



MEDIAEVAL SOPHIA

Studi e ricerche sui saperi Medievali

Peer e-Review annuale dell'Officina di Studi Medievali

Direttore
Giuseppe Allegro

Vicedirettore
Armando Bisanti

Direttore
editoriale
Diego Ciccarelli

20 (gennaio-dicembre 2018)

MEDIAEVAL SOPHIA 20
(gennaio-dicembre 2018)

STUDIA

- Armando BISANTI, *Fortuna dell' "Alda" di Guglielmo di Blois fra il XII e il XIII secolo: commedie elegiache, fabliaux e romanzi cortesi* 1
- Sabrina CRIMI, *Gli Annales Januenses di Caffaro: il manoscritto 2 Qq H 23 della Biblioteca Comunale di Palermo* 63
- Françoise DEJOAS, *Castello di Delia: riflessi di un'alta società del XV secolo* 75
- Gabriele ESPOSITO, *L'esercito bizantino nell'Alto Medioevo: organizzazione, equipaggiamento e tattiche* 91
- Salvina FIORILLA, *Il cavaliere dormiente di Ispica. Un'opera d'arte quattrocentesca ritrovata* 129
- Emilia MAGGIO, *Undoing the Myth of the Polizzi "Iside"* 143
- Francesca SIVO, *Il potere della parola alle donne: Dhuoda e Ildegarda, scrittrici per fede* 157

POSTILLE

- Roberta BONFANTI, *Palermo medievale nelle pubblicazioni dell'Officina di Studi Medievali* 175

LECTURAE

199

Monica BERTÉ - Marco PETOLETTI, *La filologia medievale e umanistica*, Bologna, Il Mulino, 2017, pp. 294, ill. (Manuali. Filologia e critica letteraria), ISBN 978-88-15-26543-2 (Armando BISANTI)

BREVE CHRONICON DE REBUS SICULIS, edizione critica, traduzione e commento a cura di Fulvio Delle Donne, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2017, pp. IV + 152, ill. (Edizione Nazionale dei Testi Mediolatini d'Italia, 42), ISBN 978-88-8450-773-0 (Armando BISANTI)

Paolo CHIESA, *La letteratura latina del medioevo. Un profilo storico*, Roma, Carocci, 2017, pp. 308 (Studi Superiori 1090 – Civiltà Classiche), ISBN 978-88-430-8888-1 (Armando BISANTI)

Paolo CHIESA, *Venticinque lezioni di filologia mediolatina*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2016, pp. X + 252 (Galluzzo Paperbacks, 3), ISBN 978-88-8450-717-4 (Armando BISANTI)

COMUNICAZIONE ESEGESI POLEMICA nell'antica letteratura cristiana, a cura di Marcello Marin e Vincenzo Lomiento, Bari, Edipuglia, 2017, pp. 280 («Auctores Nostri». Studi e Testi di Letteratura Cristiana Antica, 18), ISBN 978-88-7228-797-2 (Armando BISANTI)

Serena FALLETTA (a cura di), *Edizioni giuridiche antiche dell'Università degli Studi di Palermo, I. Introduzione e indici. II. Catalogo*, Palermo, New Digital Frontiers, 2015, 2 voll., pp. 651, ISBN 9788899487065 (Domenico CICCARELLO)

Carmelo LEPORE † - Riccardo VALLI, *Vita et translatio sancti Pardi (BHL 6465). Vita brevior sancti Pardi (BHL 6464)*, edizione, traduzione, commento, Campolattaro (BN), Centro Culturale per lo Studio della Civiltà Contadina nel Sannio, 2017, pp. 88 (Opuscula Mediaevalia Selecta, 4), ISBN 978-88-942267-5-1 (Armando BISANTI)

Giovanni LICATA (a cura di), *L'averroismo in età moderna (1400-1700)*, Macerata, Quodlibet, 2013, 212 pp. (Filosofia e Politica, 13), ISBN 978-88-7462-646-5 (Gabriele PAPA)

Adolfo LONGHITANO, *La parrocchia nella diocesi di Catania. Prima e dopo il Concilio di Trento*, Catania, Studio Teologico San Paolo, 2017, pp. 402 (Igor CARDELLA)

Franco PANERO - Giuliano PINTO - Paolo PIRILLO (a cura di), *Fondare abitati in età medievale. Successi e fallimenti. Omaggio a Rinaldo Comba. Atti delle Giornate Internazionali di Studio di San Giovanni Valdarno (Arezzo), 15-16 gennaio 2016*, Firenze, EDIFIR - Edizioni Firenze, 2017, pp. 350 (Igor CARDELLA)

Giovanni PONTANO, *Dialoghi (Caronte, Antonio, Asino)*, a cura di Lorenzo Geri, Milano, Rizzoli, 2014, pp. 612 (BUR Classici), ISBN 978-88-17-06796-6

Carmela Vera TUFANO, *Lingue tecniche e retorica dei generi letterari nelle «Eclogae» di Giovanni Pontano*, Napoli, Paolo Loffredo Iniziative Editoriali, 2015, pp. 624 (Latinae Humanitatis Itinera Nova. Collana di Studi e Testi della Latinità Medievale e Umanistica), ISBN 978-88-940037-6-5 (Armando BISANTI)

Il Ruolo della scuola nella tradizione dei classici latini. Tra “Fortleben” ed esegesi. Atti del Convegno Internazionale (Foggia, 26-28 ottobre 2016), a cura di Grazia Maria Masselli - Francesca Sivo, 2 voll., Campobasso, Il Castello Edizioni, 2017, pp. VI + 618, ill. (Echo. Collana di studi e commenti diretta da Giovanni Cipriani, 25), ISBN 978-88-6572-191-2 (Francesco IURATO)

Giovanni SANTANIELLO, *Vita di Paolino da Bordeaux vescovo di Nola (352/353 ca.-431)*, Marigliano (NA), Libreria Editrice Redenzione, 2015, pp. XVIII + 606 («Strenae Nolanae». Collana di studi e testi diretti da Antonio V. Nazzaro, 12), ISBN 978-88-8264-608-0 (Armando BISANTI)

Paolo SCALORA, *Archeologia del Plemmirio dalla Preistoria alla Tarda Antichità* (con prefazione di Lorenzo Guzzardi), Floridia, Nuova Grafica Invernale, 2017, pp. 255, ISBN 9791220017985 (Santino Alessandro CUGNO)

Natascia TONELLI, *Fisiologia della passione. Poesia d'amore e medicina da Cavalcanti a Boccaccio*, Firenze, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, 2015, pp. XVI + 254 (Archivio Romanzo, 31), ISBN 978-88-8450-671-9 (Armando BISANTI)

LA TRADUCTION ENTRE MOYEN ÂGE ET RENAISSANCE. Médiations, auto-traductions et traductions secondes. Études réunies par Claudio Galderisi et Jean-Jacques Vincensini, Turnhout, Brepols, 2017, pp. 268, ill. (Bibliothèque de *Transmédie*, sous la direction de Claudio Galderisi et Pierre Nobel, vol. 4), ISBN 978-2-503-56971-0 (Armando BISANTI)

Per la VALORIZZAZIONE DEL PATRIMONIO CULTURALE della Campania. Il contributo degli studi medio- e neo-latini, a cura di Giuseppe Germano, Napoli, Paolo Loffredo Iniziative Editoriali, 2016, pp. 216 (Latinae Humanitatis Itinera Nova. Collana di Studi e Testi della Latinità Medievale e Umanistica, 2), ISBN 978-88-99306-21-2 (Armando BISANTI)

ATTIVITÀ OSM gennaio-dicembre 2018 267

ABSTRACTS, CURRICULA E PAROLE CHIAVE 271

Il potere della parola alle donne: Dhuoda e Ildegarde, scrittrici per fede*

«... Quanta forza possiede / il fianco pieno d'energie del maschio /
da cui Dio trasse il corpo della donna, / facendone lo specchio /
di tutta la magnificenza / e in essa abbracciando / l'intera creazione...».
Ildegarde di Bingen, *O virga ac diadema* (*Symphonia* 20)

Della profonda devozione con cui certe donne (sante e monache) si posero al seguito di Cristo e della riconoscenza, dei privilegi e dell'onore, che a questa loro devozione Cristo stesso e gli apostoli riservarono, la storia sacra, dai tempi più remoti sino ai più recenti, diffusamente racconta. Ne parla Pietro Abelardo nella settima lettera indirizzata ad Eloisa (*Rescriptum ad ipsam de auctoritate vel dignitate ordinis sanctimonialium*):¹ tracciando un ampio ed articolato *excursus* sull'origine del monachesimo femminile, egli illustra la sua singolare teoria sulla distinzione tra uomo e donna, e dunque tra i comportamenti, le capacità e i poteri che caratterizzano – in modo specifico ed opposto – l'uno e l'altra.² Il pensiero del maestro di Parigi si volge, inevitabilmente, al testo biblico, dove non si parla se non di donne che servirono il Signore, le quali «utilizzarono anche i propri beni per nutrirlo ogni giorno, e che a lui procuravano in particolare il necessario per vivere. Egli si mostrava con i discepoli servo umilissimo, servendoli a tavola e lavando loro i piedi; non ci risulta invece che da nessun discepolo o da nessun uomo abbia ricevuto un simile servizio, ma che solo le donne... gli abbiano reso queste ed altre manifestazioni di umana gentilezza...».³

* Si pubblica qui, in versione ampliata e bibliograficamente aggiornata, il testo dell'intervento presentato nell'ambito della Conferenza Internazionale Multidisciplinare sul tema *Religio. Ortodossia ed eterodossia* (Foggia, 13-14 luglio 2017).

¹ PETR. ABAEL. *epist.* VII 1: «Quam devote autem Christum hae beatissimae mulieres ac verae moniales secutae fuerint, quantamque gratiam et honorem devotioni earum tam ipse Christus quam postmodum apostoli exhibuerint, sacrae diligenter historiae continent».

² Cfr. I. PAGANI, «Introduzione» ad ABELARDO ED ELOISA, *Epistolario*, a cura di I. Pagani, con *Considerazioni sulla trasmissione del testo* di G. Orlandi, Novara 2015, pp. 9-54: qui 46-47. In merito, utili spunti ho tratto pure da M. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, *Eloisa e Abelardo, parole al posto di cose*, Milano 1987, p. 29.

