loro, quindi, si allontanano con grande superbia dalle disposizioni che la Chiesa conserva nei Padri antichi, causando molteplici scismi tra le loro diverse regole di vita»⁷⁰.

Siamo nel decennio tra il 1141 e il 1151 e questa fonte, tratta dalla prima opera di Ildegarde, lo *Scivias* (neologismo per *Conosci le vie*), rappresenta, innanzitutto, una testimonianza lucidissima sul tipo di reazioni che la congregazione cistercense produsse sui contemporanei⁷¹. Il tono è perentorio e le accuse gravissime: Ildegarde non lasciava adito a dubbi su quale fosse la sua posizione nei confronti di coloro che indarno «vorrebbero dividere gli ordini di Dio»⁷². Proviamo, dunque, a concentrarci

⁷⁰ Hildegardis Bingensis *Scivias* cit., II, 5, p. 198: «Et quid hoc esset? Quasi nihilum et inane essent qui sic recte constitutos Dei ordines in uanitatibus suis dividere uellent. Sed hoc esse non debet. Sic etiam nec hoc esse decet ut ab his in insania diuersitatis suae inuocer qui in proposito suo semper noui esse uolunt, et rudes in scientia sua ad discendum ea quae in mentibus suis sunt, deserentes bene contritam uiam et bene exaratam aream antiquorum patrum, quam illis Spiritus sanctus inspirauit. Vnde multi ex istis constitutas ordinationes quas ecclesia in antiquis patribus habet in magna superbia destituunt, et hoc in plurimis schismatibus diuersarum institutionum suarum faciunt». Adelgundis Führkötter, curatore dell'edizione critica dello *Scivias*, mette in relazione le parole di Ildegarde «semper noui esse uolunt [...] deserentes [...] bene exaratam aream antiquorum patrum» con il precetto della regola benedettina, secondo cui il monaco non deve fare «nulla all'infuori di quello a cui lo incoraggiano la regola comune del monastero e l'esempio dei maggiori» (*Regula Benedicti*, in *La regola di san Benedetto e le regole dei padri*, ed. S. PRICOCO, Milano 1995, VII, 55, pp. 118-273: 162: «nihil agat monachus, nisi quod communis monasterii regula vel maiorum cohortantur exempla»). Per un'analisi di questo passo, cfr. F.J. FELTEN, „*Noui esse uolunt ... deserentes bene contritam uiam ...*“. Hildegard von Bingen und Reformbewegungen im religiösen Leben ihrer Zeit, in BERNDT, „*Im Angesicht Gottes*“ cit., pp. 27-86: 76-84 («Hildegards Urteil über Reformer der ‚vita religiosa‘ ihrer Zeit»).

⁷¹ Pur non inoltrandoci nella controversia sulla data precisa da attribuire alla nascita dell'ordine cistercense, appare evidente, grazie alla testimonianza di Ildegarde, che le prime abbazie cistercensi in Germania, già nella prima metà del XII secolo, apparivano agli occhi degli osservatori esterni come un “gruppo” ben distinto e coeso, raccolto intorno ad un patrimonio di valori condivisi. Questo passo dello *Scivias*, dunque, offre un ulteriore sostegno alla tesi secondo cui i cistercensi si costituirono in un nuovo «ordine» fin dai primi anni successivi alla fondazione di Cîteaux, quando le prime abbazie iniziarono a riconoscersi in un modello di comportamento fortemente unitario. Un forte sostenitore di questa tesi è Brian Patrick McGuire, che si oppone alla posizione di Constance Hoffman Berman, secondo cui l'ordine nacque solo nella seconda metà del secolo, quando si muni di un efficace apparato normativo. Cfr. MCGUIRE, *Charity and Unanimity* cit., p. 289.

⁷² Hildegardis Bingensis *Scivias* cit., II, 5, p. 198: «Dei ordines in uanitatibus suis dividere uellent».

sul brano, analizzando nel dettaglio le sue parole per cercare di comprenderne il significato nascosto.

Davanti agli occhi di Ildegarde si staglia l'immagine maestosa di una vergine, personificazione dell'*Ecclēsia*, circondata da tre grandi splendori, rappresentativi dei tre ordini: sacerdoti, monaci e secolari⁷³. Il suo intento, tuttavia, non è tanto quello di esporre la gerarchia dei tre ordini, quanto quello di guardare all'interno di ciascuno di essi, denunciandone i mali più profondi; l'attenzione ricade subito su quelle «istituzioni» che non sono state fondate da Dio, ma dalla volontà dell'uomo e che per questo sono destinate ineluttabilmente a cadere⁷⁴.

Ildegarde non fa nomi, ma il riferimento specifico al mondo monastico è inequivocabile: le «disposizioni dei Padri antichi» sono ancora nelle «menti» dei monaci, ma sono come avvolte da un velo di oblio⁷⁵. Ecco, dunque, che essi si

⁷³ *Ibid.*, p. 197: «hi tres splendores circa ipsam imaginem se late diffundunt: hoc est quod in honore supernae Trinitatis praedictae tres ecclesiasticae institutiones ubique felicem ecclesiam [...] consolidant». Sui tre ordini v. rispettivamente *ibid.*, p. 177: «apostolica doctrina circumfulsit ecclesiam in capite, cum apostoli primum illam sua praedicatione coeperunt aedificare [...] eandem doctrinam subsequuntur pigmentarii, habentes similitudinem sacerdotum legalis testimonii»; pp. 179-180: «post doctrinam apostolorum [...] surrexit nobilissima perfectio ecclesiasticae religionis, [...] quae in uirginitatis honore floret»; p. 195: «Sed, ut uides, alius splendor ut candida nubes praedictam muliebrem imaginem ab umbilico et deorsum, quousque ultra nondum creuit, honeste circumdat: qui est saecularis uita».

⁷⁴ *Ibid.*, p. 197: «quodcumque enim ille [Deus] non plantauit, hoc stare non poterit. Vnde illa institutio quam ipse non instituit, haec in magnis illusionibus decidet».

⁷⁵ *Ibid.*, p. 198: «rudes in scientia sua ad discendum ea quae in mentibus suis sunt [...] Vnde multi ex istis constitutas ordinationes quas ecclesia in antiquis patribus habet in magna superbia destituunt». La metafora della conoscenza interiore, che giace come «ottenebrata» e «obnubilata», è presente anche nella lettera di Ildegarde al capitolo generale dei cistercensi: «obtenebrati et obnubilati sunt, quasi celum fregerint» (*Hildegardis Bingensis Epistolarium* cit., III, *Epist.* CCLXXVIr, p. 28). È uno degli elementi distintivi dell'autocoscienza del profeta: il suo compito consiste nel «risvegliare» una conoscenza che è stata già donata agli uomini, ma che è come avvolta da un velo di oscurità. Cfr. C. MEIER, *Ildegarde di Bingen. Profezia ed esistenza letteraria*, «Cristianesimo nella storia», 17/2 (1996), pp. 271-303: 297: «Vos autem, o magistri et doctores populi, quare caeci et muti estis in interiori scientia litterarum, quam Deus vobis proposuit» e, soprattutto, MEIER, *Vergessen, Erinnern, Gedächtnis im Gott-Mensch-Bezug. Zu einem Grenzbereich der Allegorese bei Hildegard von Bingen und anderen Autoren des Mittelalters*, in H. FROMM - W. HARMS - U. RUBERT, „*Verbum et signum*“. *Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung*, I, München 1975, pp. 143-194.

allontanano dalla *via contrita* e dall'*area exarata* spinti dal desiderio vano di «essere sempre nuovi»⁷⁶.

L'interpretazione in molti punti letterale della regola di Benedetto, le istanze ascetiche e il forte irrigidimento della *conversatio*, promossi dai cistercensi, se in un primo tempo avevano suscitato stupore⁷⁷, al tempo di Ildegarde, intorno alla metà del XII secolo, erano diventati motivo di crescente preoccupazione⁷⁸. Il rischio per lei non era solo quello di uno scisma nell'ordine monastico⁷⁹, ma era anche quello di tradire il “vero” spirito benedettino, tutto racchiuso nella virtù dell'«umiltà»:

«Tu, dunque, opera nel silenzio dell'umiltà e non ti elevare con superbia, perché colui che inizia con ardente presunzione ciò che poi disdegna di portare a termine con dolce mansuetudine, disprezzando l'unione beatifica di coloro che mi amano con dolce obbedienza - «in lenitatis obsequio» -, sarà considerato come nulla»⁸⁰.

Humilitas, obsequium, suavis mansuetudo erano le virtù fondamentali da seguire in quella che appare come una comunità ideale, chiamata da Dio «unione beatifica» - *societas sanctificationis illorum qui me amant* -, in netta antitesi con l'«ardente

⁷⁶ Hildegardis Bingensis *Scivias* cit., II, 5, p. 198: «semper noui esse uolunt [...] deserentes bene contritam uiam et bene exaratam aream».

⁷⁷ Si vedano, ad esempio, le testimonianze di Guglielmo di Malmesbury e di Oderico Vitale, che già all'inizio degli anni Venti osservavano con sorpresa il letteralismo dei cistercensi. Oderico Vitale li paragonava al popolo ebraico proprio per questa loro caratteristica. Cfr. Ordericus Vitalis, *Historia ecclesiastica*, ed. M.M. CHIBNALL, IV, Oxford 1980 (Oxford Medieval Texts), p. 322. Sul letteralismo cistercense nell'interpretazione della regola, v. CARIBONI, *Il nostro ordine* cit., pp. 71-76 («Seguire la regola di Benedetto»).

⁷⁸ La maggior parte delle critiche nei confronti dei cistercensi si registrò proprio in Germania, all'indomani della morte di Bernardo nel 1153. Cfr. MCGUIRE, *Charity and Unanimity* cit., p. 291: «Monachi namque nigri ordinis, maxime in provinciis Germaniae degentes, ubicumque vel apud quoscumque possunt sacro ordini nostro derogare non cessant asserentes sanctos patres nostros cum scandalo et inobedientia contra voluntatem abbatis sui de Molismensis cenobio egressos fuisse» (corsivo nel testo; la citazione è tratta dall'*Exordium magnum cisterciense*. Cfr. Conradus Eberbacensis, *Exordium magnum*, ed. B. GRIESSER, Romae 1961, p. 61).

⁷⁹ Hildegardis Bingensis *Scivias* cit., II, 5, p. 198: «hoc in plurimis schismatibus diuersarum institutionum suarum faciunt».

⁸⁰ *Ibid.*, p. 199: «Et ideo cum silentio humilitatis operare et non cum superbia extolle te, quoniam ille pro nihilo computabitur, qui societatem sanctificationis illorum qui me in lenitatis obsequio amant abiciens, hoc per flagrantem iactantiam aggreditur quod per suauem mansuetudinem adimplere dignatur».

presunzione» di colui che vorrebbe elevarsi, senza portare a termine il percorso di asceti.

Ildegarde scruta nel profondo dell'animo umano⁸¹ e riconduce l'origine del male all'«instabilità» dell'uomo:

«Per l'instabilità della tua mente pendi come un vento tiepido, cioè, non sai cosa sei né nel bene né nel male; perché non rifletti né sulle pene che meriti nel male, né sui premi di cui sei degno nel bene. In che modo? Perché guardi ad una profondità così grande che non puoi vedere il fondo e perché tendi verso un monte così alto che non puoi raggiungere fino alla cima»⁸².

Indotti dalla bramosia di rinnovarsi, come fossero in perenne sospensione - *ut tepidus uentus* - i monaci vanno incontro al loro fallimento, non riconoscono più se stessi, non sanno, cioè, né dove sia il loro errore, né quale sia il merito della loro vita. La loro visione di monachesimo è come distorta ed essi tendono verso «un monte troppo alto da scalare», che li porta a non poter mai giungere fino in fondo nelle loro opere⁸³.

⁸¹ È Dio, infatti, che parla attraverso la sua voce: «ego qui *cognitor* secretorum sum» (*ibid.*, p. 198, corsivo nel testo).

⁸² *Ibid.*, p. 199: «per instabilitatem mentis tuae ut tepidus uentus pendes, uidelicet in neutro sciens quid sis; quia nec in malo emeritas poenas nec in bono digna praemia consideras. Quomodo? Quia in tam magnam profunditatem respicis quod fundum eius inuenire non uales, et quia etiam tam altum montem attendis quod cacumen eius ascendere non potes».

⁸³ *Ibid.*: «tam altum montem attendis quod cacumen eius ascendere non potes». Si comprende così il significato della metafora, di segno opposto a questa, elaborata da Ildegarde per descrivere la regola di Benedetto. Il santo pose la sua dottrina «né troppo in alto né troppo nel profondo, ma al centro della ruota», simbolo della potenza divina, in modo che tutti potessero attingervi secondo le loro possibilità: «[Benedictus] in discretione Dei doctrinam suam effudit, cum acutum clauum doctrinae nec nimis in altum nec nimis in profundum sed in medium rotae fixit, ita quod unusquisque siue fortis siue inbecillis, siue infirmus sit, ex ea secundum possibilitatem suam bibere competenter poterit. Rota autem haec circuiens potestas Dei est». Cfr. *Regulae Sancti Benedicti explanatio*, ed. H. FEISS, in *Hildegardis Bingensis Opera minora* cit., I, pp. 67-97: 68. Ildegarde compose questo piccolo trattato su richiesta del cenobio Ummense, da identificarsi probabilmente con la congregazione dei canonici agostiniani di Hunsrück-Ravengiersburg presso Simmern, fondata intorno al 1072-1074. Per un'analisi del testo, si raccomanda G. CONSTABLE, *Hildegard's Explanation of the Rule of St. Benedict*, in HAVERKAMP, *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld* cit., pp. 163-188. Per una traduzione italiana, cfr. *Il centro della ruota: spiegazione della Regola di Benedetto*, ed. A. CARLEVARIS, Milano 1997.

L'immagine del monte ricorre anche nella lettera al capitolo generale dei cistercensi come metafora di una meta irraggiungibile e di una ricerca vana, condotta attraverso «vuote speculazioni»⁸⁴. Il confronto tra le due fonti consente di avvalorare l'ipotesi di una continuità tematica tra i due scritti: ai cistercensi, che pensano di poter superare la sapienza dei maestri⁸⁵, è contrapposta l'immagine dell'uomo umile, a cui «basta ciò che è stato istituito dai predecessori»⁸⁶.

Vi è un aspetto particolarmente degno di nota ed è l'uso accorto della parola «negligenza», che nella lettera è associata ad un'azione sterile, avviata ma mai conclusa⁸⁷. Il tema ritorna nello *Scivias*, ove Ildegarde riconduce la negligenza all'assenza di *dulcedo* e di *iustitia* dell'uomo insensibile nei confronti dei bisogni di chi lo circonda⁸⁸. Non sembra un caso che il verbo «negligere» fosse adoperato anche da Pietro il Venerabile, quando senza giri di parole accusava Bernardo e i cistercensi di «trascurare» la carità e di non provvedere alla salvezza delle anime negando

⁸⁴ Hildegardis Bingensis *Epistolarium* cit., III, *Epist.* CCLXXVIr, p. 31: «Vos enim interdum nescitis, quid facitis, uolentes ascendere montem, quem apprehendere non potestis, unde etiam interdum ruitis in uallem, quia incipitis, quod perficere non potestis»; «cur ascenditis inquietos montes frequentis interrogationis et inuestigationis multarum uanitatum, non discernentes unicuique homini datum suum secundum mensuram suam?» (*Ibid.*, p. 28). Sui molteplici significati dell'allegoria del monte nella letteratura di Ildegarde, cfr. S. ALBRECHT, *Die Visionen Hildegards von Bingen und der Disibodenberg. Bergdarstellungen in Vita S. Disibodi und Scivias*, in F. DAIM - A. KLUGE-PINSKER, *Als Hildegard noch nicht in Bingen war: der Disibodenberg - Archäologie und Geschichte*, Regensburg 2009 (Römisch Germanisches Zentralmuseum, 1), pp. 173-181.

⁸⁵ Hildegardis Bingensis *Epistolarium* cit., III, *Epist.* CCLXXVIr, p. 28: «se sapientes super magistros suos existimantes».

⁸⁶ Hildegardis Bingensis *Scivias* cit., II, 5, p. 201: «Vnde ne expiratio Spiritus sancti quae in antiquis patribus operabatur per superbam inflationem euacuetur, uolo ut fideli homini cum humilitate sufficiat quod sibi a praedecessoribus suis institutum est, ne si plus inaniter uoluerit quam humiliter quaerere debuerat, postea tepefactus inde recedens ex hoc ruborem confusionis accipiat».

⁸⁷ Hildegardis Bingensis *Epistolarium* cit., III, *Epist.* CCLXXVIr, p. 28: «Vnde et eadem uitia eis illudunt, sed tamen ipsi nec illa pleniter suscipiunt nec illa a se omnino ire faciunt, sed ita in tepore negligentie sedent».

⁸⁸ Hildegardis Bingensis *Scivias* cit., II, 5, p. 198-199: «Tu nec es in malis operibus ex toto frigidus nec in bonis actibus ex toto feruidus, sed in utroque per instabilitatem mentis tuae ut tepidus uentus pendes. [...] Quod si per inchoationem rectitudinis uim uerborum meorum, quae cibum fidelibus praebent, intrare tentaueris, et si tunc in ea torpens ac nullam dulcedinem iustitiae te tangentibus ostendens ita ad deteriora cadis, tunc et ego propter teporem negligentiae tuae incipiam te eicere, scilicet ex eadem ui uerborum meorum expellens te, quoniam nullum saporem suauitatis per efficaciam operationis tuae exhibens, ad interiora beatae receptionis non anhelas».

persino il «necessario» per vivere⁸⁹. È possibile ipotizzare cioè che la parola «negligenza» fosse ampiamente usata nell'ambito delle polemiche contro i monaci bianchi proprio per identificare la loro inflessibilità di fronte ai bisogni primari dell'individuo⁹⁰.

I cistercensi tornano al centro dell'attenzione nell'ultima parte dello *Scivias*, in una sezione dell'opera dedicata al tema del giudizio finale⁹¹. Ildegarde attacca la loro superbia negando espressamente la tesi di Bernardo sulla superiorità dei meriti dei monaci bianchi⁹².

⁸⁹ V. note 47-48 ove è riportato un passo della lettera di Pietro il Venerabile a Bernardo sul tema della carità. Nella lettera il verbo *negligere* compare quattro volte nell'arco di poche righe: «caritate neglecta [...] animarum saluti providere negligitis. [...] Caritatem negligitis. [...] Sic certe discretiva caritate relicta, in murmurantibus, in fugientibus et languentibus, animarum saluti providere negligitis».

⁹⁰ Il tema è affrontato anche in M. NEWMAN, *The Boundaries of Charity. Cistercian culture and ecclesiastical reform, 1098-1180*, Stanford 1996, p. 135: «Peter argued that the Cistercians neglected the salvation of their brothers by creating unnecessary hardships and provoking their monks to grumble and run away».

⁹¹ Hildegardis Bingensis *Scivias* III, 12, p. 608: «Filius Dei in forma humanitatis et passionis suae, quam in uoluntate Patris pro salute humani generis passus est, ad iudicandum ipsum humanum genus caelesti exercitu circumdatus adueniet». Per un commento a questa visione si veda l'introduzione allo *Scivias* a cura di Führkötter: «Einleitung», p. XXXI: «Der Tag der großen Offenbarung. Der neue Himmel und die neue Erde».

⁹² Scriveva Bernardo nell'*Apologia ad Guillelmum*: «Non igitur una tantum semita inceditur, quia nec una est mansio quo tenditur. Viderit autem quisque quacumque incedat, ne pro diversitate semitarum ab una iustitia recedat, quoniam ad quamlibet mansionum sua quisque semita pervenerit, ab una domo Patris exsors non erit. Verumtamen stella ab stella differt in claritate: sic erit, ait, et resurrectio mortuorum. Nam etsi fulgebunt iusti sicut sol in regno patris eorum, alii tamen aliis amplius, pro diversitate meritorum» (Sancti Bernardi *Apologia ad Guillelmum abbatem*, in *S. Bernardi Opera, III: Tractatus et Opuscula*, edd. J. LECLERCQ - C.H. TALBOT - H.M. ROCHAIS Romae 1963, pp. 81-108: 89). Sul senso di «superiorità» dei cistercensi, cfr. NEWMAN, *The Boundaries of Charity* cit., pp. 131-139.

4. «CARITÀ» «UMILTÀ» E «PACE»: TRE VIRTÙ DAL VALORE SIMBOLICO E ISTITUZIONALE

Alla visione di Bernardo secondo cui «alcuni [giusti] brilleranno più di altri»⁹³, Ildegarde contrappone l'immagine di un «ordine angelico» retto dal binomio inscindibile di «umiltà e carità»⁹⁴. Si può cogliere tutta la sua abilità retorica, laddove ripropone la stessa similitudine adoperata da Bernardo⁹⁵ capovolgendone il significato. «Lì brillano tutti i fiori di mio figlio, [...] anacoreti e monaci, che nelle loro vesti imitarono l'ordine angelico con grande umiltà e carità»⁹⁶ - osa sostenere in diretta contrapposizione a Bernardo - «ma quanti, tra i monaci, dicono 'questa vita è più gloriosa di quella' valgono per me come nulla».

«Invece, colui che mi cerca in umiltà nel costume di vita ispirato dallo Spirito santo, io lo porrò tra i primi posti nella patria celeste»⁹⁷.

Di fronte alla diversificazione degli ordini, Ildegarde non rinunciava al suo senso di unità superiore, che abbracciava tutti i monaci, senza differenze di merito, se essi erano spinti da un medesimo anelito di «umiltà e carità»⁹⁸. Era ciò che contemplava

⁹³ Sancti Bernardi *Apologia ad Guillelmum* cit., p. 89: «Nam etsi fulgebunt iusti sicut sol in regno patris eorum, alii tamen aliis amplius, pro diversitate meritorum».

⁹⁴ Hildegardis Bingensis *Scivias* cit., III, 12, p. 610: «cum magna humilitate et caritate angelicum ordinem imitantes».

⁹⁵ Sancti Bernardi *Apologia ad Guillelmum* cit., p. 89: «Verumtamen stella ab stella differt in claritate: sic erit, ait, et resurrectio mortuorum».

⁹⁶ Hildegardis Bingensis *Scivias* cit., III, 12, p. 610: «Ibi etiam fulminent omnes flores Filii mei, uidelicet patriarchae et prophetae et apostoli, ac martyres, confessores, uirgines et uiduae, et illi qui ecclesiae meae praepositi erant, nec non anachoretiae et monachi qui [...] in uestitu suo cum magna humilitate et caritate angelicum ordinem imitantes ostenderunt».

⁹⁷ *Ibid.*: «Sed qui me hoc modo in contemplatiua uita quaerunt, quod dicunt: 'Haec uita gloriosior illa est', hoc mihi quasi nihilum est; sed qui me quaerit in humilitate in illa conuersatione quae inspiratione Spiritus sancti data est, hunc in caelesti patria in prioribus locis collocabo». Si legga anche ciò che è scritto nel sommario del capitolo: «Quod omnes flores / patriarchae prophetae apostoli martyres confessores uirgines et monachi et alii praepositi *fulgebunt*», ove l'uso dello stesso verbo adoperato da Bernardo, *fulgebunt*, sembra fugare ogni dubbio sul riferimento di Ildegarde ai cistercensi. Il verbo «fulgent» ritorna come lezione al posto di «fulminent» nella prima edizione a stampa dell'opera, realizzata nel 1513 da Iacobus Faber. Cfr. *ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*: «cum magna humilitate et caritate angelicum ordinem imitantes».

anche Pietro attribuendo alla carità l'alta funzione di «unire l'universo, riparando le corruzioni, reintegrando gli scismi e unificando le divisioni»⁹⁹. Vi era, tuttavia, una differenza fondamentale anche con Pietro. Se l'abate di Cluny era giunto a legittimare la diversità degli ordini, purché questi non infrangessero l'armonia e l'unità di tutto il mondo monastico¹⁰⁰, Ildegarde, dall'alto del suo compito profetico, non poteva accettare alcuna forma di compromesso né di scissione all'interno dei tre grandi ordini ecclesiastici, perfettamente coesi nella loro originaria istituzione divina¹⁰¹.

In quanto profeta, cioè, era chiamata a intervenire in un tempo di crisi, esaminando i cambiamenti in atto e offrendo una risposta alle tensioni che dividevano le varie forme di *religio*¹⁰². Non solo disapprovava lo scisma, ma risaliva alle sue cause

⁹⁹ *The letters of Peter the Venerable* cit., I, *Epist.* 111, p. 294: «corrupta reparans, discissa redintegrans, diuisa unificans uniuersa uniat caritas».

¹⁰⁰ Cfr. CONSTABLE, *The Diversity of religious Life* cit., p. 41: «It is a matter of no concern, he [Peter] said, 'if one comes to the same place by a different path, to the same life by different roads, to the same Jerusalem, which is above, that is our mother, by various journeys'. Both here and in his letter of 1149, he stressed the need for unity of faith among monks who differed in their ways of life». La citazione è tratta dalla lettera di Pietro a Bernardo del 1144. Cfr. *The letters of Peter the Venerable* cit., I, *Epist.* 150, pp. 368-369.

¹⁰¹ Hildegardis Bingensis *Scivias* cit., II, 5, p. 197: «Sicut in tribus personis unus Deus est, ita etiam in his tribus praedictis ordinibus una ecclesia est, cuius fundator ille est qui plantator omnium bonorum est. Quodcumque enim ille non plantauit, hoc stare non poterit. Vnde illa institutio quam ipse non instituit, haec in magnis illusionibus decidet».

¹⁰² Il ministero profetico di Ildegarde trovava la sua ragion d'essere in un tempo di profonda crisi, definito metaforicamente *tempus muliebre*, simile, cioè, alla debolezza che caratterizzò il mondo con la «caduta del primo uomo». L'inizio del *tempus muliebre* è legato all'avvento di un «certo tiranno» - probabilmente da identificarsi con Enrico IV - cui seguirà una nuova giustizia. Su questo tema, si veda la lettera all'abate Elengerio del 1170, che funge da lungo prologo alla *Vita Disibodi*: «usque ad tempus cuiusdam tyranni [...], qui consilium antiqui serpentis osculari cepit. Et tunc muliebre tempus fere primo casui simile uenit, ita quod omnis iustitia secundum infirmitatem mulieris debilitata est. Et hoc tali modo supra medietatem suam decurret, sed elephans cum magnis erumnis iustitiam uocabit, faciens ut aliud tempus surgat, et sic utile tempus probitatis bellorum et iustitiae ueniet» (Hildegardis Bingensis *Epistolarium* cit., I, *Epist.* LXXVIIr, pp. 171-172). Sull'associazione tematica tra profezia e tempo di crisi, cfr. MEIER, *Ildegarde di Bingen. Profezia ed esistenza letteraria* cit., pp. 281-288 («La posizione della profetessa all'interno della storia della salvezza»). Si tratta, in realtà, di un vero e proprio *topos* letterario, che affonda le sue radici nella concezione profetica di Gregorio Magno, elaborata durante la grande crisi dell'impero d'Occidente. Com'è noto, per Gregorio i profeti erano «portavoce di Dio inviati in epoche di crisi e di giudizio», che «grazie all'ascesi contemplativa affinano il discernimento per sé e per gli altri, vigilando su di loro e attirandoli verso l'alto con la predicazione. In ciò consiste anche il ruolo dell'*episcopus* che è colui che sor-veglia, vigila sopra altri con previdente circospezione». L'alto compito profetico era, dunque, riservato agli episcopi per guidare il popolo in un tempo di crisi. Cfr. C. RICCI, *Profezia e*

profonde, che si celavano dietro il desiderio cistercense di un'osservanza letterale della *Regula*. Questa aspirazione, che risaliva fin ai primi padri dell'ordine, si traduceva ai suoi occhi in una ricerca «inquietata» di «cavilli» - *frequentes interrogationes et inuestigationes multarum uanitatum* - che allontanava i monaci dal vero senso della *Regula*, la virtù originaria della *discretio*, secondo la quale «a ciascun uomo è dato secondo la sua misura»¹⁰³.

Ildegarde contestava, dunque, l'azione scismatica e l'abbandono di quei «sentieri convenienti e adatti» all'uomo, stabiliti con sapienza per la prima volta da Benedetto¹⁰⁴. Era proprio su questo momento cruciale della storia del monachesimo che si concentrava il suo sguardo: il passaggio dalla *durissima conversatio* dei primi eremiti all'avvento di Benedetto, chiamato *alter Moyses* perché legato ad una condotta di vita dura e aspra, simile alla legge che Mosè diede al popolo giudaico¹⁰⁵. Ma, allo stesso tempo, attraverso un sottile filo di connessione tra Benedetto e Cristo,

prospettive escatologiche in Gregorio Magno, in C. LEONARDI, *Gregorio Magno e le origini dell'Europa*, Atti del Convegno internazionale (Firenze, 13-17 maggio 2006), Firenze 2014 (Millennio Medievale, 100), pp. 307-326; M. CRISTIANI, «Tempus prophetiae». *Temporalité et savoir dans l'exégèse biblique de Grégoire le Grand*, in M.M. OLIVETTI, *Ebraismo, Ellenismo, Cristianesimo*. Atti del Colloquio internazionale dell'Istituto di Studi Filosofici "Enrico Castelli" (Roma, 4-7 gennaio 1984), I, Padova 1985 (Archivio di Filosofia, 53), pp. 327-350, lo studio è stato ripubblicato nel volume di M. CRISTIANI, *Lumières du haut Moyen Âge Héritage classique et sagesse chrétienne aux tournants de l'histoire*, Firenze 2013 (Micrologus Library, 58), pp. 21-50.

¹⁰³ Si veda direttamente la lettera di Ildegarde al capitolo generale cistercense: «O pulchri flores et socii angelorum, quare comeditis cibos serpentis, uidelicet in alterutrum querentes torpenter et fetentem societatem magnorum schismatum, quasi mortiferum scelus? Et cur ascenditis inquietos montes frequentis interrogationis et inuestigationis multarum uanitatum, non discernentes unicuique homini datum suum secundum mensuram suam? Ambulate conuenientia et apta itinera sine uolante uento sparsionis» (Hildegardis Bingensis *Epistolarium* cit., III, *Epist.* CCLXXVIr, p. 31).

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ Hildegardis Bingensis *Scivias* cit., II, 5, p. 193: «idem Benedictus est quasi alter Moyses, in lapideo foramine iacens et corpus suum in multa asperitate ob amorem uitae crucians et constringens, quemadmodum etiam primus Moyses in lapideis tabulis ex praecepto meo asperam et duram legem scribens Iudaeis dedit. Sed ut filius meus eandem legem per dulcedinem euangelii perforauit, sic etiam Benedictus famulus meus propositum huius ordinis, quod ante ipsum durissima conuersatio fuit, per dulcedinem inspirationis Spiritus sancti discretam et planam uiam fecit». L'enfasi posta sulla *dulcedo* che ha ispirato Benedetto rievoca un passo della regola, contenuto nel prologo, ove si annuncia l'*inenarrabilis dilectionis dulcedo*, che il monaco incontra percorrendo la «via dei comandamenti» e procedendo nella condotta di vita cenobitica - *processu uero conversationis*. Cfr. *Regula Benedicti*, in *La regola* cit., *Prol.* 49, p. 124: «Processu uero conversationis et fidei dilatato corde inenarrabili dilectionis dulcedine curritur uia mandatorum Dei».

la regola diveniva immagine della *dulcedo* insita nell'insegnamento evangelico, richiamo non per singoli eletti, ma per una grande moltitudine di genti¹⁰⁶.

Tra il 1141 e il 1151, negli anni dello *Scivias*, Ildegarde rappresentava, dunque, una voce di "dissenso", delineando una proposta di monachesimo quasi "destabilizzante" rispetto alle tensioni ascetiche dominanti¹⁰⁷. Il suo accento ricadeva sull'«umiltà» della *conversatio*¹⁰⁸, *via discreta et plana*¹⁰⁹, creata da Benedetto a misura d'uomo, secondo l'ispirazione divina.

La virtù dell'«umiltà», in particolare, godeva di una tale importanza da essere posta al centro di un nuovo modello di «Trinità»¹¹⁰. «Carità», «umiltà» e «pace» richiamavano la Trinità abbracciata dai cistercensi, ma con una differenza sostanziale: l'«unità-unanimità», perseguita dall'ordine con un preciso intento

¹⁰⁶ *Ibid.*: «ac per hoc plurimam cohortem suae religionis collegit, ut etiam Filius meus per suavitatem odoris sui christianum populum sibi coadunavit».

¹⁰⁷ Sugli sforzi ascetici dei cistercensi si veda la lettera "manifesto" (numero uno) di Bernardo al cugino, Roberto di Châtillon, che era fuggito da Clairvaux a Cluny per sottrarsi alle austerità dei monaci bianchi: San Bernardo, *Opere*, VI, 1: *Lettere* cit., p. 4-25. Le ristrettezze e le pene insite nella condotta di vita cistercense riflettevano una concezione «penitenziale» della vita monastica, comune ad altre *domus* sempre più diffuse sul territorio renano, basti pensare ai canonici e alle canonichesse regolari. Cfr. U. VONES-LIEBENSTEIN, *Hildegard von Bingen und der „ordo canonicus“*, in BERNDT, „*Im Angesicht Gottes*“ cit., pp. 213-240.

¹⁰⁸ «O spiritalis populi, qui dicitis uos bene et recte incedere, cur non imitamini opera agni, qui fuit mansuetus, mitis, humilis, castus et obediens precepto patris sui?» (Hildegardis Bingensis *Epistolarium* cit., III, *Epist.* CCLXXVIr, p. 30, *Hildegardis ad congregationem cisterciensium*).

¹⁰⁹ Hildegardis Bingensis *Scivias* cit., II, 5, p. 193: «discretam et planam uiam fecit». Sul valore della *discretio* in Ildegarde, cfr. G. LAUTENSCHLÄGER, *Hildegard von Bingen. Die theologische Grundlegung ihrer Ethik und Spiritualität*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, in particolare pp. 323-327; O. BETZ, „*Opus/operatio*“ und „*discretio*“: *Schlüsselbegriffe im Denken Hildegards*, in FORSTER, *Hildegard von Bingen* cit., pp. 238-248; M. SCHMIDT, „*Discretio*“ bei Hildegard von Bingen als *Bildungselement*, in J. HOGG, *Spiritualität heute und gestern*. Internationaler Kongress vom 4. bis 7. August 1982, II, Salzburg 1983 (Analecta Cartusiana, 35, I-IV), pp. 73-94.

¹¹⁰ Cfr. Ildegarde di Bingen, *Il libro delle opere divine* cit., p. 934: «tres uirtutes in nomine sanctę Trinitatis sunt, quarum prima est caritas, secunda humilitas, tertia pax». Michela Pereira ha posto in luce le caratteristiche femminili di queste virtù (*ibid.*, p. 1275 nota 3). Gli stessi miniaturisti del codice duecentesco del *Liber divinorum operum* (Lucca, Biblioteca Statale, cod. 1942; 1230 ca), ispirandosi alle parole di Ildegarde, le rappresentarono in forma personificata, come tre fanciulle vestite di bianco, poste attorno ad una fonte d'acqua purissima: «Vidi etiam tres imagines, duas uidelicet in quodam purissimo fonte stantes. Tercia autem extra eundem fontem stabat candida ueste induta» (*ibid.*, «Tercia uisio tercię partis», p. 928).

istituzionale, lasciava il posto in Ildegarde alla virtù dell'«umiltà», «virtù suprema» a capo di tutte le altre¹¹¹.

Carità e umiltà si univano per lei in un connubio indissolubile: come Dio si era manifestato sulla terra attraverso l'Incarnazione, con «carità e umiltà», così anche il monaco, imitando Cristo, era chiamato a compiere un percorso di ascensione seguendo le sue medesime virtù¹¹².

Ildegarde risaliva all'origine della creazione delineando una fitta trama di corrispondenze tra il piano divino e il piano terreno. Carità, umiltà e pace erano per lei gli strumenti con cui Dio aveva creato l'intero universo:

«E udii di nuovo la voce dal cielo che mi diceva: tutte le opere che Dio ha fatto, le ha portate a perfezione nella carità, nell'umiltà e nella pace, affinché l'uomo ami la carità, abbracci l'umiltà e conservi la pace; e non vada in perdizione con colui che appena apparso schernì tali virtù»¹¹³.

¹¹¹ Hildegardis Bingensis *Scivias* cit., III, 8, p. 505: «solidissimum fundamentum omnium bonorum in hominibus»; «ceteras uirtutes praecellens et suauiter antecedens». Sull'umiltà nell'*Ordo virtutum*, un componimento poetico e musicale, che funge da epilogo dello *Scivias*, cfr. G. IVERSEN, «Ego Humilitas regina virtutum»: Poetic Language and Literary Structure in Hildegard of Bingen's Vision of the Virtues, in A. EKDAHL DAVIDSON, *The "Ordo virtutum" of Hildegard of Bingen: Critical Studies*, Kalamazoo 1992 (Early drama, art, and music. Monograph series, 18), pp. 79-110.

¹¹² Ildegarde di Bingen, *Il libro delle opere divine* cit., p. 936: «Caritas enim et humilitas, cum eodem Dei filio ad terras descendentes, eum ad celos redeuntem reduxerunt. [...] Quod quamuis mortali homini difficile sit per omnia imitari quamdiu uiuit in carne, Deum tamen super omnia diligere et se in omnibus humiliare propter mercedem eternorum non negligat». Il connubio tra le due virtù è un motivo ricorrente soprattutto nello *Scivias*, dove appare come un elemento di identificazione dell'ordine monastico. Cfr. Hildegardis Bingensis *Scivias* cit., III, 12, p. 610: «monachi qui in castigatione et mortificatione carnis suae propter nomen eiusdem Filii mei se uiles fecerunt, quod et in uestitu suo cum magna humilitate et caritate angelicum ordinem imitantes ostenderunt»; *ibid.*, II, 5: «[monachi] enim sunt zona ecclesiae, eam ualde constringentes, quoniam incarnatione Filii mei occupati sunt, [...] et quia etiam non recusant operari pro necessitate sua, non tamen in manibus suis saecularia quaerentes, sed cum caritate et humilitate se ipsos acute circumspicientes».

¹¹³ *Ibid.*, pp. 934-935: «Iterumque uocem de celo ad me dicentem audiui: Omnia quae Deus operatus est, ea in caritate, in humilitate ac in pace perfecit, quatinus etiam homo caritatem diligat humilitatemque apprehendat, pacem quoque teneat; ne cum illo in interitum uadat, qui uirtutes istas in primo ortu suo subsannabat» (trad. Michela Pereira).

La carità è il Padre, «sapienza» creatrice di tutte le cose¹¹⁴; l'umiltà il Figlio, che redense l'uomo dopo la caduta¹¹⁵ e la pace il riverbero divino sull'uomo¹¹⁶. Ma, proprio nel suo riverberarsi, la «chiarità» insita nella pace perde le sue caratteristiche di perfetta «stabilità» e «unanimità», manifestandosi sulla terra con «molteplici mutamenti e oscillazioni»¹¹⁷.

Se per Bernardo, dunque, l'«unità-unanimità» divina si rifletteva nella concordia tra i monaci e tra le abbazie, per Ildegarde, invece, essa era sinonimo di «stabilità-immutabilità», condizioni del tutto assenti sulla terra ove l'uomo è sempre sottoposto a un divenire incessante¹¹⁸. È proprio questa la ragione per cui agli occhi dell'autrice era impossibile godere nelle realtà terrene della stessa pace che vi era nei cieli¹¹⁹.

La distanza dai cistercensi era evidente: i monaci bianchi erano di certo consapevoli che il loro ideale di unità era destinato a rimanere irraggiungibile sulla

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 928: «Prima autem imago dicebat: Ego caritas uiuentis Dei claritas sum, et sapientia mecum opus suum operata est». Si noti, come mette in luce Pereira, l'assonanza tra «caritas» e «claritas», che collega la carità, come luce, anche al fuoco - «igneis vis» - dello Spirito santo. Qui, tuttavia, la carità assume il primo posto, come virtù rappresentativa del Padre. Sull'identificazione Spirito santo-carità cfr. M. PEREIRA, «Igneis vis». *Lo Spirito nel «Liber divinorum operum» di Ildegarda di Bingen*, in P. ARFÉ, *Adorare caelestia, gubernare terrena*. Atti del colloquio internazionale in onore di Paolo Lucentini (Napoli, 6-7 novembre 2007), Turnhout 2011 (*Instrumenta patristica et mediaevalia*, 58), pp. 261-282: 271.

¹¹⁵ Ildegarde di Bingen, *Il libro delle opere divine* cit., p. 932: «in eademque humilitate Deus ad me [caritate] se reclinauit, quatinus arida folia quę ceciderant in ea beatitudine releuaret, qua omnia quę uult facere potest; quoniam illa de terra formauerat, unde et post casum ea liberauit»; *ibid.*, p. 938: «humilitas autem in humanitate filii Dei aperte se manifestauit, qui de integra stella maris surrexit».

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 936: «Eiusque facies tanta claritate fulget, ut ipsa claritas faciem tuam reuerberet» (corsivo nel testo). Ritorna l'attributo della *claritas*, questa volta in rapporto alla pace. La *claritas*, come sinonimo di pace-Spirito, è il primo elemento di connessione tra il piano celeste e il piano terreno.

¹¹⁷ *Ibid.*: «pax, quę per filium Dei surrexit, non ita ut in supernis est in terrenis teneri potest, quia, cum caelestia in stabilitate unanimitatis semper sint, terrena in titubatione hac et illac proiecta multociens inmutantur».

¹¹⁸ La pace nello *Scivias* appare a Ildegarde nella forma di un angelo nell'atto di unire le sue ali, metafora dell'unanimità divina: «uirtus [paxis] faciem habet angelicam [...]. Semper in prosperitate placida existens, unum Deum in unanimitate duarum alarum comprehendit; quia nulla tempestate instabilitatis nec in bono nec in malo euersa tantum in tranquillitate persistit» (Hildegardis Bingenensis *Scivias* cit., III, 6, p. 456).

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 450: «prae multitudine gloriae et honoris, quam [pax] habet in caelestibus, nulla ratione inaestimabilis unanimitas ipsius quasi forma eius ab ullo mortali homine valeat considerari, nisi quantum Deus reuelare dignatus fuerit».

terra, ma ciò che contava ai loro occhi era la necessità del progresso e la tensione unanime verso quell'ideale¹²⁰. Per Ildegarde, al contrario, l'enfasi cadeva sui limiti invalicabili dell'uomo e sul valore del corpo, vero e proprio ostacolo al peccato di superbia¹²¹.

Abbandonata definitivamente la possibilità di un ordine monastico come specchio fedele dell'unità divina, per Ildegarde la carità si manifestava in Dio e, di riflesso, negli uomini, non in «unità-unanimità»¹²², bensì in «umiltà»¹²³.

Umiltà e carità si fondono come l'anima e il corpo, simboli della condizione terrena dell'uomo e del lungo e graduale percorso di ascesi¹²⁴. Vi è una lontana eco

¹²⁰ Su questo tema, cfr. NEWMAN, *The Boundaries of Charity* cit., p. 97: «the Cistercians incorporated into their conception of caritas two central characteristics of their monastic culture: a recognition that earthly existence was imperfect, and an emphasis on progress toward an ideal, even if that ideal remained unachievable while on earth».

¹²¹ Il corpo è valorizzato per il suo ruolo positivo: «perciò hai fatto l'uomo [...] e lo hai reso saldo nella veste che gli dai dato, in modo che assolutamente non possa perdersi mentre ti loda» («hominem sic fecisti; quia cingulo laudis illius, qui celestem gloriam recusavit, cum ab ipso euanuit, hominem circumcinxisti eumque indumento tuo ita firmasti, ut amodo in laude non euanescat», Ildegarde di Bingen, *Il libro delle opere divine* cit., «Secunda visio tercię partis», pp. 904-905). Scrive Pereira: «la uestis materiale sembra garantire che l'uomo non cadrà nell'errore di superbia compiuto da Satana, proprio a motivo delle difficoltà cui il divario fra corpo e anima lo assoggetta, inducendolo all'umiltà» (*ibid.*, p. 1271 nota 37).

¹²² CARIBONI, *Il carisma nell'istituzione* cit., p. 42.

¹²³ La manifestazione di Dio in carità e umiltà è un tema fondamentale nella dottrina di Ildegarde, esposto compiutamente nell'epistola del 1166 inviata all'abate Adam dell'abbazia cistercense di Ebrach, in Baviera. All'abate, intenzionato ad abbandonare la carica, Ildegarde risponde con un appello a ricercare dentro di sé «carità» e «umiltà», mostrando che il suo compito è quello di sostenere il peso della «vigna» non lasciando l'uomo quando cade, come Dio ha salvato l'uomo dalla prima caduta incarnandosi con «carità» e «umiltà». Cfr. Hildegardis Bingensis *Epistolarium* cit., I, *Epist. LXXXVr/a*, pp. 203-205: «Nam quando creatura in primo circuiuit, ita quod in pressura uolare uoluit, et cecidit, penne caritatis illam eleuabant. Hoc sancta humilitas fuit. Cum enim horribilis sensus Adam strauit, diuinitas acute inspexit quod ille in casu omnino non periret, sed quod ipsa eum in sancta humanitate redimeret. Hoc ale magne potentie fuerunt, quia hominem qui perditus fuit humilitas eleuauit, quod humanitas Saluatoris erat, quoniam caritas hominem creauit, humilitas autem eum redemit. [...] - Et caritas ad te dicit: O fide amice, nolumus ut te abstrahas ab officiali ligatura tua. Nam cum Deus in gyro celi omnes creaturas disseminare uoluit, omnia opera eius in amplexione habuimus et cum illo laborauimus. Sed homo cecidit, et cum illo fleuimus nec eum reliquimus. - Et humilitas ad te specialiter dicit: Hei, hei, in quam magnis doloribus hominem sustinui. Tu autem dicis: Fugere uolo. Sed sarcinam ad portandum in uineam habes. [...] Cum autem populus te amat, cum illo labora; cum uero rugitum uenti cum inquietudine belli uicissitudinis morum hominum efflat, uide ad me, et in rota potentie alarum mearum te adiuuabo».

benedettina in questa visione, che risale all'antichissima immagine della scala, simbolo per eccellenza dell'itinerario del monaco verso Dio. Già Benedetto, infatti, e ancor prima il Maestro, avevano rappresentato metaforicamente i due lati della scala come l'anima e il corpo del monaco e i pioli come i vari gradi dell'umiltà attraverso cui l'individuo procede nell'ascesi¹²⁵.

Ma Ildegarde trae soltanto ispirazione da quest'immagine e la sua attenzione si concentra piuttosto sull'ordine delle virtù divine, che le appaiono come su una scala all'interno di una colonna. Al vertice vi è l'umiltà, *regina virtutum*, immediatamente seguita dalla carità e dalle altre virtù, tutte intente a scendere e a risalire come operai zelanti: scendono fino ai cuori dei fedeli attraverso l'umanità di Cristo e risalgono attraverso la sua divinità, cariche di opere buone per la costruzione del «corpo di Cristo»¹²⁶. Vi è una corrispondenza ideale tra il piano divino e quello terreno: l'immagine della scala rappresenta metaforicamente il percorso di ascesi del monaco all'interno del cenobio. Non a caso al vertice è posta l'umiltà, la virtù che presiede tutte le altre e che guida il monaco verso la salvezza:

«Io sono la colonna delle menti umili e colei che distrugge i cuori superbi. Ho iniziato dal fondo e sono salita sulle alture dei cieli. Lucifero si elevò in alto sopra se stesso ma cadde al di sotto di se stesso. Chiunque voglia imitarmi desiderando

¹²⁴ Hildegardis Bingensis *Scivias* cit., I, 2, pp. 37-38: «Humilitas est quasi anima et caritas uelut corpus, nec ab inuicem separari possunt, sed simul operantur, sicut nec anima nec corpus disiungi ualent, sed sibi cooperantur quamdiu homo in corpore uiuit. Et sicut animae et corpori diuersa membra corporis secundum uires suas subiecta sunt, ita etiam humilitati et caritati ceterae uirtutes secundum iustitiam suam cooperantur. Et ideo, o homines, ad gloriam Dei et pro salute uestra humilitatem et caritatem sectamini, cum quibus armati diabolicas insidias non timebitis, sed indeficientem uitam possidebitis» (corsivo nel testo).

¹²⁵ Cfr. *Regula Benedicti*, in *La Regola* cit., VII, 9, p. 154: «Latera enim eius scalae dicimus nostrum esse corpus et animam, in qua latera diversos gradus humilitatis vel disciplinae evocatio divina ascendendo inseruit». Sull'immagine della scala, cfr. G. PENCO, *Un tema dell'ascesi monastica: la scala di Giacobbe*, «Vita Monastica», 14 (1960), pp. 99-113; S. PRICOCO, *La scala di Giacobbe. L'interpretazione ascetica di Gen. 28, 12 da Filone a San Benedetto*, «Regulae Benedicti Studia», 14-15 (1985-1986), pp. 41-58.

¹²⁶ Hildegardis Bingensis *Scivias* cit., III, 8, p. 495: «in Vnigenito Dei lucidissime uirtutes quasi per humanitatem eius descendunt et quasi per diuinitatem ipsius sursum tendunt. Descendunt etiam per ipsum ad corda fidelium hominum [...]. In ipso etiam sursum ascendunt, cum caelestia opera in hominibus perfecta Deo gratulabunde offerunt, ut corpus Christi in fidelibus membris ipsius quantocius perficiatur».

essere mio figlio, se ha sete di abbracciarmi come madre portando a termine la mia opera attraverso di me, tocchi qui il fondamento e si elevi verso le realtà celesti lentamente. Cosa significa? Che guardi per prima cosa alla viltà della sua carne e così proceda a poco a poco verso l'alto *di virtù in virtù* con animo soave e mite: perché colui che raggiunge per primo il ramo più alto dell'albero, molto spesso precipita con una caduta improvvisa. Colui che, invece, volendo elevarsi inizia dalla radice, non è facile che cada se procede cautamente»¹²⁷.

L'umiltà si identifica quindi con la condizione stessa del monaco, al punto che l'ordine monastico è chiamato «*conversatio* dell'umiltà»¹²⁸.

Tutto ha un posto preciso all'interno di questo vero e proprio *unicum*, che congiunge il piano divino con quello monastico-istituzionale: l'umiltà non è associata solo all'identità del monaco ma anche a quella del profeta, una figura che risale alle origini eremitiche del monachesimo stesso, descritta con esemplarità nell'agiografia dedicata a Disibodo, eremita e profeta.

Anche Ildegarde si riconosce nell'immagine del profeta e la definizione che ama dare di sé come *paupercula feminea forma* - «piccolo corpo di donna»¹²⁹ - trova qui il

¹²⁷ *Ibid.*, p. 479: «Ego sum columna humilium mentium et interfectrix superbiorum cordium. In minimo incepti et ad ardua caelorum ascendi. Lucifer erexit se sursum super se et corruit sub se deorsum. Quisquis me uult imitari filius meus esse desiderans, si me matrem sitit amplecti opus meum in me perficiendo, hic tangat fundamentum et leniter ad alta sursum ascendat. Quid est hoc? Ipse primum carnis suae uilitatem inspiciat et sic sursum de uirtute in uirtutem suauis et leni animo gradatim proficiat: quia qui summum ramum arboris primum apprehendit ad ascendendum, repentino casu saepissime cadit. Qui autem uolens ascendere a radice incipit, huic non est tam facile cadendum si caute incedit'».

¹²⁸ *Ibid.*, II, 5, p. 213: «ergo homo cuiuscumque sexus aut aetatis sit, qui passionem Christi induit, attendat ut eam fortiter retineat. [...] Vnde et illi qui infantes suos eidem passioni in humilitatis conuersatione subicere uoluerint, hoc non in praesumptione praecipitationis imprudenter faciant, sed sapienter in examinatione discretionis, non cogentes illos absque consensu uoluntatis suae hoc adire quod nec ipsi ferre possunt». Per Ildegarde la regola aveva un carattere universale valido per tutti, senza distinzioni tra uomini e donne. Proprio perché chiamati a imitare la passione di Cristo, i fanciulli oblato, a loro volta, dovevano entrare in monastero in piena coscienza, senza forzature.

¹²⁹ Il termine *paupercula* è direttamente associato all'umiltà della donna, come mostra la stessa madre di Dio, chiamata da Ildegarde *paupercula* proprio per la sua intrinseca umiltà, estranea a qualsiasi ricchezza terrena e a qualsiasi compromissione della carne. Cfr. Hildegardis Bingensis *Scivias* cit., I, 2, p. 37: «Humilitas enim Filium Dei de Virgine nasci fecit, ubi ipsa humilitas nec in auaris amplexibus, nec in pulchritudine carnis, nec in diuitiis terrenis, nec in aureis ornamentis, nec in saecularibus honoribus inuenta est. Sed Filius Dei in praesepe iacuit, quia Mater eius paupercula fuit». Sul significato di *paupercula*, cfr. M. SOHN-KRONTHALER, „Ego paupercula forma“: *Formen*

suo significato più profondo: il suo corpo debole è come «ombra» della luce divina, labile riflesso, privo di ogni «forza», ma proprio questa fragilità permette il passaggio fedele della parola divina attraverso il suo corpo rendendola così capace di una comunicazione profetica¹³⁰.

Il suo carisma aveva necessariamente bisogno di un corpo umile e “prostrato” da Dio per operare liberamente e Ildegarde seppe efficacemente realizzare tale sintesi, valorizzando l’umiltà non solo come essenza della sua natura ma anche come principio costitutivo dell’ordine a cui apparteneva¹³¹.

5. IL VALORE DEL CORPO E L’UMILTÀ NELL’AUTOCOSCIENZA PROFETICA

«La carità edifica la castità con pazienza ed è simile alla colonna che sostiene le quattro parti della casa»; l’umiltà, invece, è come la «valle» in cui è posto il monaco, perché «nessun edificio può ergersi sulla cima di un monte scosceso»¹³²: così

weiblicher Autorität bei Hildegard von Bingen (1098-1179), in A. JENSEN - M. SOHN-KRONTHALER, *Formen weiblicher Autorität: Erträge historisch-theologischer Frauenforschung*, Wien 2005 (Theologische Frauenforschung in Europa, 17), pp. 85-108.

¹³⁰ Ildegarda di Bingen, *Il libro delle opere divine* cit., p. 930: «De umbra autem hac scriptura Sciuias processit per formam mulieris, quę uelut umbra fortitudinis et sanitatis erat, quoniam uires istę in ea non operabantur». L’ombra è per Ildegarde metafora della creazione nella fase primordiale, quando tutte le cose, prima ancora di essere fatte, sono prive di contorni e di consistenza fisica, come «ombra» radicata nella prescienza divina. La conoscenza profetica è detta appunto «umbratile» perché riguarda gli eventi futuri, che appaiono come ombra insita nella prescienza divina. Definendo il suo corpo «ombra» di Dio, Ildegarde rimanda a questo significato, enfatizzando, allo stesso tempo, la sua debolezza intrinseca, in un rapporto di totale dipendenza da Dio. Su questo tema, cfr. M. PEREIRA, *Vedere nell’ombra. La conoscenza profetica nelle opere di Ildegarda di Bingen*, in G. GARFAGNINI - A. RODOLFI, *Profezia, filosofia e prassi politica*, Pisa 2013, pp. 33-47.

¹³¹ Cfr. Hildegardis Bingensis *Scivias* cit., *Protestificatio*, pp. 4-5: «[Ego lux uiuens] in terram strauis illum [Ildegarde, chiamata da Dio «homo»], quod se non erigeret in ulla elatione mentis suae. [...] Ipse enim in medullis et in uenis carnis suae doluit, constrictum animum et sensum habens atque multam passionem corporis sustinens, ita quod in eo diuersa securitas non latuit, sed in omnibus causis suis se culpabilem aestimauit».

¹³² Hildegardis Bingensis *Epistolarium* cit., II, *Epist.* CVIr, pp. 265-266: «Caritas, que cum abstinentia peccatorum fidem instituit et que castitatem cum patientia edificat, colonne que quattuor partes domus sustinet, similis est [...] Nunc, o fili Dei, in ualle uere humilitatis positus, in quiete bona ambula sine elatione, que precipiti monti assimilata, difficilem ac uelut impossibilem

scriveva Ildegarde nel 1176 al monaco Guiberto di Gembloux, indulgiando ancora una volta sulle due virtù al centro della sua visione monastica.

Nel 1177 Guiberto si trasferì al Rupertsberg come suo confessore e segretario, iniziando ben presto a raccogliere i suoi passi autobiografici per trarne una vera e propria agiografia¹³³. Possiamo, dunque, attribuire una forte veridicità alle sue parole, che mostrano nel concreto il modo in cui gli ideali di carità e umiltà s'incarnavano nella vita dell'anziana *magistra*:

«Ildegarde, madre e guida di una schiera così grande, schiacciava con il peso dell'umiltà il vizio della presunzione, che spesso nasce dalla gloria, e con carità si calava su tutti, sempre intenta a dare i consigli che le erano chiesti, a risolvere le questioni più difficili che le erano poste, a scrivere libri, a istruire le sorelle e a confortare i peccatori che giungevano da lei. E, pur gravata dall'età e dalla malattia, era così forte nell'esercizio di tutte le virtù che molte cose potrebbe dire con l'apostolo, come ad esempio: *mi sono fatto tutto a tutti, per salvare ognuno di loro*; oppure: *se anche sono un profano nell'arte del parlare, non lo sono però nella dottrina*; o anche: *Mi vanterò ben volentieri delle mie debolezze, perché dimori in me la potenza di Cristo; quando infatti sono debole, è allora che sono più forte e potente*; e molte altre cose come queste»¹³⁴.

ascensum uel descensum prebet innitentibus, et in cuius summitate nullum edificium construi potest».

¹³³ Sulla vita di Guiberto, monaco benedettino dell'abbazia di Gembloux in Vallonia, cfr. *Introduction: vie de Guibert de Gembloux*, in Guibertus Gemblacensis, *Epistolae*, ed. A. DEROLEZ, II, Turnholti 1989 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 66A), pp. VI-VIII. La *Vita Hildegardis* è contenuta nella lettera che Guiberto inviò al confratello Bovone nel 1177, in cui descrisse il suo arrivo al Rupertsberg e le caratteristiche fondamentali della *conversatio* nel monastero. Due anni dopo, tra la fine del '79 e l'inizio dell''80, Guiberto riprese l'epistola e iniziò a comporre la *Vita*, senza riuscire a portarla a termine (*ibid.*, *Epist.* XXXVIII, pp. 366-379).

¹³⁴ *Ibid.*, p. 369: «Ipsa uero mater et dux tanti agminis, uitium elationis, que ex gloria plerumque nascitur, magna humilitatis grauitate conterens, et ex caritate se omnibus impendens in dandis consiliis que exiguntur, in soluendis questionibus difficillimis que opponuntur, in scribendis libris, in erudiendis sororibus, in confortandis qui adueniunt peccatoribus, tota semper occupatur; et, licet etate simul et infirmitate grauetur, tanto omnium uirtutum exercitio pollet, ut multa cum apostolo dicere possit, ut illud: *Omnia omnibus factus sum, ut omnes saluos facerem*; et hoc: *Etsi imperitus sermone, sed non scientia*; istud quoque: *Libenter gloriabor in infirmitatibus meis, ut inhabitet in me uirtus Christi; cum enim infirmor, tunc fortior sum et potens*; et plura in hunc modum».

La carità, nella dottrina etica di Ildegarde, era direttamente associata alla vita attiva e alla cura degli altri, l'umiltà ad una disposizione interiore, che impediva qualunque rischio di presunzione della mente¹³⁵.

Stride il contrasto - che in realtà è solo apparente e si risolve in una sintesi perfetta - tra l'attività zelante e quotidiana e la grave debolezza del corpo, legata inesorabilmente al suo essere donna e profeta¹³⁶.

L'«infirmetas» è come un filo rosso che scorre lungo tutto il suo percorso di vita: fin nella *Protestificatio*, cioè nella prefazione della sua prima opera, lo *Scivias*, Ildegarde aveva confessato che Dio prostrava il suo corpo con sofferenze tali da inondare l'anima di un sentimento di profondo timore¹³⁷. La donna, con la sua

¹³⁵ La carità è la virtù con cui Dio ha operato la creazione e si riflette nella capacità dell'uomo di agire con razionalità: «ego [caritas] enim hominem scripsi, qui in me uelut umbra radicans fuit [...] Quapropter et homo in anima sua habet, ut quæque secundum quod uult ordinet» (Ildegarda di Bingen, *Il libro delle opere divine* cit., «Tercia uisio tercię partis», p. 930). Cfr. F. CHÁVEZ ALVAREZ, *Die brennende Vernunft. Studien zur Semantik der „rationalitas“ bei Hildegard von Bingen*, Stuttgart 1991 (Mystik in Geschichte und Gegenwart, 1/8), p. 207 nota 288; su valore della vita attiva, cfr. anche C. MEIER, *Operationale Kosmologie. Bemerkungen zur Konzeption der Arbeit bei Hildegard von Bingen*, in M. SCHMIDT, *Tiefe des Gotteswissens. Schönheit der Sprachgestalt bei Hildegard von Bingen*. Internationales Symposium in der Katholischen Akademie Rabanus Maurus (Wiesbaden-Naurod, vom 9. bis 12. September 1994), Stuttgart 1996 (Mystik in Geschichte und Gegenwart, 1/10), pp. 49-84: 63-84.

¹³⁶ Si confrontino i prologhi della prima e dell'ultima opera visionaria, rispettivamente, Hildegardis Bingensis *Scivias* cit., *Protestificatio*, p. 5: «multam passionem corporis sustinens»; Ildegarda di Bingen, *Il libro delle opere divine* cit., *Prologus*, p. 130: «O pauperula forma, quæ es plurimorum laborum filia multisque et grauibus corporis infirmitatibus excocta, sed tamen profunditate misteriorum Dei perfusa». Sul valore del corpo nella mistica successiva (XIII secolo), cfr. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Il linguaggio del corpo* cit., pp. 205-229; C. WALKER BYNUM, «... And Woman His Humanity»: *Female Imagery in the Religious Writing of the Later Middle Ages*, in C. WALKER BYNUM - S. HARRELL - P. RICHMAN, *Gender and Religion: on the Complexity of Symbols*, Boston 1986, pp. 257-288; WALKER BYNUM, *Fragmentierung und Erlösung: Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters*, Frankfurt a.M. 1996.

¹³⁷ Hildegardis Bingensis *Scivias* cit., *Protestificatio*, p. 5: «rimas cordis eius circumsæpsi, ne mens ipsius per superbiam aut per gloriam se eleuaret, sed ut magis in omnibus his timorem et dolorem quam gaudium aut quam petulantiam haberet» («ho circondato le pieghe del suo cuore, affinché la sua mente non si innalzasse per superbia o per gloria, ma piuttosto perché in queste cose provasse più timore e dolore che non piacere e petulanza»; trad. di M. Cristiani). Per un'analisi del testo, considerato una forma particolarissima di *confessio*, espressa non in prima persona, ma attraverso la voce divina, cfr. Ildegarda di Bingen, *Il libro delle opere divine* cit., «Introduzione» ed. M. CRISTIANI, pp. XLIX-LI.

vulnerabilità, chiamata da Dio *homo* - «homo fragilis, et cinis cineris et putredo putredinis» - era presentata come simbolo dell'umanità ferita e redenta¹³⁸.

Dopo più di trent'anni dall'inizio dello *Scivias*, in un'epistola a Guiberto del 1175, la coscienza di sé come «homo» acquisì nuove e sottili sfumature semantiche, che spostavano il centro dell'attenzione dalla «malattia» e dalla debolezza della donna all'«umiltà» del profeta come «essere umano», con tutto il suo carico di fragilità e tribolazioni. Scriveva Ildegarde a Guiberto:

«O servo fedele, io povera e piccola creatura ti dico ancora una volta queste parole nella vera visione: se a Dio piace che il mio corpo e la mia anima si elevino in questa visione, il timore tuttavia non recede né dalla mia mente né dal mio cuore, perché io so di essere un “essere umano”, per quanto sia reclusa dalla mia infanzia. Molti sapienti sono stati a tal punto introdotti nei miracoli da svelare moltissimi segreti, ma per vanagloria li hanno attribuiti a se stessi e, per questo, sono caduti. Ma coloro che, nell'ascensione dell'anima, hanno attinto la sapienza da Dio, considerandosi come nulla, sono divenuti colonne del cielo, come accadde anche a Paolo, che precedette gli altri discepoli nella predicazione e che tuttavia si considerava come nulla. Anche Giovanni evangelista era pieno di mite umiltà e per questo attingeva da Dio molte cose. E, dunque, cosa sarebbe se io non mi riconoscessi come una piccola creatura?»¹³⁹.

¹³⁸ Hildegardis Bingensis *Scivias* cit., *Protestificatio*, p. 3: «'O homo fragilis, et cinis cineris et putredo putredinis, dic et scribe quae uides et audis'» (vedi nota 30). La sofferenza della donna, madre dell'umanità, capace di dividerne tutto il dolore, raggiunge uno dei suoi più alti livelli di espressione nella narrazione della *Vita Ruperti*. Alla vigilia della malattia e della morte del santo, la madre Berta ha un sogno premonitore in cui vede una costola cadere dal proprio fianco, metafora della sua intima partecipazione al dolore del figlio. In questo passo si può leggere in filigrana anche il tema del trascendimento delle differenze di genere. L'episodio si basa infatti su un eloquente capovolgimento dell'immagine classica della creazione della donna dalla costola dell'uomo. È un'ulteriore prova dell'elezione della donna e del suo riscatto da una posizione di inferiorità. Cfr. *Vita Ruperti*, 11: 341-346, p. 102: «Denique mater beati iuuenis huius Ruperti, cum in uiduitatis continentia Deo bonis et sanctis operibus deuote seruiret, somnium diuina reuelatione uidit, costam scilicet de latere suo cecidisse, unde multum perterrita, crebros gemitus et crebra suspiria cordis sui pertulit, sicut et postmodum non multo tempore transacto patuit».

