

# Introduzione

Intorno al 1138 Bernardo di Clairvaux indirizzò ai monaci di Aulps, entrati nell'ordine solo da qualche mese, una lettera in cui comunicò loro la sua ammirazione per la scelta compiuta. Nello scritto l'abate espone ai neofiti gli elementi che costituivano il nucleo fondamentale dell'identità cistercense chiudendo il suo elenco con alcune parole riprese da san Paolo (1Cor 12, 31): «*Ordo noster est [...] super omnia excellentiorem viam tenere, que est Caritas*»<sup>1</sup>. L'espressione è sintetica ed estremamente significativa in quanto collega in modo diretto il livello ideale a quello normativo e istituzionale della *religio*. Questa pretesa, presente nei cisterensi sin dalle origini, è stata uno degli spunti più stimolanti che, nel bene e nel male, ha influenzato anche la ricerca su Cîteaux nell'ultimo quarantennio. La prima parte dell'introduzione ripercorre il dibattito storiografico recente, nel tentativo di delinearne i punti nodali e tratteggiare le linee metodologiche entro cui sono stati sviluppati i saggi presentati in questa sede. Nella seconda parte sono poi ripresi alcuni tra gli elementi più originali che caratterizzarono la nascita e lo sviluppo dell'ordine nei primi decenni, inserendoli, secondo un'ottica comparata, nell'evoluzione della vita religiosa dei secoli centrali del medioevo.

## 1. *Gli ideali*<sup>2</sup> nella realtà

Tra i temi storiografici intorno ai primi secoli dell'ordine cistercense un posto di primo piano ha tradizionalmente ricoperto l'analisi della

---

<sup>1</sup> *Opere di san Bernardo*, VI/1, *Lettere 1-210*, a cura di E. Paratore - F. Gastaldelli, Milano 1986, p. 640, rr. 13, 16 (lettera 142).

<sup>2</sup> Il termine 'ideale' riferito ai cisterensi e, più in generale, alla vita religiosa, può de stare più di un'ambiguità. Sono soltanto in parte d'accordo con G.G. MERLO, *Prolusione. L'abbazia di Staffarda e la storia monastica*, in R. COMBA - G.G. MERLO (a cura di), *L'abbazia di Staffarda e l'irradiazione cistercense nel Piemonte meridionale*, Atti del Convegno. Abbazia di Staffarda – Revello, 17-18 ottobre 1998, Cuneo 1999 (Storia e Storiografia, 21), pp. 9-17, cit. p. 14, quando afferma: «Gli ideali non sono da intendere come modelli di perfezione letterari, astratti e angelici. Gli ideali sono quelli ricavabili dai documenti, per

rete monastica nel suo complesso<sup>3</sup>. Opere come quella di Jean-Bertold Mahn, *L'ordre cistercien et son gouvernement*, e di Jean Baptiste Van Damme, *Les pouvoirs de l'Abbé de Cîteaux au XIIe et XIIIe siècle*, hanno delineato una trama istituzionale articolata, funzionante e coerente, tra i cui pilastri vi era l'*uniformitas* della vita regolare che caratterizzava tutti i cenobi<sup>4</sup>.

Nell'ultimo trentennio questo quadro unitario ha lasciato il posto a indagini storiografiche condotte sempre di più su una dimensione regionale. La ricerca si è infatti concentrata su singole fondazioni o su gruppi di cenobi, di cui sono stati analizzati in particolare gli aspetti economici, sociali e artistici. Questo approccio, legato agli ambiti locali e a particolari aspetti materiali, ha portato inevitabilmente a una salutare ‘demitizzazione’ della monolitica unità dell’ordine<sup>5</sup>: «Nel processo di demolizione storiografica del mito dell’*uniformitas* cistercense, è balzata in primo piano la tendenza a evidenziare, per contrasto, le declinazioni locali dei fattori costitutivi dell’ordine»<sup>6</sup>.

Tale impostazione si è sviluppata lungo tre linee di ricerca.

1.1. Un primo percorso presenta come chiave di lettura la dialettica o, meglio ancora, una vera e propria dicotomia, tra ‘ideale e realtà’, ‘mito e realtà’. L’immagine apparentemente idilliaca dell’ordine, quale emerge dai testi narrativi e normativi delle origini e del primo secolo di vita cistercense, è stata così, spesso, contrapposta a una realizzazione pratica tutt’altro che lineare e concorde, quasi che i cistercensi avessero proposto un modello, una facciata propagandistica e con funzioni legittimanti che poi, alla prova dei fatti, mostrava talvolta difetti e inco-

così dire, istituzionali dell’autocoscienza cistercense». Termini come *caritas* e *unanimitas*, infatti, non si trovano soltanto nei testi normativi fondamentali, come la *Carta caritatis* o gli *Instituta*, ma anche in scritti parenetici quali, ad esempio, i sermoni di Bernardo di Clairvaux o lo *Speculum caritatis* di Aelredo di Rievaulx. Pur con accenti diversi, che vanno di volta in volta verificati, non è da escludere che anche in questo secondo gruppo di testi tali termini vengano impiegati con accezioni più o meno latamente istituzionali, atte a indicare l’origine del legame instaurato tra i religiosi o tra le abbazie. Su questo punto cfr. *infra*, cap. II, pp. 60-64.

<sup>3</sup> K. ELM, *Questioni e risultati della recente ricerca sui cistercensi*, in H. HOUBEN - B. VETERE (a cura di), *I cistercensi nel Mezzogiorno medievale*, Galatina 1994 (Saggi e ricerche, 24), pp. 7-31, cit. pp. 5-9.

<sup>4</sup> J.-B. MAHN, *L'ordre cistercien et son gouvernement des origines au milieu du XIIIe siècle (1098-1265)*, Paris 1951; J.B. VAN DAMME, *Les pouvoirs de l'Abbé de Cîteaux au XIIe et XIIIe siècle*, «Analecta Cisterciensia», 24 (1968), pp. 47-85.

<sup>5</sup> ELM, *Questioni e risultati della recente ricerca*, p. 28.

<sup>6</sup> A.M. RAPETTI, *Alcune considerazioni intorno ai monaci bianchi e alle campagne nell’Europa dei secoli XII-XIII*, in G. ANDENNA (a cura di), *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, pp. 323-351, cit. p. 328.

renze<sup>7</sup>. Punto focale di questa posizione fu la grande mostra tenutasi ad Aachen nel 1980 e, in particolare, il catalogo, per altro ricchissimo di spunti innovativi e suggestioni, pubblicato per quell'occasione. Il volume, dal titolo *Die Zisterzienser*, curato da Kaspar Elm, presenta quale sottotitolo programmatico: *Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit (La vita dell'ordine tra ideale e realtà)*<sup>8</sup>. Come ha recentemente osservato lo storico dell'economia Werner Rösener: «Il sottotitolo della mostra [del 1980] alludeva prima di tutto all'opposizione tra ideale e realtà nella vita dell'ordine cistercense e suggeriva una decadenza dei monasteri nel momento in cui i principi dell'ordine si erano avverati, incarnati»<sup>9</sup>.

Nel catalogo il tema della decadenza fu sviluppato tra gli altri da Jean Leclercq, nel contributo: *Die Spiritualität der Zisterzienser*. Leclercq puntò la sua attenzione sullo scarto tra le generazioni di monaci bianchi vissute prima e dopo la morte di Bernardo di Clairvaux (1153). Riferendosi alle vicende dell'ordine nella seconda metà del XII secolo, egli affermava:

Iniziò ora il tempo dei compromessi. L'ideale fu strettamente mantenuto, anche se si trasformarono i suoi modi di espressione, nei campi dell'economia, dell'arte e specialmente dell'architettura. Un lungo percorso doveva portare dalle capanne di legno abitate da san Roberto e dai suoi confratelli a Cîteaux, dalle piccole chiese a aula unica costruite da sant'Alberico a Cîteaux, da san Bernardo a Clairvaux e dal fondatore di Pontigny nel 1115, alle grandi chiese dei cistercensi che prima in stile romanico e più tardi gotico abbellarono l'Europa tra XII e XIII secolo. Erano queste chiese troppo grandi? Esse erano sicuramente costose, troppo costose perché si lasciassero conciliare con la povertà, con il disinteresse, con la carità che un tempo i fondatori avevano voluto<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> *Ibi*, p. 327.

<sup>8</sup> K. ELM - P. JOERISSEN - H.J. ROTH (hrsg. von), *Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit*, Katalog zur Ausstellung des Landschaftsverbandes Rheinland, Rheinisches Museumsamt, Brauweiler-Köln 1981 (Schriften des Rheinischen Museumsamtes, 10).

<sup>9</sup> W. RÖSENER, *Stand und Perspektiven der neueren Zisterzienserforschung. Eine Einführung*, in F.J. FELTEN - W. RÖSENER (hrsg. von), *Norm und Realität. Kontinuität und Wandel der Zisterzienser im Mittelalter*, Berlin 2009 (Vita regularis, Abhandlungen, 42), pp. 1-19, cit. pp. 2-3: «Der Untertitel der Ausstellung und Publikation zielt vor allem auf die Gegenüberstellung von Ideal und Wirklichkeit im Ordensleben der Zisterzienser und suggerierte eine Dekadenz der Klöster bei der Verwirklichung der Ordensprinzipien».

<sup>10</sup> J. LECLERCQ, *Die Spiritualität der Zisterzienser*, in *Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit*, pp. 149-156, cit. p. 154. Una posizione analoga era stata sviluppata già in ID., *Les intentions des fondateurs de l'ordre cistercien*, «Collectanea cisterciensia», 30 (1968), pp. 233-271, cit. p. 266: «Pourtant les intentions des fondateurs demeuraient claires, indiquant ce qui aurait dû être et ce qui devrait être, en dépit de la pression des circonstances, du poids des faits et de la fragilité des hommes». Sulla stessa linea B. CHAUVIN, *Réalités et évolution de l'économie cistercienne dans les duché et comté de Bourgogne au moyen âge aux temps modernes*, in *L'Economie cistercienne. Géographie – Mutations du Moyen Âge aux Temps*

Se Leclercq contrappose le due generazioni, solo qualche anno dopo, nel 1986, lo studioso francescano Jean Baptiste Auberger, nel volume *L'unanimité cistercienne primitive: mythe ou réalité?*<sup>11</sup>, si spinse oltre e mise addirittura in discussione l'unità stessa di intenti presenti nei primi decenni di vita dell'ordine, individuando due precoci filoni di pensiero e di ideale. Il primo, più pragmatico e legalistico, faceva capo a Cîteaux, il secondo, più spirituale e carismatico, a Clairvaux. Egli giunse a questi risultati intrecciando fonti di diverso tipo, dalla foggia delle miniature, ai siti ove furono costruite le prime abbazie, fino ai testi normativi, quali le diverse versioni della *Carta caritatis* e le prime raccolte di *statuta*.

