

SAN BENEDETTO E L'EUROPA  
NEL 50° ANNIVERSARIO DELLA  
*PACIS NUNTIUS*

(1964-2014)

*Materiali per un percorso storiografico*

A cura di

PIERANTONIO PIATTI e RENATA SALVARANI



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

© Copyright 2015 – Libreria Editrice Vaticana  
00120 Città del Vaticano  
Tel. 06 69 88 10 32 – Fax 06 69 88 47 16  
[www.libreriaeditricevaticana.va](http://www.libreriaeditricevaticana.va)  
[www.vatican.va](http://www.vatican.va)

ISBN 978-88-209-9724-3



# P A P A P A O L O V I

## A PERPETUA MEMORIA

Messaggero di pace, realizzatore di unione, maestro di civiltà, e soprattutto araldo della religione di Cristo e fondatore della vita monastica in Occidente: questi i giusti titoli della esaltazione di san Benedetto Abate. Al crollare dell'Impero Romano, ormai esausto, mentre alcune regioni d'Europa sembravano cadere nelle tenebre e altre erano ancora prive di civiltà e di valori spirituali, fu lui con costante e assiduo impegno a far nascere in questo nostro continente l'aurora di una nuova era. Principalmente lui e i suoi figli portarono con la croce, con il libro e con l'aratro il progresso cristiano alle popolazioni sparse dal Mediterraneo alla Scandinavia, dall'Irlanda alle pianure della Polonia (cf. *AAS* 39 [1947], p. 453). Con la croce, cioè con la legge di Cristo, diede consistenza e sviluppo agli ordinamenti della vita pubblica e privata. A tal fine va ricordato che egli insegnò all'umanità il primato del culto divino per mezzo dell'«opus Dei», ossia della preghiera liturgica e rituale. Fu così che egli cementò quell'unità spirituale in Europa in forza della quale popoli divisi sul piano linguistico, etnico e culturale avvertirono di costituire l'unico popolo di Dio; unità che, grazie allo sforzo costante di quei monaci che si misero al seguito di sì insigne maestro, divenne la caratteristica distintiva del Medio Evo. Questa unità che, come afferma sant'Agostino, è «esemplare e tipo di bellezza assoluta» (cf. *Ep.* 18,2: *PL* 33,85), purtroppo spezzata in un groviglio di eventi storici, tutti gli uomini di buona volontà dei tempi nostri tentano di ricomporre. Col libro, poi, ossia con la cultura, lo stesso san Benedetto, da cui tanti monasteri attinsero denominazioni e vigore, salvò con provvidenziale sollecitudine, nel momento in cui il patrimonio umanistico stava disperdendosi, la tradizione classica degli antichi, trasmettendola intatta ai posteri e restaurando il culto del sapere. Fu con l'aratro, infine, cioè con la coltivazione dei campi e con altre iniziative analoghe, che riuscì a trasformare terre deserte e inselvatichite in campi fertilissimi e in graziosi giardini; e unendo la preghiera al lavoro materiale, secondo il suo famoso motto «ora et labora», nobilitò ed elevò la fatica umana. Giustamente perciò Pio XII salutò san Benedetto «padre dell'Europa» (cf. *AAS* loc. mem.); in quanto ai popoli di questo continente egli ispirò quella cura amorosa dell'ordine e della giustizia come base della vera socialità. Lo stesso Predecessore Nostro desiderò che Dio, per i meriti di questo grande santo, assecondasse gli sforzi di quanti cercano di affratellare queste nazioni europee. Anche Giovanni XXIII, nella sua paterna sollecitudine, desiderò vivamente che ciò avvenisse. È quindi naturale che pure Noi, a questo movimento, tendente al raggiungimento dell'unità europea, diamo il Nostro pieno assenso. Per questo abbiamo accolto volentieri le istanze di molti Cardinali, Arcivescovi, Vescovi, Superiori Generali di Ordini religiosi, Rettori di Università e di altri insigni rappresentanti del laicato di varie nazioni europee per dichiarare san Benedetto Patrono d'Europa. E per questa solenne proclamazione Ci si presenta quanto mai opportuna la data di oggi in cui riconsacriamo a Dio, in onore della Vergine santissima e di san Benedetto, il tempio di Montecassino che, distrutto nel 1944 durante il terribile conflitto mondiale, è stato ricostruito dalla tenacia della pietà cristiana. Il che facciamo ben volentieri, ripetendo il gesto di alcuni Nostri Predecessori, che personalmente vollero procedere nel corso dei secoli alla dedicazione di questo centro di spiritualità monastica, reso famoso dal sepolcro di san Benedetto. Sia dunque un così insigne santo ad esaudire i nostri voti e, come egli un tempo con la luce della civiltà cristiana riuscì a fugare le tenebre e a irradiare il dono della pace, così ora presieda, all'intera vita europea e con la sua intercessione la sviluppi e l'incrementi sempre più. Pertanto, su proposta della Sacra Congregazione dei Riti, dopo attenta considerazione, in virtù del Nostro potere apostolico, con il presente Breve e in perpetuo costituiamo e proclamiamo san Benedetto Abate celeste Patrono principale dell'intera Europa, concedendo ogni onore e privilegio liturgico, spettante di diritto ai Protettori primari. Nonostante ogni disposizione in contrario. Questo rendiamo noto e stabiliamo, decidendo che la presente Lettera resti valida ed efficace, che ottenga i suoi pieni ed integrali effetti e sia rispettata da quanti essa riguarda o riguarderà in futuro; così pure sia ad essa conforme qualunque giudizio o definizione; e fin d'ora sia invalido qualunque atto contrario da chiunque e da qualunque autorità fosse posto, coscientemente o per ignoranza. Dato a Roma, presso San Pietro, il 24 ottobre dell'anno 1964, secondo del Nostro Pontificato.