³ PETR. ABAEL. *epist.* VII 2: «Nec nisi feminas Domino ministrasse Scriptura commemorat Evangelica, quae proprias etiam facultates in quotidianam eius alimoniam dicarant, et ei praecipue huius vitae necessaria procurabant. Ipse discipulis in mensa, ipse in ablutione pedum humillimum se

Come rileva Abelardo insomma, le donne agiscono, operano in concreto sulla Verità e sulla realtà;⁴ sono coraggiose e «spontaneamente tenere verso Gesù»; perseverano in una fede pura, inalterata e salda, confidando solo nella bontà del Signore e giungendo alla profondità delle cose in maniera rapida ma misteriosa (o, forse, proprio grazie a questa «spontanea tenerezza»⁵). La loro fermezza e il loro coraggio si colgono in tutta evidenza nella reazione dinanzi alla morte di Cristo: mentre gli apostoli, spauriti, si danno alla fuga, le donne restano lì, imperterrite. Nulla riesce ad allontanarle da Lui: non lo può la paura, né la disperazione, nemmeno al momento della crocifissione.⁶ Per natura – afferma Abelardo, interpretando in senso mistico e metaforico le parole di Giobbe riferite alla propria sofferenza fisica (19, 20: «Le ossa, dopo che le mie carni si sono consumate, mi si sono attaccate alla pelle, e intorno ai denti non mi restano che le labbra»⁷) – gli uomini sono più forti delle donne nel corpo e nell'anima, perciò vengono paragonati alla carne, che è più vicina alle ossa, poiché mediante la predicazione offrono all'anima il nutrimento spirituale; le donne invece, che provvedono al sostentamento del corpo, per la loro innata fragilità sono assimilate alla pelle. Sicché, quando la carne si è ormai consumata, le ossa di Gesù Cristo sono rimaste attaccate alla pelle: mentre gli apostoli, sconvolti per la passione del Signore, si disperdono e scompaiono, le donne grazie alla loro devozione non si staccano da Lui né con il corpo né con la mente, neppure dopo la morte.⁸ Pur amando Cristo dunque, gli uomini, ormai dispe-

ministrum exhibebat. A nullo vero discipulorum vel etiam virorum hoc enim suscepisse novimus obsequium; sed solas, ut diximus, feminas in his vel ceteris humanitatis obsequiis ministerium impendisse». La traduzione dei passi dell'epistola abelardiana, qui citati, è di I. Pagani.

⁴ PETR. ABAEL. *epist.* VII 3: «Mulier vero in ipsa operata est veritate, sicut et ipsa protestatur Veritas, dicens: «Bonum opus operata est in me» (cfr. *Mt.* 14, 6; *Mt.* 26, 10)».

⁵ Cfr. M. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, *Eloisa e Abelardo*, cit., p. 29.

⁶ PETR. ABAEL. *epist.* VII 7: «Quarum quidem devotio quanta semper erga eum extiterit, ipse quoque Dominicae vitae exitus patenter insinuat. Hae quippe, ipso apostolorum principe negante, et dilecto Domini fugiente, vel ceteris dispersis apostolis, intrepidae persisterunt, nec eas a Christo, vel in passione vel in morte, formido aliqua vel desperatio separare potuit, ut eis specialiter illud Apostoli congruere videatur: «Quis nos separabit a charitate Dei? Tribulatio an angustia? etc.» (cfr. *epist. Rom.* 8, 35). Unde Mattheus, cum de se pariter et ceteris retulisset: «Tunc discipuli omnes, relicto eo, fugerunt» (cfr. *Mt.* 26, 56), perseverantiam postmodum supposuit mulierum, quae ipsi etiam crucifixo quantum permittebatur assistebant. «Erant», inquit, «ibi mulieres multae a longe quae secutae fuerant Iesum a Galilaea, ministrantes ei, etc.» (cfr. *Mt.* 27, 55)».

⁷ PETR. ABAEL. *epist.* VII 8: «Hanc autem sanctarum constantiam mulierum, et discipulorum defectum longe ante beatus Iob in persona Domini prophetavit, dicens: «Pelli meae, consumptis carnibus, adhaesit os meum et derelicta sunt tantummodo labia circa dentes meos». In osse quippe, quod carnem et pellem sustentat et gestat, fortitudo est corporis. In corpore igitur Christi, quod est Ecclesia, os ipsius dicitur Christianae fidei stabile fundamentum, sive fervor ille charitatis...».

⁸ PETR. ABAEL. *epist.* VII 8: «Caro autem in corpore pars interior est, et pellis exterior. Apostoli ergo interiori animae cibo praedicando intendentes, et mulieres corporis necessaria procurantes, carni comparantur et pelli. Cum itaque carnes consumerentur, os Christi adhaesit pelli, quia scandalizatis in passione Domini apostolis, et de morte ipsius desperatis, sanctarum devotio feminarum perstitit immobilis, et ab osse Christi minime recessit, quia fidei, vel spei, vel caritatis constantiam in tantum retinuit, ut nec a mortuo mente disiungerentur aut corpore. Sunt ei viri naturaliter tam mente quam corpore

rati per la sua scomparsa, si rivelano deboli poiché sono in grado, sì, di parlare di lui, ma non di fare qualcosa per lui; a loro perciò, che padroneggiano l'arte dei discorsi e mediante quest'arte operano sui segni o simboli della Verità, altro non resta che labbrare per parlare.⁹ Le donne, al contrario, non con i *verba*, ma con i *facta* dimostrano quanto l'abbiano amato mentre era vivo. E non a caso, dopo aver trascorso l'intera notte in lacrime presso il sepolcro, sono loro a meritare di assistere per prime alla gloria della sua resurrezione.¹⁰ Quelle sante donne, insomma, sono destinate ad essere apostole al di sopra degli apostoli, perché grazie a loro questi ultimi possono apprendere ciò che poi predicheranno a tutto il mondo.¹¹

In un'epoca in cui la misoginia è un atteggiamento largamente condiviso e diffuso e la donna viene ritenuta causa di rovina e di perdizione per l'uomo, Abelardo, sulla scorta delle Scritture, dei Padri e dei filosofi, esalta in senso puramente cristiano la figura femminile, capace – vergine o vedova che sia – di sconfiggere le tentazioni della carne, per rivolgere il corpo e l'anima alla Verità. Pur assai diverso e nettamente separato dall'universo maschile, cioè quello dei chierici, dei guerrieri e dei *laboratores* (le categorie della società tripartita medievale), il mondo femminile avverte talvolta la necessità di andare oltre le *res*, per imprimere in esse un cambiamento; e lo fa appropriandosi del potere a quel tempo riconosciuto come prerogativa maschile: il potere della parola. Al di fuori delle scuole di maestri autorevoli e dei percorsi tradizionali e, per giunta, in un'età in cui la mente e l'anima femminili sono quasi del tutto prive di mezzi espressivi, in quanto relegate nella solitudine delle case e/o dei monasteri, ci

feminis fortiores; unde et merito per carnem, quae vicinior est ossi, virilis natura, per pellem muliebris infirmitas designatur».

⁹ PETR. ABAEL. *epist.* VII 8: «... Ipsi quoque apostoli, quorum est reprehendendo lapsus aliorum mordere, dentes Domini dicuntur. Quibus tantummodo labia, id est, verba potius quam facta remanescunt, cum iam desperati de Christo magis loquerentur quam pro Christo quid operarentur...».

¹⁰ PETR. ABAEL. *epist.* VII 8: «Et a vivo pariter omnes discipuli uno temporis puncto fugiendo devolant, a quo nec in morte vel mente vel corpore feminae sunt disiunctae... Insomnem ad sepulcrum illius noctem in lacrymis feminae ducentes, resurgentis gloriam primae videre meruerunt. Cui fideliter in mortem quantum dilexerint vivum, non tam verbis quam rebus exhibuerunt. Et de ipsa etiam, quam circa eius passionem et mortem habuerunt sollicitudinem, resurgentis vita primae sunt laetificatae».

¹¹ PETR. ABAEL. *epist.* VII 9: «Ex quibus colligimus has sanctas mulieres quasi apostolas super apostolos esse constitutas, cum ipsae ad eos vel a Domino vel ab angelis missae summum illud resurrectionis gaudium nuntiaverunt, quod exspectabatur ab omnibus, ut per eas apostoli primum addiscerent quod toti mundo postmodum praedicarent». Sull'evoluzione del modello del "buon cristiano" nell'età medievale, da una religiosità delle opere (secc. VI-XI) ad una religiosità più interiore ed individualizzata (secc. XI-XIII), e sul tipo cristiano della donna, il cui ruolo risulta essenziale nella trasmissione della fede e nell'esercizio della vita cristiana (in particolare, spicca il caso di Dhuoda), si consulti L. LA ROSA, «"Il buon cristiano": vivere bene credendo rettamente (sec. VI-XIII)», in «*Historiam perscrutari*». *Miscellanea di studi offerti al prof. Ottorino Pasquato*, a cura di M. Maritano, praef. di P. Poupard, Roma 2002, pp. 587-608. Più in generale, sul modello cristiano di affettività che, nel Medioevo, dagli ambienti monastici si espande e penetra nella società, interagendo con altri modelli preesistenti o in formazione (come quello della cultura cortese), si rinvia a D. BOQUET-P. NAGY, *Medioevo sensibile. Una storia delle emozioni (secoli III-XV)*, Roma 2018 (ed. orig. Paris 2015).

sono dunque donne che si dimostrano dotate di una sensibilità e di una libertà straordinarie per l'epoca in cui vivono e che contro gli uomini, la solitudine del chiostro o l'oscurantismo delle tradizioni religiose del loro tempo ingaggiano una sfida intellettuale energica, determinata, coraggiosa.¹² Come rammenta Franco Cardini infatti, l'età medievale abbonda di esempi di presenze femminili erudite e sapienti, attive e risolte sia nel mondo della politica (ad es., Matilde di Toscana, Eleonora di Aquitania, Bianca di Castiglia), sia nell'ambito della letteratura, sebbene le donne vengano in genere «segregate dal conseguimento della cultura» (si pensi, ad esempio, non solo ad Eloisa, ma anche a Dhuoda, a Rosvita, a Christine de Pizan); non mancano, inoltre, «badesse potenti al pari di vescovi, e sante (monache o “laiche”) le quali sovente avevano accesso, consigliere rispettate e temute, ai sogli pontifici e ai troni reali: pensiamo a Ildegarda di Bingen, a Brigida di Svezia, a Elisabetta di Schönau, a Brigitte di Sernia, a Caterina da Siena».¹³ Tutte donne, insomma, che per motivi differenti l'una dall'altra penetrano nel mondo reale attraverso l'uso della parola, strumento impiegato secondo modalità tipicamente maschili, per “fare cultura” e comunicare agli altri (e, quindi, soprattutto agli uomini) ciò che esse stesse sentono e vedono.¹⁴

Nel pieno secolo X,¹⁵ tra le mura del monastero di Gandersheim, attingendo al patrimonio retorico e lessicale dei *veteres auctores* ed imitando antifrasticamente Terenzio,¹⁶ Rosvita mette a frutto la propria ironia ed acutezza d'ingegno per comporre

¹² Cfr. M. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, «Introduzione» a P. DRONKE, *Donne e cultura nel Medioevo. Scrittrici medievali dal II al XIV secolo*, trad. ital., Milano 1986 (ed. orig. Cambridge University Press 1984), pp. VII-XIV: qui VIII.