Le posizioni di Auberger furono accolte e ulteriormente sviluppate da Costance Brittain Bouchard, in particolare in un volume di grande successo dal titolo *Holy entrepreneurs. Cistercians, knights and economic exchanges in twelfth-century Burgundy*<sup>12</sup>. La studiosa americana si concentrò sulla documentazione, in gran parte inedita, relativa alle abbazie borgognone nel corso del XII secolo, mettendola a confronto con i testi normativi, in particolare quelli di interesse economico. La Brittain Bouchard arrivò alla conclusione che fin dalla loro nascita i cistercensi si erano inseriti pienamente nello sviluppo dell'economia di mercato, adottandone in toto anche i meccanismi di scambio dei prodotti e di sfruttamento del territorio senza per questo mostrare segni di decaenza spirituale<sup>13</sup>. La dicotomia tra ideali e realtà era sorta invece solo in un secondo tempo, quando un piccolo gruppo di abati, al cui vertice vi era Clairvaux, aveva imposto all'intero ordine, per altro con scarso successo, delle regole economiche restrittive, in particolare riguardo al tipo di proprietà che i monaci potevano detenere. Al fine di dare

modernes, Troisièmes journées internationales d'histoire, 16-18 septembre 1981, Auch 1983, pp. 13-52.

<sup>11</sup> J.B. AUBERGER, *L'unanimité cistercienne primitive: mythe ou réalité?*, Achel 1986 (Cîteaux. *Commentarii Cistercienses. Studia et documenta*, 3). Su questa linea anche Id., *La législation cistercienne primitive et sa relecture claravallienne*, in *Ouvres complètes – Bernard de Clairvaux*, I, *Introduction générale. Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalités, spiritualité*, Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon, Paris 1992 (Sources Chrétiennes, 380), pp. 181-208. Per una critica a questa impostazione rimando a B.P. MCGUIRE, *Who founded the Order of Cîteaux?*, in E.R. ELDER (ed.), *The Joy of Learning and the Love of God. Studies in Honor of Jean Leclercq*, Kalazmazoo 1995 (Cistercian Studies Series, 160), pp. 389-413; M.G. NEWMAN, *Stephen Harding and the creation of the Cistercian Community*, «Revue Bénédictine», 107 (1997), pp. 307-329 e EAD., *Text and Authority in the Formation of the Cistercian Order: Re-assessing the Early Cistercian Reform*, in C.M. BELLITTO - L.I. HAMILTON (ed.), *Reforming the Church before Modernity. Patterns, Problems and Approaches*, Burlington 2005, pp. 173-198, cit. pp. 173-174.

<sup>12</sup> C.B. BOUCHARD, *Holy entrepreneurs. Cistercians, knights and economic exchanges in twelfth-century Burgundy*, Ithaca-London 1991. Si veda anche il contributo EAD., *Cistercian Ideals versus reality: 1134 reconsidered*, «Cîteaux. Commentarii Cistercienses», 39 (1988), pp. 217-231.

<sup>13</sup> BOUCHARD, *Holy entrepreneurs*, p. 187.

a questa novità un carattere generale, si era tentato quindi per la Bouchard, di proiettare a ritroso tali disposizioni, falsando così l'immagine del periodo delle origini e creando una leggenda di fondazione del tutto fittizia.

La tesi della riscrittura delle origini cistercensi fu ripresa e enormemente dilatata da Constance Hoffman Berman, nel suo volume *The Cistercian Evolution*. In quest'opera, per altro oggetto di recensioni molto critiche, fu teorizzata una sistematica campagna di invenzione della memoria, ritenendo che buona parte dei testi normativi e della documentazione pontificia indirizzata ai cistercensi fino al terzo quarto del XII secolo fosse frutto di vere e proprie falsificazioni<sup>14</sup>. La conseguenza estrema ma, a rigor di logica, inevitabile di questa tesi fu la negazione dell'esistenza stessa di un ordine cistercense, almeno fino agli anni Sessanta del XII secolo.

Va detto che buona parte delle conclusioni a cui giunsero Auberger, Bouchard e Berman, pur rappresentando ancora delle salutari provocazioni, utili a spronare la ricerca, sono state messe in discussione dalle recenti edizioni critiche dei testi normativi cistercensi del XII secolo, condotte da Chrysogonus Waddell a partire da un'attenta analisi della tradizione manoscritta<sup>15</sup>.

1.2. A un solo anno di distanza dalla mostra di Aachen si tenne presso l'abbazia di Flaran, nel settembre 1981, il convegno dal titolo *L'Économie cistercienne. Géographie – Mutations du Moyen Âge aux Temps modernes*<sup>16</sup>. Anche in questa circostanza il sottotitolo dell'incontro risulta lo specchio di una chiara impostazione metodologica. Come dichiarato da Charles Higounet<sup>17</sup>, autore in quella sede, oltre che di un fondamentale saggio

<sup>14</sup> C.H. BERMAN, *The Cistercian Evolution. The Invention of a Religious Order in Twelfth-Century Europe*, Philadelphia 2000 (The Middle Ages Series). Per un'attenta e puntuale critica storico-filologica di questo lavoro rimando ai lavori di B.P. MCGUIRE, *Charity and Unanimity: the Invention of the Cistercian Order*, «Cîteaux. Commentarii Cistercienses», 51 (2000), pp. 285-297; C. WADDELL, *The Myth of Cistercian Origins: C.H. Berman and the Manuscript Sources*, «Cîteaux. Commentarii Cistercienses», 51 (2000), pp. 299-386; F. CYGLER, *Un ordre cistercien au XIIe siècle? Mythe historique ou mystification historiographique? A propos d'un livre récent*, «Revue Mabillon», 74 (2002), pp. 307-328; F. FELTEN, *Rezension*, «Historische Zeitschrift», 285 (2007), pp. 448-452.

<sup>15</sup> *Narrative and legislative texts from early Cîteaux*, ed. C. Waddell, Nuits Saint Georges: Abbaye de Cîteaux 1999 (Cîteaux. *Studia et documenta*, 9); *Cistercian Lay Brothers. Twelfth-century usages with related texts*, ed. Id., Brecht 2000 (Cîteaux. *Commentarii Cistercienses. Studia et documenta*, 10); *Twelfth century statutes from the cistercian general chapter*, ed. Id., Brecht 2002 (Cîteaux. *Commentarii Cistercienses. Studia et documenta*, 12). Per osservazioni in merito si veda Id., *The Cistercian Institutions and their Early Evolution. Granges, Economy, Lay Brothers*, in *L'espace cistercien*, Paris 1994, pp. 27-44.

<sup>16</sup> *L'Économie cistercienne. Géographie – Mutations*.

<sup>17</sup> C. HIGOUNET, *Avant-propos*, in *L'Économie cistercienne. Géographie – Mutations*, pp. 7-10.

sulle grange cistercensi, anche di una breve introduzione, i lavori del convegno intesero privilegiare le ricerche regionali, senza necessariamente tracciare a partire da questi esempi delle improbabili generalizzazioni. D'altra parte si affermò la necessità di osservare l'aspetto economico sulla lunga durata, per cogliere gli elementi di trasformazione al di là del primo secolo di vita dell'ordine.

Ancora Werner Rösener, che per altro aveva partecipato all'incontro di Flaran con un contributo sull'economia cistercense nella Germania occidentale, nel 1983 pubblicò un intervento piuttosto critico circa l'impostazione metodologica del convegno. Nell'articolo *Spiritualität und Ökonomie im Spannungsfeld der zisterziensischen Lebensform* (*Spiritualità ed economia nel campo di tensione della forma di vita cistercense*)<sup>18</sup> egli sostiene come: «Molte ricerche riguardo alla storia dell'economia cistercense si erano chiuse su domande fin troppo specifiche ed erano stati stabiliti troppo pochi punti di contatto con il monachesimo cistercense nel suo complesso». Per Rösener gli storici dell'economia conducevano infatti studi dettagliati sulle attività economiche dei cistercensi, sulle loro incredibili prestazioni nell'ambito dell'economia agraria e del commercio, senza tuttavia stabilire sufficienti rapporti tra questi sviluppi e le intenzioni dell'ordine. Egli mise infine in guardia da un filone di studi che, pur analizzando la realtà economica, rischiava di perdere di vista la specificità dell'ordine, di cui l'aspetto materiale rappresentava solo una conseguenza<sup>19</sup>.

Ai lavori di Flaran partecipò anche Rinaldo Comba, con la pionieristica relazione su *Aspects économiques de la vie des abbayes cisterciennes de*

<sup>18</sup> W. RÖSENER, *Spiritualität und Ökonomie im Spannungsfeld der zisterziensischen Lebensform*, «Citeaux. Commentarii Cistercienses», 34 (1983), pp. 245-274. Su queste problematiche si veda anche il recente Id., *Tradition und Innovation im hochmittelalterlichen Mönchtum. Kontroversen zwischen Cluniazensern und Zisterziensern im 12. Jahrhundert*, in H.J. SCHMIDT (hrsg. von), *Tradition, Innovation, Invention. Fortschrittsverweigerung und Fortschrittsbewusstsein im Mittelalter*, Berlin-New York 2005 (Scrinium Friburgense, 18), pp. 399-421.