## PRESENTAZIONE

Il 24 ottobre 1964, nel consacrare la chiesa rinnovata dell'archicenobio di Montecassino, Paolo VI pose l'accento, nel corso della sua omelia, sull'apporto fondante di Benedetto da Norcia alla cristianizzazione europea: «Voi Benedettini lo sapete dalla vostra storia specialmente; e il mondo lo sa, quando voglia ricordarsi di ciò che a voi deve, di ciò che da voi tuttora può avere. Il fatto è così grande ed importante che tocca l'esistenza di questa nostra vecchia e sempre vitale società ma oggi tanto bisognosa di attingere linfa nuova alle radici, donde trasse il suo vigore e il suo splendore, le radici cristiane, che san Benedetto per tanta parte le diede e del suo spirito alimentò».

Nella Lettera Apostolica *Pacis Nuntius*, del medesimo 24 ottobre 1964, il pontefice proclamò il Santo Legislatore del monachesimo occidentale patrono principale dell'intera Europa, definendolo in questo modo: «Messaggero di pace, realizzatore di unione, maestro di civiltà, e soprattutto araldo della religione di Cristo e fondatore della vita monastica in Occidente».

Forti della *sapida scientia* veicolata dalla *Regula Benedicti*, i monaci contribuiscono nei secoli a creare il tessuto connettivo, culturale e istituzionale, della comune 'casa europea', facendosi missionari di civiltà con la croce, il libro e l'aratro, come suggestivamente evocato nella *Pacis Nuntius*.

Il cinquantésimo anniversario della Lettera Apostolica *Pacis Nuntius* di Paolo VI (1964-2014) è parso, pertanto, momento propizio per tornare a riflettere *in novitate* su alcune tematiche peculiari della storiografia monastica, secondo un'ottica diacronica e ispirandosi ad una metodologia pluridisciplinare.