¹³ F. CARDINI, «Le donne nel Medioevo», in Id., *Minima mediaevalia*, Firenze 1987, pp. 348-356: qui 349. Cfr. anche, di recente, M. T. BROLIS, *Storie di donne nel Medioevo*, pref. di F. Cardini, Bologna 2016 (in part. pp. 23-29 e 37-41, rispettivamente su «Ildegarda di Bingen, il genio», e su «Eloisa, l'innamorata»). Sullo “sguardo autobiografico” che accomuna e, al contempo, distingue le pagine di Eloisa e Ildegarda, figure femminili «in gran parte, proprio per la loro straordinaria singolarità, ancora misteriose, e comunque esemplari per profondità di autocoscienza», si ferma a riflettere M. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, «Appunti su due autobiografie femminili del XII secolo», in *L'autobiografia nel Medioevo. Atti del XXXIV Convegno storico internazionale (Todi, 12-15 ottobre 2017)*, Spoleto (PG) 1998, pp. 177-185, con bibl.

¹⁴ Cfr. M. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, «Introduzione», cit., p. IX. Come osserva T. LAZZARI, *Le donne nell'alto Medioevo*, Milano 2010, pp. 130-131, nell'età altomedievale fra donne e scrittura si instaura un rapporto per così dire “artigiano” (a partire dal secolo VIII infatti, all'interno dei monasteri femminili alto risulta il numero di *scriptoria* in cui si copiavano testi e si eseguivano miniature); tuttavia molte sono le donne che si dedicano ad una forma di «scrittura “comunicativa”»: erano donne che possedevano libri, avevano accesso alle raccolte di codici delle biblioteche, leggevano abitualmente e, in prima persona, si dedicavano ai generi letterari più diversi [...]. Una scorsa rapida all'epistolario di Alcuino di York [...] mostra una presenza femminile cospicua e costante fra i suoi corrispondenti, donne con cui egli appare avere una confidenza e uno scambio basato su studi e argomenti di discussione comuni».

¹⁵ Su cui cfr. il quadro sintetico di CL. LEONARDI, «Il secolo X», in *Letteratura latina medievale (secoli VI-XV). Un manuale*, a cura di Cl. Leonardi et alii, Firenze 2008³, pp. 159-174.

¹⁶ Cfr. F. BERTINI, «Rosvita, la poetessa», in *Medioevo al femminile*, a cura di F. Bertini, Roma-Bari 1989, pp. 63-95: qui 65 ss.; Id., *Il “teatro” di Rosvita. Con un saggio di traduzione del «Calimachus»*, Genova 1979; M. GIOVINI, *Rosvita e l'imitari dictando terenziano*, Genova 2003, spec. pp. 5-33.

le sue opere, e in particolare i suoi ‘dialoghi drammatici’,¹⁷ spinta dall’urgenza di celebrare il trionfo della virtù delle donne, deboli per natura eppure capaci di prevalere sulla forza e la virilità maschili;¹⁸ mentre due secoli dopo, Eloisa, allieva dell’uomo amato e badessa al Paraclete,¹⁹ ad Abelardo scrive, in una lingua dotta e immaginifica, appassionate lettere come antidoto alla sofferenza e alla solitudine claustrale, per ricevere in cambio – rileva Maria Teresa Fumagalli – «“almeno parole”, “parole al posto di cose”, ossia al posto dell’amore reale che lei gli ha dato»,²⁰ entrando così nel vivo di temi fondamentali dibattuti durante la cosiddetta “rinascita” del secolo XII (che alcuni studiosi hanno etichettato come “umanistica”),²¹ quali la coscienza della donna circa la propria posizione nel mondo, il matrimonio e il celibato, l’amore umano e quello divino.

A testimoniare, per certi aspetti in modo forse ancora più significativo, una svolta importante per il ruolo della donna nell’età medievale, concorrono le esperienze di

Per un’ampia e dettagliata presentazione delle edizioni e degli studi principali sulla monaca-poetessa sassone si rinvia a A. BISANTI, *Un ventennio di studi su Rosvita di Gandersheim*, Spoleto (PG) 2005.

¹⁷ ROSVITA, *Dialoghi drammatici*, a cura di F. Bertini, Milano 2000; HROSVIT, *Opera omnia*, edidit W. Berschin, Monachii et Lipsiae 2001. La canonichezza di Gandersheim mostra una piena consapevolezza di sé e del compito che si è prefissa di svolgere mediante l’uso della penna: nella *praefatio*, ella afferma infatti che, nonostante l’inadeguatezza delle proprie forze, il suo intento è soltanto quello di indirizzare, con spirito devoto ed umile, l’ingegno che ha ricevuto verso Colui che gliene ha fatto dono (*sed hoc solum nitor, / ut, licet nullatenus valeam apte, / supplici tamen mentis devotione / acceptum / in datorem retorqueam ingenium*; cfr. Bertini, p. 8).

¹⁸ Sulla rivalutazione della *feminea fragilitas* da Terenzio a Rosvita si veda M. GIOVINI, *Rosvita e l’imitari dictando terenziano*, cit., pp. 35-55. Per una lettura dell’osceno, accettato dalla canonichezza di Gandersheim «prima come condizione negativa del vivere, poi come condizione da imitare, immaginare o descrivere... il male di là dal Muro, l’inevitabile bordone del secolo fuggito... un ingrediente necessario», si veda F. MOSETTI CASARETTO, *Rosvita, l’osceno e la rinascita della commedia*, in «L’immagine riflessa» n.s., 14 (2005), pp. 71-85 (a p. 76).

¹⁹ Per un ritratto di Eloisa si vedano almeno P. DRONKE, *Donne e cultura nel Medioevo*, cit., pp. 150-194; M. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, «Eloisa, l’intellettuale», in *Medioevo al femminile*, cit., pp. 121-144.

²⁰ Cfr. EAD., «Introduzione», cit., p. IX.

²¹ Per un inquadramento generale sulla temperie culturale e sulla produzione letteraria di questo periodo, oltre al canonico e sempre utile volume di CH. H. HASKINS, *La rinascita del XII secolo*, trad. ital., Bologna 1972 (ed. orig. Cambridge [Mass.] 1927), cfr. almeno i saggi raccolti in R. L. BENSON - G. CONSTABLE, *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge (Mass.) 1982; e P. DRONKE, «Il secolo XII», in *Letteratura latina medievale. Un manuale*, cit., pp. 231-302.

Dhuoda²² e di Ildegarda di Bingen,²³ l'una concentrata su una prospettiva domestica, l'altra proiettata verso un orizzonte ecumenico. Entrambe credono con irriducibile e commovente ostinazione nella valenza educativa della parola come monito,²⁴ che si fa autentica professione di fede mediante l'*ars* e la *scientia*, doni di Dio ed uniche, vere chiavi di accesso a quella stessa fede; ne consegue che, per far fronte alle gravi difficoltà che la vita loro riserva, esse sentono l'esigenza di trovare nuove parole e nuove modalità di approccio per esprimere il proprio mondo interiore mediante nuovi concetti e nuove idee e, dunque, dare un senso alla realtà delle cose, per intendere a pieno il progetto divino. Entrambe riconoscono la propria innata pochezza d'ingegno, la fragilità che le contraddistingue in quanto creature femminili e mortali, oltretutto l'inadeguatezza al difficile compito da loro intrapreso:²⁵ con formule che forse non rispondono esclusivamente alla topica letteraria infatti, *indigna fragilisque ad umbram*

²² Cfr. F. CARDINI, «Dhuoda, la madre», in *Medioevo al femminile*, cit., pp. 41-61. Per un profilo bio-bibliografico di questa scrittrice si rinvia inoltre a P. DRONKE, *Donne e cultura nel Medioevo*, cit., pp. 59-82; S. GAVINELLI, «Introduzione» a DHUODA, *Educare nel Medioevo. Per la formazione di mio figlio*, *Manuale*, trad. ital. di G. Zanoletti, Milano 1982, pp. 21-28; G. GERMANO, *Lo spirito, la storia, la tradizione. Antologia della letteratura latina medievale*, 1. *L'Alto Medioevo, Scelta di passi con introduzioni critiche, traduzioni e commenti*, Napoli 2007, pp. 235-259; R. ANGELINI, *Dhuoda*, in *Compendium Auctorum latinorum Medii Aevi* (= C.A.L.M.A.), III/1, 2009, p. 74; M. G. BIANCO, «Aspetti di quotidianità culturale nel *Liber manualis* di Dhuoda: il libro, l'autrice, il destinatario», in «*Percepta rependere dona*». *Studi di filologia per Anna Maria Luiselli Fadda*, a cura di C. Bologna [et alii], Firenze 2010, pp. 1-20; R. LE JAN, «The multiple identities of Dhuoda», in *Ego Trouble. Authors and Their Identities in the Early Middle Ages*, a cura di R. Corradini u.a., Wien 2010, pp. 211-219.

²³ Per un orientamento di base cfr. M. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, «Ildegarda, la profetessa», in *Medioevo al femminile*, cit., pp. 145-169. Per un più articolato profilo bio-bibliografico della *prophetissa Teutonica*, cfr. R. BERNDT-M. ZÁTONYI, *Glaubensheil. Wegweisung ins Christentum gemäss der Lehre Hildegards von Bingen*, Münster 2013; *Unversehrt und Unverletzt. Hildegards von Bingen Menschenbild und Kirchenverständnis heute*, hrsg. von R. Berndt in Verbindung mit M. Zátanyi, Münster 2015; R. M. FUCHS, *Zur Anschauung von «Leben» bei Hildegard von Bingen. Ein Schnittpunkt von Poesie und Theologie*, Berlin-Boston 2016. Una panoramica generale sulla vita, sul pensiero e sulle opere di Ildegarda, presentate in sequenze successive (la chiamata, la missione, la visione cosmica e la cura del corpo umano, l'eredità), e una rassegna degli studi recenti dedicati alla badessa di Bingen (1978-2016: edizioni e monografie, approfondimenti, strumenti), sono inoltre offerte da M. PEREIRA, *Ildegarda di Bingen. Maestra di sapienza nel suo tempo e oggi*, San Pietro in Cariano (Verna) 2017.

²⁴ Cfr. M. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, «Introduzione», cit., pp. VII ss.