<sup>19</sup> «Spiritualität und Wirtschaftstätigkeit des mittelalterlichen Mönchtums scheinen auf den ersten Blick zwei Gebiete des monastischen Lebens zu umschreiben, die relativ wenig miteinander zu tun haben. [...] Wirtschaftshistoriker analysieren in detaillierten Untersuchungen und auf speziellen Fachtagungen die ökonomischen Aktivitäten der Zisterzienser und ihre erstaunlichen Leistungen in Agrarwirtschaft, Handel und Gewerbe, ohne jedoch genügend Bezüge zu den übergreifenden Intentionen des Ordens herzustellen. [...] Die hervorragend organisierte Tagung in Flaran (September 1981) über "L'économie cistercienne" liess deutlich erkennen, dass viele Forschungen zur zisterziensichen Wirtschaftsgeschichte allzusehr auf Spezialfragen eingeeckt sind und zu wenig Bezugspunkte zum zisterziensischen Mönchtum als Ganzem herstellen. [...] Der Aufbau klösterlichen Betriebe, die sich auf der Handarbeit der Mönche und Konversen stützten, diente vor allem dem Zweck, die Abkehr von der Welt zu gewährleisten und ungestört von aussen die religiös-spirituellen Ziele des zisterziensichen Mönchtums zu verwirklichen», RÖSENER, *Spiritualität und Ökonomie*, pp. 244, 272.

*l'Italie*<sup>20</sup>, ripresa e ampliata pochi anni dopo in *I cistercensi tra città e campagna nei secoli XII e XIII*<sup>21</sup>. Tali contributi di fatto posero le basi di una proficua serie di studi, convegni e monografie sugli aspetti economici e sociali di numerosi cenobi cistercensi in Italia settentrionale e non solo<sup>22</sup>. In linea con gli intenti del convegno francese Comba suggerì di:

Affrontare in termini nuovi il problema dell'adattabilità dei cistercensi alle situazioni concrete, non ponendo tale questione nei termini di un'istituzione, rigidamente strutturata e dotata di mezzi di controllo delle attività delle singole abbazie, che si adegua alla varietà delle condizioni economiche locali o che recepisce spinte lassistiche provenienti dalla 'base', ma domandandosi piuttosto quali scambi culturali si verificarono quando i singoli monasteri entrarono in contatto con le realtà regionali e in quali ambiti avvenne l'eventuale circolazione di idee e di esperienze attinenti ai fatti della cultura materiale<sup>23</sup>.

Un'impostazione di questo genere ha spinto gli studiosi, in particolare italiani, a scandagliare i ricchi fondi documentari superstiti, composti in gran parte da atti privati di natura patrimoniale, incrementando così notevolmente le conoscenze della vita dei singoli cenobi dal punto di vista economico e del rapporto con la società locale nei suoi vari aspetti. D'altra parte però, sia a causa di una certa sensibilità storica legata prettamente agli aspetti economici, sia per il tipo di fonti utilizzato, ove «la connotazione cistercense è assente o assai labile»<sup>24</sup>, si è andata in parte affermando l'impressione che la specificità cistercense dei cenobi risultasse debole e avesse in molti casi una scarsa incidenza in ambito regionale. Secondo le parole di Grado Giovanni Merlo: «L'universo cistercense è un universo non compatto né omogeneo dove una "unanimità" forse non è mai esistita nemmeno nei primi decenni delle origini»<sup>25</sup>.

<sup>20</sup> R. COMBA, *Aspects économiques de la vie des abbayes cisterciennes de l'Italie du Nord-Ouest (XII-XIII<sup>e</sup> siècle)*, in *L'Économie cistercienne. Géographie – Mutations*, pp. 119-133.

<sup>21</sup> ID., *I cistercensi fra città e campagna nei secoli XII e XIII*, «Studi Storici», 26 (1985), pp. 237-261.

<sup>22</sup> Una dettagliata rassegna di tali studi si trova in ID., *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 (hrsg. von), *Das Papsttum und das vielgestaltige Italien. Hundert Jahre Italia Pontificia*, Berlin-New York 2009 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Neue Folge, 5), pp. 515-555, cit. pp. 515-522.

<sup>23</sup> COMBA, *I cistercensi fra città e campagna*, p. 239.

<sup>24</sup> Cfr. G.G. MERLO, *Identità cistercense nei documenti pubblici e privati dei secoli XII e XIII*, 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, pp. 25-43, cit. p. 43, per le riflessioni circa le scarse tracce dell'identità cistercense nella documentazione d'archivio del XII e primo XIII secolo.

<sup>25</sup> MERLO, *Prolusione. L'abbazia di Staffarda*, p. 14.

Se la «coppia oppositiva» ideali-realtà si è rivelata spesso «uno strumento spuntato» di interpretazione storiografica<sup>26</sup>, altrettanto manchevole mi sembra però anche la rinuncia ad analizzare il rapporto tra questi due elementi e il conseguente tentativo di leggere tutto in chiave di «una progressiva, ragionata articolazione di norme che da principio furono volutamente imprecise e generali e andarono esplicitandosi in rapporto al mutare delle circostanze»<sup>27</sup>. Si rischia infatti di sopravvalutare queste ‘circostanze’, senza cogliere l’influenza e l’impulso culturale, non soltanto di ‘cultura materiale’, ma nel senso di un ‘ordine del mondo’, che una concezione ideale e spirituale, come era quella cistercense, poteva dare alle attuazioni concrete, sia in termini di spinta realizzatrice, sia quale strumento di legittimazione.

1.3. Un terzo percorso sviluppato in questi anni ha preso in esame, infine, le dinamiche e gli scambi reciproci tra idee direttive, spesso coagulate in un *propositum*<sup>28</sup>, testi normativi e realizzazione pratica delle strutture<sup>29</sup>.

Questa impostazione ha permesso a Klaus Schreiner di sottolineare come «le riforme monastiche in epoca medievale fossero una sorta di sforzo per dare al modello biblico validità, accettazione e durata»<sup>30</sup>, e a Stephan Weinfurter di concludere che: «Il capitolo generale presso i cistercensi fu fondamentalmente il prodotto della loro spiritualità e que-

<sup>26</sup> RAPETTI, *Alcune considerazioni intorno ai monaci bianchi*, p. 324.

<sup>27</sup> Ibi, p. 329.

<sup>28</sup> Sul *propositum* rimando a M. SCHÜRER, *Das ‘propositum’ in religiös-asketischen Diskursen. Historisch-semantische Erkundungen zu einem zentralen Begriff der mittelalterlichen ‘vita religiosa’*, in S. BARRET - G. MELVILLE (hrsg. von), *Oboedientia. Zu Formen und Grenzen von Macht und Unterordnung im mittelalterlichen Religiosentum*, Münster 2005 (*Vita regularis*, Abhandlungen, 27), pp. 99-128.

<sup>29</sup> H.M. KLINKENBERG, *Cîteaux. Spiritualität und Organisation*, in K. ELM - P. JOERISSEN (hrsg. von), *Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit*. Ergänzungsband, Köln 1982 (Schriften des Rheinischen Museumsamtes, 18), pp. 13-27; G. MELVILLE, *Alcune osservazioni sui processi di istituzionalizzazione della vita religiosa nei secoli XII e XIII*, «Benedictina», 48 (2001), pp. 371-394; Id., *L'institutionnalité médiévale dans sa pluridimensionalité*, in J.C. SCHMITT - O.G. OEXLE (éd.), *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. 254-268; M.G. NEWMAN, *The boundaries of Charity. Cistercian culture and ecclesiastical reform, 1098-1180*, Stanford 1996; EAD., *Stephen Harding and the creation*; F. CYGLER - G. MELVILLE, *Nouvelles approches historiographiques des ordres religieux en Allemagne*, «Revue Mabillon», n.s., 12 (2002), pp. 314-321. Per un quadro storiografico complessivo cfr. *infra*, cap. II, pp. 59-92.

<sup>30</sup> K. SCHREINER, *Ein Herz und eine Seele. Eine urchristliche Lebensform und ihre Institutionalisierung im augustinisch geprägten Mönchtum des hohen und späten Mittelalters*, in G. MELVILLE - A. MÜLLER (hrsg. von), *Regula Sancti Augustini. Normative Grundlage differenter Verbände im Mittelalter*, Paring 2002 (Publikationen der Akademie der Augustiner – Chorherren von Windesheim, 3), pp. 1-47, cit. p. 46.

sto chiarisce anche il motivo per cui tale tipo di organizzazione funzionò veramente»<sup>31</sup>.

Questo angolo visuale non mette in rilievo un'opposizione, ma piuttosto: «Una “tensione” fra due elementi, che offriva occasioni di verifica degli scarti eventualmente presenti fra i progetti e la loro concretizzazione [...] una tensione da cui localmente nascevano “sintesi mutevoli di orientamenti economici e culturali”»<sup>32</sup>.

Si tratta dei presupposti alla base di alcuni importanti convegni di argomento cistercense degli ultimi anni, quali: *Unanimité et diversité cisterciennes. Filiations - Réseaux - Relectures du XIIe au XVIIe siècle* del 1998<sup>33</sup> e *Norm und Realität. Kontinuität und Wandel der Zisterzienser im Mittelalter* del 2009<sup>34</sup>.

Dinamiche di questo tipo emergono evidenti osservando il percorso di nascita, o meglio di continua rinascita, di un ordine religioso. Rileva Gert Melville:

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. Ciò imponeva la necessità di reagire agli imprevisti, di trasformare le complessive insufficienze con ciò che poteva essere considerato utile, di rafforzare le prescrizioni o anche di attenuarne le norme troppo rigide, in modo da renderne possibile il loro rispetto<sup>35</sup>.

Si creava quindi ciò che Cécile Caby chiama una «fondation continuée»<sup>36</sup>,

<sup>31</sup> S. WEINFURTER, *Norbert von Xanten und die Entstehung des Prämostratenserordens*, in *Barbarossa und die Prämostratenser*, Göppingen 1989 (Schriften zur staufischen Geschichte und Kunst, 10), pp. 67-100, cit. p. 79.

<sup>32</sup> COMBA, *I monaci bianchi e il papato*, p. 517. Come ha recentemente osservato anche L. BRACA, *Cisterensi nello specchio dell’aldilà. Forme dell’«ideale» nella letteratura dei miracoli, tra dinamiche istituzionali e culturali*, «Bullettino dell’Istituto storico italiano per il Medio Evo», 111 (2009), pp. 63-99, in particolare a p. 96: «Non bisogna leggere il “reale” come caduta dell’“ideale”». Tutt’altro! Il piano della realtà è accompagnato, motivato, giustificato e rafforzato dal suo riflesso ideale. L’utopico non è ostacolo, ma impulso al concreto. La rappresentazione ideale nello specchio dell’aldilà traduce la realtà, la afferma, filtra dalla cultura cistercense i suoi valori fondanti».