Lungi da pretese di esaustività, è nei voti dei curatori che il percorso storiografico tracciato dai saggi di questo volume possa contribuire sia alla crescita della conoscenza della letteratura scientifica sul monachesimo benedettino in Europa, ricca nella sua connotazione nazionale e nella sua diversità interpretativa, sia all'approfondimento di specifiche tematiche culturali che illustrano alcune caratteristiche – letterarie, agiografiche e liturgiche – della grande tradizione monastica.

Le tre agili sezioni in cui l'opera si articola si intendono quale riflesso di un più ampio alveo scientifico e rinviano ad una vastità di interessi euristici di cui si offrono alcuni lineamenti specifici, nel tentativo di fornire uno strumento di consultazione e uno stimolo a ulteriori ricerche. Dopo un primo sguardo verso l'Europa, ancorato ai capisaldi dell'azione dei pontefici in favore dell'integrazione europea e della *novitas* della *Pacis Nuntius* nel contesto ecclesiologico novecentesco, ci si sofferma su diverse tematiche di rilievo individuate quali 'nodi critici' della storia e della storiografia monastiche, declinate secondo un ampio spettro euristico e cronologico, dall'Alto Medioevo al Novecento, attraverso una poliedrica indagine tra dinamiche istituzionali, rilettura agiografica e codificazione litur-

gica. Chiude, o meglio metaforicamente 'apre' il volume una selezionata proposta di prospettive di ricerca storiografica, che comprende un'ampia area dai Paesi iberici all'Italia sino ad estendersi alla complessa realtà storica e territoriale dell'Europa centrale.

Agli autori che hanno partecipato alla realizzazione di questo libro vanno i nostri complimenti e il nostro più vivo ringraziamento, unitamente all'augurio che esso possa costituire un *work in progress* volto anzitutto a ricordare il fondamentale apporto dei benedettini al nascere della civilizzazione europea e all'incubazione di quell'uomo di pace, «recuperato a se stesso», che Paolo VI vide esemplato nei discepoli di san Benedetto.

Roma, 10 febbraio 2016

*Memoria di Santa Scolastica*

PIERANTONIO PIATTI e RENATA SALVARANI

LUCA GALLIZIA

## SGUARDI STORICI SU BENEDETTO DA NORCIA

Una riflessione storiografica, da punti di vista diversificati, sul mondo monastico benedettino e sul suo apporto alla *societas christiana* si apre ad approfondimenti più ampi sul contributo del Cristianesimo alla civiltà europea e ai suoi sviluppi istituzionali recenti, culminati nella realizzazione di forme di integrazione che appartengono alla problematica realtà dei nostri giorni.

Lungo la trama delle indagini condotte nei contesti accademici affiorano i legami profondi del mondo cenobitico con l'oggi. Emergono le dinamiche delle origini, la definizione di un modello di vita intorno alla figura paterna di Benedetto da Norcia, i passaggi delle crisi e delle rinascite, l'intreccio delle relazioni con il Papato e con le fasi più cruciali di riforma della Chiesa, i gesti e le regole che hanno scandito la vita all'ombra dei chiostrini dando concretezza a quell'"ora et labora" che rende unica l'esperienza benedettina, anche rispetto ai contesti ascetici ed eremitici orientali. Al contempo, si delinea il problematico riconoscimento di elementi unificanti nella pluralità di eventi e di processi che caratterizza la storia europea.

All'interno di questi studi, sul piano scientifico, seguendo le linee di interpretazione che li hanno orientati, si vive un recupero della memoria e dell'identità che allarga le sue implicazioni a una riconsiderazione del ruolo stesso della storia e della storiografia nel contesto contemporaneo dei saperi.

A questo ci richiama l'anniversario della pubblicazione della lettera *Pacis nuntius*, con cui Papa Paolo VI ha proclamato Benedetto da Norcia patrono d'Europa.

Le Giornate Internazionali di Studi di cui in questo volume si raccolgono i contributi hanno come oggetto la percezione della figura del santo monaco nelle diverse epoche, fino agli studi più recenti. Si inseriscono inoltre fra le iniziative per la celebrazione del decimo anno di attività dell'Università Europea di Roma, di cui san Benedetto è altresì patrono.