²⁵ Il *topos* della modestia è un espediente retorico consueto in letteratura, un modo "garbato" a cui gli scrittori ricorrono per presentare ai lettori la propria opera e prevenire eventuali critiche, giustificando e legittimando la propria attività di scrittura e mostrando consapevolezza dei limiti che la caratterizzano: cfr. E. R. CURTIUS, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, trad. ital., Milano 2000 (ed. orig., Bern 1948), pp. 97-100. Come rammenta T. LAZZARI, *Le donne nell'alto Medioevo*, cit., p. 131, questo *topos* «assume un sapore particolare sulla bocca delle donne: sotto le proteste di incapacità, sotto un modesto (o prudente) anonimato, dobbiamo essere preparati a trovare [...] *strenuae matronae*. Donne combattive cioè, che, dichiarando per prime la loro inadeguatezza, non solo difendono il loro lavoro in quanto autrici, ma instillano anche il dubbio che quel "fragile intelletto femminile" di cui dicono di essere dotate risulti, alla prova dei fatti, così tanto inadeguato al lavoro che hanno compiuto».

si definisce Dhuoda,²⁶ come pure *paupercula feminea forma* si dichiara ripetutamente, e probabilmente con ostentata umiltà, Ildegarde;²⁷ tuttavia, entrambe sono altrettanto conscie delle proprie responsabilità e dell'importanza del messaggio che custodiscono nel cuore e che trovano il coraggio di affidare all'immortalità della parola scritta, in un latino talvolta stentato ma intriso di assonanze, reminiscenze, metafore, che del testo biblico si sostanziano, rivendicando in tal modo il diritto di invocare l'aiuto di Dio per superare la propria debolezza e farsi così testimoni dei suoi insegnamenti.²⁸

Già Origene aveva posto in rilievo la necessità per l'esegeta di acquisire, mediante «l'*ispirazione profetica*», una intelligenza spirituale in grado di comprendere il senso profondo delle Sacre Scritture: questa stessa ispirazione muove, nell'età medievale, anche donne come Dhuoda e Ildegarde alla scoperta di un Dio che illumina ma al

²⁶ Cfr. DHUODA, *Educare nel Medioevo*, cit., p. 176: «I, 2. *De quaerendo Deum*. Quarendus est Deus, fili, mihi et tibi; in illius nutu constitimus, vivimus, movemur et sumus (cfr. *Act.* 17, 28). Certe et ego, quanquam indigna fragilisque ad umbram, eum, ut valeo, quaero, et eius adiutorium, ut scio et intelligo, et indesinenter peto. Est etenim mihi valde per omnia necesse. Nam solet fieri ut aliquotiens importuna catula, sub mensa domini sui, inter catulos alteros, micas cadentes valeat carpere et mandere (cfr. *Mc.* 7, 28 e *Matth.* 15, 27). Potens est enim ille qui os animalis muti loqui fecit (cfr. *Num.* 22, 28), mihi secundum suam priscam clementiam *aperire sensum* (cfr. *Lc.* 24, 45) et *dare intellectum* (cfr. *Ps.* 118, 125)». In merito, si vedano P. DRONKE, *Donne e cultura nel Medioevo*, cit., pp. 73 ss.; F. E. CONSOLINO, «Dhuoda, la Bibbia e l'educazione dei figli», in *La Bibbia nell'interpretazione delle donne, Atti del Convegno di Studi del Centro Adelaide Pignatelli (Istituto Universitario "Suor Orsola Benincasa") con la collaborazione della Fondazione Ezio Franceschini (Napoli, 27-28 maggio 1999)*, a cura di Cl. Leonardi [et alii], Firenze 2002, pp. 49-68: 56-57, la quale rileva che Dhuoda, nel corso della sua opera, non cessa di porre in evidenza la propria pochezza, la propria fragilità di donna e di creatura mortale, «ma fin dalla I sezione, proprio alla luce della Scrittura, rivendica a se stessa il diritto a chiedere nella propria debolezza l'aiuto di Dio e a raccoglierne l'insegnamento».

²⁷ Sull'uso di questa formula cfr. M. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, «Introduzione», cit., p. XIII; EAD., «Ildegarde, la profetessa», cit., p. 146; P. DRONKE, *Donne e cultura nel Medioevo*, cit., pp. 194 e 201.

²⁸ Cfr. A. VALERIO, «Per una storia dell'esegesi femminile», in *La Bibbia nell'interpretazione delle donne*, cit., pp. 3-21: qui 11. Sulla scorta di P. Riché (cfr. DHUODA, *Manuel pour mon fils*, introduction, text critique, notes par P. R., traduction par B. De Vregille et Cl. Mondésert, Paris 1975, p. 45), I. BIFFI, «Editoriale. Senso di un programma educativo», in DHUODA, *Educare nel Medioevo*, cit., pp. 15-20: qui 17, osserva che, oltre all'aspetto umano, l'opera di Dhuoda reca in sé «un interesse singolare dal punto di vista letterario, come documento rivelatore dell'evoluzione della lingua latina» e si colloca perciò a metà strada «tra le opere dei chierici letterati e i testi che ci sono stati conservati dai cartolari carolingi». Dal canto suo invece, Ildegarde dichiara a più riprese di conoscere poco il latino; sicché non sorprende che ella raccogliesse di buon grado i suggerimenti lessicali e le correzioni grammaticali di padre Volmar, la guida spirituale che le rimase vicino come collaboratore e segretario fino alla morte con il compito di rifinire mediante il *labor limae* i testi, che ella gli dettava, per poi consegnarli alla scrittura: cfr. P. DRONKE, *Donne e cultura nel Medioevo*, cit., p. 199. Sul sentimento di profonda amicizia che legò Ildegarde a Volmar mi permetto di rinviare ad un mio recente saggio: F. SIVO, «L'ombra della luce vivente». Ildegarde di Bingen tra letteratura e cinema», in *TraPassato&Presente, Atti del Convegno di Studi (Foggia, 26-27 maggio 2016)*, a cura di G. Cipriani-T. Ragno, Campobasso-Foggia 2016, pp. 309-414: qui 312, 328 e *passim*. Cfr. inoltre C. J. MEWS, «Male-female spiritual partnership in the twelfth century: the witness of Abelard and Heloise, Volmar and Hildegard», in *Unversehrt und Unverletzt*, cit., pp. 167-187.

contempo inquieta, per diffonderne a loro volta la conoscenza ad una chiesa e ad una società più che mai bisognose di rinnovamento.²⁹ Laica aristocratica e colta, Dhuoda è l'unica donna che nell'età carolingia abbia svolto (a quanto ci consta) una attività letteraria di un certo rilievo e la cui memoria sia giunta fino ai giorni nostri. Dotata di una profonda conoscenza della Bibbia³⁰ e di ampie competenze nel campo (tutto medievale) dell'etimologia e del significato intrinseco delle parole, appassionata di aritmetica e di numerologia simbolica e capace persino di comporre versi acrostici, Dhuoda, nella condizione dolorosa di moglie abbandonata dallo sposo Bernardo, marchese di Settimania (uomo di potere dell'età carolingia), e di madre privata dell'affetto dei figli in nome della convenienza politica, fra il 30 novembre 841 e il 2 febbraio 843 immagina un colloquio a distanza con il primogenito Guglielmo, ormai adolescente, e scrive il *Liber manualis*, una lunga lettera d'amore, consolatoria ma soprattutto autoconsolatoria, che si rivela un *unicum* per l'epoca.³¹ Lo scritto è indirizzato non solo a Guglielmo ma anche al suo fratellino, ancora piccolissimo e di cui Dhuoda non conosce neanche il nome,³² come pure ad altri possibili lettori, ai quali ella espressamente si rivolge

²⁹ Mutuo queste considerazioni ancora da A. VALERIO, «Per una storia dell'esegesi femminile», cit., p. 15, la quale rileva che «la profezia in Ildegarde di Bingen si presenta come disvelamento del *mysterium* nascosto sotto la lettera, come comunicazione agli altri credenti di una comprensione profonda e interiore di testi rivelati, ottenuti attraverso il dono di Dio»; da Dhuoda, invece, si può dire che la Scrittura venga «intesa come modello interpretativo del reale, ma anche come pedagogia divina: “arma spirituale dalla quale prendere consiglio in tutte le cose che dobbiamo fare”, come afferma Caterina da Bologna (1413-1463)» (ivi, pp. 15 e 17). Per un ampio e vivace affresco dell'appropriazione e dell'ermeneutica personale del testo sacro da parte delle donne tra XII e XV secolo, si rinvia al volume *Donne e Bibbia nel Medioevo (secoli XII-XV). Tra ricezione e interpretazione*, a cura di K. E. Børresen-A. Valerio, Trapani 2011.

³⁰ Cfr. G. MATHON, «Les fondaments de la morale chrétienne selon le Manuel de Dhuoda», in «*Sapientiae doctrina. Mélanges de théologie et de littérature médiévales offerts à Dom Hildebrand Bascour O. S. B.*», Louvain 1980, pp. 249-264.

³¹ Cfr. M. G. BIANCO, «Aspetti di quotidianità culturale nel *Liber manualis*», cit., p. 8, la quale soggiunge che Dhuoda «sa perché vuole scrivere e di che cosa vuole parlare. Consapevole insieme della sua fragilità e della sua cultura, ed anche dell'essere donna, quindi esclusa da funzioni culturali e spirituali quali l'esegesi e l'interpretazione della Parola di Dio, che è esclusivamente riservata ad altre categorie di persone, esprime con decisione quella che apprende essere la sua funzione e ne vede una fondazione non trascurabile, di matrice biblica (I, 2, 2 ss.)». R. LE JAN, «Dhuoda ou l'opportunité du discours féminin», in *Agire da donna. Modelli e pratiche di rappresentazione (secoli VI-X), Atti del Convegno (Padova, 18-19 febbraio 2005)*, a cura di C. La Rocca, Turnhout 2007, pp. 109-128, avanza l'ipotesi che il *Manuale* non sia semplicemente un trattato di filosofia politica, né uno *speculum principis*, né un trattato di educazione di una madre al proprio figlio, ma che si faccia portavoce delle difficoltà e delle angosce della società, trasmettendo un messaggio politico e personale, pubblico e privato insieme: come madre e come sposa, Dhuoda scriverebbe non solo ai figli, ma anche al sovrano, per affermare sia gli interessi dei figli sia quelli del loro signore e maestro, vale a dire il padre e sposo Bernardo.