<sup>33</sup> *Unanimité et diversité cisterciennes. Filiations - Réseaux - Relectures du XIIe au XVIIe siècle*, Actes du Quatrième Colloque International du C.E.R.C.O.R. Dijon, 23-25 septembre 1998, Saint Étienne 2000 (C.E.R.C.O.R. Travaux et Recherches, 12).

<sup>34</sup> FELTEN - RÖSENER (hrsg. von), *Norm und Realität. Kontinuität und Wandel*.

<sup>35</sup> MELVILLE, *Alcune osservazioni sui processi di istituzionalizzazione*, p. 386.

<sup>36</sup> C. CABY, *Fondation et Naissance des ordres religieux. Remarques pour une étude comparée des ordres religieux au Moyen Âge*, in G. MELVILLE - A. MÜLLER (hrsg. von), *Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven*, Berlin 2007 (Vita regularis, Abhandlungen, 34), pp. 115-137, cit. p. 123.

ossia un incessante interscambio tra ideali, norme e concrete realizzazioni, nel tentativo di far durare e sviluppare l'ordine mantenendosi il più possibile fedeli alle origini o almeno all'immagine che di volta in volta si aveva delle origini<sup>37</sup>. I testi normativi andavano così a incarnare, a rendere presenti, come giustamente afferma Martha Newman, l'insegnamento carismatico di chi li aveva composti<sup>38</sup>.

Questo percorso, che Gert Melville ha sviluppato in diversi interventi negli ultimi vent'anni<sup>39</sup>, non è una teoria a vago sfondo giuridico-sociologico concepita a posteriori e proiettata sulle fonti cistercensi. Dinamiche di questo tipo si riscontrano ad esempio nella lettera che Eugenio III indirizzò all'ordine nel 1151<sup>40</sup>. Di fronte alla gravissima crisi di crescita che i monaci bianchi stavano attraversando, il pontefice, ma anche monaco cistercense, non suggerì semplicemente un ritorno alle origini, al modo di vita dei padri fondatori. Per mantenere l'autenticità della vita regolare il papa entrò invece nel vivo della struttura istituzionale dell'ordine, sollecitando gli abati in occasione dei capitoli generali a correggere gli errori dei singoli e a stabilire quanto fosse necessario per la salute delle anime e il progresso dell'ordine, senza lasciare irrisolti neppure i problemi più trascurabili. Il ritorno ai mitici ideali delle origini, a quelli che Jean Leclercq

<sup>37</sup> Interessanti su questo punto sono anche le osservazioni di A. GRÉLOIS, *Du passé faire table rase? Discours rénovateurs et innovations institutionnelles au XIIe siècle: l'exemple cistercien*, in P. CHASTANG (éd.), *Le passé à l'épreuve du présent. Appropriations et usages du passé du Moyen Âge à la Renaissance*, Paris 2008, pp. 393-404.

<sup>38</sup> NEWMAN, *Text and Authority in the Formation of the Cistercian Order*, p. 198.

<sup>39</sup> Si veda in particolare G. MELVILLE, *Zur Funktion der Schriftlichkeit im institutionelle Gefüge mittelalterlichen Orden*, «Frühmittelalterliche Studien», 25 (1991), pp. 391-417; Id., «Diversa sunt monasteria et diversas habent institutiones». Aspetti delle molteplici forme organizzative dei religiosi nel Medioevo, in G. ZITO (a cura di), *Chiesa e società in Sicilia. I secoli XII-XIV*, Torino 1995, pp. 323-345; MELVILLE, *Ordensstatuten und allgemeines Kirchenrecht. Eine Skizze zum 12./13. Jahrhundert*, in P. LANDAU - J. MÜLLER (ed.), *Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Canon Law*, Munich, 13-18 July 1992, Città del Vaticano 1997 (Monumenta Iuris Canonici, Series C: Subsidia, 10), pp. 691-712; G. MELVILLE - F. CYGLER - J. OBERSTE, *Aspekte zur Verbindung von Organisation und Schriftlichkeit im Ordenswesen. Ein Vergleich zwischen Cisterziensern und Cluniazensern im 12./13. Jahrhundert*, in C.M. KASPER - K. SCHREINER (hrsg. von), *Viva vox und ratio scripta. Mündliche und schriftliche Kommunikationsformen im Mönchtum des Mittelalters*, Münster 1997 (*Vita regularis*, 5), pp. 205-280, cit. pp. 205-219; G. MELVILLE, *Zum Recht der Religiosen im «Liber Extra»*, «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung», 118 (2001), pp. 165-190; Id., *Brückenschlag zur zweiten Generation. Die kritische Phase der Institutionalisierung mittelalterlicher Orden*, in J. ROCGE (hrsg. von), *Religiöse Ordnungsvorstellungen und Frömmigkeitspraxis im Hoch- und Spätmittelalter*, Korb 2008 (Studien und Texte zur Geistes- und Sozialgeschichte des Mittelalters, 2), pp. 76-98. Rimando inoltre alla miscellanea MELVILLE - MÜLLER (hrsg. von), *Mittelalterliche Orden und Klöster*, in particolare a G. MELVILLE, *Aspekte zum Vergleich von Krisen und Reformen in mittelalterlichen Klöster und Orden*, pp. 139-160.

<sup>40</sup> 2 agosto 1151, *Optaremus filii* (JL 9603). Su questo documento cfr. *infra*, cap. II, p. 82.

definiva «le intenzioni dei fondatori»<sup>41</sup>, comportava quindi non tanto un guardarsi indietro, quanto piuttosto un incessante lavoro di revisione, di correzione, di introduzione di nuove indicazioni, protesi verso il futuro.

Siamo quindi di fronte a un campo di tensione (*Spannungsfeld*) in cui il livello normativo sorse spesso da una esigenza contingente, da una crisi e dalla necessità di una riforma, mentre il livello del concreto sviluppo, anche regionale, mise alla prova l'applicazione delle direttive generali nelle circostanze particolari, presso le singole fondazioni. Il tutto sottoposto a un continuo e tumultuoso processo di trasformazione in cui anche concetti come *caritas* e *unanimitas*<sup>42</sup>, continuamente ripetuti nelle fonti, non rimasero naturalmente immobili, ma assunsero di volta in volta, a seconda dei periodi storici, significati e contenuti in parte diversi, pur in un'apparente quanto fittizia immutabilità<sup>43</sup>.

Si tratta di un'ottica che è possibile applicare non soltanto a problemi generali e all'ordine nel suo complesso, ma anche a singoli cenobi e a contesti locali, sia in situazioni straordinarie, come ad esempio quelle di Sant'Anastasio *ad Aquas Salvias* e di Savigny intorno alla metà del XII secolo<sup>44</sup>, sia riguardo al funzionamento ordinario dei cenobi, secondo quanto mostrato dalla formazione del *privilegium commune* in rapporto alle richieste dei monasteri padani<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> LECLERCQ, *Les intentions des fondateurs*, pp. 233-271.

<sup>42</sup> *Infra*, cap. II, pp. 60-64.

<sup>43</sup> Secondo quanto osserva PACAUT, *Rapport introductif*, in *Unanimité et diversité cisterciennes*, pp. 11-15, cit. pp. 14-15, non si tratta di scoprire quanto i monaci bianchi fossero fedeli a un ipotetico mito delle origini ma di cogliere piuttosto come loro si percepissero tali.

<sup>44</sup> *Infra*, cap. II, pp. 85-89.

<sup>45</sup> Per cogliere con chiarezza il rapporto centro-periferia, che condizionava fin nel quotidiano una singola comunità, occorre però intrecciare le fonti documentarie ad alcune tipologie di codici ben attestate nelle biblioteche monastiche cistercensi, anche in Italia. Si tratta delle sillogi normative, o *libri usuum*, e dei codici liturgici, *epistolaria*, *collectanea* e, in particolare, i cosiddetti *libri capituli*. Come ho mostrato con l'edizione e l'analisi del *liber* del capitolo di Santa Maria di Lucedio (G. CARIBONI, *La via migliore. Pratiche memoriali e dinamiche istituzionali nel liber del capitolo dell'abbazia cistercense di Lucedio*, Berlin 2005 [Vita regularis, Editionen, 3]), grazie a questa tipologia di codici è possibile cogliere, almeno secondo due modalità, in che misura l'intensa attività statutaria centrale fosse recepita anche a livello locale. In primo luogo si osserva come i testi statutari di argomento generale, sia le nuove disposizioni, sia le correzioni e gli aggiornamenti di disposizioni prese in precedenza, fossero riportati o adeguati con una certa assiduità anche localmente. Particolarmenete significativa, in secondo luogo, risulta l'intensa attività normativa cistercense in ambito liturgico: nuove commemrazioni, nuovi santi da inserire nel martirologio e nel calendario, nuove collette, letture e messe stabilite dal capitolo generale andavano ad arricchire la ritualità quotidiana, collettiva e individuale, all'interno del monastero e si riflettevano nei codici liturgici dei singoli cenobi.

## 2. «Come in cielo i Serafini e i Chierubini»

Alla luce del dibattito storiografico i saggi qui raccolti mirano a cogliere nel loro attuarsi e svilupparsi alcuni elementi identitari propri della rete monastica cistercense. Tali elementi emergono, secondo un approccio comparato, analizzando complessivamente il rapporto tra vita religiosa e gerarchia ecclesiastica nei secoli tra XII e XIII (*Monasteri e ordini religiosi nella struttura ecclesiastica*)<sup>46</sup>, in particolare concentrando l'attenzione su un aspetto delicato quale il ricorso *ad superiorem audientiam* (*Appello e divieto di appello alla Chiesa romana presso gli ordini religiosi nel XII secolo*)<sup>47</sup>. Le peculiarità sono inoltre osservate in azione indagando diversi periodi critici vissuti dall'ordine nel suo complesso quali, ad esempio, la ‘crisi di crescita’ del 1152 (*Ordo noster est caritas*)<sup>48</sup> e il duro scontro tra i primi-abati per il controllo sull’ordine nei primi decenni del Duecento (*Il papato di fronte alla crisi istituzionale dell’ordine cistercense nei primi decenni del XIII secolo*)<sup>49</sup>.