Le relazioni presentano una serie di approfondimenti di carattere storiografico tesi a delineare il panorama degli studi sull'incidenza del monachesimo benedettino nella società e sulla cultura europee.

La loro rilettura è un'occasione per affrontare le grandi questioni dell'Europa del nostro tempo a partire da tante indagini puntuali sviluppate con metodologie diverse intorno al fenomeno monastico e alle singole fondazioni, monasteri e abbazie che tutt'oggi punteggiano il continente e che ne sono stati poli di sviluppo, religioso, identitario, sociale ed economico.

Così, la genesi della *regula*, la sua diffusione e la sua attuazione nelle singole comunità, il problema dell'autenticità dei testi e quello di delineare lo spirito della vita comune benedettina aprono prospettive critiche generali sul carattere fondativo delle norme, sul loro valore per garantire continuità ai gruppi, sulla loro duttilità rispetto al cambiamento, sulla capacità delle istituzioni di rigenerarsi nel tempo. La loro declinazione e il loro sviluppo nella vita quotidiana sono espressione del rapporto di filiazione monastica, ma contemporaneamente aprono il mondo monastico alla prova della storia e del confronto con la realtà e con i suoi mutamenti.

La persona di benedetto, nella concretezza del suo esempio vissuto, e le modalità di trasmissione della sua memoria, da una parte, si pone come riferimento per questi processi; dall'altra, sul piano dell'analisi storica, apre la questione dei modelli agiografici, della loro fissazione e trasformazione nel corso dei secoli.

Regole monastiche, *consuetudines* e liturgie comunitarie sono espressione di un *unicum* esistenziale che trova il proprio fondamento nella preghiera e nella *lectio divina*, in una reiterazione plurisecolare che unisce, nella comunione dei santi, i monaci sparsi nei luoghi più lontani dell'ecumene cristiana, i vivi e i defunti e che lascia traccia di sé nei codici giunti fino a noi.

*Scriptoria* e biblioteche monastiche assumono quindi il ruolo di luoghi di sedimentazione di una memoria a cui attingere criticamente, riconducendo i testi alla rete di relazioni con cui essi hanno interagito.

La dialettica fra vita comunitaria claustrale e trasformazioni della società, spesso vivace, sempre intima e profonda, ha fatto sì che dal mondo monastico si sia attinto nelle fasi più cruciali in cui si rendeva necessario un rinnovamento: nella Tarda Antichità, durante le crisi del XIV secolo, nell'età dell'Umanesimo, fino all'epoca contemporanea.

La *Pacis nuntius* è un punto alto all'interno di questo percorso. Va collocata all'interno della visione ecclesiologica di Paolo VI, sullo sfondo dell'attuazione di processi di integrazione europea, in un rapporto con la Santa Sede che va ben oltre il piano diplomatico per estendersi alla dimensione culturale e al ruolo di fermento ideale e morale.

La sua proclamazione, ricondotta a una lettura storiografica più generale, appare come una sorta di sigillo al millenario apporto profondo, continuo e vivificante che il monachesimo ha dato al continente e alla formazione della sua identità, una linfa di rinascita anche nel travaglio delle trasformazioni dei nostri anni.

DONATO OGLIARI

## IL MONACHESIMO BENEDETTINO E L'EUROPA

Ad occhi attenti e obiettivi l'importanza del Cristianesimo nella formazione ed evoluzione dell'Europa è un dato inconfutabile<sup>1</sup>. Eppure, una mentalità di stampo laicista, basata su pregiudizi ideologici, sta tentando da tempo di cancellare dalla memoria storica l'apporto che il Cristianesimo ha dato lungo i secoli alla costruzione di una "casa europea" che accomuna popoli e uomini dall'Atlantico agli Urali, dal Mediterraneo alle zone polari artiche. Tuttavia, non è possibile accantonare e ignorare quei principii ispiratori, radicati nel Cristianesimo, che per secoli hanno ispirato lo sviluppo e la crescita dell'Europa non solo sul piano spirituale o etico, ma anche in ogni altro ambito del vivere e del sapere.