³² Cfr. DHUODA, *Educare nel Medioevo*, cit., p. 180: «I, 7. *Admotio eiusdem*. ... Haec verba a me tibi directa lege, intellige et opere comple, fratremque tuum parvulum, cuius modo inscia sum nominis, cum baptismatis in Christo acceperit gratiam insinuare, nutrire, amare, ac de bono in melius provocare ne pigeas, atque hunc codicellum Manualis a me comprehensum, et in tuo nomine conscriptum, cum perfectum loquendi vel legendi acceperit tempus, illi ostende, et admone legendo; caro enim et frater tuus est».

all'inizio e alla fine dell'opera.³³ Pensato come un vero e proprio viatico «pervaso di “sacra matematica”»³⁴ e frutto di una elaborazione originale dei concetti scritturali,³⁵ l'opuscolo è ascrivibile al genere letterario degli *specula principum*; genere che affonda le sue radici nella tradizione classica e si pone nel solco di opere antiche, quali il *De clementia* di Seneca ed il Panegirico di Traiano di Plinio il Giovane, e medievali, come il *Liber de virtutibus et vitiis* composto da Alcuino di York per il conte Guido di Bretagna, e che per via del titolo trova corrispondenza nell'*Enchiridion* agostiniano.³⁶ È proprio la spiegazione etimologica del titolo dell'opera, tuttavia, a caratterizzarne l'originalità, al di là di ogni possibile legame con i modelli antichi e medievali. Seguendo il metodo inaugurato da Isidoro di Siviglia ed attingendo alle Scritture e all'esegesi biblica dei Padri (fondamento principale della sua cultura), Dhuoda chiarisce, infatti, il senso e lo statuto epistemologico della parola *manualis*, scomponendola nelle sue parti costitutive: *manus* si riferisce all'opera potente e salvifica di Dio (come dice l'Apostolo: «Umiliatevi sotto la potente mano di Dio», *I Pietro* 5, 6), del Figlio (come dice Daniele 7, 14: «La sua potenza è potenza eterna»), o dello Spirito Santo (secondo il Salmista: «Invia dall'alto la tua mano», *Ps.* 143, 7) e, dunque, designa l'opera perfetta, ossia la redenzione che ha portato i credenti alla perfezione (*Ez.* 3, 22: «E fu su di me la mano del Signore»; *Ez.* 3, 14: «C'era infatti la mano del Signore a confortarmi»; *Lc.* 1, 66: «E infatti la sua mano è con lui»³⁷). Il suffisso – *alis*, a sua volta, significa *scopon*,

³³ Cfr. R. LUFF, *Schreiben im Exil: der Liber manualis der fränkischen Adligen Dhuoda*, in «Mittellateinisches Jahrbuch» 25 (2000), pp. 249-266, spec. pp. 256, 258-259 e 264.

³⁴ La definizione è di F. CARDINI, «Dhuoda, la madre», cit., p. 59.

³⁵ Cfr. F. E. CONSOLINO, «Dhuoda, la Bibbia e l'educazione dei figli», cit., pp. 49-68.

³⁶ Per una panoramica generale sull'origine, sulle tipologie e sugli sviluppi del genere degli *specula* medievali, «manuali autorevoli, la cui *auctoritas* si fonda normalmente sulla Bibbia e sugli scritti patristici», cfr. almeno I DEUG-SU, «Gli *specula*», in *Lo spazio letterario del Medioevo*, 1. *Il Medioevo latino*, vol. I.2 *La produzione del testo*, Roma 1993, pp. 515-534 (e in part. su Dhuoda, pp. 521-522); E. MÁR JÓNSSON, *Le miroir. Naissance d'un genre littéraire*, Paris 1995; M. ROUCHE, «Miroirs des princes ou miroir du clergé?», in *Committenti e produzione artistico-letteraria nell'alto medioevo occidentale*, XXXIX *Settimana di studio del CISAM*, Spoleto (PG) 1992, vol. I, pp. 341-367. In particolare, I DEUG-SU, «Gli *specula*», cit., p. 525, osserva che, se la scrittrice carolingia mostra particolare consapevolezza della libertà dell'autore, con Ildegarde di Bingen «tale libertà assume maggior spessore, soprattutto per la coscienza mistica che in lei sembra toccare quasi il punto culminante del percorso compiuto dalla *speculatio* di Ambrogio Autperto e di Aelredo. Ildegarde non ha intitolato *speculum* nessuno scritto, ma è significativa la sua *Epistola* 84R»: ella «dichiara di averla scritta, mentre era a letto per grave malattia, su ordine divino avuto in *mystica et vera visione*, e raccomanda ai prelati e *magistri* della Chiesa di tenerla *quasi in speculo* e di farla leggere anche ai fedeli che hanno il dovere di obbedienza. Ildegarde è dunque assolutamente sicura del fatto che la sua lettera rappresenti l'*auctoritas* divina». Sul *Manuale* come *speculum principis* si veda inoltre R. LE JAN, «Texte et intertextualité: le Manuel de Dhuoda», in *Herméneutique du texte d'histoire: orientation, interprétation et question nouvelles*, a cura di S. Sato, Nagoya 2010, pp. 101-108, spec. pp. 104-105.

³⁷ Cfr. DHUODA, *Educare nel Medioevo*, cit., p. 161: «*Incipit textus* [...]. “Manus” enim multis intelligitur modis: aliquando Dei potestas, aliquando Filii, aliquando etiam ipse intelligitur Filius. Potestas Dei, sicut ait Apostolus: *Humiliamini sub potenti manu Dei*; potestas Filii, ut ait Danihel: *Potestas eius, potestas aeterna*; aliquando ipse Filius, Psalmista dicente: *Mitte manum tuam de alto*, id est Filium

cioè *destinatio*, “finalità”, ma anche *consumatio*, ossia *perfectio*, “compimento”, e *secutio*, cioè *finitio*, “fine”; mentre *ales* vuol dire “araldo, messaggero di luce”. Ne consegue che per Dhuoda il vocabolo *manualis* significa ‘*finis ignorantiae*, fine della notte e delle tenebre, presagio di luce.³⁸ Il suo libretto, insomma, interamente composto – a suo dire – per la salvezza dell’anima e del corpo di Guglielmo, è *sermo* che si fa *opus*, cioè parola che proviene da lei, che è la madre, e diventa azione in lui, che è il figlio.³⁹

Il *Liber manualis* è, quindi, “messaggero e ponte d’amore” tra i due,⁴⁰ una “carezza” – per dirla con Massimo Oldoni – che, grazie alla presenza pura e totalizzante di Dio, passa dalle mani della madre a quelle del figlio, stabilendo tra loro un contatto fisico che supera la nostalgia del distacco e annulla ogni distanza.⁴¹ Guglielmo dovrà perciò stringere l’opera tra le mani con amore e nel tenerla, nello sfogiarla e nel leggerla dovrà impegnarsi con i fatti a farla realizzare con la massima convenienza. Invasa da uno stato d’ansia acuito dal desiderio di essergli utile, Dhuoda vince l’*absentia* e scrive *quasi praesens* al figlio lontano, come la donna innamorata e abbandonata scrive all’uomo che ama (*anxia* è, infatti, un termine-chiave della poesia d’amore classica e medievale).⁴² Attraverso l’insegnamento diretto della parola di Dio, ella si fa

tuum e sumis coelorum. Haec omnia vel his similia operatio et potestas intelligitur sancta, nam manus opus significat perfectum, Scriptura dicente: *Et facta est super me manus Domini*, hoc est redemptio, quod credentes ad perfectum usque perduxit; item: *Erat enim manus Domini confortans me*, et item: *Nam et manus eius cum ipso est*». Cfr. G. GERMANO, *Lo spirito, la storia, la tradizione*, cit., pp. 242-243.

³⁸ DHUODA, *Educare nel Medioevo*, cit., p. 161: «“Alis” quanquam multas habet significationes, tamen hoc in loco secundum quidem sententias Patrum tribus replicabo sensibus, hoc est *scopon* quod dicitur *destinatio*, et “consumatio” quod intelligitur *perfectio*, et *senito* quod est *finitio*: vel certe “ales” *preco* et *lucis* intelligitur *nuncius*: finem noctis deducens, *lucem precinit* horarum (cfr. PRUD. *Cathem.* 1, 1-2). Quam significationem habeat huius locutio quod dicitur *Manualis*, nisi finis ignorantiae? Et nuntius intelligitur prescius lucis futurorum (cfr. G. GERMANO, *Lo spirito, la storia, la tradizione*, cit., pp. 244-245)». Sui molteplici echi della poesia prudenziana (la cui conoscenza è, peraltro, assai diffusa nell’età carolingia) all’interno dell’opera di Dhuoda, si vedano B. JANSESSENS, *L’influence de Prudence sur le Liber manualis de Dhuoda*, in «*Studia Patristica*» 17.3 (1982), pp. 1366-1373; Id., *Een karolingische echo van Prudentius: Dhuoda’s Fürstenspiegel Liber manualis (841-843)*, in «*Handelingen der Koninklijke Zuidnederlandse Maatschappij voor Taalen Letterkunde es Geschiedenis*» 35 (1981), pp. 147-175. Sul significato del vocabolo *manualis* si soffermano, in particolare, F. CARDINI, «Dhuoda, la madre», cit., pp. 41-42; F. E. CONSOLINO, «Dhuoda, la Bibbia e l’educazione dei figli», cit., pp. 53-54; M. G. BIANCO, «Aspetti di quotidianità culturale nel *Liber manualis* di Dhuoda», cit., p. 3.

³⁹ Cfr. DHUODA, *Educare nel Medioevo*, p. 162: «*Incipit textus* [...]. A capite huius libelli usque ad finem, et in arte et in sensu, et metris melodiae et in articulatione motibus atque fluxuum membrorum, omnia et per omnia et in omnibus ad salutem animae et corporis tui cuncta tibi scriptitata cognosce. Quod volo ut cum ex manu mea tibi fuerit directus, in manu tua libenter facias amplecti eum opus, et tenens, voluens legensque stude opere compleri dignissime. Dicatur enim iste formatus libellus *Manualis*, hoc est *sermo ex me, opus in te...*». In merito cfr. F. E. CONSOLINO, «Dhuoda, la Bibbia e l’educazione dei figli», cit., pp. 53-54; M. G. BIANCO, «Aspetti di quotidianità culturale nel *Liber manualis* di Dhuoda», cit., pp. 3-4.

⁴⁰ G. GERMANO, *Lo spirito, la storia, la tradizione*, cit., p. 243.

⁴¹ Cfr. M. OLDONI, «Le vittime assenti e le madri», in Id., *L’ingannevole Medioevo. Nella storia d’Europa letterature ‘teatri’ simboli culture*, vol. I, Napoli 2013, pp. 171-227: qui 187.