È quindi evidenziata la centralità iniziale del rapporto tra abbazie ed episcopato (*Esenzione cistercense e formazione del Privilegium commune*)<sup>50</sup> in una rete monastica in cui i legami tra i cenobi furono originariamente fondati su una mutua *caritas* e su un’unità di intenti finalizzata a preservare la *puritas regule vel ordinis*. I cisterensi poterono inoltre giovarsi del sostegno della sede apostolica che nel corso del XII secolo si fece sempre più decisivo e vincolante. Si trattò di un legame per molti versi ambiguo; la Chiesa romana, infatti, da una parte accordò validità a istituti ancora debolmente legittimati, ponendo così le basi per la loro indipendenza, dall’altra si servì dei cisterensi quali strumenti di riforma e cercò di intervenire, infine, direttamente sulla loro struttura minando alla base lo *ius proprium* che essi andavano via via costituendo.

### 2.1. Origini, vescovi e *unanimitas*

Nei primi decenni del XII secolo l’abbazia di Cîteaux e i cenobi a essa legati, per filiazione o incorporazione, diedero vita a una rete monastica piuttosto innovativa. La struttura della grande maggioranza dei *Klosterverbände* che si erano sviluppate nel corso dell’XI secolo, da Montecassi-

<sup>46</sup> *Infra*, cap. I.

<sup>47</sup> *Infra*, cap. V.

<sup>48</sup> *Infra*, cap. II.

<sup>49</sup> *Infra*, cap. III.

<sup>50</sup> *Infra*, cap. IV.

no<sup>51</sup> a Cluny<sup>52</sup>, da Marmoutier<sup>53</sup> alla Chaise Dieu<sup>54</sup> fino a Hirsau<sup>55</sup>, solo per citarne alcuni, era costituita da un'abbazia centrale alle cui dipendenze si trovavano un numero cospicuo di priorati, anche molto distanti dalla casa madre. I legami tra le istituzioni erano di volta in volta diversi e venivano assicurati tanto da relazioni di tipo patrimoniale, quanto dal carisma dell'ufficio dell'abate centrale, presso di cui in qualche caso, come nell'*ecclesia Cluniacensis* nell'XI secolo, tutti i religiosi dovevano recarsi per essere benedetti<sup>56</sup>. Oltre ai priorati tra le comunità sottoposte non mancavano delle abbazie, talvolta anche di notevoli dimensioni e grande tradizione; si pensi a Polirone e Saint Bertin per Cluny<sup>57</sup>, a Saint Remi di Reims per Marmoutier<sup>58</sup>, a Saint Nicäse per la Chaise Dieu<sup>59</sup>. Queste ultime però, se paragonate al numero complessivo delle dipendenze, costituivano un'esigua minoranza. Si trattava quasi sempre di monasteri entrati nell'orbita della rete monastica per essere riformati in quanto economicamente o disciplinarmente decaduti. Il rapporto con la casa madre era di volta in volta oggetto di contrattazione e poteva andare dal semplice pagamento di un censo annuo, all'assunzione delle consuetudini fino alla nomina di uno o più abati consecutivi o, addirittura, alla completa sostituzione della comunità. Il vertice della rete monastica diventava in questo caso anche una sorta di abate degli abati, *abbas abbatum*, indicato nelle fonti coeve anche quale

<sup>51</sup> M. DELL'OMO, Montecassino altomedievale e il suo sistema di dipendenze: genesi e fenomeno di un'irradiazione patrimoniale e giurisdizionale, in N. D'ACUNTO (a cura di), *Dinamiche istituzionali delle reti monastiche e canonicali dei secoli X-XII*, Atti del XXVIII Convegno del Centro Studi Avellaniti. Fonte Avellana, 29-31 agosto 2006, Negarine di S. Pietro in Cariano 2007, pp. 381-394.

<sup>52</sup> D. POECK, *Cluniacensis Ecclesia. Der cluniacensische Klosterverband (10. - 12. Jahrhundert)*, München 1998 (Münstersche Mittelalter-Schriften, 71); cfr. inoltre G.M. CANTARELLA, È esistito un modello cluniacense?, in D'ACUNTO (a cura di) *Dinamiche istituzionali delle reti monastiche*, pp. 61-85.

<sup>53</sup> O. GANTIER, *Recherches sur les Possessions et les Prieuré de l'Abbaye de Marmoutier du Xe au XIIIe siècle*, «Revue Mabillon», 53 (1963), pp. 93-110, 161-167; 54 (1964), pp. 15-24, 56-67, 125-135; 55 (1965), pp. 32-44; 65-79; si veda inoltre S. FARMER, *Communities of Saint Martin. Legend and Ritual in Medieval Tours*, Ithaca (NY) 1991, pp. 65-186.

<sup>54</sup> P.R. GAUSSIN, *L'abbaye de la Chaise-Dieu (1043-1518). L'Abbaye en Auvergne et son Rayonnement dans la Chrétienté*, Paris 1962.

<sup>55</sup> H. JAKOBS, *Die Hirsauer. Ihre Ausbreitung und Rechtsstellung im Zeitalter des Investiturstreites*, Köln-Graz 1961 (Kölner historische Abhandlungen, 4).

<sup>56</sup> M. BREITENSTEIN, *Das Noviziat im hohen Mittelalter. Zur Organisation des Eintrittes bei den Cluniacensern, Cisterziensern und Franziskanern*, Berlin 2008 (Vita regularis, Abhandlungen, 38), pp. 141-148.

<sup>57</sup> POECK, *Cluniacensis Ecclesia*, pp. 77-131.

<sup>58</sup> F. POIRIER-COUTANSAIS, *Les abbayes bénédictines du Diocèse de Reims*, Paris 1974 (Gallia Monastica, 1), pp. 21-31.

<sup>59</sup> GAUSSIN, *L'abbaye de la Chaise-Dieu*, pp. 310-311.

*dominus abbas, archiabbas o archimandrita*, con il compito, almeno nominale, di correzione degli abati sottoposti<sup>60</sup>.

A cavallo tra XI e XII secolo, in particolare sotto i pontificati di Urbano II e Pasquale II, diversi e importanti furono però gli episodi di insofferenza e insubordinazione verso questo tipo di tutela. Gli abati oggetto di interventi disciplinari da parte di un *archiabbas* si fecero forti di una ripresa del canone 4 del concilio di Calcedonia, che affidava esclusivamente ai vescovi il compito di correzione delle abbazie nella propria diocesi. Tale canone, passato attraverso le decretali pseudo-isidoriane nelle collezioni canoniche di fine XI secolo<sup>61</sup>, permise a questi abati in diverse occasioni di ricorrere con successo alla sede apostolica al fine di liberarsi dagli opprimenti legami dei superiori<sup>62</sup> per affidarsi alla *protectio* episcopale o, in rari casi, godere della *libertas romana*. Tali ricorsi furono spesso favoriti dai vescovi stessi che mal sopportavano l'ingerenza di una presunta giurisdizione delle reti monastiche sulle istituzioni regolari presenti nelle proprie diocesi.

Nel pieno di questa discussione, che coinvolse non soltanto i pontefici, ma anche i legati e i concili provinciali, prese forma nei primissimi decenni del XII secolo la rete monastica cistercense. I cistercensi non crearono una struttura piramidale in cui a Cîteaux erano sottoposti giuridicamente molti priorati e qualche abbazia, ma piuttosto diedero vita a una sorta di ‘confederazione’ composta sostanzialmente da abbazie che mantenevano saldi i propri legami con l’episcopato ed erano tra di loro materialmente abbastanza indipendenti.

La fondazione di una nuova abbazia cistercense o la riforma di un cenobio già consolidato risultava spesso un affare a tre che vedeva protagonisti non solo il detentore della proprietà sul cenobio e un abate dell’ordine, ma anche l’ordinario locale<sup>63</sup>. Non rari erano inoltre i casi

<sup>60</sup> F. NEISKE, *Das Verhältnis Clunys zum Papsttum*, in G. CONSTABLE - G. MELVILLE - J. OBERSTE (hrsg. von), *Die Cluniazenser in ihrem politisch-sozialen Umfeld*, Münster 1998 (*Vita regularis*, 7), pp. 279-320, cit. pp. 292-294, 309-310.

<sup>61</sup> Conciliorum Oecumenicorum Decreta, a cura di G. Alberigo - G. Dossetti - P. Joanou - C. Leonardi - P. Prodi, Bologna 1991, p. 89; *Decretales Pseudo-isidorianae et capitula Angilramni*, ed. P. Hinschius, Lipsiae 1863, pp. 285-286. Basti ricordare la *Collectio Farfensis* (Collectio canonum Regesto Farfensi inserta, ed. T. Kölzer, Città del Vaticano 1982 [Monumenta Iuris Canonici, series B: Corpus Collectionum, 5], p. 150 [I, 36]), il *Decretum* di Ivo di Chartres (IVONIS CARNOTENSIS EPISCOPI Decretum, in *PL*, CLXI, coll. 541-543 [VII, 1]), oltre alla lettera 14 di Fulberto di Chartres (*The letters and poems of Fulbert of Chartres*, ed. F. Behrends, Oxford 1976, pp. 28-31).

<sup>62</sup> Cfr. il caso esemplare di San Cipriano di Poitiers nei confronti di Cluny: POECK, Cluniacensis Ecclesia, pp. 84-91.

<sup>63</sup> Sul rapporto tra cistercensi e vescovi rimando a B. JACQUELINE, *Episcopat et papauté chez Bernard de Clairvaux*, Lille 1975; L. FALKENSTEIN, *La papauté et les abbayes françaises aux XIe et XIIe siècle. Exemption et protection apostolique*, Paris 1997 (Bibliothèque de l’École des

di monasteri propri (*Eigenklöster*) episcopali, o comunque di monasteri legati da stretti rapporti con la gerarchia ordinaria, che venivano affidati ai cistercensi<sup>64</sup>. In questo esemplare risultano le vicende delle abbazie emiliane di Chiaravalle della Colomba e di Fontevivo, i cui rapporti con i rispettivi vescovi rimasero a lungo saldi, influenzando anche il dettato dei privilegi, ancora all'inizio del XIII secolo, quando ormai da tempo ai cistercensi era stata concessa l'esenzione dalla giurisdizione episcopale<sup>65</sup>.