Per questa ragione, il tentativo di occultare le radici cristiane dalla memoria storica degli Europei non può che rappresentare il segnale di una forte crisi di identità che il Vecchio Continente sta attraversando. È, infatti, sotto gli occhi di tutti il fatto che molti Europei stiano cedendo supinamente ad un relativismo agnostico, e che camuffino per libertà la subcultura del "fai da te", epitome di un esasperato soggettivismo sradicato dalla linfa vitale del passato. Il profondo disagio, attestato dalle milioni di scatolette di psicofarmaci che ogni anno si consumano in Occidente, è altresì un segnale di come – sotto l'indifferenza o l'esplicito oblio delle proprie radici culturali e religiose – molti Europei abbiano deciso di assistere coscientemente all'eutanasia dell'*anima europea* o, per dirla con una metafora di Blumenberg, di come essi abbiano scelto di assistere al naufragio di se stessi!<sup>2</sup>.

Il quadro è reso ancor più cupo dal fatto che, oltre a dimostrarsi indifferenti nei confronti delle proprie radici, i più sembrano esclusivamente preoccupati di affidare il proprio futuro agli indicatori economici, e finiscono col ritrovarsi depauperati nel pensiero e privati di un'anima grazie alla quale trovare un senso alla propria esistenza. Viene alla mente quello che Friedrich Nietzsche, nella *Seconda considerazione inattuale*, affermava a proposito dell'uomo contemporaneo. Lo descrive come un turista ozioso e malato di mentalità storicistica che si aggira

<sup>1</sup> Così si esprimeva Thomas Stearns Eliot: «Un cittadino europeo può non credere che il Cristianesimo sia vero e tuttavia quello che dice e fa scaturisce dalla cultura cristiana di cui è erede. Senza il Cristianesimo non ci sarebbe stato neppure un Voltaire o un Nietzsche. Se il Cristianesimo se ne va, se ne va anche la nostra cultura, se ne va il nostro stesso volto» (TH.S. ELIOT, *Notes Toward the Definition of Culture*, London 1948, p. 122).

<sup>2</sup> Cf. H. BLUMENBERG, *Naufragio con spettatore: paradigma di una metafora dell'esistenza*, Bologna 1985. L'autore utilizza tale metafora per descrivere il passaggio dalla modernità alla post-modernità.

nei giardini del passato osservando con ammirazione, ma in modo distaccato, le *res gestae* antiche, le grandi civiltà e le personalità che hanno segnato la storia. Infatti, si guarda bene dall'attingere alla linfa vitale che le ha prodotte, e non mostra alcun interesse nel voler recuperare un'identità forte, originaria, che lo renda capace di un'azione a sua volta incisiva sul piano storico ed esistenziale.

Alla luce della temperie culturale e sociale dell'Europa odierna, ci chiediamo: quale importanza può ancora rivestire il messaggio di san Benedetto per l'uomo d'oggi, soprattutto per l'uomo secolarizzato delle nostre società occidentali?

In un saggio dal titolo *Europe, la voie romaine*, apparso nel 1992<sup>3</sup>, lo storico della filosofia Rémi Brague identifica il modello culturale e religioso dell'Occidente con la "romanità", intendendo con questo termine una "secondarietà culturale", ossia la capacità di Roma di costruire la propria identità attraverso l'assimilazione di ciò che era "altro" da sé, facendo proprie – e trasmettendole a sua volta – sia la cultura greca sia la religione giudaico-cristiana.