¹³⁹ Hildegardis Bingensis *Epistolarium* cit., II, *Epist.* CIIIr, p. 260: «O serue fidelis, ego pauperula feminea forma in uera uisione hec uerba iterum tibi dico: Si Deo placeret quod corpus meum sicut et animam in hac uisione leuaret, timor tamen ex mente et corde meo non recederet, quia me hominem esse scio, quamuis ab infantia mea inclusa sim. Multi autem sapientes miraculis ita infusi sunt quod plurima secreta aperiebant, sed propter uanam gloriam illa sibimetipsis ascripserunt, et ideo ceciderunt. Sed qui in ascensione anime sapientiam a Deo hauserunt et se pro nihilo computauerunt, hi colonne celi facte sunt, sicut et tamen se quasi pro nihilo habebat. Iohannes quoque euangelista miti humilitate plenus erat, quapropter de diuinitate multa hauriebat.

L'autorità del profeta derivava dalla coscienza di sé come «umile» creatura umana. Era questa la ragione per cui Ildegarde non perdeva quasi mai i sensi, se non in momenti rarissimi e privilegiati, quando, all'interno della «luce» che le appariva abitualmente, giungeva a percepire un'«altra luce», definita «luce vivente». Solo in quegli istanti, in sé ineffabili, ogni «tristezza» e ogni «dolore» spariva dalla memoria e la donna tornava a percepire il candore perduto, tipico dell'infanzia¹⁴⁰. Erano tuttavia attimi fugaci, che lasciavano subito il posto al riemergere incessante dell'«infermità», una sofferenza così forte - *tedium* - da ripercuotersi, talvolta, persino sulla sua capacità di rivelare le parole che le erano mostrate nella visione¹⁴¹.

Questa “duplice” tensione, che portava il profeta ad innalzarsi senza mai perdere coscienza della propria “miseria”, rispecchiava l'aspetto più recondito della natura umana, nella sua composizione conflittuale di anima e corpo. L'uomo era insieme «celeste» e «terreno» e con le ali della razionalità, conoscenza del bene e del male, era chiamato da Dio a «elevarsi», «disprezzando» se stesso fino a «non risparmiarsi» in nulla¹⁴².

Et unde hoc esset, si ego pauperula me non cognoscerem?». Cfr. D. BAUMGARDT, *The Concept of Mysticism: Analysis of a Letter written by Hildegard of Bingen to Guibert of Gembloux*, «Review of Religion», 12 (1948), pp. 277-286.

¹⁴⁰ Hildegardis Bingensis *Epistolarium* cit., II, *Epist.* CIIIr, p. 262: «Et in eodem lumine aliam lucem, que lux uiuens mihi nominata est, interdum et non frequenter aspicio, quam nimirum quomodo uideam multo minus quam priorem proferre sufficio, atque interim dum illam intueor, omnis mihi tristitia omnisque dolor de memoria aufertur, ita ut tunc mores simplicis puelle, et non uetule mulieris habeam». Per un approfondimento sul significato dello “spazio” percepito nella visione profetica, cfr. A. GHISALBERTI, *Spazio cosmico e luoghi escatologici in Hildegard von Bingen*, in G. ANDENNA - N. D'ACUNTO - E. FILIPPINI, *Spazio e mobilità nella “Societas Christiana”*: spazio, identità, alterità (secoli X-XIII). Atti del Convegno internazionale (Brescia, 17-19 settembre 2015), Milano 2017 (Le settimane internazionali della Mendola), pp. 285-298.

¹⁴¹ Hildegardis Bingensis *Epistolarium* cit., II, *Epist.* CIIIr, p. 262: «Sed et pre assidua infirmitate quam patior, aliquando tedium habeo uerba et uisiones que mihi ostenduntur ibi proferre». Sull'umiltà nell'autocoscienza del profeta, cfr. V. RANFF, *Demütige Selbstdarstellung bei Hildegard von Bingen und Nikolaus von Kues*, in M-A. VANNIER, *L'humilité chez les mystiques rhénans et Nicolas de Cues*, Paris 2016 (Collection Mystiques chrétiens d'Orient et d'Occident, 1), pp. 27-40.

¹⁴² Hildegardis Bingensis *Epistolarium* cit., II, *Epist.* CIIIr, p. 259: «Homo celestis et terrestris est, per bonam quidem scientiam rationalis anime celestis, et per malam fragilis et tenebrosus». In questa intensa digressione sulla natura dell'uomo, Ildegarde ricorre all'immagine dell'aquila. Come essa vola con entrambe le ali, così anche l'uomo ha bisogno di entrambe le conoscenze del bene e del male per tenersi in equilibrio e non cadere: «tu, o fili Dei, [...] attende aquilam duabus alis suis

Il rigore verso di sé e, allo stesso tempo, la capacità di compenetrarsi nella debolezza della natura umana divenivano così aspetti essenziali della lode intessuta dall'agiografo:

«Sapeva che il rigore nei confronti dei vizi era non meno necessario della compassione nei confronti della natura umana, benché non si risparmiasse in nulla impegnandosi nell'esercizio spirituale per soggiogare la bestia recalcitrante del corpo. Solo verso se stessa si mostrava più austera, ma si adattava e si conformava agli altri secondo ciò che vedeva per essere loro d'aiuto, praticando nulla di meno e nulla di più della giusta misura, senza blandire nessuno con l'indulgenza e senza esasperare nessuno con la severità. Attraverso la sua discrezione e temperanza appariva a tutti non solo irreprensibile, ma anche amabile e degna di emulazione»¹⁴³.

Discretio e modestia da una parte e *austeritas* dall'altra sono il fulcro del suo carisma, che Guiberto descrisse in conformità con uno dei *topoi* monastici per eccellenza, attinto direttamente dalla regola benedettina¹⁴⁴.

ad nubem uolantem [...]. Sic etiam homo cum duabus alis rationalitatis, scilicet cum scientia boni et mali, uolat. Dexter a ala scientia bona est et sinistra mala scientia est, et mala bone ministrat bonaque per malam acuitur et regitur, atque in cunctis per illam sapiens efficitur. Nunc autem, o care fili Dei, alas scientie tue Deus ad recta itinera eleuet [...] Bene celestis harmonia de homine sic faciente Deo cantat illum laudans, eo quod cinerosus homo Deum tantum diligit quod, propter eum seipsum ex toto contemnens, sibi non parcat et a peccati opere se coerceat» (*ibid.*, p. 264). Sul "dualismo" della natura umana, "grande" e "misera", cfr. K. LEHMANN, *Größe und Elend des Menschen in der Schöpfung nach der heiligen Hildegard von Bingen*, in R. BERNDT - M. ZÁTONYI, *Unversehrt und unverletzt. Hildegards von Bingen Menschenbild und Kirchenverständnis heute*, Münster 2015 (Erudiri Sapientia, 12), pp. 369-384.

¹⁴³ Guibertus Gemblacensis, *Epistolae* cit., *Epist.* XXXVIII, p. 375: «Sciens nichilominus distractionem debere uitis, compassionem nature, cum in nullo sibi parceret essetque in exercitio spirituali ad subigendum recalcitrans corporis iumentum, soli sibi austerior, ceteris secundum quod uidebat expedire ita se aptam et conformem exhibuit, ut nichil citra, nichil supra modum agens, dum neminem uel ex remissione palparet uel ex seueritate exasperaret, uniuersis ex discretionem et modestia sua non tantum irreprensibilis, sed et grata et imitabilis appareret».

¹⁴⁴ Le parole di Guiberto - «ita se aptam et conformem exhibuit» - richiamano direttamente quelle di Benedetto: «[abbas] secundum uniuscuiusque qualitatem vel intellegentiam ita se omnibus conformet et aptet» (*Regula Benedicti*, in *La regola* cit., II, 32, p. 140). Anche il tema della costrizione del corpo è presente nella regola. Il castigo del corpo - «corpus castigare» (cfr. *ibid.*, IV, 75, p. 148) - è, infatti, uno dei cosiddetti «instrumenta bonorum operum» o «instrumenta artis spiritalis», che il Maestro, ancor prima di Benedetto, aveva attinto dal precetto paolino (1 Cor. 9,27: «castigo corpus meum et in seruitutem redigo»).

Nella descrizione di Guiberto colpiscono, in particolare, le parole «cum in nullo sibi parceret» - «benché non si risparmiasse in nulla» - che trovano una corrispondenza perfetta nella riflessione di Ildegarde sulla santità.

6. L'IDEALE DI MONACHESIMO E DI SANTITÀ IN UN CONNUBIO INDISSOLUBILE

Nello *Scivias* la santità era apparsa in forma personificata come un'«immagine tricipite»: il capo centrale e destro emanavano un tale «fulgore» che era difficile distinguere se avessero sembianze maschili o femminili; il capo sinistro, invece, appariva «alquanto oscuro», ornato di un velo bianco secondo il costume delle donne. Ciascuno recava sulla fronte una scritta evocativa: il primo diceva «nasco dalla santa umiltà»; il secondo «radice del bene» e il terzo «colei che non si risparmia» - «non parcens sibi»¹⁴⁵.

I tre capi si sostenevano a vicenda e non potevano esistere uno senza l'aiuto dell'altro, uniti nella loro perfetta unanimità¹⁴⁶. Il capo centrale, leggermente sovrastante, nasceva dall'umiltà, virtù «madre» della santità¹⁴⁷; il capo destro era radicato in Dio¹⁴⁸, mentre il capo sinistro, «rigido» e «inflexibile», si abbandonava quasi a un cupo lamento per la presenza ineludibile del peccato:

¹⁴⁵ Hildegardis Bingensis *Scivias* cit., III, 9, p. 521: «Altera uero imago triceps erat, ita ut in naturali loco capitis et in utroque umero suo caput appareret [...] Sed idem medium et quod a dextris eius erat, tanto fulgore radiabant, ut claritas ipsorum uisum meum reuerberaret, ita quod utrum uirilem an muliebrem formam haberent, perfecte considerare non ualerem; illo autem quod a sinistris apparebat, aliquantulum obscuro et muliebri consuetudine candido uelamine uelato. [...] Et uidi in fronte medii capitis scriptum 'sanctitas', et in fronte dextri 'radix boni'; et in fronte sinistri 'non parcens sibi'».

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 544: «Sed et medium ad alia duo aspiciens et illa ad ipsum, utilitatem suam ad inuicem conferunt: quoniam ipsa fortiter in unanimitate interioris uisionis et dilectionis consistentia, ita ut nullum eorum sine adiutorio alterius durare ualeat, uerba et admonitiones suas ad profectum hominum dirigunt».

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 521: «Medio tamen alia duo aliquantulum supereminente [...] ad alia duo aspiciens dicebat: 'Orior de sancta humilitate. In ipsa nata sum ut infans nascitur in matre. Per ipsam etiam educata et confortata sum ut per nutricem puer enutritur ad fortitudinem'».

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 522: «Ego in primo ortu radico in monte excelsi culminis, quod Deus est».

«Ahimè, ahimè, ahimè, perché sono così rigida e inflessibile che a stento cedo al tuo aiuto, o santità? Ma non potrai stare senza di me, se fuggirò. [...] È necessario che io estirpi la spina dell'inquietudine, che pungendo tenta di portarmi alla perdizione, se non la strapperò prima che si conficchi tutta in me e prima che attecchisca in me come in un putrido cadavere»¹⁴⁹.

Il volto sinistro, l'unico dei tre ad avere chiare sembianze femminili, aveva un valore simbolico altissimo: per comprenderne l'importanza occorre ripensare all'insegnamento che Ildegarde aveva ricevuto dalla propria *magistra*, Jutta von Sponheim¹⁵⁰. «Inclusa» nella cella del Disibodenberg, Jutta rappresentava, ai suoi occhi, l'immagine del rigore, della «viva ansietà» e della «sollecitudine» - *sollicitudo* - per il modo in cui difendersi dalle forze del male¹⁵¹.

Ildegarde aveva condiviso con lei i timori e le prove legate a un regime durissimo, che le aveva private di ogni «sostegno umano», lasciandole - secondo la testimonianza di Guiberto - come due «bambine orfane», sole nelle mani di Dio¹⁵². La descrizione che l'agiografo ci offre del «carcere» in cui furono «sepolte», accompagnate soltanto da una servitrice, assume i contorni di un vero e proprio elogio della vita eremitica femminile, sul modello elaborato da Aelredo di Rievaulx

¹⁴⁹ *Ibid.*: «'O uae, o uae, o uae, quomodo tam rigida et tam inflexibilis sum, quod me tam uix superare possum, o sanctitas, ad tuum auxilium, quia sine me stare non poteris, si fugero? [...] quia me tamen oportet inquietissimam spinam eradicare, quae me pungendo conatur ad perditionem impellere, si eam non eruero antequam in me tota demergatur et antequam ueluti in putrido caduere in me confoueat'».

¹⁵⁰ Le informazioni più importanti sulla figura di Jutta si ricavano da una agiografia anonima, proveniente dal Disibodenberg, scritta subito dopo la morte della santa nel 1136. La Vita la descrive come una vergine dedita a un rigorismo estremo, secondo i canoni della riforma di Hirsau, che destinava alle donne una *conversatio* ascetica e penitenziale (cfr. KÜSTERS, *Formen und Modelle* cit., pp. 195-220). Fu Jutta a fondare una piccola cella ai margini dell'abbazia del Disibodenberg, destinata a crescere col passare del tempo, accogliendo vergini nobili, di cui la prima fu proprio Ildegarde. Per il testo della Vita, cfr. *Vita domnae Jutta inclusae* cit. Per una traduzione in lingua inglese, cfr. A. SILVAS, *Jutta and Hildegard: the biographical Sources*, Turnhout 1998 (Medieval Women: Texts and Contexts, 1), pp. 65-84. Sul legame tra Ildegarde e la *magistra*, cfr. F. STAAB, *Aus Kindheit und Lehrzeit Hildegards: mit einer Übersetzung der Vita ihrer Lehrerin Jutta von Sponheim*, in FORSTER, *Hildegard von Bingen* cit., pp. 58-86.

¹⁵¹ Hildegardis Bingensis *Scivias* cit., III, 9, p. 543: «quoniam perfectio haec quae se fortiter constringit ob amorem Dei in aduersitate illa qua ipsa diabolica infestatione et humano opere impugnatur, quasi anxietatem et sollicitudinem quomodo se diuino auxilio defendat habet».

¹⁵² Guibertus Gemblacensis, *Epistolae* cit., *Epist.* XXXVIII, p. 373: «omni etiam ope humana destitutas, quasi pupillas absque patre et matre remansisse, quidni timerent, quidni pro se estuanter satagerent?».

nel *De institutione inclusarum* del 1160 circa¹⁵³. Guiberto lodò l'impegno profuso nella contemplazione e la capacità di combattimento «virile» delle due vergini, poste in una solitudine estrema, paragonabile soltanto ai «recessi di una grotta» e ai «dirupi di una caverna»¹⁵⁴.

Anche Ildegarde, nelle sue note autobiografiche, aveva descritto, piena di ammirazione, le veglie, i digiuni e le altre privazioni cui Jutta si sottoponeva, «senza concedere alcun riposo al corpo»¹⁵⁵. L'esempio di vita della *magistra* fu, dunque, così importante da lasciare in lei un'impronta indelebile, contribuendo a forgiare non solo il suo ideale di santità ma anche di monachesimo. Giunta al Disibodenberg quando era ancora bambina e affidata alle cure di Jutta, Ildegarde crebbe seguendo le sue orme, identificandosi completamente nella madre spirituale e in un regime di vita di tipo eremitico.

Gli storici, tuttavia, hanno sinora sottovalutato l'importanza dell'esempio di Jutta nella vita di Ildegarde, vedendo nella *discretio* e nella temperanza di quest'ultima e, soprattutto, nel suo trasferimento in un cenobio indipendente la prova innegabile della sua estraneità alla dura ascesi contemplata nel Disibodenberg. Ma, enfatizzando

¹⁵³ *Ibid.*, p. 372: «cum spirituali filia Hildegarde, octauum etatis annum agente, et cum alia Christi famula sibi equiuoca inferioris generis, nepte tamen sua, que eis ministraret, a loci abbate et fratribus ut uere seculo mortua sepelitur». Il vocabolario adoperato da Guiberto («ipsum corpus in aliquod ergastulum retruderetur»; «carcerem in quo recluderetur») e, soprattutto, l'insistenza sul tema del «morire al mondo» («seculo mortua») evocano il testo di Aelredo di Rievaulx, scritto nel 1160. Si tratta di un piccolo codice che il cistercense scrisse su commissione della sorella, che aveva optato per una vita in estrema solitudine. Cfr. Aelred de Rievaulx, *La vie de recluse*, ed. C. DUMONT, Paris 1961 (Sources chrétiennes, 76), p. 80: «vitam hanc solitariam elegerit et abscondi desiderans non videri et quasi mortua seculo, in spelunca Christo consepeliri». Sull'eremitismo femminile, cfr. E. PÁSZTOR, *Ideali dell'eremitismo femminile in Europa tra i secoli XII-XV*, in *Eremitismo nel francescanesimo medievale*. Atti del XVII Convegno internazionale, Assisi, 12-13-14 ottobre 1989, Perugia 1991, pp. 129-164.

¹⁵⁴ Di Jutta Guiberto loda il tempo speso esclusivamente nella meditazione: «totum tempus uite sue in meditatione legis expendens» (Guibertus Gemblacensis, *Epistolae* cit., *Epist.* XXXVIII, p. 371). Di entrambe, invece, loda l'atletismo virile: «contra spirituales nequitias in palestra celestis agonis uiriliter exercentur» (*ibid.*, p. 373). Un particolare rilievo assume la descrizione della cella in cui fu reclusa Ildegarde: «a conturbatione hominum remotam et in foramine petre atque in cauerna macerie ab estu, turbine et pluuiis protegendam» (*ibid.*, p. 370).

¹⁵⁵ *Vita sanctae Hildegardis* cit., II, 2, p. 23: «corpori suo in uigiliis, ieiuniis et ceteris bonis operibus quietem non tribuit».

soltanto la sua separazione dall'abbazia madre, si rischia di trascurare il travaglio interiore e l'intensa riflessione che l'avevano portata a compiere questa scelta¹⁵⁶.

Solo molto lentamente, intorno al 1148-50, dopo più di dodici anni dalla morte di Jutta, ella maturò la decisione di abbandonare la cella del Disibodenberg e di fondare un monastero autonomo. Occorre, quindi, indagare a fondo per scorgere nelle fonti l'evoluzione del suo pensiero spirituale e intellettuale.

Quando era ancora al Disibodenberg, intenta a redigere la sua prima opera visionaria, lo *Scivias*, Ildegarde meditò a lungo sulla storia del monachesimo e vide il riflesso di se stessa in quella storia, nel suo passaggio cruciale dall'eremitismo al sorgere delle prime comunità cenobitiche¹⁵⁷. Fu un processo di lenta e profonda introspezione, che sfociò all'improvviso nell'ordine divino di partire:

«In quel tempo, per l'oscurità dei miei occhi, non vedevo alcuna luce ed ero oppressa da un peso del corpo così forte che giacevo prostrata da gravissimi dolori senza potermi alzare. La ragione per cui soffrivo era perché non rivelavo la visione che mi era stata mostrata, secondo cui dovevo trasferirmi con le mie figlie dal luogo in cui ero stata oblata verso un altro luogo. Sopportai questi dolori fino a quando non feci il nome del luogo in cui sono ora e subito, recuperata la vista, fui come risolleata ma non guarii ancora completamente dalla malattia»¹⁵⁸.

Il Rupertsberg era per lei il luogo in cui poter finalmente seguire la regola di Benedetto nella sua intrinseca perfezione, paragonabile al sole quando giunge al culmine del suo percorso:

¹⁵⁶ Si vedano almeno gli studi già citati di Felten e Mews: FELTEN, *What do we know about* cit., p. 26; MEWS, *Hildegard of Bingen and the Hirsau Reform* cit., p. 65 (vedi nota 5).

¹⁵⁷ *Hildegardis Bingensis Scivias* cit., II, 5, pp. 186-194, soprattutto, capitoli 13-14, 16, 17-18, 20. In queste pagine l'autrice ricostruisce la storia del monachesimo e vi si identifica pienamente, decidendo di ripercorrere i medesimi passi che avevano portato Benedetto dalla solitudine della spelunca alla fondazione di nuovi cenobi che rinnovassero la vita monastica a lui coeva.

¹⁵⁸ *Vita sanctae Hildegardis* cit., II, 4-5, p. 27: «“Quodam inquit tempore ex caligine oculorum nullum lumen uidebam tantoque pondere corporis deprimebar, quod subleuari non ualens in doloribus maximis occupata iacebam. Que ideo passa sum, quia non manifestauis uisionem, que michi ostensa fuit, quod de loco, in quo Deo oblata fueram, in alium cum puellis meis moueri deberem. Hec tamdiu sustinui, donec locum, in quo nunc sum, nominauis, et ilico uisu recepto leuius quidem habui, sed tamen infirmitate nondum ad plenum carui”».

«La prima luce del giorno simboleggia le parole veridiche della dottrina apostolica, l'aurora, invece, indica l'inizio di questa *conversatio*, che dopo quella dottrina, germogliò in principio nella solitudine e nelle spelonche, ma il sole mostra la via discreta e ben disposta dal mio servo Benedetto, che io ho permeato col fuoco ardente»¹⁵⁹.

Ispirato dalle parole di Ildegarde, Guiberto paragonò Jutta alla radice e la discepola al frutto abbondante, enfatizzando un percorso di implicita evoluzione:

«[Jutta] entrò nel sepolcro non inane e senza frutto, ma “nell'abbondanza”, secondo la Scrittura. Come il mucchio di frumento si raccoglie a suo tempo, così una grande abbondanza di frutti nacque dalla radice della piantagione coltivata dal padre celeste, come si manifesta apertamente fino ad oggi»¹⁶⁰.

Anche Ildegarde, in una delle due agiografie, la *Vita sancti Disibodi episcopi*, aveva paragonato la vita dell'eremita alla «radice» dei monaci, in cui riconosceva se stessa nei lunghi anni di reclusione al Disibodenberg¹⁶¹.

L'albero, simbolo per eccellenza della vita e richiamo sottile all'albero di Iesse, appariva già nello *Scivias* come metafora della nascita e dello sviluppo del monachesimo:

«Come il balsamo trasuda soavemente dall'albero, così anche questo popolo nacque dapprima nell'eremo e, singolarmente, nel nascondimento e poi si espanse come l'albero con i suoi rami, sviluppandosi a poco a poco nella moltitudine della pienezza»¹⁶².

¹⁵⁹ Hildegardis Bingensis *Scivias* cit., II, 5, p. 193: «Prima lux diei fidelia uerba apostolicae doctrinae designat, aurora uero initium huius conuersationis, quae primum in solitudine et in speluncis post eandem doctrinam germinauit demonstrat, sol autem discretam et bene dispositam uiam deinde in seruo meo Benedicto declarat, quem ego in ardente igne pertransiui».

¹⁶⁰ Guibertus Gemblacensis, *Epistolae* cit., *Epist.* XXXVIII, pp. 372-373: «Que quoniam non inanis aut sterilis, sed secundum scripturam in habundantia ingressa est sepulchrum, sicut cum aceruus tritici infertur in tempore suo, uberrimus fructuum prouentus, qui de radice plantationis eius celesti patre agricolante postmodum erupit, euidenter nunc usque ostendit».

¹⁶¹ *Vita Disibodi*, 29: 411-412, p. 73: «Nam idem seruus Dei inter suos ut heremita uixit, que uita radix uite monachorum est».

¹⁶² Hildegardis Bingensis *Scivias* cit., II, 5, p. 187: «Nam ut balsamum de arbore suauius sudat, sic et populus iste primum in eremo et in abscondito singulariter exortus est, et deinde ueluti arbor ramos suos expandit, paulatim in multitudinem plenitudinis proficiens». La metafora dell'albero di

I monaci erano «odore vivente» - «odor uiuens uouens iter secretae regenerationis» -, un sottile gioco di parole che indicava il profumo di Cristo, che essi erano chiamati ad imitare¹⁶³.

In questa ricostruzione ideale del cammino compiuto dal monachesimo, Ildegarde posò il suo sguardo dapprima sul precursore di Cristo, Giovanni Battista, eremita e profeta, per giungere poi a esaltare il ruolo del monaco come «colui che imita la passione di Cristo»¹⁶⁴.

Il profeta era per lei colui che, all'interno dell'ordine monastico, aveva la «radice dell'odore», cioè chi, ponendosi sulle orme del Battista, si ispirava alla vita eremitica, «radice» dei monaci¹⁶⁵. Giovanni Battista, infatti, precursore della verità, l'annunciava solo nell'«ombra», non nella piena luce:

«Si rivolgevano a lui chiedendogli, in virtù della sua rettitudine, il battesimo di penitenza affinché, con la rinuncia al male, la scelta del bene e la confessione dei loro peccati, fossero degni di raggiungere colui che non rivelava un rimedio nell'ombra dell'antichità, ma che donava la vera salvezza nella luce della novità»¹⁶⁶.

Non si trascuri l'importanza dell'«ombra» e il ruolo che essa riveste nell'autocoscienza profetica di Ildegarde. Come sappiamo, l'ombra è per lei la

Iesse ricorre nello *Scivias* tre volte: «Et quare uirga? Quia [...] orta scilicet de radice Iesse» (*ibid.*, III, 8, p. 497); «O tu, suauissima uirga frondens de stirpe Iesse» (*ibid.*, III, 13, p. 615); «in egrediente uirga de Iesse uirtutes floris huius germinarent» (*ibid.*, III, 8, p. 500).

¹⁶³ *Ibid.*, pp. 186-187: «hoc designat perfectionem illorum qui passionem Filii mei in caritatis ardore imitantes strenue ecclesiam in constrictione sua exornant. [...] Quia cum ecclesia iam roborata conualuit, egressus est ad decorem illius uiuens odor, uouens iter secretae regenerationis. Quid est hoc? Quia tunc surrexit mirabilis ordo qui Filium meum in specie exempli sui tetigit». Il verbo *surrexit* evoca la «resurrezione» del monaco, che nel pensiero di Ildegarde è il frutto di una «rigenerazione» - *secreta regeneratio*, quella dell'eremita uscito dal sepolcro.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 189: «*Ipsae autem Iohannes habebat uestimentum de pilis camelorum et zonam pelliciam circa lumbos suos*» (corsivo nel testo; cfr. Mt. 3,4); *ibid.*: «qui sunt recta templa mea, uidelicet ut chori angelicorum me colentes, et eiusdem Vnigeniti mei passionem et mortem ac sepulturam in corpore suo portantes».

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 190: «qui inter huiusmodi homines radicem odoris cum utilitate habet sit nuntius et sacerdos, sit propheta et consiliator ecclesiasticae aedificationis».

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 191: «Vnde et ipsi perfusionem paenitudinis a rectitudine eius flagitabant, quatenus per declinationem malorum et per erectionem bonorum confessionem scelerum suorum ponentes, illum mererentur adipisci qui ipsis non in umbra antiquitatis remedium denuntiaret, sed qui eis in luce nouitatis ueram salutem conferret».

«radice» di tutte le cose, rappresenta la creazione nella fase primordiale, quando ancor prima di assumere corpo e forma, è presente soltanto nella prescienza divina. Per questo il profeta, vedendo nell'ombra, è «radice», preannunciando ciò che è destinato a compiersi dopo di lui. Nessuna valenza negativa, dunque, è associata all'*umbra*, che attraverso un ossimoro eloquente, è definita *perspicua*, proprio perché consente al profeta di guardare attraverso di essa¹⁶⁷.

Il monaco, invece, a differenza dell'eremita e del profeta, è colui che viene dopo l'ombra, frutto di un cammino di «rigenerazione» compiuto attraverso il battesimo di Cristo in Spirito e acqua¹⁶⁸.

In quest'immagine maestosa Ildegarde distingueva nettamente il passaggio tra due momenti fondamentali della storia: il «primo giorno della salvezza», coincidente con l'Incarnazione, e quello della Resurrezione, quando tutta la verità, racchiusa nell'allegoria dell'Antico e Nuovo Testamento, fu rivelata al mondo¹⁶⁹. Impossibile non riconoscere in questo passaggio cruciale un riferimento velato al giorno di Pasqua, quando Benedetto, con un atto di straordinaria importanza, pose fine alla solitudine uscendo dalla spelonca e accostandosi, per la prima volta, ad una vita cenobitica¹⁷⁰.

¹⁶⁷ Hildegardis Bingensis *Scivias* cit., III, 10, pp. 616-617: «De patriarchis et prophetis: O uos felices radices, cum quibus opus miraculorum, et non opus criminum, per torrens iter perspicuae umbrae plantatem est».

¹⁶⁸ *Ibid.*, II, 5, p. 191: «per regenerationem Spiritus et aquae in abiectioe diabolicae seruitutis nouum hominem induentes».

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 187: «In prima die salutis, uidelicet cum Filius Dei mirabiliter incarnatus corporaliter in mundo manebat [...]. Sed altera die, id est cum omnia mysteria ueritatis post resurrectionem ipsius in ecclesia aperte posita sunt, protulit in typica manifestatione nouum et uetus testamentum, scilicet aeternae uitae certissimam demonstrationem et credenti populo dulcissimum cibum».

¹⁷⁰ Cfr. Gregorii papae *Dialogi*, II, 1, in *Storie di santi e di diavoli (Dialoghi)*, edd. S. PRICOCO - M. SIMONETTI, Milano 2005, p. 112: «Nomen itaque eius per uicina loca cunctis innotuit, factumque est ut ex illo iam tempore a multis frequentari coepisset» (al centro della narrazione è il celebre episodio del dialogo tra Benedetto e un presbitero, che era stato ammonito da Dio a condividere il suo pasto con il santo). Si legga il commento di Salvatore Pricoco: «L'andamento del dialogo, vivace come poche altre volte, l'insistenza con la quale il prete sottolinea l'occasione festiva (la Pasqua viene nominata ben sei volte) e quella non minore con cui impone di sospendere il digiuno, conferiscono a questa pagina un rilievo particolare, come a segnare una svolta nella carriera di Benedetto» (*ibid.*, p. 310 nota 53-75).

L'insistenza posta sull'antitesi tra ombra e luce, eremita e monaco, ci richiama a quel momento di svolta nella "carriera" della scrittrice, quando riuscì a "istituzionalizzare" il proprio carisma, riconoscendosi nel passaggio dalla reclusione al cenobitismo, dall'antica alla nuova *austeritas* e costruendo così, intorno a quella svolta, il suo monastero:

«Come Giovanni, insegnando agli uomini che si recavano da lui e permeandoli con il fiume dell'irrigazione, accoglieva le loro parole di pentimento a lode del Salvatore che stava per venire, così non trascurino di fare anche ora, nel nome dello stesso Salvatore, coloro che offrono di più alla testimonianza della santificazione, abbracciando, attraverso l'ispirazione dello Spirito santo, con la rinuncia alle cose secolari, una nuova austerità cui si sono consacrati rivestendo l'*uomo nuovo*, attraverso la rigenerazione di Spirito e acqua»¹⁷¹.

In quel di «più» che Ildegarde attribuisce ai monaci è racchiuso il senso della loro missione: «ciò che Giovanni mostrò come in ombra, essi lo portino a compimento veridicamente nella novità della luce»¹⁷².

Ma la continuità in questo passaggio non è data soltanto dal ruolo del monaco, che eredita l'insegnamento dell'eremita, ma è dato anche dal ruolo del profeta: a lui, che è «radice» tra i monaci, spetta il compito di guidare l'edificio ecclesiastico nei momenti di necessità annunciando, sull'esempio di Cristo, il messaggio di salvezza:

¹⁷¹ Hildegardis Bingensis *Scivias* cit., II, 5, p. 191: «ut idem Iohannes homines ad se uenientes docens et flumine irrigationis perfundens uerba paenitentiae eorum ad honorem uenturi saluatoris suscipiebat, ita etiam nunc in nomine eiusdem saluatoris, [qui ueniens salutem fidelibus contulit], et illi facere non negant qui testimonio sanctificationis [fulminantis operis] plus addunt; uidelicet per inspirationem Spiritus sancti in abrenuntiatione saecularium rerum nouam austeritatem [secundum similitudinem illam] aggredientes, quam [ex praecepto eiusdem testimonii sanctificationis] per regenerationem Spiritus et aquae [in abiectioe diabolicae seruitutis] *nouum hominem* induentes adierunt» (corsivo nel testo).

¹⁷² *Ibid.*: «ubi stimuli impellentis necessitatis se obtulerint, admonendo et erigendo ac sanando manum deuoti iuuaminis petentibus porrigant, si tamen ad eandem dignitatem ecclesiastica promotione digne peruenerunt, et in hoc praedecessorem suum fideliter imitentur, ut quod ille uelut in umbra ostendit, ipsi in nouitate lucis ueraciter compleant» («se si presentano casi di impellente necessità, [coloro che sono succeduti a Giovanni] stendano una mano per aiutare con devozione coloro che si avvicinano, ammonendo, confortando e risanando, a condizione però che siano giunti a quella carica degnamente con una promozione ecclesiastica, e in questo imitano fedelmente il loro predecessore, affinché ciò che egli mostrò come in ombra, essi lo portino a compimento veridicamente nella novità della luce»).

«come il Figlio mio è annunciatore dei sacramenti della salvezza, sacerdote dei sacerdoti, profeta dei profeti e costruttore delle torri felici, così, se si pone la necessità, chi tra gli uomini di questa *conversatio* ha la radice dell'odore sia annunciatore e sacerdote, profeta e consigliere dell'edificio della chiesa e, senza separarsi completamente da loro, non sia inoperoso secondo l'uso ecclesiastico ma vigili sulla chiesa, disprezzando l'impegno nelle cause secolari e il contagio con le cose terrene»¹⁷³.

Come tutti i grandi riformatori, anche Ildegarde fu mossa dal desiderio ardente di recuperare le origini monastiche: fu proprio questo anelito a spingerla alla riflessione profonda e al riconoscimento di sé come profeta, un ruolo che vide inscritto nella stessa storia dell'ordine cui apparteneva. La donna, per adempiere con piena autorevolezza al proprio mandato, si rispecchiava nell'*homo* senza distinzioni di genere e, soprattutto, nel codice benedettino di cui esaltava proprio il carattere di intrinseca universalità¹⁷⁴.

Il confronto tra il suo ideale monastico e i testi agiografici, frutto della sua maturità intellettuale, ci consente di individuare un filo rosso che congiunge con perfetta coerenza il piano istituzionale con quello carismatico e spirituale. Come Ildegarde aveva attraversato entrambe le fasi di vita monastica, così anche i suoi santi, Disibodo e Ruperto, protagonisti delle due agiografie, incarnano rispettivamente le due figure al centro di quel passaggio cruciale: il profeta-eremita e colui che, superando il modello di vita dei primi asceti, è protagonista di una *noua austeritas* e di una *conversatio* non solo contemplativa ma anche attiva, giungendo così a identificarsi pienamente nel modello cristico.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 190: «sicut Filius meus est nuntius salutiferorum sacramentorum et sacerdos sacerdotum ac propheta prophetarum et aedificator felicium turrium, ita etiam si necessitas se opposuerit, qui inter huiusmodi homines radicem odoris cum utilitate habet sit nuntius et sacerdos, sit propheta et consiliator ecclesiasticae aedificationis, nec omnino ab his separandus est [...], nec ad usum ecclesiasticum dormiat, sed ad instrumentum eius uigilet, occupationem tantum saecularis causae et contagia saecularium rerum abiciens».

¹⁷⁴ *Ibid.*, II, 5, p. 213: «ergo homo cuiuscumque sexus aut aetatis sit, qui passionem Christi induit, attendat ut eam fortiter retineat».

LE AGIOGRAFIE

VITA SANCTI DISIBODI EPISCOPI

1. DATAZIONE, COMMITTENZA E FINALITÀ

Nel 1170 Ildegarde ricevette da Elengerio, abate del Disibodenberg e suo superiore, l'incarico di «descrivere le gesta, le virtù e la vita del patrono Disibodo», di cui non era noto nulla, eccetto il nome¹⁷⁵. Già Kuno, predecessore di Elengerio, le aveva rivolto nel 1155 una richiesta simile, affidandosi al suo carisma per apprendere qualcosa della vita del santo¹⁷⁶. Ildegarde aveva acconsentito e aveva composto in quell'occasione delle piccole lodi in suo onore: un'antifona, un responsorio e una sequenza¹⁷⁷.

Erano scritti brevi e non ancora maturi, che lasciavano però trapelare alcuni tratti essenziali dell'identità del beato. Ildegarde lo definì da subito una «figura nascosta»¹⁷⁸; «esule» e «straniero nel mondo fin dal principio»¹⁷⁹ e, per questo, «presule della vera città», «sollevato in cielo e prostrato a terra»¹⁸⁰.

¹⁷⁵ Hildegardis Bingensis *Epistolarium* cit., I, *Epist.* LXXVII, p. 167: «unanimi consensu ianuam uestre caritatis opportune et importune pro descriptione gestorum ac uirtutum, necnon et uite patroni nostri necnon et uestri, beatissimi Disibodi, in cuius domo ab ipsis cunabulis nutrita estis, pulsamus». Il primo documento che registra il nome del santo è il Martirologio di Rabano Mauro (840-854 circa). Cfr. Rabanus Maurus, *Martyrologium. De computo*, edd. J. MCCULLOH - W. STEVENS, Turnholt 1979 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 44). Seguono il *Chronicon* di Mariano Scoto (fine XI secolo) e la cronaca del Disibodenberg scritta dall'abate Dodechino. Cfr. Marianus Scotus, *Chronicon*, ed. G.H. PERTZ, in M.G.H., *Scriptores*, V, Hannoverae 1844; *Annales Sancti Disibodi*, p. 28. Non sempre, tuttavia, queste fonti concordano con i dettagli biografici forniti da Ildegarde. Rabano Mauro lo ricorda come confessore e non come vescovo, e Mariano Scoto e Dodechino fanno risalire la sua morte al 674, quasi un secolo dopo rispetto ai riferimenti cronologici offerti dalla *Vita*, secondo cui Disibodo fondò l'abbazia subito dopo la morte di Benedetto (547). Cfr. *Vita Disibodi*, 13: 181-182. Per questi riferimenti, cfr. *S. Disibodus episcopus et confessor, Commentarius praeuius*, in *Acta Sanctorum Julii*, ed. J.-B. DU SOLIER, Antverpiae 1721, pp. 584-585.

¹⁷⁶ Hildegardis Bingensis *Epistolarium* cit., I, *Epist.* LXXIV, p. 160: «peto ut, si qua de patrono nostro beato Disibodo Deus uobis reuelauerit, mihi aperiat».

¹⁷⁷ *Ibid.*, *Epist.* LXXIVr, p. 162. Per le lodi, che la tradizione manoscritta tramanda nella *Symphonia armonie celestium reuelationum*, cfr. *Symphonia*, ed. B. NEWMAN, in Hildegardis Bingensis *Opera Minora* cit., I, p. 180 (*Antiphona, Symphonia*, 41): «O mirum - surrexisti»; *ibid.*, p. 182 (*Responsorium, Symphonia*, 42): «O uiriditas - rapiat»; *ibid.*, pp. 186-188 (*Sequentia, Symphonia*, 45): «O presul - imitantur». L'opera è corredata di note musicali.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 180: «absconsa forma».

Colpiscono, in particolare, alcuni versi, che sembrano preludere all'evento centrale della vita del santo, intorno a cui si sarebbe sviluppata tutta l'agiografia. Disibodo appare, già dall'antifona, protagonista di un cammino di rigenerazione:

«Così, o Disibodo, ti eleverai alla fine/con il soccorso del fiore/di tutti i rami del mondo/come ti elevasti la prima volta»¹⁸¹.

In questa metafora - «il fiore di tutti i rami del mondo» - possiamo scorgere la figura di Cristo, che eleva il santo due volte, la prima, quando lo spinge ad abbandonare l'episcopato, risollemandolo da una condizione di forte disagio e, la seconda, nel momento finale del trapasso. Allo stesso modo nell'agiografia, sarà proprio l'ispirazione divina a soccorrere Disibodo nel passaggio difficile dal soglio episcopale ad una nuova vita, condotta in estrema solitudine, in compagnia soltanto di pochi uomini di «perfetta asceti»¹⁸².

Mantenendosi fedele a quest'immagine, Ildegarde approdò al testo dell'agiografia, che inviò molto probabilmente insieme alla lettera di risposta all'abate Elengerio.

Nei due manoscritti che preservano la sua corrispondenza (W e R) la Vita è, infatti, inserita al termine dell'epistola a Elengerio, distinta rispettivamente da un *incipit* a margine e da uno rubricato¹⁸³. Se è vero, come mostra il curatore dell'edizione critica, che i compilatori dell'epistolario avevano l'abitudine di inserire le sue opere minori all'interno della corrispondenza, l'uso nell'*incipit* della parola «prefato» in

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 186: «Tu peregrinus a semine mundi/desiderasti exul fieri».

¹⁸⁰ *Ibid.*: «O presul uerae ciuitatis/[...]/ascendens in caelum,/in terra prostratus fuisti».

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 180: «Unde, o Disibode, surges in fine,/succurrente flore/omnium ramorum mundi,/ut primum surrexisti».

¹⁸² *Vita Disibodi*, 13: 182-186, p. 65: «Et ita per admonitionem Spiritus sancti desiderium suum nondum impletum esse cognouit, quia diu desiderauerat quod pro populo olim sibi commissio aliquos uere perfecteque religionis uiros sibi consociaret».

¹⁸³ Si veda l'introduzione all'edizione critica, in *Ibid.*, Introduction, p. 37. I due manoscritti (W e R), il secondo dei quali è detto Riesencodex per la sua estensione, sono conservati rispettivamente a Wien, *Österreichische Nationalbibliothek*, 963 (XIII sec.) e a Wiesbaden, *Hessische Landesbibliothek*, 2 (1173-1182/1187 circa).

riferimento al «monte di san Disibodo» suggerisce una continuità narrativa voluta dalla stessa autrice¹⁸⁴.

Possiamo, dunque, attribuire una funzione proemiale alla lettera, in cui Ildegarde svelò le finalità parenetiche dell'agiografia: la storia del monastero e l'esaltazione delle sue origini gloriose, legate al santo, dovevano servire ad «ammonire» i monaci, affinché sapessero «in che modo era iniziata la loro vita ascetica, qual era il suo stato attuale e quale sarebbe stato quello futuro»¹⁸⁵. Solo mantenendosi fedeli alla storia, i monaci potevano recuperare l'antico fervore e superare così una lunga crisi.

In un'altra lettera del 1170, di poco anteriore alla stesura dell'agiografia, lo stesso Elengerio aveva infatti confessato di essere stato negligente nella guida della comunità, lasciando i fratelli in uno stato di grave torpore:

«Penso più a dominare coloro che, invece, dovrei servire, cercando la mia utilità piuttosto che la loro. Ma ho sopportato il peso del giorno e la calura nella vigna del Signore fino ad oggi, seppur tiepidamente, e con l'aiuto di Dio mi sono risolto a perseverare fino a quando riceverò la mia ricompensa. Ma ora, o madre, nelle nozze del Signore il vino spirituale è venuto completamente a mancare, perché il fervore della vita monastica è quasi scomparso ed ogni genere di avversità incombe su di noi»¹⁸⁶.

Ildegarde colse l'occasione della committenza per estendere il suo sguardo dalle difficoltà interne al Disibodenberg alla crisi dell'intera umanità nel tempo coevo, definito - come abbiamo già visto - *muliebre* per la sua debolezza intrinseca, legata

¹⁸⁴ *Ibid.*, 1: 3, p. 59.

¹⁸⁵ Hildegardis Bingensis *Epistolarium* cit., I, *Epist.* LXXVIIr, p. 172: «Nunc autem ad admonitionem populi huius loci hec omnia dicta sunt, scilicet quomodo religio ipsius inceperit et quis status eius nunc sit, et qualis etiam futurus sit». La lettera-proemio è priva di intestazione e ha uno stile intensamente retorico, che contribuisce a conferirle i caratteri tipici di un sermone. Cfr. *l'incipit*: «Cum creature per iussionem Dei processerunt, plurime stelle, que innumerabiles in lumine tunc fuerunt, cum illo qui Lucifer erat, ceciderunt» (*ibid.*, p. 168).

¹⁸⁶ *Ibid.*, *Epist.* LXXVI, p. 163: «Nam quibus prodesse deberem, preesse magis studeo, querens que mea sunt, non que illorum. Sed tamen pondus diei et estus in uinea Domini huc usque, quamuis tepide, portavi et, Deo adiuuante, donec quandoque denarium percipiam, perseuerare decreui. Verum nunc, mater mi, in dominicis nuptiis spiritale uinum omnino defecit, quia feruor monastice religionis pene deperit [...]; et ideo omnia diuersa contra nos grassantur».

all'avvento di un «certo tiranno»¹⁸⁷. Non era la prima volta che adoperava quest'espressione dietro cui si celava probabilmente Enrico IV, responsabile di aver avviato i grandi conflitti tra papato e impero che laceravano la cristianità¹⁸⁸. Ma la crisi politica e il conseguente decadimento morale della popolazione per Ildegarde non annunciavano ancora la fine dei tempi ed erano destinati a lasciare il posto ad una nuova era di giustizia: da qui l'esortazione ai monaci a pentirsi, guardando alla storia del monastero, nel suo avvicinarsi di fasi di splendore e di decadimento¹⁸⁹.

Il percorso di vita compiuto dalla prima comunità, ricostruito dall'agiografia, diveniva così uno strumento straordinario di conoscenza di sé e di purificazione, al punto che Ildegarde lo paragonò ad uno «specchio» in cui i monaci potevano riconoscere i propri errori e rifuggire il peccato:

«essi guardano tutte queste cose passate, che furono sia prospere che avverse, per essere attenti al modo in cui difendersi dall'acerrimo sparpiero, allo stesso modo in cui la colomba fugge da esso, quando lo vede nello specchio dell'acqua»¹⁹⁰.

¹⁸⁷ *Ibid.*, *Epist.* LXXVIIr, p. 171: «usque ad tempus cuiusdam tyranni [...], qui consilium antiqui serpentis osculari cepit. Et tunc muliebre tempus fere primo casui simile uenit, ita quod omnis iustitia secundum infirmitatem mulieris debilitata est».

¹⁸⁸ L'ingiurioso epiteto «certo tiranno» si ritrova nell'epistola al clero di Treviri del 1160-1161. Cfr. *ibid.*, II, *Epist.* CCXXIIIr, p. 491: «muliebre uero tempus istud cum quodam tyranno inceptit, cum quo omne malum exortum est». Cfr. B. WIDMER, *Heilsordnung und Zeitgeschehen in der Mystik Hildegards von Bingen*, Basel-Stuttgart 1955; B. TÖPFER, *Il regno futuro della libertà. Lo sviluppo delle speranze millenaristiche nel medioevo centrale*, Genova 1992 (Centro Internazionale di Studi Gioachimiti. Opere di Gioacchino da Fiore. Strumenti, 4), pp. 23-63: «Attese escatologiche pregioachimite» (cap. I).

¹⁸⁹ Un elefante annuncerà il ritorno della giustizia: «sed elephans cum magnis erumnis iustitiam uocabit, faciens ut aliud tempus surgat, et sic utile tempus probitatis bellorum et iustitie ueniet» (Hildegardis Bingensis *Epistolarium* cit., I, *Epist.* LXXVIIr, p. 172).

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 174: «Et hi omnia transacta et preterita, que uel prospera uel aduersa fuerunt, inspiciunt, quatenus quomodo acerrimo accipitri se surripiant, precaueant, quemadmodum columba ab isto fugit, cum ipsum in speculo aque uiderit». L'immagine dello specchio ricorre molte volte in Ildegarde, soprattutto nella sua ultima opera, il *Liber diuinorum operum*, dove appare non solo come strumento di autoriflessione e conoscenza di sé, ma anche di conoscenza profetica. Secondo una lunga tradizione che affonda le sue radici nella cultura greca, lo *speculum* è metafora del processo epistemologico intuitivo, attraverso cui «la mente umana ottiene direttamente la conoscenza delle realtà superiori». Il profeta, infatti, vede «come in uno specchio». Cfr. Ildegarde di Bingen, *Il libro delle opere divine* cit., p. 1262 nota 1 e p. 1264 nota 16. Si veda anche M. CRISTIANI, *La luce al di là della forma: il «vedere per speculum» di Ildegarde di Bingen*, «Doctor Seraphicus», 57 (2010), pp. 49-55.

Ma dietro la finalità esortativa, si nascondeva anche una forte componente autobiografica. Nella storia del monastero e, soprattutto, nella ricostruzione delle sue radici eremitiche, Ildegarde rifletteva se stessa nella prima fase di vita al Disibodenberg:

«Questo luogo è nato nel sole ardente con un popolo spirituale dotato di una forza d'animo così grande da essere come morto al mondo, ma anche con una tale semplicità da non poter accogliere il popolo secolare con carità, secondo la pienezza di Dio esaminatore. Anziché andare incontro a ciascuno secondo il suo carattere, [i fratelli] insistevano con inflessibilità sul rigore della loro vita ascetica. All'inizio, infatti, furono come fuoco ma non dilatavano la fiamma intorno a loro ed erano duri nei confronti del popolo, fissando il cielo come fa l'aquila. Ma, in seguito, si affrettarono verso la parte migliore e, come il cervo, accorsero verso la fonte d'acqua ascendendo di virtù in virtù e brillando così nella luce della carità verso Dio e verso gli uomini»¹⁹¹.

Nella ricostruzione di questi eventi possiamo riconoscere tre livelli di lettura: il primo è dato dalla storia del monachesimo inscritta nel piano divino della creazione; il secondo dalle vicende dell'abbazia, che riflettono in piccolo le stesse dinamiche evolutive dell'ordine monastico; il terzo, quello più profondo, riproduce il percorso di vita della stessa agiografa, dalla fase eremitica a quella cenobitica, legata alla piena rivelazione di sé e del proprio carisma¹⁹².

¹⁹¹ Hildegardis Bingensis *Epistolarium* cit., I, *Epist.* LXXVIIr, p. 172: «Locus enim iste in ardente sole tanta fortitudine spiritalis populi exortus est, uelut seculo huic mortuus esset, et etiam in tanta simplicitate, quod secularem populum cum caritate ad plenitudinem inspectoris Dei capere non potuerunt, unicuique secundum qualitatem illius non occurrentes, sed rigori conuersationis sue inflexibiliter instantes. Primum enim uelut ignis fuerunt et non in flamma circuierunt, et duri ad alium populum erant, quia celum sicut aquile inspiciebant. Postea ad meliorem partem accelerauerunt, et sicut ceruus ad fontes aquarum de uirtute in uirtutem ascendentes cucurrerunt, ac in lumine caritatis Deo et hominibus lucebant».

¹⁹² È Ildegarde stessa ad accompagnare il lettore in questo percorso esegetico. La lettera inizia, infatti, con il racconto della creazione da Abele fino a Cristo e si sofferma sul momento dell'Incarnazione, che segna una vera e propria «rigenerazione» del mondo («nouum seculum»). Le vergini e i monaci, simboleggiati da due pianeti, appaiono per la prima volta nel cielo il giorno della Natività. A questa prima lettura, che potremmo definire allegorica, segue l'interpretazione morale-tropologica, introdotta dall'autrice con queste parole: «ad admonitionem populi huius loci hec omnia dicta sunt». Il terzo livello di lettura è dato, infine, dalla componente autobiografica insita nell'agiografia.

I tre piani immessi in un'unica cornice scorrono parallelamente: come il Figlio di Dio nacque nel nascondimento e si rivelò ai fedeli gradatamente, così anche i primi monaci nacquero nel segreto per poi rivelarsi lentamente al mondo¹⁹³; il Disibodenberg, a sua volta, nacque nel «rigore della propria *conversatio*», abbracciando in seguito la «vita attiva» attraverso «l'ospitalità e l'elemosina»¹⁹⁴ e, infine, l'agiografa, nata spiritualmente nel grembo dell'abbazia, si aprì al mondo, seguendo il percorso di evoluzione tracciato dagli antichi monaci.

L'enfasi nella narrazione ricade, quindi, su quella che Ildegarde definisce la «parte migliore», metafora non della pura contemplazione, ma di un cammino graduale, che passa di «virtù in virtù» e che contempera la «carità verso Dio» con la «carità verso gli uomini»¹⁹⁵.

Il santo, a sua volta, come vedremo nell'agiografia riuscirà a conciliare in un equilibrio perfetto le proprie radici eremitiche con il proprio ruolo profetico, aprendosi al popolo e offrendo la sua parola carismatica a tutti quelli che si recavano da lui¹⁹⁶.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 171: «Et sicut ipse occultus Filius Dei occulte in mundum uenit, ita etiam naturam alienam ad se collegit, uidelicet quod homines mundum et pompam mundi relinquunt. Sed quemadmodum stella deuotis personis ipsum demonstraui et ut de ipsis personis totus mundus illustrabatur, sic a uirginibus et a monachis Ecclesia prius ornabatur».

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 172: «in meliorem partem se parauerunt, et quia de uirtute in uirtutem ascenderunt et se in caritate ad populum dilatauerunt, et quoniam per actiuam uitam in hospitalitate et in eleemosynis ad omnes et ad montem Sion aspicebant».

¹⁹⁵ La metafora della «parte migliore» è tratta dall'episodio evangelico di Marta e Maria (Lc 10, 38-42) ma il suo significato appare parzialmente diverso da quello tradizionale. La «parte migliore» non coincide più con la virtù della contemplazione, ma con l'«ascesi monastica»: «ad meliorem partem accelerauerunt [...] de uirtute in uirtutem ascendentes» (*ibid.*). Si tratta cioè, a ben vedere, di un richiamo implicito al capitolo IV della regola, ove Benedetto tramanda gli «instrumenta bonorum operum» soffermandosi su quei precetti che sono tra gli «adempimenti primari della condizione cristiana» (*Regula Benedicti*, in *La regola* cit., IV, 14-19, pp. 144-146: «pauperes recreare, nudum vestire, infirmum visitare, mortuum sepelire, in tribulatione subuenire, dolentem consolari»). L'intento di Ildegarde è, quindi, quello di mettere in luce l'ascesi benedettina, che si distacca in modo irreversibile dalle «esagerazioni o aberrazioni iperascetiche di molta letteratura precedente» (vedi il commento di Pricoco, in *ibid.*, pp. 316-317). È questa per lei l'evoluzione fondamentale segnata dalla regola.

¹⁹⁶ *Vita Disibodi*, 19, p. 67.

La lettera si chiude con una profezia sul futuro della comunità. Dopo una lunga fase di crisi, Ildegarde predice ai monaci il ritorno alla «prima aurora», metafora da lei privilegiata per indicare le origini del monachesimo:

«Non è ancora giunto il tempo dell'oppressione e della distruzione, sebbene il tempo presente sia molto spregevole. Guardate dunque ai tempi passati e considerate in quale onore erano stati, e difendetevi dai vostri nemici, e Dio non rifiuterà di aiutarvi. Verrà infatti, un giorno o l'altro, il tempo delle buone intenzioni e della buona *conversatio* e guarderà alla prima aurora. Allora, coloro che lasceranno il mondo per amore di Dio aneleranno a Dio e persevereranno nel bene. E si innalzerà la voce chiara del popolo, che dirà di loro nello Spirito Santo: *è stata udita la voce della tortora nella nostra terra*, cioè la voce degli eremiti e degli stranieri di questo mondo, che guardano così fortemente in cielo da voler andare per la via stretta, che tende al cielo»¹⁹⁷.

Ma, al di là del significato letterale, si può scorgere, ancora una volta, un senso allegorico: gli «eremiti» e gli «stranieri del mondo» di cui si annuncia l'avvento sono, in realtà, il santo, protagonista dell'agiografia, e i suoi primi discepoli che lo seguirono nelle lunghe peregrinazioni fino alle sponde del Reno, nel luogo predestinato al sorgere del Disibodenberg¹⁹⁸. È, dunque, l'agiografia stessa ad essere presentata come una «profezia»: la comunità è destinata a ripercorrere idealmente la sua storia fin dalle origini, vivendo così una rinascita spirituale.

È significativo notare come una profezia che riguarda, in realtà, il passato sia presentata come una «profezia sul futuro»: il profeta non è solo in grado di svelare l'avvenire, ma è in grado anche di leggere nel passato dischiudendone i segreti. Ildegarde si mostra perfetta erede di una concezione profetica che affonda le sue radici in Gregorio Magno e, ancora più indietro nel tempo, in Cassiodoro e, persino,

¹⁹⁷ Hildegardis Bingensis *Epistolarium* cit., I, *Epist.* LXXVIIr, p. 174: «tempus pressure et destructionis [...] nondum uenit, sed tamen nunc uilissimum tempus est. Quapropter ad priora tempora aspiciate et in quali honore fuissent considerate, et ab inimicis uestris uos defendite, et Deus uos adiuuare non recusat. Tempus enim bone intentionis atque conuersationis quandoque ueniet et ad primam auroram aspiciet, et qui seculum pro Dei amore tunc relinquunt, ad Deum anhelabunt et sic in bono perseuerabunt. Et tunc de ipsis clara uoce populi dicetur in Spiritu Sancto: *Vox turturis audita est in terra nostra*, quod est uox eremitarum et huius mundi peregrinorum tam fortiter in celum aspicientium, quod artam uiam, que ad celum tendit, ire uolunt».

¹⁹⁸ *Vita Disibodi*, 16-18, pp. 66-67.

in Origene e in autori di area antiochena-costantinopolitana, come Giovanni Crisostomo¹⁹⁹. Secondo questa tradizione, profeta è chi *prodit occulta*, cioè chi «rivela» la natura intrinseca e segreta delle cose, «come è nota solo a Dio e a chi è da Lui ispirato»²⁰⁰.

Ma Ildegarde e, con lei, lo stesso Disibodo, se ereditano la visione profetica di Gregorio, al tempo stesso se ne distaccano nettamente: il ruolo profetico non è più riservato all'episcopo o a chi doveva esercitare una funzione pastorale - come era per Gregorio²⁰¹. La fase del sacerdozio profetico è con loro definitivamente chiusa e un'altra è destinata ad aprirsi in un tempo di profonda crisi per la Chiesa.

2. ANALISI DEL TESTO: DISIBODO EREMITA E PROFETA

Ildegarde era a letto malata da circa tre anni quando si accinse a scrivere l'agiografia: lo confessa nel prologo, che assume caratteristiche molto simili ai prologhi delle ultime due opere profetiche, il *Liber vitae meritorum* e il *Liber divinorum operum*²⁰². Vi si ritrovano infatti gli stessi elementi: l'anno di

¹⁹⁹ RICCI, *Profezia e prospettive escatologiche in Gregorio Magno* cit., p. 316. Tra le possibili fonti di Gregorio, vi sono anche Teodoro di Mopsuestia e Giunilio Africano, che il pontefice potrebbe aver conosciuto attraverso i suoi contatti costantinopolitani.

²⁰⁰ Gregorius Magnus, *Homiliae in Hiezechielem prophetam*, ed. M. ADRIAEN, Turnholti 1971 (Corpus Christianorum Series Latina, 142), p. 5: «Cum ideo prophetia dicta sit quod futura praedicat, quando de praeterito uel praesenti loquitur, rationem sui nominis amittit, quoniam non prophetatur quod uenturum est, sed uel ea memorat quae transacta sunt, uel ea quae sunt. [...] recte prophetia dicitur, non quia praedicit uentura, sed quia prodit occulta». Cfr. RICCI, *Profezia e prospettive escatologiche in Gregorio Magno* cit., p. 316 nota 49.

²⁰¹ *Ibid.*, pp. 317-318. Sull'attribuzione dell'esercizio della profezia ai vescovi, cfr. anche C. LEONARDI, *Modelli di santità tra secolo V e VII*, in *Santi e demoni nell'Alto Medioevo occidentale* (Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, 36/1), Spoleto 1989, pp. 261-283. Lo spirito profetico, secondo la concezione di Gregorio Magno, si affina attraverso la meditazione profonda della Scrittura volta alla *contemplatio Dei*.

²⁰² Hildegardis Bingensis *Liber vite meritorum*, ed. A. CARLEVARIS, Turnholti 1995 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 90), pp. 8-9: «multa infirmitate multoque labore corporis grauata per octo annos [...] in sexagesimo primo etatis mee anno, qui est millesimus centesimus quiquagesimus octauus dominice incarnationis annus, sub pressura apostolice sedis, regnante Friderico Romanorum imperatore, audiui uocem de celo mihi dicentem: ...»; Ildegarda di Bingen, *Il*

composizione e la ricostruzione esatta delle circostanze storiche del momento; il ricordo della malattia e della sofferenza fisica e la rievocazione delle caratteristiche essenziali del dono visionario²⁰³.

«In mistica uisione, ut Deus uoluit»: l'agiografa iniziò l'opera con queste parole, ponendo così in risalto la chiamata divina da cui la scrittura aveva avuto origine. Il modello era fornito dai grandi autori profetici veterotestamentari. Come loro, così anche Ildegarde descrisse nel prologo le circostanze storiche e autobiografiche che facevano da sfondo all'ordine divino di scrivere²⁰⁴.

La cornice, segnata dallo scisma tra Federico I e Alessandro III, non era, quindi, un elemento casuale e non serviva soltanto a datare l'opera, ma rappresentava un motivo topico della tradizione profetica: da sempre il profeta interveniva nella storia in epoche di crisi grazie alla sua capacità di interpretare gli eventi e di coglierne il significato più profondo²⁰⁵.

libro delle opere divine cit., *Prologus*, p. 130: «tanti misterii et fortitudinis uisionem uidi, ut tota contremiscerem et pre fragilitate corporis mei inde egrotare inciperem. [...] Itaque in millesimo centesimo sexagesimo tercio Dominicę incarnationis anno, pressura apostolicę sedis nondum sopita sub Friderico Romanę dignitatis imperatore, ...».

²⁰³ *Vita Disibodi*, 1: 6-10, p. 59: «anno dominice incarnationis millesimo centesimo septuagesimo regnante Frederico romanorum imperatore sub pressura apostolice sedis, fere per triennium in lecto egritudinis iacens, ex pietate sapientie, uocem de celo, uigilans corpore et animo, sic dicentem audiui: ...». Lo scisma tra Federico I e Alessandro III si protraeva ormai da undici anni, da quando l'imperatore aveva eletto tre antipapi, Vittore IV nel 1159, Pasquale III nel '64 e Callisto III nel '68, fino alla riconciliazione nel '77. Il conflitto ebbe conseguenze particolarmente drammatiche nella diocesi di Magonza, dove l'arcivescovo filoimperiale Arnold, scomunicato da Alessandro III, fu assassinato dai concittadini fedeli al papato nel 1163. Ildegarde rivolse numerose ammonizioni a Federico, che sfociarono in una lettera asprissima scritta forse nell'aprile 1164, in occasione dell'elezione del secondo antipapa. Cfr. Hildegardis Bingensis *Epistolarium* cit., III, *Epist.* CCCXV, p. 75: «Qui est dicit: Contumaciam deleo et contradictionem illorum qui me contemnunt contero per memetipsum. Ve, ue huic malo iniquorum me spernentium. Hoc audi, rex, si uiuere uis, alioquin gladius meus percutiet te». Per una breve ricostruzione degli eventi che colpirono la diocesi di Magonza, rimando alla biografia di E. GRONAU, *Hildegard von Bingen*, Stein am Rhein 1991/92 (trad. it., *Hildegard. Vita di una donna profetica alle origini dell'età moderna*, Milano 1996, pp. 404-414).

²⁰⁴ Si veda il prologo di alcuni dei libri profetici più importanti, come Geremia, Baruc, Ezechiele, Daniele, Ageo e Zaccaria.

²⁰⁵ Questa tradizione risaliva in modo particolare a Gregorio Magno, che aveva interpretato lo sfacelo di Roma, sotto i colpi dei barbari e delle intemperie, non solo come il preludio della morte del mondo, ma anche come il segno del compimento escatologico della storia e dell'avvicinarsi dell'uomo al regno di Dio: «Così come dai frutti degli alberi si conosce che l'estate è vicina, così

Vi era una «dimensione positiva e progressiva» nello scorrere del tempo, che il profeta era chiamato a rivelare: gli eventi, anche se negativi, portavano l'uomo ad avvicinarsi al suo destino escatologico ed erano perciò letti in chiave positiva²⁰⁶. Nel piano divino della storia spettava proprio al profeta il compito di “annunciare” la salvezza, esortando l'uomo al pentimento e alla conversione.

Tornano alla memoria le pagine dello *Scivias*, quando l'agiografa delineò per la prima volta il ruolo del profeta: nei momenti di necessità, quando gli ecclesiastici giacevano come «assopiti», egli interveniva come annunciatore, sacerdote e consigliere della Chiesa, con il compito di «vigilare» su di essa²⁰⁷. *Vigilare* è una parola pregnante che, da Gregorio in avanti, richiamava implicitamente la funzione degli episcopi²⁰⁸. Ildegarde era ben consapevole dell'alto valore della loro missione, ma allo stesso tempo ne constatava l'inesorabile fallimento in un clima dominato da eresie dilaganti, come quella catara²⁰⁹. Proprio per questo si rendeva per lei necessaria

dalla rovina del mondo si conosce che è vicino il regno di Dio». Cfr. Gregorius Magnus, *Homiliae in euangelia*, ed. R. ÉTAIX, Turnholti 1999 (Corpus Christianorum Series Latina, 141), p. 8: «sicut ex fructu arborum uicina aetas agnoscitur, ita ex ruina mundi prope esse cognoscitur regnum Dei». La citazione è tratta da RICCI, *Profezia e prospettive escatologiche in Gregorio Magno* cit., p. 319.