I rapporti tra i cenobi incorporati nell'ordine e la struttura diocesana<sup>66</sup> furono ordinati dalla *Carta caritatis* che il vescovo era tenuto ad approvare preventivamente prima che un'abbazia cistercense fosse impiantata nella sua diocesi<sup>67</sup>. Questo testo, almeno nelle sue prime redazioni, fu probabilmente considerato anche una sorta di 'carta di fondazione' comune<sup>68</sup> in cui venne regolata, tra le altre cose, la delicata prassi di deposizione di un abate<sup>69</sup>. Nella *Carta caritatis prior* e nella *Summa Cartae caritatis* il compito di deporre gli abati che trasgredivano la regola era riconosciuto in prima istanza al vescovo. La correzione di un abate da parte del suo abate-padre risultava così legittimata unicamente dalla mancata azione disciplinare del presule. Inizialmente, perciò, i provvedimenti dell'abate-padre acquisirono una certa validità e qualche efficacia solo grazie all'esercizio di un ruolo di supplenza<sup>70</sup>.

La proibizione stessa di possedere chiese, altari, sepolture, decime – tutti elementi strettamente legati all'esercizio della giurisdizione vescovile – andò nella direzione di evitare il più possibile dissidi tra le abbazie e i propri presuli. Al di là di istanze pauperistiche e di salvaguardia della purezza monastica, che pure furono presenti, la disponibilità di tali pro-

Hauts Études. Sciences Historiques et Philologiques, 336), pp. 204-215; A. GRÉLOIS, *La promesse d'obéissance de l'abbé à l'évêque et la question des ordres exempts*, in F. LAURENT (éd.), *Serment, promesse et engagement: rituels et modalités au Moyen Âge*, Montpellier 2008 (Cahiers du CRISIMA, 6), pp. 307-316, cit. pp. 313-316; NEWMAN, *The boundaries of Charity*, pp. 141-170.

<sup>64</sup> Cfr. ad esempio G. CARIBONI, *Der Zisterzienserorden in Italien: Ausbreitung und institutionelle Bindungen*, in FELTEN - RÖSENER (hrsg. von), *Norm und Realität. Kontinuität und Wandel*, pp. 411-440, cit. pp. 426-429.

<sup>65</sup> *Infra*, cap. IV, pp. 130-132.

<sup>66</sup> Su questo punto cfr. le osservazioni di B. JACQUELINE, *A propos de l'exemption monastique, in Bernard de Clairvaux*, Paris 1953 (Commission d'Histoire de l'Ordre de Cîteaux, 3), pp. 339-343.

<sup>67</sup> *Infra*, cap. II, pp. 66-67.

<sup>68</sup> *Infra*, cap. I, pp. 39-40.

<sup>69</sup> *Infra*, cap. V, pp. 176-182.

<sup>70</sup> *Narrative and legislative texts*, p. 184, rr. 1-11 (*Summa Cartae caritatis*, V); p. 279, rr. 1-15, p. 280, rr. 33-37, 43-48 (*Carta caritatis prior*, IX).

prietà e diritti, avrebbe potuto, infatti, sbilanciare il delicato equilibrio tra le nuove istituzioni e la struttura ecclesiastica diocesana<sup>71</sup>.

Queste disposizioni normative sembrano incarnare l'ordine celeste, a sua volta riflesso nell'ordine della Chiesa, come fu delineato da Bernardo di Clairvaux nel *De consideratione*:

Come in cielo i Serafini e i Chierubini e tutti gli altri spiriti celesti fino agli angeli e agli arcangeli sono ordinati sotto un solo capo che è Dio, così sulla terra i primati o i patriarchi, gli arcivescovi, i vescovi e i presbiteri, gli abati e tutti gli altri sono ordinati nello stesso modo. Non si deve calpestare l'ordine che ha Iddio per autore e che trae la propria origine dal cielo. Se un vescovo dice: «Mi rifiuto di sottostare all'arcivescovo», o se un abate dice: «Non voglio obbedire al vescovo», questo atteggiamento non viene dal cielo. A meno che tu non abbia udito qualche angelo dire: «Non voglio sottostare agli arcangeli», o non abbia sentito qualche altro spirito di un ordine inferiore rifiutarsi di sottostare a nessun altro che a Dio<sup>72</sup>.

Lo stesso Bernardo vedeva nei tentativi di sottrarsi alla giurisdizione episcopale, cercando di ottenere costosissimi privilegi papali, un pericolo reale anche per i monasteri cistercensi, come scrive nella lunga lettera indirizzata a Enrico, arcivescovo di Sens:

Mi stupisco che alcuni abati dei monasteri nel nostro ordine [...] sdegnano d'obbedire ai loro vescovi. Spogliano le chiese per rendersi indipendenti, si affrancano per non obbedire. [...] Temo di più i denti del lupo che non la verga del pastore. Io sono sicuramente un monaco, e per combinazione abate di monaci, ma se a un dato momento mi adopero per scuotermi di dosso il giogo del mio vescovo, mi sottopongo senz'altro alla tirannide di Satana<sup>73</sup>.

A un legame piuttosto stretto tra vescovi e abbazie cistercensi, almeno fino alla metà del XII secolo, corrispose invece una sorta di indipendenza dal punto di vista materiale delle abbazie della rete monastica tra di

<sup>71</sup> *Infra*, cap. IV, pp. 129-130.

<sup>72</sup> BERNARDO DI CLAIRVAUX, *De consideratione ad Eugenium papam*, in *Opere di san Bernardo*, I, *Trattati*, a cura di F. Gastaldelli, Milano 1984, pp. 853, 855 (III, IV, 18).

<sup>73</sup> «Miror quosdam in nostro Ordine monasteriorum abbates [...] propriis oboedire contenant episcopis. Spoliant ecclesias, ut emancipientur; redimunt se, ne obediant. [...] Plus timeo dentes lupi quam virgam pastoris. Certus sum enim ego monachus, et monachorum qualiscumque abbas, si mei quandoque pontificis a propriis cervicibus excutere iugum tentavero, quod Satanae mox tyrannidi meipsum subicio»: *Opere di san Bernardo*, VI/1, *Lettore 1-210*, p. 238, rr. 25-30; p. 242, rr. 7-10 (lettera 42). Per un'analisi di questo testo rimando a D. BOQUET, *Le gouvernement de soi et des autres selon Bernard de Clairvaux. Lecture de la lettre 42*, De Moribus et officio episcoporum, in C. CAROZZI - H. TAVIANI CAROZZI (éd.), *Le Pouvoir au Moyen Âge. Idéologies, Pratiques, Représentations*, Aix-en-Provence 2005, pp. 279-296, di cui condivido solo in parte le conclusioni.

loro. Ancora nella *Carta caritatis*, nelle sue varie versioni, si stabilì infatti che le abbazie-madri non imponessero alle abbazie-figlie nessun tributo materiale. All'abate-padre, inoltre, non era permesso benedire nel corso della visita, i novizi di un'abbazia-figlia, a differenza di quanto accadeva, ad esempio, a Cluny. Egli infine non poteva disporre nulla scavalcando la volontà dell'abate-figlio, a eccezione di quel che riguardava la cura delle anime<sup>74</sup>. Il compito dell'abate-padre, quindi, concordato con il vescovo, era propriamente pastorale e interessava esclusivamente la correzione in caso di trasgressione dei «precepta regule vel ordinis» e il mantenimento della pace e dell'unità tra le abbazie<sup>75</sup>.

Questa posizione, così particolare rispetto al monachesimo tradizionale, si trova lucidamente descritta da Gioacchino da Fiore nel *Tractatus in expositionem vite et regule beati Benedicti*. L'opera, composta dall'abate di Corazzo negli anni Ottanta del XII secolo, rappresenta uno dei punti più alti dell'autocoscienza istituzionale cistercense.

Le abbazie cistercensi siedono presso la madre grazia rallegrandosi più per la libertà che per la servitù, conces di ciò che fu scritto: «Dove c'è lo spirito del Signore c'è libertà», e ancora: «Non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma lo spirito dei figli adottivi nel quale gridiamo "Abba, pater"»<sup>76</sup>.

L'ordine cistercense non schiaccia le figlie sotto la servitù e neppure le abbandona del tutto, ma subito dà loro degli abati e dona la libertà, così da spingerle a obbedire liberamente. La colomba [l'abbazia cistercense] o rimarrà sterile o, se è feconda, spingerà fuori i piccoli che genera: creazione e libertà allo stesso tempo. Sono emancipati e dalla servitù, ma non sono sciolti dall'unità. Rimangono tutte insieme come stormi di colombe, tutte nidificano, tutte godono della libertà e tutte generano liberamente nelle proprie dimore<sup>77</sup>.

<sup>74</sup> *Narrative and legislative texts*, p. 183, rr. 1-8 (*Summa Cartae caritatis*, III); p. 275, rr. 8-9; p. 277, rr. 11-13 (*Carta caritatis prior*, I, IV); pp. 381-382, rr. 13-21, 47-49 (*Carta caritatis posterior*, 5-6, 14). Su questo punto si veda F. CYGLER, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter: Cisterzienser, Prämonstratenser, Kartäuser und Cluniazenser*, Münster 2001 (Vita regularis, 12), p. 32.

<sup>75</sup> *Narrative and legislative texts*, p. 275, rr. 13-16; p. 277, r. 13-16; p. 278, rr. 2-6 (*Carta caritatis prior*, I, IV, VII); p. 382, rr. 21-24, 49-52 (*Carta caritatis posterior*, 7, 15).