Più precisamente, Brague asserisce che è proprio a partire dall'assimilazione del messaggio cristiano – e dunque dal momento in cui si è formata la "romanità cristiano-cattolica" – che l'umanesimo cristiano ha cominciato a giocare un ruolo decisivo nella formazione dell'identità europea, impregnandone il tessuto culturale. Anzi, Brague è convinto che il «Cristianesimo rappresenti, più profondamente, la forma stessa del rapporto europeo con l'eredità culturale»<sup>4</sup>. Un'affermazione, questa, che – da sola – dà la misura dell'impronta indelebile lasciata dal Cristianesimo sull'anima europea.

È precisamente su questo sfondo che vanno collocati la figura di san Benedetto, il suo insegnamento e la sua testimonianza di vita, i quali hanno generato quell'«umanesimo benedettino che costituisce una parte importante dell'umanesimo cristiano e di conseguenza anche un tratto essenziale dell'*ethos* europeo»<sup>5</sup>. Perciò – come afferma Jean Décarreaux, in conclusione ad un suo libro sull'apporto recato dal monachesimo alla civilizzazione dell'Occidente – i monaci possono essere a buon diritto considerati i padri della nostra civiltà. Saremmo diversi senza la loro presenza nei secoli, ingrati se rifiutassimo di riconoscerlo<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Traduzione italiana: R. BRAGUE, *Il futuro dell'Occidente. Nel modello romano la salvezza dell'Europa*, Milano 2005.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 179.

<sup>5</sup> L. GRYGIEL, *San Benedetto, il primo europeo*, Siena 2004, pp. 39-40.

<sup>6</sup> Cf. J. DÉCARREAU, *Les moines et la civilisation en Occident, des invasions à Charlemagne*, Paris 1962. Sulle medesime posizioni anche lo storico agnostico Léo Moulin, il quale, con spirito obiettivo, afferma che i monaci «sono all'origine, inconsapevole e involontaria, di un movimento economico e sociale così profondo e così vasto che l'evoluzione del Medioevo sarebbe difficilmente spiegabile senza la loro presenza e la loro azione. In questo senso, Benedetto e con lui i Benedettini sono i "padri dell'Europa" nel senso pieno del termine, sia dal punto di vista storico che sociologico. [...] L'*Opus manuum*, voluto dalla regola, e d'altronde indispensabile per la sussistenza dei monaci, rischiava per la sua pesantezza e le sue esigenze di restringere il tempo consacrato all'*Opus Dei* o almeno di nuocere alla sua qualità. Costretti da queste due esigenze, i monaci impararono molto presto l'utilità dell'ammini-

## 1. *San Benedetto e il monachesimo benedettino*

Benedetto non ha influito direttamente sulla storia del suo tempo. Egli ha vissuto ai margini degli avvenimenti socio-politici e religiosi di allora, e non si è impegnato esplicitamente nel campo della cultura con programmi ambiziosi o iniziative di vasta portata. Al contrario, la scelta radicale di Benedetto fu quella di rifuggire un mondo in decadenza, e non di fuggire dal mondo. Infatti, pur essendosene allontanato fisicamente, egli non è mai rimasto indifferente ai suoi problemi e alle sue sfide, ma ha offerto a un mondo sconvolto da guerre e immiserito da calamità di ogni genere soluzioni praticabili per il recupero di un umanesimo integrale. In tal senso Benedetto, più che come profeta, si è distinto come educatore, e questo grazie soprattutto alla sua *Regola*<sup>7</sup>.

Se, come racconta il suo biografo Gregorio Magno, Benedetto aveva già compiuto molti miracoli quand'era in vita, ve n'è uno – la *Regola*<sup>8</sup>, appunto – che, anche dopo la sua morte, avrebbe continuato a rischiarare la Chiesa e il mondo con il suo influsso e la sua opera educatrice. Di fatto, ci si trovava di fronte ad un testo normativo di una discrezione e di un equilibrio tali da essere ben presto adottato come l'unica norma di vita per i monaci dell'Occidente, in sostituzione di tutte le regole fino ad allora in uso nei monasteri del Sacro Romano Impero<sup>9</sup>.