²⁰⁶ CRISTIANI, «Tempus prophetiae» cit. (seconda edizione), p. 41: «La temporalité négative, atomisée de la vie individuelle, condition du péché et de la chute, trouve sa dimension positive et progressive dans l'histoire du salut, à laquelle l'individu est appelé à collaborer». Si trattava di una «Weltanschauung orientata verso l'escatologia», in cui secondo Gregorio i profeti erano come «nubi foriere di pioggia, che irriga l'aridità delle anime e la rigidità del loro torpore invernale, finché giunga l'ardore del giudizio eterno». Cfr. RICCI, *Profezia e prospettive escatologiche in Gregorio Magno* cit., p. 320.

²⁰⁷ Vedi nota 173. Hildegardis Bingensis *Scivias* cit., p. 190: «come il Figlio mio è annunciatore dei sacramenti della salvezza, sacerdote dei sacerdoti, profeta dei profeti e costruttore delle torri felici, così, se si pone la necessità, chi tra gli uomini di questa *conversatio* ha la radice dell'odore, sia annunciatore e sacerdote, profeta e consigliere dell'edificio della chiesa e, senza separarsi completamente da loro, non sia inoperoso secondo l'uso ecclesiastico ma vigili sulla chiesa, disprezzando l'impegno nelle cause secolari e il contagio con le cose terrene».

²⁰⁸ L'*episcopus* è per Girolamo, Agostino e Cassiodoro *speculator*, ovvero, “colui che sor-veglia, vigila sopra”. Cfr. Hieronymus, *Commentariorum in Hiezechielem libri XIV*, ed. F. GLORIE, Turnholti 1964 (Corpus Christianorum Series Latina, 75), pp. 1088-1092; Augustinus, *Sermones*, ed. C. LAMBOT, Turnholti 1961 (Corpus Christianorum Series Latina, 41), pp. 546-547; Cassiodorus, *Expositio psalmodum*, ed. M. ADRIAEN, Turnholti 1958 (Corpus Christianorum Series Latina, 98), p. 995. Sull'identificazione *episcopus-speculator*, cfr. RICCI, *Profezia e prospettive escatologiche in Gregorio Magno* cit., p. 318.

²⁰⁹ Nel 1163 Ildegarde scrisse una lettera ad una comunità di canonici di Magonza descrivendo il pericolo imminente dell'eresia catara. Cfr. Hildegardis Bingensis *Epistolarium* cit., II, *Epist.*

una “nuova” figura di profeta, che colmava temporaneamente il vuoto lasciato dai pastori della Chiesa. Era l’eremita, «colui che aveva le radici del monachesimo», ad assumersi questo compito, ponendosi sulla scia di Giovanni Battista, eremita e precursore di Cristo.

Disibodo incarnava tutte queste caratteristiche: godeva dell’ispirazione divina e del dono della parola fin da bambino - un aspetto che lo accostava fortemente all’agiografa - e da adulto era così forte da non lasciarsi mai sottomettere dal peccato della carne²¹⁰.

Dopo un breve cenno al topos del *puer senex*, che mostra il santo bambino lontano dalla spensieratezza tipica dell’infanzia, l’agiografa passa subito a delineare la sua provenienza geografica²¹¹. I genitori appartenevano ad una famiglia irlandese di nobile discendenza, che non si fregiava tuttavia né della «pompa né degli onori mondani»²¹². Minacciati da un potere tirannico, preferirono l’esilio alla sottomissione e, fieri della propria libertà, abbandonarono la regione stabilendosi in un villaggio remoto dell’Irlanda con il santo ancora fanciullo²¹³. Qui Disibodo, per volere della famiglia, intraprese gli studi liberali e, ascendendo di virtù in virtù e conciliando preghiera ed elemosina, giunse al sacerdozio all’età di trent’anni. Ma i suoi sforzi si concentravano soprattutto sulla mortificazione della carne a tal punto che, come

CLXIXr, pp. 378-382. Su questo tema, cfr. R. MANSELLI, *Amicizia spirituale ed azione pastorale nella Germania del sec. XII: Ildegarda di Bingen, Elisabetta ed Ecberto di Schönau contro l’eresia catara*, in *Studi in onore di Alberto Pincherle*, Roma 1967 (Studi e materiali di storia delle religioni, 38), pp. 302-313.

²¹⁰ *Vita Disibodi*, 2: 18-24, pp. 59-60: «tu, qui Dominus cunctorum es, ad perfectum duxisti nominis tui laudem, cum mirabilia tua in eis sepe operatus es, scilicet cum eos, nondum plenam medullam habentes, ita inspirasti, quod multa in Spiritu sancto loquendo et operando nescienter proferebant, et cum alios contra carnis iura tanta fortitudine roborasti, quod toto desiderio ad celestia tendentes officia carnis peccando non exercebant».

²¹¹ *Ibid.*, 3: 34-36, p. 60.

²¹² *Ibid.*, 4: 45: «pompam et gloriam mundi in superfluitate non habebant».

²¹³ *Ibid.*, 4: 49-54, pp. 60-61.

«morto al mondo», subiva la derisione della gente, che provava ribrezzo a rimanere con lui²¹⁴.

È a questo punto che avvenne la prima svolta importante della sua vita quando fu spinto contro il suo volere ad accettare l'elezione al soglio episcopale. In questo *topos* agiografico, che vede il santo recalcitrante al conferimento della dignità ecclesiastica, ritroviamo la vera natura di Disibodo: non solo si oppose con tutte le sue forze alla carica, di cui non credeva di essere degno, ma appariva ad una parte del popolo come un uomo «inutile», troppo schivo e «silenzioso» per poter svolgere rettamente il suo mandato²¹⁵. Ma, proprio come Ildegarde fu prescelta da Dio per la sua umiltà, così anche Disibodo fu prescelto perché si prostrava a lui mostrandosi povero e umile²¹⁶.

Il santo cominciò subito a predicare tutto ciò che aveva imparato fin dall'infanzia per ispirazione divina ma il suo stile di vita era così austero e rigido da apparire a molti addirittura «disumano»²¹⁷. Sentiva dentro di sé che non era quello il suo destino e si rivolgeva a Dio invocandolo affinché lo liberasse da quel peso. Si coglie nel dolore del santo la proiezione autobiografica dell'autrice, che aveva descritto la sua partenza dal Disibodenberg come un vero e proprio percorso di liberazione²¹⁸.

L'intervento liberatore di Dio non tardò ad arrivare. Nella descrizione agiografica dell'Irlanda del VI secolo si ritrovano caratteristiche simili a quelle del territorio renano contemporaneo a Ildegarde: la regione era attanagliata da eresie e da tumulti che portavano gli uomini a schernirsi gli uni contro gli altri. Disibodo cercò di

²¹⁴ *Ibid.*, 5 e 6: 78-81, p. 61: «quasi mortuus seculo fuit, ita quod multi hec uidentes fecerunt quasi eum non cognoscerent et quod cum eo manere abhorrerent, quia ipse se totum spiritui et non carni seruire cogebat».

²¹⁵ *Ibid.*, 7: 91-92, p. 62: «“Quid prodest hominem tacitum et non loquentem et populum non cognoscentem magistrum fieri?”».

²¹⁶ *Ibid.*, 8: 97-100: «Hic etenim humilis paupertatem semper desiderauit et in columbino oculo simplicitatis in Deum semper aspexit, quatenus eternas diuicias sibi compararet, unde et Deus ipsum dilexit».

²¹⁷ *Ibid.*, 9: 112-113: «quod ab infantia sua per Spiritum sanctum imbutus esset nunc ructuando manifestauit»; *ibid.*, 9: 118-119, p. 63: «“Iste uiuit quasi homo non sit, unde et nos inhumane uiuere cogit. Et quis poterit eum audire?”».

²¹⁸ *Vita sanctae Hildegardis* cit., II, 5, pp. 28-29: «sicut filii Israhel Moysen afflixerunt, ita et isti super me caput moventes dixerunt: ‘Quid prodest, quod nobiles et divites puelle de loco, in quo eis nichil defuit, in tantam penuriam devenerunt?’ Nos vero gratiam Dei nobis succurrere exspectabamus, qui hunc locum nobis ostenderat»).

resistere a costo della sua stessa vita ma ogni tentativo di convertire il popolo fu inutile. Scacciato dalla sua sede e ricoperto di insulti, fu costretto a ritirarsi, consapevole del proprio fallimento e dell'inutilità della predicazione in una terra completamente devastata dalla corruzione e dall'ingiustizia²¹⁹.

L'episodio si ispirava ad una tradizione consolidata, che affondava le sue radici nella vita di Benedetto. Anche il grande legislatore aveva rinunciato alla carica abbaziale, allontanandosi dai fratelli che avevano tentato di ucciderlo, non per timore della morte, ma - come insegnava Gregorio al discepolo Pietro - per sottrarsi a un incarico infruttuoso e non perdere la pace interiore, continuando ad *habitare secum*, preservando se stesso e la propria identità. Desistere per impegnarsi in un campo più fertile: era questo l'insegnamento del santo, che abbandonava un'abbazia degradata per costruire un "nuovo" monachesimo, contrapposto a quello coevo, segnato dal lassismo e dalla corruttela²²⁰.

Com'era stato già per Benedetto, così anche per Disibodo il fallimento preludeva al compimento di una nuova missione. Se la sua parola come vescovo non aveva ottenuto alcun risultato, era perché una nuova predicazione lo aspettava, non più dall'alto della carica ecclesiastica ma indossando le umili vesti di eremita²²¹.

Il rinnovamento spirituale della Chiesa passava necessariamente dall'unica figura completamente estranea al mondo, da chi, cioè, conservava la radice del monachesimo, ovvero, l'eremita. Questa era la risposta di Ildegarde di fronte alla crisi

²¹⁹ *Vita Disibodi*, 12: 164-167, p. 64: «de sede sua multis contumeliis affectum expulerunt Ipse autem, malens Deo inquiete seruire quam sine fructu utilitatis diucius tardare ...».

²²⁰ Gregorii papae *Dialogi* cit., II, 3, pp. 116-122. L'esempio di Benedetto "legittimò" molti casi simili, come l'abdicazione alla carica abbaziale ed episcopale, rispettivamente, di Romualdo e del suo agiografo Pier Damiani o di Lorenzo il Siro, fondatore nel V secolo dell'abbazia di Farfa e descritto agli inizi del XII secolo dal monaco e cronista Gregorio Catino. Cfr. U. LONGO, *Come angeli in terra. Pier Damiani, la santità e la riforma del secolo XI*, Roma 2012, pp. 45-53 («Il manifesto programmatico: la *Vita Romualdi*») e U. LONGO, *Agiografia e identità monastica a Farfa tra XI e XII secolo*, «Il Cristianesimo nella storia», 21 (2000), pp. 311-341.

²²¹ Alessandra Bartolomei Romagnoli ha messo in luce per prima i caratteri fondamentali di Disibodo come profeta-eremita. Cfr. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Ildegarde agiografa* cit., pp. 23-30 del dattiloscritto.

coeva: la ricerca di un nuovo “inizio” nasceva dalla riflessione profonda sulle origini del monachesimo e dal desiderio fervente del loro recupero.

Dopo il fallimento, la “rinascita”: come Benedetto tornò al «luogo dell’amata solitudine», prima di fondare i suoi dodici monasteri, così anche Disibodo lasciò la patria ed approdò in *Alamanniam*, peregrinando a lungo alla ricerca di sé, prima di giungere presso il fiume Glan, nella terra dove avrebbe fondato il Disibodenberg²²². Qui visse seguendo l’esempio dei padri del deserto, Antonio e Macario, sulla cima di un monte incontaminato, ricco di foreste e di acque, in una condizione di isolamento estremo, insieme a pochi compagni fedeli che lo avevano seguito fin dall’Irlanda. Ma la sua fama si diffuse molto presto tra il popolo e il santo, dopo essersi dedicato durante la lunga erranza allo studio della lingua locale, offriva a coloro che giungevano da lui «parole di salvezza e di vita» eterna²²³.

Cominciò così il tempo della piena manifestazione del suo carisma e di una cooperazione proficua con gli uomini timorati di Dio: egli dava loro il nutrimento spirituale e questi lo ricambiavano portandogli il necessario per vivere. Ma Disibodo, a sua volta, nutrendosi solo di radici, dava quasi tutto ciò che riceveva ai poveri e, quanto più affliggeva la sua carne, tanto più Dio lo rivelava attraverso molti miracoli²²⁴. La sua fama di santità si sparse tra i signori e i nobili di quella regione, che gli fecero dono del monte ove si era stabilito. Fu allora che Disibodo, ispirato da un’illuminazione divina, inviò dei messaggeri nelle regioni lontane ove vivevano i discepoli di Benedetto per costruire, secondo il dettato della regola, un grande cenobio per i fratelli che nel frattempo si erano uniti a lui²²⁵.

²²² *Vita Disibodi*, 13: 173-175, p. 65: «Cumque Hiberniam exisset, multis regionibus peragratis multisque aliis locis diligenter perspectis, anime sue requiem querens in Alamanniam tandem uenit»; *ibid.*, 16, p. 66.

²²³ *Ibid.*, 19: 268-270, p. 68: «Nam semper memor fuit quod Adam cibo periit, quapropter Antonium et Macharium ac eis similes, qui herbis et duris cibariis uixerant, in corde suo frequenter habebat»; *ibid.*, 19: 257-263, pp. 67-68.

²²⁴ *Ibid.*, 19: 265-268; *ibid.*, 19: 272-275: «quanto plus beatus iste carnem suam affligebat, tanto amplius gratiam suam Deus cum illo multiplicauit et per signa miraculorum eum manifestauit».

²²⁵ *Ibid.*, 21-22, pp. 69.

Ma egli non rinunciò all'austerità dei propri costumi, consapevole che la mitezza della regola mal si conciliava con il suo regime di vita duro e aspro.

Ildegarde si sofferma molto su questo tema, mettendo in luce il divario tra le fatiche della vita eremitica - «radice della vita dei monaci» - e la moderazione della regola²²⁶. Fu proprio per non denigrare la vita comunitaria e per non apparire diverso agli occhi dei fratelli, che Disibodo scelse di vivere separatamente, poco lontano dall'abbazia, sul pendio orientale del monte, ove il popolo aveva costruito per lui un piccolo oratorio. Continuò a vivere secondo l'esempio del beato Paolo, primo eremita, mangiando un cibo poverissimo e indossando una veste ruvida e dura, simbolo della sua condizione di “esule” nel mondo²²⁷.

Nella solitudine estrema ma, allo stesso tempo, nella vicinanza ai fratelli e al popolo si manifestava la sua vera vocazione e, dopo tante tribolazioni e vicissitudini, nell'*imitatio passionis Christi* un sentimento di gioia piena pervadeva il suo cuore²²⁸. Gli rimaneva solo un'ultima preoccupazione: quella di mettere a capo della comunità un «padre e un difensore», ma tutti rifiutavano non volendo in alcun modo rinunciare alla sua guida. Fino a quando egli visse l'abbazia rimase priva di un superiore e tra i fratelli vi erano soltanto alcuni «ispettori» - *inspectores* - che esaminavano la condotta monastica²²⁹. Si tratta di un indizio eloquente sulle difficoltà di trasmissione del carisma del santo. Disibodo ebbe un ruolo spirituale e non istituzionale e la ferma opposizione dei fratelli all'elezione di un abate era la prova dell'insostituibilità del suo ruolo di «padre e maestro».

Estremamente significativa appare la scena della morte del santo circondato dal pianto straziante dei fratelli. Il clima di dolore e di angoscia che avvolge questo momento è tale da allontanarlo dai canoni agiografici della morte “serena” inscritta in

²²⁶ *Ibid.*, 29: 411-412, p. 73: «Nam idem seruus Dei inter suos ut heremita uixit, que uita radix uite monachorum est»; *ibid.*, 30.

²²⁷ *Ibid.*, 30: 429-433.

²²⁸ *Ibid.*, 30: 437-438: «ullam oppressionem mentis sed leticiam cordis habebat passionem Christi imitando».

²²⁹ *Ibid.*, 31: 442-443, pp. 73-74.

un'atmosfera di pace²³⁰. Lo sconforto della comunità è, infatti, così accentuato da occupare ben due lunghissimi capoversi²³¹.

Tutto inizia dal profondo turbamento di Disibodo alla vigilia del transito: «tremante per il dolore» predisse ai suoi figli un futuro di «oppressioni e tribolazioni», secondo il modello di Benedetto, che aveva profetizzato tra le lacrime la distruzione di Montecassino²³². Ma rispetto alla descrizione di Gregorio Magno, che appare nel complesso concisa e sobria e che non rivela la reazione dei fratelli, nel racconto di Ildegarde lo sguardo si posa sul pianto implacabile della comunità per l'imminenza della morte del santo: «oh, oh, cosa sarà di noi, quando perderemo te, difensore e consolatore dei corpi e delle anime nostre?»²³³.

Ildegarde si immedesimò profondamente nel santo, proiettando in lui la sua ansia per le sorti del Rupertsberg, quando sarebbe rimasto privo della sua guida carismatica. Lo dimostra una lettera inviata alle figlie nel 1170, nello stesso anno in cui compose l'agiografia:

«O che grande pianto avranno le mie figlie dopo la morte della loro madre, quando non berranno più al suo seno e diranno a lungo con dolore, strazio e lacrime: “Oh, oh, quanto volentieri berremmo al seno di nostra madre se l'avessimo ancora con noi!”»²³⁴.

²³⁰ L'atmosfera angelica, che circonda la morte del santo ha tra i suoi esempi più noti la *Vita di Antonio* di Atanasio. Antonio muore, infatti, con un «aspetto felice», accompagnato da un gruppo di angeli che erano discesi a lui per guidarlo nel trapasso. Cfr. Atanasii *Vita Antonii* 92, 1-5, ed. G. J. M. BARTELINK, Milano 1974 (*Vite dei Santi* a cura di C. Mohrmann, 1), p. 174. Sul tema della morte dei santi monaci, cfr. P. HENRIET, *Les paroles de la mort dans l'hagiographie monastique des XI^e et XII^e siècles*, in *Moines et moniales face à la mort. Actes du Colloque* (Lille, 2-4 Octobre 1992), «Histoire médiévale et Archéologie», 6 (1993), pp. 75-86. L'autore distingue tra due tipologie fondamentali di morte: quella liturgica e ritualizzata sul modello cluniacense e quella eremitica, contraddistinta dall'ultimo discorso che il santo rivolge ai fratelli, in cui difende la propria scelta di vita e la propria opera riformatrice.

²³¹ *Vita Disibodi*, 33-34, pp. 74-76.

²³² Gregorii papae *Dialogi* cit., II, 16-17, pp. 162-164.

²³³ *Vita Disibodi*, 34: 501-503, p. 75: «“Heu! Heu! Quid erit de nobis, cum te defensorem ac consolatorem corporum et animarum nostrarum perdemus?”».

²³⁴ Hildegardis Bingensis *Epistolarium* cit., *Epist.* CXCVr, p. 446: «o quam magnum planctum he filie mee post obitum matris sue habebunt, quoniam ubera eiusdem matris sue amplius non sugent, et sic in gemitu et luctu per plurima tempora cum lacrimis dicent: Heu, heu, libenter ubera matris nostre sugeremus, si eam modo nobiscum presentem haberemus!»».

Fu, come vedremo, proprio quest'ansia che agì come spinta all'elaborazione della seconda agiografia, dedicata a Ruperto, il santo patrono della sua fondazione. L'opera servì a conferire al Rupertsberg un'aura di inviolabilità, legittimandolo definitivamente come monastero autonomo.

In punto di morte, Disibodo scelse finalmente un successore e supplicò di essere sepolto «all'ombra» del suo umile oratorio²³⁵. Ma nelle sue ultime, brevi parole constatiamo un'assenza significativa: il santo non lasciò alcun messaggio edificante e non esortò i monaci a seguire il suo esempio di vita. Per dare continuità alla sua fondazione scelse di fare un passo indietro, ritirandosi dolcemente e nel silenzio per far posto ad un carisma superiore al suo, quello insito nella stessa istituzione benedettina. Era un percorso difficile ma che aveva avviato fin dalla nascita della comunità, quando aveva voluto “nascondersi” per non sminuire agli occhi dei fratelli la regola che essi seguivano e anche dopo, quando si era affaticato nel tentativo di scegliere un padre per la comunità. In questo si compendia il messaggio finale di Disibodo e, soprattutto, quello della sua agiografia: l'eremitismo non rappresentava che il primo stadio del monachesimo, destinato ad evolversi nella regola di Benedetto, in cui trovava il suo perfetto coronamento. Disibodo ne era pienamente consapevole e per questo volle essere sepolto nell'«ombra», nel nascondimento così come era vissuto.

²³⁵ *Vita Disibodi*, 34: 496-498.

VITA SANCTI RUPERTI CONFESSORIS

1. IPOTESI DI DATAZIONE, DESTINATARI E FINALITÀ

C'è una parola particolarmente eloquente al centro del prologo della *Vita Ruperti* ed è la parola *uera*, ripetuta ben cinque volte nell'arco di un solo capoverso:

«Ovunque vi fu fama di una *vera* santità, lì la santità poté persistere e rimanere a lungo; ma dove non vi fu una *vera* santità, lì la menzogna non poté durare a lungo. Ma nel beato Ruperto vi fu *vera* santità come mi mostrò apertamente la Maestà divina quando mi condusse al luogo delle sue reliquie»²³⁶.

L'insistenza posta sulla «vera santità» di Ruperto e sulla «vera visione» che la testimonia - «ut in uera uisione uideo»²³⁷ - cela, a ben vedere, l'ansia dell'autrice mossa dal desiderio fervente di legittimare la sacralità del luogo ove giacevano le spoglie del protagonista. Lo stile appare, quindi, fortemente concitato quasi a esprimere l'urgenza di una missione: era stato Dio a guidarla verso il luogo di sepoltura del santo, affinché lì fondasse il suo monastero, ed era stato sempre Dio a rivelarle la misteriosa biografia di Ruperto, affinché la sua santità non rimanesse sepolta nell'oblio.

La *Vita Ruperti*, a differenza della *Vita Disibodi*, non fu scritta su committenza, ma fu autonomamente prodotta allo scopo precipuo di convalidare la santità del protagonista e difendere l'inviolabilità del Rupertsberg, che sorgeva proprio lì dove il santo era vissuto.

²³⁶ *Vita Ruperti*, 1: 10-13, p. 91: «Vbicunque opinio uere sanctitatis fuit, ibi sanctitas stare et permanere diu potuit; ubicunque autem uera sanctitas non fuit, ibi mendacium durare diu non potuit. In beato autem Ruperto uera sanctitas fuit, quemadmodum diuina maiestas aperte ostendit cum me et quasdam sorores mecum ad locum reliquiarum eius per magnum miraculum magnarum uisionum transtulit».

²³⁷ *Ibid.*, 1: 1.

L'opera non è datata, ma vi sono alcuni indizi che inducono a pensare che sia stata scritta intorno al 1168, due anni prima della *Vita Disibodi*, in un tempo in cui gli attriti con l'abbazia madre non si erano ancora del tutto appianati. L'intento, dunque, era quello di motivare il proprio distacco dagli antichi fratelli, dissipando definitivamente le ombre che ricadevano sulla sua scelta: «a cosa giova» - si chiedevano tutti intorno a lei - «che delle fanciulle nobili e ricche si siano separate da un luogo nel quale non mancò loro nulla per cadere in tanta penuria?»²³⁸. L'accusa più grave che le era rivolta era quella di aver violato il sacro vincolo della *stabilitas loci*.

Ma Ildegarde, in realtà, aveva voluto seguire idealmente la stessa evoluzione compiuta dal monachesimo tanti secoli prima di lei. Per questo motivo, aveva lasciato la propria cella di reclusione all'interno di un'abbazia doppia aderente alla riforma di Hirsau, in cui le *sanctimoniales* vivevano ai margini del grande cenobio, sottoposte al controllo rigido dell'abate e ad una clausura severa, per aderire ad una *conversatio* cenobitica. Le agiografie riflettevano questo stesso passaggio: se la *Vita Disibodi* rappresentava la fase di vita eremitica del monachesimo, la *Vita Ruperti* ne costituiva l'ideale prosecuzione, presentandosi come un chiaro elogio della vita cenobitica.

La *Vita Ruperti* è stata forse composta prima della *Vita Disibodi*, ma dal punto di vista narrativo il loro ordine si capovolge. Disibodo incarnava il santo eremita per eccellenza, già votato, tuttavia, alla carità e alla compassione verso il prossimo; Ruperto, invece, fu esaltato, sopra ogni cosa, per la sua operosità e per la sua attitudine alla cura dell'altro, a tal punto che la sua «misericordia» gli conferiva tratti tipicamente cristici.

L'agiografia di Ruperto si poneva così come l'espressione più matura dell'ideale di monachesimo e di santità dell'agiografa e, tra i motivi fortemente autobiografici che la caratterizzavano, ve n'era uno particolarmente utile alla sua datazione.

²³⁸ *Vita Hildegardis* II, 5, p. 29: «[isti super me caput moventes dixerunt]: 'Quid prodest, quod nobiles et divites puella de loco, in quo eis nichil defuit, in tantam penuriam devenerunt'?'».

Ruperto, con l'aiuto della madre Berta, fece costruire un piccolo "villaggio" per i poveri, dove le «abitazioni dei servitori, dei pescatori, le stalle, i granai e i frantoi» erano ubicati «al di là del fiume Nahe», di fronte al luogo in cui viveva con la madre²³⁹.

Questo dettaglio, apparentemente banale, rivelava l'ideale nobiliare perseguito dall'agiografa, che stabilì confini rigidi tra fanciulle nobili e non nobili. Proprio per offrire a queste ultime una possibilità di ingresso nella vita monastica, Ildegarde fece costruire nel 1165 un secondo cenobio, ad Eibingen di fronte al Rupertsberg, sulla riva opposta del Reno. È evidente, dunque, che la narrazione riproduceva esattamente questa separazione tra le due comunità. Ildegarde e le sorelle nobili risiedevano al Rupertsberg, nel luogo ove erano vissuti Ruperto e Berta, mentre sulla riva opposta del fiume, ad Eibingen, abitavano tutte le sorelle di umili origini²⁴⁰.

Dal momento che Eibingen fu fondata nel 1165, secondo l'ipotesi avanzata, questa data costituirebbe un *terminus post quem* per la datazione dell'agiografia.

Ma è soprattutto il testo di un'invettiva contro i «maestri e i dottori del popolo», scritta nel 1168, a far risalire la *Vita Ruperti* a questo periodo²⁴¹.

La *magistra* dispiegò tutto il suo carisma per risvegliare le coscienze dei membri dell'alto clero, accusati di aver trascurato l'educazione del popolo e aver consentito, anziché combattere strenuamente, il propagarsi delle eresie. Proprio nell'ambito di

²³⁹ *Vita Ruperti*, 9: 274-277, p. 100: «altera parte Naue fluuii uicus erat, in quo habitacula famulorum et piscatorum eorum stabulaque equorum ipsorum ac horrea, ubi frumentum eorum condebatur, et torcularia, ubi uinum ipsorum exprimebatur, fuerunt».

²⁴⁰ Cfr. *Vita sanctae Hildegardis: Leben der Heiligen Hildegard von Bingen; Canonizatio Sanctae Hildegardis: Kanonisation der Heiligen Hildegard*, ed. M. KLAES, Freiburg 1998 (Fontes Christiani, 29), p. 270.

²⁴¹ *Expositio symboli sancti Athanasii* in Hildegardis Bingensis *Opera minora* cit., I, pp. 109-133: 127-129: «Vos, o magistri et doctores populi [...] Igitur propter timorem Dei, qui uita et ueritas est, hominem in feminea forma hec scribentem ne despiciatis, que doctrina litterarum indocta est, et que ab infantia sua usque in septuagesimum etatis sue annum imbecillis erat».

questa severa ammonizione, ricorse all'esempio di Ruperto con un chiaro intento esortativo²⁴².

Al termine della requisitoria, i compilatori dei due manoscritti più antichi (W e R) inserirono proprio il testo della *Vita Ruperti*.

La congiunzione *Nam* con cui prende avvio il racconto induce a credere che l'opera fosse originariamente connessa a questo testo e che l'associazione ad opera dei primi amanuensi non fosse stata arbitraria. Del resto, nella sua edizione patristica il Migne recuperò l'ultima frase della lettera ponendola direttamente a capo dell'agiografia e ciò potrebbe significare che anche il famoso editore sia stato incline a riconoscere la connessione dei due testi²⁴³.

2. STRUTTURA DEL TESTO: LA SANTITÀ CRISTICA

La prima informazione che Ildegarde dà sulla vita del protagonista è il suo *genos*, ovvero la sua appartenenza ad una famiglia non solo nobile ma anche estremamente facoltosa.

Il santo è subito presentato come il patrono del monastero in cui risiede l'agiografa al tempo in cui scrive. Si intuisce così la funzione specifica assunta dall'opera: convalidare la partenza della scrittrice e di alcune consorelle dal monastero madre, il Disibodenberg, per fondare un monastero indipendente, voluto da Dio.

²⁴² *Ibid.*, pp. 130-133: «De meritis enim sanctorum scribendum est [...] Quemadmodum sponsa ornatur viro suo, cum in dilectione eius ardet, ut etiam ecclesia Christo coniuncta est, sic et in electo suo, scilicet beato Ruperto».

²⁴³ L'editore tedesco Bruder, che pubblicò la *Vita* nel 1882, scrisse: «Non est haec Vita liber singularis, sed potius pars seu continuatio libelli S. Hildegardis qui dictus est 'Explanatio symboli S. Athanasii ad congregationem sororum suarum'». Cfr. BHL, p. 1072. In BHL Poncelet ha scritto: «Busaeus - editore dell'agiografia nel 1602 - vero, cum Vitam solam ederet, ante prima verba 'Nam ut in vera visione...', unam sententiam posuit, quam ex proxime praecedentibus verbis libelli genuini exscripsit, paucis mutatis; hoc vero initium a Busaeo compositum ceteri editores receperunt». Tra questi «ceteri editores» vi è anche il Migne. Cfr. *ibid.*, p. 1072.

Nel secondo paragrafo l'autrice ricostruisce la storia degli avi del santo, risalendo al nonno materno²⁴⁴. Quest'introduzione è funzionale alla presentazione di un personaggio di grande rilievo, che accompagnerà Ruperto in tutto il suo percorso di ascesi, sopravvivendogli per altri venticinque anni: sua madre Berta, santa come il figlio e coprotagonista dell'agiografia. Si profila a questo punto una netta divisione dei ruoli: da una parte vi è la famiglia materna, personificazione della perfetta convivenza tra i valori cristiani e il potere feudale²⁴⁵ e dall'altra Robolao, marito di Berta, simbolo di quella paganismà residua che la società carolingia cerca in tutti i modi di convertire.

Robolao, tuttavia, non è soltanto pagano, ma è anche *tyrannus*, una figura non casuale: per Ildegarde “tiranni” sono proprio coloro che esercitano un potere dispotico, cioè non consacrato dalla Chiesa ma rivolto contro di essa. Non a caso Robolao rifiuta il battesimo e combatte contro i cristiani, trovando infine la morte in battaglia e lasciando Ruperto orfano a soli tre anni²⁴⁶.

In queste vicende si riflettono motivi tipici sia della letteratura agiografica del IX secolo che di quella del XII secolo. Berta appare in sintonia con le madri sante dell'età carolingia che si ritirano a vita religiosa solo dopo essere rimaste vedove e aver pienamente adempiuto ai doveri legati al loro lignaggio²⁴⁷.

²⁴⁴ Sono indicati dettagliatamente l'area di provenienza del nonno, la Lotaringia e l'età in cui egli visse, l'impero di Carlo Magno. *Vita Ruperti*, 2, pp. 91-92.

²⁴⁵ Nella descrizione del nonno materno di Ruperto, signore feudale e sincero cattolico, risalta l'ideale tipicamente carolingio della perfetta compatibilità tra il servizio leale reso a Dio e quello al proprio sovrano. Per questo tema cfr. A. BARBERO, *Un santo in famiglia Vocazione religiosa e resistenze sociali nell'agiografia latina medievale*, Torino 1991 (Sacro/santo, 6), pp. 59-65. Il nonno materno di Ruperto adempie al proprio servizio a Dio programmando il matrimonio della figlia Berta con un pagano poiché l'obiettivo è quello di convertire il genero al cristianesimo. Cfr., *Vita Ruperti*, 2: 11-16, pp. 44-46: “*princeps extitit ... uere chatholicus existens in temporibus imperatoris Magni Karoli claruit*”.

²⁴⁶ *Ibid.*, 2: 48-51, pp. 92-93.

²⁴⁷ Nei secoli dal VII al IX la figura tipica delle agiografie femminili è quella della «santa madre di lignaggio aristocratico che da sola, ma sovente con l'appoggio e la collaborazione del marito, fonda un monastero, per poi ritirarsi dopo essere rimasta vedova e aver pienamente ottemperato ai doveri imposti dalla propria condizione sociale» (corsivo mio). Cfr. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Santità e mistica femminile nel Medioevo*, Spoleto 2013 (Uomini e mondi medievali, Collana del Centro Italiano di Studi sul Basso Medioevo. Accademia Tudertina, 37), pp. 16-17. I

Come loro, l'eroina ildegardiana è ben conscia del proprio ruolo nobiliare e, perciò, non rifiuta il matrimonio programmato dal padre. In uno scenario di potenziale armonia coniugale subentra, però, l'ostinata “incredulità” del marito²⁴⁸. Questo motivo risulta per lo più estraneo alla cultura carolingia mentre contraddistingue fortemente l'agiografia contemporanea a Ildegarde²⁴⁹.

Berta soffre profondamente per i peccati del marito e si sente schiava accanto a lui. La sua unica possibilità di riscatto si avrà con la vedovanza e il voto di castità a Dio.

Il terzo paragrafo è interamente dedicato a Berta come madre santa che educa il figlio ai valori del cristianesimo²⁵⁰.

Ma ben presto, quando il santo ha ormai dodici anni, il suo slancio di carità supera quello della madre, che pur mossa da un sincero sentimento di benevolenza verso gli altri, rivolge tuttavia le sue premure soprattutto verso se stessa e il suo unico figlio. Berta non vorrebbe disfarsi del patrimonio avito, né vorrebbe che Ruperto si

mariti di queste mogli e madri sante sono nella maggior parte dei casi uomini morigerati e pienamente inseriti nella società cristiana. Cfr. *Vita sanctae Geretrudis* (BHL 3490), con particolare riferimento a Ida, madre di Gertrude e santa come lei, vissuta nella prima metà del VII sec.; *Vita Waldetrudis* (BHL 8776, scritta nel IX sec.); *Vita Berte* (BHL 1266, scritta nell'VIII sec.) in cui i genitori assolvono insieme il compito di educare la prole ai valori cristiani.

²⁴⁸ *Vita Ruperti*, 2: 34, p. 92: «incredule mentis».

²⁴⁹ Ciò che accomuna buona parte delle agiografie del XII secolo è la descrizione di una divaricazione profonda tra i valori cristiani, incarnati dalla donna e le virtù militari, propugnate dall'uomo. Ciò implica che tra marito e moglie vi sia una totale incompatibilità di ruoli. Un esempio si ritrova in due testi di poco anteriori alla *Vita Ruperti*, la *Vita Hugonis* scritta da Gilone (inizi XII sec.) e pochi anni dopo, negli anni Venti del XII sec., riscritta da Ildeberto di Lavardin. In entrambi questi testi, i genitori sono nettamente contrapposti nell'educazione del santo bambino Ugo, futuro abate di Cluny: il padre vorrebbe naturalmente istruirlo alle armi, mentre la madre si prodiga con ogni mezzo per avviarlo alla vita religiosa. Cfr. Gilo, *Vita Hugonis* (BHL 4007) e Hildebertus, *Vita Hugonis* (BHL 4010). Un riscontro dello stesso tema si ha nell'autobiografia di Guiberto di Nogent, scritta agli inizi del XII secolo. Per Guiberto, la morte del padre, avvenuta pochi mesi dopo la sua nascita, era stata provvidenziale, poiché gli impedì di seguire le orme paterne e di avviarsi così alle armi. Per lo studio di queste tematiche cfr. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Santità e mistica femminile* cit., pp. 43-45 e BARBERO, *Un santo in famiglia* cit., pp. 152-156.

²⁵⁰ Il lignaggio patrilineare assume proprio tra XI e XII secolo un ruolo fondamentale come antagonista del santo e responsabile dei maggiori ostacoli alla sua vocazione. Non a caso, come avviene per Ruperto dopo la morte del padre, sono i parenti a minacciare la pietà religiosa del protagonista. Essi, infatti, completamente assorbiti nelle logiche di potere e nei piaceri terreni, giudicano folli i suoi comportamenti e ne fanno oggetto di dilleggio. Cfr. BARBERO, *Un santo in famiglia* cit., pp. 156-163.

dedicasse alla carriera ecclesiastica, ma propone piuttosto di innalzare un luogo di culto per la salvezza delle loro anime²⁵¹.

A differenza di Berta, l'ansia di Ruperto è tutta rivolta verso Dio e verso gli ultimi, a cercare un modo per divenire straniero in questo mondo, rifiutando la gloria terrena, senza sacrificare la solidarietà verso i deboli²⁵². È significativo che la personalità del santo assuma contorni autonomi da quelli della madre proprio a questo punto del racconto: ci troviamo infatti quasi a metà della struttura agiografica quando avviene questo passaggio fondamentale nella vita del santo. Il figlio, presentato finora quasi come un'appendice materna, comincia a separarsi dalla madre nel punto centrale della narrazione²⁵³.

Per sottolineare il suo speciale rapporto di identificazione col protagonista, la scrittrice adopera una metafora tratta dal mondo vegetale, la stessa impiegata nello *Scivias* in riferimento ai monaci: i desideri di vita santa di Ruperto trasudano dal suo cuore come un *balsamum* dalle piante²⁵⁴, mentre il monaco descritto nello *Scivias* è

²⁵¹ *Vita Ruperti*, 5: 144-145, p. 96: «eum clericum esse nolebat, sed in loco patris sui duces provincie sue ac defensorem ecclesiarum eum esse disponebat».

²⁵² Nella valorizzazione dell'operosità di Ruperto si coglie una certa consonanza con alcuni fermenti tipici della nuova teologia del XII secolo. Sia Ugo di san Vittore nel *Didascalicon* che Onorio Augustodunense nella *Clavis physicae* avevano enfatizzato il lavoro dell'uomo come specchio della capacità demiurgica di Dio e del dinamismo insito nel cosmo. Secondo Chávez Alvarez, Ildegarde conosceva sicuramente queste opere. Cfr. CHÁVEZ ALVAREZ, *Die brennende Vernunft* cit., p. 207 nota 288. Sul valore della carità e della vita attiva in Ildegarde come specchio dell'operari divino, cfr. A. MEIS, «Amplexione caritatis»: aproximaciones a la superación del dilema de la «rationalitas» en «Liber Divinorum Operum» de Hildegarda de Bingen, «Archa verbi», 2 (2005), pp. 83-104; C. MEIER, „Virtus“ und „operatio“ als Kernbegriffe einer Konzeption der Mystik bei Hildegard von Bingen, in M. SCHMIDT - R. BAUER, *Grundfragen christlicher Mystik. Wissenschaftliche Studientagung «Theologia mystica»* (Weingarten, vom 7.-10. November 1985), Stuttgart-Bad Cannstatt 1987 (Mystik in Geschichte und Gegenwart, 1/5), pp. 73-101; MEIER, *Operationale Kosmologie* cit., pp. 49-84; MEIER, „Labor improbus“ oder „opus nobile“? Zur Neubewertung der Arbeit in philosophisch-theologischen Texten des 12. Jahrhunderts, «Frühmittelalterliche Studien», 30 (1996), pp. 315-342.

²⁵³ Siamo agli inizi del sesto paragrafo e l'agiografia si compone in tutto di tredici paragrafi, da cui però bisogna sottrarre le due ampie digressioni teologiche contenute nel quarto e decimo paragrafo.

²⁵⁴ *Vita Ruperti*, 6: 168-170, pp. 96-97: «Nam per Spiritum sanctum bona et sancta desideria in animo eius sicut balsamum sudabant».

come un «profumo che si dirige verso una segreta rigenerazione»²⁵⁵. Le due immagini appaiono in stretta correlazione: il santo assume simbolicamente le vesti di un monaco perché, raggiunta la piena indipendenza dalla madre, è finalmente chiamato a compiere la sua missione e a mettersi in viaggio nel suo cammino di asceti.

Mentre pondera in silenzio sul modo in cui può mettere in pratica il messaggio evangelico, Ruperto ha un sogno premonitore che gli indica cosa fare: lascerà tutti i suoi possedimenti ai poveri e li servirà umilmente per ottenere la vita eterna, costruirà case per loro e provvederà ad ogni loro bisogno²⁵⁶. Riferito subito il sogno alla madre, insieme s'impegnano nella realizzazione di una comunità di assistenza ai bisognosi²⁵⁷.

Il compimento del quindicesimo anno d'età di Ruperto segna un nuovo ed importante punto di svolta nella sua vita. Sentendosi trascinato al mondo dal suo lignaggio, Ruperto decide di abbandonare la sua terra e di compiere un pellegrinaggio a Roma per seguire le orme di sant'Alessio²⁵⁸.

²⁵⁵ Hildegardis Bingensis *Scivias* cit., II, 5, p. 187: «odor uiuens uouens iter secretae regenerationis».

²⁵⁶ *Vita Ruperti*, 6: 178-183, p. 97: «“fructuosam scalam in celum tibi parabis, ubi socius angelorum eris. Quapropter quod de pauperibus facere disposuisti perficere non negligas, quatenus per uictum et uestitum illorum cibo uite pascaris, ac ueste, qua Adam per inobedientiam exutus est, induaris, seculoque peregrinus mente factus optimam partem tibi eligas”».

²⁵⁷ Si noti la reazione sorprendentemente positiva di Berta che appoggia il figlio in quest'opera di carità, vincendo gli scrupoli iniziali nei confronti della continuità della stirpe: «Vnde illa multum gauisa, [...] orabat: “o Domine, desiderium meum in filio meo implebis”» (*ibid.*, 6: 185-187, p. 97). Ruperto è riuscito dunque ad accrescere la religiosità della madre, proprio come quest'ultima aveva inizialmente fatto con lui. È questo un motivo tipico dell'agiografia dell'XI-XII secolo in cui i santi predicano ai genitori, nutrendo la loro fede e, talvolta, convertendoli persino alla vita monastica. Una particolare analogia al legame di Ruperto e Berta si ravvisa tra Teobaldo e la madre, convertita da lui alla vita monastica. Cfr. *Vita Theobaldi* (BHL 8032), scritta nella seconda metà dell'XI secolo.

²⁵⁸ Sulla fortuna agiografica di sant'Alessio, proprio a partire dalla fine del XII secolo, cfr. C. VINCENT, *Les fortunes médiévales du culte de saint Alexis*, «Mélanges de l'École française de Rome», 124 (2012), pp. 629-642. Tra X e XII secolo l'originale testo in lingua greca fu tradotto in latino e si diffuse ampiamente nella cristianità. È probabile perciò che il paragone di Ruperto, un santo locale fino ad allora poco conosciuto, a sant'Alessio, la cui fama era consolidata, servisse esattamente a convalidarne il culto. Come mostra Catherine Vincent, Sant'Alessio era valorizzato per i suoi «caratteri anticonvenzionali» e, in particolare, per la sua scelta di vita che rompeva ogni schema.

La decisione crea la prima crisi con la madre, che teme di perderlo, ma di fronte al rischio che il figlio sia deviato dalle lusinghe della stirpe, acconsente alla sua partenza.

L'ottavo paragrafo descrive la permanenza di Ruperto a Roma giunto finalmente *ad limina sanctorum apostolorum Petri et Paoli*²⁵⁹. Qui il santo conosce alcuni *uiri religiosi* che, ben diversamente dai tentennamenti di Berta, lo guideranno con prontezza spronandolo al pieno completamento della sua missione²⁶⁰. Spicca a questo punto del testo una citazione biblica dal chiaro valore programmatico, pronunciata proprio dai nuovi personaggi: «*uade et uende omnia que habes et da pauperibus, et ueni, sequere me*»²⁶¹. L'agiografa demanda a questo celebre precetto il compito più arduo, quello di sciogliere definitivamente il filo che, fino a questo momento, ha tenuto Ruperto ancora legato alla madre, risolvendo l'intima contraddizione tra pietà filiale e vocazione religiosa²⁶².

Il santo, da buon discepolo, si sottomette al consiglio appena ricevuto e pondera su ciò che sta per compiere. Ildegarde richiama così l'attenzione sulla virtù religiosa più importante, l'umiltà, da cui conseguono la sottomissione e l'obbedienza alla voce di Dio.

²⁵⁹ *Vita Ruperti*, 7: 232, p. 99.

²⁶⁰ *Ibid.*, 8: 244.

²⁶¹ *Ibid.*, 8: 248-250.

²⁶² Che Ruperto, pur vissuto al tempo di Carlo Magno, sia reso dall'agiografa perfetto interprete della mentalità monastica dell'XI-XII secolo, contrassegnata da un rigido rifiuto del mondo, è reso evidente proprio dal suo anelito al pellegrinaggio. Stride il contrasto della *Vita Rupperti* con un testo rappresentativo della cultura carolingia, il cui protagonista presenta, d'altro canto, alcuni aspetti in comune con Ruperto. Si tratta della *Vita Trudonis confessoris* che, già per il ruolo del protagonista messo in rilievo nel titolo, "confessor", potrebbe essere agevolmente accostata alla nostra agiografia. Proprio come Ruperto, Trudone manifesta una sensibilità precoce nei confronti dei poveri, che lo porta a donare loro quasi tutte le sue vesti, fino al punto di rimanerne egli stesso quasi completamente privo. Come Ruperto verso la madre, egli manifesta ai genitori un sentimento di devozione così forte che lo porta a dividersi interiormente tra le cure familiari e la sua profonda pietà religiosa. La differenza principale tra le loro vite sta, tuttavia, nella capacità mostrata da Trudone, e ben enfatizzata dal suo agiografo, di conciliare, pur avvertendone il contrasto, una "*geminam in Domino vitam*", adempiendo ai doveri filiali e, al tempo stesso, al servizio a Dio. Questa capacità è, invece, assolutamente negata a Ruperto che, appena quindicenne, sente l'impellenza del distacco dalla madre e la necessità di mettersi in pellegrinaggio per allontanarsi dalle tentazioni del suo lignaggio. Cfr. *Vita Trudonis confessoris Hasbaniensis auctore Donato* (BHL 8321, scritta nell'VIII sec.).

Il nono paragrafo è ricolmo di richiami autobiografici, alcuni espliciti altri più reconditi. L'agiografa rievoca la mitezza delle acque ove un tempo sorgevano le abitazioni di Ruperto e Berta e ove ora riposano le loro spoglie²⁶³. Meno evidente, ma non per questo meno importante ai suoi occhi, è l'implicito parallelismo tra quello che appare come un vero e proprio «villaggio» costruito dal santo e dalla madre sulle terre avite e la comunità monastica sorta a distanza di tanti secoli sul medesimo luogo. Ildegarde ferma la successione degli eventi in modo da rappresentare Ruperto ancora intento a servire la comunità insieme a Berta²⁶⁴. È proprio qui che la trama dei riflessi autobiografici si infittisce. L'intento della scrittrice è quello di presentare se stessa e il proprio monastero come i naturali eredi della prima comunità santa. Quando dice che questa abbondava di ricchezze e prestigio per l'affluenza di tanti pellegrini²⁶⁵, fa emergere sottilmente il riferimento alla situazione presente²⁶⁶. Anche al tempo in cui scrive, infatti, il monastero beneficia delle numerose donazioni dei fedeli che vi accorrono, richiamati dal suo carisma profetico²⁶⁷.

²⁶³ *Vita Ruperti*, 9: 270, p. 100: «suauitatem defluentium aquarum».

²⁶⁴ *Ibid.*, 9, p. 100.

²⁶⁵ *Ibid.*, 9: 280-283: «quoniam ibi concursus et transitus multorum hominum diversarum prouinciarum assidue frequentabatur».

²⁶⁶ È Guiberto di Gembloux a testimoniare la ricchezza del Rupertsberg nella sua lettera a Bovone. Cfr. Guibertus Gemblacensis, *Epistolae* cit., *Epist.* XXXVIII, p. 375: «Est preter hoc aliud hic considerare miraculum, dum monasterium istud non ab imperatorum, episcoporum seu potentium aut diuitum terre aliquo, sed a femina paupere, aduena et infirma recens fundatum, infra breue temporis spatium, hoc est annorum XXVII, in tantum religione et censu profecit, ut non sublimibus, sed amplis et honestis et religioni aptissimis edificiis, et per omnes officinas aque meatibus deductis oportune dispositum sit, et exceptis hospitibus, qui numquam nobis desunt, et officialibus domus, qui plures habentur, numerum quinquaginta sororum in expensis uictus et uestitus sine indigentia sufficiat».

²⁶⁷ La fama di Ildegarde incominciò a propagarsi per tutta la regione renana e anche oltre i suoi confini, fin da quando Eugenio III approvò in occasione del sinodo di Treviri (1147-1148) la sua prima opera, lo *Scivias*. Da quel momento il numero di pellegrini a Disibodenberg e poi al Rupertsberg continuò a crescere. Ildegarde stessa in una nota autobiografica riportata nella sua *Vita* scrisse: «Post pressuram autem doloris huius gratiam suam super nos Deus pluit, ita quod multi, qui nos prius contempserant atque inaquosam inutilitatem nominauerant, cum magno adiutorio ad nos cucurrerunt undique nos adiuuantes et benedictionibus nos replentes. Multi quoque diuites mortuos suos in honore apud nos sepelierunt» («Dopo tale dolorosa oppressione, Dio volle far piovere su di noi la sua grazia. Allora molti, tra quelli che prima ci avevano disprezzato definendoci “sterili e inutili” vennero da ogni dove per aiutarci e colmarci di ogni benedizione. E molta gente ricca seppellì i suoi morti nella nostra terra»). Cfr. *Vita sanctae Hildegardis* cit., Appendix V-VI, p. 97.

Come ha messo in luce Alessandra Bartolomei Romagnoli, la comunità di Ruperto rappresenta per Ildegarde il modello per eccellenza di una società ideale alla quale ha ispirato l'organizzazione del suo stesso monastero²⁶⁸.

Due sono le caratteristiche del villaggio su cui l'agiografa concentra l'attenzione: prima di tutto, l'abbondanza di ricchezze disponibili, superiore a quella di qualunque altro villaggio della regione²⁶⁹; in secondo luogo, la separazione delle abitazioni dei due protagonisti da quelle dei servitori della comunità²⁷⁰.

Ildegarde fu attaccata tra il 1148 e il 1150 da Tenxwind di Andernach, *magistra* di una comunità di canonichesse regolari, proprio per la sua politica di emarginazione delle fanciulle povere, che appariva in stridente contrasto con l'ideale di uguaglianza della *primitiva ecclesia*²⁷¹. È molto probabile, dunque, che il riferimento agiografico alla collocazione delle case dei protagonisti servisse proprio a difendersi dalle accuse ricevute presentando l'esempio irrefutabile del santo.

Si noti, inoltre, come la fama e i beni materiali del villaggio vengano esaltati come elementi degni di approvazione, in perfetta sintonia con l'umiltà di Ruperto.

Ildegarde fu influenzata dal suo ambiente di provenienza, il Disibodenberg, che si avvaleva del sostegno economico dell'alta nobiltà²⁷². Anche Guiberto di Gembloux

²⁶⁸ Cfr. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Santità e mistica femminile* cit., p. 46: «La *Vita* è un testo particolarmente interessante perché riflette anche la concezione che Ildegarde ha della vita monastica, vista come realizzazione di una società ideale: essa intende trasmetterla alle *sanctimoniales*».

²⁶⁹ *Vita Ruperti*, 9: 277-280: «In ipsis quoque locis maior celebritas maiorque copia diuiciarum ac omnium secularium dignitatum illo tempore pollebat, quam in aliis ciuitatibus eiusdem regionis uigeret».

²⁷⁰ V. il paragrafo precedente: Ipotesi di datazione, destinatari e finalità.

²⁷¹ Hildegardis Bingensis *Epistolarium* cit., I, *Epist.* LII, p. 126: «Preterea, et quod his omnibus non minus mirandum nobis uidetur, in consortium uestrum genere tantum spectabiles et ingenuas introducere, aliis uero ignobilibus et minus ditatis commansionem uestram penitus abnuere. Vnde nos plurimum obstupefacte sub magne dubitationis incertitudine titubamus, dum in animo tacite reuoluimus ipsum Dominum in primitiva Ecclesia piscatores modicos et pauperes elegisse». Sul contrasto tra le due *magistrae*, cfr. HAVERKAMP, *Tenxwind von Andernach und Hildegard von Bingen* cit., pp. 515-548.

²⁷² Cfr. J.H. VAN ENGEN, *Abbess: "Mother and Teacher"*, in B. NEWMAN, *Voice of the living Light. Hildegard of Bingen and Her World*, Berkeley 1998, pp. 30-52: 34: «the material support came from noble allies».

testimoniò la presenza esclusiva di *sanctimoniales* nobili, già al tempo di Jutta²⁷³. Giunta al Rupertsberg, Ildegarde applicò il principio di separazione delle classi sociali, in cui vedeva riflessa la stessa volontà di Dio²⁷⁴.

La santità di Ruperto è chiaramente visibile attraverso i numerosi miracoli che, a partire dal suo *dies natalis*, si protraggono per otto anni in tutta la regione²⁷⁵. Si tratta di miracoli che appaiono solo *post mortem*, ma ciò non è in dissonanza con la tradizione agiografica: già i primi autori, da Atanasio nella *Vita Antonii* a Gregorio Magno nei *Dialogi*, dichiarano di non attribuire grande importanza ai miracoli quanto alla condotta di vita e all'esempio dei loro protagonisti²⁷⁶. La luce è posta sulle *virtutes intimae* del personaggio, capaci di edificare i lettori molto più dei suoi *miracula exteriora* cui viene perciò assegnato un posto marginale²⁷⁷.

²⁷³ Guibertus Gemblacensis, *Epistolae* cit., *Epist.* XXXVIII, p. 374: «Ceperunt siquidem nobiles uiri et femine ad eam confluere suasque illi filias ad suscipiendum sacre religionis habitum et profitendum uirginitatis propositum offerre, et ad sustentationem earum uineas, possessiones et predia conferre. [...] Hac occasione sepulchrum illud prius factum est quasi monasterium; sic tamen ut et sepulchri clausuram non amitteret et monasterii iam deinceps frequentiam optineret».

²⁷⁴ Era Dio stesso che, secondo Ildegarde, esaminava l'appartenenza sociale delle persone, «affinché l'ordine inferiore non salisse oltre il superiore, come fecero Satana e il primo uomo, che vollero volare più in alto rispetto alla posizione in cui erano stati posti». Hildegardis Bingensis *Epistolarium* cit., I, *Epist.* LIr, p. 129: «Deus etiam habet scrutinium scrutationis in omni persona, ita quod minor ordo super superiorem non ascendat, sicut et Satanas et primus homo fecerunt, qui altius uolare uoluerunt quam positi sunt [...] Quis homo congregat omnem gregem suum in unum stabulum, scilicet boues, asinos, oues, hedos, ita quod non discrepant se? Ideo et discretio sit in hoc, ne diuersus populus in unum gregem congregatus in superbia elationis et in ignominia diuersitatis dissipetur, et precipue ne honestas morum ibi dirumpatur, cum se inuicem odio dilaniant, quando altior ordo super inferiorem cadit et quando inferior super altiorem ascendit, quia Deus discernit populum in terra sicut et in celo, uidelicet etiam angelos, archangelos, thronos, dominationes, cherubim et seraphim discernens. Et hi omnes a Deo amantur, sed tamen equalia nomina non habent».

²⁷⁵ *Vita Ruperti*, 11: 370-373, p. 103.

²⁷⁶ Su questo tema, cfr. LONGO, *Come angeli in terra* cit., pp. 36-37.

²⁷⁷ Questa posizione dell'agiografa nei confronti dei miracoli rifletteva quella di Gregorio, che pur privilegiando nel complesso i *miracula exteriora*, non ne attribuì alcuno a Paolino di Nola, protagonista del III libro dei *Dialoghi*. Del santo fu valorizzata la sola *virtus intima*, come la sua generosità, che lo spinse a ridursi volontariamente in schiavitù per liberare un prigioniero. Cfr. Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli (Dialoghi)* cit., Introduzione, p. XXV.

Solo dopo la morte di Ruperto si fa cenno alla *congregatio fratrum*, che nasce sulle spoglie del santo e a cui Berta prima di morire lascia tutti i suoi averi²⁷⁸.

Nell'ultimo paragrafo la scrittrice ricostruisce la leggendaria storia dell'invasione normanna della comunità di Bingen, avvenuta alcuni anni dopo il *felix oblitus* del santo e della madre²⁷⁹. Come già in Disibodo, anche qui la narrazione s'ispira alla celeberrima ricostruzione agiografica della devastazione del monastero di Montecassino. Mentre, tuttavia, in Gregorio Magno nessuno dei discepoli di Benedetto perisce sotto le terribili distruzioni dei Longobardi, nell'agiografia di Ildegarda la salvezza è concessa *diuino iudicio* solo ad alcuni abitanti del luogo santo²⁸⁰. Ciò che l'autrice intende sottolineare, evidentemente, è la degenerazione morale che ha colpito una parte della popolazione locale, preludio alla corruzione che dilaga anche al tempo a lei contemporaneo.

La dissipazione delle terre un tempo appartenute a Ruperto²⁸¹ richiama le tragiche profezie sulla spoliazione del patrimonio ecclesiastico, presentate più volte da Ildegarda come la giusta punizione divina per il lassismo, la simonia e l'avidità di una certa parte del clero²⁸².

²⁷⁸ *Vita Ruperti*, 12: 374-378, p. 103: «Beata autem Bertha, uidua Dei electa, post felicem obitum filii sui sanctam uitam in magna contritione cordis sui deinceps duxit, et omnia que habuit ad sepulcrum filii sui pro seruitio Dei obtulit, ac cuncta necessaria congregationi fratrum, qui ibidem Deo in diuinis seruiebant, ex his pleniter subministravit».

²⁷⁹ *Ibid.*, 13, p. 104.

²⁸⁰ *Ibid.*, 13: 395-399: «incole prefati loci, qui superstites remanserant et qui per diuersa latibula dispersi fuerant, reuertentes ciuitatemque suam dirutam cernentes, altera parte Naue fluii propter munimen decurrentium fluminum et adiacentium montium alia habitacula sibi edificabant».

²⁸¹ *Ibid.*, 13: 405-407: «omnia predia, que beatus Rupertus hereditario iure possederat, per extraneos et diuersos homines in contrarietatem dissipationis distracta sunt».

²⁸² La sibilla pronunciò queste profezie in numerose occasioni, durante i suoi sermoni, nelle lettere ad alcuni alti prelati, ma soprattutto nella sua terza opera visionaria, considerata il suo capolavoro letterario, il *Liber diuinorum operum*. Da esso è tratta la seguente citazione: «Iusticia enim postquam ad supernum iudicem querelam suam [...] direxerit, ille, [...] iusto iudicio suo uindictam suam super preuaricatores rectitudinis inducet atque tyrannidem inimicorum eorum super ipsos grassari permittet». Cfr. Ildegarda di Bingen, *Il libro delle opere divine* cit., *Quinta visio tercię partis*, pp. 1056-1058.

Nulla rimase intatto se non l'antica chiesa con i sepolcri dei due protagonisti, che si conservò nel corso del tempo fino a quando non la ritrovarono la *magistra* con le sue *sanctimoniales*²⁸³.

L'agiografa congiunge così l'inizio e la fine del racconto, rispettivamente dedicati al santo e a se stessa, come fossero poli da sempre destinati ad incontrarsi.

Come risulta evidente, Ruperto è completamente estraneo a qualsiasi forma di ascetismo rigido, a cui rimane invece ancora legata la madre Berta²⁸⁴.

Nel passaggio generazionale madre-figlio si coglie, dunque, l'evoluzione della storia monastica al centro del pensiero di Ildegarde. Berta macera instancabilmente la sua carne e si sottopone a un regime di vita estremamente austero, mentre nutre il figlio «convenientemente e dignitosamente»²⁸⁵. Le sue ansie sono tutte protese alla salvezza della propria anima e di quella di Ruperto, ma il suo ideale di santità appare ormai superato²⁸⁶; è il figlio a guidare la madre all'obbedienza del vangelo fino a divenire vero seguace di Cristo:

«Dice infatti Cristo: *spezza il tuo pane per gli affamati e fai entrare in casa tua i poveri e gli errabondi. E ancora: copri colui che hai visto nudo e non disprezzare la tua carne*»²⁸⁷.

²⁸³ *Vita Ruperti*, 13: 407-412, pp. 104-105: «nichil ex his inconuulsum permansit excepta ecclesia, in qua idem Dei electus, ut supra dictum est, una cum matre sua requieuit, que et usque ad tempora nostra durauit, sic etiam quod eam oculis nostris perspeximus, cum ad eundem locum diuina demonstratione peruenissemus».

²⁸⁴ *Ibid.*, 3: 61-62, p. 93: «uigiliis et ieiuniis se macerans, orationibus etiam et elemosinis Deo cotidie ministrans filium suum bono exemplo in sanctitate muniuit»; *ibid.*, 12: 375-380, pp. 103-104: «in magna contritione cordis sui [...] in omni bonitate ieiuniorum, elemosinarum et orationum». Berta vive insieme alla *congregatio fratrum* fondata sulle spoglie di Ruperto, rimanendo evidentemente ai margini del cenobio, in una posizione che richiama quella di Ildegarde e Jutta presso il Disibodenberg. Il suo personaggio assume così i contorni tipici dell'*inclusa* o eremita.

²⁸⁵ *Ibid.*, 5: 151-152, p. 96: «Qui cum competenter et honeste nutrireretur».

²⁸⁶ *Ibid.*, 6: 160-164: «mater sua ad ipsum dixit: "Fili mi, quoniam plurimas facultates et diuitias habemus, oraculum in honorem Dei et in salutem animarum nostrarum faciamus."»

²⁸⁷ Alla proposta della madre di innalzare un luogo di culto per la salvezza delle loro anime, il figlio risponde: «Non, mater mi, sed prius quod euangelium habet intendamus.» Dicit enim Christus: *Frangere esurienti panem tuum, et egenos uagosque induc in domum tuam. Et iterum: Cum uideris nudum, operi eum, et carnem tuam ne despexeris*». *Ibid.*, 6: 163-165.

Vale la pena osservare che non si tratta di un passo evangelico, ma di parole tratte dal profeta Isaia, che prefigurano l'avvento di Cristo e il suo messaggio di carità fraterna. L'intento dell'agiografia è quello di mettere in luce il passaggio dall'Antico al Nuovo Testamento, dalla vecchia alla *noua austeritas*: «non è questo il digiuno che voglio» - dice il testo di Isaia nella pagina da cui la pericope è tratta - «se offrirai il pane all'affamato, se curerai un'anima afflitta, allora brillerà fra le tenebre la tua luce, la tua tenebra sarà come il meriggio»²⁸⁸.

Ruperto è simbolo del *nouum seculum*, cioè del mondo rigenerato con l'avvento di Cristo²⁸⁹. Non a caso, nel proemio dell'agiografia, dopo l'invettiva ai *magistri et doctores populi*, Ildegarde rievoca brevemente la storia dell'umanità e, per introdurre degnamente la figura del santo, pone il suo sguardo sul «recupero» del mondo attraverso l'acqua del battesimo di Cristo²⁹⁰.

Ruperto è, fin da subito, paragonato a un piccolo Cristo:

«[La beata] concepì e diede alla luce un figlio e, se è lecito dire così, lo avvolse in fasce come fece Maria, la beata madre di Dio»²⁹¹.

²⁸⁸ Cfr. *Is.*, 58: 6: «Nonne hoc est ieiunium»; *ibid.*, 58: 8: «[tunc erumpet quasi aurora lumen tuum]»; *ibid.*, 58: 10: «si effuderis esurienti animam tuam et animam afflictam satiaveris, orietur in tenebris lux tua».

²⁸⁹ Sulla concezione critica di Ildegarde, cfr. H. FEISS, *Christ in the "Scivias" of Hildegard of Bingen*, in BERNDT, „*Im Angesicht Gottes*“ cit., pp. 291-298.

²⁹⁰ *Expositio symboli sancti Athanasii* in Hildegardis Bingensis *Opera minora* cit., I, p. 132: «Deus autem per arcum in nubibus celi positum iuramenti sui memor fuit, quando Filium suum, quem idem arcus significat, ex integra uirginea natura nasci uoluit, qui omnes inimicos suos potenter expugnando superauit, quemadmodum etiam per aquam diluuii homines deleti sunt, *nouo tamen seculo* hominum per aquam baptismatis recuperato, in ecclesia Christo regnante, uelut arcu in nubibus apparente» (corsivo mio). La metafora dell'«acqua del battesimo», che «recupera il mondo» dopo il peccato universale, richiama un tema molto caro a Ildegarde: Cristo è foriero di «rigenerazione» e con lui l'umanità «recupera» l'integrità perduta con il peccato. La metafora del «recupero» è presente anche nella lettera proemiale dell'agiografia di Disibodo: «a Filio Dei nouum seculum per aquam recuperationis ortus est» (Hildegardis Bingensis *Epistolarium* cit., I, *Epist. LXXVIIr*, p. 171). Sul tema dell'«integrità» del primo uomo, cfr. R. BERNDT, *Unversehrt und unverletzt. Die Weisung Hildegards von Bingen als Modell christlicher Anthropozentrik*, in BERNDT - ZÁTONYI, *Unversehrt und unverletzt* cit., pp. 23-46.