⁴² Cfr. DHUODA, *Educare nel Medioevo*, cit., p. 163: «*In nomine Sanctae Trinitatis. Incipit liber*

portavoce di un sistema di valori modellato sulla Bibbia e modella la Bibbia su se stessa,⁴³ professa una “religione della paternità” (per dirla con Pierre Riché)⁴⁴ e promuove un’etica di fedeltà a Dio, al padre Bernardo e al sovrano Carlo il Calvo;⁴⁵ religione ed etica finalizzate al raggiungimento dei due obiettivi offerti all’umanità dalla divina provvidenza: la felicità terrena e la felicità eterna.⁴⁶

Combinando l’ideale cristiano della *charitas* con la qualità cortigiana dell’*astutia*, Dhuoda delinea un precoce profilo del *miles christianus*: in una visione che per qualche aspetto già anticipa il mondo dei valori cortesi, ella sprona il figlio ad assolvere ai propri doveri verso i grandi e verso i piccoli, verso i pari e verso gli inferiori, non solo con le parole ma anche con i fatti, creando armonia tra corpo e spirito, tra amabilità esteriore verso il genere umano e gioia interiore.⁴⁷ *Importuna catula* alla mensa del Signore, grazie alla sua pervicacia Dhuoda riesce ad afferrare e a divorare le briciole

Dhuodane Manualis quem ad filium suum transmisit Wilhelmum. Cernens plurimas cum suis in saeculo gaudere proles, et me Dhuodanam, o fili Wilhelme, a te elongatam conspiciens procul, ob id quasi anxia et utilitatis desiderio plena, hoc opusculum ex nomine meo scriptum in tuam specietenus formam legendi dirigo, gaudens quod, si absens sum corpore, iste praesens libellus tibi ad mentem reducat quid erga me, cum legeris, debeas agere» (passo su cui cfr. G. GERMANO, *Lo spirito, la storia, la tradizione*, p. 246-247); p. 175: I, 1: «*De diligendo Deum... Rogo et humiliter suggero tuam iuventutis nobilitatem, quasi praesens, necnon etiam et illos ad quos hunc libellum ad relegendum ostenderis, ne me da(m)pnent vel reprehendant pro eo quod sim temera in tali subintrari agonizatio acumine laboris, ut tibi aliquid de Deo dirigi audeam sermonem...*». Come rileva G. GERMANO, *Lo spirito, la storia, la tradizione*, p. 254, nota 17, particolarmente rilevante risulta il gioco di parole *absentia/praesentia* (che, dal punto di vista retorico, può essere considerato un ossimoro), impiegato da Dhuoda nella *Praefatio* all’opera: «... Sed cum dium, ob absentiam praesentiae vestrae, sub iussione senioris mei, in praedicta, cum agone illius iam gaudens, residerem urbe, ex desiderio utrorumque vestrum hunc codicillum secundum parvitas meae intelligentiam tibi transcribi et dirigere curavi» (cfr. DHUODA, *Educare nel Medioevo*, cit., p. 169). In merito si rinvia anche a P. DRONKE, *Donne e cultura nel Medioevo*, cit., pp. 63-64 e 73. Sull’epiteto *anxius*, che qualifica in genere lo stato di attesa delle eroine del mito ed è caratteristico della poesia ovidiana, mi sono soffermata nel volume F. SIVO, *Follia d’amore. La fabula di Ero e Leandro nella versione di Baudri de Bourgueil*, Campobasso-Foggia 2018, pp. 108 ss. e *passim*, con bibl.

⁴³ Cfr. F. E. CONSOLINO, «Dhuoda, la Bibbia e l’educazione dei figli», cit., pp. 58-68, che insiste in maniera approfondita sulle funzioni della Bibbia come «fonte di dottrina, raccolta di precetti, repertorio di esempi» nello scritto di Dhuoda.

⁴⁴ Cfr. DHUODA, *Manuel por mon fils*, cit., p. 27.

⁴⁵ Cfr. F. CARDINI, «Dhuoda, la madre», cit., p. 53.

⁴⁶ Cfr. P. DRONKE, *Donne e cultura nel Medioevo*, cit., pp. 65 ss.; F. E. CONSOLINO, «Dhuoda, la Bibbia e l’educazione dei figli», cit., p. 52.

⁴⁷ Cfr. DHUODA, *Educare nel Medioevo*, cit., p. 194: «III, 10. *Ut cum maioribus et minoribus flectas... Praepone tibi similitudinem, per allocutionis metaphorae, de quodam ut scriptum est viro: Manus eius contra omnes, et manus omnium contra eum* (cfr. *Gn.* 16, 12), et cetera. Nos hanc propositiuncula(m) in bonam vertentes partem, talem te in omnibus esse ortor, ut manus tua in operibus dignis prompta, et magnis et minimis aequalibusque atque exiguis personis prout vales habens et habere poteris unquam servitium et honorem non solum verbis sed et factis studeas implere, et hoc cum mansuetudinis allocutione». A tal riguardo, si vedano P. DRONKE, *Donne e cultura nel Medioevo*, cit., pp. 68-71; J. MEYERS, *Dhuoda et la justice d’après son Liber Manualis (IX^e siècle)*, in «Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistiques» 25 (2013), pp. 451-462, con bibl.

che cadono⁴⁸ e ad intessere per il figlio con le trame del Salterio «un immenso telo di preghiera», che la aiuti a guardare con occhi sereni alla morte che sente ormai prossima.⁴⁹ Un testamento è, dunque, quello che Dhuoda consegna alle mani di Guglielmo,⁵⁰ uno scritto nel quale egli potrà avere la madre sempre sotto gli occhi *quasi in picturam speculi* (I, 7);⁵¹ specchio dove potrà, inoltre, scorgere senza dubbio alcuno (*indubitanter*) la salvezza della propria anima, sì da rendersi gradito sempre e in ogni aspetto non solo al mondo, ma anche a Dio Creatore («Colui che ti formò dal fango», *Gn.* 1, 7).⁵²

Se l'uso della parola appare ineludibile nell'umano consesso e più che mai negli ultimi anni della vita di Dhuoda, per Ildegarde di Bingen è altrettanto necessario escogitare un modo, alternativo e al contempo efficace, per superare la limitatezza strutturale degli umani mezzi linguistici e per comunicare un'esperienza che trascende i canali sensoriali del mondo degli uomini, ma che si manifesta nell'anima di chi la vive.⁵³ Monaca sapiente, mistica e visionaria, non solo dotata di una straordinaria

⁴⁸ Cfr. *supra*, nota 26. Sulle numerose metafore tratte dalla natura e, in particolare, dal mondo animale ed impiegate da Dhuoda per esprimere in modo più concreto e visibile la propria fede, si diffondono M. G. BIANCO, *Aspetti di quotidianità culturale nel Liber manualis di Dhuoda*, cit., pp. 8-9, 12, 16-19; e soprattutto M. OLDONI, *Le vittime assenti e le madri*, cit., pp. 190 ss.

⁴⁹ Cfr. P. DRONKE, *Donne e cultura nel Medioevo*, cit., p. 78.

⁵⁰ Cfr. M. OLDONI, *Le vittime assenti e le madri*, cit., pp. 210 e 213.

⁵¹ Cfr. DHUODA, *Educare nel Medioevo*, cit., p. 180: «I, 7. *Admonitio eiusdem...* Et quid plura? Ortatrix tua Dhuoda semper adest, fili, et si defuerim deficiens, quod futurum est, habes hic memoriale libellum moralis, et quasi in picturam speculi, me mente et corpore legendo et Deum deprecando intueri possis, et quid erga me obsequi debeas pleniter inveniri potes. Fili, habebis doctores qui te plura et ampliora utilitatis doceant documenta, sed non aequali conditione, animo ardentis in pectore, sicut ego genitrix tua, fili primogenite...»; su cui si rinvia a G. GERMANO, *Lo spirito, la storia, la tradizione*, cit. pp. 256-259.

⁵² Cfr. DHUODA, *Educare nel Medioevo*, cit., p. 167: «*Incipit prologus.* Multis plura patent, mihi tamen latent, meae quoque similes, obscurato sensu, carent intellectu, si minus dicam, plus ego. Adest semper ille *qui ora aperit mutorum et infantium linguas facit disertas* (cfr. *Sap.* 10, 21). Dhuoda quanquam in fragili sensu, inter dignas vivens indigne, tamen genitrix tua, fili Wilhelme, ad te nunc meus sermo dirigitur manualis, ut, veluti tabularum lusus maxime iuvenibus inter ceteras artium partes mundanas congruus et abtus constat ad tempus, vel certe inter aliquas ex parte in speculis mulierum demonstratio apparere soleat vultu, ut sordida extergant, exhibentesque nitida, suis in saeculo satagunt placere maritis, ita te obto ut, inter mundanas et saeculares actionum turmas oppressus, hunc libellum a me tibi directum frequenter legere, et, ob memoriam mei, velut in speculis atque tabulis ioco, ita non negligas. Licet sint tibi multa ad crescentium librorum volumina, hoc opusculum meum tibi placeat frequenter legere, et cum adiutorio omnipotentis Dei utiliter valeas intelligere. Invenies in eo quidquid in brevi cognoscere malis; invenies etiam et speculum in quo salutem animae tuae indubitanter possis conspicerere, ut non solum saeculo, sed ei per omnia possis placere qui te *formavit ex limo*; quod tibi per omnia necesse est, fili Wilhelme, ut in utroque negotio talis te exhibeas, qualiter possis utilis esse saeculo, et Deo per omnia placere valeas semper. Sunt mihi curae multae, ad te, o fili Wilhelme, verba dirigere salutis, inter quas ardens et vigil meus aestuat animus, ut tibi de tua, auxiliante Deo, nativitate, in hunc codicem libelli ex meo desiderio habeas conscriptum, sicut in sequentibus est utiliter praeordinatum». Per un commento a questo passo si rinvia a G. GERMANO, *Lo spirito, la storia, la tradizione*, pp. 248-251.

⁵³ Cfr. in merito Cl. FIOCCHI, *Le parole e la visione. Comunicare l'esperienza visionaria: il caso di Ildegarde di Bingen*, in «Doctor Virtualis» 1 (2002), pp. 65-75. Sull'esercizio della fede come

capacità profetica, di una viva e lucida intelligenza e di una fiera determinazione, ma anche capace di districarsi con estrema disinvoltura e spiccata originalità nei diversi ambiti del sapere del suo tempo, Ildegarde è una figura rivoluzionaria per la sua epoca, il secolo XII, età di rinascita economica e culturale, oltre che “età filosofica”: ella è la «più precoce» delle donne che hanno segnato il loro tempo;⁵⁴ «una delle più brillanti e originali menti dell’intero medioevo»,⁵⁵ una «umanista *ante litteram*»,⁵⁶ che con la sua opera ha avuto «il merito di diffondere e accreditare una visione religiosa improntata... a finalità conoscitive»,⁵⁷ ma anche una donna simbolo di emancipazione sociale e culturale per i tempi di ieri come per quelli di oggi.

È lei stessa a riflettere su di sé e sulle proprie vicende personali in modo acuto, analitico, appassionato e ad adoperarsi per «porsi come uno specchio che si limita a riflettere ciò che gli viene proiettato sopra».⁵⁸ La difficoltà che incontra nell’adottare un linguaggio adeguato a rendere pubblica e dunque comprensibile la propria straordi-

speculum e *umbra* in rapporto alla visione profetica da parte di Ildegarde, si veda F. MANDREOLI, «Il significato della riflessione sulla fede e della prassi credente di Ildegarda di Bingen per l’odierna teologia fondamentale», in *Unversehrt und Unverletzt*, cit., pp. 445-478. Per un’analisi narratologica e retorica dei racconti delle visioni ildegardiane si veda D. WOUTERS, *Envisioning Divine Didactic: Didactic Strategies in the Visionary Trilogy of Hildegard of Bingen*, in «Sacris Erudiri» 54 (2015), pp. 235-263.