<sup>76</sup> «Sedent ergo abbaticie cisterciensis ordinis secus matrem gratiam, libertate magis quam servitute gaudentes, scientes illud quod scriptum est: Ubi spiritus Domini, ibi libertas; et iterum: Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba pater» IOACHIM ABBAS FLORENSIS, *Tractatus in expositionem vite et regule beati Benedicti*, a cura di A. Patschovsky, Roma 2008 (Fonti per la Storia dell'Italia Medievale. Antiquitates, 29), pp. 133-134.

<sup>77</sup> «Non enim, sicut ille, filias sub servitute comprimit, aut omnino relinquit, sed statim filiabus suis viros procreat, et libertatem donat, sic tamen, ut sibi libere obedire compellat. Aut enim omnino erit sterilis, aut, si fecunda, liberos emitit quos generat: Creatio,

Di fronte a legami giuridici apparentemente così ‘leggeri’ l’unità tra le abbazie fu fondata, almeno nei primi decenni, sull’adesione consensuale di ogni comunità alla rete monastica. La cosiddetta *unanimitas*, che frequentemente si ritrova nelle fonti cistercensi delle origini, la «*conniventia voluntatum*» secondo Bernardo di Clairvaux, fu un’unità frutto del consenso comune, dell’adesione volontaria e unanime di molti alla carità<sup>78</sup>. Questo elemento non rimase a livello valoriale, ma ebbe ripercussioni anche nell’impostazione strutturale della *religio*. L’unanimità, il consenso la volontà comune, furono continuamente riproposti nei testi normativi fondamentali<sup>79</sup>.

Anche Callisto II nella lettera *Ad hoc in apostolicae*, che nel 1119 indirizzò a Stefano Harding, narrando del processo di formazione della prima raccolta di testi normativi cistercensi, scriveva:

Con il consenso e la comune decisione degli abati e dei fratelli dei vostri monasteri, insieme ai vescovi nelle cui diocesi sono posti i vostri cenobi, avete stabilito alcuni capitoli relativi all’osservanza della regola del beato Benedetto e ad alcune altre cose che ritenevate necessarie al vostro ordine e al vostro monastero<sup>80</sup>.

Tale fattore influenzò anche gli aspetti liturgici, strumenti particolarmente efficaci a incarnare e trasmettere il consenso comune fondato

itaque et libertas simul. Emancipati vero a servitute – non ab unitate! – solvuntur; sed manent simul omnes sicut columbarum caterve, omnes nidificantes, omnes libertate gaudentes, et parientes libere in domiciliis suis»: *ibid.*, pp. 143-144. Sul rapporto tra i cistercensi e Gioacchino, con particolare riferimento a questi testi, si veda G.L. POTESIÀ, *Il tempo dell’Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Bari 2004, pp. 36-74 e V. DE FRAJA, *Oltre Cîteaux. Gioacchino da Fiore e l’Ordine florense*, Roma 2006 (Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti, 19), pp. 39-62.

<sup>78</sup> Cfr. *infra*, cap. II, p. 63.

<sup>79</sup> «Que quidem carta, sicut ab eodem patre digesta, et a prefatis XX abbatibus confirmata [est]»: *Narrative and legislative texts*, p. 181, rr. 47-48 (*Summa Cartae caritatis*, II); «Dehinc abbas ille et fratres eius, non immemores sponzionis sue, regulam beati Benedicti in loco illo ordinare et unanimiter statuerunt tenere, reiecentes a se quidquid regule refragabatur»: *ibid.*, p. 253, rr. 3-5 (*Exordium parvum*, XV); «Hanc cartam caritatis prescriptam post multorum curricula annorum et constructionem per Dei gratiam plurimarum abbatarum assensu et consilio omnium abbatum qui tunc temporis per diversas regiones ecclesiis preerant, Calixtus papa talibus litteris sigillique sui impressione apostolica auctoritate auctorizavit»: *ibid.*, p. 294, rr. 1-5 (*Praefatiuncula*). Si vedano su questo punto le osservazioni di MELVILLE, *Zur Funktion der Schriftlichkeit*, p. 397; ID., *Alcune osservazioni sui processi di istituzionalizzazione*, pp. 381-382.

<sup>80</sup> «Siquidem consensu et deliberatione communi abbatum et fratum monasteriorum vestrorum, et episcoporum in quorum parochiis eadem monasteria continentur, quedam de observatione regule beati benedicti et de aliis nonnullis que ordini vestro et loco necessaria videbantur capitula statuistis»: 23 dicembre 1119, *Ad hoc in apostolice* (JL 6795), *Narrative and legislative texts from early Cîteaux*, p. 296, rr. 8-12.

sulla carità. Come si legge nel prologo all'antifonario formulato ancora da Bernardo di Clairvaux:

Noi vogliamo che in futuro nei nostri monasteri ci si attenga al nuovo antifonario così com'è stato rivisto ed è contenuto in questo volume, sia nel testo che nella musica, e proibiamo che quest'opera sia mutata da chiunque in qualche modo, forti dell'autorità del capitolo generale, dove concordemente essa fu riconosciuta e confermata da tutti gli abati<sup>81</sup>.

*L'unanimitas* non perse inoltre la sua centralità nemmeno quando la rete monastica si consolidò. I gravi dissidi che attraversarono i vertici dell'ordine già a partire dagli anni Novanta del XII secolo mostrano come la lunga crisi istituzionale, che avrebbe potuto condurre alla *dissolusio*, non fu risolta da ingerenze esterne o da impostazioni venute dall'alto. Anzi, proprio il paventato intervento d'autorità, spinse i contendenti a raggiungere un compromesso consensualmente accettato e abbastanza durevole, che in un primo tempo era sembrato impossibile: «Tutti i vescovi e gli abati presenti, con il libero consenso del convento di Cîteaux e dell'abate e del convento di Clairvaux, approvarono e si accordarono liberamente su tutte queste cose»<sup>82</sup>. Tutto ciò fu favorito da Corrado d'Urach, che non solo era cardinale e legato apostolico, ma anche cistercense e già abate prima di Clairvaux e poi di Cîteaux<sup>83</sup>.

A partire dal rapporto tra vescovi e cenobi e dall'unità frutto del consenso si svilupparono e costruirono gradualmente la loro validità istituiti estremamente innovativi come il capitolo generale e il rapporto abate-padre e abate-figlio – ben diverso da quello tra *archiabbas* e *abbas* – che aveva il suo centro nella visita annuale. Tali istituti si ponevano in una posizione intermedia tra singoli monasteri e autorità ecclesiastica.

Si trattò di un processo molto lungo<sup>84</sup>. Basti osservare che nei privilegi generali che Alessandro III e Lucio III indirizzarono all'ordine in oc-

<sup>81</sup> «Ita ergo ut demum mutatum est et in hoc volumine continetur, volumus in nostris de cetero monasteriis tam verbo quam nota ubique teneri, et mutari omnino in aliquo ab aliquo, auctoritate totius capituli, ubi ab universis abbatibus concorditer susceptum et confirmatum est, prohibemus»: BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Prologo all'antifonario*, a cura di C. Waddell, in *Opere di san Bernardo*, II, *Trattati*, Milano 1990, p. 810, rr. 21-25. Su questo testo cfr. B.P. McGuire, *Bernard's concept of a cistercian order: vocabulary and context*, «Cîteaux. Commentarii Cisterenses», 54 (2003), pp. 242-243.

<sup>82</sup> «Omnes igitur episcopi et abbates supra scripti de libero consensu conventus Cisterciensis et abbatis et conventus Claraevallensis haec omnia praedicta approbaverunt et libere in ea consenserunt»: F. NEININGER, Konrad von Urach (+1227). *Zähringer, Zisterzienser, Kardinallegat*, Paderbon-München-Wien-Zürich 1994 (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, Neue Folge, 17), p. 553.

<sup>83</sup> *Infra*, cap. III, pp. 106-116.

<sup>84</sup> Per questa graduale formazione, riguardo alla prima metà del XII secolo, rimando a B.P. McGuire, *Bernard's concept of a cistercian order*, pp. 225-250.

cazione della riunione plenaria degli abati non si menziona mai il capitolo generale quale istituzione avente una propria entità autonoma, ma si parla piuttosto di *abbas Cisterciensis et eiusdem coabbates*<sup>85</sup>. Lo stesso Florent Cygler smentisce che ancora nel corso del Duecento il capitolo generale avesse raggiunto lo stato giuridico di *universitas*<sup>86</sup>.

## 2.2. Chiesa romana e ‘ius proprium’

Nel corso del XII secolo la Chiesa romana assecondò lo sviluppo e la continua riforma dei cistercensi senza però quasi mai guidare questo processo.

Particolarmente significativo fu, ad esempio, l'intervento di Eugenio III nel 1151<sup>87</sup> che, pur rimproverando all'ordine di essersi allontanato dagli ideali iniziali, non prese in prima persona l'iniziativa, ma si limitò a sollecitare un'incessante correzione interna da parte dei monaci. Una prassi analoga fu utilizzata da Alessandro III nel 1169, che pure minacciò di annullare le *libertates* accordate a Cîteaux<sup>88</sup>.

I privilegi generali stessi non furono tanto concessi su impulso della Chiesa romana, quanto piuttosto ottenuti dietro richiesta dei monaci bianchi, che sollecitarono l'intervento del pontefice in particolari momenti di crisi, come nel 1152 quando ottennero il privilegio *Sacrosancta Romana Ecclesia*<sup>89</sup>.

Nei decenni centrali del XII secolo i cistercensi chiesero che la sede apostolica intervenisse almeno su tre punti fondamentali che riguardavano la struttura dell'ordine: 1) l'affrancamento progressivo dei monaci bianchi dalla giurisdizione vescovile; 2) la conferma dei testi normativi stabiliti in seno all'ordine, fossero tendenzialmente fissi, come la *Carta caritatis*, o mobili, quali gli *statuta* annuali; 3) la concessione di validità a istituzioni innovative, e quindi carenti di legittimazione, come la visita annuale e il capitolo generale, di cui venne confermata l'autorità in ambito compromissorio e disciplinare.

Se da una parte la Chiesa romana contribuì a incrementare l'efficacia di una rete monastica giovane e per certi versi ancora ‘sperimentale’, dall'altra, nello stesso periodo, alcuni interventi papali misero in pe-

<sup>85</sup> *Infra*, cap. IV, pp. 131-132. Riguardo al termine *coabbas* e alle fasi iniziali di formazione dell'ordine rimando a M. CASEY, *Bernard and the Crisis at Morimond: Did the Order Exist in 1124?*, «Cistercian Studies Quarterly», 38 (2003), pp. 119-175, cit. pp. 148-175.