²⁹¹ *Vita Ruperti*, 2: 44-45, p. 92: «ipsa tandem filium concepit et peperit, etsi dicere liceret, pannis illum, ut beata Dei genitrix Maria, filium suum inuoluit».

Tutta la missione di Ruperto si realizza nella carità e nel soccorso concreto agli ultimi e così muore appena ventenne, prima ancora di poter realizzare il suo desiderio: abbandonare tutto per divenire lui stesso “povero tra i poveri”²⁹².

²⁹² *Ibid.*, 8: 256-258, pp. 99-100: «Ipse uero ducatum, matrem, familiam possessionesque suas ac omnia, que habebat, relinquere et pro Christi nomine peregrinus fieri cogitabat». Quando ancora non ha realizzato il desiderio di divenire *peregrinus Christi* Dio lo chiama a sé, aparendogli in sogno come *antiquus dierum*. Ruperto allora capisce che ha portato a termine la sua missione. Cfr. *ibid.*, 11: 348-353, p. 103: «In qua infirmitate senex, quem dudum in somnis uiderat, ei apparuit, dicens: “Ego antiquus dierum, qui Danieli in uisu noctis apparui, sum, et nunc etiam me tibi manifesto, teque ad gloriam infinite beatitudinis uoco, quoniam per pomerium, quod tibi olim in uisu demonstraui, bona et sancta opera, que modo complesti, ueraciter prefigurauit”».

CONCLUSIONI

«Nam, dum idem beatus, uelut arbor fructuum plena, tam pinguis et elegantis nature esset»: queste parole evocano un'immagine particolarmente cara a Ildegarde, quella dell'«albero carico di frutti», simbolo della «natura feconda e nobile del santo»²⁹³. Avevamo incontrato la similitudine dell'«albero» già nella sua prima opera, lo *Scivias*, dove indicava il momento evolutivo più alto della storia del monachesimo, legato all'avvento di Benedetto, ed ecco che essa torna al centro della seconda agiografia, emblema della fase cenobitica del monachesimo e di una santità direttamente ispirata a Cristo²⁹⁴.

Anche nei Vangeli il frutto simboleggia il momento finale di un ciclo di vita, l'apice di un percorso esistenziale e storico diretto verso il sole, metafora di Cristo²⁹⁵.

Ildegarde si fa, dunque, erede di questa visione del mondo: come il tempo scorre verso il suo compimento escatologico, ovvero, la redenzione offerta da Cristo, così anche la storia del monachesimo e della santità trovano la loro piena manifestazione nel Figlio di Dio²⁹⁶.

Istituzione monastica e santità scorrono parallele l'una all'altra e si rivelano in modo graduale, proprio come l'espandersi progressivo della luce del sole durante il

²⁹³ *Vita Ruperti*, 10: 289-290, p. 101.

²⁹⁴ Vedi nota 162. Hildegardis Bingensis *Scivias* cit., II, 5, p. 187: «populus iste primum in eremo et in abscondito singulariter exortus est, et deinde ueluti arbor ramos suos expandit, paulatim in multitudinem plenitudinis proficiens».

²⁹⁵ *Lc* 21, 29-31: «Et dixit illis similitudinem: «Videte ficulneam et omnes arbores: cum iam germinaverint, videntes vosmetipsi scitis quia iam prope est aestas. Ita et vos, cum videritis haec fieri, scitote quoniam prope est regnum Dei»»; *Mc* 4, 29: «Et cum se produxerit fructus, statim mittit falcem, quoniam adest messis». Per un'analisi del significato escatologico di queste parabole, cfr. RICCI, *Profezia e prospettive escatologiche in Gregorio Magno* cit., pp. 322-324; in particolare nota 89 p. 324.

²⁹⁶ Questa concezione traspare già nella lettera inviata all'abate Elengerio, che introduce la *Vita Disibodi* (Hildegardis Bingensis *Epistolarium* cit., I, *Epist.* LXXVIIr), p. 171: «sic in omnibus creaturis Filius Dei per significationes paulatim ostensus est, quoniam sapientia non est preceps, sed diligentius preuidet quod in omnibus ordinationibus suis nullus defectus sit; [...] prefati autem planete [scilicet uirgines et monachos] in significationibus suis cum magno honore et reuerentia conuersationis sue usque ad tempus cuiusdam tyranni cucurrerunt».

giorno. Alla fase eremitica del monachesimo corrisponde l'«aurora», alla regola di Benedetto il «sole» quando è al culmine del suo splendore²⁹⁷.

Eremitismo e cenobitismo sono, quindi, paragonati anche nelle agiografie all'«ombra» e alla «luce»: Disibodo, profeta-eremita, desidera essere sepolto all'«ombra del suo umile oratorio»; quando, invece, muore Ruperto «tutta la regione si illumina come il giorno attraverso il sole»²⁹⁸.

L'intento dell'agiografa è quello di mostrare il progressivo intensificarsi della «luce» nella storia dell'umanità: non solo il monachesimo, ma anche la santità scorre verso il suo compimento finale, cioè verso Cristo²⁹⁹. Per questo, Ruperto assume emblematicamente le sembianze del Messia.

²⁹⁷ Vedi nota 159. Hildegardis Bingensis *Scivias* cit., II, 5, p. 193: «Prima lux diei fidelia uerba apostolicae doctrinae designat, aurora uero initium huius conuersationis, quae primum in solitudine et in speluncis post eandem doctrinam germinauit demonstrat, sol autem discretam et bene dispositam uiam deinde in seruo meo Benedicto declarat, quem ego in ardente igne pertransiui». La metafora dell'«incremento di luce» risale a Gregorio Magno e indicava il «transire del tempo umano» diretto verso la piena manifestazione di Dio. Cfr. RICCI, *Profezia e prospettive escatologiche in Gregorio Magno* cit., pp. 321-323. Ildegarde recupera la metafora di Cristo-sole proprio nell'opera che funge da prologo all'agiografia di Ruperto, il commento al Simbolo di Atanasio. Cfr. *Expositio symboli sancti Athanasii* in Hildegardis Bingensis *Opera minora* cit., I, p. 113: «uetus lex [...] usque ad natiuitatem Christi cucurrit, ubi ipse uerus Sol iusticie in ueritate apparuit». Sull'antica simbologia di Cristo-sole, cfr. M. WALLRAFF, *Christus uerus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, Münster 2001, in particolare pp. 19-26 sul sole nella letteratura biblica e cristiana primitiva. Sul tema della fine del mondo e del compimento escatologico in Gregorio, cfr. G. BARTELINK, *The Theme of the End of the World in the Works of Gregory the Great*, in C.H. KROON - D. DEN HENGST, 'Ultima Aetas': *Time, Tense and Transience in the Ancient World. Studies in honour of Jan den Boeft*, Amsterdam 2000, pp. 139-146.

²⁹⁸ *Vita Disibodi*, 34: 496-498, p. 75; *Vita Ruperti*, 11: 369-370, p. 103: «tota regio illa uelut dies per solem illuminata est».

²⁹⁹ *Expositio symboli sancti Athanasii* in Hildegardis Bingensis *Opera minora* cit., I, p. 113: «tota uetus lex et uere signatus populus antiquum hunc deceptorem et errantes homines istos opprimere non potuit nec adhuc poterit, sed Deus ante nouissimum diem illos opprimet et coram omni populo uincet. Tali modo uetus lex cum omnibus his - uidelicet cum illis qui circumcisionem obseruabant [et etiam cum eis qui in predicto errore erant] - usque ad natiuitatem Christi cucurrit, ubi ipse uerus Sol iusticie in ueritate apparuit. Et idem Sol magnum splendorem per doctrinam suam dedit, in humanitate sua uisus et auditus, quoniam prophete ipsum precucurrerant, quemadmodum quidam planete supra solem sunt». Alla dottrina di Cristo corrisponde in modo velato quella di Benedetto, sopraggiunta a quella degli antichi profeti, simbolo della legge di Mosè.

Al centro della riflessione nei testi proemiali delle agiografie vi è il tema del «recupero» o «rigenerazione» del mondo, portati dalla Natività e dalla Passione e Resurrezione di Cristo³⁰⁰.

L'allusione a questo motivo serve all'agiografia a introdurre degnamente la figura dell'*homo nouus*, paradigma del monaco cenobita, che abbandona l'*asperam et duram legem* di Mosè per abbracciare una *noua austeritas*, più mite perché levigata dalla *dulcedo* insita nel messaggio evangelico³⁰¹.

Le Vite mostrano così la vivacità del dibattito monastico tipico del XII secolo incentrato sulla dialettica tra eremitismo e cenobitismo³⁰². I cistercensi, in particolar modo, avevano diffuso un modello di monachesimo estremamente rigoroso, basato su un'ascesi severa e sull'interpretazione rigida della regola e altre congregazioni, come

³⁰⁰ Hildegardis Bingensis *Epistolarium* cit., I, *Epist.* LXXVIIr, p. 171: «a Filio Dei nouum seculum per aquam recuperationis ortus est»; *Expositio symboli sancti Athanasii* in Hildegardis Bingensis *Opera minora* cit., I, p. 132: «nouo tamen seculo hominum per aquam baptismatis recuperato, in ecclesia Christo regnante, uelut arcu in nubibus apparente».

³⁰¹ Sull'*homo nouus*, frutto del battesimo di acqua e spirito e successore di Giovanni Battista, vedi nota 171. Hildegardis Bingensis *Scivias* cit., II, 5, p. 191: «ut idem Iohannes homines ad se uenientes docens et flumine irrigationis perfundens uerba paenitentiae eorum ad honorem uenturi saluatoris suscipiebat, ita etiam nunc in nomine eiusdem saluatoris, qui ueniens salutem fidelibus contulit, et illi facere non neglegant qui testimonio sanctificationis fulminantis operis plus addunt; uidelicet per inspirationem Spiritus sancti in abrenuntiatione saecularium rerum nouam austeritatem secundum similitudinem illam aggredientes, quam ex praecepto eiusdem testimonii sanctificationis per regenerationem Spiritus et aquae in abiectioe diabolicae seruitutis *nouum hominem* induentes adierunt». Sul superamento dell'*aspera et dura lex*, mitigata dal vangelo, vedi nota 105. *Ibid.*, p. 193: «Moyses in lapideis tabulis ex praecepto meo asperam et duram legem scribens Iudaeis dedit. Sed ut filius meus eandem legem per dulcedinem euangelii perforauit, sic etiam Benedictus famulus meus propositum huius ordinis, quod ante ipsum durissima conuersatio fuit, per dulcedinem inspirationis Spiritus sancti discretam et planam uiam fecit».

³⁰² Sulla dialettica monachesimo/cenobitismo, la letteratura è amplissima. Per un'introduzione al problema, cfr. C. LEONARDI, *Eremo e cenobio*, in LEONARDI, *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, Firenze 2004 (Millennio medievale, 40), pp. 785-825: 791-809; G. TABACCO, *Eremo e cenobio*, in *Spiritualità e cultura nel medioevo: dodici percorsi nei territori del potere e della fede*, Napoli 1993 (Nuovo Medioevo, 44), pp. 159-166. Tra gli studi fondamentali in ambito tedesco, H. GRUNDMANN, *Eremiti in Germania dal X al XII secolo: «Einsiedler» e «Klausner»*, in *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*. Atti della seconda Settimana della Mendola, (Passo della Mendola, 30 agosto-6 settembre 1962) Milano 1965, pp. 311-329; O. REDON, *Le Choix de la solitude: Parcours érémitiques dans les pays d'Occident*, «Médiévales», 28 (1995), pp. 1-158: 123-140. Per uno sguardo più ampio sull'ambito europeo, cfr. A. BOUREAU, *L'ordre dominicain et le modèle des Pères du désert*, «Mélanges de l'École française de Rome», 99 (1987), pp. 79-100: 81-83 (sull'eremitismo nel XII secolo).

i canonici regolari, fortemente presenti sul territorio renano, si muovevano spinti dalla medesima aspirazione³⁰³.

In questo clima spirituale dominato dalla tendenza all'inasprimento della *conversatio*, Ildegarde risale alle origini del monachesimo per sottolineare lo spartiacque fondamentale tra i Padri del deserto e la dottrina di Benedetto.

I protagonisti delle agiografie ne sono l'espressione evidente. Disibodo si ferma sulla soglia di questo passaggio cruciale. Fermamente legato alle sue radici eremitiche, fonda una comunità benedettina ma sceglie di non rientrarvi: il suo ruolo è infatti quello di "annunciare", aprendo una strada destinata ad essere percorsa da altri³⁰⁴; Ruperto, invece, vive nel villaggio dei poveri che ha costruito con la madre, prefigurazione del cenobio che sorgerà sulle sue spoglie, decidendo, poco prima di morire, di divenire *pro Christi nomine peregrinus*³⁰⁵. Ma il desiderio eremitico, la ferma *intentio* di consacrarsi a Dio attraverso il pellegrinaggio, sembra destinato a realizzarsi solo dopo la morte, mentre a prevalere nella sua vita è la vicinanza agli ultimi³⁰⁶.

³⁰³ Sul rigido ascetismo dei canonici regolari, cfr. FONSECA, *Secundum beati Augustini Regulam. Regole, consuetudini, statuti nella vita canonica* cit., pp. 39-54; J. OBERSTE, *Règle, coutumes et statuts. Le système normatif des prémontrés aux XII^e-XIII^e siècles*, in ANDENNA - MELVILLE, *Regulae – Consuetudines – Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo* cit., pp. 261-276. Sulla riforma delle canonichesse regolari in Germania, cfr. PARISSE, *Religieux et religieuses* cit. («Des prieurés de femmes: chanoinesses régulières», pp. 190-199: 194-195).

³⁰⁴ Il santo non prende l'abito monastico e sceglie di vivere ai margini del cenobio «per questa ragione, affinché non desse l'impressione di denigrare la regola e distruggere la vita comune, indossando un abito simile al loro senza voler rinunciare, però, all'estremo rigore nelle veglie, nei digiuni e nelle altre mortificazioni della carne». *Vita Disibodi*, 30: 423-428, p. 73: «Habitum autem monastice religionis, quo congregatio eius utebatur, non susceperat, quoniam leniorem conuersationem secundum *Regulam* beati Benedicti, quam ipse haberet, subditis suis indulserat. Et hoc ideo fecit, ne si illis in habitu similis foret, cum tamen duriciam rigoris sui in uigiliis, in ieiuniis ac in aliis carnis sue contrarietatibus deponere nollet, religioni eorum detrahere et communem uitam eorum destruere uideretur».

³⁰⁵ *Vita Ruperti*, 8: 258, p. 100.

³⁰⁶ La grazia divina giunge, infatti, ponendo fine al suo breve percorso di vita, «in modo che il santo», che ha ormai espresso la decisione di lasciare tutto per amore di Dio, «realizzi il suo proposito». *Ibid.*, 11: 346-348, pp. 102-103: «Nam filius eius beatus Rupertus, cum in intentione deuotionis, quam Deo uouerat esset, quatenus eam completeret, magnis febribus infirmari cepit». La malattia inizia a manifestarsi proprio quando Ruperto ha portato a termine la sua missione con i

Anche in questo si coglie una sottile evoluzione nell'ideale di santità: in Disibodo la carità non è ancora pienamente matura, benché il santo interrompa la solitudine dell'eremo accogliendo «quanti lo ammirano», desiderosi di ricevere le sue «parole di salvezza e di vita»³⁰⁷; Ruperto, invece, è fin da bambino *misericors super pauperes*, si muove alla ricerca di *pauperes puerulos* e, proprio per questo, le sue tenere membra si nutrono di «benevolenza» (non aspetta che siano i poveri ad andare da lui, ma si mette in cammino ed è lui a trovarli e a portarli dalla madre)³⁰⁸. La «parte migliore», come Ildegarde scrive nella lettera proemiale dell'agiografia di Disibodo, è la contemplazione di Dio, che si esprime non nel rigore del “nascondimento”, ma attraverso l'attenzione e il servizio svolto nei confronti del popolo³⁰⁹.

Le «opere buone» di Ruperto richiamano alla memoria quelle dei santi apparsi nel corso della storia³¹⁰. Nel commento al simbolo di Atanasio o *Quicumque*, Cristo è paragonato all'arcobaleno, metafora del rinnovamento dell'antica Alleanza e i suoi colori alle virtù di tutti i beati:

«Dio si ricordò della promessa sancita attraverso l'arcobaleno nelle nubi del cielo, quando volle che suo Figlio, simboleggiato dall'arcobaleno, si incarnasse

poveri, come Dio stesso gli annuncia durante una visione notturna. *Ibid.*, 11: 353, p. 103: «bona et sancta opera, que modo complesti».

³⁰⁷ *Vita Disibodi*, 19: 258-261, p. 67: «plurimi admirantes bono desiderio ad eum ueniebant et sibi queque utilia cum eo conferebant, quibus ipse uerba salutis et uite reddebat».

³⁰⁸ *Vita Ruperti*, 5: 146-148, p. 96: «Ipse autem gratia Spiritus sancti misericors super pauperes erat, quod ministerium ac sustentatio beniuolentie est, quemadmodum uiscera homini seruietes eum continent. Nam et secundum mores puerulorum ubicunque pauperes puerulos inuenit, eos matri sue obtulit, dicens: “Mater, ecce filii tui”». L'identità cristica di Ruperto passa anche attraverso queste parole celeberrime, che ricalcano quelle del Vangelo di Giovanni 19, 26-27. Anche se pronunciate quando il santo è ancora bambino, assumono un chiaro significato testamentario. Nel suo ultimo messaggio Ruperto si rivolge agli uomini, che servono i poveri nella sua comunità, affidando loro la cura della madre e di tutti i bisognosi, che continueranno ad accorrere col passare del tempo. *Ibid.*, 8: 254-256, p. 99: «quatenus [...] matri sue, quamdiu uiueret, ministrarent ac cunctis superuenientibus et in necessitate laborantibus in adiutorio subuenirent».

³⁰⁹ Vedi nota 194. Hildegardis Bingensis *Epistolarium* cit., I, *Epist.* LXXVIIr, p. 172: «in meliorem partem se parauerunt, et quia de uirtute in uirtutem ascenderunt et se in caritate ad populum dilatauerunt, et quoniam per actiuam uitam in hospitalitate et in eleemosynis ad omnes et ad montem Sion aspiciebant».

³¹⁰ Sull'operosità di Ruperto, messa in luce fin dall'*incipit*, cfr. *Vita Ruperti*, 1: 2-3, p. 91: «in hoc loco uiuens bonisque operibus insudans».

nella natura integra della Vergine. Egli vinse tutti i suoi nemici, sottomettendoli con la sua potenza, allo stesso modo in cui gli uomini furono annientati dalle acque del diluvio, recuperando tuttavia, attraverso l'acqua del battesimo, una nuova stirpe di uomini, che regna nella Chiesa di Cristo, come appare nell'arcobaleno tra le nubi. [...] Nei vari colori dell'arcobaleno si cela la potenza delle virtù di mille santi e, cioè, nel calore del fuoco la castità e la continenza, nel colore purpureo i martirii dei martiri, nel giacinto la dottrina dei Padri, nel verde infine le virtù delle buone opere dei santi, che si espandono ispirate dal Figlio di Dio, come i raggi si estendono dal sole»³¹¹.

Che nel Messia convergesse tutta la storia dell'umanità, dall'Antico Testamento in poi, non era certamente una novità nell'esegesi cristiana. Anche per Gregorio Magno i santi hanno contribuito, ciascuno col proprio esempio di vita, al pieno manifestarsi della luce di Cristo. Il grande pontefice, infatti, aveva vissuto, come Ildegarde, in un momento particolarmente cupo della storia dell'umanità. Ma la notte per Gregorio era illuminata dalla luce dei giusti, paragonati a degli astri luminosi, che precedono il ritorno sulla terra del Redentore, *verus Lucifer*³¹².

³¹¹ *Expositio symboli sancti Athanasii* in Hildegardis Bingensis *Opera minora* cit., I, p. 132: «Deus autem per arcum in nubibus celi positum iuramenti sui memor fuit, quando Filium suum, quem idem arcus significat, ex integra uirginea natura nasci uoluit, qui omnes inimicos suos potenter expugnando superauit, quemadmodum etiam per aquam diluuii homines deleti sunt, nouo tamen seculo hominum per aquam baptismatis recuperato, in ecclesia Christo regnante, uelut arcu in nubibus apparente. [...] In uariis quoque coloribus predicti arcus, uires uirtutum millenarii numeri sanctorum significantur, in igneo scilicet calore castitas et continentia, in purpureo martiria marturum, in iacinctino doctrina maiorum, in uiridi autem uirtutes bonorum operum sanctorum accipiuntur, que per Filium Dei exspirate radiando, ut radii a sole procedunt».

³¹² Cfr. E. CAVALCANTI, *Progresso individuale e universale nei «Moralia in Iob»*, in LEONARDI, *Gregorio Magno e le origini dell'Europa* cit., pp. 247-258.; RICCI, *Profezia e prospettive escatologiche in Gregorio Magno* cit., p. 322: «A questa teofania Gregorio vede tendere tutta la storia, irradiata dalla luce astrale dei giusti, che illumina la “notte della vita presente” con le virtù da questi mostrate, dall'innocenza di Abele alla pazienza tra i flagelli di Giobbe. Tali astri preludono il sorgere del Signore, *uerus lucifer*, foriero di una luce che supera le altre ed è propria del mattino senza tramonto. Simile immagine cosmica, nella prefazione dei *Moralia*, è polivalente: da un lato conferma in via metaforica l'unità dei due Testamenti convergenti in Cristo, e di conseguenza l'utilità di una lettura cristologica di un libro vetero-testamentario come Giobbe; dall'altro addita un percorso esistenziale e storico in ascesa, diretto verso Cristo-luce». Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, Libri I-X, ed. M. ADRIAEN, Turnholti 1979 (Corpus Christianorum Series Latina, 143), pp. 18-19: «Sed libet inter haec mira diuinae dispensationis opera cernere quomodo ad illuminandam noctem uitae presentis astra quaeque suis uicibus in caeli faciem ueniant, quousque in finem noctis Redemptor humanis generis quasi uerus lucifer surgat. [...] Vt ergo nocti nostrae tenebras suo tempore editus uicissimque permutatus stellarum radius tangeret, ad ostendendam innocentiam uenit Abel; [...] ad ostendendam inter flagella patientiam uenit Iob. Ecce quam fulgentes stellas in

In Ildegarde è possibile intravedere un'interpretazione simile della storia, un "percorso in ascesa" compiuto dall'uomo e rappresentato simbolicamente dal cammino evolutivo del monachesimo e della santità: agli «astri luminosi» di Gregorio, simbolo dei giusti, corrispondono i «pianeti» di Ildegarde, simbolo dei profeti - Disibodo profeta ed eremita -, delle vergini e dei monaci - Ruperto simbolo dell'*homo nouus*³¹³.

Ciò che, dunque, appare singolare in lei è la sua interpretazione della storia del monachesimo e della santità come "riflesso" di questo cammino. L'agiografa trasse ispirazione dalla concezione escatologica del mondo per costruire l'intero impianto dottrinale delle due Vite.

Una personalità così dinamica ed eclettica come la sua, versata in diversi campi del sapere, tra cui quello medico e naturalistico, non poteva che privilegiare un modello di *conversatio* attivo piuttosto che unicamente contemplativo, posando così il suo ultimo sguardo sul modello di santità di Ruperto³¹⁴.

I Padri del deserto, Antonio, Macario e Paolo, rientrano solo nella prima agiografia, espressione delle radici eremitiche del monachesimo, ma anche qui la loro presenza appare quasi evanescente, come un'eco lontana, al punto che gli aspetti

caelo cernimus ut inoffenso pede operis iter nostrae noctis ambulemus. Nam cognitioni hominum diuina dispensatio quot iustos exhibuit, quasi tot astra super peccantium tenebras caelum misit, quousque uerus lucifer surgeret qui aeternum nobis mane nuntians, stellis ceteris clarius ex diuinitate radiaret».

³¹³ *Expositio symboli sancti Athanasii* cit., I, p. 113: «prophete ipsum precucurrerant, quemadmodum quidam planete supra solem sunt»; Hildegardis Bingensis *Epistolarium* cit., I, *Epist.* LXXVIIr, p. 171: «a Filio Dei nouum seculum per aquam recuperationis ortus est, qui etiam duos planetas ad se collegit qui incarnationem ipsius ornabant, scilicet uirgines et monachos, qui ante natiuitatem eius non apparuerunt, sed in natiuitate eius orti sunt, eum ostendentes quemadmodum stella matutina solem».

³¹⁴ *Expositio symboli sancti Athanasii* in Hildegardis Bingensis *Opera minora* cit., I, p. 133: «Agnus Dei ad se collegit lactentis, puerilis, iuuenis, mature ac decrepite etatis homines, quibus ecclesiam in *nouitate bonorum operum* et in humilitate descendentium de celo uirtutum ornauit, uelut unusquisque illorum bona et sancta opera perfecit, a Spiritu sancto parata, quemadmodum sponsa ornatur uiro suo [...] ut etiam ecclesia Christo coniuncta est, sic et in electo suo, scilicet beato Rupperto» (corsivo mio). Ruperto non rappresenta la fase profetica della Chiesa, ma quella degli uomini «raccolti intorno a sé dall'Agnello di Dio», cui è affidato il compito di «ornare» la Chiesa nella «novità delle buone opere».

penitenziali dell'ascesi sono soltanto accennati e la mortificazione della carne ad opera di Disibodo non raggiunge esiti drammatici³¹⁵.

Ben diverso è il modello di Alessio cui si ispira Ruperto. La traduzione latina della leggenda greca del santo aveva conosciuto, tra X e XII secolo, un ampio successo e diversi autori celebri, come Adalberto di Praga, Brunone di Toul, futuro papa Leone IX, e Marbodo di Rennes, avevano offerto una personale versione dell'agiografia³¹⁶. Ma ad essere enfatizzati da Ildegarde non sono tanto gli aspetti "canonici" della santità di Alessio, come la rinuncia ai beni e la ricerca della solitudine, il desiderio di perfezione e l'esercizio ascetico, quanto le sue caratteristiche "anticonvenzionali", come la scelta di lasciare la sposa la sera delle nozze, un gesto audace, in cui si riflettono la libertà interiore di Ruperto e della stessa agiografa³¹⁷.

Il Rupertsberg nacque in seguito alla decisione di Ildegarde di abbandonare la propria dimora, sfidando l'autorità dell'abate e andando persino contro la "convenzione" del *transitus* stabilita proprio in quegli anni da Bernardo: l'autorevole padre di Clairvaux aveva difeso la liceità dei trasferimenti da un'abbazia ad un'altra a

³¹⁵ Disibodo confessa di ispirarsi ai Padri eremiti, ma si allontana fortemente dal loro modello. Ad esempio, il santo non è descritto mai nell'atto di combattere contro l'antico nemico. Il tema delle tentazioni corporee è quasi assente. Il riferimento ai Padri più celebri, come Antonio, Paolo e Macario, sembra quindi introdotto solo per sancire l'aspirazione eremitica del protagonista, ma manca completamente il tema della psicomachia e anche l'aspetto della mortificazione della carne riveste un ruolo nel complesso secondario. L'espressione *mortificatio carnis* è citata una sola volta, ma non con toni aspri e l'enfasi ricade, piuttosto, sulla buona disposizione d'animo del santo. Cfr. *Vita Disibodi*, 6: 71-72, p. 61: «Ego, qui iustis operibus insudare debeo, bona intentione mortificationem carnis mee prebeo Deo». Sul vocabolario e le metafore della cosiddetta *militia spiritualis*, cfr. l'introduzione di Salvatore Pricoco ai *Dialoghi: Gregorio Magno, Storie di santi e di diavoli (Dialoghi)* cit., pp. XXXV-XXXVI; S. BOESCH GAJANO, *Il demonio e i suoi complici*, in S. PRICOCO - T. SARDELLA, *Il demonio e i suoi complici. Dottrine e credenze demonologiche nella Tarda Antichità*, Soveria Mannelli 1995 (Armarium, 6), pp. 237-263.

³¹⁶ Cfr. VINCENT, *Les fortunes médiévales du culte de saint Alexis* cit., p. 630.

³¹⁷ Cfr. B. DE GAIFFIER, «*Intactam sponsam relinquens*». *À propos de la vie de st. Alexis*, «*Analecta Bollandiana*», 65 (1947), pp. 157-195. Ruperto manifesta una grande libertà di coscienza opponendosi alla madre ed esprimendo il desiderio di abbandonare tutto per divenire pellegrino. Cfr. *Vita Ruperti*, 7: 100-103, p. 98. Nel desiderio del distacco si rivela la forte simbiosi tra l'agiografa e il santo.

condizione che il monaco fosse animato dal desiderio di perseguire una forma di *vita arctior*³¹⁸.

Ma il percorso seguito da Ildegarde andava nella direzione opposta e non poteva lasciare indifferenti i suoi fratelli, che anzi - come abbiamo visto - reagirono molto duramente. Non ci è nota, tuttavia, la posizione assunta al riguardo dalle comunità cistercensi attorno a Bingen. I monaci bianchi, in realtà, erano contrari alle abbazie doppie e alla vicinanza tra monaci e vergini ed è probabile quindi che avessero approvato la sua scelta³¹⁹.

Le caratteristiche basilari del Rupertsberg riflettevano un ideale di monachesimo ben lontano dagli aneliti penitenziali della spiritualità tipica del XII secolo. I lunghi veli bianchi e i gioielli indossati dalle *sanctimoniales* nei giorni di festa erano il simbolo del grande privilegio delle vergini, che per Ildegarde avevano diritto ad

³¹⁸ Si veda la celebre lettera scritta da Bernardo al cugino Roberto di Châtillon nel 1116-1117 per convincerlo, con le armi suadenti della retorica, ad abbandonare Cluny e a tornare a Clairvaux. Cfr. San Bernardo, *Opere*, VI, 1: *Lettere* cit., p. 18: «Si ut artius, ut rectius, ut perfectius viveres, securus est, quia non retro aspexisti [...] sin alias [...] praevaricari est, apostatare est». Sul problema del *transitus*, cfr. A. DIMIER, *Saint Bernard et le droit en matière de "transitus"*, «Revue Mabillon», 43 (1953), pp. 48-82; G. PICASSO, *San Bernardo e il 'transitus' dei monaci*, in *Studi su san Bernardo di Chiaravalle nell'ottavo centenario della canonizzazione*. Atti del Convegno (Firenze, Certosa, 6 - 9 novembre 1974), Roma 1975 (Bibliotheca Cisterciensis, 6), pp. 181-200; rist. in G. ANDENNA - C.D. FONSECA, *"Monachorum tempora seu gesta exquirere"*. *Studi di storia monastica (sec. VI-XIII)*, Münster 2006 (Vita regularis. Abhandlungen, 30), pp. 133-153.

³¹⁹ Sull'opposizione di Bernardo alle comunità doppie, cfr. A. GRÉLOIS, *Clairvaux et le monachisme féminin, des origines au milieu du XV^e siècle*, in BAUDIN - GRÉLOIS, *Le temps long* cit., pp. 155-182: 162-165. La storiografia ha recentemente rivalutato il ruolo dei cistercensi nella promozione delle comunità femminili, superando così la tesi di Herbert Grundmann, secondo cui i monaci bianchi erano stati fin dall'inizio contrari all'inclusione delle donne nell'ordine. Cfr. H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen in Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*, Berlin 1935, tradotto in italiano con il titolo: *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Bologna 1974. In realtà, lo stesso Bernardo esercitò il suo magistero sul priorato femminile di Jully, dipendente da Cîteaux ed espresse il proprio favore nei confronti delle abbazie femminili rurali, dotate di larga autonomia nel governo e nella gestione dei beni. I cistercensi, anche dopo la morte di Bernardo, continuarono a nutrire una profonda ammirazione per Ildegarde, soprattutto per la sua capacità di interpretare la Scrittura e dare informazioni sulla grazia divina. Cfr. GRÉLOIS, *Clairvaux et le monachisme féminin* cit., p. 182.

ornarsi, a differenza delle donne coniugate, perché non erano sottoposte ad alcun potere maschile³²⁰.

L'amore per l'ornamento si manifestava anche attraverso l'esaltazione della musica e del canto, simboli dell'uomo liberato dal peccato, che recuperava la voce angelica perduta dal primo uomo³²¹. Nel commento alla regola di Benedetto, l'agiografa si soffermò, in modo particolare, sul precetto del silenzio, considerandolo «disumano», se non interrotto da momenti di conversazione. Riconobbe, quindi, all'abate la facoltà di accordare ai fratelli licenza di parlare, secondo la sua

³²⁰ Sui veli bianchi e sugli altri ornamenti delle *sanctimoniales*, abbiamo la preziosa testimonianza di Tenxwind di Andernach, che inviò a Ildegarde una lettera esprimendo tutto il suo turbamento per queste pratiche «inusuali» adottate al Rupertsberg. Cfr. Hildegardis Bingensis *Epistolarium* cit., I, *Epist.* LII, p. 126: «Aliud etiam quoddam insolitum de consuetudine uestra ad nos peruenit, uirgines uidelicet uestras festis diebus psallendo solutis crinibus in ecclesia stare, ipsaque pro ornamento candidis ac sericis uti uelaminibus pre longitudine superficiem terre tangentibus, coronas etiam auro contextas capitibus earum [...], insuper et digitos earundem aureis decorari anulis, cum primus pastor Ecclesie talibus in epistola sua contradicat, sic admonendo dicens: Sint mulieres cum uerecundia se componentes, non in tortis crinibus, neque auro, neque margaritis aut ueste pretiosa» (corsivo nel testo). Ma per Ildegarde i divieti imposti dall'apostolo Paolo non riguardavano le vergini, ma solo le donne coniugate. Cfr. *ibid.*, *Epist.* LIr, p. 128: «Paulus apostolus, qui in summa uolauit et in terra tacuit, ita quod non reuelauit quod absconditum fuit: Mulier que subiacet uirili potesti mariti sui, illi coniuncta in prima costa, hec magnam uerecundum habere debet, sic quod non debet dare aut reuelare preconium proprii uasculi sui uiri [...] Audi: Terra sudat uiriditatem graminis, usque dum eam hiems superat. Et hiems aufert pulchritudinem illius floris, et illa tegit uiriditatem sui floris, deinceps non ualens se reuelare quasi numquam aruerit, quia hiems illam abstulit. Ideo non debet mulier se in crinibus suis subleuare nec ornare, nec erigere in ulla sublimitate corone et auri ullius rei, nisi in uoluntate uiri sui, secundum quod illi in recta mensura placuerit. Hec non pertinent ad uirginem; sed ipsa stat in simplicitate et in integritate pulchri paradisi, qui numquam aridus apparebit, sed semper permat in plena uiriditate floris uirge». Su questo tema, cfr. la relazione di Michela Pereira in corso di pubblicazione: M. PEREIRA, «Feminea forma». *Le donne nello sguardo di Ildegarde*, in 'Speculum futurorum temporum' cit.

³²¹ Hildegardis Bingensis *Scivias* cit., II, 1, p. 203: «Qui dum in haereditatem suam pervenerunt, excitata sunt tympana et citharae omnisque musicorum concentus innumerabili decore, quia homo qui in perditione iacuerat, iam in beatitudine erectus mortem superna uirtute liberatus euaserat». Per un'introduzione allo studio dei componimenti musicali di Ildegarde, cfr. J. STEVENS, *The musical Individuality of Hildegards Songs: a liturgical Shadowland*, in BURNETT - DRONKE, *Hildegard of Bingen* cit., pp. 163-188; B. MELI, «Virginitas» and «Auctoritas». *Two Threads in the Fabric of Hildegard of Bingen's Symphonia armonie celestium revelationum*, in T. DE HEMPTINNE - M.E. GONGORA, *The Voice of Silence: Women's Literacy in a Men's Church*, Turnhout 2004 (Medieval church studies, 9), pp. 47-55.

«discrezione» e il suo «potere»: un altro indizio importante sulla disciplina del Rupertsberg, che rifiutava qualsiasi forma di autocancellazione dell'individuo³²².

Non sappiamo, invece, in che modo l'ideale di una comunità fondata sulla giustizia e la misericordia, come quella tratteggiata nell'agiografia di Ruperto, trovasse concreta applicazione nel cenobio.

Guiberto di Gembloux parla di una comunità che non rimaneva mai priva di ospiti, soffermandosi, pieno di stupore, sulla presenza all'interno del Rupertsberg di un gran numero di «officine», tra cui vi erano forse quelle destinate alla preparazione di medicinali sotto la guida della *magistra*³²³.

Se è indubbia la passione medica e naturalistica dell'agiografa, confluita in due opere a carattere enciclopedico, le *Cause et cure* e il *Liber Subtilitatum (Physica)*, rimane però incerta la presenza effettiva di ospiti infermi curati nel monastero³²⁴.

³²² *Regulae Sancti Benedicti explanatio*, in Hildegardis Bingensis *Opera minora* cit., I, p. 70: «Attamen quia fere inhumanum est hominem in taciturnitate semper esse et non loqui, idem pater in potestate et discretione abbatis dimittit, quemadmodum alia plurima ei concedit, ut discipulis suis horam competentem prevideat, qua ipsi hec que honesta et necessaria sunt ad invicem loquantur, et ne indiscreto silencio tedio afficiantur, quoniam post huiusmodi ad invicem loquendi permissionem convenientius et severius ad taciturnitatem silentii admoneri et coerceri poterunt». Sul rifiuto di un'ascetica priva di *discretio*, cfr. *ibid.*, p. 71: «homo qui aut supra modum vigilat aut qui supra modum dormit, debilitatem sensus et corporis incurrit».

³²³ Guibertus Gemblacensis, *Epistolae* cit., *Epist.* XXXVIII, p. 375: «Est preter hoc aliud hic considerare miraculum, dum monasterium istud non ab imperatorum, episcoporum seu potentium aut diuitum terre aliquo, sed a femina paupere, aduena et infirma recens fundatum, infra breue temporis spatium, hoc est annorum XXVII, in tantum religione et censu profecit, ut non sublimibus, sed amplis et honestis et religioni aptissimis edificiis, et per omnes officinas aque meatibus deductis oportune dispositum sit, et exceptis hospitibus, qui numquam nobis desunt, et officialibus domus, qui plures habentur, numerum quinquaginta sororum in expensis uictus et uestitus sine indigentia sufficiat».

³²⁴ Unica eccezione è la testimonianza autobiografica sull'episodio di Sigewize, la donna ossessa, ospitata e curata presso il Rupertsberg. Cfr. *Vita sanctae Hildegardis*, III cit., pp. 58-63. Sulle opere medico-naturalistiche, cfr. Beatae Hildegardis *Cause et cure*, edd. L. MOULINIER - R. BERNDT, Münster 2003 (Rarissima mediaevalia Opera latina, 1); *Physica. Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum*, edd. R. HILDEBRANDT - T. GLONING, Berlin 2014. Per un commento alla scienza medica di Ildegarde, cfr. F.F. GLAZE, *Medical Writer: "Behold the Human Creature"*, in B. NEWMAN, *Voice of the Living Light. Hildegard of Bingen and her World*, Berkeley 1998, pp. 125-148; H. SCHIPPERGES, *Heil und Heilkunst. Hildegards Entwurf einer ganzheitlichen Lebensordnung*, in FORSTER, *Hildegard von Bingen* cit., pp. 458-465. Nella *Physica*, una vera e propria enciclopedia della natura, sono raccolte circa cinquecento voci di animali, pesci, uccelli, animali terrestri, rettili, tutti in una prospettiva funzionale alla salute dell'essere umano. Se nell'opera rientrano anche le acquisizioni contemporanee provenienti dalla scienza araba è un

Ciò che colpisce leggendo le pagine dello *Scivias* è piuttosto la sua profonda sensibilità nei confronti degli indigenti. Anziché elogiare solo i benefattori, Ildegarde restituisce piena dignità a coloro che beneficiano dell'elemosina:

«Come io offro la mia grazia a voi, così anche voi dovete dare la vostra elemosina ai poveri. Ma coloro che ricevono l'elemosina, non la prendono invano, né per avarizia. Ci sono molti che amano l'ignavia e che non vogliono lavorare con la forza del corpo, come se potessero nutrirsi da soli, [...] ma sono molti coloro che, essendo realmente nel bisogno, ricevono l'elemosina nell'umiltà e nel timore e che pregano e si preoccupano per coloro che offrono la propria misericordia»³²⁵.

In un tempo di crisi era questo l'ultimo messaggio da lasciare in eredità alle sue *sanctimoniales* elaborando per loro un'agiografia dedicata al tema della povertà: era l'annuncio profetico di un ritorno della giustizia³²⁶.

problema difficile da risolvere, perché Ildegarde non cita le sue fonti. A emergere è soprattutto la tradizione vetero-benedettina, anteriore alla scuola di Salerno e alla scienza araba, che intende la salute come restaurazione dell'ideale armonia tra gli umori del corpo umano, in accordo con l'equilibrio vitale del macrocosmo.

³²⁵ Hildegardis Bingensis *Scivias* cit., II, 6, p. 246: «Sicut ego uobis gratiam meam impendo, ita et uos pauperibus eleemosynam uestram tribuere debetis. Sed qui eleemosynam accipiunt, eam non in uanum nec secundum auaritiam sumant. Quid hoc? Quoniam multi sunt qui ignauiam amantes, corporaliter laborare nolunt ut seipsos pascere ualeant [...] Sed et multi sunt qui corporaliter necessitatem patientes, eleemosynam cum humilitate in timore percipiunt, atque pro illis orant et laborant qui eis misericordiam suam impendunt». Per un confronto tra la visione della povertà di Ildegarde e quella di uno dei suoi più noti contemporanei, Ruperto di Deutz, M.L. ARDUINI, «*Pauperes*» e «*paupertas*» nella *Renania dei secoli XI e XII*. Ruperto di Deutz e S. Ildegarda di Bingen, in *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215)*. Atti della settima Settimana della Mendola, (Passo della Mendola, 28 agosto-3 settembre 1977), Milano 1980, pp. 632-659. Maria Lodovica Arduini ricostruisce le condizioni di estrema povertà delle campagne renane tra XI e XII secolo, soffermandosi sull'agiografia scritta da Ruperto di Deutz, la *Vita sancti Heriberti archiepiscopi Coloniensis*, dove si fa un preciso accenno alle *multitudines pauperum*, che accorrevano, nel periodo dell'episcopato di Eriberto (999-1021), dalle campagne alla città di Colonia spinte dalla fame. Cfr. *ibid.*, pp. 640-641.

APPENDICI

I MANOSCRITTI E LE EDIZIONI DELL'OPERA

L'edizione del 2010 a cura di Hugh Feiss e Christopher Evans ha finalmente reso giustizia al valore delle due agiografie, rompendo un silenzio durato ben centoventotto anni³²⁷. L'ultima pubblicazione, infatti, risaliva al 1882 ed era stata curata dall'editore tedesco Peter Bruder³²⁸.

La storia delle edizioni a stampa inizia nella seconda metà del XVI secolo, precisamente nel 1565, quando furono pubblicati per la prima volta alcuni stralci della *Vita Ruperti* con il titolo *Vita S. Roberti*, in appendice ad una raccolta delle epistole di Ildegarde³²⁹. Pochi anni più tardi, tra il 1570 e il 1576 circa, l'agiologo tedesco Laurentius Surius pubblicò anche la *Vita Disibodi*, inserendola, insieme alla *Vita Ruperti*, nella sua opera più importante, il *De probatis sanctorum historiis*, nel *dies natalis* di Disibodo e Ruperto, rispettivamente l'8 luglio e il 15 maggio³³⁰.

Nel 1602 Johannes Busaeus, gesuita della diocesi di Magonza pubblicò nuovamente la *Vita Ruperti* traendola da un manoscritto ora perduto, il codice Münster *Universitätsbibliothek*, 23. Sia l'edizione del Busaeus che la precedente

³²⁷ Hildegard of Bingen, *Two hagiographies* cit. L'opera contiene sia la traduzione in lingua inglese delle due agiografie che un breve commento del testo.

³²⁸ Hildegardis Bingensis, *St. Rupertus-Büchlein*, ed. P. BRUDER, Dülmen, 1882, pp. 182-191. Cfr. BHL 2, pp. 1071-1072: 1072.

³²⁹ Hildegardis Bingensis, *Sancti Roberti vita* in C. BLANCKWALT, *Sanctae Hildegardis Abbatissae in Monte S. Roberti ... Epistolarum Liber*, pp. 248-72. Cfr. BHL 2, p. 1072. La *varia lectio* "Robertus" è tratta dal testo della *Vita* contenuto nel manoscritto più famoso delle opere di Ildegarde, il *Riesencodex* (fine XII secolo). Tale variante accomunerà tutte le edizioni agiografiche fino a quella del Migne del 1855.

³³⁰ *Vita S. Disibodi Episcopi et Confessoris a S. Hildegarde abbatissa iussu Helengeri abbatis conscripta*, in L. SURIUS, *De Probatissanctorum historiis, Iulius VIII; Beati Roberti Confessoris e Lotharingiae Principibus oriundi et quondam Bingorum Ducis vita*, in L. SURIUS, *De Probatissanctorum historiis, Maius*, XV. Non fu tuttavia Ildegarde a fissare il *dies natalis* né di Ruperto né di Disibodo, che risalivano al *Martyrologium* di Rabano Mauro. Per l'edizione del Surius cfr. M. EMBACH, *Die Schriften Hildegards von Bingen. Studien zu ihrer Überlieferung und Rezeption im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Berlin 2003 (Erudiri Sapientia, 4), pp. 206-207 (*Vita Ruperti*); pp. 208-210 (*Vita Disibodi*).

del Surius sono prive, tuttavia, delle digressioni teologiche presenti nella versione originaria³³¹.

Due anni dopo, la pubblicazione del Busaeus fu recuperata da un altro gesuita, lo storico Nicolaus Serarius, che incluse la *Vita Roberti* nella sua storia sulla città di Magonza, i *Moguntiacarum rerum libri quinque*³³².

Nel 1680 uscì la prima edizione degli *Acta Sanctorum* in cui fu riportata una versione intitolata *Vita Ruperti* ancora priva delle due disquisizioni dottrinali. Essa si basò infatti sulla stessa edizione del Busaeus. Nel 1738 il testo fu ristampato da altri padri bollandisti³³³. La loro è l'ultima copia agiografica a noi nota prima della *Patrologia latina*.

Nel 1855 il Migne, risalendo ancora al Busaeus, pubblicò una nuova versione incompleta³³⁴.

La prima versione integrale pervenutaci, infine, è quella curata dall'editore tedesco Peter Bruder del 1882, secondo quanto riportato in BHL³³⁵.

Nel 1680 i bollandisti pubblicarono anche la *Vita Disibodi* basandosi su un manoscritto proveniente dall'abbazia benedettina di San Massimino a Treviri e includendo alcune informazioni biografiche su Disibodo tratte da Rabano Mauro, Mariano Scoto e Cesare Baronio³³⁶.

Il testo della *Vita Disibodi* pubblicato nella *Patrologia Latina* presenta alcune piccole omissioni di parole e frasi ma include le ampie digressioni di contenuto dottrinale presenti nella versione originaria dell'opera, a differenza della *Vita Ruperti*,

³³¹ *Vita b. Roberti confessoris e Lotharingiae principibus oriundi, et quondam Bingionum Ducis*, in BUSAEUS, *Hincmari Rhemensis archiepiscopi epistolae*, pp. 359-374. Cfr. BHL 2, pp. 1071-1072: «Busaeus (I.), Hincmari Rhemensis archiep. Epistolae etc..., Moguntiae 1602 (rescissis duobus locis)».

³³² N. SERARIUS, *Lib. II Rerum Moguntiacarum*, coll. 293-305. Cfr. BHL 2, p. 1072.

³³³ AASS, Maii, III, Venetiae 1738.

³³⁴ *Vita Sancti Ruperti ducis Bingae in diocesi Moguntina*, ed. J.-P. MIGNE, *Patrologia latina*, tomo 197, coll. 1083B-1092B, Paris 1855.

³³⁵ BRUDER (P.), *St. Rupertus-Büchlein ... (integra)*. Cfr. BHL, p. 1072.

³³⁶ Trier, Stadtbibliothek, codice 1151/455, f. 129vb-138v (XIII sec.). Cfr. Hildegard of Bingen, *Two hagiographies* cit., p. 8.

che il Migne ha pubblicato in una versione mutila, priva delle sue digressioni teologiche³³⁷.

È dunque evidente l'importanza del lavoro di ricostruzione filologica svolto da Christopher Evans, che nel 2016 ha curato l'edizione critica delle due agiografie, migliorando ulteriormente il testo preparatorio pubblicato nel 2010³³⁸. L'edizione critica si basa interamente sulla collazione dei due manoscritti più antichi, il *Riesencodex* e il codice 963 di Vienna (XIII sec.)³³⁹.

Hugh Feiss ha offerto la prima autorevole traduzione delle agiografie in lingua moderna³⁴⁰. Anche le traduzioni, infatti, come le edizioni erano ferme alla seconda metà dell'Ottocento. Il primo a tradurre la sola *Vita Ruperti* nella sua lingua madre fu l'umanista tedesco Jakob Koebel nel 1523 da una versione latina ancora lacunosa³⁴¹. Un'altra traduzione fu proposta da Clarus nel 1854, ma si tratta ancora una volta di un testo privo delle parti teologiche e carico di rimaneggiamenti testuali³⁴².

L'emarginazione di cui i testi hanno sofferto, soprattutto se in confronto agli altri scritti dell'autrice³⁴³, è certamente correlata alla storica sottovalutazione del genere agiografico, ma appare ad ogni modo in contrasto con la rinascita degli studi ildegardiani, avvenuta nel 1998 in occasione del novecentesimo anniversario della sua nascita. Neppure la tanto attesa canonizzazione e proclamazione di Ildegarde a "dottore della Chiesa" nel 2012 è stata accompagnata da nuove pubblicazioni delle agiografie. Andando a ritroso nel tempo, si scopre che esse non furono citate

³³⁷ *Vita sancti Disibodi episcopi*, ed. J.-P. MIGNE, *Patrologia latina*, tomo 197, coll. 1095A-1116B, Paris 1855.

³³⁸ Cfr. Hildegard of Bingen, *Two hagiographies* cit.

³³⁹ Cfr. l'edizione critica a cura di C.P. EVANS. *Hildegardis Bingensis Opera Minora* cit., II, p. 130.

³⁴⁰ Cfr. Hildegard of Bingen, *Two hagiographies* cit.

³⁴¹ KOEBEL, *Die Legende des hl. Ruprecht bei Bingen*, Oppenheim 1523. Cfr. *Bibliotheca sanctorum*, p. 504.

³⁴² L. CLARUS, *Das Leben des hl. Rupertus*, in *Leben und Schrr. der hl. Hildegard*, Regensburg 1854, pp. 258-269.

³⁴³ Le opere di Ildegarde sono state pubblicate nella loro edizione critica fin dagli anni Novanta del secolo scorso e tradotte in diverse lingue. Cfr. *infra*, "Bibliografia", in particolare le edizioni del *Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis* (CCCM).

neppure negli originari atti di canonizzazione del 1232, dove furono invece menzionate le opere considerate di maggior rilievo per la promozione della sua santità³⁴⁴.

Le traduzioni proposte in questa appendice sono le prime e uniche in lingua italiana. Si sono basate sull'edizione critica con una piccola modifica per la *Vita Ruperti*: l'aggiunta in nota all'inizio del testo dell'ultima frase del commento al simbolo di Atanasio scritto da Ildegarde nel 1168. L'obiettivo è stato quello di contestualizzare la congiunzione «Nam» con cui inizia l'opera, considerandola parte integrante dell'originario prologo, secondo l'ipotesi di datazione esposta nella tesi.

La suddivisione del testo in appendice in paragrafi e capoversi ricalca esattamente quella dell'edizione critica, che ripropone a sua volta quella realizzata dal Migne. Dalla prima pagina della *Vita sancti Roberti* nel *Riesencodex* riprodotta da Feiss si rileva, tuttavia, che il testo nel manoscritto più antico era continuo, senza alcuna divisione interna³⁴⁵.

³⁴⁴ Negli atti di canonizzazione del 1232 sono menzionate le seguenti opere: le sue tre grandi opere teologiche, lo *Scivias*, il *Liber vite meritorum* e il *Liber divinorum operum*, il suo commento ai Vangeli, il *Liber expositionis Evangeliorum*, una delle sue opere scientifiche, il *Liber diversarum naturarum creaturarum*, il *Cantus cum lingua ignota*, una sinfonia scritta nella cosiddetta “lingua ignota” che ella stessa elaborò e, infine, il suo *Liber Epistularum*. Cfr. G. FERZOCO, *The Canonization and Doctorization of Hildegard of Bingen*, in MAYNE KIENZLE - STOUDT - FERZOCO, *A Companion to cit.*, pp. 305-316.

³⁴⁵ Cfr. Hildegard of Bingen, *Two Hagiographies cit.*, p. VI. Il foglio riprodotto è il 401r, contenente l'inizio della *Vita sancti Roberti*.

VITA SANCTI DISIBODI EPISCOPI

1. In mistica uisione, ut Deus uoluit, propter petitionem et iussionem prelatorum meorum, scilicet Helengeri abbatis cunctorumque fratrum, in prefato monte beati Disibodi Deo famulantium, de uita et meritis eiusdem beati patris aspiciebam; et post prolatas uisiones *Libri uite meritorum* anno dominice incarnationis millesimo centesimo septuagesimo regnante Frederico Romanorum imperatore sub pressura apostolice sedis, fere per triennium in lecto egritudinis iacens, ex pietate sapientie, uocem de celo, uigilans corpore et animo, sic dicentem audiui: “Electus Dei Disibodus, ab infantia sua Spiritu Sancto ut beatus Nicolaus beatusque Benedictus eorumque consimiles inspiratus, ad omne bonum, quod uidit et audiuit, sitibundo corde anhelabat.” Quapropter de ipso dici potest: *Ex ore infantium et lactentium perfecisti laudem propter inimicos tuos, ut destruas inimicum et ultorem.*

2. Quod sic intelligendum est. In bono affectu infantium, loquelam nondum habentium, et illorum, qui magis lac sugere quam mirabilia facere deberent, tu, qui Dominus cunctorum es, ad perfectum duxisti nominis tui laudem, cum mirabilia tua in eis sepe operatus es, scilicet cum eos, nondum plenam medullam habentes, ita inspirasti, quod multa in Spiritu sancto loquendo et operando nescienter proferebant, et cum alios contra carnis iura tanta fortitudine roborasti, quod toto desiderio ad celestia tendentes officia carnis peccando non exercebant. In his autem nullus dubietatem apprehendat, quia serpentinus dolus in beatis illis bona et sancta hec facere non ualebat. Nam hec fecisti propter inimicos tuos, uidelicet perditos angelos, quatenus ad confusionem suam uirtutem tuam in puerili ignorantia uiderent, et ut sic destruas inimicum quippe illum, qui in omnibus bonis te abnegat, et ultorem, scilicet hunc, qui lapides et iacula impietatis sue contra uerba et miracula tua reprehendendo et peruertendo ea proicit.

3. Hec mala in supradictis beatis hominibus nichil preualebant, quoniam ea, que recta sunt, loquebantur. Deus enim in beato Disibodo ab infantia eius usque in decrepitam etatem ipsius in donis suis operatus est, ita quod pueritia illius in nequitia non ludebat et quod iuuentus eius in lasciuiam non ardebat et quod maturitas senectutis ipsius ad sinistram non respiciebat. Ipse namque omnem pompam seculi huius ita corde et corpore reliquit, quod quidam eum stultum, quidam uanum, quidam errantem, quidam uero mirabilem in operibus suis per hoc esse affirmabant, dicentes: “Quid est hoc quod iste facit?”

VITA DI SAN DISIBODO EPISCOPO

1. In una visione mistica, come Dio volle, su richiesta e ordine dei miei superiori, cioè l'abate Elengerio e tutti i fratelli, che servivano Dio sul monte suddetto di san Disibodo, vedevo la vita e i meriti di questo padre beato; e dopo le visioni esposte nel *Liber vitae meritorum*, nell'anno dell'Incarnazione del Signore 1170, sotto il regno di Federico, imperatore dei Romani, durante l'oppressione esercitata sulla sede apostolica, mentre giacevo a letto malata da quasi tre anni, vigile nel corpo e nella mente, udii una voce dal cielo proveniente dalla pietà della Sapienza, che diceva: "l'eletto di Dio, Disibodo, ispirato dalla sua infanzia dallo Spirito Santo come il beato Nicolao, il beato Benedetto e gli altri simili a loro, anelava con cuore ardente ad ogni bene, che vide e ascoltò". Per questa ragione si può dire di lui: *Con la bocca dei bambini e dei lattanti hai portato a compimento la lode contro i tuoi avversari, per distruggere il nemico e il vendicatore*³⁴⁶.

2. Si intenda così. Nell'animo buono dei bambini, che non hanno ancora la parola e di coloro che dovrebbero più succhiare il latte che compiere miracoli, tu, che sei il Signore di tutti, hai portato la lode del tuo nome a perfezione, perché spesso hai compiuto in loro i tuoi miracoli, cioè hai ispirato coloro che non avevano ancora il midollo delle ossa maturo, cosicché senza saperlo svelavano molte cose, parlando e operando nello Spirito Santo, e perché ne hai fortificati altri contro i poteri della carne con tale forza che, tendendo verso le cose celesti con tutta la volontà, non si sottomettevano al dominio della carne abbandonandosi al peccato. Nessuno dubitò di loro, perché l'inganno del serpente non poteva compiere in quei beati queste cose buone e sante. In verità, tu hai compiuto queste cose contro i tuoi avversari, ovvero, gli angeli perduti, affinché fossero turbati vedendo la tua potenza nell'ignoranza dei bambini e per sconfiggere così proprio quel nemico, che ti rinnega in tutte le cose buone, il vendicatore, colui che scaglia le pietre e i dardi della sua empietà³⁴⁷ contro le tue parole e i tuoi miracoli, rinnegandoli e mandandoli in rovina.

3. Questi mali non potevano nulla contro i beati di cui abbiamo appena detto, perché essi dicevano ciò che era giusto. Dio, infatti, operò nel beato Disibodo dall'infanzia fino alla vecchiaia attraverso i suoi doni, in modo che la sua infanzia non trascorresse nell'indolenza, che la sua giovinezza non ardesse nella lascivia e la maturità, che si raggiunge nella vecchiaia, non volgesse a cose sinistre. E infatti egli abbandonò con il cuore e con il corpo ogni pompa di questo mondo cosicché alcuni affermavano che era stolto, altri che non valeva nulla, altri che errava, ma altri, invece, affermavano che per questo era degno di ammirazione per le sue opere³⁴⁸ e si domandavano: "cos'è ciò che egli compie?".

³⁴⁶ Cfr. *Sal* 8, 3.

³⁴⁷ Cfr. *Ef* 6,16.

³⁴⁸ Cfr. *Sal* 139 (138), 14.

4. Parentes igitur beati Disibodi, in libertate seculi pollentes, de excellenti genere Hibernensium originem duxerant, sed tamen pompam et gloriam mundi in superfluitate non habebant. Vnde quidam tyrannorum, in superbia tumentes, cum in eadem regione quamplurimos per tyrannidem sibi subiugassent, etiam parentes beati huius uiri, qui eo tempore puer erat, opprimere et ditioni sue subiugare nitebantur. Ipsi autem libertatis generis sui non immemores iniustamque subiunctionem recusantes ab illis declinabant, et ad remotiora loca eiusdem regionis se longe contulerunt, et iuxta quoddam flumen, quod de mari funditur, una cum filio suo beato Disibodo omnique facultate sua in quodam oppido mansionem acceperunt, ubi et eum litteris ceterisque liberalibus artibus imbuendum religiosis uiris commendauerunt.

5. At ipse per gratiam sancti Spiritus ea, que a doctoribus suis bona audiebat, capaci ingenio bone memorie commendabat, et ex hoc parentibus suis, in afflictione exsilii laborantibus, non paruum gaudium faciebat. Sic puer iste, de die in diem proficiens, corporeque et sanctitate crescens, de studio in studium bonorum operum orando et elemosinas dando ascendebat, ita quod ad omne, quod de Deo audire uel discere potuit, toto desiderio properabat. Et sic per gradus uirtutum et per incrementa etatis sue, singulis sacris ordinibus susceptis, ad gradum presbiteratus, cum triginta esset annorum, pertingebat. Quo cum timore Domini suscepto, fecit ut bonus pigmentarius, qui in horto suo queque pigmenta et aromata plantat, semper studens ut hortus suus uiridis et non aridus sit.

6. In his namque studiis idem sanctus memor fuit uerborum Sapientie, ubi dicit: *Messui mirram meam cum aromatibus meis*. Quod sic intelligendum est: Ego, qui iustis operibus insudare debeo, bona intentione mortificationem carnis mee prebeo Deo, cum propter amorem ipsius uiciis peregrinus fieri et communem immundiciam illorum fugere nullamque societatem cum illis habere desidero, quoniam in aromatibus uirtutum ipsum uerum Deum amare et uenerari festino. Cum amore celestis desiderii de corde meo, ipso adiuuante, non deficiet. In hac recta et sancta uoluntate beatus iste, quasi mortuus seculo fuit, ita quod multi hec uidentes fecerunt quasi eum non cognoscerent et quod cum eo manere abhorrerent, quia ipse se totum spiritui et non carni seruire cogebat.

7. Cumque in huiusmodi uirtutibus Deo laudabiliter seruiret, et ob hoc illis, qui Deum diligebant, irreprehensibiliter placeret, accidit quod quidam antistes in eiusdem regionis partibus de presenti uita ad uitam future spei migraret. Et cum populus tam minorum quam maiorum secundum consuetudinem conuenisset, ut alium sibi in presulem eligerent, quidam illorum, qui mores honestatis et uitam sanctitatis beati Disibodi cognouerunt, eum sibi in antistitem unanimiter elegerunt. Quidam autem, quorum uita et conuersatio reprehensibilis erat, hoc fieri prohibebant, dicentes: “Quid prodest hominem tacitum et non loquentem et populum non cognoscentem magistrum fieri?”

4. I genitori del beato Disibodo, dunque, discendevano da un'illustre famiglia ibernica e godevano della condizione di uomini liberi, ma non avevano in sovrabbondanza né ricchezze né onori mondani. Per questo motivo certi tiranni, gonfi di superbia, dopo aver soggiogato moltissimi abitanti della regione con il proprio governo dispotico, cercarono di opprimere e di sottomettere anche i genitori di quest'uomo beato, che a quel tempo era bambino. Ma essi, memori della libertà del proprio lignaggio, fuggirono via rifiutando un'ingiusta sottomissione. Si recarono lontano, nei luoghi più remoti della regione e, insieme a loro figlio, il beato Disibodo e a tutti i loro beni, presero dimora in un villaggio vicino a un fiume che sorge dal mare, dove lo affidarono a uomini religiosi per istruirlo nella grammatica e nelle altre arti liberali.

5. Ed egli con grande ingegno affidava alla buona memoria ciò che di giusto ascoltava dai suoi maestri con la grazia dello Spirito santo³⁴⁹ e con ciò dava non poca gioia ai suoi genitori, che soffrivano per il dolore dell'esilio. Così, questo fanciullo, procedendo nel cammino giorno dopo giorno e crescendo nel corpo e nella santità, pregando e dando l'elemosina si elevava, esercitandosi sempre di più nelle buone opere, in modo da affrettarsi con tutta la sua volontà verso qualsiasi cosa potesse ascoltare e imparare di Dio. E così, attraverso i gradi delle virtù e procedendo negli anni, dopo aver ricevuto i singoli ordini sacri, all'età di trent'anni giunse all'ordine del sacerdozio. E, poiché lo ricevette nel timore del Signore, fece come un buon profumiere, che pianta nel suo giardino ogni genere di profumi e di aromi, adoperandosi costantemente, affinché il suo giardino sia verdeggiante e non inaridisca.

6. E, infatti, con questi sforzi, il santo si ricordò delle parole della Sapienza, ove è scritto: *Ho raccolto la mia mirra con i miei aromi*³⁵⁰. Si intenda così: io, che devo affaticarmi nelle opere giuste, offro a Dio con ferma intenzione la mortificazione della mia carne, perché per amore di Dio desidero essere estraneo ai vizi, sottrarmi alla loro volgare impurità e non avere con essi alcun legame, affrettandomi ad amare e venerare il vero Dio nei profumi delle virtù. Con l'amore del desiderio celeste e con il suo aiuto, Dio non si separerà dal mio cuore. Con questo desiderio giusto e santo, il beato fu come morto al mondo, cosicché molti, vedendo queste cose, fingevano di non conoscerlo, provando repulsione a rimanere con lui, dal momento che egli costringeva se stesso a servire totalmente lo spirito e non la carne.

7. Mentre serviva lodevolmente Dio con tali virtù e per questo piaceva irreprensibilmente a coloro che amavano Dio, accadde che un vescovo nelle vicinanze di quella regione passò dalla vita presente alla vita dell'eterna speranza. E quando il popolo, sia dei giovani che degli anziani, si riunì secondo la consuetudine per eleggere per sé un altro vescovo, alcuni tra coloro che conobbero i costumi onesti e la vita di santità del beato Disibodo lo elessero unanimemente alla carica di vescovo. Ma altri, la cui vita e il cui comportamento erano biasimevoli, cercavano di impedire che ciò accadesse, dicendo: "a cosa serve che divenga maestro un uomo silenzioso, che non parla e non conosce il popolo?"

³⁴⁹ La capacità del santo di ricordare a memoria la Scrittura rappresenta un motivo fondamentale della letteratura cristiana. Il motivo ricorre anche nella *Vita Ruperti*, 5, 159. Cfr. *Atanasii Vita Antonii* cit., «Commento», p. 193 nota 33.