⁵⁴ Cfr. A. VAUCHEZ, *I laici nel Medioevo. Pratiche ed esperienze religiose*, trad. ital., Milano 1989 (ed. orig., Paris 1987), pp. 267-268, il quale, in apertura del capitolo XX dedicato a “Profetesse, visionarie e mistiche nell’Occidente medievale” (pp. 267-278), osserva che uno dei fondamentali mutamenti che si operarono tra la fine del secolo XII e i primi decenni del XIII «è stata l’apparizione di una nuova spiritualità fondata non più su un atteggiamento contemplativo di tipo monastico, ma sulla ricerca di una conformità al Cristo che sfociò in una divinizzazione dell’uomo *hic et nunc*, nel suo corpo e nella sua anima. Così, la vita religiosa tendeva ad uscire dai chiostrì per diventare accessibile a tutti i fedeli, e soprattutto alle donne che, per la prima volta dopo secoli, si accingevano a svolgere nuovamente un ruolo di rilievo nella Chiesa. Fra quante hanno segnato il loro tempo, la più precoce è stata certo Ildegarda di Bingen [...] che, dal suo convento di Disibodenberg, non esita a lanciare minacciosi avvertimenti all’imperatore, al papa e a vescovi e abati del mondo germanico. Ma si tratta di una personalità eccezionale sotto ogni aspetto, che accompagnava a doni profetici uno spiccato interesse per la fisica e per la medicina: una monaca di clausura il cui esempio raramente fu seguito dopo la sua morte, mentre la vita conventuale femminile tendeva piuttosto a favorire, durante i secoli XII e XIII, lo sboccio e lo sviluppo di una mistica affettiva o speculativa, poco desiderosa di attirare l’attenzione dei fedeli o della gerarchia».

⁵⁵ Cfr. P. DRONKE, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric*, vol. I. *Problems and Interpretations*, Oxford 1968, p. 66.

⁵⁶ Cfr. C. OSSOLA, *Ildegarda, l’umanesimo ante litteram*, art. pubblicato il 9 febbraio 2015 su <http://www.avvenire.it/Cultura/Pagine/ildegarda-umanesimo-ante-litteram.aspx>.

⁵⁷ Così L. GATTO, *Le donne del Medioevo. Le personalità femminili più influenti dell’Età di Mezzo*, Roma 2011, p. 296.

⁵⁸ Sono parole di Cl. Fiocchi, *Le parole e la visione*, cit., p. 67. A Ghiberto di Gembloux, suo ultimo segretario, Ildegarde precisò che le parole pronunciate non le attingeva dalle sue personali conoscenze, ma le scorgeva in una sorta di visione di carattere supremo. Impiegando parole che riecheggiano l’espressione paolina *videmus nunc per speculum et in aenigmate* (I Cor. 13, 12), ella soggiunge che l’uomo guarda il suo volto come in uno specchio, dapprima insudiciato e scurito dalla polvere; cerca quindi di detergerlo per farlo risplendere e in tal modo riesce a scorgere l’intensa luce che lo conduce verso Dio.

narica esperienza mistica (facilmente esposta al rischio di distorsioni e travisamenti) è, perciò, da lei stessa compendiata nella pregnante formulazione *diversitas verborum*;⁵⁹ formulazione che è stata variamente interpretata dagli studiosi, in considerazione, di volta in volta, dei *rumores* che avrebbe potuto generare,⁶⁰ dei differenti modi di parlare degli uomini,⁶¹ della diversità del linguaggio umano rispetto a quello divino⁶² o della povertà connaturata al linguaggio degli uomini.⁶³

Fin da bambina Ildegarde vede cose mirabili: non sogni nel sonno, non rivelazioni, bensì visioni spirituali cui ella assiste attraverso «gli occhi del cuore» e che, insieme all'uso della parola, appaiono – afferma Marta Cristiani – come «i segni di una precoce aspirazione alle realtà celesti» (motivo peraltro ricorrente nelle vite dei santi, atto ad esprimere la pienezza di valori spirituali e conoscitivi che quelle stesse vite esprimono).⁶⁴ Le due *vitae* che ci sono pervenute⁶⁵ e che, insieme all'epistolario,⁶⁶ costituiscono la fonte principale per la ricostruzione della sua biografia, consentono di cogliere a pieno la gradualità con cui la “Sibilla renana” elabora la portata straordinaria

⁵⁹ Cl. FIOCCHI, *Le parole e la visione*, cit., pp. 65 ss.

⁶⁰ Cfr. E. GRONAU, *Hildegard. Vita di una donna profetica alle origini dell'età moderna*, Milano 1996, cit. da Cl. FIOCCHI, *Le parole e la visione*, p. 67.

⁶¹ M. PEREIRA, *Le visioni di Ildegarda di Bingen*, in «Memoria» 5 (1982), pp. 34-45: qui 42, cit. da Cl. FIOCCHI, *Le parole e la visione*, cit., p. 67.

⁶² M. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, *Invito alla lettura di Ildegarda di Bingen*, Cinisello Balsamo (MI) 2000, cit. da Cl. FIOCCHI, *Le parole e la visione*, cit., p. 67.

⁶³ Cfr. G. HERTZKA, *Das Wunder der Hildegard Medizin*, Stein am Rhein 1986, cit. da E. GRONAU, *Hildegard*, cit., p. 87 e da Cl. FIOCCHI, *Le parole e la visione*, cit., p. 65.

⁶⁴ Cfr. M. CRISTIANI, «Introduzione» a Ildegarda di Bingen, *Il libro delle opere divine*, a cura di M. Cristiani-M. Pereira, Milano 2004³, pp. IX-CXXXIII: qui pp. XIV e XXVI. Sull'argomento si rinvia anche al volume *Voice of the living light. Hildegard of Bingen and her world*, cur. B. NEWMAN, Berkeley-Los Angeles-London 1998.

⁶⁵ Come è noto, ci sono pervenute due biografie ildegardiane. La prima (B.H.L. 3927) fu redatta in due tempi diversi dai monaci Goffredo (che, dopo la morte del fidato Volmar, assunse il compito di segretario della badessa presso l'abbazia di Disibodenberg) e Teodorico di Echternach, sulla base dei ricordi dettati loro dalla stessa Ildegarde nei suoi ultimi anni di vita. Goffredo compose la prima parte dello scritto, inserendovi brani desunti dal testo dettato dalla stessa Ildegarde al suo primo segretario Volmar negli anni 1170-1173; Teodorico, invece, ne stese il secondo e il terzo libro con uno scopo chiaramente agiografico: l'uno è infatti dedicato alle visioni della santa, l'altro ai miracoli. Per il testo latino, cfr. *PL CXC VII*, coll. 91-130, e M. KLAES (ed.), *Vita Sanctae Hildegardis*, Turnhout 1993 (CCCM, 126). La seconda biografia (B.H.L. 3929) si deve a Ghiberto di Gembloux, monaco vallone dell'abbazia di Villers, il quale, a partire dal 1175, intesse un fitto carteggio con la mistica di Bingen, divenendone a sua volta il segretario nel 1177. Cfr. CARD. J. B. PITRA (cur.), *Analecta Sanctae Hildegardis Opera. Spicilegio Solesmensi parata*, Sacri Montis Casinensis 1882 (rist. 1966), pp. 407-415. Sullo scambio epistolare tra i due, vedi ora C. I. AVENATTI DE PALUMBO, *¿Visionaria o mística? Hildegarda von Bingen en la ecrucijada y experiencia del misterio cristiano*, in «Teología. Revista de la Facultad de teología de la Pontificia universidad católica argentina» 48 (2012), pp. 11-24.

⁶⁶ Cfr. L. VAN ACKER (ed.), *Hildegardis Bingensis Epistolarium, Pars prima I-XC*, Turnholti 1991 (CCCM, XCI); Id. (ed.), *Hildegardis Bingensis Epistolarium, Pars secunda XCI-CCLR*, Turnholti 1993 (CCCM, XCI A); L. VAN ACKER – M. KLAES-HACHMÖLLER (eds.), *Hildegardis Bingensis Epistolarium, Pars tertia CCLI-CCCXC*, Turnhout 2001 (CCCM, XCI B).

ria delle proprie doti profetiche e giunge alla consapevolezza della propria missione, dai sentimenti di paura e timidezza degli anni giovanili all'assoluta fermezza dell'età matura. È proprio la costante convinzione della potenza della cultura, la totale fiducia nella «forza operativa e trasformatrice della parola»⁶⁷ a far prendere ad Ildegarde finalmente coscienza del suo grande “dono”, che fino all'età di oltre quarant'anni l'aveva lasciata smarrita, debole, in preda al timore, e dunque a condurla all'esperienza della scrittura.

Determinata e ormai certa che – come scrive Abelardo – «profetizzare è parlare secondo verità», ossia parlare al di sopra delle norme della logica umana della quale si può constatare quotidianamente l'inadeguatezza, la *prophetissa Teutonica* si appropria quindi dell'uso della parola secondo modalità ai suoi tempi riconosciute come prerogativa maschile: e cioè con perseveranza, autorità, grandiosità.⁶⁸ Dopo aver ottenuto, nel sinodo di Treviri (svoltosi dal novembre del 1147 al febbraio del 1148) e per il tramite di Bernardo di Chiaravalle e della Chiesa di Magonza, l'approvazione di papa Eugenio III (1145-1153)⁶⁹ a divulgare il contenuto delle sue visioni, e confortata dalla Voce che in lei risuona infondendole forza e autorità e dalla consapevolezza del suo compito nel mondo, ella intraprende numerosi viaggi per dedicarsi alla predicazione, attività inaudita ed eccezionale per una donna, e prende a scrivere a molti grandi della terra che a lei si rivolgono, chiedendole chiarimenti su passi biblici e su temi teologici, consigli su decisioni private e persino pronostici sulla vita futura: diventano suoi corrispondenti pontefici (Eugenio III già ricordato, Anastasio IV [1153-1154], Adriano IV [1154-1159] e Alessandro III [1159-1181])⁷⁰ e arcivescovi (Magonza, Treviri, Colonia e Salisburgo), re e regine (il sovrano d'Inghilterra Enrico II ed Eleonora di Aquitania), l'imperatrice di Bisanzio Irene e l'imperatore Federico Barbarossa.⁷¹

Al Barbarossa in particolare, dopo la sua elezione a re di Germania avvenuta nel 1152, la badessa di Bingen scrive per congratularsi ed offrire il suo consiglio di buon

⁶⁷ Mutuo questa efficace espressione da M. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI – M. PARODI, *Storia della filosofia medievale. Da Boezio a Wyclif*, Roma-Bari 2012, p. 248.

⁶⁸ Al riguardo si rinvia a M. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, «Introduzione», cit., pp. VIII ss.

⁶⁹ Per un profilo di Eugenio III, cfr. H. ZIMMERMANN, s.v. *Eugenio III, beato*, in *Enciclopedia dei Papi*, vol. II, Roma 2000, pp. 279-285.

⁷⁰ Sugli ultimi tre pontefici citati, cfr. i profili tracciati rispettivamente da R. MANSSELLI, s.v. *Anastasio IV*, in *Enciclopedia dei Papi*, cit., pp. 285-286; P. LAMMA, s.v. *Adriano IV*, ivi, pp. 286-291; A. PIAZZA, s.v. *Alessandro III*, ivi, pp. 291-299.