Quella *Regola*, che Benedetto aveva definito «modesta, scritta per costituire un semplice inizio»<sup>10</sup>, e che racchiudeva indicazioni precise volte ad aiutare coloro che si ponevano alla “ricerca di Dio”, divenne il tramite grazie al quale il monachesimo benedettino avrebbe esercitato un grande influsso sull'Europa che andava emergendo dal crollo dell'Impero Romano. E tale influsso fu esercitato non solo sul piano religioso, ma anche su quello culturale (attraverso la preservazione e diffusione della cultura greco-latina), ed economico e sociale, grazie alle miglorie apportate in campo amministrativo, tecnico e agricolo.

strazione e della tecnica. Da qui la moltiplicazione nelle abbazie dei mulini ad acqua, questo primo grande passo avanti sulla via della tecnicizzazione dell'Occidente, e l'istallazione di officine di ogni genere: fonderie, oleifici, vetrerie, concerie, cartiere, tintorie, birrerie, formagгерie e più tardi stampe, di cui essi saranno tra i primi promotori, e tante altre cose ancora» (L. MOULIN, *La vita quotidiana secondo san Benedetto*, Milano 1991, pp. 73.75-76). A proposito della stampa, va ricordato che, in Italia, la prima tipografia fu eretta nel monastero di Santa Scolastica di Subiaco dai tedeschi Corrado Sweynheim e Arnoldo Pannartz negli anni 1465-1467.

<sup>7</sup> «Il carisma di Benedetto non era quello del profeta che annuncia giorno per giorno il disegno divino, ma dell'educatore che prepara l'avvenire. È vivendo e scrivendo la sua *Regola* che quest'uomo di Dio lavorerà per i suoi fratelli del futuro, sia barbari che romani, non solo sul posto, ma addirittura ben oltre le frontiere dell'Italia in rovina» (A. DE VOGÜÉ, *San Benedetto. Uomo di Dio*, Cinisello Balsamo 1999, p. 44).

<sup>8</sup> «Voglio, tuttavia, che tu non ignori una cosa: fra i tanti miracoli con cui l'Uomo di Dio rifulse nel mondo, egli brillò anche per il suo insegnamento. Infatti egli ha scritto una *Regola* per i monaci, sublime per discrezione, bellissima per stile» (GREGORIO MAGNO, *Dialoghi* II, 36).

<sup>9</sup> Ciò avvenne con i *Capitularia* di Aquisgrana dell'817, durante il regno di Ludovico il Pio, figlio di Carlomagno, re dei Franchi e dei Longobardi e Sacro Romano Imperatore.

<sup>10</sup> «...hanc minimam inchoationis regulam descriptam» (*Regola di Benedetto* [= RB] 73, 8).

Nel Medioevo, infatti, il monachesimo benedettino fu in grado di offrire una risposta concreta all'edificazione di una nuova civiltà, nata dalla fusione con le cosiddette popolazioni barbariche (soprattutto germaniche), e grazie alla presenza capillare dei suoi monasteri, esso tradusse e attuò il messaggio cristiano nel nuovo contesto culturale e socio-economico del continente europeo.

Questo, dunque, il più grande miracolo di san Benedetto: che la sua *Regola* – che generazioni di monaci adotteranno come norma di vita lungo i secoli – abbia finito col divenire il veicolo di una vasta e profonda opera educatrice, e il tramite di un consolidamento spirituale e sociale dell'Europa per tutto il Medioevo ai nostri. Per questa ragione, Paolo VI, nel 1964, con il Breve "*Pacis nuntius*", volle proclamare san Benedetto «Patrono principale dell'intera Europa»<sup>11</sup>. In tal modo il pontefice riconosceva apertamente che fu grazie all'opera dei monaci di san Benedetto se, «con la croce, con il libro e con l'aratro», fu portato «il progresso cristiano alle popolazioni sparse dal Mediterraneo alla Scandinavia, dall'Irlanda alle pianure della Polonia»<sup>12</sup>.