³⁵⁰ Cfr. *Ct* 5, 1.

8. Sed Deus super beatum hunc respexit, ut scriptum est: *Humilem et pauperem iustificate*. Quod sic intelligendum est: Iustum, qui se propter Deum ad terram humiliat et qui se egenum et pauperem toto corde confitetur, in operibus sanctis iustificate, quia iusticia aperto oculo pietatis in eum aspicit. Hic etenim humilis paupertatem semper desiderauit et in columbino oculo simplicitatis in Deum semper aspexit, quatenus eternas diuicias sibi compararet, unde et Deus ipsum dilexit. Mortem quoque pro morte habuit et omnia deficientia pro nichilo computauit omniaque opera sua in Deum posuit, et ideo Deus eum elegit. Supernus namque iudex uirum istum communi populo occultauerat, sed eum se diligentibus manifestauerat, unde quamuis quibusdam obstupescentibus ipsum magistrum et antistitem esse uoluit.

9. Cumque beatus iste a prudentioribus prefatum onus suscipere cogere, ipse, se indignum tante dignitatis reclamans, uis qua potuit manus et pedes retraxit, sed tamen, illis impellentibus et preualentibus qui Deum timebant, etiam nolens diuina autem ordinatione in sedem episcopatus positus est. In quo episcopatu ipse felix iusticiam Dei clamare et docere cepit, omnesque, quos potuit, subiectos esse Deo monuit. Et quod ab infantia sua per Spiritum sanctum imbutus esset nunc ructuando manifestauit, bonaque exempla sanctarum uirtutum paterno affectu eis in se prebuit. Quidam autem ob merita uirtutum, quas in ipso uidebant, eum amabant ac intento cordis aure doctrinam eius capiebant; quidam uero, qui Deum post tergum proiecerant, super hunc furendo clamabant: “Iste uiuit quasi homo non sit, unde et nos inhumane uiuere cogit. Et quis poterit eum audire?” Et multis iniuriis eum afficiebant.

10. Ipse autem paucos et fideles homines ad se colligebat, qui ei et consolationem et adiutorium in omnibus prebebant. Et cor suum cotidie afflixit propter Deum, dicens: “O Domine Deus! Ego seruus tuus ante pietatem tuam prosternor, faciens que iussisti. Tu enim scis quod te solum desidero, quapropter confido quod desiderium meum quandoque implebis, quemadmodum scriptum est: *Delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui.*” Quod sic intelligendum est: O homo, qui in peccatis conceptus et natus es, contra carnis affectum delectare in preceptis illius, qui te creauit, ad memoriam quoque reducens quis ille fuerit, qui te liberauit! Quod cum feceris, dabit tibi ea que petis, quoniam ea, que petenda non sunt, non petis. Sed cordis tui afflictionem humiliato spiritu illi ostendens et clamando et dolendo, te ipsum ut pecus ea, que recta sunt, ad laborandum constringes. Itaque qui penitere et mala sua hoc modo emendare studuerint, prudentiores filiis lucis sunt, quia ipsi hoc nec uoluerunt nec fecerunt. Deo namque placet ut homo durum bellum contra se ipsum et contra drachonem habeat, et, qui hoc habuerit, huius preces et desideria Deus festinanter implebit, quemadmodum et in beato Disibodo fecit, qui dura bella habuit, quamdiu in corpore uixit, sed tamen ea bono fine feliciter consummauit.

8. Ma Dio pose il suo sguardo su questo beato, come è scritto: *Rendete giustizia all'umile e al povero*³⁵¹. Si deve intendere così: rendete giustizia con opere sante al giusto, che si umilia fino a terra davanti a Dio e che si riconosce con tutto il cuore povero e bisognoso, perché la giustizia guarda a lui con uno sguardo vigile pieno di pietà. Egli, infatti, così umile, desiderò sempre la povertà e con uno sguardo semplice, come quello di una colomba³⁵², guardò sempre a Dio per raggiungere le ricchezze eterne e per questo Dio lo amò. Conobbe la morte addirittura prima della morte e considerò come nulla tutto ciò che gli mancava, riponendo tutte le sue opere in Dio e, così, Dio lo prescelse. In verità, il giudice supremo aveva nascosto quest'uomo alla gente comune, ma lo aveva rivelato a coloro che lo amavano, per cui, nonostante alcuni si stupissero, volle che egli stesso fosse maestro e vescovo.

9. E benché il beato fosse costretto dagli uomini più saggi ad assumere quest'onere, egli, replicando di essere indegno di un così grande onore, ritirò mani e piedi con quanta forza poté e, tuttavia, poiché coloro che temevano Dio insistevano e prevalevano, fu posto, pur riluttante, sul soglio episcopale secondo l'ordine divino. Durante l'episcopato iniziò felicemente ad annunciare e insegnare la giustizia di Dio ed esortò quanti poteva ad essere sottomessi a Dio. Manifestò adesso ciò in cui era stato istruito fin dall'infanzia attraverso lo Spirito Santo e in prima persona mostrò loro con amore paterno i buoni esempi delle sante virtù. Alcuni, per i meriti delle virtù che vedevano in lui, lo amavano e, con l'orecchio del cuore intento ad ascoltare, ricevevano il suo insegnamento; coloro invece che avevano voltato le spalle a Dio, infuriando contro di lui, gridavano: "costui vive come se non fosse un uomo e, così, spinge anche noi a vivere in modo disumano. E chi potrà ascoltarlo?". E lo colpivano con molte ingiurie.

10. Ma egli riuniva intorno a sé pochi uomini fedeli, che gli offrivano consolazione e aiuto in tutte le cose. Ogni giorno affliggeva il suo cuore davanti a Dio, dicendo: "oh Signore Dio! Io, servo tuo, mi prostro davanti alla tua pietà, facendo ciò che mi hai ordinato. Tu, infatti, sai che desidero soltanto te e per questo confido che un giorno realizzerai il mio desiderio, come è scritto: *Riponi la tua gioia nel Signore ed esaudirà i desideri del tuo cuore*"³⁵³. Si deve interpretare così: o uomo, che sei stato concepito e sei nato nel peccato, contro il desiderio della carne riponi la tua gioia nei comandamenti di colui che ti ha creato, richiamando alla memoria chi fu colui che ti ha liberato! Facendo questo, Dio ti darà ciò che chiedi, perché non chiedi ciò che non deve essere chiesto. Ma, mostrandogli la contrizione del tuo cuore con spirito umile, chiamando a gran voce e affliggendoti, costringerai te stesso, come un animale da soma, a lottare faticosamente per le cose che sono giuste. E, così, coloro che desiderano pentirsi e rimediare in questo modo alle cattive azioni sono più saggi dei figli della luce³⁵⁴, perché questi non l'hanno voluto né lo hanno fatto. Infatti, a Dio piace che l'uomo combatta duramente contro se stesso e contro il drago e realizzerà rapidamente le preghiere e i desideri di colui che combatte, come fece anche col beato Disibodo, che affrontò duri combattimenti finché visse nel corpo e, tuttavia, li portò felicemente a buon fine.

³⁵¹ Cfr. *Sal* 82 (81), 3.

³⁵² Cfr. *Mt* 10, 16.

³⁵³ Cfr. *Sal* 37 (36), 4.

³⁵⁴ Cfr. *Lc* 16, 8.

11. Interim autem dum sanctus iste populo suo uerbis et exemplis in sede prefate dignitatis preesset, magna irrisio et magnum scisma in tota regione illa ebulliuit. Aliis quidem ueteri et nouo testamento resistentibus, Christumque abnegantibus, aliis hereses hereticorum appetentibus, aliis sectam Iudeorum apprehendentibus, aliis sectam paganorum diligentibus, aliis non humane sed in confusione pecudum turpi studio uiuere ardentibus, aliis autem disciplinam propter humanitatem quidem habentibus, nulla tamen bona facere studentibus. His maximis erroribus et confusionibus beatus Disibodus se uiriliter et intrepide opponens, multa obprobria multasque iniurias pacienter sustinuit, optans presentem uitam magis perdere, quam tantis et tam inconuenientibus malis consentire.

12. Cumque ista per aliquos annos sine eradicatione eorumdem malorum cum periculo etiam corporis sui sustinuisset, tedio tandem affectus ad Deum in orationibus suis cum magno planctu dixit: “O Deus et O Iudex omnium factorum hominum! Quid prodest michi cum populo isto laborare, qui iusticiam tuam rabidis morsibus transfigit?” Denique auctores prefatorum errorum cum populo, eisdem erroribus implicato, uidentes quod beatus iste erroribus et prauitati eorum non consentiret sed quod eos ubique constanter absque timore mortis argueret, plurimas insidias ei posuerunt, et tandem, coadunato agmine incredulorum, de sede sua multis contumeliis affectum expulerunt. Ipse autem, malens Deo in quiete seruire quam sine fructu utilitatis diucius tardare, paucis et religiosis uiris ad se collectis, sedem dignitatis sue, quam per decem annos strenue et religiose rexerat, patriam et omnia, que habebat, pro Christi nomine reliquit, dicens: “Nec sibi nec aliis prodesse ut ibi maneret, ubi tam magna incredulitas cum duricia iniquitatis excreuerat.” Et peregrinationem, quamdiu optauerat, pro eterna uita leto animo arripuit.

13. Cumque Hiberniam exisset, multis regionibus peragratis multisque aliis locis diligenter perspectis, anime sue requiem querens in Alamanniam tandem uenit, ubi quidem durum immitemque populum inuenit. Ibique fessus gressum per aliquod tempus figens, cum eidem populo uerba salutis et exempla sanctitatis daret, multi eum audientes amabant, multi autem eum nec audire nec amare curabant. Sed cum in eadem prouincia moras faceret, secum deliberando quo declinare posset, bonam et dulcem famam de religione beati Benedicti audiuit, qui nuperrime ad Dominum migrauerat et religionis sue quamplurimos amatores reliquerat. Et ita per admonitionem Spiritus sancti desiderium suum nondum impletum esse cognouit, quia diu desiderauerat quod pro populo olim sibi commissio aliquos uere perfecteque religionis uiros sibi consociaret. Ob hanc namque causam iterum de locis ad loca processit, nec in locis nec in moribus populorum illorum quod anime sue placuisset inueniebat.

11. Nel frattempo, mentre il santo nella suddetta sede vescovile guidava il suo popolo con parole ed esempi, scoppiò in tutta la regione un grave dileggio e un grave scisma: alcuni si opponevano al Vecchio e al Nuovo Testamento e rinnegavano Cristo, altri si volgevano alle dottrine degli eretici, altri abbracciavano la setta giudaica, altri seguivano la setta dei pagani, altri con zelo spregevole desideravano vivere non in modo umano, ma nella confusione delle bestie, mentre altri avevano una condotta di vita appropriata all'uomo, ma non si impegnavano a compiere alcuna opera buona. Il beato Disibodo, opponendosi virilmente e coraggiosamente a questi errori e disordini gravissimi, sopportò pazientemente molti insulti e ingiurie, preferendo perdere la vita presente piuttosto che acconsentire a mali così numerosi e contrari alla morale.

12. Dopo aver tollerato queste offese per alcuni anni, rischiando persino la vita, senza riuscire a sradicare quei mali, alla fine preso dallo sconforto, con grande dolore, nelle sue preghiere disse davanti a Dio: “oh Dio! Oh Giudice di tutte le azioni dell'uomo! A cosa mi giova affaticarmi con questo popolo, che trafigge la tua giustizia con morsi rabbiosi?”. E così, i sostenitori delle suddette eresie e il popolo caduto in quegli inganni, vedendo che questo beato non acconsentiva ai loro errori e alla loro malvagità, ma li ammoniva ovunque e incessantemente senza timore della morte, gli tesero moltissime insidie e, alla fine, radunata una folla di non credenti, lo espulsero dalla sua sede colpendolo con molti insulti. Ma egli, preferendo servire Dio in pace piuttosto che trattenersi ancora senza alcun frutto, raccogliendo intorno a sé pochi uomini devoti³⁵⁵, lasciò nel nome di Cristo la sede del suo onorabile ufficio, che aveva esercitato coraggiosamente e devotamente per dieci anni, la patria e tutto ciò che possedeva, dicendo che, se fosse rimasto lì, non avrebbe giovato né a se stesso né ad altri, giacché lì si era diffusa un'incredulità così grande e un'ingiustizia così crudele. E con animo lieto intraprese il pellegrinaggio per la vita eterna, che aveva a lungo desiderato.

13. Dopo aver lasciato l'Ibernia, visitato molte regioni ed esplorato attentamente molti altri luoghi, cercando quiete per la propria anima, alla fine giunse nella regione abitata dagli Alemanni, dove trovò un popolo duro e feroce. Essendo stanco, interruppe per qualche tempo il cammino e, poiché dava al popolo parole di salvezza ed esempi di santità, molti lo ascoltavano e lo amavano, ma molti non si curavano né di ascoltarlo né di amarlo. Mentre però si tratteneva in quella provincia, pensando tra sé dove poter andare, apprese la buona e dolce notizia della dottrina del beato Benedetto, che da pochissimo tempo era salito al Signore e che aveva lasciato moltissimi seguaci della sua regola. E, così, attraverso un'ammonizione dello Spirito Santo, capì di non aver ancora realizzato il suo desiderio. Infatti aveva a lungo desiderato unire a sé non il popolo che gli era stato affidato in precedenza, ma alcuni uomini di vera e perfetta vita religiosa. Per questo motivo, si spostò ancora da un luogo all'altro, ma non trovava né nei luoghi né nel modo di vivere di quei popoli ciò che piacesse alla sua anima.

³⁵⁵ È probabile che l'espressione *uiri religiosi*, come già nei *Dialoghi* di Gregorio, non indichi gli uomini appartenenti allo stato ecclesiastico, ma uomini di sentimento religioso e d'animo buono. Cfr. Gregorii papae *Dialogi* cit., I, 34-35, p. 237.

14. Tunc flere et orare cepit, dicens: *Inclina, Domine, aurem tuam et exaudi me, quoniam inops et pauper sum ego.* Quod sic intelligendum est: Tribulationibus meis condescendens, inclina tu, Domine, qui rector cunctorum es, aurem misericordie tue et exaudi uerba orationis mee, quoniam inops in anima per pusillanimitatem mentis et pauper in corpore per contritionem afflictionum sum ego, qui te sequi, te diligere super omnia debui. Recordare itaque quod ab infantia mea tibi seruire studui et quod propter amorem tuum paupertatem et contemptum mundi semper dilexi. Tunc Deus propter uiriditatem boni desiderii ipsius, preces has suscipiens, suauem consolationem quietis menti eius immisit, uelut ros super gramen cadit, et etiam in uisu noctis quadam ostensione ipsi manifestauit quod quandoque locus uoto suo aptus ab eo inueniendus esset. Nam huic beato uiro Deus, ut ceteris dilectis suis fecit, qui eum tota affectione desiderabant, cum ipsis ob magnam et bonam intentionem, qua fiducialiter in eum omni corde suo intendebant, presens esse uident, loquendo, et audiendo uidebatur.

15. Omnem quoque fabulosam famam uane glorie Spiritus sanctus ipsi abstraxit, que in multis hominibus est, qui secundum uoluntatem suam in simulatione orant et ieiunant, cum aliquid a Deo iniuste querunt, ubi si quid eis, ut uolunt, acciderit, quasi pro ostensione a Deo habent. Sed qui tales sunt, uelut stipula a uento dispergentur. Sed cum homo a uanitatibus se mortificat, in ipsis quasi somnum capit, et tunc superbia uanaque gloria ac exquisitio honoris a populis ceteraque uicia per uirtutem Dei constringuntur, ne homo ille ab amore amplexionis creatoris sui ullo modo per suggestiones eorum auertatur.

16. Beatus autem Disibodus pro bona spe desiderii sui gaudens, quia illud per adiutorium Dei quandoque impleri sciebat, cum bonam famam de populo in partibus Gallie circa Rhenum manentis audisset, ita scilicet quod populus ille quidem durus esset, sed tamen ecclesiasticam religionem deuotius uiuendo teneret, tenebat eum irrisionis illudentis populi. Et uix exspectans festine ad flumen Rheni iter suum direxit, et inde diuertens hac per auia queque incedens ad fluuium Glan peruenit, illoque transito, montem excelsum et nemorosum uidit, quem post decem annos peregrinationis sue ascendit, et ibi fessus residens et quiescens ad comites suos, qui tres erant, quorum primus scilicet senior Gislialdus, secundus Clemens, tercius Salustus uocabatur, qui cum eo de Hibernia uenerant, Spiritu sancto tactus dicebat: "Hic requies mea erit."

14. Allora iniziò a piangere e a pregare dicendo: *Tendi il tuo orecchio, Signore, ed esaudiscimi, perché sono povero e misero*³⁵⁶. Si deve intendere così: Signore, tu che reggi tutte le cose, tendi l'orecchio della tua misericordia ed esaudisci le parole della mia preghiera calandoti sulle mie tribolazioni, perché io, che sono stato chiamato a seguirti e amarti sopra ogni cosa, sono povero nell'anima per la pusillanimità della mente e misero nel corpo per la contrizione delle afflizioni. Ricordati, quindi, che ho cercato di servirti dalla mia infanzia e che, per amore tuo, ho amato sempre la povertà e il disprezzo del mondo. Allora Dio, per il vigore del suo buon desiderio, accogliendo queste preghiere, infuse nella sua mente la dolce consolazione del riposo, come la rugiada cade sul grano³⁵⁷, e gli mostrò in una visione notturna, attraverso un'apparizione, che un giorno avrebbe trovato un luogo adatto dove adempiere il suo voto. E, infatti, Dio agì con quest'uomo beato come con gli altri suoi dilette, che lo amavano con devozione totale. Per la grande e buona intenzione con cui si rivolgevano a lui fedelmente, con tutto il loro cuore, Dio sembrava loro presente, vedendo, parlando e ascoltando.

15. Lo Spirito Santo lo tenne lontano da ogni ingannevole fama di vanagloria tipica di molti uomini, che pregano e digiunano nella finzione secondo la loro volontà, cercando di ottenere ingiustamente qualcosa da Dio e, se tra loro accade qualcosa secondo ciò che desiderano, lo considerano un segno di Dio. Ma quelli che sono così, verranno dispersi come paglia in balia del vento³⁵⁸. Al contrario, quando un uomo si mortifica rinunciando alle vanità, come se le dimenticasse nel sonno, allora la superbia, la vanagloria, la ricerca dell'onore tra i popoli e gli altri vizi sono repressi con la forza di Dio, affinché quell'uomo non si allontani in alcun modo dal vincolo d'amore del suo creatore a causa di quelle suggestioni.

16. D'altra parte, il beato Disibodo gioiva nella viva speranza del suo desiderio, perché sapeva che un giorno si sarebbe realizzato con l'aiuto di Dio. Allora, quando venne a conoscenza della buona reputazione del popolo che abitava nelle regioni della Gallia intorno al Reno, e cioè, che quel popolo era certamente rozzo, ma osservava una condotta religiosa vivendo molto devotamente, si stancò della derisione del popolo che si prendeva gioco di lui. Così, senza aspettare oltre, diresse velocemente il suo cammino verso il fiume Reno e, allontanandosi da lì e attraversando luoghi deserti, giunse al fiume Glan. Dopo averlo attraversato, vide un monte alto e boscoso, su cui salì dopo dieci anni di peregrinazione. Qui esausto, mentre sedeva e riposava, toccato dallo Spirito Santo disse davanti ai suoi compagni, che erano tre e che erano venuti con lui dall'Ibernia, di cui il primo, più anziano, si chiamava Gislialdo, il secondo Clemente e il terzo Salusto: "qui sarà il mio riposo".

³⁵⁶ Cfr. *Sal* 86 (85), 1.

³⁵⁷ Cfr. *Prv* 19, 12.

³⁵⁸ Cfr. *Sal* 83 (82), 14.

17. Nam cum deinde eundem montem circumquaque peragrasset et queque latera eius diligenter considerasset, amenitas illius anime sue magis et magis in habitandum complacuit, quia et celsitudo illius difficilem accessum aduenientibus preberet et quoniam riuli, ex utraque parte eius fluentes, inibi manentibus refocillationem corporis darent. Et orabat, dicens: “Domine, qui super celos resides et abyssum regis, precor ut amenitas loci huius in amenitatem animarum uertatur, quia decet ut in loco isto a fideli populo tibi fideliter seruiatur.” Et hec dicens, sibi habitationem in descensu eiusdem montis uersus orientem propter compendium aque designauit; et conuersionem, quam diu desiderauerat, strenue incipiens, orando, uigilando, et ieiunando dure et aspere solitariam inibi uitam duxit.

18. Socii autem eius, qui cum eo aderant, ne inuicem aliquod gaudium haberent, sigillatim habitacula sua remotius ab eo construebant. Et sciendum est quod radicibus herbarum aliquamdiu inibi sustentabantur, cum alios cibos non haberent. Mons autem ille in circuitu cum adiacentibus sibi siluis, locis quoque peruiis et inuiis non unius hominis sed conprouincialium tam minorum quam maiorum plus quam ad miliare unum eo tempore erat. Vnde accidit quod cum homines eandem siluam seu pro captione ferarum seu pro piscatione adiacentium fluminum seu pro incidendis lignis seu pro aliis necessitatibus suis interdum intrarent, beatum hunc uirum, aut radices effodientem aut alia sibi necessaria circumquaque colligentem, multociens uiderent. Et ita populo post aliquod tempus manifestatus est.

19. Rumor enim in populum exibat quod quidam sanctus cum quibusdam aliis in locum illum a Deo missus uenisset. Quod plurimi admirantes bono desiderio ad eum ueniebant et sibi queque utilia cum eo conferebant, quibus ipse uerba salutis et uite reddebat, quoniam a tempore exilii sui usque ad id tempus in lingua eorundem hominum precipue laborauerat, unde et eam pro modo suo et intelligebat et proferebat. Ex quo factum est ut hi, quibus ipse uerba et monita indeficientis uite dabat, ei et cum ipso manentibus queque necessaria corporis sepius afferrent. Seruus autem Dei cum sibi associatis uiris pauperes et egenos ad se colligebat, et quicquid preter cotidianum uictum sibi remansit per hoc illos pascebat. Nam semper memor fuit quod Adam cibo periit, quapropter Antonium et Macharium ac eis similes, qui herbis et duris cibariis uixerant, in corde suo frequenter habebat, quatenus eorum exemplo corpus suum a mollibus et a delicatis cibis constringeret, ne ab antiquo serpente deciperetur. Et quanto plus beatus iste carnem suam affligebat, tanto amplius gratiam suam Deus cum illo multiplicauit et per signa miraculorum eum manifestauit, unde plurimi infirmi et debiles ipsi allati sunt, quos Spiritus sanctus per merita eius repente sanauit. Quod tamen ipse humiliter expauescens laudem hominum, quantum potuit, fugiebat.

17. Infatti, dopo aver girato il monte ed esplorato attentamente i suoi pendii, la sua amenità piacque sempre di più alla sua anima come luogo ove abitare, perché la sua altezza rendeva difficile l'accesso a coloro che si avvicinavano e perché i fiumi, che scorrevano su ambo i lati, offrivano nutrimento al corpo per coloro che si fermavano lì. E pregava, dicendo: "Signore, tu che risiedi sopra i cieli e comandi sugli abissi, ti supplico che l'amenità di questo luogo si rifletta nel candore delle anime, perché è bene che in questo luogo tu sia servito fedelmente da un popolo devoto". E dicendo ciò, stabilì la sua dimora sul pendio orientale del monte vicino ad una sorgente d'acqua e lì condusse una vita solitaria, iniziando prontamente il regime di vita che aveva a lungo desiderato, pregando, vegliando e digiunando duramente e aspramente.

18. I compagni che erano con lui costruivano ciascuno la propria dimora, molto lontano da lui, per non gioire in alcun modo gli uni con gli altri. E bisogna sapere che qui per qualche tempo si nutrono di radici di piante, perché non avevano altro cibo. Il monte, d'altra parte, circondato di boschi, era a quel tempo a più di un miglio di distanza sia dai luoghi pervi che impervi abitati non da un solo uomo, ma da più persone delle provincie sia più piccole che più grandi. Accadeva perciò che, talvolta, gli uomini entrassero nel bosco per catturare prede o pescare nei fiumi vicini o per tagliare la legna o per altre necessità e che vedessero spesso questo uomo beato mentre estraeva radici o raccoglieva tutto intorno altre cose di cui aveva bisogno. E, così, dopo qualche tempo, divenne noto al popolo.

19. Tra gli abitanti si diffondeva infatti la notizia che un santo, insieme a pochi altri uomini, era giunto in quel luogo inviato da Dio. Perciò molti, provando stupore, si recavano da lui con pio desiderio e parlavano con lui di qualsiasi cosa a loro utile. Egli rispondeva con parole di salvezza e di vita, perché, dal tempo del suo esilio fino a quel momento, si era dedicato principalmente alla lingua di quegli uomini e, per questo, a modo suo la capiva e la parlava. E così, coloro ai quali offriva parole di ammonimento alla vita eterna, fermandosi con lui, gli portavano spesso tutto ciò che era necessario al corpo. Ma il servo di Dio, insieme agli uomini che erano con lui, radunava intorno a sé poveri e bisognosi, nutrendoli con tutto ciò che rimaneva loro del cibo quotidiano. Infatti, non dimenticò mai che Adamo morì a causa del cibo³⁵⁹ e per questo aveva spesso nel suo cuore Antonio e Macario e quelli come loro, che erano vissuti con piante e cibi duri, affinché, col loro esempio, tenesse a freno il corpo da cibi teneri e delicati, per non essere ingannato dall'antico serpente. E quanto più questo beato affliggeva la sua carne, tanto più Dio moltiplicava in lui la sua grazia e lo rivelava attraverso segni miracolosi e, per questo, gli portavano moltissimi infermi e invalidi, che lo Spirito Santo risanava immediatamente attraverso i suoi meriti. E tuttavia egli, temendo umilmente la lode degli uomini, fuggiva via più che poteva.

³⁵⁹ Cfr. *Gn* 3, 1-6.

20. Cumque fama sanctitatis eius per totam hanc prouinciam populo prodente uolaret, quidam Deum timentes ad eum uenerunt et paruam oratorium in descensu prefati montis ad orientem ei edificauerunt, in quo diuina officia cum suis celebraret, quatenus et ipsi et ceteri, pro Deo superuenientes, uerba et pascua uite ab eo inibi perciperent. Alii autem uersus occidentem in planicie pedis eiusdem montis uepres et fructa exciderunt, beatoque uiro hortos et pascua pecudum paruaque tuguria parauerunt, unde et propter fructa, que ibi excisa sunt, que uulgari locutione “studim” dicuntur, idem locus ‘Studernheim’ primitus appellatus est. Multi quoque ex longinquis regionibus ad beatum hunc ueniebant, animasque suas ei bona fide et spe commendabant. Quod populi, in eadem prouincia habitantes, diuino instinctu extimuerunt, ac se in hoc facto negligentes esse dixerunt, quoniam Deus ad gloriam et ad honorem nominis sui locum illum per sanctum suum uisitasset, quem ipsi iuxta se habentes uisitare et facultatibus suis frequentius honorare negligenterent.

21. Vnde factum est quod principes ceterique nobiles et diuites, una cum reliquo populo easdem terras inhabitantes, montem ipsum cum omnibus terminis suis ultra decurrentes fluuios, scilicet Nan et Glan, in longum et in latum, ut predictum est, directis, eidem beato uiro ac posteris eius in consecratione oblationum offerrent, quia mirabilia Dei in eo uiderunt, quatenus etiam sancte conuersationis inibi bonis hominibus congregatis necessaria presentis uite ex hoc sine indigentia sufficerent. Et communi uoce et clamore dicebant: “Laus tibi, Domine Deus, quia hunc sanctum tuum nobis mittere dignatus es!” Qua oblatione suscepta, beatus ille multum extimuit, recordatus quod in episcopali onere plurima aduersa prius sustinuerat ac genibus ad Deum flexis orabat ut eadem oblatio ad fructum et ad uegetationem animarum, Spiritu sancto donante, exurgeret.

22. Deinde die nocteque in corde suo estuando, cogitabat quemadmodum in desiderio mentis sue per plurimos ante transactos annos habuerat, quomodo et ubi religiosos et aspere uite uiros colligeret, quoniam in spiritu intellexit quod Deum deceret ut spiritalis congregatio in loco illo Creatori suo seruiret. Et Spiritu sancto inspirante, omnem deuotionem cordis sui ad conuersationem et doctrinam beati Benedicti posuit, qui iam ad Deum transierat et quosdam beatos uiros, sancte institutionis sue fideles ministros, eisdem temporibus adhuc uiuentes et superstites reliquerat. Atque ad longinquas regiones, ubi eadem conuersatio religiose et sancte uigebat, nuncios humili supplicatione pro illis misit, qui uineam Domini Sabaoth secundum doctrinam predicti patris plantarent, qui regulam spiritali populo conuenientem ex omni uita sanctorum, Spiritu sancto docente et ostendente, constituerat.

20. E mentre la sua fama di santità volava per tutta la provincia perché il popolo la rivelava, alcune persone timorate di Dio si recarono da lui e gli costruirono un piccolo oratorio sul pendio orientale del monte, di cui si è già parlato. Qui poteva celebrare gli uffici divini con i suoi compagni, affinché sia loro che altri, giungendo davanti a Dio, ricevessero da lui parole e cibo di vita. Altri, invece, nella valle ai piedi del monte verso occidente, recisero roveti e boscaglie e allestirono per il beato giardini, pascoli per le bestie e piccoli rifugi e per questo, per le boscaglie, che lì furono recise, che nella lingua volgare sono dette “studim”, questo luogo fu originariamente chiamato ‘Studernheim’. Molti andavano dal beato giungendo persino da regioni lontane e gli raccomandavano la propria anima con speranza e fede sincera. Perciò, i popoli che abitavano nella provincia, indotti da un'ispirazione divina, ebbero timore e riconobbero che in questa circostanza erano stati negligenti, perché Dio, a lode e gloria del suo nome, aveva visitato quel luogo attraverso il suo santo, che essi avevano vicino ma che avevano trascurato di visitare e di onorare più frequentemente con i loro beni.

21. E così i signori e altri nobili e ricchi, che abitavano in quelle terre con il resto della popolazione, donarono a quest'uomo beato e ai suoi posteri, come oblazione consacrata, il monte con tutti i suoi confini estesi in lungo e in largo oltre le acque della Nahe e del Glan - come è stato detto in precedenza - perché videro in lui i miracoli di Dio. In questo modo gli uomini pii, riuniti lì per condurre una vita santa, godevano delle cose necessarie alla vita presente senza soffrire alcuna penuria e, con voce unanime, dicevano acclamando: “lode a te, Signore Dio, perché ti sei degnato di mandare a noi questo tuo santo!”. Dopo aver ricevuto l'oblazione, il beato ebbe molto timore, memore delle molteplici avversità che aveva sopportato precedentemente, sotto il peso dell'episcopato e, inginocchiandosi davanti a Dio, pregò affinché, con il dono dello Spirito santo, l'oblazione desse frutto e nutrimento alle anime.

22. E, quindi, struggendosi giorno e notte nel suo cuore, pensava che per moltissimi anni aveva coltivato nell'animo un desiderio, quello di riunire in qualche modo e da qualche parte uomini religiosi e di vita austera, perché in cuor suo capì che sarebbe stata cosa gradita a Dio che in quel luogo una comunità spirituale servisse il suo Creatore. E, ispirato dallo Spirito Santo, ripose tutta la devozione del suo cuore nel costume di vita e nell'insegnamento del beato Benedetto, che era già salito a Dio e aveva lasciato alcuni uomini beati, fedeli servitori della sua santa comunità, che a quel tempo erano ancora vivi. Allora inviò presso di loro, nelle regioni lontane in cui fioriva quella forma di vita religiosa e santa, dei messaggeri in umile supplica, affinché piantassero la vigna del Signore Sabaoth secondo l'insegnamento del suddetto padre, che aveva stabilito una regola adatta al popolo spirituale, tratta da tutte le vite dei santi, come lo Spirito Santo gli aveva insegnato e mostrato.

23. Et sic quamplurimos eiusdem conuersionis uiros religiosos sibi attraxit, quibus et oratorium et habitacula conuenientia in supercilio eiusdem montis propter difficilem accessum uersus orientem edificari fecit, uidelicet ne amodo a populo infestarentur et ne forte rigor ac religio eorum cotidiana frequentatione superuenientium in mollitiem et in segnitiem uerteretur. Ipse uero, ut ad omnia occursantia paratus esset et ut superuenientibus in reddendis responsis secundum qualitatem eorum omnibus satisfaceret, in descensu montis ipsius ad orientem in habitaculo et in oratorio, quod sibi parauerat, ut supradictum est, solitarius permansit. Congregatio autem eorumdem fratrum tam secundum Deum quam secundum numerum hominum augmentabatur, et quicquid facere uel habere debebant iussione ac permissione sancti huius uiri fiebat, ac communem uitam secundum institutionem beati Benedicti exercebant.

24. Studebat etenim pius pater Disibodus quod congregatio ipsius per consuetudinem sibi constitute legis ita composita et firma esset, quod diabolus foueam uiciorum in ea parare non posset, et quod iaculis suis eam transigere et ab indice separare non ualeret, et quod ipsa terribilis per continentiam uiciorum ac uelut acies ordinata in concordia uirtutum diabolo et hominibus appareret. Sapienter quippe eam contra hostiles turmas aeriorum spirituum in humilitate pugnare et uanitatem superbie ac arrogantiam mentis in delectatione seculi huius uitare docebat, laudemque ac gloriam uictoris, qui legitime certauerit et se deinde in cautela recte circumspectionis bene conseruauerit, diligenter proponebat. Vallo etiam rigoris et districtiois totius spiritalis discipline eam circumfodit et muniuit, ne diabolus latenter repenteque super eam irrueret, sciens quod ille maximum studium habet, quatenus super spiritalem populum irruat, et quod multo plus gaudet, si spiritualem hominem secundum uoluntatem prauitatis sue superauerit, quamsi multos seculares uicisset, quoniam illum similem sibi fecisse uidet, cum a celesti desiderio cadit, quemadmodum et ipse de celo per superbiam corruit.

25. Hoc modo sanctus uir iste filios suos coadunare et corroborare cepit. Quod ut seculares homines uiderunt, ex tota prouincia illa accurrebant, et quicquid ipse in necessitatibus suis operari et facere inchoabat, hoc ipsi bono animo studiose perfecerunt. Vnde factum est quod beata congregatio illa ad quinquagesimum numerum perfectorum fratrum per duodecim annos multiplicata est. Ipsis namque temporibus pauci conuersionis huius homines inueniebantur, et nullus uiam hanc nisi probatus aggrediebatur. Sed Spiritus sanctus, qui congregationem istam plantauerat, eam et rigauit, quemadmodum ros cum super pinguem agrum cadit, ita quod in ea sub disciplina uiuentes de uirtute in uirtutem ascendebant, nec ab antiquo insidiatore impedimentum habebant, quia ubi Spiritus sanctus in miraculis suis est, ibi idem antiquus hostis pavidus erit, nec illuc intrare audebit. Sed si quid ibi latenter seminauerit, hoc Spiritus sanctus iterum ad confusionem illius conculcat. Merita autem et sanctitatem beati Disibodi signa et miracula Dei sequebantur, que etiam sine tedio sepius renouabantur, quoniam Deus semper noua faciet.

23. E così attrasse a sé moltissimi uomini religiosi dello stesso costume di vita, per i quali fece costruire un oratorio e delle dimore adatte, sulla cima del monte verso oriente dove l'accesso era difficile, in modo che non fossero in alcun modo disturbati dalla popolazione e il loro fermo rigore e la loro condotta di vita non degenerassero in debolezza e pigrizia a causa del quotidiano afflusso di visitatori. Egli, invece, per essere pronto a tutte le necessità che si presentavano e soddisfare tutti coloro che giungevano, in modo da offrire risposte conformi alla loro natura, rimase in solitudine sul pendio orientale del monte nella dimora e nell'oratorio che, come abbiamo detto, aveva adibito per sé. D'altra parte, la comunità dei fratelli cresceva secondo i progetti di Dio a mano a mano che aumentava il numero di uomini e tutto ciò che doveva fare o possedere era stabilito con l'ordine e il consenso di questo sant'uomo. In questo modo i fratelli facevano vita comune secondo la dottrina del beato Benedetto.

24. E, infatti, il buon padre Disibodo si adoperava affinché la sua comunità fosse così unita e salda, attraverso la regola di vita che si era data, che il diavolo non potesse insinuarvi il baratro dei vizi, né trafiggerla con i suoi dardi³⁶⁰ né dividerla. Così facendo, avrebbe terrorizzato il diavolo e gli uomini rinunciando ai vizi come un esercito schierato³⁶¹ nella concordia delle virtù. Il santo insegnava sapientemente ai fratelli come combattere con umiltà le torme nemiche degli spiriti aerei e come evitare la vanità dell'orgoglio e la presunzione della mente nel piacere della vita mondana e mostrava loro scrupolosamente la lode e la gloria del vincitore, che combatte seguendo le regole e che perciò ben si tutela guardandosi attorno con molta prudenza. Li circondò e li fortificò con il baluardo del rigore e la fermezza di tutta la disciplina spirituale, affinché il diavolo non l'attaccasse furtivamente e improvvisamente, sapendo che questo ha il fortissimo desiderio di assalire il popolo spirituale e gode molto di più se assoggetta al suo volere perverso un fratello piuttosto che tanti laici. Il diavolo, infatti, si accorge di aver reso simile a sé l'uomo che cade dal desiderio celeste, proprio come anch'egli precipitò dal cielo per superbia³⁶².

25. In questo modo il sant'uomo iniziò a unire e rin vigorire i suoi figli. Non appena gli uomini lo videro, accorsero da tutta la provincia e qualsiasi cosa egli iniziasse a fare secondo le sue necessità, essi la portavano a termine con cura e animo devoto. Così questa beata comunità raggiunse in dodici anni il numero di cinquanta fratelli che crescevano in perfezione. E, infatti, a quei tempi, vi erano pochi uomini che abbracciavano questo genere di vita e nessuno intraprendeva questa strada se non era ritenuto idoneo. Ma lo Spirito Santo, che aveva piantato questa comunità, la irrigò, come la rugiada quando cade sopra un terreno fertile e, così, coloro che vivevano lì, sotto la sua regola, ascendevano di virtù in virtù e non erano ostacolati dall'antico tentatore, perché laddove c'è lo Spirito Santo attraverso i suoi miracoli, lì l'antico nemico è timoroso e non osa entrare. Ma se furtivamente seminerà qualcosa, lo Spirito Santo lo calpesterà provocando di nuovo il suo turbamento. D'altra parte, ai meriti e alla santità del beato Disibodo si accompagnavano i segni e i miracoli di Dio, che si rinnovavano spesso senza essere noiosi, perché Dio fa sempre cose nuove.

³⁶⁰ Cfr. *Ef* 6,16.

³⁶¹ Cfr. *Ct* 6,4 et 10.

³⁶² Cfr. *Is* 14, 12.

26. Quidam enim uir, cuius lingua pre nimia inualitudine corporis sui ita debilitata fuerat, quod humana uerba proferre non poterat, ad ipsum ex longinquis partibus ueniens, nutibus et manuum indiciis, prout potuit, flebiliter exorabat, ut sibi incommodo isto apud Deum subueniret. At pius pater super illum oratione facta gratiam Dei sibi adesse sentiens exemplique Domini recordatus, ubi mutum loqui fecit, in os hominis istius sufflauit, dicens: “In nomine illius, qui muto dixit: *Effeta*, et ille loqui cepit, tibi, uinculum infirmitatis quod linguam hominis huius debilitasti, precipio ut soluaris et hinc recedas, nec amodo linguam eius ad loquendum impedias.” Statimque uinculum lingue eius solutum est, et humana uerba ad rectum protulit gratiasque Deo et huic beato egit.

27. Quo facto, etiam quidam ydropicus, miro tumore inflatus, amicorum suorum manibus eidem sancto oblatus est, qui multis lacrimis effusis sanitatem corporis ab eo petiuit. Sed cum ipse aliquantulum hesitasset et se indignum tanti facti affirmaret, tandem uictus prece supplicantium omnipotentem Dominum pro illo exorauit, eumque manibus suis tangens benedixit, sicque idem morbus per gratiam Dei ab illo paulatim disparuit.

28. Sed et leprosus quidam, horrenda cute distortus, ad hunc beatum ueniebat, precibusque primum pro infirmitate sua effusis etiam uerbis comminabatur se ab eo nunquam discessurum, quin sospitati restitueretur. Cuius importunitate beatus iste tandem commotus eum in habitaculum suum duxit, secumque per aliquod tempus retinuit, precesque ad Dominum pro illo sepius fundens eum, sanam pulchramque carnem corporis sui habentem, ad sua redire fecit. Ipsa autem ueritas, que tunc hec uidit et fecit ea, et nunc hic per semetipsam nescientibus in apertum produxit.

29. Plura quoque signa et miracula per eum facta sunt in cecis et claudis et in debilibus ac in possessis a diabolico sufflatu et etiam in illis, qui de tempestate malorum humorum sensus suos amiserant, qui et de longinquis ac de uicinis partibus ad ipsum deferebantur, qui et omnes per eum sanabantur, quoniam uirtus Dei in ipso erat. Nam idem seruus Dei inter suos ut heremita uixit, que uita radix uite monachorum est, quia homines conuersionis illius, a seculo per omnia abstracti, cum laude angelorum in solitudine uiuunt. Et uita eorum tam laboriosa est quod etiam plurimi pre fragilitate tam corporis quam animi eam sustinere non possent, si ipsam improuide ac repente aggredierentur. In hac autem districtione beatus pater iste uiuens subditos suos ad omne opus bonum, doctrina et exemplo confortauit, ut homo qui ignem ardentem ualde ardere facit. Et ob hoc ipsi alium magistrum eo uiuente nec querebant nec uolebant, presertim cum illos ex precepto eius inter se haberent, qui eos ad rectitudinem conuersionis sue absque offensione et murmuratione dirigerent.

26. E, infatti, un uomo, la cui lingua era stata così tanto deformata da una grave malattia del corpo che non poteva pronunciare alcuna parola umana, venendo da terre lontane, con cenni del capo e delle mani, come poté, lo implorò in lacrime affinché intercedesse presso Dio per la sua infermità. E il buon padre, recitata una preghiera per lui, sentendo che la grazia di Dio veniva in suo aiuto e ricordando l'esempio del Signore quando rese la parola ad un muto, soffiò nella bocca di dell'uomo, dicendo: “Nel nome di colui che disse al muto: *Ēffeta*³⁶³ e quello iniziò a parlare, io ti ordino, vincolo di infermità che hai debilitato la lingua di quest'uomo, di scioglierti e di allontanarti da qui e di non impedire più alla sua lingua di parlare”. E subito il vincolo della sua lingua fu sciolto ed egli parlò in modo corretto, rendendo grazie a Dio e a questo beato.

27. In seguito, anche un idropico, gonfio a causa di un singolare tumore, fu mostrato al santo per mano dei suoi amici, chiedendo tra molte lacrime la guarigione del corpo. Dopo aver esitato un po', dicendo di essere indegno di un intervento così grande, alla fine, egli, indotto dalla preghiera dei supplicanti, implorò il Signore onnipotente per lui, lo benedisse toccandolo con le mani e, così, attraverso la grazia di Dio, la malattia a poco a poco lo abbandonò.

28. Persino un lebbroso, deforme per l'orribile cute, andò da questo beato e con preghiere per la sua infermità e parole sperticate lo minacciò che, se non l'avesse riportato in salute, non si sarebbe più allontanato da lui. Alla fine, il beato, commosso dalla sua insistenza, lo condusse nella sua dimora e lo tenne con sé per un po' di tempo e, pregando spesso il Signore per lui, lo fece tornare a casa sua con le membra del corpo risanate e purificate. La stessa verità, che allora vide queste cose e le realizzò, ora in questo luogo le rivela apertamente, attraverso se stessa, a coloro che non sanno.

29. Molti segni e miracoli furono compiuti grazie a lui per i ciechi, gli zoppi, gli invalidi, coloro che erano posseduti dal soffio diabolico e, persino, per coloro che avevano perso i sensi a causa di un turbine di cattivi umori e che erano portati da lui da regioni lontane e vicine. Tutti guarivano grazie alla sua intercessione, perché era in lui la virtù di Dio. Infatti, il servo di Dio visse tra i suoi come un eremita, la cui vita è la radice della vita dei monaci, perché gli uomini che seguono questo costume, sottratti al mondo in ogni cosa, vivono nella solitudine con la lode degli angeli. E la loro vita è così faticosa che moltissimi non potrebbero neppure sostenerla a causa della debolezza del corpo e dell'animo, se la incominciassero incautamente e all'improvviso. Seguendo questa condotta austera, il beato padre rinvigorì i suoi discepoli con la dottrina e l'esempio esortandoli ad ogni opera buona, come un uomo che fa ardere un fuoco che brucia intensamente. Per questo motivo, fin quando egli fu in vita, i suoi discepoli non cercarono né desiderarono un altro maestro, soprattutto perché, secondo il suo ordine, vi era tra loro chi li guidava alla giusta obbedienza della regola senza malcontento né mormorio.

³⁶³ Cfr. *Mc* 7, 34.

30. Habitum autem monastice religionis, quo congregatio eius utebatur, non susceperat, quoniam leniorem conuersionem secundum *Regulam* beati Benedicti, quam ipse haberet, subditis suis indulserat. Et hoc ideo fecit, ne si illis in habitu similis foret, cum tamen duriciam rigoris sui in uigiliis, in ieiuniis ac in aliis carnis sue contrarietatibus deponere nollet, religioni eorum detrudere et communem uitam eorum destruere uideretur. Sed miserrimo uictu, quo corpus suum uix sustentabat, et aspero ac duro uestitu, sicut de terra sua peregrinando exierat quoad uixit, frequenter usus est, imitans beatum Paulum, primum heremitam, eique consimiles, qui magis in siluis quam in uillis esse uolebant. Diuina quoque in officio altaris ex eo tempore, quo de sede sua expulsus est, usque ad finem uite sue non secundum ordinem antistitum sed secundum consuetudinem pauperum presbiterorum celebrabat, nec in hoc ullam oppressionem mentis sed leticiam cordis habebat passionem Christi imitando.

31. Spiritalem etiam patrem et defensorem, ut iustum est, congregationi sue multociens preponere laborabat, sed omnes, qui sub eo erant, hoc fieri recusabant, quia non alium preter ipsum patrem et doctorem habere uolebant, dicentes inspectores conuersionis sue se quidem habere, ipsum autem, ut eis in Domino sublimius luceret, quamdiu uiueret nunquam immutarent. Quapropter de bono uoto, quod in cordibus suis habebant, per plurimas prouincias diulgati sunt, multique, ad eos uenientes, consilia et auxilia de animabus suis ab eis querebant. Sed et plurimi, qui in prouincia hac manebant et qui in uicinate prefati montis, cuius circulus longus et latus est, positi erant propter suauissimum odorem et rumorem conuersionis eorum, quicquid de prediis et de facultatibus habere poterant, uel sibi superesse considerabant, Deo et beato Disibodo absque omni retractione offerebant, atque uillulas in prefata silua hac et illac ad utilitatem illorum edificabant.

32. Sanctus autem Dei, cum iam ibidem diu laborasset et cum iam uiribus corporis pre nimis laboribus fere defecisset, filiis suis tremendo in Spiritu sancto predixit quod in huiusmodi prosperitate et securitate, ut ad id tempus sine offensione peruenerant, semper perdurare non possent, sed multas et magnas pressuras et tribulationes passuri essent, quia diabolus, quem in plurimam confusionem bene uiuendo sepius duxissent, in magna irrisione, quam in populo se facere contendebat, eos quoque et posteros ipsorum perturbare maximo studio laboraret. Attamen eos pie et habundanter consolabatur, dicens: "Ego in suspiriis et in dolore cordis mei cum magno desiderio hactenus laboraui, ne tribulationem uestram, quamdiu uiuo in hoc seculo, uideam. Quod etiam sic fieri in Domino confido. Vos autem scitote quod post obitum meum, qui citius instabit, quoniam uires corporis mei iam in defectu sunt, et post tribulationes, quas passuri estis, nouissima tempora uestra prioribus meliora et prosperiora erunt, ita quod in omnibus necessariis anime et corporis tunc amplius quam me uiuente uos et posteri uestri habundabitis."

30. Egli, però, non aveva preso l'abito monastico che indossava la sua comunità, perché aveva concesso ai suoi discepoli il costume di vita secondo la *Regola* del beato Benedetto, più mite rispetto al suo costume. E lo fece per questa ragione, per non dare l'impressione di denigrare la loro condotta e distruggere la vita comune indossando il loro abito, pur non volendo rinunciare alla durezza del rigore nelle veglie, nei digiuni e nelle altre mortificazioni della carne. Si nutrì di frequente di un cibo poverissimo, che a stento sosteneva il suo corpo, e usò una veste ruvida e dura - come quando aveva lasciato la sua terra peregrinando fin quando visse - imitando in questo modo il beato Paolo, primo eremita, e i suoi seguaci, che volevano vivere nei boschi più che nei villaggi. Dal tempo in cui fu espulso dalla sua sede fino alla fine della sua vita, celebrò gli uffici divini non secondo l'usanza dei vescovi, ma secondo la consuetudine dei preti poveri e, per questo, la sua mente non era mai oppressa ma un senso di letizia pervadeva il suo cuore mentre imitava la passione di Cristo.

31. Com'è giusto che sia, si adoperò molte volte per mettere a capo della sua comunità un padre spirituale e un difensore, ma tutti coloro che erano sotto la sua guida si opponevano perché non volevano avere che lui come padre e maestro, dicendo che certamente c'era tra loro chi controllava la loro condotta, ma che non lo avrebbero mai sostituito fino a quando fosse stato in vita affinché brillasse per loro più in alto nel Signore. Perciò, per moltissime province si sparse la notizia del buon voto che essi avevano nel cuore e molti andavano da loro chiedendo consigli e aiuti per le proprie anime. Ma anche i moltissimi abitanti, che risiedevano in questa provincia e nelle vicinanze del suddetto monte, il cui raggio si estendeva in lungo e in largo, spinti dal dolcissimo profumo e dalla fama del loro costume di vita offrivano a Dio e al beato Disibodo, senza nessuna esitazione, tutto ciò che potevano ricavare dai propri guadagni e dalle proprie ricchezze e che consideravano superfluo per sé, costruendo per loro anche piccoli ripari sparsi qua e là nel bosco suddetto.

32. Dopo che il santo di Dio si era a lungo affaticato in questo luogo e aveva perso quasi le forze del corpo per le fatiche eccessive, tremando nello Spirito Santo predisse ai suoi figli che non potevano rimanere per sempre nella prosperità e nella sicurezza, come erano giunti fino a quel tempo senza ostacoli, ma che avrebbero sopportato numerose e gravi oppressioni e tribolazioni. Il diavolo, infatti, che essi avevano trascinato molto spesso in un fortissimo turbamento vivendo con devozione, avrebbe cercato con grandissimo sforzo di gettare lo scompiglio sia in loro che nei loro posteri, tentando di insinuarsi nel popolo e prendendosi così gioco di loro. Ma, allo stesso tempo, li consolava amorevolmente e abbondantemente dicendo: "mi sono affaticato fino a questo momento, sospirando e soffrendo in cuor mio con un grande desiderio, affinché non vedessi la vostra tribolazione fino a quando sarei rimasto in questo mondo. Confido che avvenga così nel Signore. Sappiate che dopo la mia morte, che è vicina dal momento che le forze del mio corpo vengono meno, e dopo le tribolazioni che sopporterete, gli ultimi tempi saranno migliori e più felici di quelli passati, cosicché voi e i vostri posteri avrete in abbondanza tutto ciò che è necessario alla vostra anima e al vostro corpo, molto più di quanto avevate al tempo in cui io vivevo".

33. Que uerba dum illi audissent, in magno dolore cum lacrimis plangebant, quoniam finem illius imminere intelligebant. Et rumor iste in populum exiuit multosque ad uidendum eum excitauit, unde et ipsum adierunt et se orationibus et sanctitati eius commendauerunt, quibus ipse monita salutis et uerba benedictionis dans, etiam filios suos et locum, sibi datum, eis commendabat, et, ut hec cordibus suis attentius infigerent, finem etiam suum adesse eos non celabat. Tunc illi, terminum uite eius adesse audientes, lugubri uoce plurimos gemitus dederunt et, quoad uixit, eum solito frequentius uisitabant. Vnde autem finem suum sciret, nemini aperuit, exceptis quibusdam paucis et religiosis uiris, qui fere omnia secreta ipsius nouerant, quibus et dixerat quod angelica ostensione ei manifestatus sit. Et hoc ceteros celauit, quia cuncta opera sua, ne laude perirent, quantum potuit, abscondit.

34. Cumque per triginta annos in predicto monte Deo fideliter seruisset et fratribus suis queque necessaria presentis uite ad plenum subministrasset, plus labore quam senio iam fessus egrotare cepit, quia uires corporis eius omnino defecerant. Et mox, conuocatis omnibus fratribus, patrem eis prenominauit, quem etiam, dum adhuc uiueret, tunc primum ipsis petentibus prefecit, cui et omnia, que ad eundem locum pertinebant, commisit, quoniam in ante transactis temporibus patrem sibi preponere recusauerant, quia eundem sanctum in omnibus ut patrem semper secuti fuerant. Sed et locum sepulture sue eis ostendit et, ne in excellenti loco sed in humili umbraculo oratorii sui, in quo Deo solitarius seruierat, ipsum sepelirent, effusis gemitibus et lacrimis rogabat. Quod illi ita se implere flendo in magnis doloribus promittebant. Dolentes quoque omnia bona opera et doctrinam eius singillatim dinumerabant ac amare plangendo clamabant: “Heu! Heu! Quid erit de nobis, cum te defensorem ac consolatorem corporum et animarum nostrarum perdemus?” Et quemadmodum siciens ceruus fontes aquarum desiderat, sic et ipsi eum diutius habere desiderabant. Quod prius pre gaudio, quod cum eo frequenter habebant, cordibus suis infigere non poterant.

35. Denique ingrauescente dolore, iterum conuocatis fratribus, finem suum instare, ut potuit, eis innotuit, et post multos labores post multasque tribulationes octogesimo primo etatis sue anno octauo Idus Iunii terminum uite presentis accepit. Dominoque, cui fideliter seruierat, spiritum illis astantibus reddidit. Quo migrante, suauissimus odor uelut odor balsami, myrre et thuris ac omnium aromatum statim subsecutus est, ac plurima signa ibi facta sunt. Per totam autem prouinciam illam fama citissime uolabat: beatum Disibodum de hac uita migrasse. Vnde maxima multitudo hominum, ad exequias eius properans, cupiebat et sepulture eius adesse et signa, que Deus ibi faciebat, uidere (sepultus itaque est in paruo umbraculo oratorii sui, quod ipse sibi parauerat, in quo etiam rogauerat se terre commendari). Suauissimus autem odor, qui eo migrante apparuerat, usque ad tricesimum migrationis eius diem circa sepulcrum ipsius durabat, in quibus etiam diebus homines septem, a malignis spiritibus obsessi, triginta quoque claudi multique ceci et surdi atque alii quamplurimi, uariis languoribus fatigati, sepulcrum eius tangentes, per gratiam Dei ueraciter curati sunt.

33. Mentre ascoltavano queste parole, piangevano per il forte dolore perché capivano che la sua morte era imminente. La notizia si diffuse tra il popolo e spinse molti a vederlo. Fu così che andarono da lui e si raccomandarono alle sue preghiere e alla sua santità. Egli li esortava alla salvezza e dava loro parole di benedizione. Affidò loro anche i suoi figli e il luogo che gli era stato donato e, affinché queste raccomandazioni s'imprimessero più profondamente nei loro cuori, non nascondeva che la sua fine era vicina. Allora quelli, sentendo che la sua vita stava per finire, con voce addolorata emisero moltissimi gemiti e, fino a quando rimase in vita, lo visitarono con più frequenza del solito. Tuttavia, quando egli seppe che era arrivata la sua fine, non la rivelò a nessuno tranne che a pochi uomini devoti, che avevano conosciuto quasi tutti i suoi segreti e ai quali aveva detto anche ciò che gli era stato rivelato in una visione angelica. Ma lo celò a tutti gli altri, nascondendo, come poté, tutte le sue opere, affinché non si perdessero a causa delle lodi.

34. Dopo aver servito fedelmente Dio su questo monte per trent'anni e aver pienamente provveduto ai fratelli dando loro tutto il necessario alla vita presente, iniziò a indebolirsi, spossato non tanto dalla vecchiaia quanto dalla fatica, perché le forze del suo corpo si erano completamente esaurite. E presto, convocati tutti i fratelli, designò loro un padre che, su loro richiesta, per la prima volta mise a capo della comunità mentre era ancora in vita, affidando a lui anche tutti i possedimenti del luogo, giacché in passato essi avevano rifiutato di nominare un abate, seguendo sempre il santo in ogni cosa come un padre. Mostrò loro il luogo della sua sepoltura chiedendo, tra gemiti e lacrime, che non lo seppellissero in un luogo elevato, ma all'ombra del suo umile oratorio, dove aveva servito Dio in solitudine. Ed essi, piangendo per il grande dolore, promisero che avrebbero fatto così. In questo strazio, ricordavano una per una tutte le sue buone opere e il suo insegnamento e, piangendo amaramente, esclamavano: "Oh! Oh! Cosa sarà di noi, quando perderemo te, difensore e consolatore dei corpi e delle anime nostre?". E come un cervo assetato anela alla fonte d'acqua³⁶⁴, così anch'essi desideravano averlo con sé più a lungo. Non riuscivano a imprimere nei loro cuori ciò che in passato avevano spesso condiviso con lui con gioia.

35. Alla fine, poiché la sua sofferenza aumentava, convocati nuovamente i fratelli, fece loro sapere, come poté, che la sua morte era vicina e, dopo molte fatiche e tribolazioni nel suo ottantunesimo anno d'età, l'ottavo giorno delle idi di giugno, finì la sua vita terrena. E, alla presenza dei fratelli, rese lo spirito al Signore, che aveva servito fedelmente. Durante il suo transito, si sparse immediatamente un dolcissimo profumo simile a balsamo, mirra, incenso e a tutti gli aromi e avvennero moltissimi miracoli. Per tutta la provincia volava rapidamente la notizia che il beato Disibodo aveva lasciato questo mondo. Perciò, una gran moltitudine di uomini, affrettandosi a partecipare alle sue esequie, desiderava sia essere presente alla sepoltura sia vedere i segni che Dio compiva in quel luogo (e così fu sepolto nel piccolo riparo ombroso del suo oratorio, che egli stesso aveva predisposto e nel quale aveva chiesto di essere restituito alla terra). Il dolcissimo odore che era apparso mentre lasciava questa vita rimase intorno al suo sepolcro fino al trentesimo giorno dopo la sua morte. In questi giorni, sette uomini posseduti da spiriti maligni, trenta claudicanti e molti ciechi, sordi e moltissimi altri, tormentati da varie malattie, toccando il suo sepolcro, furono davvero guariti con la grazia di Dio.

³⁶⁴ Cfr. *Sal* 42 (41), 2.

36. Et quoniam hec signa multa erant et quia homines temporis illius signa pro consuetudine habebant, ea cordibus suis insolentius quam oportebat infigebant. At populus, illa cernens, dicebat: “Deus maiora signa et plura miracula post mortem beati patris huius quam eo uiuente nobis ostendet, quapropter etiam confidimus quod per merita ipsius ab omnibus periculis nostris eruamur.” Sed quia de his signis, que tunc ibi facta sunt et que postmodum ibi per gratiam Dei in hominibus fiebant, multi plus et negligentius, quam deberent, gaudebant. Idcirco Deus ea ad castigationem eorum subtrahebat. Spiritus enim sanctus non uult ut homo in miraculis, que ab ipso sunt, gloriatur, sed ut tremenda laude illi soli, qui potestatem ea faciendi habet, gloria attribatur. Deus quippe opera sanctorum suorum ita distinguit, ut etiam creaturas constituit, sic uidelicet quod quibusdam bona opera et sanctitatem absque signis concedit, quibusdam autem bona opera et etiam magna miracula attribuit, et quod aliis per gratiam suam dat, ut per bona exempla eorum multi ad Deum conuertantur, quemadmodum etiam solem in diem et lunam in noctem ac sidera in tempora discreuit.

37. Totum quoque circulum orbis cum uolatilibus et reptilibus ceterisque animalibus crescentibus repleuit, ita quod ille nullo modo in ulla necessitate uacuum est, unde et quelibet ad officia sua mouet in ministerio illo, quod ad hominem pertinet. Vnaqueque enim creatura in genere suo multiplicatur, sicut Deus illi in prima constitutione precepit, sed que irrationalis est homini ministrando succurrit, quoniam paterfamilias, qui homo est, domum suam sine adiutorio et ministerio regere non potest. Deus autem solum hominem et rationali et uiuente anima uiuere fecit, quapropter spiramen ipsius non deficit, sicut nec rami arboris deficiunt, quia Deus illi scientiam infudit, ita quod cogitando que uult dictat, et quod in mente habet quod postea clamanti uoce et rationabili uerbo multiplicat, ut etiam folia in arbore multiplicantur.

38. Irrationalis uero creatura scientiam rationalitatis non habet et ideo uentosa est et preterit. Homo autem rationalis existens per scientiam utilitatem cognoscit et illam diligit ac eam ad se trahit; atque in eadem scientia quid malum et quid nociuum sit uidet et illud timet et fugit ac se ab illo custodit; et in his duobus (scilicet timore et amore), quos in scientia boni et mali habet, se ubique regit, uelut etiam auis cum duabus alis uolat. Ipse namque solus ad imaginem et similitudinem Dei formatus est, quoniam Deus eum, ut secundum ipsum operaretur, creauit. Vnde ubi cum scientia sua ad bonum se erigit, ibi per gratiam Spiritus sancti adiutorium sibi occurrit. In hac etenim distinctione, ut predictum est, Deus omnes creaturas posuit. Et quia hominem ad imaginem et similitudinem suam fecit, ideo plenam scientiam illi pre omni mortali creatura dedit.

36. E poiché questi segni erano molti e divenivano un'abitudine per gli uomini del tempo, si imprimevano con superbia nei loro cuori più di quanto fosse lecito. E il popolo, vedendo quei segni, diceva: "Dio ci mostrerà prodigi più grandi e miracoli più numerosi dopo la morte di questo padre beato rispetto a quando era in vita, perciò confidiamo anche che, per i suoi meriti, saremo liberati da tutti i nostri pericoli". Molti gioivano con leggerezza e più frequentemente del dovuto per i segni che si compirono allora e che continuarono a compiersi con la grazia di Dio anche in seguito tra gli uomini del luogo. Perciò, Dio li punì ponendo fine ai prodigi. Lo Spirito santo, infatti, non vuole che l'uomo si vanti dei miracoli che giungono da Dio, ma vuole che sia temuto, lodato e glorificato solo colui che ha il potere di compierli. Dio effettivamente distingue le opere dei suoi santi, allo stesso modo in cui predispone le sue creature e, cioè, ad alcuni concede le opere buone e la santità senza miracoli, ad altri attribuisce le opere buone e i grandi miracoli e ad altri dà attraverso la sua grazia, in modo che, con i loro buoni esempi, molti si convertano a Dio, così come nell'arco del tempo divide il sole di giorno e la luna e le stelle di notte.

37. Riempì la circonferenza della terra con uccelli, rettili e altri animali fecondi³⁶⁵, affinché in nessun modo fosse priva del necessario e fa muovere ogni cosa secondo la sua funzione, per l'uso che interessa all'uomo. Ogni creatura si moltiplica secondo la sua specie³⁶⁶ come Dio le ordinò nella creazione, ma le creature prive di razionalità aiutano l'uomo ponendosi al suo servizio³⁶⁷, perché il padre di famiglia, ovvero, l'uomo, non può governare la casa senza avere aiuti e servigi. D'altra parte, Dio fece vivere soltanto l'uomo con un'anima razionale e vivente e per questa ragione il suo spirito non muore, come non muoiono i rami di un albero, perché Dio infuse in lui la conoscenza, cosicché col pensiero detta ciò che vuole e, ciò che ha nella mente, lo moltiplica a voce alta e con una parola razionale, come sull'albero si moltiplicano le foglie.

38. Una creatura priva di razionalità, invece, non possiede la conoscenza razionale e, perciò, è volubile ed effimera. Ma l'uomo, essendo razionale, giudica con la ragione ciò che è utile, lo ama e lo trae a sé; e, con la stessa ragione, vede ciò che è malvagio e nocivo e lo teme, lo fugge e se ne tiene lontano, e con questi due impulsi (cioè con la paura e l'amore), che prova nella conoscenza del bene e del male³⁶⁸, governa se stesso ovunque, come l'uccello vola con due ali. E, infatti, egli soltanto è stato creato a immagine e somiglianza di Dio³⁶⁹, giacché Dio lo creò affinché agisse in accordo con lui. Perciò, ogni volta che con la conoscenza si volge al bene, la grazia dello Spirito santo viene in suo aiuto. Come è stato detto, infatti, Dio forgiò tutte le creature facendo questa distinzione. E, poiché fece l'uomo a sua immagine e somiglianza³⁷⁰, gli diede una conoscenza perfetta a differenza di tutte le creature mortali.

³⁶⁵ Cfr. *Gn* 1, 21-25.

³⁶⁶ Cfr. *Gn* 1, 24.

³⁶⁷ Cfr. *Gn* 1, 26-30.

³⁶⁸ Cfr. *Gn* 2, 9 e 17.