<sup>86</sup> CYGLER, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter*, pp. 480-481.

<sup>87</sup> 2 agosto 1151 *Optaremus filii* (JL 9603), cfr. *infra*, cap. II, p. 82.

<sup>88</sup> 19 luglio 1169, *Inter innumerias* (JL 11633) cfr. *infra*, cap. I, pp. 53-54.

<sup>89</sup> 1 agosto 1152, *Sacrosancta Romana Ecclesia* (JL 9600). Cfr. *infra*, cap. II, p. 66.

ricolo l'esistenza stessa dei monaci bianchi rischiando di minare fin nelle fondamenta la struttura dell'ordine.

Nel corso del XII secolo, infatti, i pontefici si impegnarono, qui sì direttamente, per ottenere l'incorporazione nella *religio* di cenobi e addirittura gruppi di cenobi talvolta anche molto lontani dall'identità originaria cistercense. Queste istituzioni erano spesso attirate dall'acquisizione di diritti e privilegi che un'incorporazione avrebbe loro fruttato, ma nello stesso tempo si uniformavano soltanto lentamente o quasi per niente all'*ordo Cisterciensis*, costituendo un serio ostacolo all'*unanimitas*<sup>90</sup>.

Sulla stessa linea il papato, per motivi di volta in volta contingenti, concesse ad alcuni monasteri diritti e privilegi preclusi alle altre abbazie dell'ordine e che contraddicevano quanto stabilito dal capitolo generale<sup>91</sup>.

In terzo luogo abati e addirittura singoli monaci, anche cistercensi, fecero un ricorso sempre più frequente al diritto di appello alla sede apostolica per annullare o, più semplicemente, sospendere provvedimenti disciplinari e deposizioni decise internamente all'ordine, rischiando così di svilire il vincolo dell'obbedienza nei cenobi e, specialmente, tra le abbazie<sup>92</sup>.

I monaci bianchi, ben consci dei pericoli, non rimasero spettatori passivi di quest'opera di demolizione. Nel 1152 essi, infatti, chiesero e ottennero che la *Carta caritatis* fosse trascritta quasi letteralmente in un privilegio pontificio e quindi confermata senza possibilità di dubbi e travisamenti<sup>93</sup>. Da una parte fu così legittimato e ricevette valore uno scritto che regolava nuovi e ancora instabili rapporti inter-abbaziali, dall'altra si puntò a fissare questo testo che, pur avendo in origine una forma statutaria, e quindi mobile per definizione, fu così messo, almeno teoricamente, al riparo da distorsioni e deroghe troppo facili, in particolare da parte della sede apostolica stessa, che il testo solennemente confermava.

Nello stesso anno inoltre il capitolo generale, per dare più incisività alla sua azione, stabilì che da quel momento in poi non fossero più costruite nuove abbazie dell'ordine e che cenobi già esistenti e appartenenti ad altre *religiones* non fossero affidati a Cîteaux<sup>94</sup>.

Nel 1169 infine il pontefice, su richiesta dei cisterensi stessi, pose un limite a una delle prerogative principali della sede apostolica, ossia proi-

<sup>90</sup> *Ibi*, pp. 84-85.

<sup>91</sup> *Ibi*, pp. 88-89.

<sup>92</sup> *Infra*, cap. I, pp. 55-57 oltre a cap. V, pp. 182-185.

<sup>93</sup> 1 agosto 1152, *Sacrosancta Romana Ecclesia* (JL 9600), cfr. *infra*, cap. II, p. 66.

<sup>94</sup> *Ibi*, pp. 91-92.

bì agli abati dell'ordine colpiti da gravi provvedimenti disciplinari da parte dei superiori, di appellarsi, a scopo spesso solo dilatorio, alla Chiesa romana, vanificando così gli interventi correttivi interni all'ordine<sup>95</sup>.

Sono solo alcune delle tappe di quel percorso che durante il XII secolo portò i cistercensi a sviluppare uno *ius proprium*, ossia un sistema di norme (*Normensystem*), ma anche una struttura federativa (*Verbandstruktur*), indipendente dai possibili interventi esterni, indispensabile per il mantenimento della necessaria stabilità, e quindi della realistica possibilità di vita regolare, in una federazione di abbazie.

Questo sistema si sosteneva tanto grazie alle conferme richieste e ottenute dalla sede apostolica quanto sul consenso interno accordato-gli dai membri della rete monastica. Gli interventi della Chiesa romana dovevano però necessariamente essere episodici e straordinari e, a meno di vistose deviazioni, avevano solo la funzione di ribadire la validità e l'indipendenza dell'ordine e delle sue istituzioni concedendo una delega generale per l'aggiornamento del diritto (*Generalvollmacht zur Rechtsfortbildung*) di cui i cistercensi ebbero piena coscienza all'inizio del XIII secolo: «Tutte le cose che sono contenute nella Carta della carità e qualunque altra cosa che è stata stabilita o sarà stabilita in modo regolare sono state confermate dall'autorità apostolica»<sup>96</sup>.

Andava invece assolutamente evitato che i sottoposti allo *ius proprium* ricorressero continuamente al diritto gerarchicamente superiore e alle sue istituzioni. Si doveva inoltre, per quanto possibile, scongiurare che i dissidi interni all'ordine o gli aspri contrasti tra i cistercensi e la gerarchia ecclesiastica ordinaria, costringessero i pontefici ad autonomi interventi di riforma, provocando un vero e proprio ‘corto circuito’ istituzionale. Tali azioni dirette, infatti, o non avrebbero avuto efficacia o avrebbero portato l'ordine sull'orlo della dissoluzione<sup>97</sup>.

Si trattava di dinamiche ben presenti anche a Innocenzo III quando nel 1214 scrisse preoccupato al capitolo generale: «Vi ammoniamo affinché sopra queste cose e sopra le altre che macchiano la purezza del vostro ordine prendiate una decisione autonoma, così che non sia ne-

<sup>95</sup> *Infra*, cap. I, pp. 178-181.

<sup>96</sup> «De eo quod carta caritatis et multa alia intuitu religionis statuta vel statuenda apostolica sunt auctoritate confirmata. Omnia que in carta caritatis continentur et quecumque alia religionis intuitu regulariter sunt statuta vel statuentur apostolica auctoritate confirmata sunt». *La codification cistercienne de 1202 et son évolution ultérieure*, éd. B. Lucet, Roma 1964 (Bibliotheca Cisterciensis, 2), p. 52, dist. IV, n. 2. Cfr. *infra*, cap. II, p. 89.

<sup>97</sup> Cfr. MELVILLE, *Ordensstatuten und allgemeines Kirchenrecht e Id., Zum Recht der Religiosen*, pp. 165-190, oltre a F. CYGLER, *Ausformung und Kodifizierung des Ordensrechts vom 12. bis zum 14. Jahrhundert. Strukturelle Beobachtungen zu den Cisterziensern, Prämonstratensern, Kartäusern und Cluniazensern*, in G. MELVILLE (hrsg. von), *De ordine vitae. Zu Normvorstellungen, Organisationsformen und Schriftgebrauch im mittelalterlichen Ordenswesen*, Münster 1996 (Vita regularis, 1), pp. 7-58, cit. pp. 13-15.

cessario il nostro intervento in occasione del concilio generale»<sup>98</sup>. L'anno successivo, a margine del Lateranense IV, l'intervento diretto di fatto si verificò, ma non sortì alcun successo, dimostrando come i cistercensi sorti nel XII secolo, fossero di fatto quasi impermeabili alla nuova politica papale sui religiosi che andò sviluppandosi nel corso del Duecento.

### *3. Nota bibliografica*

Si dà qui indicazione completa dei lavori confluiti nel volume. Testo e note sono stati rivisti, aggiornati e modificati rispetto all'edizione originaria.

*Monasteri e ordini religiosi nella struttura ecclesiastica. Osservazioni e problematiche circa la posizione giuridica e i rapporti istituzionali tra metà XI e metà XIII secolo*, in G. MELVILLE - A. MÜLLER (hrsg. von), *Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven*, Berlin 2007 (Vita regularis, Abhandlungen, 34), pp. 211-239.

«Il nostro ordine è la carità». *Osservazioni sugli ideali, i testi normativi e le dinamiche istituzionali presso le prime generazioni cistercensi*, in C. ANDENNA - G. MELVILLE (a cura di), *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 (Vita regularis, Abhandlungen, 25), pp. 276-310.

*Il papato di fronte alla crisi istituzionale dell'Ordensverfassung cistercense nei primi decenni del XIII secolo*, in G. MELVILLE - J. OBERSTE (hrsg. von), *Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum*, Münster 1999 (Vita regularis, 11), pp. 619-653.

*Esenzione cistercense e formazione del Privilegium commune. Osservazioni a partire dai cenobi dell'Italia settentrionale*, in N. D'ACUNTO (a cura di), *Papato*

<sup>98</sup> «Quocirca devotionem vestram rogandum duximus et monendam quatinus super hiis et aliis que puritatem vestri ordinis denigrant illud protinus per vos ipsos studeatis consilium adhibere quod non oporteat nos in generali concilio apponere manus nostras»: 19 luglio 1214, *Illiū testimonium invocamus* (Poth. -), C.R. CHENEY, *A letter of pope Innocent III and the Lateran decree on cistercian tithe-paying*, «Cîteaux. Commentarii Cistercienses», 13 (1962), pp. 146-151, cit. p. 151 (ora anche in Id., *Medieval Texts and Studies*, Oxford 1973, pp. 277-284, cit. pp. 283-284).

*e monachesimo «esente» nei secoli centrali del Medioevo*, Firenze 2003 (E-book Reading, 2), pp. 65-107.

*Appello e divieto di appello alla Chiesa romana presso gli ordini religiosi nel XII secolo*, in *Zentralität: Papsttum und Orden im Europa des 12. und 13. Jahrhunderts*, Villa Vigoni, Loveno di Menaggio, 16-19 luglio 2010, in corso di pubblicazione.