⁷¹ Sui rapporti tra Ildegarde e i grandi personaggi con cui fu in corrispondenza cfr., ad es., R. PÉRONOUD, *Storia e visioni di Santa Ildegarde. L'enigmatica vita di un'umile monaca del Medioevo che divenne confidente di papi e imperatori*, trad. ital., Casale Monferrato (AL) 1996 (ed. orig., München 1994). Va ricordato che anche alcuni maestri di Parigi, come Odone di Soissons, scrissero a Ildegarde per sottoporle questioni di teologia: cfr. C. J. MEWS, «Hildegard and the Schools», in *Hildegard of Bingen. The Contest and her Thought and Art*, eds. Ch. Burnett-P. Dronke, London 1998, pp. 89-110; B. MCGINN, «Ratio and Visio: Reflections on Joachim of Fiore's Place in Twelfth-Century Theology», in *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III. Atti del 5° Congresso Internazionale di Studi gioachimiti (S. Giovanni in Fiore, 16-21 settembre 1999)*, a cura di R. Rusconi, Roma 2001, pp. 27-46, spec. pp. 30-31.

governo; tre anni dopo l'imperatore la invita al suo palazzo di Ingelheim. Non si sa cosa si dissero in quell'occasione, ma, riprendendo le parole contenute in una celebre epistola («... Un re stava su un alto monte da cui poteva guardare tutte le vallate e vedere ciò che ciascuno faceva in ognuna di esse. E aveva in mano uno scettro, con cui dirigeva tutto nella giustizia, affinché ciò che era arido diventasse verde e chi dormiva si svegliasse [...]. Orsù, o re, datti da fare, poiché tutte le regioni sono oscurate dalla moltitudine errante di coloro che coi più neri peccati distruggono la giustizia [...]. Il tuo nome è famoso! Fai bene attenzione, allora, perché quando il Re supremo volgerà su di te il suo sguardo tu non debba essere accusato di aver trascurato il tuo dovere e non abbia ad arrossire»),⁷² la regista tedesca Margarethe von Trotta⁷³ nel film *Vision – Aus dem Leben der Hildegard von Bingen* (2009)⁷⁴ dedicato a questa straordinaria

⁷² *Hildegardis ad Fridericum regem*, in *HILDEGARDIS Epistolarium, Pars tertia CCLI-CCCXC*, Classis III, CCCXII, 2 ss. (eds. Van Acker-Klaes-Hachmöller 2001, pp. 72-73): «Quidam vir stabat in excelso monte et in omnes valles respiciebat, quod quisque faceret in eis videns. Et virgam manu tenens queque recte dividebat, videlicet quod erat aridum, ut viride esset, et quod dormiebat, ut vigilaret... Nunc, o rex, sollicite provide, quod omnes regiones sunt obumbrate cum fallaci turba illorum, qui in nigredine peccatorum iustitiam delent... Valde gloriosum est nomen tuum. Vide ergo, quando summus Rex te considerat, ne accuseris, quod officium tuum recte non diiudicaveris, ne tunc erubescas, quod absit».

⁷³ Una nota sul profilo biografico di questa «romantica donna europea» è fornita da E. C. DE MIRO D'AJETA, *Margarethe von Trotta. L'identità divisa*, Recco (GE) 1999, pp. 333-351, con un nutrito corredo bibliografico. Per uno sguardo generale sulla vasta produzione cinematografica che, negli ultimi decenni, ha tratto ispirazione dall'età medievale si vedano almeno gli studi di U. ECO, «Dieci modi di sognare il medioevo», in Id., *Sugli specchi e altri saggi*, Milano 1985, pp. 78-89 (anche in «Quaderni Medievali» 21 [1986], pp. 187-200; l'intero numero della rivista reca gli Atti del Convegno *Il sogno del Medioevo. Il revival del Medioevo nelle culture contemporanee*, San Gimignano, 11-12 novembre 1983); V. ATTOLINI, *Immagini del Medioevo nel cinema*, Bari 1993; Id., «Il cinema», in *Lo spazio letterario del Medioevo*, 1. *Il Medioevo latino*, vol. IV, *L'attualizzazione del testo*, a cura di G. Cavallo [et alii], Roma 1997, pp. 399-424; R. RUSCONI, «Il Medioevo cinematografico e la fine dei tempi», in *Apocalisse e cinema*, a cura di E. Girlanda-C. Tagliabue, Roma 1996, pp. 149-162; M. SANFILIPPO, *Il Medioevo secondo Walt Disney. Come l'America ha reinventato l'età di mezzo*, Roma 1998 (I ediz. ridotta, Roma 1993); Id., *Historic Park. La storia e il cinema*, Roma 2004; Id., *Camelot, Sherwood, Hollywood*, Roma 2006; S. PITTALUGA - M. SALOTTI, *Cinema e Medioevo*, Genova 2000; G. GANDINO, «Il cinema», in *Arti e storia nel Medioevo*, vol. IV, *Il Medioevo al passato e al presente*, a cura di E. Castelnuovo-G. Sergi, Torino 2004, pp. 737-755; D. CAMPANILE, *The War Lord (F. Schaffner, 1965): Medioevo crudele e pagano*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 77.2 (2011), pp. 398-421, a cui si rinvia per la filmografia e la rassegna bibliografica assai ampie, dettagliate e aggiornate. Si consulti, inoltre, il portale www.cinememedioevo.net, curato da R. Licinio.

⁷⁴ Scheda del film. Titolo originale: *Vision – Aus dem Leben der Hildegard von Bingen* / Nazione: Germania-Francia / Produzione: ARD Degeto Film, Celluloid dreams, Clasart + TV Produktions, Concorde Filmed / Distribuzione: Concorde Filmverleih GmbH, Cinemien, ABC Distribution, Home-screen / Regia e Sceneggiatura: Margarethe von Trotta / Fotografia: Alex Block / Montaggio: Corina Dietz / Art Direction: Margarethe von Trotta / Scenografia: Heike Bauersfeld / Costumi: Ursula Welter / Musiche: Christian Heyne, Hildegard von Bingen / Anno: 2009 / Effetti speciali: CA Scanline Production GmbH / Formato: Color / Durata: 110 minuti / Cast: Barbara Sukowa, Heino Ferch, Hannah Herzsprung, Gerald Alexander Held, Lena Stolze, Sunnyi Melles, Paula Kalenberg, Annemarie Düringer, Devid Striesow, Mareile Brendl, Vera Lippish, Tristan Seith, Nicole Unger. Cfr. www.cinememedioevo.net/Film2/vision.htm. Cfr. F. SIVO, «L'ombra della luce vivente», cit., pp. 316 ss.

figura femminile⁷⁵ ha immaginato che il Barbarossa⁷⁶ la inviti a giocare una partita a scacchi; gioco che tuttavia – gli spiega la badessa – ella non conosce, poiché non si apprende e/o si pratica in convento. Allora l'imperatore si offre con piacere di insegnarle a giocare e lei accetta la sfida. Mette conto ricordare, in proposito, che il gioco degli scacchi, condannato dalla Chiesa nell'alto medioevo perché ritenuto un gioco d'azzardo, viene rivalutato proprio tra XI e XII secolo⁷⁷ a tal punto da diventare tra XIII e XIV secolo oggetto specifico del trattato teorico *De ludo scaccorum* del domenicano Iacopo da Cessole.⁷⁸ Sicché quello di cui la regista berlinese si serve costituisce verosimilmente un espediente sia per evidenziare l'apprezzamento delle doti intellettive di Ildegarde da parte di un uomo così potente, sia per mettere in risalto la sua grande *curiositas* e l'instinguibile sete di sapere, che la spingevano a mettere continuamente alla prova le sue capacità e ad allargare sempre più le proprie conoscenze anche al di là di quelle acquisite nel chiostro.⁷⁹

Pur lungo due diverse direttrici, le vite di Dhuoda e di Ildegarde diventano esempio paradigmatico di una ortodossia piena e senza ombre, che le spinge, fino alla fine e nonostante le numerose tribolazioni e l'innata fragilità che le contraddistingue, a restare attaccate a Cristo come la pelle alle ossa e a farsi, in tal modo, apostole al di sopra degli apostoli stessi; ortodossia che alla dottrina di Ildegarde, in particolare, viene riconosciuta già nel secolo XII da Eugenio III e che sarà confermata e messa in rilievo molti secoli dopo, nella Lettera apostolica con la quale, il 7 ottobre 2012, papa Benedetto XVI ha proclamato la Santa di Bingen Dottore della Chiesa universale,⁸⁰ quarta donna dopo Santa Teresa d'Àvila, Santa Caterina da Siena e Santa Teresa di Lisieux.

⁷⁵ Cfr. F. SIVO, «L'ombra della luce vivente», cit.

⁷⁶ La von Trotta ricostruisce la scena dell'incontro, in cui la *prophetissa Teutonica*, con umiltà e modi rispettosi ma fermi, ammonisce l'imperatore (nel film interpretato dall'attore D. Striesow), richiamandolo al rispetto di un modello di condotta principesca e suggerendogli di non soggiacere alla smania di avidità e di ingordigia del potere e di osservare l'astinenza: messaggio che – come dichiara la stessa regista – si rivela per noi quanto mai attuale e che testimonia quanto la badessa di Bingen sapesse essere autorevole e al tempo stesso dura con le sue parole, sicura nei suoi moniti, fiera per la verità di cui si sentiva con piena consapevolezza depositaria. Cfr. M. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, «Ildegarda, la profetessa», cit., p. 149; P. DRONKE, *Donne e cultura nel Medioevo*, cit., p. 201.

⁷⁷ Riguardo all'arrivo e alla diffusione del gioco degli scacchi in Occidente, «una storia di una acculturazione difficile» è tracciata da M. PASTOUREAU, *Medioevo simbolico*, Roma-Bari 2007, pp. 247-268.

⁷⁸ Cessole è una località della provincia di Asti.

⁷⁹ Cfr. F. SIVO, «L'ombra della luce vivente», cit., pp. 347-349.

⁸⁰ Cfr. R. BERNDT-M. ZÁTONYI, *Glaubensheil*, cit., pp. 15 ss. Si tratta di un titolo che – come lo stesso Pontefice ha dichiarato nella sua lettera apostolica – «ha un grande significato per il mondo di oggi e una straordinaria importanza per le donne. In Ildegarda risultano espressi i più nobili valori della femminilità: perciò anche la presenza della donna nella Chiesa e nella società viene illuminata dalla sua figura, sia nell'ottica della ricerca scientifica sia in quella dell'azione pastorale. La sua capacità di parlare a coloro che sono lontani dalla fede e dalla Chiesa rendono Ildegarda una testimone credibile della nuova evangelizzazione». In merito, cfr. N. DE GIOVANNI, *Ildegarda di Bingen. La donna, la monaca, la santa*, Città del Vaticano 2013.