³⁶⁹ Cfr. *Gn* 1, 26.

³⁷⁰ *Ibid.*

39. Et quoniam caro ipsius finem ac defectum habet, idcirco anima eius bonum perficere non nisi ab illo, qui sine fine est, habere potest. Qui autem perseuerauerint in bono usque in finem, hi in celum ad Deum ascendunt, ibique cherubin omnia bona opera eorum ante thronum Dei dinumerat, et tunc etiam facies Dei illa uelut purissimum aurum et uelut preciosissimos ac nobilissimos lapides inspicit. Quapropter et omnis celestis armonia canticum nouum super illa decantant, et sic Spiritus sanctus in operibus sanctorum noua semper facit. Sed qui in malo perseuerauerint, hi perditos angelos imitantur, qui ob nequiciam suam a gloria celi ceciderunt, et sic per squalidas uanitates mercedem eterne uite amittunt.

40. Deus etenim homini plenam scientiam rationalitatis, ut predictum est, immisit, quoniam preuidit quod homo per illam diabolum superare posset, quia homo per bonam scientiam malum et per malam bonum scit et ideo uictoriosissimo bello aduersus eundem antiquum hostem preliatur, quatenus eum uincat et ut locum, quem ille perdidit, possideat; quod nullatenus nisi per plenam scientiam facere posset, quoniam, quod homo cognoscendo scit, ab hoc se uix continere potest, quin per electionem se ad illud interdum uertat. Quod si obscure tenebre in cor hominis ascenderint, ita quod homo in carne sua sapit quod peccare potest, et si tunc peccatum elegerit et in illo inpenitens perseuerauerit, illi assimilabitur qui a claritate luminis recessit, quatenus desideria tenebrose proprietatis sue impleat. Propter quod et gehennales pene exorte sunt.

41. Beatus autem facere desiderat quod in carne sua non sapit et adiutorium a Spiritu sancto postulat, ut in speculum sanctitatis aspiciat. Et ut homo faciem suam in speculo, in quo tamen non est, considerat et quod indignum ibi uiderit, quantum potest, emendat, sic beatus per fidem bona opera operari hoc modo ad confusionem diaboli contra carnem suam desiderat et quod caro ei non addicit operatur, ac ita per durissima et fortissima bella seipsum cum uoluntatibus suis exsuperans claritatem, quam perditis angeli habuerant, possidebit. Sed et hi, qui propter negligentiam peccatorum a bonis hominibus recesserint, eisdem perditis angelis similes sunt, qui a perfectis et bonis angelis, qui faciem Patris semper inspiciunt, recedebant. Et sicut boni angeli faciem Patris laudando inspiciunt, sic beati homines, opera bona in speculo fidei operantes, faciem Dei hoc modo in fide inspiciunt et per durissima bella cum ipso semper insistunt. Deus namque creaturas ita constituit, quod homo opera sua cum illis compleat. Vnde etiam quosdam homines hoc modo imbuit, quod sancta edificia construunt et quod ad seruiendum Deo alios colligunt, quos tamen plurimas et uarias uicissitudines ipse Deus multociens secundum uoluntates suas facere permittit. Que omnia tolerat, nec statim illis ultionem suam immittit. Vbi autem Spiritus sanctus in edificiis et in hominibus edificat, etiamsi illi negligenter in peccatis uixerint, si quis ibi per contumaciam peruersitatis sue destructionem fecerit, ignis Spiritus sancti illum festinanter in zelo et in iudicio suo exurit.

39. Ma poiché la carne ha un tempo finito e muore, l'anima non può portare a termine un'azione buona se non la riceve da colui che è senza fine. Chi persevera nel bene fino alla fine, sale a Dio in cielo, dove un angelo conta tutte le sue opere buone davanti al trono di Dio, che le esamina a fondo come oro purissimo e come gemme preziosissime e di altissimo valore. Tutta l'armonia celeste canta per loro un cantico nuovo³⁷¹ e, così, lo Spirito santo fa sempre cose nuove attraverso le opere dei santi³⁷². Ma coloro che perseverano nel male imitano gli angeli perduti, che per la loro nequizia caddero dalla gloria del cielo, lasciandosi sfuggire così, per misere vanità, la ricompensa della vita eterna.

40. E, infatti, Dio, come è stato detto, immise nell'uomo la piena conoscenza razionale, perché prevede che con essa l'uomo avrebbe potuto sottomettere il diavolo. Per questo motivo l'uomo conosce il male attraverso l'esperienza del bene e il bene attraverso l'esperienza del male e così combatte contro l'antico nemico una guerra vittoriosissima per sconfiggerlo e occupare il posto che egli perse. Ma non potrebbe farlo in alcun modo se non attraverso la piena conoscenza, perché a stento potrebbe trattenersi da ciò che impara con la conoscenza, anzi talvolta si volge a questo per scelta. Quando nel cuore di un uomo si elevano tenebre oscure, è allora che egli sa di poter peccare con la sua carne e, se sceglie il peccato e persevera impenitente, sarà paragonato a colui che si allontanò dallo splendore della luce per realizzare i desideri della propria natura tenebrosa. Per questa ragione nacquero le pene della Geenna.

41. Ma l'uomo beato desidera compiere ciò che non conosce con la carne e chiede aiuto allo Spirito santo per guardare nello specchio della santità. E, come l'uomo guarda il suo volto allo specchio - in cui tuttavia c'è solo il riflesso - e corregge come può ciò che è indecoroso, così l'uomo beato con la fede desidera compiere opere buone per sottomettere la sua carne e turbare il diavolo; non compie ciò che la carne lo induce a fare e, in questo modo, attraverso battaglie durissime e violentissime, dominando se stesso con tutta la sua volontà, acquisterà lo splendore che avevano avuto gli angeli perduti. Coloro, invece, che si allontanano dagli uomini buoni per la negligenza dei peccati, sono simili agli angeli perduti, che si allontanarono dagli angeli buoni, che guardano incessantemente il volto del Padre. E, come gli angeli buoni lodando guardano il volto del Padre, così gli uomini beati, compiendo le opere buone nello specchio della fede, osservano con devozione il volto di Dio e, attraverso battaglie durissime, rimangono sempre con lui. Dio, infatti, diede vita alle creature affinché con il loro aiuto l'uomo completasse le sue opere. È questo il motivo per cui spinge alcuni uomini a costruire edifici sacri e a unirsi per servire Dio, anche se spesso permette loro di fare molti cambiamenti secondo la loro volontà. Tollera tutto questo e non scaglia immediatamente la sua vendetta contro di loro. D'altra parte, laddove lo Spirito santo innalza edifici e comunità, se i fratelli vivono negligerentemente nei peccati e se qualcuno di loro causa distruzione ostinandosi nella malvagità, il fuoco dello Spirito santo lo brucerà immediatamente col suo ardore e secondo il suo giudizio.

³⁷¹ Cfr. *Ap* 14, 3.

³⁷² Cfr. *Ap* 21, 5.

42. Hoc modo Spiritus sanctus in prefato loco etiam operatus est, ubi beatus Disibodus in bonis operibus Deo seruierat et ubi ipse, ex hac uita migrans, felicem spiritum Domino reddiderat. Nam post transitum eius quibusdam annis transactis magna pressura bellorum omnem predictam prouinciam occupauit, ita quod quidam tyrannica rabie superuenientes partes et terras Rheno circumquaque contiguas cum eadem prouincia deuastabant. Quo horrore et timore habitantes in eis perterriti, quocunque poterant, fugerunt. Principes autem supradicte prouincie cum reliquo populo, prefatum montem altum et inexpugnabilem scientes, cum multa festinatione, antequam ab hostibus occuparetur, nolentibus fratribus ibidem Deo famulantibus super eum confugerunt, ac firmis muris eum munientes habitacula in eo fecerunt, confidentes quod tam per merita beati Disibodi quam per munimenta eiusdem montis a predicta crudeli tyrannide eruerentur.

43. Pre multitudine autem et inquietudine hominum illorum, qui ipsum montem occupauerant, congregatio fratrum, inibi Deo famulantium, in quiete manere et Deo in rectitudine seruire non ualebant, et ideo consilio et rogatu eorundem principum et hominum in longinquas regiones idem fratres se diuiserunt (quia promittebant eis quod post tribulationes et labores istos honorifice eos reducerent), exceptis quibusdam paucis et perfectis uiris, qui ad tumbam beati patroni sui, ut eam in honore conseruarent, se contulerunt, qui etiam tante perfectionis erant, quod nec de seculo nec de uita sua quicquam curabant. Supradicta uero afflictio non per multa tempora annorum durabat, sed prouincia hec a tyrannide incursantium inimicorum per adiutorium Dei liberabatur. Quo facto, hi, qui eundem montem occupauerant, pollicitationis sue recordantes, timorem quoque Dei intuentes, fratres supradicte congregationis, ubicunque poterant, inuestigabant et eos cum magno honore reducebant, atque omnia, que ibi congesserant et que ibi edificauerant, cum maioribus facultatibus amplioribusque allodiis, quam prius illi habuissent, eis contulerunt.

44. Vnde factum est quod secundum uerba beati Disibodi, que uiuens predixerat, nouissima tempora eorum prioribus meliora et prosperiora post obitum ipsius ac post tribulationes eorum fierent, quam prius fuissent, ita quod etiam ex longinquis regionibus quamplurimi tam spirituales quam seculares illo uenirent et consilia auxiliaque tam animarum quam corporum ab eis peterent et acciperent. Sed Deus beatos homines istos propter negligentias suas tociens purgauit quociens delinquebant, quemadmodum et tunc fecit quando de signis et miraculis, que per merita predicti sancti patris facta sunt, plus et negligentius, quam deberent, gaudebant, unde et amodo tanta frequentatione non apparebant, ut prius apparere solebant. Vbi autem opera Spiritus sancti uidentur et cognoscuntur, sed tamen in offensionem ducuntur, illic idem Spiritus sanctus usque ad nouissimum quadrantem iudiciali pena eandem offensionem examinauit.

42. Lo Spirito santo ha operato così anche in questo luogo, dove il beato Disibodo aveva servito Dio con opere buone e dove aveva felicemente reso lo spirito al Signore lasciando questa vita. Infatti, trascorsi alcuni anni dalla sua morte, una profonda angoscia si diffuse in tutta la provincia a causa delle guerre. Alcuni uomini, sopraggiungendo con furia tirannica, devastarono le regioni e le terre intorno al Reno vicino a questa provincia e così gli abitanti, inorriditi e intimoriti, fuggirono via in ogni luogo possibile. Ma i nobili della provincia con il resto della popolazione, conoscendo quel monte alto e inespugnabile di cui abbiamo parlato, vi si rifugiarono in tutta fretta prima che fosse occupato dai nemici incontrando, tuttavia, l'opposizione dei fratelli, che lì servivano Dio. Fortificarono il monte con solide mura e vi costruirono delle abitazioni, sperando di sfuggire alle violenze della tirannide sia per i meriti del beato Disibodo che per le difese del monte.

43. Ma, a causa della moltitudine e del turbamento degli uomini che avevano occupato il monte, la comunità dei fratelli, che lì serviva Dio, non poteva vivere in pace e onorare Dio con rettitudine e, così, su consiglio e richiesta dei nobili e degli altri abitanti, i fratelli si divisero in regioni lontane (fu garantito loro che, dopo le pene e le tribolazioni, sarebbero stati richiamati onorevolmente). Solo pochi fratelli cresciuti in santità si rifugiarono presso la tomba del loro beato patrono per salvaguardarla nel suo onore. Infatti, erano saliti così in alto nel cammino della perfezione che non si curavano per nulla né del mondo né della loro stessa vita. Ma le sofferenze non durarono molti anni e, con l'aiuto di Dio, la provincia fu liberata dalla tirannide dei nemici incursori. Allora, coloro che avevano occupato il monte, ricordandosi della loro promessa e osservando il timor di Dio, cercarono in ogni luogo possibile i fratelli di questa comunità e li ricondussero con grande onore, dando loro tutto ciò che avevano accumulato e che avevano costruito lì. Così i fratelli ebbero maggiori ricchezze e proprietà più ampie rispetto a quelle che avevano avuto in passato.

44. Tutto avvenne, dunque, secondo le parole che il beato Disibodo aveva predetto quando era ancora in vita, cioè che, dopo la sua morte e dopo le tribolazioni dei fratelli, gli ultimi tempi sarebbero stati migliori e più felici di quelli passati. Moltissimi uomini spirituali e secolari sarebbero infatti giunti da terre lontane per chiedere e ricevere da loro consigli e aiuti per l'anima e il corpo. Ma tutte le volte che questi uomini beati lasciarono la retta via per negligenza, Dio li punì, come al tempo in cui essi gioivano con leggerezza e più di quanto avrebbero dovuto, per i segni e i miracoli che accadevano attraverso i meriti del santo padre. Perciò da quel momento in poi i miracoli non apparvero più con tanta frequenza come in passato. D'altronde, laddove si vedono e si riconoscono le opere dello Spirito santo, ma sono trascinate nello scandalo, lo Spirito santo esamina la colpa fino all'ultimo quadrante³⁷³ con la pena corrispondente al giudizio.

³⁷³ Cfr. *Mt* 5,26.

45. Cumque ad sepulcrum beati huius patris signa et miracula fieri cessassent, cum tamen posterius eius multis annis transitum ipsius ad Deum religiose conseruarent, tandem illi, cum suspiriis intra se gementes, diuino nutu recordati sunt quod, peccatis suis exigentibus, Deus manum suam in prodigiis miraculorum ibi subtraxisset et quod ea non nisi interdum ob memoriam eiusdem sancti ostenderet, seque accusantes ad inuicem dixerunt: “Quid facimus in negligentia torpentes quod hunc sanctum Dei non ueneramus, cum plurima miracula et bona propter merita ipsius fecerit nobis Deus?” Itaque maiores natu eiusdem prouincie et sapientes, quosque adeuntes consiliumque ab eis accipientes, cum consensu et auctoritate Bonifacii, Moguntine sedis antistitis, tempus et diem prefixerunt, quo ossa beati Disibodi eleuarent, diemque hunc per omnem populum eiusdem terre diuulgabant. Et cum dies prefixus aduenisset multitudoque populi accurrisset, presente prefato antistite, sepulcrum sancti uiri adeuntes cum magna ueneratione ossa cineresque eius sustulerunt, eaque de umbraculo oratorii, in quo tumulata fuerant, in monasterium, pene uersus occidentem eiusdem montis constructum, cum ymnorum laudibus magnisque populorum uocibus post plurimos migrationis eius ad Dominum annos transferebant, et in locello ad hoc preparato honorifice condebant.

46. Sed Deus, qui occulta nouit, iterum merita huius sancti sui inibi manifestauit, ita quod eodem die, interim dum hec fiebant, quidam ydropicus aliique infirmi diuersa infirmitate grauati curati sunt, et quod etiam suauissimus odor, qui in transitu eius apparuerat, tota die illa iterum mira fragrantia illic appareret. Vnde factum est quod populus eiusdem prouincie diem annualem, quo hec facta sunt, diemque migrationis ipsius ad Dominum, ad sepulcrum eius uenientes, cum magna ueneratione precum et oblationum deinceps frequentarent. Fratres itaque predictae congregationis per plurimos annos in pace uiuebant et Deo beatoque Disibodo sine offensione in quiete seruiebant, ita quod populus eos ualde amabat et beatificabat, et quod eis cum adiutorio et rebus suis ubique aderat. Et propterea locupletes ac diuites in multis facultatibus facti sunt.

47. Denique, plurimis curriculis plurimorum annorum et regum transactis, maxima prelia cum prouincialibus prefate regionis iterum exorta sunt. Quapropter maiores natu cum principibus eiusdem terre imperatorem (scilicet Karolum Magnum, qui eo tempore Romanum imperium susceperat) adeuntes dixerunt: non decere quod hi, qui spiritui et non carni, Deo et non mundo seruire deberent, diuicias et pompam seculi in superfluitate possiderent, uelut illi facerent, qui in Monte beati Disibodi essent, cum ipsi, preliis et angustiis oppressi, diuicias et facultates non haberent, unde regno seruire et sibi prodesse ualere. Quorum uerba imperator sapienter suscipiebat sapienterque dissimulabat, dicens quod ipse fratribus illis nec allodia nec alias facultates, quas ipsis fideles contulissent, ulla ratione abstraheret. Quo responso accepto, illi ab incepta intentione se continebant.

45. I segni e i miracoli avevano cessato di manifestarsi presso il sepolcro del beato padre, benché i suoi posterì dopo molti anni celebrassero scrupolosamente il suo transito verso Dio. Alla fine essi, tra sospiri e gemiti, si ricordarono attraverso un segno divino che per i loro peccati Dio aveva sottratto la mano dai miracoli e li mostrava solo di rado per onorare la memoria del santo. Così, accusandosi a vicenda, dissero: “cosa stiamo facendo, intorpiditi nella negligenza al punto da non venerare questo santo di Dio, quando Dio ci ha concesso per i suoi meriti tantissimi miracoli e doni”? Visitarono, dunque, i più anziani e i sapienti della provincia e ricevettero il loro consiglio e, con l'accordo e l'autorità di Bonifacio, vescovo della diocesi di Magonza, fissarono l'occasione e il giorno per traslare le ossa del beato Disibodo, divulgandone la notizia in tutto il popolo della regione. E, quando giunse il giorno stabilito, alla presenza del popolo e del vescovo, visitarono il sepolcro del sant'uomo e con grande venerazione elevarono le sue ossa e le sue ceneri, trasferendole dal riparo ombroso dell'oratorio in cui erano state sepolte, nel monastero costruito sul monte verso occidente. E con inni, lodi e grandi canti del popolo, dopo moltissimi anni dalla sua salita al Signore, le riposero onorevolmente nel locello appositamente preparato.

46. Ma Dio, che conosce i segreti, rivelò nuovamente in questo luogo i meriti del suo santo, cosicché, nel giorno in cui accadevano queste cose, furono guariti un idropico e altri infermi colpiti da varie malattie e il dolcissimo profumo, che era apparso durante il transito, apparve di nuovo per tutto il giorno lasciando una soave fragranza. E così, in seguito, il popolo che abitava nella provincia, giungendo al suo sepolcro, celebrò ogni anno, con grande venerazione, preghiere e oblazioni, sia il giorno in cui furono compiute queste cose che il giorno della sua salita al Signore. Pertanto, i fratelli della comunità vissero in pace per molti anni e servirono Dio e il beato Disibodo nella quiete e senza avversità, profondamente amati e lodati dal popolo, che andava da loro da ogni luogo offrendo il proprio aiuto e i propri beni. Per questa ragione, divennero ricchi e acquisirono molti possedimenti.

47. Infine, dopo che trascorsero moltissimi anni e si avvicendarono moltissimi regni, scoppiarono nuovamente gravissime lotte tra gli abitanti della regione. Perciò, i più ricchi e i nobili della provincia si recarono dall'imperatore (ovvero Carlo Magno, che a quel tempo aveva ereditato l'impero romano) e dissero: non è bene che i fratelli del monte del beato Disibodo, che dovrebbero servire lo spirito e non la carne, Dio e non il mondo, possiedano ricchezze e gloria terrena in sovrabbondanza, mentre noi, oppressi dai combattimenti e dalle difficoltà, non abbiamo né ricchezze né proprietà con cui servire il regno e giovare a noi stessi. L'imperatore sapientemente accolse le loro parole e sapientemente le trascurò, dicendo che, per nessuna ragione, avrebbe sottratto a quei fratelli i possedimenti e le altre ricchezze, che i fedeli avevano loro donato. Ricevuta tale risposta, quelli si trattennero dal loro proposito iniziale.

48. Hoc itaque imperatore defuncto, aliisque quamplurimis temporibus sibi succedentibus, item tyrannides crudelium bellorum exorta est, que tanta crudelitate inualescebat, quod etiam quedam ciuitates Reno adiacentes per easdem oppressiones dirute sunt. Quapropter nobiliores supradicte prouincie, qui erant de progenie predictorum principum, Moguntine sedis presule sibi coniuncto, imperatorem, qui eo tempore imperium tenebat, et ipsi adierunt et supradictam querelam acrius clamando faciebant, dicentes se nullam copiam facultatum habere, unde et imperio seruire et uitam suam defendere possent, quoniam illi, qui in Monte sancti Disibosi habitarent, allodia sua et parentum suorum possiderent, et se ignorare unde hoc esset. Quibus idem imperator auditis, assensum prebuit, ceterisque principibus ac iudicibus conuocatis, quasi sub iudicio, scire uolens requisiiuit qua traditione et confirmatione tam longe et tam late possessiones allodiorum fratribus his collate fuissent.

49. Sed illi, imperatorem intelligentes et inuidia maliciaque excecati, multa falsa et iniuste composita testimonia protulerunt, et predictos fratres possessiones illas, quas plurimis temporibus sine querela possederant, iniuste et absque imperiali iudicio et concessione habere dicebant. Quapropter iudicio iudicum, iniuste iudicantium, imperiali sententia data acceptaque ab eodem imperatore licentia, supradicte querele proclamatores una cum prefato pontifice, qui precipuus inuasionis huius auctor erat, possessiones et allodia, que ad Montem beati Disibodi spectabant, eiusdemque montis terminum, diuina ultione annuente, crudelissima inuasionem et abstractionem disturbabant. Qua persecutione et incommoditate fratres inibi habitantes perturbati et consternati, ac omnino denudati, bellorumque instantium horrore perterriti, eundem montem planctu magno eiulantes reliquerunt, atque ad aliena loca, quocumque poterant, se contulerunt.

50. Quibus abeuntibus, ne spem redeundi haberent, per prefatos inuasores habitacula eorum etiam ad solum diruta sunt, excepto sanctificato loco, in quo ossa predicti sancti post translationem ipsius humata fuerant. Sed tamen ne idem locus diuino officio penitus desolatus remaneret, qui auctores destructionis huius fuerant, sacerdotem unum, qui populum in uicino habitantem regeret, ipsi prefecerunt, cui et uictum et uestutum uix sufficientem de beneficiis, ad eundem locum pertinentibus, designabant. Sicque locus iste in huiusmodi desolatione diu permansit. Denique post multa curricula annorum quidam pius et nobilis uir comesque prefate prouincie, Liuthardus nomine, seculo quidem deditus, plurimisque diuiciis circumdatus, predictum montem altum et pulchrum desolatamque uidens, per diuinam gratiam conpunctus, suspirauit, et propter gloriam sancte Trinitatis et ob memoriam beati Disibodi, tres sacerdotes ibidem Deo seruire disponens, sufficientiam necessariorum presentis uite ipsis de facultatibus suis instituit.

48. E così, morto quest'imperatore e trascorso ancora moltissimo tempo, ricomparve la tirannide e le guerre brutali, che si affermavano con tale crudeltà che, a causa delle violenze, furono persino distrutte alcune città vicino al Reno. Perciò, i più potenti della provincia, discendenti dei nobili di cui abbiamo parlato prima, insieme al vescovo della diocesi di Magonza, si recarono dall'imperatore, che in quel momento era a capo dell'impero e gli rivolsero la stessa lagnanza con voce ancora più dura. Dissero, infatti, che non avevano alcuna ricchezza con cui servire l'impero e difendere la propria vita, perché quelli che abitavano sul monte di san Disibodo, possedevano le loro terre e quelle dei loro avi e che non sapevano per quale motivo fosse così. Dopo averli ascoltati, l'imperatore diede la sua approvazione e, convocati gli altri nobili e i giudici, come durante un processo, volle sapere con quale atto di trasmissione e di convalida fossero state assegnate a questi fratelli delle proprietà allodiali così estese e ampie.

49. Ma quelli, accorgendosi dell'intenzione dell'imperatore, furono accecati dall'invidia e dalla malvagità e presentarono molte testimonianze false, raccolte ingiustamente. Dissero che le proprietà, che i fratelli possedevano da moltissimo tempo senza mai subire denunce, erano state loro donate senza diritto e senza concessione imperiale. E così, con un'ingiusta sentenza dei giudici, con un decreto imperiale e il consenso dello stesso imperatore, gli schiamazzatori della suddetta querela insieme al vescovo, che fu il principale autore di questo misfatto, attaccarono, distrussero e spogliarono le proprietà e le terre che appartenevano al monte del beato Disibodo e il territorio circostante, perché Dio diede il suo assenso a tale castigo. I fratelli che abitavano lì furono sconvolti dalla persecuzione e dalle perdite subite. Spogliati di tutto e terrorizzati dall'orrore delle guerre, lasciarono il monte piangendo profondamente e si recarono in luoghi stranieri, ovunque potessero.

50. Mentre si allontanavano, affinché non avessero alcuna speranza di ritornare, le loro case furono distrutte dagli invasori fin dalle fondamenta, eccetto il luogo santo, in cui erano state riposte le ossa del santo dopo la traslazione. Tuttavia, affinché quel luogo non rimanesse completamente privo di uffici divini, gli artefici di tale distruzione designarono un solo sacerdote, che guidasse il popolo che abitava lì vicino, e gli concessero viveri e una veste appena sufficienti, traendoli dai benefici che appartenevano a quel luogo. E, così, questo luogo rimase a lungo in tale desolazione. Alla fine, dopo moltissimi anni, un uomo devoto e nobile, conte di quella provincia, di nome Liutardo, dedito alle cose secolari e circondato da moltissime ricchezze, vide quel monte alto e ameno ma abbandonato. Allora pianse, spinto alla compunzione dalla grazia divina e, in onore della santa Trinità e in memoria del beato Disibodo, predispose tre sacerdoti affinché servissero Dio in quel luogo, assicurando loro, con le sue ricchezze, una quantità di beni sufficiente alle necessità della vita presente.

51. Sed et postea, aliis quibusdam annis reuolutis, quidam Moguntine sedis archiepiscopus, pius, humilis, contritusque corde, eundem montem ascendens, genuaque sua ad tumbam beati Disibodi suppliciter inclinans, de possessionibus, eidem sancto iniuste ablatis, se magnum diuitemque factum, uehementer indoluit, uotumque Deo faciens, ad numerum duodecim apostolorum duodecim canonicos, ut ibidem Deo et prefato patrono die noctuque seruirent, disposuit, quibus etiam de allodiis, ad eundem locum pridem pertinentibus, quantum potuit, resignari fecit. Sicque purgatio diuina paulatim flagella sua aliquantum retraxit, sed tamen hoc nondum ad plenum perfecerat. Itaque cum Spiritui sancto in secreto suo deinde placuisset, quendam ad seculum prudentem uirum, qui etiam Moguntine sedi preerat, inspirauit, eum sitire fecit, quatenus locus sepe prenominatus fulgorem, quem in primo ortu suo susceperat, reciperet. Hic namque ut prudens paterfamilias fecit, qui filiis suis cum caritate substantiam suam diuidit, canonicosque in supradicto monte manentes ad alia loca sibi conuenientia benigne posuit, atque religiosos uiros, qui in magna disciplina secundum *Regulam* beati Benedicti uiuerent, et in quibus omne bonum sancte uiuendo perficeretur, ibidem restituit.

52. Quo facto, eos in amplexione cordis sui inspexit, et ut in largitate beatus uir elemosinas de substantia et de facultate, quas possederat, secundum quod potuit, eis subministrauit. Congregatio itaque hec plurima flagella tunc et postmodum illic diuina permissione paciebatur, sicut et illi, qui prius ibidem erant, multociens passi sunt, quemadmodum et nunc ibi in flagellis Dei multociens fit et ut postmodum erit, cum eadem inibi habitantes promeruerint. Plurime autem stulte fabulationes de omnibus predictis causis per uarietates multarum uicissitudinum in populo discurrunt et narrantur, que Spiritus sanctus non collegit, et ideo uelut stipula dissipabuntur. Sed hec, que hic prolata sunt, per Spiritum sanctum ad gloriam nominis ipsius ad memoriamque prefati patroni atque ad castigationem audientium hominum ueraci reuelatione manifestata sunt, unde nec eis de prioribus opinionibus quicquam addendum est, ne uerba illius, qui Est, in subsannationem ducantur.

53. Quapropter etiam considerandum est quid Deus a primo homine hucusque in hominibus operatus sit. Cum enim Adam primum lapsus est, de paradyso peregrinatus est; et quoniam ipse per uilem creaturam cecidit, ideo etiam Deus homini creaturas sibi offerre uidebat, quemadmodum infans primum lacte nutritur. Postquam autem Filius Dei humanitatem induit, seipsum Patri sacrificium obtulit, et os hominis ad cibum iusticie aperuit, sicut etiam puer cibo pascitur. Sed cum idem Filius Dei celos ascendit, igne Spiritus sancti homines repleuit, eosque cum uiciis et concupiscentiis pugnare et sic seipsos Deo sacrificium facere docuit, ita quod etiam secundum celestem armoniam uiuere elegerunt, uelut spiritales homines faciunt, qui se ipsos et mundum propter amorem Dei relinquunt, et ut etiam alii boni homines facere student, qui in ardenti desiderio secundum donum Spiritus sancti fortem continentiam aggrediuntur, quemadmodum homo in perfecta etate per seipsum escam capit.

51. In seguito, trascorsi ancora alcuni anni, un arcivescovo della diocesi di Magonza, pio, umile, con un cuore contrito, salendo sul monte e inginocchiandosi in atto di supplica davanti alla tomba del beato Disibodo, si dolse profondamente per i possedimenti che, sottratti ingiustamente al santo, lo avevano reso ricco e potente. Così, facendo voto a Dio, stabilì dodici canonici come il numero dei dodici apostoli, affinché servissero Dio e questo patrono giorno e notte, restituendo loro, come poté, le proprietà, che in precedenza appartenevano a quel luogo. In questo modo la punizione divina ridusse a poco a poco i suoi flagelli, pur non giungendo ancora a compimento. Allora, come piacque allo Spirito santo nel suo mistero imperscrutabile, ispirò un uomo abile nelle cose secolari, anch'egli arcivescovo di Magonza e gli fece desiderare che il luogo, che abbiamo spesso nominato, recuperasse lo splendore che aveva avuto in origine. Questi agì come un saggio padre di famiglia, che amorevolmente divide tra i figli la proprietà; con benevolenza trasferì i canonici, che vivevano sul monte, in altri luoghi a loro adatti e ristabilì qui uomini di vita regolare, affinché vivessero con grande disciplina secondo la *Regola* del beato Benedetto e ogni bene giungesse a compimento attraverso la loro vita santa.

52. Dopo aver fatto questo, il beato uomo posò lo sguardo su di loro e li abbracciò col cuore e, con generosità, fece loro delle donazioni nella misura in cui poteva, attingendo alle proprietà e alle ricchezze che possedeva. Perciò, per volere divino, la comunità subì moltissimi flagelli sia allora che in seguito, come li subirono spesso coloro che erano qui in passato; anche adesso la comunità subisce spesso i flagelli divini e lo stesso accadrà in futuro, quando coloro che abiteranno qui lo meriteranno. D'altronde, corrono qua e là tra il popolo molte stupide dicerie su tutti gli eventi di cui abbiamo parlato, narrate in varie forme e con molti cambiamenti, ma non sono state raccolte dallo Spirito santo e per questo saranno dissipate come paglia. Le cose che invece sono state narrate qui sono state rivelate in una vera visione attraverso lo Spirito santo, per glorificare il suo nome, onorare la memoria di questo patrono e ammonire gli uomini che ascoltano. Perciò, nulla deve essere aggiunto delle precedenti dicerie, affinché le parole di Colui, che è, non siano trascinate nella derisione.

53. Allo stesso modo, bisogna considerare ciò che Dio ha fatto tra gli uomini dal primo uomo fino ad oggi. Infatti, quando Adamo per primo cadde, vagò lontano dal paradiso e, poiché cadde a causa di una vile creatura, Dio pensò di offrire all'uomo il creato, come un bambino per prima cosa si nutre di latte. In seguito, il Figlio di Dio si incarnò, offrì se stesso in sacrificio al Padre e aprì la bocca dell'uomo al cibo di giustizia, come anche il fanciullo si nutre di cibo. Ma quando il Figlio di Dio salì al cielo, ricolmò gli uomini del fuoco dello Spirito santo e insegnò loro a combattere contro i vizi e la concupiscenza e a offrire così se stessi in sacrificio a Dio. In questo modo gli uomini scelsero di vivere in accordo con l'armonia celeste, come fanno gli uomini spirituali, che rinunciano a se stessi e al mondo per amore di Dio, e come cercano di fare anche altri uomini buoni, che con ardente desiderio e in accordo con il dono dello Spirito santo perseguono una tenace castità, come l'uomo, raggiunta la piena maturità, si procura il cibo da sé.

54. Sic Deus et hic fecit quoniam uacillantem opinionem abstulit et ueritatem fiducialiter incedentem prodire iussit. Idem itaque Deus istos, qui in predicto loco manebant et manent, ut prefatum est, sepius purgauit, sicut et alios quamplurimos sepius castigauit, ita tamen quod ex toto non defecerunt, quemadmodum etiam filiis Israel fecit, qui cum bonum incepissent, propter multas uanitates, quas deinde perpetrabant, plurimas persecutiones passi sunt, et qui etiam cum in malicioso tempore suo sanguinem agni emerent, in dispersionem dati sunt, sed tamen in nouissimo tempore requirentur, et sic per omnia non peribunt.

Nunc autem laus Deo sit, qui contra antiquum serpentem semper preliatur, ita quod omnem rugam peccati usque ad consummationem seculi purgauit, ubi et omnis constitutio fidelium suorum pleniter apparebit, ut eam primum ordinauit, et tunc antiquus hostis ad plenum confundetur, quia nec sibi nec aliis prodesse, nec gloriam ulli dare poterit.

Verba itaque hec uera sapientia protulit: “Ego autem paupercula forma in lecto egritudinis mee iacendo hec omnia uidi et audiui et scribere cepi et finiui. Sed Deus potestatem habet me a lecto erigere, si sibi placuerit. Amen.”

54. Dio fece così anche in questo luogo, rimuovendo le dicerie vacillanti e ordinando di svelare e diffondere fedelmente la verità. Per questo motivo, come è stato già detto, spesso Dio punì coloro che abitavano qui e coloro che vi abitano adesso, come spesso punì moltissimi altri uomini, facendo in modo tuttavia che non perdessero completamente le forze. Dio fece così anche con i figli di Israele che, benché avessero cominciato ad agire nel bene, in seguito diffusero molte menzogne soffrendo perciò moltissime persecuzioni. Essi, infatti, comprarono con astuzia il sangue dell'agnello e per questo furono gettati nella dispersione, ma saranno ritrovati alla fine dei tempi e non moriranno in eterno.

E, adesso, sia lode a Dio, che combatte sempre contro l'antico serpente per rimuovere ogni ruga di peccato³⁷⁴ fino alla fine del mondo, quando apparirà pienamente la costituzione di ogni suo fedele, come Dio la ordinò in principio. Allora l'antico nemico sarà completamente sconvolto, perché non potrà giovare né a sé né ad altri, né dare la gloria ad alcuno.

La vera sapienza, dunque, svelò queste parole: “io, povera e piccola creatura, mentre giacevo malata sul mio letto, ho visto e ho udito tutte queste cose e ho iniziato a scrivere, e ho finito. Ma Dio ha il potere di farmi rialzare dal letto, se lo vorrà. Amen”.

³⁷⁴ Cfr. *Ef* 5, 27.

⟨VITA SANCTI RVPERTI CONFESSORIS⟩

1. Nam, ut in uera uisione uideo, beatus patronus noster Rupertus, patre suo orbatus, cum matre sua uidua in hoc loco uiuens bonisque operibus insudans hac Deo in castitate, humilitate et sanctitate seruiens, cum caducis et temporalibus eterna premia mercatus est. Sicut enim uiuens lumen in uera uisione michi ostendit et ut me docuit, sic de ipso loquar. Vbicunque opinio uere sanctitatis fuit, ibi sanctitas stare et permanere diu potuit; ubicunque autem uera sanctitas non fuit, ibi mendacium durare diu non potuit. In beato autem Ruperto uera sanctitas fuit, quemadmodum diuina maiestas aperte ostendit, cum me et quasdam sorores mecum ad locum reliquiarum eius per magnum miraculum magnarum uisionum transtulit, ut omnibus cernentibus et scire uolentibus aperte apparet.

2. Pater igitur matris beati Ruperti de Lothringun oriundus ibidem princeps extitit, et magnam latitudinem prediorum ac diuiciarum in regione natiuitatis sue et in aliis circumquaque positis regionibus et circa fluenta Rheni in Pinguis habens, magnus ac nominatus inter principes seculi habebatur. Qui uere catholicus existens in temporibus imperatoris Magni Karoli claruit, puellamque (matrem uidelicet beate Berthe), ex longinquis regionibus in magnis diuiciis ortam, sibi in matrimonium coniunxit. Ex qua dum filiam (matrem scilicet beati Ruperti) habuisset, ipsam adultam pagano et tyranno cuidam, nobili tamen et duci secundum seculi dignitatem Robolao dicto, cum adhuc pagani et christiani propter rudimentum uere fidei simul habitarent, gloria coniugii sollempniter associauit; prediaque sua, que circa Rhenum in Pinguis habebat, eidem filie sue in dotem contulit, quatenus ob elegantiam generis sui et ob amplitudinem prediorum suorum idem Robolaus ad Christianum nomen cogi posset - quod tamen nichil profuit. Qui cum ea per aliquod tempus laudabiliter uixisset, postea honestos mores ipsius uidens grauiter tulit, ac se alieniis mulieribus coniungens non illam tamen more coniugii deseruit, sed tyrannidem incredule mentis gerens baptismum non amauit. Vnde beata et bona mulier hec ualde cruciabatur, in corde suo Deo uouens ut si ab illo liberaretur, thalamo uiri alterius non associaretur, et ob hoc etiam suspiriis, lacrimis, orationibus, ac elemosinis sacrificium laudis Deo offerens dicebat: "O! o! Quando liberabor de occupatione seculi huius, que anime mee et corpori meo amarus carcer est?"

〈VITA DI SAN RUPERTO CONFESSORE〉³⁷⁵

1. Infatti, come mi appare in una vera visione, il nostro beato patrono Ruperto, orfano di padre, vivendo in questo luogo con la madre vedova e affaticandosi in opere buone, servendo Dio con castità, umiltà e santità, rinunciò ai beni caduchi e temporali acquistando la ricompensa eterna. Di lui parlerò come mi ha mostrato e insegnato la luce vivente nella vera visione. Ovunque vi fu fama di una vera santità, lì la santità poté persistere e rimanere a lungo; ma dove non vi fu una vera santità, lì la menzogna non poté durare a lungo. Ma nel beato Ruperto vi fu vera santità, come mi mostrò apertamente la Maestà divina quando mi condusse insieme ad alcune mie sorelle al luogo delle sue reliquie con il grande miracolo delle grandi visioni, come appare chiaramente a tutti coloro che vedono e vogliono sapere.

2. Il padre della madre del beato Ruperto, originario della Lotaringia, era un nobile di questo luogo e, poiché possedeva una grande quantità di terre e di ricchezze sia nella sua regione nativa che in altre regioni circostanti e lungo il corso del fiume Reno a Bingen, era considerato un uomo importante, molto rinomato tra i nobili del tempo. Fu davvero un cattolico degno di stima al tempo dell'imperatore Carlo Magno. Sposò una fanciulla (la madre della beata Berta), proveniente da regioni lontanissime e nata tra grandi ricchezze, e da lei ebbe una figlia (la madre del beato Ruperto), che una volta adulta, unì solennemente nella gloria del matrimonio ad un certo pagano e tiranno, ma noto condottiero quanto a prestigio, di nome Robolao, perché a quel momento, quando si era agli albori della vera fede, pagani e cristiani abitavano insieme. Diede in dote alla figlia i possedimenti che aveva vicino al Reno a Bingen, affinché, per la sua nobile discendenza e per l'ampiezza delle terre, Robolao fosse indotto ad abbracciare il nome di Cristo - ma ciò non giovò a nulla. Dopo aver vissuto con lei degnamente per un po' di tempo, vedendo i suoi onesti costumi non li tollerò e si unì ad altre donne, pur non abbandonando il tetto coniugale e, per il suo dispotismo e la sua mente incredula, rifiutò il battesimo. Perciò questa donna beata e nobile era molto tormentata e promise nel suo cuore a Dio che, se fosse stata liberata da lui, non si sarebbe unita ad alcun altro uomo e, per questo, tra sospiri, lacrime, preghiere ed elemosina, offrendo un sacrificio in lode a Dio diceva: "O! o! quando sarò liberata dai pensieri di questo mondo, che è come un'amara prigioniera per la mia anima e per il mio corpo?"

³⁷⁵ Nei due manoscritti più antichi, il testo della Vita segue immediatamente l'*Explanatio Symboli Sancti Athanasii*, che termina con questa frase: «ut etiam ecclesia Christo coniuncta est, sic et in electo suo, scilicet beato Rupperto. Deus fecit, quem in infantia sua totum perfudit, et quem ad bonum finem perduxit qui clarus genere et diuiciis seculi, per libertatem benedictionis Dei carus Deo exstitit» («come la Chiesa è unita a Cristo, così lo è anche al suo eletto, il beato Ruperto. Dio lo creò, lo ricolmò tutto d'amore nell'infanzia e lo condusse a buon fine. Egli, illustre per nascita e ricchezze terrene, fu amato da Dio nella libertà della sua benedizione»). Cfr. *Expositio symboli sancti Athanasii* in Hildegardis Bingensis *Opera minora* cit., I, p. 133.

De beniuolentia autem beate Berthe magis quam de sanctitate eius loquamur, ut *gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bone uoluntatis* est. Nam ipsa tandem filium concepit et peperit, etsi dicere liceret, pannis illum, ut beata Dei genitrix Maria, filium suum inuoluit. Cuius pater, plurima gloria seculi, ut prefatum est, pollens, in monte illo, qui Lubun dicitur, castrum ualde munitum habuit, et per totam prouinciam illam, fere usque ad Moguntiam ciuitatem, ducatum tenuit. Cumque beatus infans Rupertus trium annorum esset, pater eius, in magnis preliis contra christianos dimicans, occisus coram Deo et hominibus interiit, et beata Bertha uxor ipsius uidua remansit.

3. Que se a uinculo mariti et a sollicitudine seculi solutam uidens prefatum castrum deseruit et ad alium locum (scilicet super Nauam situm, in quo nunc reliquie ipsius ac beati Ruperti requiescunt) se contulit, ibique ecclesiam edificauit. Preciositatem quoque et claritatem uestimentorum abiecit, nec ulterius dignitatem generis sui diuitiarumque suarum adtendit, sed uili uestitu et grosso uelut sacco induta ac cingulo cincta, deinceps in continentia uiduitatis, ut diu optauerat, Deo deuota seruebat. Multos quoque perfectos ac alios quosdam bonos homines ad se collegit, ac in predicto loco permansit; ibique uigiliis et ieiuniis se macerans, orationibus et elemosinis Deo cotidie ministrans filium suum bono exemplo in sanctitate muniuit; quoniam timebat quia puer erat quod per cognatos et amicos suos ad uoluptatem seculi moueretur; et, ne hoc fieret, die noctuque illud Deo commendabat. Sed tamen plurimi tyranni tam Christum colentes quam idolis seruientes eam interim infestabant, et tam elegantiam generis et corporis ipsius amplectentes quam diuiciis et prediis eius inhiantes eam sibi matrimonio coniungi affectabant. Ipsa uero omnes uno animo unaque uoluntate a se repellebat ac soli Deo placere³⁷⁶ studebat, filiumque suum magis ad gloriam Dei quam ad honorem seculi educare laborabat. In quo dum bonas uirtutes bona spe celestis uite exurgere uideret, animumque illius magis ad eterna quam ad caduca innixum adtenderet, de plurimis donis sancti Spiritus gaudebat, que in ipso uidebat.

³⁷⁶ Gregorii papae *Dialogi*, II, Prologus, 13: «soli Deo placere desiderans». L'espressione ritorna, con una lieve modifica, in riferimento a Ruperto (7, 221).

Ma dobbiamo parlare della benevolenza della beata Berta, più che della sua santità, secondo la Scrittura: *gloria a Dio nell'alto dei cieli e pace in terra agli uomini di buona volontà*³⁷⁷. Infatti, concepì e diede alla luce un figlio e, se è lecito dire così, l'avvolse in fasce come fece Maria, la beata madre di Dio³⁷⁸. Come è stato detto, il padre del bambino, godendo di altissima fama terrena, ebbe in feudo un castello ben fortificato sul monte detto Lubun e guidò il ducato per tutta la provincia quasi fino alla città di Magonza. Quando il beato bambino Ruperto aveva tre anni, il padre, mentre combatteva contro i cristiani nel corso di grandi battaglie, fu ucciso davanti a Dio e agli uomini e la beata Berta rimase vedova.

3. Vedendosi liberata dal vincolo coniugale e dalle preoccupazioni terrene, abbandonò il castello e si recò in un altro luogo (cioè lungo il fiume Nahe, dove ora riposano le sue spoglie e quelle del beato Ruperto) e qui costruì una chiesa. Gettò via le vesti sontuose ed eleganti e non badò più né al prestigio della stirpe né alla sua ricchezza, ma indossò un abito vile e grezzo simile a un sacco e cintasi con una fascia, serviva devotamente Dio nella castità della vedovanza, come aveva a lungo desiderato. Raccolse intorno a sé molti uomini impegnati in un cammino di ascesa e altri uomini buoni e si stabilì in questo luogo; qui, mortificandosi con veglie e digiuni, e servendo quotidianamente Dio con preghiere ed elemosina, fortificò suo figlio nella santità con il buon esempio. Temeva infatti che, essendo fanciullo, fosse indotto dai parenti e dai loro amici al piacere del mondo e, affinché ciò non accadesse, lo raccomandava a Dio giorno e notte. Ma intanto moltissimi tiranni, sia cristiani sia seguaci di idoli, la importunavano e, attratti sia dalla nobiltà della sua stirpe che dalla bellezza del suo corpo e anelando alle sue ricchezze e ai suoi possedimenti, ambivano a un matrimonio con lei. Ma in realtà la beata li respingeva tutti con una sola intenzione e un solo desiderio e si adoperava per piacere solo a Dio, e si impegnava a educare suo figlio più alla gloria di Dio che all'onore del mondo. Vedendo che in lui crescevano le buone virtù nella buona speranza della vita celeste e che il suo animo si rivolgeva più ai beni eterni che ai beni caduchi, gioiva dei moltissimi doni dello Spirito Santo che riconosceva in lui.

³⁷⁷ Cfr. *Lc* 2, 14.

³⁷⁸ Cfr. *Lc* 2, 7.

4. Quoniam idem beatus Rupertus, cum infans et lac sugens esset, mores malicie infantis plorando seu irascendo non habuit, et a lacte abstractus in puericia sua in moribus suis uelut homo, qui diligentissima intentione ad Deum anhelat, fuit, quapropter pater suus eum odio habens ipsum stultum ac fatuum fieri multociens affirmauerat, dum uiuebat. Sed qui Deum bona et recta fide colebant, puerum hunc in puericia sua tam beniuolum existentem cernentes, ualde amabant, beatumque futurum quamuis per ignorantiam ueraciter tamen dicebant. Spiritus sanctus enim, qui Iacob patriarcham in utero matris sue gratia sua perfuderat, infantem etiam istum inspirauit, quia Deus miracula sua sepius in his etiam facit, qui pre mollicia uenarum ac medullarum plenam scientiam nondum habent, quemadmodum granum frumenti, quod per molendinum in farinam spargitur, antequam coqui et comedi possit, aqua temperatur.

Deus namque memor prime creationis in Adam non dedignatur, quin spiraculum uite in coagulationem, que propter peccata inmunda est, mutat. Et quamuis per spumationem suggestionis diaboli coagulatio hec tortuosa sit et de munda plasmatione primi hominis in hanc immundam coagulationem uipereorum morum mutata, Deus tamen ipsam per spiraculum uite intelligibilem facit. Et quidam homines sic nati magis in malignitate quam in dulcedine carnis sibi quod eligunt attrahunt et a bona scientia quasi a fetore fugiunt, quidam autem magis in gustu carnis quam in malignitate peccata diligunt, quidam uero tam malignitatem quam delectationem in peccatis fugientes ad bonam scientiam se conuertunt. Sed qui in malignitate maliciam suam perficiunt diabolo, qui claritatem gloriosi honoris sui uidens in seipsum confisus Deum agnoscere noluit, similes sunt, quapropter multi ex his peribunt. Sed qui magis ex gustu carnis quam ex malignitate ad peccata constringuntur 'peccatores' uocantur, ex quibus tamen Deus plurimos eligens columpnas celi statuit, cum superfluitatem peccatorum penitendo et emendando erubescunt. Qui uero per spiraculum uite se intelligibiles sentiunt et ad bonam scientiam se inclinantes malam fugiunt, hi terreno seculo alienati mente in celo sunt ac angelis associantur.

4. E infatti il beato Ruperto, quando era un bambino allattato dalla madre, non aveva la cattiva abitudine infantile di piangere e di irritarsi e, sottratto al seno, fu nella sua fanciullezza come un uomo che anela a Dio con fermissima intenzione; perciò suo padre, mentre viveva, lo odiava e diceva spesso che stava diventando stolto e insensato. Ma coloro che veneravano Dio con fede sincera e profonda, vedendo questo fanciullo che era tanto benevolo nella sua infanzia, lo amavano molto e, pur senza saperlo, dicevano che era davvero destinato ad essere beato. Infatti, lo Spirito Santo, che aveva ricolmato di grazia il patriarca Giacobbe quand'era nell'utero di sua madre³⁷⁹, ispirò anche questo bambino, perché Dio compie spesso i suoi miracoli attraverso coloro che per la tenerezza delle vene e del midollo non hanno ancora una piena conoscenza, come un chicco di frumento, che è ridotto in farina per mezzo del mulino e ammorbidito con l'acqua prima di poter essere cotto e mangiato.

In verità Dio, memore della prima creazione in Adamo, non disdegna di mutare l'alito di vita³⁸⁰ in una coagulazione che, a causa dei peccati, è immonda. E, sebbene questa coagulazione sia contorta a causa della schiuma dell'insidia diabolica e sia mutata dalla forma pura del primo uomo in questa coagulazione immonda, che ha il comportamento delle vipere, Dio, attraverso l'alito di vita, la rende comunque capace di conoscenza. Alcuni uomini, nati così, attirano a sé ciò che scelgono più nella malignità che nel piacere della carne e si allontanano dalla buona conoscenza come da un fetore. Altri, invece, amano il peccato più nel piacere della carne che nella malignità, mentre altri, allontanandosi sia dalla malvagità che dal piacere nel peccato, si volgono alla buona conoscenza. Ma coloro che, nella malignità, commettono il male fino alla fine, sono simili al diavolo, che vedendo il suo splendore e il suo aspetto glorioso e confidando in se stesso, non volle riconoscere Dio e perciò molti di loro moriranno. Ma coloro che sono indotti al peccato più dal piacere della carne che dalla malignità, sono chiamati "peccatori", tuttavia Dio sceglie molti di loro e li innalza a colonne del cielo³⁸¹, perché, pentendosi e correggendosi, si vergognano della vanità dei peccati. Coloro invece che, attraverso l'alito di vita, hanno coscienza della propria razionalità e volgendo alla conoscenza del bene rifiutano il male, sono estranei al mondo terreno e con la mente sono in cielo e si uniscono agli angeli.

³⁷⁹ Cfr. *Gn* 25, 21-25; *Ml* 1, 2-3; *Rm* 9, 13.

³⁸⁰ Cfr. *Gn* 2, 7.

³⁸¹ Cfr. *Gb* 26, 11.

Predicta itaque coagulatio ex terreno corpore sudans etiam secundum modum terre est, quia terra quedam tante duritie est quod per nullum laborem fructum proferre potest, quedam uero duris laboribus culta uix aliquos fructus profert, quedam autem tam mollis et humida est quod aratro facile euersa plurimum fructum affert. Et quoniam homo per intellectum quid sibi suaue uel amarum sit intelligit, si in bona scientia opus refectionis elegerit, Spiritus sanctus uiriditatem, ut idem opus perficiat, ei donabit. Si uero mortem in peccatis apprehenderit, primus deceptor, qui in primo ortu illius peccatum succendebat, mortem ipsi afflat. Et sicut Spiritus sanctus uiriditatem celestis desiderii illud diligentibus confert et ut aratro penitentie multos peccatores conuertit, quatenus ad celeste regnum perueniant, ita etiam malignus spiritus per uiciosa mala ea diligentibus inflat ipsosque multociens ad desparationem inducit, quatenus tartareis locis immergantur. In omnibus his homo mercedem, quam querit, accipit, ita ut si uitam a Deo querit, illa ei donabitur. Si autem ad mortifera respicit, mortem per sufflatum diaboli recipit. Homo enim sensualitatem et intellectum in omnibus operibus suis habet et terram fodere ac semen supra illam seminare potest, quod tamen in terra mortuum sine fructu iaceret, si Deus illud non uiuificaret.

In plena etenim benedictione fructuose terre, scilicet beniuolentie, Deus Iacob antequam nasceretur diligebat ac in eadem inspiratione beatum puerum Rupertum in infantia ipsius uisitauit. Deus namque preuidit quod sensibilis terra huius beati pueri ad Deum anhelare desideraret; et quia hoc, lac adhuc sugens, in moribus suis incipiebat, omnes, qui eum uidebant, ualde ipsum diligebant. Quoniam ubicunque beniuolentia in homine est, ad amorem illius desideria hominum accenduntur, uelut ros super granum ad uiriditatem illius cadit.

5. Cum beatus puer Rupertus septem annorum esset, litteras discere desiderabat, quibus eum mater sua instrui faciebat, sed tamen eum clericum esse nolebat, sed in loco patris sui duces prouincie sue ac defensorem ecclesiarum eum esse disponebat. Ipse autem gratia Spiritus sancti misericors super pauperes erat, quod ministerium ac sustentatio beniuolentie est, quemadmodum uiscera homini seruientes eum continent. Nam et secundum mores puerulorum ubicunque pauperes puerulos inuenit, eos matri sue obtulit, dicens: "Mater, ecce filii tui". Quod factum illa benigne suscipiens, ei respondit: "Fili mi, fratres tui sunt". Qui cum competenter et honeste nutriretur, etate et sapientia coram Deo et hominibus proficiens, ad iuuenilem etatem, in sanctis moribus ac uirtutibus educatus, peruenit. Vinctus oleo sanctitatis ut Dauid oleo leticie pre consortibus suis atque gloriam totius mundi toto annisu mentis sue spreuit, quamuis eam corporaliter coram hominibus habere uideretur. In bonis namque moribus sancte uiuebat, et ecclesiam piis orationibus assidue frequentabat, et que in sacris uoluminibus docebatur bone memorie pio studio commendabat.

Pertanto la suddetta coagulazione, poiché trasuda umidità a causa della natura terrena del corpo, è simile alla terra, che si distingue in vari tipi: a volte la terra è così dura che nessuno sforzo può renderla fruttuosa; a volte, invece, coltivata con il duro lavoro, rende appena qualche frutto; altre volte, però, è così soffice e umida che, arata con facilità, produce moltissimi frutti. E poiché un uomo distingue attraverso il discernimento ciò che è dolce o amaro per lui, se sceglie di nutrirsi della conoscenza del bene, lo Spirito Santo gli darà l'energia feconda, affinché porti a termine la sua opera. Se però abbraccia la morte attraverso i peccati, il primo ingannatore, che infiammava il peccato in origine, soffierà in lui la morte. E, come lo Spirito Santo dona la vitalità del desiderio celeste a coloro che lo amano e converte molti peccatori con l'aratro della penitenza affinché giungano al regno dei cieli, così lo spirito maligno soffia mali terribili su coloro che li amano e li induce spesso alla disperazione, affinché siano gettati nelle regioni infernali. In tutti questi casi, un uomo riceve la ricompensa che cerca, cosicché se cerca la vita chiedendola a Dio, gli sarà data. Ma se guarda ai peccati mortali, riceve la morte attraverso il soffio del diavolo. L'uomo, infatti, usa i sensi e l'intelletto in tutte le sue azioni e può arare la terra e seminare su di essa, ma il seme morirebbe nella terra rimanendo senza frutto se Dio non gli desse vita.

Infatti, Dio in una terra fruttuosa, piena di benedizione, cioè di benevolenza, amava Giacobbe ancor prima che nascesse³⁸² e con la stessa ispirazione visitò il beato bambino Ruperto durante la sua infanzia. In verità, Dio prevede che la terra sensibile di questo beato fanciullo avrebbe anelato ardentemente a Dio; e poiché iniziava a desiderare Dio con i suoi buoni costumi quando ancora succhiava il latte, tutti coloro che lo vedevano lo amavano fortemente. Ovunque, infatti, vi sia benevolenza in un uomo, i desideri degli uomini s'inflammiano d'amore per lui, come la rugiada si posa sul grano dandogli vigore.

5. Quando il beato fanciullo Ruperto aveva sette anni desiderò imparare a leggere e scrivere e sua madre perciò lo istruì nelle lettere. Tuttavia, ella non voleva che divenisse un ecclesiastico e lo preparava ad essere duca della provincia e difensore delle chiese al posto di suo padre. Egli, invece, con la grazia dello Spirito Santo era pieno di misericordia verso i poveri, essendo la misericordia un servizio e un sostegno pieno di benevolenza, come il corpo dell'uomo, posto al suo servizio, lo sostiene. Infatti, com'è abitudine tipica dei bambini, ovunque trovasse fanciulli poveri, li portava alla madre, dicendole: "Madre, ecco i tuoi figli". Ed ella, accogliendoli con bontà, gli rispondeva: "Figlio mio, sono tuoi fratelli". Nutrendosi convenientemente e dignitosamente e crescendo in età e sapienza davanti a Dio e agli uomini, giunse alla giovinezza, educato ai santi costumi e alle virtù. Fu unto con olio santo, come David fu unto con olio di letizia più dei suoi pari³⁸³ e dispreggò con ogni sforzo della mente la gloria di tutto il mondo, sebbene il suo corpo apparisse agli uomini circondato di gloria. E, infatti, viveva in santità secondo i buoni costumi, frequentava spesso la chiesa pregando intensamente e ciò che insegnava la Sacra Scrittura lo affidava alla sua buona memoria studiando con devozione.

³⁸² Cfr. *Ml* 1, 2-3; *Rm* 9, 13.

³⁸³ Cfr. *Sal* 45 (44), 8.

6. Cumque ad duodecimum etatis sue annum peruenisset, mater sua ad ipsum dixit: “Fili mi, quoniam plurimas facultates et diuitias habemus, oraculum in honorem Dei et in salutem animarum nostrarum faciamus.” Cui ille respondit: “Non, mater mi, sed prius quod euangelium habet intendamus.” Dicit enim Christus: *Frangere esurienti panem tuum, et egenos uagosque induc in domum tuam.* Et iterum: *Cum uideris nudum, operi eum, et carnem tuam ne despexeris.* Quod mater ipsius audiens, quam plurimum gaudebat, quia filius eius tam sanum consilium ipsi dederat. Nam per Spiritum sanctum bona et sancta desideria in animo illius sicut balsamum sudabant. Et quomodo hec, que locutus fuerat, fieri possent, secum silenter tractabat et sic obdormiebat. Vnde per admonitionem Spiritus sancti quendam senem in somnis uidit, qui pulchram faciem habens quosdam puerulos in limpida aqua lauit, quos postea in quoddam pomerium omni genere florum et arborum amenissimum ac odore cunctorum aromatum plenum inducens candidissima ueste induit. At beatus Rupertus, amenitate eiusdem loci allectus, ad senem dixit: “Hic manere uolo.” Cui senex respondit: “Hic modo non permanebis, quoniam fructuosam scalam in celum tibi parabis, ubi socius angelorum eris. Quapropter quod de pauperibus facere disposuisti perficere non negligas, quatenus per uictum et uestitum illorum cibo uite pascaris, ac ueste, qua Adam per inobedientiam exutus est, induaris, seculoque peregrinus mente factus optimam partem tibi eligas.” Sed postquam beatus puer Rupertus euigilauit, hec, que in somnis uiderat, matri sue narrauit. Vnde illa multum gauisa, ad Deum genua sua flectens, orabat dicens: “O Domine, Deus meus, desiderium meum in filio meo implebis.” Et deinde tam mater quam idem filius eius iuxta ripam defluentium aquarum quedam habitacula domorum edificantes, inibi pauperes et nudos conseruabant, quibus etiam uictum et uestitum per duos fideles et sanctos uiros subministrabant, quorum alter Wichbertus dictus eis in sacerdotio seruebat, alter uero quidam ministerialium ipsorum existens indoctus erat. Ipse quoque beatus Rupertus tenere etatis ac nobilitatis sue propter amorem Christi oblitus, pedes pauperum multociens lauit, cibum et potum ipsis apposuit, ac lectos eis sepius strauit, et sic usque ad quintum decimum etatis sue annum Deo fideliter seruiuit.

6. Quando ebbe compiuto dodici anni, sua madre gli disse: “Figlio mio, poiché abbiamo un patrimonio vastissimo e moltissime ricchezze, fondiamo una chiesa in onore di Dio e per la salvezza delle nostre anime”. Egli le rispose: “No, madre mia, prima esaminiamo ciò che dice il vangelo”. Dice infatti Cristo: *Spezza il tuo pane per gli affamati e fai entrare in casa tua i poveri e gli errabondi*³⁸⁴. E ancora: *Copri colui che hai visto nudo e non disprezzare la tua carne*³⁸⁵. La madre era piena di gioia nell’ascoltarlo, perché il figlio le aveva dato un consiglio così saggio. E infatti attraverso lo Spirito santo nel suo animo trasudavano come balsamo desideri buoni e santi. Mentre meditava silenziosamente tra sé sul modo in cui poteva compiere ciò che aveva detto, si addormentò. Così, attraverso un’ammonizione dello Spirito Santo, gli apparve in sonno un uomo anziano che aveva un bel volto. L’uomo lavava alcuni fanciulli in acque limpide e li ricopriva con una veste candidissima portandoli in un frutteto pieno di fiori di ogni genere e di alberi bellissimi con il profumo di tutti gli aromi. Il beato Ruperto, allora, attratto dall’amenità del luogo, disse all’anziano: “Voglio rimanere qui”. Ma l’anziano rispose: “Non rimarrai qui subito, perché ti preparerai una scala fruttuosa verso il cielo, dove sarai unito agli angeli. Non dimenticare, quindi, di portare a termine ciò che ti sei proposto di fare a sostegno dei poveri affinché, dando loro cibo e vestiti, tu possa nutrirti del cibo della vita e indossare la veste che Adamo si levò disobbedendo, e scegliere per te la parte migliore divenendo con la mente straniero nel mondo”. Dopo essersi svegliato, il beato fanciullo Ruperto narrò a sua madre ciò che aveva visto in sogno. Ella ne fu molto rallegrata e, inginocchiandosi davanti a Dio, pregava dicendo: “O Signore, mio Dio, tu realizzerai in mio figlio ciò che desidero”. E, quindi, sia la madre che il figlio, costruendo alcune case presso la sponda del fiume, si prendevano cura dei poveri e dei nudi, fornendo loro anche cibo e vestiti con l’aiuto di due uomini fedeli e santi. Uno di nome Wichberto li serviva come sacerdote, mentre l’altro era privo d’istruzione perché era un funzionario del regno. Lo stesso beato Ruperto, dimenticando per amore di Cristo la sua tenera età e la sua nobiltà, lavò tante volte i piedi dei poveri, servì loro da mangiare e da bere e rifece spesso i loro letti, e così servì fedelmente Dio fino al suo quindicesimo anno d’età.

³⁸⁴ Cfr. *Is* 58, 7.

³⁸⁵ *Ibid.*

7. Et quoniam in pompa seculi per multas diuicias et familiam pollebat, in quibus se ad seculum trahi uidebat, apud se tandem tractare cepit quomodo beatus Alexius patrem et matrem, domum ac diuicias seculi peregrinatus reliquit, et se illum in hoc imitari omnino elegit, quatenus Deo tanto liberius seruire in quiete posset. Quod mater ipsius quibusdam indiciis in eo sentiens, quamuis eam hoc celaret, ipsi cum lacrimis dicebat: “Fili, doloris maternorum uiscerum recordare ac gemitus matris tue uidue adtende, familiamque tuam in te solum confidentem aspice, et, ne nobis intolerabilem miseriam inferas, preuide. Nam de facultatibus nostris pauperibus et egenis ac omnibus indigentibus, secundum quod tibi placuerit, erogare poteris. Et quid tibi melius et utilius est, quam Deo sic seruire?” Hec matre sua multis lacrimis multisque gemitibus loquente, in corde suo beatus hic iuuenis ualde turbatus est. Eodem quoque tempore quidam nobiles tam de extraneis quam de consanguineis suis ad eum ueniebant, dicentes: “Tu qui tantum honorem ducatus tantasque diuicias seculi habes, cur te tam contemptibilem facis?” Et his aliisque similibus uerbis eum cotidie lacerabant, temptantes si ipsum a bono proposito³⁸⁶ et a bona uia sua auertere possent. Quod ille cernens, matri sue dicebat: “Ecce per suggestionem diaboli, qui proposito et uite mee inuidet, irretitus seculo implicabor et post uias patris mei quamuis nolens ibo. Nam peregrinationem ob hoc desiderabam, quod soli Deo tanto liberius deseruire possem.” Quod audito, mater ipsius, que totam spem suam in Deum posuerat, pre timore angustiata et grauata metuebat, ne filius suus per nobilitatem generis sui illectus seculo implicaretur, malensque herede carere, quam filium suum secularibus implicamentis irretitum diabolo seruire ipsi, quantum pre dolore potuit, aiebat: “Fili, quoniam uideo te per multa consilia turbatum, inconuenienter ad seculum trahi, fac quod uis, et peregrinationem, quam diu obtasti, aggredere. Illeque, cui dictum est: *Tu solus peregrinus es in Ierusalem*, in itinere tuo sit teque incolumem michi ad gloriam nominis sui remittat.” At ille ex uoluntate matris sue peregrinationem arripuit, atque ad limina sanctorum Apostolorum Petri et Pauli cum quibusdam hominibus suis profectus est. Quem cum homines regionis illius uiderent, super eo admirati sunt, ad inuicem dicentes: “Vere hic homo nobilis est. Facies enim eius clara apparens in beniuolentia lucebat, quoniam gratia Spiritus sancti ipsum perfuderat. Vnde et omnes, qui eum intuebantur, in amplexione caritatis ipsum diligebant. Nam, sicut stella absque nube clarescit et clara est, sic etiam in facie hominis beniuolentia conspicitur, quia in bona consuetudine Spiritus sancti idem homo est.” Et cum beatus Rupertus se Deo meritisque sanctorum Apostolorum Petri et Pauli cotidie commendaret, per aliquod tempus ibidem moratus est.

³⁸⁶ «Propositum» è un termine molto ricorrente nella letteratura agiografica ed è già presente nella *Vita Antonii*. Indica il «modo di vivere ascetico scelto in piena consapevolezza». Cfr. *Vita Antonii*, p. 186 nota 5.

7. Ma poiché era circondato di onori a causa della sua famiglia e delle sue molte ricchezze, sentendosi trascinato da loro verso il mondo, cominciò alla fine a pensare tra sé al modo in cui il beato Alessio lasciò il padre e la madre, la casa e i beni terreni per divenire pellegrino e scelse di imitarlo in tutto per poter servire Dio in pace molto più liberamente. Perciò la madre, capendo attraverso alcuni indizi ciò a cui stava pensando, nonostante lui lo nascondesse, gli disse in lacrime: “Figlio, ricordati del dolore del cuore materno e presta attenzione al lamento di tua madre, che è vedova; pensa alla tua famiglia che confida solo in te e stai attento a non gettarci in un’intollerabile miseria. Infatti, potrai prendere dalle nostre ricchezze quanto ti piacerà per darne ai poveri, agli indigenti e a tutti i bisognosi. E cosa c’è di meglio e di più utile per te che servire Dio in questo modo?”. Mentre sua madre diceva queste cose tra molte lacrime e sospiri, questo giovane beato fu molto turbato nel suo cuore. Proprio in quel tempo, alcuni nobili, sia estranei sia suoi consanguinei, andavano da lui, dicendogli: “Tu che possiedi l’onore così grande del ducato e così tante ricchezze, perché ti rendi tanto spregevole?”. E ogni giorno lo offendevano con queste parole e altre simili, cercando di distoglierlo dal suo buon proposito e dalla sua buona strada. Egli, vedendo questo, diceva a sua madre: “Ecco che, per l’insidia del diavolo, che invidia la mia decisione e la mia vita, rimarrò intrappolato nella rete del mondo e, pur non volendo, seguirò la strada di mio padre. Per questo desideravo essere pellegrino, per poter servire soltanto Dio molto più liberamente”. La madre, che aveva riposto tutta la sua speranza in Dio, ascoltato ciò, si sentì angustata e oppressa dalla paura che il figlio, attirato dalla nobiltà del suo lignaggio, fosse implicato nel mondo e, preferendo rimanere senza un erede piuttosto che vedere suo figlio servire il diavolo, irretito da lui nei grovigli del mondo, disse per quel che poté a causa del dolore: “Figlio, poiché vedo che, attraverso tanti suggerimenti, temi di essere indegnamente trascinato al mondo, fa’ ciò che desideri e inizia il pellegrinaggio, che hai a lungo desiderato. E colui al quale è stato detto: *Tu solo sei straniero a Gerusalemme*³⁸⁷, sia sul tuo cammino e ti riporti a me incolume nella gloria del suo nome”. Così, con l’assenso di sua madre, egli prese la via del pellegrinaggio e si recò con alcuni suoi uomini ai sepolcri dei santi Apostoli Pietro e Paolo. Quando gli uomini di quella regione lo videro, ne furono attratti e dicevano l’un l’altro: “Quest’uomo è veramente nobile”. Il suo volto, infatti, era luminoso e splendeva di benevolenza, perché lo inondava la grazia dello Spirito santo. Perciò, tutti coloro che lo guardavano lo amavano in un abbraccio di carità. Come una stella risplende luminosa quando non ci sono nuvole, così anche nell’aspetto dell’uomo si scorge la benevolenza quando egli è in un buon rapporto di intimità con lo Spirito Santo. E il beato Ruperto rimase per qualche tempo in questo luogo, raccomandandosi ogni giorno a Dio e ai meriti dei santi Apostoli, Pietro e Paolo.

³⁸⁷ Cfr. *Lc* 24, 18.

8. Eo autem ibi moras faciente, a quibusdam religiosis uiris eiusdem regionis interrogabatur, cuius conuersionis aut desiderii foret, quibus ipse omnia, que in corde suo habebat, aperuit. At illi consilium ei dabant, quod euangelium hoc adtenderet, ubi scriptum est: *Vade et uende omnia que habes et da pauperibus, et ueni, sequere me*, quoniam peregrinatio ipsi bona et utilis esset, ne diuicie nobilitatis eum ad perditionem traherent. Qui consilio eorum se subdidit ac se ita facturum in animo suo deliberauit. Ad matrem suam denique reuersus, in predio suo, quod latissimum fuit, uillas et ecclesias, in quibus locis non erant, edificari fecit, hominibusque suis eas distribuit, quatenus inibi manentes et matri sue, quamdiu uiueret, ministrarent ac cunctis superuenientibus et in necessitate laborantibus in adiutorio subuenirent. Ipse uero ducatum, matrem, familiam possessionesque suas ac omnia, que habebat, relinquere et pro Christi nomine peregrinus fieri cogitabat. Possessio autem prediorum eius, quam hereditario iure tam a patre quam a matre et a ceteris progenitoribus suis possederat, a loco illo, ubi reliquie ipsius condite sunt (uidelicet ubi Naua fluuius Rheno influit), sursum per ripam Rheni usque ad Selsam fluuium se extendebat; et deinde ad alia duo flumina, quorum primum Wiza secundum Apfla dicitur, transibat; illicque ultra Nauam fluuiolum Elram dictum, qui ibidem medius trium fluuiorum eiusdem uocabuli est, ascendebat; et abhinc ad Simeram amnem dirigebatur, indeque per siluam San, ubi amnis, qui Heienbach uocatur, Rheno se infundit, recurabatur.

9. Habitatio autem tam beati Ruperti quam matris ipsius eodem tempore propter suauitatem defluentium aquarum in ipso loco erat, ubi reliquie eorum nunc condite sunt. Ciuitas uero ipsorum, ibidem sita et fortissimis edificiis munita, per totam adiacentem planiciem usque ad radicem uicini montis et usque ad ripam Rheni tendebatur. Sed altera parte Naue fluuii uicus erat, in quo habitacula famulorum et piscatorum eorum stabulaque equorum ipsorum ac horrea, ubi frumentum eorum condebatur, et torcularia, ubi uinum ipsorum exprimebatur, fuerunt. In ipsis quoque locis maior celebritas maiorque copia diuiciarum ac omnium secularium dignitatum illo tempore pollebat, quam in aliis ciuitatibus eiusdem regionis uigeret, quoniam ibi concursus et transitus multorum hominum diuersarum prouinciarum assidue frequentabatur.

10. Denique cum beatus Rupertus iuuenilem etatem attigisset, scilicet cum iam fere uiginti annorum esset, multi propinquorum et ministrorum eius ipsum quamuis renitentem ad uoluptatem seculi trahebant. Quos ipse, quia totus in Dei amore ardebat, a se piis et conuenientibus uerbis repellebat, quia Deus, qui omnia tam futura quam preterita et presentia nouit, aliud in eo fieri preuiderat. Nam, dum idem beatus, uelut arbor fructuum plena, tam pinguis et elegantis nature esset, quod mens ipsius per generositatem et diuicias seculi in contrarietatem bonorum facile peruerti et in sanctitate arescere posset (quemadmodum in quibusdam hominibus sepe accidit, qui bona opera inceperunt, in quibus postmodum aruerunt), Deus ipsum ad se tulit.

8. Mentre era qui, alcuni uomini di vita religiosa, che abitavano in questa regione, lo interrogarono sul suo modo di vivere e su quello che desiderava. Egli, allora, rivelò loro tutto ciò che aveva nel suo cuore. Ed essi gli consigliarono di rivolgere l'attenzione a questo passo del Vangelo, dov'è scritto: *Va' e vendi tutto quello che hai e dallo ai poveri, e poi vieni e seguimi*³⁸⁸, perché il pellegrinaggio sarebbe stata per lui cosa buona e utile, affinché le ricchezze del lignaggio non lo trascinassero alla perdizione. Egli si sottopose al loro consiglio e decise nel suo animo che avrebbe fatto così. Tornato alla fine da sua madre, fece costruire nelle sue proprietà, che erano vastissime, case e chiese nei luoghi in cui non c'erano, e le distribuì ai suoi uomini affinché, rimanendo lì, servissero sua madre fino a quando fosse vissuta e si prendessero cura di tutti coloro che sopraggiungevano e che si trovavano nel bisogno. Davvero egli pensava di abbandonare il ducato, la madre, la famiglia, le terre e tutto ciò che possedeva e divenire pellegrino in nome di Cristo. Le proprietà che aveva ricevuto per diritto ereditario sia dal padre che dalla madre e dagli altri antenati, si estendevano dal luogo in cui sono riposte le sue reliquie (cioè, dove il fiume Nahe sfocia nel Reno) verso nord, attraverso il Reno, fino al fiume Selsa; da lì raggiungevano altri due fiumi, di cui il primo è chiamato Wiza e il secondo Apfla; là, oltre la Nahe, risalivano il torrente chiamato Elra, che scorre in mezzo a tre fiumi omonimi; e di qui si estendevano fino al fiume Simera e, quindi, scendevano attraverso il bosco San, dove il fiume, che è chiamato Heienbach, si riversa nel Reno.

9. D'altronde, per la dolcezza delle correnti d'acqua, l'abitazione del beato Ruperto e di sua madre si trovava a quel tempo nel luogo in cui ora sono riposte le loro reliquie. La città, fondata in quel luogo e munita di solidissime costruzioni, si estendeva attraverso tutta la pianura adiacente fino ai piedi del monte vicino e fino alla riva del Reno. Ma, dall'altra parte del fiume Nahe, vi era un borgo dove c'erano le case dei loro servi e dei pescatori, le stalle dei cavalli, i granai dove era riposto il frumento e i frantoi dove si spremeva il vino. A quel tempo, in questi luoghi si concentrava una grande quantità di gente e un'abbondanza di ricchezze e cariche temporali di ogni tipo, più di quanto vi fosse nelle altre città della regione, perché affluivano e transitavano ininterrottamente molti uomini di diverse provincie.

10. E così, quando il beato Ruperto aveva raggiunto l'età giovanile, cioè quando aveva quasi vent'anni, molti dei suoi parenti e dei suoi servitori lo trascinavano, nonostante egli si opponesse, ai piaceri terreni. Egli, poiché ardeva tutto d'amore per Dio, li allontanava da sé con parole rispettose e convenienti perché Dio, che conosce tutte le cose, sia future sia passate e presenti, aveva previsto che gli sarebbe accaduto qualcos'altro. Infatti, il santo, come un albero pieno di frutti, era dotato di una natura talmente ricca e nobile che, attraverso il lignaggio e le ricchezze secolari, la sua mente poteva facilmente essere deviata verso ciò che è opposto al bene e inaridirsi nella sua santità (come accade spesso ad alcuni uomini, che hanno iniziato delle buone opere in cui in seguito si sono inariditi). Perciò Dio lo prese con sé.

³⁸⁸ Cfr. *Mt* 19, 21. Il precetto segna l'inizio della conversione anche nella vita di Antonio. Cfr. *Vita Antonii*, 2, 12-16: «contigit invenire eum [Antonium] lectionem evangelicam in qua audivit Dominum dicentem ad divitem: 'se vis perfectus esse, vade, vende omnia tua et da pauperibus, et veni, sequere me, et habebis thesaurum in caelis'».

Quidam enim in conuiujs peccatorum semper conuiuantes Deo interdum secundum uoluntatem suam promittunt quod quandoque a peccatis resipiscere uelunt. Et in hoc diabolus multociens eos decipit, ita quod postmodum in lasciua plus peccant, quam si uotum istud in animo suo non haberent, quia tempus peccandi et tempus peccata relinquendi sibi constituunt. Hi namque tempus, quo peccare desistant, in moribus suis disponunt, ac interim grauiora peccata quam prius peccauerunt committunt. Ac sic proprietatem uoluptatis sue pro Deo habent, et in suauitate ista per diabolum decipiuntur, cum eis infundit quod omnia que desiderant secundum uoluntates suas faciant, quoniam per breue tempus illas habituri sunt. Istos Spiritus Dei preuiderat, ubi dicebat: “Quoniam omnes dii gentium demonia, quia sicut gentes formam, quam manibus suis faciunt, deum suum uocant, sic et isti uoluntatem suam deum constituunt, cum sibi metipsis proponunt facere posse quod uolunt.” Vt etiam antiquus serpens dicebat: *in quacumque die comederitis eritis sicut dii*, quoniam in seipso computabat quod homo perficere posset quicquid per gustum carnis in desiderio suo haberet. Sic quoque cum gloriosum honorem suum inspexit in semetipso estimauit quod perficere posset quod uoluit, et quia Deus peruersitatem uoluntatis eius contriuit, idcirco ipse Deum ac omnia opera et dona eius odio habet. In isto autem odio omnino obcecatus est, ita quod ueraciter scire non ualet quod hominem amplius ledere non potest, nisi quantum Deus illum permittit. Et in hac eadem cecitate miracula humanitatis Filii Dei pleniter non cognoscit, sed ea in dubio habet, quoniam Deus, qui ipsum in infernum proiecit, non uult ut illa sciat. Omnes itaque uoluptates carnis hominis et seuissime nequitie diaboli in dispersionem conuertentur, *sicut stipula ante faciem uenti*, quia ut calor uenti queque leuiores in creaturis arefacit et dispergit, ita et aspetus Dei omnia mala ad nichilum redigit. Sed et homines cum per nequitiam diaboli ad uoluptatem carnis succenduntur, quasi faciem sibi creant, de qua dicitur: *Imple facies eorum ignominia*, quoniam plenitudine sordium uoluntates eorum saturantur, in quibus etiam ignominiose deteguntur, quia cum in semetipsis operantur quod in delectatione carnis sibi eligunt, ignominia cadentis Sathane contaminantur. Et quoniam sine timore uelut dii sint in delectatione carnis sue operari uolunt, in opinione malorum, in quibus stare contendunt, ignominiose dissipabuntur. Igitur quicquid homo sine Deo operatur pro nichilo computatur, et *unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem* ab illo qui eum creauit. Deus autem in dilecto suo Ruperto *stipulam uento agitatam* non inuenit, quia quicquid idem sanctus de inspiratione Spiritus sancti accepit ipso adiuuante festinanter compleuit, quoniam tempora proprietatis sue sibi non proposuit.

Alcune persone, infatti, banchettando sempre insieme ai peccatori, promettono talvolta a Dio di volersi prima o poi pentire dei propri peccati. E in questo il diavolo spesso li inganna al punto che essi peccano di dissolutezza più di quanto peccerebbero se non avessero questo proposito nel loro animo, perché stabiliscono da sé qual è il momento di peccare e qual è il momento di rinunciare ai peccati. In verità, decidono secondo i propri capricci quando desistere dal peccato ma, intanto, commettono peccati più gravi di quelli passati. E, così, hanno il controllo dei propri piaceri davanti a Dio e in questa voluttà sono ingannati dal diavolo, che si insinua in loro affinché facciano tutto ciò che desiderano secondo il loro arbitrio, perché sono destinati a goderne per breve tempo. Lo Spirito di Dio aveva previsto una tale specie di peccatori, dicendo: “Tutti gli dèi pagani sono demoni, perché, come i pagani chiamano dio le immagini cui danno forma con le loro mani, così anche questi peccatori fanno della loro volontà il loro dio, pensando tra sé di poter fare ciò che vogliono”. Allo stesso modo, anche l’antico serpente diceva: *nel giorno in cui ne mangerete, sarete come gli dèi*³⁸⁹, pensando tra sé che, attraverso il piacere della carne, l’uomo potesse portare a termine qualunque cosa desiderasse. È così che, quando in origine vide la propria immagine gloriosa, ritenne di poter fare ciò che voleva; ma, poiché Dio annientò la sua volontà perversa, allora egli odiò Dio, tutte le sue opere e, persino, i suoi doni. Fu a tal punto accecato da quest’odio da non sapere veramente che non può ferire l’uomo più di quanto gli permetta Dio. E in questa cecità non conosce neppure i miracoli dell’umanità del Figlio di Dio, ma ne dubita, perché Dio, che lo gettò nell’inferno, non vuole che ne prenda coscienza. Perciò, ogni piacere carnale dell’uomo e ogni orribile dissolutezza del diavolo saranno dispersi *come paglia al vento*³⁹⁰, perché, come il calore del vento inaridisce e disperde gli elementi più leggeri del creato, così anche lo sguardo di Dio riduce al nulla tutti i mali. Tuttavia anche gli uomini, quando s’inflammiano di desiderio carnale attraverso la perfidia del diavolo, assumono, in certo qual modo, il volto di cui è detto: *Ricopri di vergogna i loro volti*³⁹¹, perché i loro desideri sono colmi di sudiciume, in cui sono vergognosamente svelati. Infatti, poiché soddisfano dentro di sé ciò che scelgono nel piacere carnale, si macchiano di vergogna come Satana nella caduta e, volendo soddisfare il loro piacere carnale senza timore come fossero dèi, saranno dispersi vergognosamente tra coloro che sono considerati malvagi, tra i quali lottano per trovare un posto. Quindi, qualunque cosa l’uomo compia senza Dio è priva di valore, ed *ognuno riceverà la propria ricompensa* - da colui che l’ha creato - *secondo il proprio lavoro*³⁹². Dio, d’altronde, non trovò nel suo eletto Ruperto alcuno *stelo in balia del vento*³⁹³, perché tutto ciò che il santo ricevette per ispirazione dello Spirito Santo, con il suo aiuto velocemente lo portò a termine, perché non regolò da sé il tempo a propria disposizione.

³⁸⁹ Cfr. *Gn* 3, 5.

³⁹⁰ Cfr. *Sal* 83 (82), 14.

³⁹¹ Cfr. *Sal* 83 (82), 17.

³⁹² Cfr. *1 Cor* 3, 8.

³⁹³ Cfr. *Sal* 83 (82), 14.

11. Denique mater beati iuuenis huius Ruperti, cum in uiduitatis continentia Deo bonis et sanctis operibus deuote seruiret, somnium diuina reuelatione uidit, costam scilicet de latere suo cecidisse, unde multum perterrita, crebros gemitus et crebra suspiria cordis sui pertulit, sicut et postmodum non multo tempore transacto patuit. Nam filius eius beatus Rupertus, cum in intentione deuotionis, quam Deo uouerat esset, quatenus eam completeret, magnis febribus infirmari cepit. In qua infirmitate senex, quem dudum in somnis uiderat, ei apparuit, dicens: “Ego antiquus dierum, qui Danieli in uisu noctis apparui, sum, et nunc etiam me tibi manifesto, teque ad gloriam infinite beatitudinis uoco, quoniam per pomerium, quod tibi olim in uisu demonstraui, bona et sancta opera, que modo complesti, ueraciter prefigurauit.” Qui ut de somno euigilauit, tristitia et timore perterritus, quia libenter complexset quod Deo in desideriis suis uouerat, matri sue que uiderat indicauit. Sed illa protinus maximo merore perculsa, quantos gemitus quantosque luctus, his auditis ediderit, a quolibet simile passo animaduerti potest. Itaque cum beatus iste per triginta dies in prefata infirmitate laborasset, uicesimo etatis sue anno Deus eum in bona confessione ac in Dei timore de hac uita tulit, ne si ad perfectam etatem perueniret, post uias patris sui incederet, quia qui omnia nouit sic illi expedire presciuit. Deus enim illum preuenit ipsumque in innocentia fulgentem de hac uita subtraxit. In oratorio autem, quod ipse et mater sua super Nauam fluuium in supradicto predio suo construxerant, cum maximo concursu populorum totius regionis sepultus est, aliis quidem super eum flentibus, quoniam immaturus de presenti uita sublatus est, aliis uero super eum gaudentibus, quia per miracula, que Deus ibidem per eum fecit, tota regio illa uelut dies per solem illuminata est. Per octo namque annos Deus plurima signa et miracula per merita huius dilecti sui in predicto loco in infirmis, in claudis et in captiuis fecit, ita ut quicumque in tribulationibus uexabantur ad sepulcrum eius uenientes per gratiam Dei liberati sunt.

12. Beata autem Bertha, uidua Dei electa, post felicem obitum filii sui sanctam uitam in magna contritione cordis sui deinceps duxit, et omnia que habuit ad sepulcrum filii sui pro seruitio Dei obtulit, ac cuncta necessaria congregationi fratrum, qui ibidem Deo in diuinis seruiebant, ex his pleniter subministrauit. Nam post finem filii sui in omni bonitate ieiuniorum, elemosinarum et orationum, fere per uiginti quinque annos uiuens, multos labores pro Dei amore, pie et iuste consummauit, ac deinde corporali infirmitate correpta, spiritum, quem semper celestibus desideriis infixerat, Deo reddidit, et in pace in sepulcro filii sui in prefato predio suo honorifice sepulta est.

11. Alla fine, la madre di questo giovane beato Ruperto, mentre serviva devotamente Dio nella castità della vedovanza con opere buone e sante, vide in sogno attraverso una rivelazione divina che era caduta una costola dal suo fianco. Ne fu molto spaventata ed emise dal suo cuore molti gemiti e sospiri, come fu chiaro non molto tempo dopo. Infatti, il suo beato figlio Ruperto, quando era sul punto di consacrarsi devotamente a Dio, affinché portasse a compimento il suo proposito, iniziò ad essere colpito da febbre alta. Durante la malattia, l'anziano che molto tempo prima aveva visto in sogno, gli riapparve, dicendo: "Io sono l'Antico dei giorni che apparve a Daniele in una visione notturna e ora mi manifesto anche a te e ti chiamo alla gloria dell'eterna beatitudine, perché attraverso il frutteto, che ti mostrai una volta in visione, ti predissi esattamente le opere buone e sante, che tu adesso hai portato a compimento". Appena si svegliò dal sogno, riferì a sua madre ciò che aveva visto, travolto dalla tristezza e dal timore, perché aveva liberamente portato a termine, secondo i suoi desideri, ciò che aveva promesso a Dio. Ella fu immediatamente colpita dal più grande dolore. Chiunque abbia provato un dolore simile può comprendere quanto fossero profondi i gemiti e i pianti cui si abbandonò dopo aver ascoltato queste cose. E, così, dopo che questo beato soffrì la malattia per trenta giorni, nel suo ventesimo anno d'età Dio lo portò via da questa vita nella fede sincera e nel timor di Dio, affinché non seguisse la strada di suo padre se fosse giunto alla piena maturità, perché colui che conosce tutte le cose, prevede di salvarlo in questo modo. Infatti, Dio lo precedette e, mentre risplendeva ancora nell'innocenza, lo sottrasse a questa vita. Fu sepolto alla presenza di un numero altissimo di persone provenienti da tutta la regione, nell'oratorio³⁹⁴ che egli stesso e sua madre avevano costruito nella loro proprietà lungo il fiume Nahe. Intorno a lui vi erano alcuni che piangevano perché era stato sottratto alla vita prematuramente, altri invece gioivano perché, attraverso i miracoli che Dio operò in quel luogo attraverso di lui, tutta la regione fu illuminata come il giorno dal sole. E infatti qui, per otto anni, Dio operò molti segni e miracoli attraverso i meriti di questo suo diletto a favore di infermi, zoppi e prigionieri, cosicché chiunque fosse afflitto da tribolazioni, andando al suo sepolcro, fu liberato attraverso la grazia di Dio.

12. D'altronde, la beata Berta, vedova prescelta di Dio, dopo il felice transito di suo figlio, condusse da quel momento una vita santa nella grande contrizione del suo cuore e tutto ciò che possedette lo offrì al sepolcro di suo figlio in segno di sottomissione a Dio, fornendo con i suoi beni tutto il necessario alla comunità dei fratelli che qui servivano Dio con ogni ufficio divino. Infatti, dopo la morte di suo figlio, visse con ogni virtù per quasi venticinque anni tra digiuni, elemosine e preghiere e, per amore di Dio, portò a termine molte opere con devozione e rettitudine e, alla fine, colpita nel corpo da una malattia, rese a Dio il suo spirito, che aveva sempre scolpito nei desideri celesti, e fu sepolta onorevolmente, in pace, nel sepolcro di suo figlio, nella proprietà di cui abbiamo parlato.

³⁹⁴ Cfr. *Regula Benedicti (De oratorio monasterii, 52, 1)*. Il termine è qui adoperato nel suo significato etimologico, come luogo destinato alla preghiera e a nessun altro ufficio, secondo le raccomandazioni dello stesso Benedetto: «l'oratorio sia ciò che dice il suo nome e nient'altro».

13. Qua defuncta predictus locus in honore sanctitatis et in pace quietis usque ad tyrannidem Northmannorum perstitit. Quibusdam etenim annis post felicem transitum beate huius Berthe transactis, gens Northmannorum, a finibus suis egressa, plurimas ciuitates circa fluuenta Rheni diuino iudicio deuastauit, Treuerim quoque destruxit. Et sic grassando, ad ciuitatem Robolai, patris scilicet beati Ruperti, ubi Naua fluuius Rheno commiscetur, de quo supra dictum est, perueniens, hanc etiam ruina et incendio ad nichilum redegit. Quo facto, cum nefarii homines isti tandem repercussi feritatem suam deposuissent et ad terras suas redirent, incole prefati loci, qui superstites remanserant et qui per diuersa latibula dispersi fuerant, reuertentes ciuitatemque suam dirutam cernentes, altera parte Naue fluuii propter munimen decurrentium fluminum et adiacentium montium alia habitacula sibi edificabant ac omnia, que in lignis et lapidibus, in eiectis fundamentis atque in aliis utensilibus a predicto destructo loco deferre poterant, ad alteram ripam Naue illic ad habitandum deportabant. Et sic prior locus, qui dudum frequentia populorum, celsitudine edificiorum, amplitudine diuitiarum pollebat, desolatus est, atque per subsequencia tempora ad maiorem desolationem perductus. Quoniam omnia predia, que beatus Rupertus hereditario iure possederat, per extraneos et diuersos homines in contrarietatem dissipationis distracta sunt, et nichil ex his inconuulsum permansit excepta ecclesia, in qua idem Dei electus, ut supra dictum est, una cum matre sua requieuit, que et usque ad tempora nostra durauit, sic etiam quod eam oculis nostris perspeximus, cum ad eundem locum diuina demonstratione peruenissemus, et exceptis quibusdam paucis uinetis ad eandem ecclesiam pertinentibus, que a domino Hermanno Hildenesheimensi episcopo fratreque ipsius nobili uiro, Bernhardo dicto, per nos precio nostro comparauimus.

14. Et quia beatus Rupertus uere beatus et uere sanctus est, hec in celesti armonia audiui et didici:

⟨O Ierusalem⟩

O Ierusalem aurea ciuitas
ornata regis purpura:

O edificatio summe bonitatis,
que es lux numquam obscurata:

Tu enim es ornata
in aurora et in calore solis.

O beata puericia
que rutilas in aurora,
et o laudabilis adolescentia
que ardes in sole.

Nam tu, o nobilis Ruperte,
in his sicut gemma fulsisti,
unde non potes abscondi stultis hominibus
sicut nec mons ualli celatur.

13. Dopo la sua morte, il luogo continuò ad essere onorato per la sua santità e rimase nella tranquillità della quiete fino alla tirannide dei Normanni. E, infatti, dopo alcuni anni dal felice transito della beata Berta, i Normanni, usciti dai propri confini, devastarono per giudizio divino moltissime città attorno alle acque del Reno e distrussero anche Treviri. E così, avanzando velocemente, giunsero alla città di Robolao, cioè del padre del beato Ruperto, dove il fiume Nahe - di cui abbiamo detto prima - confluisce nel Reno e, con la distruzione e il fuoco, la ridussero al nulla. Finalmente, dopo aver fatto ciò, questi uomini scellerati furono respinti, placarono la loro furia e tornarono nelle loro terre. Allora, gli abitanti del luogo, che erano sopravvissuti e che si erano sparsi qua e là in vari nascondigli, ritornando e vedendo la loro città distrutta, si costruirono altre case dall'altra parte del fiume Nahe per la protezione fornita dalle acque del fiume e dai monti adiacenti. Tutto ciò che poterono prendere in legno e in pietra tra le fondamenta abbandonate e gli altri oggetti utili, lo trasportarono dal luogo distrutto sull'altra sponda della Nahe per abitare lì. E così, il luogo precedente, che da tempo si distingueva per l'affluenza delle genti, l'altezza degli edifici e la grande quantità di ricchezze, fu abbandonato e ridotto a maggiore desolazione nel corso del tempo. Tutte le terre che il beato Ruperto aveva posseduto per diritto ereditario furono dissipate tra numerosi stranieri e nulla rimase intatto, ad eccezione della chiesa in cui, come è stato detto prima, l'eletto di Dio riposava con sua madre e che sopravvisse fino ai nostri giorni, come la vedemmo con i nostri occhi quando giungemmo in questo luogo attraverso una rivelazione divina, e di quei pochi vigneti che appartenevano alla chiesa, che acquistammo col nostro denaro da Ermanno, signore e vescovo di Hildesheim e da suo fratello di nobile stirpe, chiamato Bernardo.

14. E poiché il beato Ruperto è veramente beato e veramente santo, ho udito e appreso queste cose nell'armonia celeste:

⟨O Gerusalemme⟩

O Gerusalemme, città d'oro³⁹⁵,
ornata di porpora regale:

O edificio di somma bontà,
che sei luce mai oscurata:

Tu, infatti sei ornata
di aurora e del calore del sole.

O beata fanciullezza,
che brilli nell'aurora.
e o lodevole giovinezza,
che ardi al sole.

Infatti, tu, o nobile Ruperto,
risplendesti in esse come una gemma,
per cui non puoi essere nascosto dagli uomini stolti,
come il monte non può essere celato dalla valle.

³⁹⁵ Cfr. Ap 21, 18.

Fenestre tue, Ierusalem,
cum topazio et saphiro
specialiter sunt decorate.

In quibus dum fulges, o Ruperte,
non potes abscondi tepidis moribus,
sicut nec mons ualli
coronatus rosis, liliis, et purpura
in uera ostensione.

Que dum in alia uinea plantate essent,
ibi tulit eas Spiritus sanctus,
et tibi eas nobiliter in ministerio suo coniunxit.

O tener flos campi
et o dulcis uiriditas pomi
et o sarcina sine medulla
que non flexit pectora in crimina.

O uas nobile,
quod non est pollutum
nec deuoratum
in saltatione antique spelunce,
et quod non est maceratum
in uulneribus antiqui perditoris:

In te simphonizat Spiritus sanctus,
quia angelicis choris associaris
et quoniam in Filio Dei ornaris,
cum nullam maculam habes.

Quod uas decorum tu es,
o Ruperte,
qui in puericia
et in adolescentia tua
ad Deum anhelasti in timore Dei
et in amplexione caritatis
et in suauissimo odore bonorum operum.

Le tue finestre, Gerusalemme,
sono decorate in modo speciale
con topazio e zaffiro.

Poiché brilli in esse, o Ruperto,
non puoi essere nascosto da tiepidi costumi,
come un monte
coronato di rose, gigli e porpora
nel pieno splendore
non può essere nascosto da una valle.

Mentre erano piantate in un'altra vigna,
lo Spirito Santo le portò qui
e le unì nobilmente a te nel suo ministero.

O tenero fiore di campo³⁹⁶,
o dolce viridità del frutto,
e o fardello senza midollo
che non volse i cuori ai mali.

O nobile vaso,
che non fu contaminato
né divorato
nella danza dell'antica caverna,
e che non fu consumato
dalle ferite dell'antico distruttore:

In te lo Spirito Santo risuona armoniosamente,
perché sei unito ai cori angelici
e perché risplendi nel Figlio di Dio,
non avendo alcuna macchia.

Che bel vaso tu sei,
O Ruperto,
che nella fanciullezza
e nell'adolescenza
anelasti al cielo nel timor di Dio
nell'abbraccio della carità
e nel dolcissimo profumo delle opere buone.

³⁹⁶ Cfr. *Ct* 2,1.

O Ierusalem,
fundamentum tuum positum est
cum torrentibus lapidibus,
quod est cum publicanis et peccatoribus
qui perditae oues erant,
sed per Filium Dei inuente,
ad te cucurrerunt
et in te positi sunt.

Deinde muri tui
Fulminant uiuis lapidibus,
qui per summum studium bone uoluntatis
quasi nubes in celo uolauerunt.

Et ita turre tui,
o Ierusalem,
rutilant et candent per ruborem
et per candorem sanctorum
et per omnia ornamenta Dei,
que tibi non desunt, o Ierusalem.

Vnde uos, o ornati
et o cornati
qui habitatis in Ierusalem,
et tu, o Ruperte
qui es socius eorum
in hac habitatione,
succurrite nobis famulantibus
et in exilio laborantibus.

O Gerusalemme,
le tue fondamenta sono state poste
con pietre ardenti³⁹⁷,
e cioè, con pubblicani e peccatori
che erano pecore smarrite,
ma, ritrovate dal Figlio di Dio,
accorrono a te
e in te sono poste.

Le tue mura, quindi,
colpiscono come fulmini con pietre vive³⁹⁸,
che col sommo esercizio della buona volontà
volarono in cielo come nuvole³⁹⁹.

E così le tue torri,
o Gerusalemme,
scintillano e risplendono del rosso
e del candore dei santi
e di tutti gli ornamenti di Dio,
che non ti mancano, o Gerusalemme.

Perciò voi, che abitate a Gerusalemme
adornati e coronati
e tu, o Ruperto,
che sei unito a loro
in questa dimora,
venite in soccorso a noi, che serviamo
e ci affatichiamo nell'esilio.

³⁹⁷ Cfr. *Ap* 21, 19-20.

³⁹⁸ Cfr. 1 *Pt* 2,5

³⁹⁹ Cfr. *Is* 60, 8.

⟨O felix apparitio⟩

O felix apparitio,
Cum in amico Dei Ruperto
flama uite coruscauit,
ita quod caritas Dei
in corde eius fluxit,
timorem Domini amplectens.
Vnde etiam agnitio eius
in supernis ciuibus
floruit.

⟨O beatissime Ruperte⟩

O beatissime Ruperte,
qui in flore etatis tue
non produxisti
nec portasti uicia diaboli,
unde naufragum mundum
reliquisti:
nunc intercede
pro famulantibus tibi in Deo.

⟨O felice apparizione⟩

O felice apparizione,
quando in Ruperto, amico di Dio⁴⁰⁰,
brillò la fiamma della vita,
cosicché la carità di Dio
fluì nel suo cuore,
abbracciando il timore del Signore⁴⁰¹.
E perciò anche la sua conoscenza
fiorì tra i cittadini
del cielo.

⟨O beatissimo Ruperto⟩

O beatissimo Ruperto,
che nel fiore dell'età
non hai conosciuto
né sofferto i vizi del diavolo,
per cui hai lasciato
il mondo tempestoso:
intercedi ora
per coloro che ti servono in Dio.

⁴⁰⁰ Cfr. *Gdt.* 8, 22; *Gc* 2, 23.

⁴⁰¹ Cfr. *At* 9,31 *et al.*

BIBLIOGRAFIA

Manoscritti

- Basel, Universitätsbibliothek, A.V. 23, f. 54r, XV secolo: *Vita S. Ruperti confessoris*.
 Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Ms. Lat. qu. 835; f. 21ra-25ra: *Vita S. Ruperti confessoris*, XV secolo.
- Bruxelles, Bibliothèque royale, 8060-4, f. 168vb-175va, XIV secolo: *Vita sancti Disibodi*.
- London, British Library, Add. 15102; f. 96r-101v, XV secolo: *Incipit vita sancti Roberti et matris eius Bertha*; f. 137v-146r: *Incipit vita sancti Disibodi episcopi*.
- London, British Library, Harley 1725; f. 210r-219r: *Vita sancti Roberti dilectissimi patroni nostri*; f. 273v-286v, XVI secolo: *Vita sancti Dysibodi episcopi*.
- Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 10870, f. 65v-82v, XIII secolo: *Vita sancti Dysibodi episcopi*.
- Trier, Stadtbibliothek, HS 1151/455, f. 129vb-138v, XIII secolo: *Vita sancti Dysibodi episcopi*.
- Wien, Österreichische Nationalbibliothek, 963, metà XIII secolo; f. 151ra-155ra: *Incipit vita sancti Rupperti confessoris*; f. 161ra-168rb: *Incipit vita sancti Dysibodi episcopi*.
- Wiesbaden, Hessische Landesbibliothek, 2, f. 401ra-404va, XII secolo: *Vita S. Ruperti confessoris*.

Fonti

- Annales Sancti Disibodi*, ed. G. WAITZ, in M.G.H., *Scriptores*, XVII, Hannoverae 1871, pp. 4-30.
- Atanasii *Vita Antonii*, ed. G.J.M. BARTELINK, Milano 1974 (*Vite dei Santi a cura di C. Mohrmann*, 1).
- Augustinus, *Sermones*, ed. C. LAMBOT, Turnholti 1961 (*Corpus Christianorum Series Latina*, 41).
- Cassiodorus, *Expositio psalmorum*, ed. M. ADRIAEN, Turnholti 1958 (*Corpus Christianorum Series Latina*, 98).
- Concilium Lateranense II 1139*, canone 27, ed. T. IZBICKI, in *The General Councils of Latin Christendom. From Constantinople IV to Pavia-Siena (869-1424)*, II, 1, edd. G. ALBERICO - A. MELLONI, Turnhout 2013, (*Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta*, 2).
- Conradus Eberbacensis, *Exordium magnum*, ed. B. GRIESSER, Romae 1961 (*Series Scriptorum S. Ordinis Cisterciensis*, 2).

- Donatus diaconus, *Vita Trudonis confessoris Hasbaniensis*, ed. W. LEVISON, in M.G.H., *Scriptores rerum merovingicarum*, VI, Hannoverae 1913, pp. 273-298.
- Gebenonis Eberbacensis *Speculum futurorum temporum*, ed. J. C. SANTOS PAZ, *La obra de Gebenón de Eberbach*, Firenze 2004 (Millennio Medievale, 46).
- Gilo of Cluny, *Vita S. Hugonis abbatis* (BHL 4007), ed. H.E.J. COWDREY, in *Two Studies in Cluniac History*, 1049-1126, «Studi Gregoriani per la storia della 'Libertas Ecclesiae'», 11 (1978).
- Giovanni Scoto, *Il Prologo di Giovanni*, ed. M. CRISTIANI, Milano 1987 (Fondazione Lorenzo Valla. Scrittori greci e latini).
- Gregorii papae *Dialogi*, II, 1, in *Storie di santi e di diavoli (Dialoghi)*, edd. S. Pricoco - M. Simonetti, Milano 2005.
- Gregorius Magnus, *Homiliae in euangelia*, ed. R. ÉTAIX, Turnholti 1999 (Corpus Christianorum Series Latina, 141).
- Gregorius Magnus, *Homiliae in Hiezechielem prophetam*, ed. M. ADRIAEN, Turnholti 1971 (Corpus Christianorum Series Latina, 142).
- Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, ed. M. ADRIAEN, Turnholti 1979 (Corpus Christianorum Series Latina, 143).
- Guibertus Gemblacensis, *Epistolae*, ed. A. DEROLEZ, II, Turnholti 1989 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 66A).
- Hieronymus, *Commentariorum in Hiezechielem libri XIV*, ed. F. GLORIE, Turnholti 1964 (Corpus Christianorum Series Latina, 75).
- Hildegbertus Cenomanensis episcopus, *Vita sancti Hugonis Cluniacensis* (BHL 4010), ed. J.-P. MIGNE, *Patrologia latina*, tomo 159, coll. 857-894.
- Hildegardis Bingensis *Cause et cure*, edd. L. MOULINIER - R. BERNDT, Münster 2003 (Rarissima mediaevalia Opera latina, 1).
- Hildegardis Bingensis *Epistulae*, voll. I-II, ed. L. VAN ACKER, Turnholti 1991-1993 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 91-91A).
- Hildegardis Bingensis *Epistulae*, vol. III, ed. M. KLAES, Turnholti 2001 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 91B).
- Hildegardis Bingensis *Liber divinatorum operum*, edd. A. DEROLEZ - P. DRONKE, Turnholti 1996 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 92).
- Hildegardis Bingensis *Liber Scivias*, edd. A. FÜHRKÖTTER - A. CARLEVARIS, Turnholti 1978 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 43-43A).
- Hildegardis Bingensis *Liber vitae meritorum*, ed. A. CARLEVARIS, Turnholti 1995 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 90).
- Hildegardis Bingensis *Opera minora: Regulae Sancti Benedicti explanatio, Symboli Sancti Athanasii explanatio, Expositiones quorundam evangeliorum, Symphonia armoniae celestium revelationum, Ordo virtutum*, edd. P. DRONKE - C.P. EVANS - H. FEISS - B. MAYNE KIENZLE - C.A. MUESSIG - B. NEWMAN, Turnhout 2007 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 226).
- Hildegardis Bingensis *Opera minora II: Vita sancti Disibodi episcopi, Vita sancti Ruperti confessoris, Triginta octo questionum solutiones, Lingua ignota, Litterae ignotae, Visiones Hildegardis a Guiberto Gemblacensi exaratae, Visio ad Guibertum missa, De excellentia sancti Martini*, edd. J. DEPLOIGE - M. EMBACH -

- C.P. EVANS - K. GÄRTNER - S. MOENS, Turnhout 2016 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 226A).
- Hildegardis Bingensis *Physica. Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum*, edd. R. HILDEBRANDT - T. GLONING, Berlin 2014.
- La regola di san Benedetto e le regole dei padri*, ed. S. PRICOCO, Milano 1995: *Regula sancti Benedicti*, pp. 118-273.
- Marianus Scotus, *Chronicon*, ed. G.H. PERTZ, in M.G.H., *Scriptores*, V, Hannoverae 1844.
- Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, ed. J. WINCKELMANN, Tübingen 1972, traduzione italiana *Economia e società*, ed. P. ROSSI, I, Torino 1999.
- Narrative and legislative texts from early Cîteaux*, ed. C. WADDELL, Nuits Saint George: Abbaye de Cîteaux 1999 (Cîteaux. Studia et documenta, 9).
- Ordericus Vitalis, *Historia ecclesiastica*, ed. M.M. CHIBNALL, Oxford 1980 (Oxford Medieval Texts).
- Rabanus Maurus, *Martyrologium. De computo*, edd. J. MCCULLOH - W. STEVENS, Turnholti 1979 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 44).
- San Bernardo, *Opere*, I: *Trattati*, ed. F. GASTALDELLI, Milano 1984: *Apologia ad Guillelmum abbatem*, ed. R. AMERIO, pp. 121-218; *De praecepto et dispensatione*, edd. G. PICASSO - M. CRISTIANI, pp. 485-582; *De consideratione ad Eugenium papam*, edd. P. ZERBI - F. GASTALDELLI, pp. 725-940.
- San Bernardo, *Opere*, VI, 1: *Lettere*, edd. E. PARATORE - F. GASTALDELLI, Milano 1986.
- Sancti Bernardi *Opera*, V: *Sermones*, edd. J. LECLERCQ - H.M. ROCHAIS, Romae 1968: *Sermo in commemoratione Sancti Michaelis*, pp. 294-303.
- S. Disibodus episcopus et confessor, Commentarius praeuius*, in *Acta Sanctorum Julii* 2, ed. J.-B. DU SOLLIER, Antverpiae 1721, pp. 584-597.
- The letters of Peter the Venerable*, ed. G. CONSTABLE, I, Cambridge, Massachusetts 1967.
- Vita Berthae abbatissae Blangiacensis* (BHL 1266), in AASS Jul. II, pp. 47-60.
- Vita domnae Jutta inclusae*, ed. F. STAAB, in *Reform und Reformgruppen im Erzbistum Mainz. Vom „Libellus de Willisgi consuetudinibus“ zur „Vita domnae Jutta inclusae“*, in H. SEIBERT - S. WEINFURTER, *Reformidee und Reformpolitik im Spätsalisch-Frühstaufigen Reich. Vorträge der Tagung der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte* (Trier, 11-13 September 1991), Mainz 1992 (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte, 68), pp. 119-187.
- Vita sanctae Geretrudis* (BHL 3490), ed. B. KRUSCH, in M.G.H., *Scriptores rerum merovingicarum*, II, Hannoverae 1888, pp. 453-464.
- Vita sanctae Hildegardis* (BHL 3927), ed. M. KLAES, Turnholti 1993 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 126).
- Vita sanctae Hildegardis: Leben der Heiligen Hildegard von Bingen; Canonizatio Sanctae Hildegardis: Kanonisation der Heiligen Hildegard*, ed. M. KLAES, Freiburg 1998 (Fontes Christiani, 29).

Vita sancti Theobaldi eremite (BHL 8032), ed. R.T. HILL, in *Two old French Poems on Saint Thibaud*, Yale-New Haven-London 1936, pp. 75-108.

Vita Waldetrudis abbatis Castriloci (BHL 8776), ed. J. DARIS, AHEB (Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique), IV, 1867, pp. 218-231.

Traduzioni in lingue moderne

Cause et cure

Cause e cure delle infermità, P. CALEF (ed.), Palermo 1997.

Epistulae

The Letters of Hildegard of Bingen, English transl. by J.L. BAIRD - R.K. EHRMAN, voll. I-III, New York-Oxford, 1994, 1998, 2004.

Explanatio symboli sancti Athanasii

An Explanation of the Athanasian Creed, T. M. IZBICKI, Toronto 2001.

Expositiones quorundam evangeliorum

Hildegard of Bingen. Homilies on the Gospels, English transl. with Introduction and Notes by B. MAYNE KIENZLE, Collegeville 2011.

Liber divinorum operum

Il libro delle opere divine, M. CRISTIANI - M. PEREIRA (edd.), con un saggio introduttivo di M. CRISTIANI, traduzione di M. PEREIRA, Milano 2003.

Liber Scivias

Scivias, English transl. by B. HOZESKI, Santa Fe 1986.

Scivias, English transl. by Mother C. HART - J. BISHOP, New York 1990.

Liber vitae meritorum

Come per lucido specchio. Libro dei meriti di vita, L. GHIRINGHELLI (ed.), con una prefazione di C. BONVECCHIO, Milano-Udine 2013.

Ordo virtutum

Ordo virtutum. Il cammino di Anima verso la salvezza, M. TABAGLIO (ed.), Verona 1999.

Physica. Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum

Le livre des subtilités des créatures divines, voll. I-II, traduction et présentation par P. MONAT - C. METTRA, Grenoble 1988.

Physica: livres V-VI-VII-VIII, traduction et présentation par E. KLEIN, Bâle 1988.

Ildegarda di Bingen. Libro delle creature. Differenze sottili delle nature diverse, A. CAMPANINI (ed.), Bologna 2009.

Regulae Sancti Benedicti explanatio

Il centro della ruota. Spiegazione della regola di S. Benedetto, A. CARLEVARIS - P. ALLONI (edd.), Milano 1997.

Explanation of the Rule of Benedict, H. FEISS (ed.), with a background essay by J. A. MCNAMARA, Eugene (Oregon) 2000.

Solutiones triginta octo quaestionum

Solutions to Thirty-Eight Questions, transl. by B. MAYNE KIENZLE, with J. C. BLEDSOE and STEPHEN BEHNKE, introduction and notes by B. MAYNE KIENZLE with J. C. BLEDSOE, Collegeville 2014.

Symphonia armoniae celestium revelationum

Hildegarde de Bingen. Louanges. Poésies complètes du latin et présentées par L. MOULINIER, Paris 1990.

Symphonia: A Critical Edition of the «Symphonia armonie celestium revelationum». Introduction, translation and commentary by B. NEWMAN, Ithaca 1998.

Carmina: «Symphonia armonie celestium revelationum», M. TABAGLIO (ed.), San Pietro in Cariano 2014.

Vita sancti Ruperti confessoris; Vita sancti Disibodi episcopi

Hildegard of Bingen, *Two hagiographies: Vita sancti Rupperti confessoris and Vita sancti Dysibodi episcopi*, Introduction and English transl. by H. FEISS, Edition by C.P. EVANS, Paris 2010 (Dallas Medieval Texts and Translations, 11).

Vita sanctae Hildegardis

Jutta and Hildegard: The Biographical Sources, ed. A. SILVAS, Turnhout 1998 (Medieval Women: Texts and Contexts, 1).

Vita Sanctae Hildegardis. Leben der heiligen Hildegard von Bingen. Canonizatio Sanctae Hildegardis. Kanonisation der heiligen Hildegard, ed. M. KLAES, Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Rom, New York 1998.

Studi

AJELLO A., *La «virgo» e il «propheta»: chiesa, eresia e profezia in Ildegarda di Bingen*, «Vivens homo. Rivista teologica fiorentina», 7 (1996), pp. 317-335.

ALLARD J.-P., *Hildegarde de Bingen dans la politique de son temps*, in KOCH - BUSCHINGER (edd.), *Autour de Hildegarde de Bingen*, pp. 1-14.

ALLEN P., *Two Medieval Views on Women's Identity: Hildegard of Bingen and Thomas Aquinas*, «Studies in Religion», 16 (1987), pp. 21-36.

- ALTENBURG T., *Soziale Ordnungsvorstellungen bei Hildegard von Bingen*, Stuttgart 2007 (Monografien zur Geschichte des Mittelalters, 54).
- ALBRECHT S., *Die Visionen Hildegards von Bingen und der Disibodenberg. Bergdarstellungen in „Vita S. Disibodi“ und „Scivias“*, in DAIM - KLUGE-PINSKER (edd.), *Als Hildegard noch nicht in Bingen war*, pp. 173-181.
- ANDENNA C., *Certa fixaque et sufficiens regula*. Considerazioni sullo sviluppo della dimensione normativa presso i canonici regolari nel corso del XII secolo, in ANDENNA - MELVILLE, *Regulae - Consuetudines*, pp. 223-260.
- ANDENNA C., ... *Ut non sit confusio indiscreta* ... La dispensa dalla professione di una regola: eccezione e strumento per creare un nuovo ordine, in PIATTI - TORTORELLI (edd.), *Omnia religione moventur*, pp. 171-200.
- ANDENNA C., *Mortariensis Ecclesia. Una congregazione di canonici regolari in Italia settentrionale tra XI e XII secolo*, Münster 2007 (Vita regularis. Abhandlungen, 32).
- ANSORGE D., *Kirche und Synagoge in der Heilsgeschichte bei Bernhard von Clairvaux und Hildegard von Bingen*, in BERNDT (ed.), *Unversehrt und unverletzt*, pp. 385-420.
- ARBOIT F., *Mystique et symbole dans l'œuvre de Hildegarde de Bingen. L'homme et le cosmos*, Université de Louvain 2002-2003.
- ARDUINI M.L., *Biblische Kategorien und mittelalterliche Gesellschaft: «potens» und «pauper» bei Rupert von Deutz und Hildegard von Bingen (11. bzw. 12. Jahrhundert)*, in ZIMMERMANN (ed.), *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, pp. 467-497.
- ARDUINI M.L., *«Pauperes» e «paupertas» nella Renania nei secoli XI e XII: Ruperto di Deutz e S. Ildegarda di Bingen*, in *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali*, pp. 632-659.
- ARDUINI M.L., *Per un'interpretazione storiografica della «christianitas» medievale (secoli XI e XII). Le categorie del profetico e del simbolismo*, «Buletto dell'Istituto storico italiano per il medio evo e Archivio Muratoriano», 91 (1984), pp. 1-113.
- BAGET BOZZO G., *La mistica*, in VERMIGLI (ed.), *Le parole della mistica cit.*, pp. 3-6.
- BALZANO S., *Zur Heilkunde Hildegards von Bingen gehören auch Ernährung und die richtige Lebensordnung*, «Heimatjahrbuch Landkreis Mainz-Bingen», 57 (2013), pp. 281-285.
- BARONE G., *La riforma gregoriana*, in VAUCHEZ - DE ROSA - GREGORY (edd.), *Storia dell'Italia religiosa*, pp. 243-270.
- BARTELINK G., *The Theme of the End of the World in the Works of Gregory the Great*, in KROON - DEN HENGST (edd.), *Ultima Aetas*, pp. 139-146.
- BARTOLOMEI ROMAGNOLI A., *«Fabula picta»*. *Le forme visive del linguaggio mistico*, in BOESCH GAJANO (ed.), *Santità, culti, agiografia*, pp. 165-180.
- BARTOLOMEI ROMAGNOLI A., *Sogni, visioni, apparizioni nel pensiero teologico e nella cultura letteraria da sant'Agostino a Giuliano di Toledo*, in MARANESI (ed.), *«Negotium fidei»*, pp. 51-66.

- BARTOLOMEI ROMAGNOLI A., *Profetismo femminile ed escatologia*, in PÁSZTOR (ed.), *Attese escatologiche dei secoli XII-XIV*, pp. 127-162.
- BARTOLOMEI ROMAGNOLI A., *Il corpo come metafora nella mistica femminile medioevale*, in CHIAIA (ed.), *Il dolce canto del cuore*, pp. 35-60.
- BARTOLOMEI ROMAGNOLI A., *Il pellegrinaggio metaforico: profezie, visioni e apocalissi medioevali tra il VI e il XIII secolo*, in *I pellegrinaggi nell'età tardoantica*, pp. 195-209.
- BARTOLOMEI ROMAGNOLI A., *Il linguaggio del corpo in santa Caterina da Siena*, in TRIFONE - LEONARDI (edd.), *Dire l'ineffabile*, pp. 205-229.
- BARTOLOMEI ROMAGNOLI A., *Santità e mistica femminile nel Medioevo*, Spoleto 2013 (Uomini e mondi medievali, Collana del Centro Italiano di Studi sul Basso Medioevo. Accademia Tudertina, 37), sulla *Vita sancti Ruperti confessoris*, in particolare, le pp. 46-47.
- BARTOLOMEI ROMAGNOLI A., «*Specula Benedicti*». *Modelli di santità monastica tra VI e IX secolo*, in PIATTI - SALVARANI (edd.), *San Benedetto e l'Europa*, pp. 89-125.
- BARTOLOMEI ROMAGNOLI A., *Ildegarde agiografa. Le Vite di Ruperto e di Disibodo*, relazione tenuta al Convegno internazionale di studi '*Speculum futurorum temporum*' cit., in corso di pubblicazione.
- BARTON J. S., *Mutual Interplay: Body and Soul in the Theology of Hildegard of Bingen*, «Tjurunga. An Australian Benedictine Review», 46 (1994), pp. 3-14.
- BARBERO A., *Un santo in famiglia. Vocazione religiosa e resistenze sociali nell'agiografia latina medievale*, Torino 1991 (Sacro/santo, 6).
- BARONE G., *Ideali di santità tra XII e XIII secolo*, in *Chiara di Assisi*, pp. 35-55.
- BARTLETT A. C., *Commentary, Polemic, and Prophecy in Hildegard of Bingen's «Solutionses triginta octo quaestionum»*, «Viator. Medieval and Renaissance Studies», 23 (1992), pp. 153-165.
- BAUMGARDT D., *The Concept of Mysticism: Analysis of a Letter written by Hildegard of Bingen to Guibert of Gembloux*, «Review of Religion», 12 (1948), pp. 277-286.
- BEACH A. I., *Gottesdienst und Leben nach der Regel*, in DAIM - KLUGE - PINSKER (edd.), *Als Hildegard noch nicht in Bingen war*, pp. 107-110.
- BERNDT R., „*Im Angesicht Gottes*“: *Zur Theologie der Vision bei Hildegard von Bingen*, in BERNDT (ed.), „*Im Angesicht Gottes*“, pp. 269-290.
- BERNDT R., «*Visio-speculatio-contemplatio*». *Zur Theorie der sinnlichen Wahrnehmung Richards von Sankt Viktor*, in BÄUMER-SCHLEINKOFER (ed.), *Hildegard von Bingen in ihrem Umfeld*, pp. 137-160.
- BERNDT R., *La raison du salut. L'influence de Hugues de Saint-Victor sur la formation des sommes de théologie aux 12e et 13e siècles*, in POIREL (ed.), *L'École de Saint Victor de Paris*, pp. 285-298.
- BERNDT R., *Unversehrt und unverletzt. Die Weisung Hildegards von Bingen als Modell christlicher Anthropozentrik*, in BERNDT (ed.), *Unversehrt und unverletzt*, pp. 23-46.

- BERSCHIN W., *Die «Vita Sanctae Hildegardis» des Theoderich von Echternach: ihre Stellung in der biographischen Tradition in Mittelalteinische Studien*, in FORSTER (ed.), *Hildegard von Bingen*, pp. 120-125.
- BETZ O., „Opus/operatio“ und „discretio“: Schlüsselbegriffe im Denken Hildegards, in FORSTER (ed.), *Hildegard von Bingen*, pp. 238-248.
- BÖCHER O., *Der biblische Hintergrund in den Visionen der hl. Hildegard. Impressionen aus der Apokalypse des Johannes*, in FERRARI - GRÄTZEL (edd.), *Spiritualität im Europa*, pp. 151-155.
- BOESCH GAJANO S., *Il culto dei santi: filologia, antropologia e storia*, «Studi storici. Rivista trimestrale», 23 (1982), pp. 119-136.
- BOESCH GAJANO S., *Il demonio e i suoi complici*, in PRICOCO – SARDELLA (edd.), *Il demonio*, pp. 237-263.
- BOUREAU A., *L'ordre dominicain et le modèle des Pères du désert*, «Mélanges de l'École française de Rome», 99 (1987), pp. 79-100.
- BØRRESEN K.E., *In defence of Augustine: how femina is homo*, «Augustiniana», 40 (1990), pp. 411-428.
- BURGER M., *Teologia, visione e profezia: Ildegarda di Bingen e altre donne teologhe*, in BIFFI - MARABELLI (edd.), *Figure del pensiero medievale*, pp. 311-403.
- BUSCHINGER D., *Hildegarde de Bingen, prédicatrice*, in KOCH - BUSCHINGER (edd.), *Autour de Hildegarde de Bingen*, pp. 21-24.
- CANTARELLA G.M., *Il papato: riforma, primato e tentativi di egemonia*, in ARTIFONI E. [et al.], *Storia medievale*, pp. 269-290.
- CANTARELLA G.M., *Il sole e la luna. La rivoluzione di Gregorio VII papa (1073-1085)*, Roma-Bari 2005.
- CANTARELLA G.M., *Il papato e la riforma ecclesiastica del secolo XI*, in *Riforma o restaurazione?*, pp. 29-50.
- CAPITANI O., *Esiste un'età gregoriana? Considerazioni sulle tendenze di una storiografia medievistica*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 1 (1965), pp. 454-481.
- CARIBONI G., *Il carisma nell'istituzione in Il carisma nel secolo XI*, pp. 31-49.
- CARIBONI G., *I monasteri associati e incorporati nell'ordine cistercense: percorsi storiografici in area tedesca*, in COMBA (ed.), *L'abbazia di Rivalta*, pp. 69-83.
- CARIBONI G., *Il nostro ordine è la carità: cistercensi nei secoli XII e XIII*, Milano 2011.
- CARIBONI G., «Oubliant ce qui est en arrière et me portant vers ce qui est en avant». *Clairvaux et les institutions cisterciennes*, in BAUDIN - GRELOIS (edd.), *Le temps long*, pp. 37-46.
- CARLEVARIS A., *Hildegard von Bingen: Urbild einer Benediktinerin?*, in FORSTER (ed.), *Hildegard von Bingen*, pp. 87-108.
- CARLEVARIS A., *Ildegarda e la patristica*, in BURNETT - DRONKE (edd.), *Hildegard of Bingen*, pp. 65-80.
- CARLEVARIS A., *Sie kamen zu ihr, um sie zu befragen. Hildegard und die Juden*, in HAVERKAMP (ed.), *Hildegard von Bingen*, pp. 117-128.

- CAVALCANTI E., *Progresso individuale e universale nei «Moralia in Iob»*, in LEONARDI (ed.), *Gregorio Magno e le origini dell'Europa*, pp. 247-258.
- CHÁVEZ ALVAREZ F., *Die brennende Vernunft. Studien zur Semantik der „rationalitas“ bei Hildegard von Bingen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991 (Mystik in Geschichte und Gegenwart, 1/8).
- CLASSEN P., *Eschatologische Ideen und Armutsbewegungen im 11. und 12. Jahrhundert*, in *Povertà e ricchezza*, pp. 126-162.
- COMBA R., *Identità cistercensi delle origini nel primo quarto del XII secolo*, in *L'abbazia di Lucedio*, pp. 7-24.
- COMBA R., *I monaci bianchi e il papato in Italia: caratteri e metamorfosi delle identità e idealità cistercensi nella prima metà del XII secolo*, in HERBERS - JOHRENDT, *Das Papsttum*, pp. 515-556.
- CONSTABLE G., *Eremitical forms of monastic life*, in *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali*, pp. 239-264.
- CONSTABLE G., *The Diversity of religious Life and Acceptance of Social Pluralism in the Twelfth Century*, in BEALES - BEST (edd.), *History, Society*, pp. 29-47.
- CONSTABLE G., *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge 1996.
- CONSTABLE G., *Hildegard's Explanation of the Rule of St. Benedict*, in HAVERKAMP (ed.), *Hildegard von Bingen*, pp. 163-188.
- COURCELLE P., *La vision cosmique de saint Benoît*, «Revue Augustinienne», 13 (1967), pp. 97-117.
- CREMASCOLI G., *Sul significato dei «Dialogi» di Gregorio Magno*, in LEONARDI (ed.), *Gregorio Magno e le origini dell'Europa*, pp. 237-246.
- CRISTIANI M., «*Tempus prophetiae*». *Temporalité et savoir dans l'exégèse biblique de Grégoire le Grand*, in OLIVETTI (ed.), *Ebraismo, Ellenismo, Cristianesimo*, pp. 327-350; pubblicato anche in CRISTIANI M., *Lumières du haut Moyen Âge Héritage classique et sagesse chrétienne aux tournants de l'histoire*, Firenze 2013 (Micrologus Library, 58), pp. 21-50.
- CRISTIANI M., *La sainteté féminine du Haut Moyen Age. Biographies et valeurs*, in *Les fonctions des saints*, pp. 385-434.
- CRISTIANI M., *Il «Prologo» di Giovanni da Agostino a Tommaso d'Aquino*, «Annali di storia dell'esegesi», 11 (1994), pp. 57-72.
- CRISTIANI M., *L'universo spazio-temporale di Giovanni Eriugena*, in *Sentimento del tempo e periodizzazione della storia nel Medioevo*, pp. 73-105.
- CRISTIANI M., *Meditazione visiva e visione profetica. Ugo di San Vittore e Ildegarda di Bingen*, in BETTETINI - PAPARELLA (edd.), *Immaginario e immaginazione nel Medioevo cit.*, pp. 77-92.
- CRISTIANI M., *La luce al di là della forma: il «videre per speculum» di Ildegarda di Bingen*, «Doctor Seraphicus», 57 (2010), pp. 49-55.
- CRISTIANI M., *Ildegarda di Bingen e l'ermeneutica del Prologo*, in AMERINI (ed.), «*In principio erat Verbum*», pp. 143-158.
- D'ACUNTO N., *La dimensione carismatica come problema storiografico*, in *Il carisma nel secolo XI*, pp. 13-29.

- D'ACUNTO N., *Spazio e mobilità nella 'Societas Christiana' (secoli X-XIII). Introduzione a un tema storiografico*, in ANDENNA - D'ACUNTO - FILIPPINI (edd.), *Spazio e mobilità nella 'Societas Christiana'*, pp. 3-14.
- D'ACUNTO N., *La riforma ecclesiastica del secolo XI: rinnovamento o restaurazione?*, in *Riforma o restaurazione?*, pp. 13-26.
- D'ALVERNY M., *L'homme comme symbole. Le microcosme*, in *Simboli e simbologia nell'Alto Medioevo*, pp. 123-183.
- DALARUN J., *L'impossible sainteté. La vie retrouvée de Robert d'Arbrissel (v. 1045-1116), fondateur de Fontevraud*, Paris 1965.
- DALARUN J., *Robert d'Arbrissel fondateur de Fontevraud*, Paris 1986.
- DE FONTETTE M., *Les religieuses à l'âge classique du droit canon. Recherches sur les structures juridiques des branches féminines des ordres*, Paris 1967.
- DEGL'INNOCENTI A., *La mistica femminile tra agiografia e auto-agiografia*, in *L'autobiografia nel Medioevo*, pp. 187-210.
- DEL FRANCO M., «*O cohors milicie floris*»: un'antifona di Hildegard von Bingen per i dodici apostoli, «*Aevum*», 86 (2012), pp. 549-580.
- DE VINCENTIIS A., *Ovidio Capitani critico della medievistica italiana (1967-1977)*, «*Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medioevo*», 115 (2013), pp. 527-545.
- DE VOGÜE A., *Le monachisme vu par Grégoire le Grand*, in LEONARDI (ed.), *Gregorio Magno e le origini dell'Europa*, pp. 159-170.
- DEROLEZ A., *Deux notes concernant Hildegarde de Bingen*, «*Scriptorium*», 27/2 (1973), pp. 291-295.
- DEROLEZ A., *The Manuscript Transmission of Hildegard of Bingen's Writings: The State of the Problem*, in BURNETT - DRONKE (edd.), *Hildegard of Bingen*, pp. 17-27.
- DIMIER A., *Saint Bernard et le droit en matière de "transitus"*, «*Revue Mabillon*», 43 (1953), pp. 48-82.
- DINZELBACHER - BAUER (edd.), *L'azione politica delle mistiche nella Chiesa e nello Stato: Ildegarda, Brigida, Caterina*, in *Movimento religioso e mistica femminile*, pp. 268-337.
- DRONKE P., *Problemata Hildegardiana*, «*Mittellateinisches Jahrbuch*», 16 (1981), pp. 97-131.
- DRONKE P., *The Medieval Poet and His World*, Roma 1984 (Storia e Letteratura. Raccolta di studi e testi, 164).
- DRONKE P., *Women Writers of the Middle Ages. A Critical Study of Texts from Perpetua († 203) to Marguerite Porete († 1310)*, Cambridge 1984 (trad. it. *Donne e letteratura nel Medioevo*, Milano 1986).
- DRONKE P., *Poetic Individuality in the Middle Ages: New Departures in Poetry 1000-1150*, London 1986 (Westfield Publications in Medieval Studies, 1).
- DRONKE P., *A History of Twelfth Century Western Philosophy*, Cambridge 1988.
- DRONKE P., *Sybilla Hildegardis: Hildegard von Bingen und die Rolle der Sybille*, in FORSTER (ed.), *Hildegard von Bingen*, pp. 109-118.

- DRONKE P., *Sources of Inspiration. Studies in Literary Transformations, 400-1500*, Roma 1997 (Storia e Letteratura. Raccolta di studi e testi, 196), cap. III: *Platonic-Christian Allegories in the Homilies of Hildegard of Bingen*, pp. 61-81.
- DRONKE P., *Hildegard's Inventions. Aspects of her Language and Imagery*, in HAVERKAMP (ed.), *Hildegard von Bingen*, pp. 299-320.
- DRONKE P., *Il secolo XII*, in LEONARDI (ed.), *Letteratura latina medievale*, pp. 231-302.
- DRONKE P., *Les conceptions de l'allégorie chez Jean Scot Érigène et Hildegard de Bingen*, in DAHAN - GOULET (edd.), *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes*, pp. 231-244.
- DRONKE P., *Forms and Imaginings: from Antiquity to the Fifteenth Century*, Roma 2007 (Storia e Letteratura. Raccolta di studi e testi, 243), cap. II. 16, 17: *The Allegorical World-Picture of Hildegard of Bingen. Revaluations and New Problems; «Sibylla-Hildegardis». Hildegard und die Rolle der Sybille*, pp. 271-322.
- ELM K., *Mythos oder Realität? Fragestellungen und Ergebnisse der Zisterziensenforschung*, in *Unanimité et diversité cisterciennes*, pp. 17-48.
- EMBACH M., *Die Schriften Hildegards von Bingen. Studien zu ihrer Überlieferung und Rezeption im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Berlin 2003 (Erudiri Sapientia, 4).
- EMBACH M., *Eine neu entdeckte Handschrift der «Vita sancti Disibodi» Hildegards von Bingen (1098-1179). Die Trierer Handschrift 1143/445 8°*, «Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur», 139 (2010), pp. 486-492.
- EMBACH M., *Hildegard von Bingen (1098-1179). Kryptische Gelehrsamkeit und rhetorischer Sprachgestus*, in KLUETING - KLUETING (edd.), *Fromme Frauen als gelehrte Frauen*, pp. 128-150.
- ENDERS M., *Das Naturverständnis Hildegards von Bingen*, in BERNDT (ed.), *„Im Angesicht Gottes“*, pp. 461-501.
- ERNST S., *Die Tugendethik Hildegards von Bingen im Kontext ihrer Zeit - Ein Vergleich mit der Konzeption des Radulfus Ardens*, in BERNDT (ed.), *Unversehrt und unverletzt*, pp. 49-76.
- ESCOT P., *Hildegard's Christianity: An Assimilation of Pagan and Ancient Classical Tradition*, in EKDAHL DAVIDSON (ed.), *Wisdom which Encircles*, pp. 53-60.
- FEISS H., *Christ in the «Scivias» of Hildegard of Bingen*, in BERNDT (ed.), *„Im Angesicht Gottes“*, pp. 291-298.
- FELTEN F.J., *„Noui esse uolunt ... deserentes bene contritam uiam“ Hildegard von Bingen und Reformbewegungen im religiösen Leben ihrer Zeit*, in BERNDT (ed.), *„Im Angesicht Gottes“*, pp. 27-86.
- FELTEN F.J., *Disibod und die Geschichte des Disibodenberges bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts*, in DAIM - KLUGE-PINSKER (edd.), *Als Hildegard noch nicht in Bingen war*, pp. 25-34; anche in traduzione inglese: *St. Disibod and the History of the Disibodenberg up to the Beginning of the 12th Century*, in MAYNE KIENZLE - STOUTD - FERZOCCO (edd.), *A Companion to*, pp. 39-56.

- FELTEN F.J., *Was wissen wir über das Leben Juttas und Hildegards auf dem Disibodenberg und auf dem Rupertsberg?*, in DAIM - KLUGE-PINSKER (edd.), *Als Hildegard noch nicht in Bingen war*, pp. 111-114; anche in traduzione inglese: *What do we know about the life of Jutta and Hildegard at Disibodenberg and Rupertsberg?*, in MAYNE KIENZLE - STOUTT - FERZOCO (edd.), *A Companion to*, pp. 15-38.
- FERRANTE J.M., «*Scribe quae vides et audis*»: *Hildegard, her Language, and her Secretaries*, in TOWNSEND - TAYLOR (edd.), *The Tongue of the Fathers*, pp. 102-135.
- FERRARI SCHIEFER V. - GÖSSMANN E., *Interpretazioni bibliche nell'opera di Ildegarda di Bingen (1098-1179)*, in BØRRESEN - VALERIO (edd.), *Donne e Bibbia nel Medioevo*, pp. 205-218.
- FIOCCHI C., *Le parole e la visione. Comunicare l'esperienza visionaria: il caso di Ildegarda di Bingen*, «*Doctor Virtualis*», 1 (2002), pp. 65-75.
- FIOCCHI C., *Profezia, filosofia e razionalità del mondo in Ildegarda di Bingen*, «*Rivista di storia della filosofia*», 61 (2006), pp. 93-108.
- FLANAGAN S., *Ildegarda di Bingen: vita di una profetessa*, Firenze 1991. Traduzione italiana del volume *Hildegard of Bingen, 1098-1179. A Visionary Life*, London 1989.
- FLANAGAN S., *Oblation or Enclosure: Reflection on Hildegard of Bingen's Entry into Religion*, in EKDAHL DAVIDSON (ed.), *Wisdom which Encircles*, pp. 1-14.
- FLANAGAN S., «*For God Distinguishes the People of Earth as in Heaven*»: *Hildegard of Bingen's Social Ideas*, «*Journal of Religious History*», 22 (1998), pp. 14-34.
- FONSECA C.D., *Secundum beati Augustini Regulam. Regole, consuetudini, statuti nella vita canonica*, in ANDENNA - MELVILLE (edd.), *Regulae - Consuetudines*, pp. 39-54.
- FOREVILLE R., *Naissance d'un ordre double: l'ordre de Sempringham*, in *Naissance et fonctionnement*, pp. 163-174.
- FUHRMANN J., *Différentes expressions de l'union de la mystique, de la culture et de la politique chez Hildegard von Bingen (12e siècle) et Catherine de Sienne (14e siècle)*, in BUSCHINGER - SPIEWOK (edd.), *Economie, politique et culture*, pp.65-89.
- FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI MT., *In un'aria diversa: la sapienza di Ildegarda di Bingen*, Milano 1992.
- FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI MT., *Ildegarda la profetessa*, in BERTINI - CARDINI - LEONARDI - FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI (edd.), *Medioevo al femminile*, pp. 145-169.
- FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI MT., *Appunti su due autobiografie femminili del XII secolo*, in *L'autobiografia nel Medioevo*, pp. 177-185.
- FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI MT. - FEDRIGA R., *Luoghi e voci del pensiero medievale*, Milano 2010.
- GAIFFIER B. DE, «*Intactam sponsam relinquens*». À propos de la vie de st. Alexis, «*Analecta Bollandiana*», 65 (1947), pp. 157-195.

- GERMANO G., *L'antifona «O virtus Sapientie» di Hildegard von Bingen*, «Bollettino di Studi Latini», 39 (2009), pp. 542-561.
- GERMANO G., *L'antifona «O quam mirabilis» di Hildegard von Bingen*, «Bollettino di Studi Latini», 42 (2012), pp. 84-103.
- GHISALBERTI A., *L'antropologia cosmica di Hildegard von Bingen*, in ANDENNA (ed.), *Responsabilità e creatività*, pp. 139-152.
- GHISALBERTI A., *Spazio cosmico e luoghi escatologici in Hildegard von Bingen*, in ANDENNA - D'ACUNTO - FILIPPINI (edd.), *Spazio e mobilità nella 'Societas Christiana'*, pp. 285-298.
- GOLINELLI P., «*Negotiosus in causa ecclesiae*». *Santi e santità nello scontro tra Impero e Papato da Gregorio VII ad Urbano II*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental*, pp. 259-284.
- GÖSSMANN E., *Das Menschenbild der Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau vor dem Hintergrund der fröhscholastischen Anthropologie*, in DINZELBACHER - BAUER (edd.), *Frauenmystik im Mittelalter*, pp. 24-47.
- GÖSSMANN E., *Der Brief Hildegards von Bingen an den Kölner Klerus zum Problem des Katharers*, in ZIMMERMANN (ed.), *Die Kölner Universität*, pp. 312-320.
- GÖSSMANN E., *Die Makro-Mikrokosmik als umfassendes Denkmodell Hildegards von Bingen*, in ZIMMERMANN B. ACKLIN (ed.), *Denkmodelle von Frauen im Mittelalter*, pp. 19-41.
- GÖSSMANN E., *Hildegard of Bingen*, in WAITHE (ed.), *A History of Women Philosophers cit.*, pp. 27-65.
- GÖSSMANN E., «*Ipsa enim quasi domus sapientiae*». *The Philosophical Anthropology of Hildegard of Bingen*, in GÖSSMANN, *Hildegard of Bingen. Four Papers*, pp. 5-16.
- GÖSSMANN E., «*Scientia boni et male*»: *Science and Faith in Hildegard of Bingen*, in GÖSSMANN, *Hildegard of Bingen. Four Papers cit.*, pp. 38-56.
- GÖSSMANN E., «*Fides*» und «*scientia*» bei Hildegard von Bingen in TYÖRINOJA - INKERI LEHTINEN - FØLLESDAL (edd.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, pp. 389-398.
- GÖSSMANN E., *Spiegel der göttlichen Liebe. Zur Anthropologie und Geschlechtersymbolik bei Hildegard von Bingen*, in FORSTER (ed.), *Hildegard von Bingen*, pp. 172-188.
- GÖSSMANN E., *Hildegard von Bingen: Göttliche Ermächtigung zum prophetischen Amt*, in GÜNTER - WODTKE-WERNER (edd.), *Frauen, Mystik, Politik in Europa*, pp. 73-88.
- GÖSSMANN E., *Vision und Bibeldeutung bei Hildegard von Bingen*, in BÄUMER-SCHLEINKOFER (edd.), *Hildegard von Bingen in ihrem Umfeld*, pp. 89-104.
- GOUGUENHEIM S., *La place de la femme dans la création et dans la société chez Hildegarde de Bingen*, «*Revue Mabillon*», 63 (1991), pp. 99-118.
- GOUGUENHEIM S., *La sainte et les miracles*, «*Hagiographica*», 2 (1995), pp. 157-176.
- GOUGUENHEIM S., *La sibylle du Rhin. Hildegarde de Bingen, abbesse et prophétesse rhénane*, Paris 1996 (Publications de la Sorbonne. Série Histoire ancienne et médiévale, 38).

- GRELOIS A., *Galand de Reigny et le problème de l'unité institutionnelle et spirituelle de l'ordre aux premiers temps de la branche de Clairvaux*, in *Unanimité et diversité cisterciennes*, pp. 149-159.
- GRÉLOIS A., *Clairvaux et le monachisme féminin, des origines au milieu du XV^e siècle*, in BAUDIN - GRELOIS (edd.), *Le temps long*, pp. 155-182.
- GRONAU E., *Hildegard von Bingen*, Stein am Rhein 1991/92 (trad. it., *Hildegard. Vita di una donna profetica alle origini dell'età moderna*, Milano 1996).
- GRUNDMANN H., *Religiöse Bewegungen in Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*, Berlin 1935, tradotto in italiano con il titolo: *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Bologna 1974.
- GRUNDMANN H., *Eremiti in Germania dal X al XII secolo: «Einsiedler» e «Klausner»*, in *L'eremitismo cit.*, pp. 311-329.
- HAVERKAMP A., *Tenxwind von Andernach und Hildegard von Bingen. Zwei „Weltanschauungen“ in der Mitte des 12. Jahrhunderts*, in FENSKE - RÖSENER - ZOTZ (edd.), *Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter*, pp. 515-548.
- HAVERKAMP A., *Hildegard von Disibodenberg-Bingen. Von der Peripherie zum Zentrum* in HAVERKAMP (ed.), *Hildegard von Bingen*, pp. 15-69.
- HENRIET P., *Les paroles de la mort dans l'hagiographie monastique des XI^e et XII^e siècles*, in *Moines et moniales*, pp. 75-86.
- HILBERATH B.J., *Das athanasianische Glaubensbekenntnis in der Auslegung Hildegards von Bingen. Bemerkungen zur Trinitätslehre*, «Theologie und Philosophie», 63 (1988), pp. 321-341.
- HOFFMANN BERMAN C., *Diversité et unanimité des Cisterciens du XII^e siècle*, in *Unanimité et diversité cisterciennes*, pp. 187-193.
- HOTCHIN J., *Female Religious Life and the «cura monialium» in Hirsau Monasticism, 1080 to 1150*, in MEWS (ed.), *Listen, Daughter*, pp. 59-84.
- HUSCHNER W., *Die ottonische Kanzlei in neuem Licht*, «Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde», 52 (2006), pp. 353-370.
- INZOLIA S., *Esegesi biblica nell'epistolario di Ildegarda di Bingen*, «Annali di storia dell'esegesi», 7/2 (1990), pp. 659-668.
- IOGNA-PRAT D., *Bilan et perspectives de l'histoire monastique au pays de Montalembert et de dom Besse*, in ANDENNA (ed.), *Dove va la storiografia*, pp. 53-65.
- IVERSEN G., «*Ego Humilitas regina virtutum*»: *Poetic Language and Literary Structure in Hildegard of Bingen's Vision of the Virtues*, in EKDAHL DAVIDSON (ed.), *The «Ordo virtutum»*, pp. 79-110.
- JUDIC B., *Il vescovo secondo Gregorio Magno*, in LEONARDI (ed.), *Gregorio Magno e le origini dell'Europa*, pp. 269-290.

- KATHER R., *Vollendetes Kunstwerk Gottes: das kosmische Weltbild Hildegards von Bingen*, in FORSTER (ed.), *Hildegard von Bingen*, pp. 198-210.
- KERBY-FULTON K., *A Return to the «First Dawn of Justice»: Hildegard's Visions of Clerical Reform and the Eremitical Life*, «American Benedictine Review», 40 (1989), pp. 383-407.
- KERBY-FULTON K., *Reformist Apocalypticism and 'Piers Plowman'*, Cambridge 1990 (Cambridge Studies in Medieval Literature, 7), su Ildegarde, in particolare, le pp. 26-75.
- KERBY-FULTON K., *Self-Image and the Visionary Role-Two Letters by Elisabeth of Schönau and Hildegard of Bingen*, «Vox Benedictina», 11 (1994), pp. 535-547.
- KERBY-FULTON K., *Prophet and Reformer. «Smoke in the Vineyard»*, in NEWMAN (ed.), *Voice of the Living*, pp. 70-90.
- KLAES M., *Zu Schau und Deutung des Kosmos bei Hildegard von Bingen*, in FÜHRKÖTTER (ed.), *Kosmos und Mensch*, pp. 37-124.
- KLANICZAY G., *Il santo: modello di un uomo responsabile?*, in ANDENNA G. (ed.), *Responsabilità e creatività*, pp. 49-64.
- KLINKENBERG H.M., *Cîteaux-Spiritualität und Organisation*, in ELM - JOERIBEN, *Die Zisterzienser*, pp. 13-27.
- KOHL T., *Hildegard von Bingen - Klausur und Heiligkeit im 12. Jahrhundert*, in BLENNEMANN - KLEINJUNG - KOHL (edd.), *Konstanz und Wandel. Religiöse Lebensformen*, pp. 135-150.
- KRAFT K., *The Eye Sees More than the Heart Knows: the Visionary Cosmology of Hildegard of Bingen*, University of Wisconsin-Madison 1977.
- KÜNZE K., *Deutschsprachige Hagiographie von den Anfängen bis 1350*, in PHILIPPART (ed.), *Hagiographies. Histoire internationale*, II, pp. 211-238.
- KÜSTERS U., *Formen und Modelle religiöser Frauengemeinschaften im Umkreis der Hirsauer Reform des 11. und 12. Jahrhunderts*, in SCHREINER (ed.), *Hirsau. St. Peter und Paul*, pp. 195-220.
- LACKNER B. K., *Hildegard of Bingen and the White Monks*, «Vox Benedictina», 5 (1988), pp. 313-324.
- LAUTENSCHLÄGER G., *Hildegard von Bingen. Die theologische Grundlegung ihrer Ethik und Spiritualität*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993.
- LAUTENSCHLÄGER G., «Viriditas». *Ein Begriff und seine Bedeutung*, in FORSTER (ed.), *Hildegard von Bingen cit.*, pp. 224-237.
- LAUTENSCHLÄGER G., *Die Mitte des Rades: Hildegard von Bingen und die benediktinische Tradition*, in METTNER - MÜLLER (edd.), *Hildegard von Bingen. „Renaissance“ mit Mißverständnissen? cit.*, pp. 34-55.
- LAUWERS M., *L'Église dans l'Occident médiéval: histoire religieuse ou histoire de la société? Quelques jalons pour un panorama de la recherche en France et en Italie au XX^e siècle*, «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge», 121/2 (2009), pp. 267-290.
- LAWRENCE C. H., *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*, London 2015.

- LECLERCQ J., *Cultura umanistica e desiderio di Dio: studio sulla letteratura monastica del Medioevo*, Firenze 1983.
- LECLERCQ J., *Regards monastiques sur le Christ au Moyen Age*, Paris 1993.
- LECLERCQ J., *La spiritualità del Medioevo (VI-XII secolo). Da San Gregorio a San Bernardo*, Bologna 2010 (ristampa della seconda edizione italiana del 1986).
- LEHMANN K., *Größe und Elend des Menschen in der Schöpfung nach der heiligen Hildegard von Bingen*, in BERNDT (ed.), *Unversehrt und unverletzt* cit., pp. 369-384.
- LEONARDI C., *Modelli di santità tra secolo V e VII*, in *Santi e demoni* cit., pp. 261-283.
- LEONARDI C., *Modelli agiografici nel secolo VIII: da Beda a Ugeburga*, in *Les fonctions des saints* cit., pp. 507-516.
- LEONARDI C., *La ricomparsa della profezia. Ildegarde di Bingen*, in LEONARDI (ed.), *Il Cristo* cit., pp. 27-75.
- LEONARDI C., *Eremo e cenobio*, in LEONARDI (ed.), *Medioevo latino*, pp. 785-825.
- LEONARDI C., *La santità in Occidente; La santità delle donne; Una scheda per Ildegarde di Bingen*, in LEONARDI, *Agiografie medievali* cit., pp. 73-86; pp. 455-470; pp. 515-520.
- LÉRTORA MENDOZA C. A., *Hildegarda de Bingen: la tensión cuerpo-anima y la personalidad humana*, «Revista española de filosofía medieval», 13 (2006), pp. 31-46.
- LICCIARDELLO P., *La santità secondo Gregorio*, in LEONARDI (ed.), *Gregorio Magno e le origini dell'Europa* cit., pp. 327-354.
- LIEBESCHÜTZ H., *Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen*, Leipzig-Berlin 1930.
- LOBRICHON G., *Les joyaux de la charité. Bernard, Hildegarde, et les amitiés spirituelles du XIIIe siècle*, FERRARI - GRÄTZEL (edd.), *Spiritualität im Europa* cit., pp. 17-26.
- LONGO U., *San Pier Damiani e l'agiografia*, in LUONGO (ed.), *Scrivere di santi* cit., pp. 129-144.
- LONGO U., *Agiografia e identità monastica a Farfa tra XI e XII secolo*, «Il Cristianesimo nella storia», 21 (2000), pp. 311-341.
- LONGO U., *Attesa della fine dei tempi: monaci, eremiti*, in PÁSZTOR (ed.), *Attese escatologiche dei secoli XII-XIV* cit., pp. 43-62.
- LONGO U., *Tra Odilone e Ugo. Note su un passaggio della storia cluniacense* *Forme di potere nel pieno medioevo*, in ISABELLA (ed.), *Forme di potere nel pieno medioevo* cit., pp. 107-131.
- LONGO U., *La santità medievale*, con un saggio introduttivo di G. BARONE, Roma 2006 (Il timone bibliografico, 1).
- LONGO U., *Esiste una santità della riforma del secolo XI?*, in *Riforma o restaurazione?* cit., pp. 51-69.
- LONGO U., *L'abito e il corpo dei religiosi nelle fonti agiografiche: il mantello come simbolo di identità*, «Przeгляд Historyczny», 100/3 (2009), pp. 475-494.

- LONGO U., «*Qui corripit refugit, nobiscum habitare non possit*». *Pier Damiani e l'esemplarità normativa in contesto di riforma*, in FILORAMO - BOESCH GAJANO (edd.), *Storia della direzione spirituale* cit., pp. 165-184.
- LONGO U., *Momenti e temi di riforma della Chiesa a Roma (secoli XI-XII)*, in DE VINCENTIIS (ed.), *Roma e il papato nel Medioevo* cit., pp. 113-122.
- LONGO U., *Religione e territorio. Lo spazio e il sacro tra rappresentazioni e pratiche sociali*, in BONINI G. - BRUSA A. - CERVI R. - GARIMBERTI E. (edd.), *Il paesaggio agrario italiano* cit., pp. 47-64.
- LONGO U., «*Ut sapiens medicus*». *Il monastero e la medicina tra metafore celesti e pratiche terrene*, in BERARDO (ed.), *Scritti di storia medievale* cit., pp. 313-336.
- LONGO U., *Les moines et l'écriture de la mémoire. Quelques exemples entre réforme et tradition (Xie-XIe siècles)*, in KURNAP - STOFFELLA (edd.), *Kontinuitäten und Diskontinuitäten* cit., pp. 27-44.
- LONGO U., *Come angeli in terra: Pier Damiani, la santità e la riforma del secolo XI*, Roma 2012.
- LONGO U., *La riforma della Chiesa tra Pier Damiani e Bernardo di Chiaravalle. Un concetto da declinare al plurale*, in BOTTAZZI - BUFFO - CICOPIEDI - FURBETTA - GRANIER (edd.), *La società monastica nei secoli VI-XII* cit., pp. 113-132.
- LONGO U., *La dimensione spaziale della santità come fattore di istituzionalizzazione*, in ANDENNA - D'ACUNTO - FILIPPINI (edd.), *Spazio e mobilità nella 'Societas Christiana'* cit., pp. 65-90.
- LUCENTE T., *Il potere alchemico della scrittura in Ildegarda di Bingen*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Siena», 30 (2009), pp. 73-96.
- MAGNARD P., *La nature comme théophanie chez Hildegarde de Bingen*, in FERRARI - GRÄTZEL (edd.), *Spiritualität im Europa* cit., pp. 64-73.
- MAGNARD P., *Nature et esprit, figures en miroir*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 85 (2001), pp. 119-131.
- MAGOGA A., *La teologia di Ruperto di Deutz*, in BIFFI - MARABELLI (edd.), *Figure del pensiero medievale* cit., pp. 79-135.
- MALAGUTI M., *Images dans un excès de soleil: le symbolisme spirituel chez Ste Hildegarde*, in FERRARI - GRÄTZEL (edd.), *Spiritualität im Europa* cit., pp. 75-90.
- MANGIN É., *Ecriture prophétique et vision de l'homme chez Hildegarde de Bingen*, «Théophilyon», 14/1 (2009), pp. 61-83.
- MANSELLI R., *L'escatologismo di Gregorio Magno*, in Atti del primo Congresso Internazionale di Studi Longobardi cit., pp. 383-388.
- MANSELLI R., *Gregorio Magno e la Bibbia*, in *La Bibbia nell'alto Medioevo* cit., pp. 67-102.
- MANSELLI R., *Amicizia spirituale ed azione pastorale nella Germania del sec. XII: Ildegarda di Bingen, Elisabetta ed Ecberto di Schönau contro l'eresia catara*, *Studi in onore di Alberto Pincherle*, Roma 1967 (Studi e materiali di storia delle religioni, 38), pp. 302-313.
- MANSELLI R., *Gregorio Magno*, Torino 1967.
- MANSELLI R., *Evangelismo e povertà*, in *Povertà e ricchezza* cit., pp. 9-41.

- MANSELLI R., *Gregorio Magno nelle sue opere*, in *Passaggio dal mondo antico al medio evo* cit., pp. 559-568.
- MANSELLI R., *Il sogno come premonizione: consiglio e predizione nella tradizione medioevale*, in GREGORY (ed.), *I sogni nel Medioevo* cit., pp. 219-244.
- MARTINENGO M., *L'armonia di Ildegarda*, in MARTINENGO - POGGI - SANTINI - MINGUZZI (edd.), *Libere di esistere* cit., pp. 7-47.
- MATHY H., «*Vita contemplativa et activa*». *Person, Umgebung, Weltbild und Wirkung Hildegards von Bingen*, «*Lebendiges Rheinland-Pfalz. Zeitschrift für Kultur und Geschichte*», 16 (1979), pp. 65-72.
- MAYNE KIENZLE B., «*Operatrix in vinea domini*»: *Hildegard of Bingen's Preaching and Polemics against the Cathars*, «*Heresis. Revue d'hérésiologie médiévale*», 26-27 (1996), pp. 43-56.
- MAYNE KIENZLE B., *Defending the Lord's Vineyard: Hildegard of Bingen's Preaching against the Cathars*, in MUESSIG (ed.), *Medieval Monastic Preaching* cit., pp. 163-181.
- MAYNE KIENZLE B., *Hildegard of Bingen's Teaching in her «Expositiones evangeliorum» and «Ordo virtutum»*, in FERZOCO - MUESSIG (edd.), *Medieval Monastic Education* cit., pp. 72-86.
- MAYNE KIENZLE B., *Hildegard of Bingen's Gospel Homilies and her Exegesis of the Parable of The Prodigal Son*, in BERNDT (ed.), „*Im Angesicht Gottes*“ cit., pp. 299-324.
- MAYNE KIENZLE B., *Hildegard of Bingen's exegesis of Luke*, in WARREN (ed.), *Early Christian voices* cit., pp. 227-237.
- MAYNE KIENZLE B., *Performing the Gospel Stories: Hildegard of Bingen's dramatic Exegesis in the «Expositiones evangeliorum»*, in GERTSMAN E. (ed.), *Visualizing Medieval Performance* cit., pp. 107-128.
- MAYNE KIENZLE B., *Hildegard of Bingen and her Gospel Homilies: speaking new mysteries*, Turnhout 2009 (Medieval Women. Texts and contexts, 12).
- MAYNE KIENZLE B., *Crisis and Charismatic Authority in Hildegard of Bingen's Preaching Against the Cathars*, in JANSEN - RUBIN (edd.), *Charisma and Religious Authority* cit., pp. 73-91.
- MAYNE KIENZLE B., *Hildegard of Bingen's Exegesis of Jesus' Miracles and the Twelfth-Century Study of Science*, in LYONS - SANDWELL (edd.), *Delivering the Word* cit., pp. 99-119.
- MAYNE KIENZLE B., *Intertextuality in Hildegard's Works: Ezekiel and the Claim to Prophetic Authority*, in MAYNE KIENZLE - STOUTT - FERZOCO (edd.), *A Companion to* cit., pp. 137-162.
- MAZEL F., *Pour une redéfinition de la réforme «grégorienne» Éléments d'introduction*, in FOURNIÉ, *La réforme "grégorienne"* cit., pp. 9-38.
- MCGINN B., *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. II, *The Growth of Mysticism*, New York 2000 (su Ildegarda, in particolare, le pp. 333-337).
- MCGINN B., *Hildegard of Bingen as Visionary and Exegete*, in HAVERKAMP (ed.), *Hildegard von Bingen* cit., pp. 321-350.

- MCGUIRE B.P., *Charity and Unanimity: The invention of the Cistercian order. A review article*, in «Cîteaux. Commentarii Cistercienses», 51 (2000), pp. 285-297.
- MCGUIRE T.B., *Medieval Aesthetic Principles in the Works of Hildegard of Bingen*, in EKDAHL DAVIDSON (ed.), *Wisdom which Encircles* cit., pp. 71-80.
- MCGUIRE T.B., *Two Twelfth-Century Women and Their Books*, in SMITH - TAYLOR (edd.), *Women and the Book* cit., pp. 97-105.
- MEIER C., *Die Bedeutung der Farben im Werk Hildegards von Bingen*, «Frühmittelalterliche Studien», 6 (1972), pp. 245-355.
- MEIER C., *Vergessen, Erinnern, Gedächtnis im Gott-Mensch-Bezug. Zu einem Grenzbereich der Allegorese bei Hildegard von Bingen und anderen Autoren des Mittelalters*, in FROMM - HARMS - RUBERT (edd.), „*Verbum et signum*“, vol. I cit., pp. 143-194.
- MEIER C., *Zwei Modelle von Allegorie im 12. Jahrhundert: Das allegorische Verfahren Hildegards von Bingen und Alans von Lille*, in HAUG (ed.), *Formen und Funktionen der Allegorie* cit., pp. 70-89.
- MEIER C., *Eriugena im Nonnenkloster? Überlegungen zum Verhältnis von Prophetentum und Werkgestalt in den „Figmenta prophetica“ Hildegards von Bingen*, «Frühmittelalterliche Studien», 19 (1985), pp. 466-497.
- MEIER C., „*Scientia divinatorum opera*“. *Zu Hildegards von Bingen visionärkünstlerischer Rezeption Eriugenas*, in BEIERWALTES W. (ed.), ‚*Eriugena redivivus*‘ cit., pp. 89-141.
- MEIER C., „*Virtus*“ und „*operatio*“ *als Kernbegriffe einer Konzeption der Mystik bei Hildegard von Bingen*, in SCHMIDT - BAUER (edd.), *Grundfragen christlicher Mystik* cit., pp. 73-101.
- MEIER C., *Operationale Kosmologie. Bemerkungen zur Konzeption der Arbeit bei Hildegard von Bingen*, in SCHMIDT (ed.), *Tiefe des Gotteswissens* cit., pp. 49-84.
- MEIER C., „*Labor improbus*“ oder „*opus nobile*“ ? *Zur Neubewertung der Arbeit in philosophisch-theologischen Texten des 12. Jahrhunderts*, «Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster», 30 (1996), pp. 315-342.
- MEIER C., *Ildegarde di Bingen: profezia ed esistenza letteraria*, in «Cristianesimo nella storia: ricerche storiche esegetiche teologiche», 17/2 (1996), pp. 271-303.
- MEIER C., «*Respice principium*». *Die Bedeutung des Anfangs im prophetischen Werk Hildegards von Bingen*, «Frühmittelalterliche Studien», 47 (2013), pp. 187-207.
- MEIS A., «*Amplexione caritatis*»: *Aproximaciones a la superación del dilema de la «rationalitas» en «Liber Divinorum Operum» de Hildegarda de Bingen*, «*Archa verbi*», 2 (2005), pp. 83-104.
- MELI, „*Virginitas*“ and „*Auctoritas*“. *Two Threads in the Fabric of Hildegard of Bingen’s Symphonia armonie celestium revelationum*, in DE HEMPTINNE - GONGORA (edd.), *The Voice of Silence* cit., pp. 47-55.
- MELVILLE G., *Zur Abgrenzung zwischen Vita canonica und Vita monastica: das Übertrittsproblem in kanonistischer Behandlung von Gratian bis Hostiensis*, in MELVILLE (ed.), *Secundum regulam vivere* cit., pp. 205-243.

- MELVILLE G., *Zur Funktion der Schriftlichkeit im institutionellen Gefüge mittelalterlicher Orden*, «Frühmittelalterliche Studien», 25 (1991), pp. 391-417.
- MELVILLE G., *Alcune osservazioni sui processi di istituzionalizzazione della vita religiosa nei secoli XII e XIII*, in «Benedictina», 48 (2001), pp. 371-394.
- MELVILLE G., *L'institutionnalité médiévale dans sa pluridimensionnalité*, in SCHMITT - OEXLE (edd.), *Les tendances actuelles* cit., pp. 243-264.
- MELVILLE G., *Nuove tendenze della storiografia monastica di area tedesca. Le ricerche di Dresda sulle strutture istituzionali degli ordini religiosi medievali*, in ANDENNA (ed.), *Dove va la storiografia* cit., pp. 35-51.
- MELVILLE G., *Eremiti alla ricerca*, in ANDENNA - D'ACUNTO - FILIPPINI (edd.), *Spazio e mobilità nella 'Societas Christiana'* cit., pp. 27-40.
- MELVILLE G., *Die Zisterzienser und der Umbruch des Mönchtums im 11. und 12. Jahrhundert*, in FELTEN - RÖSENER (edd.), *Norm und Realität* cit., pp. 23-43.
- MEWS C. J., *Hildegard of Bingen: Gender, Nature, and Visionary Experience*, in BARTON - MEWS (edd.), *Hildegard of Bingen and Gendered Theology* cit., pp. 63-80.
- MEWS C. J., *Hildegard of Bingen: the Virgin, the Apocalypse, and the Exegetical Tradition*, in EKDAHL DAVIDSON (ed.), *Wisdom which Encircles* cit., pp. 27-42.
- MEWS C. J., *Hildegard, the «Speculum virginum» and Religious Reform in the Twelfth Century*, in HAVERKAMP (ed.), *Hildegard von Bingen* cit., pp. 237-267.
- MEWS C. J., *Hildegard, Vision and Religious Reform*, in BERNDT (ed.), „*Im Angesicht Gottes*“ cit., pp. 325-342.
- MEWS C. J., *Hildegard of Bingen and the Hirsau Reform in Germany 1080-1180*, in MAYNE KIENZLE - STOUTD - FERZOCO (edd.), *A Companion to* cit., pp. 57-83.
- MICCOLI G., “*Ecclesiae primitivae forma*”, «Studi medievali», 1/3 (1960), pp. 460-498.
- MINETTI F. F., *A proposito della “Penetrazione ignobile” dell’Aquinata e del «Forte semen» d’Ildegarda*, in LEONARDI (ed.), *Gli umanesimi medievali* cit., pp. 383-410.
- MINORE A. M., *Hildegard of Bingen: symbols of creation*, «The American Benedictine review», 64 (2013), pp. 17-38.
- MIRIZIO A., *Tra chiesa e stato: l’azione politica di Ildegarda di Bingen*, «Cultura neolatina. Bollettino dell’Istituto di filologia romanza dell’Università di Roma», 61, 3-4 (2001), pp. 247-273.
- MOLINA C., *Illness as privilege: Hildegard of Bingen and the condition of mystic writing*, «Women’s studies», 23 (1994), pp. 85-91.
- MOULINIER L., *Les merveilles de la nature vues par Hildegarde de Bingen*, in *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge* cit., pp. 115-131.
- MOULINIER L., *H comme Histoire: Hrotsvita, Hildegarde et Herrade: trois récits de fondation au féminin*, «Clio. Histoire, Femmes, Sociétés», 2 (1995), pp. 85-107.
- MOULINIER L., *Hildegarde exorciste: la Vie de Hildegarde en française et sa principale source inédite*, «Hagiographica», 5 (1998), pp. 91-118.

- MOULINIER L., « *Et papa libros ejus canonizavit* »: réflexions sur l'orthodoxie des écrits de Hildegarde de Bingen, in ELM - REBILLARD - ROMANO (edd.), *Orthodoxie, christianisme, histoire* cit., pp.177-198.
- MOULINIER L., *Conception et corps féminin selon Hildegarde de Bingen*, «Storia delle donne», 1 (2005), pp.139-157.
- MOULINIER L., *Quête de Dieu et recherche de modèles. Naissance d'une tradition féminine dans la mystique allemande (XIIe-XIVe s.)*, in CAZALÉ-BÉRARD (ed.), *Les femmes et l'écriture* cit., pp. 15-55.
- MOULINIER L., *Hildegarde de Bingen, Chants et Lettres (choix), vers et prose, deuxième moitié du XIIe siècle*, in REGNIER-BOHLER (ed.), *Voix de femmes au Moyen Âge* cit., pp. 77-124.
- MOULINIER L., « *La vie d'une âme, la voix d'une sœur* », in Elisabeth de Schönau, *Visions*, traduit du latin par J.-P. TROADEC, Paris 2009 (Sagesses chrétiennes), pp. 9-31.
- MOULINIER L., *Naturkunde und Mystik bei Hildegard von Bingen: Der Blick und die Vision*, in DINZELBACHER (ed.), *Mystik und Natur* cit., pp. 39–60.
- MOULINIER L., *Aspects de la maternité selon Hildegarde de Bingen (1098-1179)*, in *La madre. The Mother* cit., pp. 215-234.
- MOULINIER L., *Maternità spirituale e direzione di coscienza secondo Ildegarda di Bingen*, in FILORAMO - BOESCH GAJANO (edd.), *Storia della direzione spirituale* cit., pp. 185-204.
- MOULINIER L., *La terre vue par Hildegarde de Bingen (1098-1179)*, in THOMASSET - DUCOS - CHAMBON (edd.), *Aux origines de la géologie* cit., pp. 205-230.
- MOULINIER L., « *La pomme d'Ève et le corps d'Adam* », in PARAVICINI BAGLIANI (ed.), *Adam, le premier homme* cit., pp. 185-204.
- MUESSIG C. A. *Learning and Mentoring in the Twelfth Century: Hildegard of Bingen and Herrad of Landsberg*, in FERZOCO – MUESSIG (edd.), *Medieval Monastic Education* cit., pp. 87-104.
- MÜLLER G., *Die hl. Hildegard von Bingen im Kampf mit den Häresien ihrer Zeit. Zur Auseinandersetzung mit den Katharern*, in BRÜCK (ed.), *Hildegard von Bingen 1179-1979* cit., pp. 171-188.
- MÜLLER G., *Charisma und Amt. Die heilige Hildegard von Bingen in der Auseinandersetzung mit dem kirchlichen Amt*, «Catholica. Jahrbuch für Kontroverstheologie», 34/4 (1980), pp. 279-295.
- MUNTEANU I., *La joie dans la poésie d'Hildegarde de Bingen*, «Mittellateinisches Jahrbuch. Internationale Zeitschrift für Mediävistik», 33/ 1 (1998), pp. 81-132.
- MURRAY A., *Ragione e società nel Medioevo*, Roma 2002.
- MURRAY R., *Prophecy in Hildegard*, in BURNETT – DRONKE (edd.), *Hildegard of Bingen* cit., pp. 81-89.
- NEWMAN B., *Divine Power Made Perfect in Weakness: St. Hildegard on the Frail Sex*, in NICHOLS – SHANK (edd.), *Medieval Religious Women* cit., pp. 103-122.
- NEWMAN B., *Sister of Wisdom: St. Hildegard's Theology of the Feminine*, Berkeley-Los Angeles 1987.

- NEWMAN B., *Some Medieval Theologians and the Sofia Tradition*, «Downside Review. A Quarterly of Catholic Thought and Monastic History», 108 (1990), pp. 111-130.
- NEWMAN B., *Die Mütterlichkeit Gottes – Sophia in der mittelalterlichen Mystik*, in WODTKE (ed.), *Auf den Spuren der Weisheit* cit., pp. 82-101.
- NEWMAN B., *Hildegard of Bingen and the «Birth of Purgatory»*, «Mystics Quarterly» 19 (1993), pp. 90-97.
- NEWMAN B., *Seherin – Prophetin – Mystikerin: Hildegard-Bilder in der hagiographischen Tradition*, in FORSTER (ed.), *Hildegard von Bingen* cit., pp. 126-152.
- NEWMAN B., *Three-Part Invention: The «Vita S. Hildegardis» and Mystical Hagiography*, in BURNETT - DRONKE (edd.), *Hildegard of Bingen* cit., pp. 189-210.
- NEWMAN B., *Hildegard and Her Hagiographers: The Remaking of Female Sainthood*, in MOONEY (ed.), *Gendered Voices* cit., pp. 16-34.
- NEWMAN B., *Commentary on the Johannine Prologue*, «Theology Today», 60 (2003), pp. 16-33.
- NEWMAN M., *The Boundaries of Charity. Cistercian culture and ecclesiastical reform, 1098-1180*, Stanford 1996.
- NIKITSCH E.J., «*Suspensa in aere?*» *Überlegungen zum verlorenen Grabdenkmal des hl. Disibod*, in HERBERS - KORTÜM - SERVATIUS, *Ex ipsis rerum* cit.,
- OBERSTE J., *Règle, coutumes et statuts. Le système normatif des prémontrés aux XII^e-XIII^e siècles*, in ANDENNA - MELVILLE (edd.), *Regulae – Consuetudines – Statuta* cit., pp. 261-276.
- O' DELL M. C., *Elizabeth of Schönau and Hildegard of Bingen: Prophets of the Lord*, in NICHOLS - SHANK (edd.), *Medieval Religious Women* cit., pp. 85-102.
- OLSON R., *The Green Man in Hildegard of Bingen*, «*Studia mystica*», 15 (1992), pp. 3-18.
- OROZ RETA J., *La Sibila del Rhin. Misión profética de Santa Hildegarda de Bingen*, «*Latomus. Revue d'études latines*», 53 (1994), pp. 608-634.
- PANTI C., «*Verbum cordis e ministerium vocis*»: *il canto emozionale di Agostino e le visioni sonore di Ildegarda di Bingen*, in CRISTIANI - PANTI - PERILLO (edd.), «*Harmonia mundi*». *Musica mondana e musica celeste* cit., pp. 167-200.
- PARISSE M., *Religieux et religieuses en Empire du X^e au XII^e siècle*, Paris 2011.
- PÁSZTOR E., *Ideali dell'eremitismo femminile in Europa tra i secoli XII-XV*, in *Eremitismo* cit., pp. 129-164.
- PATZOLD S., *Le «premier âge féodal» vu d'Allemagne. Essai sur les historiographies française et allemande*, in IOGNA-PRAT - LAUWERS - MAZEL - ROSE, *Cluny, les moines* cit., pp. 19-29.
- PENCO G., *Un tema dell'asceti monastica: la scala di Giacobbe*, «*Vita Monastica*», 14 (1960), pp. 99-113.

- PEREIRA M., *Maternità e sessualità femminile in Ildegarda di Bingen. Proposta di lettura*, «Quaderni storici», 15 (1980), pp. 564-579.
- PEREIRA M., *Le visioni di Ildegarda di Bingen*, «Memoria. Rivista di storia delle donne», 3 (1982), pp. 34-45.
- PEREIRA M., *Profezia e scrittura in Ildegarda di Bingen*, in MODICA VASTA (ed.), *Esperienza religiosa e scritture femminili cit.*, pp. 15-24.
- PEREIRA M., «*Ignea vis*». *Lo Spirito nel «Liber divinorum operum» di Ildegarda di Bingen*, in ARFÉ - CAIAZZO - SANNINO (edd.), *Adorare caelestia, gubernare terrena*, pp.261-282.
- PEREIRA M., *Vedere nell'ombra. La conoscenza profetica nelle opere di Ildegarda di Bingen*, in GARFAGNINI - RODOLFI (edd.), *Profezia, filosofia e prassi politica cit.*, pp. 33-47.
- PEREIRA M., «*Feminea forma*». *Le donne nello sguardo di Ildegarde*, in 'Speculum futurorum temporum' cit., in corso di pubblicazione.
- PERNOUD R., *The Preaching Peregrinations of a Twelfth-Century Nun, ca. 1158-70*, in EKDAHL DAVIDSON (ed.), *Wisdom which Encircles cit.*, pp. 15-26.
- PERNOUD R., *Storia e visioni di sant'Ildegarda: l'enigmatica vita di un'umile monaca del Medioevo che divenne confidente di papi e imperatori*, traduzione italiana di A. MARASCO, Casale Monferrato 1996.
- PERNOUD R., *Hildegard von Bingen: ihre Welt - ihr Wirken – ihre Visionen*, Freiburg, i.Br.-Basel-Wien 1999.
- PERUGI M., *Tracce di spiritualità pre-gregoriana nella leggenda di Sant'Alessio*, in TOGNI (ed.), *Les Bibles atlantiques cit.*, pp. 287-315.
- PHILIPPART G., *Saints d'ici-bas, saints de l'au-delà. Pour une définition du champ hagiographique. Comment travaille aujourd'hui un hagiographe? Les mutations récentes de la discipline*, «La maison-Dieu. Cahiers de pastorale liturgique», 237 (2004), pp. 45-84.
- PIACENTINI G., *L'universo e l'uomo nel «Liber divinorum operum» di Ildegarda di Bingen*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 94 (2002), pp. 195-236.
- PICASSO G., *San Bernardo e il 'transitus' dei monaci*, in *Studi su san Bernardo cit.*, pp. 181-200.
- POTESTÀ G. L., *Teologia e rivelazione nell'omelia di Giovanni Scoto*, «Storia del cristianesimo. Ricerche storiche, esegetiche, teologiche», 4 (1983), pp. 293-333.
- POTESTÀ G. L., *I tempi finali e la venuta dell'Anticristo secondo Ildegarda*, in BERNDT (ed.), *Unversehrt und unverletzt cit.*, pp. 517-532.
- POUCHELLE M.-C., *Au bord du Rhin, Hildegarde entre chêne et roseau* in DUHAMEL-AMADO - LOBRICHON (edd.), *Georges Duby. L'écriture de l'histoire cit.*, pp. 385-399.
- PRICOCO S., *La scala di Giacobbe. L'interpretazione ascetica di Gen. 28, 12 da Filone a San Benedetto*, «Regulae Benedicti Studia», 14-15 (1985-1986), pp. 41-58.
- PRICOCO S., *Gregorio Magno e la tradizione monastica*, in LEONARDI (ed.), *Gregorio Magno e le origini dell'Europa cit.*, pp. 63-88.

- PRINZIVALLI E., *Le premesse: l'escatologismo di Agostino e di Gregorio Magno*, in PÁSZTOR (ed.), *Attese escatologiche dei secoli XII-XIV cit.*, pp.
- RABASSÓ G., *Esriptura i interioritat a Hildegarda de Bingen*, in BIRULÉS - PEÑA AGUADO (edd.), *La passió per la llibertat cit.*, pp. 311-315.
- RANFF V., *Wege zu Wissen und Weisheit: eine verborgene Philosophie bei Hildegard von Bingen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001 (Mystik in Geschichte und Gegenwart, 1/17).
- RANFF V., *Haben Hildegards Visionen Quellen?*, in BÄUMER-SCHLEINKOFER (ed.), *Hildegard von Bingen in ihrem Umfeld cit.*, pp. 105-122.
- RANFF V., „Der Spiegel der Vorsehung“. Formen der «providentia» bei Hildegard von Bingen, «Internationale Katholische Zeitschrift Communio», 31 (2002), pp. 340-350.
- RANFF V., *Die «incomprehensibilitas Dei» im Werk Hildegards. Zur Bedeutung negativer Formulierungen in der Theologie*, in BERNDT (ed.), *Unversehrt und unverletzt cit.*, pp. 121-138.
- RANFF V., *Vision und Reflexion: Hildegard von Bingen und die Philosophie*, in DELGADO - LEPPIN (edd.), „Dir hat vor den Frauen nicht gegraut“ cit., pp. 119-135.
- RANFF V., *Demütige Selbstdarstellung bei Hildegard von Bingen und Nikolaus von Kues*, in VANNIER (ed.), *L'humilité cit.*, pp. 27-40.
- RAPP B.S., *A woman speaks. Language and self-representation in Hildegard's letters*, in BURNETT MCINERNEY (ed.), *Hildegard of Bingen cit.*, pp. 3-24.
- RECCHIA V., *Il "Praedicator" nel pensiero e nell'azione di Gregorio Magno. Immagini e moduli espressivi*, «Salesianum», 41 (1979), pp. 333-374.
- REDON O., *Le Choix de la solitude: Parcours érémitiques dans les pays d'Occident*, «Médiévales», 28 (1995), pp. 1-158.
- REHBERG K.S., *Rationalisierungsschicksal und Charisma-Sehnsucht. Anmerkungen zur «Außeralltäglichkeit» im Rahmen der institutionellen Analyse*, in ANDENNA - BREITENSTEIN - MELVILLE (edd.), *Charisma und religiöse Gemeinschaften cit.*, pp. 3-23.
- RENER M., *Hagiographie in deutschen Raum (1125-1220)*, in PHILIPPART (ed.), *Hagiographies. Histoire internationale*, vol. VI cit., pp. 401-520.
- RICCI C., *Profezia e prospettive escatologiche in Gregorio Magno*, in LEONARDI (ed.), *Gregorio Magno e le origini dell'Europa cit.*, pp. 307-326.
- RICCIARDI A., *Il momento carolingio. Orientamenti politici e culturali di fronte alla Regula Benedicti*, in BOTTAZZI - BUFFO - CICOPIEDI - FURBETTA - GRANIER (edd.), *La società monastica cit.*, pp. 183-205.
- RISSEL H., *Hildegard von Bingen an Elisabeth von St. Thomas an der Kyll. Die heilige Hildegard und die frühesten deutschen Zisterzienserinnen*, «Cîteaux. Commentarii cistercienses», 41 (1990), pp. 5-43.
- RYAN H., *St. Hildegard and St. Bernard*, «Tjurunga. An Australian Benedictine Review», 42 (1992), pp. 16-28.

- RUSCONI R., *Esegesi, teologia della storia e profezia in Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, Roma 1999 (Opere di Gioacchino da Fiore. Testi e strumenti, 9), pp. 49-72.
- SANTI F., *Biografia, autobiografia e autoagiografia nei secoli XII-XIII*, «Hagiographica», 12 (2005), pp. 377-387.
- SANTI F., *L'età metaforica. Figure di Dio e letteratura latina medievale da Gregorio Magno a Dante*, Spoleto 2011 (Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo. Uomini e mondi medievali, 25).
- SANTI F., *Ildegarde di Bingen e gli angeli*, in PARAVICINI BAGLIANI (ed.), *Angelus. From the Antiquity to the Middle Ages* cit., pp. 333-350.
- SANTI F., *Ildegarde di Bingen*, in BARTOLOMEI ROMAGNOLI - DEGL'INNOCENTI - SANTI (edd.), *Scrittrici mistiche europee* cit., traduzione dell'*Orto virtutum* di B. VALTORTA, pp. 9-40.
- SANTOS PAZ J.C., *Un manuscrito desconocido con obras de Hildegarde de Bingen*, «Filologia Mediolatina. Rivista della Fondazione Ezio Franceschini», 3 (1996), pp. 249-266.
- SANTOS PAZ J.C., *La mística femenina del siglo XII y los autores clásicos: el caso de Hildegarde de Bingen*, «Euphrosyne», 26 (1998), pp. 203-210.
- SAVIGNI R., «*Sapientia divina*» e «*Sapientia humana*», in Rabano Mauro e Pascasio Radberto, in LEONARDI (ed.), *Gli umanesimi medievali* cit., pp. 591-615.
- SAVIGNI R., «*Scoperta dell'individuo*». *Biografia e agiografia nei secoli XI-XII*, «Hagiographica», 12 (2005), pp. 275-364.
- SCHAVAN A., «*In euch schaut sich selbst der König*»: *Das Menschenbild der Hildegard von Bingen*, in BERNDT (ed.), «*Im Angesicht Gottes*» cit., pp. 17-23.
- SCHMIDT M., «*Discretio*» bei Hildegard von Bingen als *Bildungselement*, in HOGG J. (ed.), *Spiritualität heute und gestern* cit., pp. 73-94.
- SCHMITT J.-C., *Rêver au XIIe siècle*, in GREGORY (ed.), *I sogni nel Medioevo* cit., pp. 291-316.
- SCHMITT J.-C., *Les corps des images: essais sur la culture visuelle du Moyen Âge*, Paris 2002 (Les temps des images), essai n. 10: *Hildegarde de Bingen ou le refus du rêve*, pp. 323-344.
- SCHMITT M., *Blessed Jutta of Disibodenberg: Hildegard of Bingen's «magistra» and Abbess*, «*American Benedictine Review*», 40 (1989), pp. 170-189.
- SCHIPPERGES H., *Das Menschenbild Hildegards von Bingen: die anthropologische Bedeutung von «Opus» in ihrem Weltbild*, Leipzig 1961 (Erfurter theologische Schriften, 5).
- SCHIPPERGES H., *Die Engel im Weltbild Hildegards von Bingen*, in FROMM - HARMS - RUBERT (edd.), «*Verbum et signum*», vol. II cit., pp. 99-117.
- SCHIPPERGES H., *Kosmologische Aspekte der Lebensordnung und Lebensführung bei Hildegard von Bingen*, in FÜHRKÖTTER (ed.), *Kosmos und Mensch* cit., pp. 1-25.
- SCHIPPERGES H., *Hildegarde de Bingen*, Turnhout 1997.
- SCHIPPERGES H., *Heil und Heilkunst. Hildegards Entwurf einer ganzheitlichen Lebensordnung*, in FORSTER (ed.), *Hildegard von Bingen* cit., pp. 458-465.

- SCHIPPERGES H., *The world of Hildegard of Bingen: Her Life, Times and Visions*, trad. a cura di J. CUMMINGS, Colledgeville 1998. Traduzione inglese del volume *Die Welt der Hildegard von Bingen. Panorama eines außergewöhnlichen Lebens*, Freiburg i. Br. 1997.
- SCHIPPERGES H., „*Prophetissa Teutonica*“: *Hildegard von Bingen - die Prophetin von Rhein*, in BÄUMER-SCHLEINKOFER (ed.), *Hildegard von Bingen in ihrem Umfeld* cit., pp. 47-62.
- SCHRADER M. - FÜHRKÖTTER A., *Die Echtheit des Schrifttums der heiligen Hildegard von Bingen. Quellenkritische Untersuchungen*, Köln-Graz 1956.
- SLOCUM K.B., *The Harmony of Celestial Revelations: Hildegard's Theology of Music*, in EKDAHL DAVIDSON (ed.), *Wisdom which Encircles* cit., pp. 81-92.
- SOHN-KRONTHALER M., „*Ego paupercula forma*“: *Formen weiblicher Autorität bei Hildegard von Bingen (1098-1179)*, in JENSEN - SOHN-KRONTHALER (edd.), *Formen weiblicher Autorität* cit., pp. 85-108.
- STAAB F., *Aus Kindheit und Lehrzeit Hildegards: mit einer Übersetzung der Vita ihrer Lehrerin Jutta von Sponheim*, in FORSTER (ed.), *Hildegard von Bingen* cit., pp. 58-86.
- STAAB F., *Hildegard von Bingen in der zisterziensischen Diskussion des 12. Jahrhunderts*, in BERNDT (ed.), „*Im Angesicht Gottes*“ cit., pp. 157-179.
- STEINHILBER A., *Vision als Legitimation? Zur kompositorischen Kompetenz Hildegards von Bingen*, in KOCH - BUSCHINGER (edd.), *Autour de Hildegarde de Bingen* cit., pp. 132-137.
- STERCAL C., *Bernardo di Clairvaux: intelligenza e amore*, in BIFFI - MARABELLI (edd.), *Figure del pensiero medievale* cit., pp. 137-194.
- STEVENS J., *The musical Individuality of Hildegards Songs: a liturgical Shadowland*, in BURNETT - DRONKE (edd.), *Hildegard of Bingen* cit., pp. 163-188.
- STOCK B., *The Philosophical Anthropology of Johannes Scottus Eriugena*, «*Studi Medievali*», 8 (1967), pp. 1-57.
- STRAW C. E., *Gregory and Tradition: The Example of Compassion*, in LEONARDI (ed.), *Gregorio Magno e le origini dell'Europa* cit., pp. 23-62.
- STÜHLMAYER B., *Hörpraxis und Aufführungspraxis der Musik der Hl. Hildegard von Bingen*, in KOCH - BUSCHINGER (edd.), *Autour de Hildegarde de Bingen* cit., pp. 138-146.
- STURLESE L., *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo. Dagli inizi alla fine del XII secolo*, Firenze 1990 (Accademia Toscana di Scienze e Lettere “La Colombaria”. “*Studi*”, 105), cap. IX: *Donne tra il vecchio e il nuovo: Hildegard di Bingen, «prophetissa teutonica»*, pp. 163-175 (vedi se è un capitolo).
- STÜTZER A., *Hildegard von Bingen in der Tradition biblischer Prophetie*, in BÄUMER-SCHLEINKOFER (ed.), *Hildegard von Bingen in ihrem Umfeld* cit., pp. 63-88.
- TABACCO G., *Eremo e cenobio*, in TABACCO (ed.), *Spiritualità e cultura* cit., pp. 159-166.

- TABAGLIO M., «*Ad caelestem harmoniam*»: *poesia e musica in Ildegarda di Bingen*, Verona 1998 (Medioevi Studi, 2).
- TELLENBACH G., *Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert*, Göttingen 1988.
- THOMPSON A., *Hildegard of Bingen on Gender and the Priesthood*, «Church History. Studies in Christianity and Culture», 63 (1994), pp. 349-364.
- THOMPSON R.M., *The Place of Germany in the Twelfth-century Renaissance*, in BEACH (ed.), *Manuscripts and Monastic Culture* cit., pp. 19-42.
- THUNBERG L., *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus Confessor*, Lund 1965.
- TÖPFER B., *Il regno futuro della libertà. Lo sviluppo delle speranze millenaristiche nel medioevo centrale*, Genova 1992 (Centro Internazionale di Studi Gioachimiti. Opere di Gioacchino da Fiore. Strumenti, 4), cap. I: Attese escatologiche pregioachimite, pp. 23-63.
- TREMP E., *Hildegard von Bingen in der Sicht ihrer Zeitgenossen. Das Zeugnis des Briefwechsels*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 46 (1999), pp. 52-66.
- TROTTMANN C., *La vision béatifique: des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Roma 1995 (Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome, 289).
- TROTTMANN C., *Sujets de la Jérusalem céleste: l'humanisme comme mise en perspective eschatologique de l'homme et de sa liberté chez Hildegarde de Bingen et Bernard*, in FERRARI - GRÄTZEL (edd.), *Spiritualität im Europa* cit., pp. 91-104.
- ULRICH J., *Vision bei Hildegard von Bingen. Beobachtungen zur Vita Gottfrieds und Theoderichs und zu den Visionsschriften Hildegards*, «Kerygma und Dogma. Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre», 47/1 (2001), pp. 14-29.
- USÁBEL A.A., *Narrativa histórica y mística medieval cristiana. Los casos de Eckhart e Hildegarda de Bingen*, «Cistercium: revista monástica», 34 (1999), pp. 667-684.
- VAN ACKER L. - PRETSCH H.J., *Der Briefwechsel des Benediktinerklosters St. Peter und Paul in Hirsau mit Hildegard von Bingen: ein Interpretationsversuch zu seiner kritischen Edition*, in SCHREINER (ed.), *Hirsau. St. Peter und Paul* cit., pp. 157-172.
- VAN ENGEN J.H., *Abess: "Mother and Teacher"*, in NEWMAN (ed.), *Voice of the Living* cit., pp. 30-52.
- VAN ENGEN J.H., *Letters and the Public «Persona» of Hildegard*, in HAVERKAMP (ed.), *Hildegard von Bingen* cit., pp. 375-418.
- VAN HOOFF A. J.L., *Der Dialektik von Individuum und Person. Der Abt als Vermittler nach der Regel des Hl. Benedikt*, in FERRARI - GRÄTZEL (edd.), *Spiritualität im Europa* cit., pp. 165-170.
- VAN PARYS M., «*Sapienter indocti*». *Moines et culture dans l'Europe latine*, «*Irénikon. Revue des Moines de Chevetogne*», 70 (1997), pp. 315-332.

- VAUCHEZ A., *La santità nel Medioevo*, Bologna 1989.
- VAUCHEZ A., *Santi, profeti e visionari. Il soprannaturale nel Medioevo*, Bologna 2000 (Saggi, 531). Traduzione italiana del volume *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris 1999 (Bibliothèque Albin Michel. Histoire).
- VERMIGLI F., *Il Gregorio di Bernardo: il monaco, il pontefice*, in LEONARDI (ed.), *Gregorio Magno e le origini dell'Europa* cit., pp. 523-550.
- VINCENT C., *Les Fortunes médiévales du culte de saint Alexis*, «Mélanges de l'École française de Rome», 124 (2012), pp. 629-642.
- VIOLANTE C., *La riforma ecclesiastica del XI come progressiva sintesi di contrastanti idee e strutture*, «Critica storica», 26 (1989), pp. 156-166.
- VONES-LIEBENSTEIN U., *Hildegard von Bingen und der „ordo canonicus“*, in BERNDT (ed.), *„Im Angesicht Gottes“* cit., pp. 213-240.
- WAEGEMAN A., *The Medieval Sybil*, in MILIS (ed.), *The Pagan Middle Ages* cit., pp. 83-107.
- WALKER BYNUM C., «... *And Woman His Humanity*»: *Female Imagery in the Religious Writing of the Later Middle Ages*, in WALKER BYNUM - HARRELL - RICHMAN (edd.), *Gender and Religion* cit., pp. 257-288.
- WALKER BYNUM C., *Fragmentierung und Erlösung: Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters*, Frankfurt a.M. 1996.
- WALLRAFF M., *Christus verus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, Münster 2001.
- WALTER P., *Die Heiligen in der Dichtung der heiligen Hildegard von Bingen*, in BRÜCK (ed.), *Hildegard von Bingen 1179-1979* cit., pp. 211-237.
- WERNER H.-J., «*Homo cum creatura*». *Der kosmische Moralismus in den Visionen der Hildegard von Bingen*, in ZIMMERMANN - SPEER - DE GRUYTER (edd.), *Mensch und Natur* cit., pp. 67-88.
- WIDMER B., *Heilsordnung und Zeitgeschehen in der Mystik Hildegards von Bingen*, Basel-Stuttgart 1955.
- WÖRMAN SUR C., *The Feminine Images of God in the Visions of Saint Hildegard of Bingen's «Scivias»*, Lewiston (N.Y.) - Lampeter 1993.
- ZÁTONYI M., *Gotteskräfte. Über die Tugenden bei Hildegard von Bingen*, «Erbe und Auftrag. Benediktinische Monatsschrift», 84 (2008), pp. 246-262.
- ZÁTONYI M., *Lebendige Ordnung: Über die Disziplin nach Hildegard von Bingen*, «Erbe und Auftrag. Benediktinische Monatsschrift», 86 (2010), pp. 154-171.
- ZÁTONYI M., «*Vidi et intellexi*»: *die Schrifthermeneutik in der Visionstrilogie Hildegards von Bingen*, Münster 2012 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters).
- ZÁTONYI M., *Hildegard von Bingen (1098-1179). Prophetie als Schriftauslegung*, in LUTHER - ZIMMERMANN (edd.), *Studienbuch Hermeneutik* cit., pp. 127-135.
- ZUCCHINI S., «*Vecchio*» e «*nuovo*» *monachesimo a cavallo tra il primo e il secondo millennio*, in *Riforma o restaurazione?* cit., pp. 83-100.

Manuali

CHENU M.-D., *La Teologia nel Medio Evo. La Teologia nel sec. XII*, (Teologia, 10), Milano 1972, cap. VII-VIII-IX: *La mentalità simbolica; La teologia simbolica; L'Antico Testamento nella teologia medioevale*, pp. 175-239.

DAL PRA M. (ed.), *Storia della filosofia*, vol. V: *La filosofia medievale: dal secolo VI al secolo XII*, Milano 1975/76, cap. XI: MT. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, *Filosofia della natura e fede: le scuole di Chartres e di S. Vittore*, pp. 237-258.

D'ONOFRIO G. (ed.), *Storia della teologia nel Medioevo*, vol. II: *La grande fioritura*, Casale Monferrato 1996, cap. VII: A. TAGLIAPIETRA, *Profeti e simbolisti. Il «simbolismo tedesco» del XII secolo e la pietà femminile: Ildegarda di Bingen e Herrad di Hohenburg*, pp.393-406.

PEREIRA M., *La filosofia nel Medioevo: secoli VI-XV*, Roma 2008, (Frecce, 66), cap. X: *Le vie della Sapienza: profezia, ricerca mistica, ermetismo*, pp. 143-158.

ARTIFONI E. [et al.], *Storia medievale*, Roma 1998.

Repertori, dizionari ed enciclopedie

ARIS M.A. - EMBACH M. - LAUTER W. - MÜLLER I. - STAAB F. - STEINLE S. OSB, *Hildegard von Bingen. Internationale Wissenschaftliche Bibliographie*, Mainz 1998.

PONCELET A., *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*, Société des Bollandistes, Bruxelles 1898-1899: *Vita Sancti Ruperti confessoris, dux Bingiensis, saec. IX* [BHL 7388], pp. 1071-1072; *Vita Sancti Dysibodi, episcopus et confessor in Germania, saec. VII (?)* [BHL 2204], p. 333.

www.mirabileweb.it (Archivio digitale della cultura medievale), chiave di ricerca: Hildegardis Bingenensis (ultima consultazione 3 giugno 2019).