«Con la *croce*, cioè con la legge di Cristo – leggiamo nella Bolla —, [*Benedetto*] diede consistenza e sviluppo agli ordinamenti della vita pubblica e privata. A tal fine va ricordato che egli insegnò all'umanità il primato del culto divino per mezzo dell'*opus Dei*, ossia della preghiera liturgica e rituale. Fu così che egli cementò quell'unità spirituale in Europa in forza della quale popoli divisi sul piano linguistico, etnico e culturale avvertirono di costituire l'unico popolo di Dio. [...] Col *libro*, poi, ossia con la cultura, lo stesso san Benedetto, da cui tanti monasteri attinsero denominazioni e vigore, salvò con provvidenziale sollecitudine, nel momento in cui il patrimonio umanistico stava dissipandosi, la tradizione classica degli antichi, trasmettendola intatta ai posteri e restaurando il culto del sapere. Fu con l'*aratro*, infine, cioè con la coltivazione dei campi e con altre iniziative analoghe, che riuscì a trasformare terre deserte e inselvatichite in campi fertilissimi e in graziosi giardini; e unendo la preghiera al lavoro materiale, secondo il suo famoso motto *ora et labora*, nobilitò ed elevò la fatica umana. Giustamente perciò – è ancora Paolo VI a parlare – Pio XII salutò san Benedetto "Padre dell'Europa"<sup>13</sup>, in quanto ai popoli di questo continente egli ispirò quella cura amorosa dell'ordine e della giustizia come base della vera socialità»<sup>14</sup>.

È sintomatico che Paolo VI abbia posto a capo dell'opera evangelizzatrice e civilizzatrice del monachesimo benedettino la "croce", ossia la "legge di Cristo". Non bisogna, infatti, dimenticare che tutto quello che il monachesimo benedettino è stato in grado di realizzare va ricondotto a questa "legge". La "ricerca di Dio"<sup>15</sup> che caratterizza la vocazione monastica benedettina è perseguita attraverso la

<sup>11</sup> PAOLO VI, *Pacis nuntius*, in *Acta Apostolicae Sedis* (= *AAS*) 56 (1964) pp. 965-967.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 965; cf. PIO XII, *Fulgens radiatur*, in *AAS* 39 (1947) p. 453.

<sup>13</sup> PIO XII, *Fulgens radiatur*, cit., p. 453.

<sup>14</sup> PAOLO VI, *Pacis nuntius*, cit., p. 965s.

<sup>15</sup> Cf. *RB* 58, 7.

sequela di Cristo al quale nulla va anteposto: «Nulla assolutamente antepongano a Cristo»<sup>16</sup>.

È importante ribadire che tutto ciò che i monaci – senza averlo ricercato espressamente, ma in risposta alle esigenze dei tempi – hanno realizzato lungo i secoli, sia come propagatori culturali sia come educatori economici<sup>17</sup>, è il frutto del loro radicamento in Cristo. Tutto, cioè – lo ribadiamo – è il risultato di un'esistenza vissuta nell'ottica fondamentale del *quaerere Deum*, del cercare Dio, sulle orme di Cristo, volto concreto del Padre.

A proposito dell'approccio specifico del mondo monastico alla cultura, la centralità della ricerca di Dio è stata egregiamente ricordata da Papa Benedetto XVI nell'allocuzione rivolta al mondo della cultura, al "Collège des Bernardins", durante il viaggio apostolico compiuto in Francia, nel settembre 2008:

«Si deve dire, con molto realismo, che non era loro intenzione [*dei monaci*] di creare una cultura e nemmeno di conservare una cultura del passato. La loro motivazione era molto più elementare. Il loro obiettivo era: *quaerere Deum*, cercare Dio. Nella confusione dei tempi in cui niente sembrava resistere, essi volevano fare la cosa essenziale: impegnarsi per trovare ciò che vale e permane sempre, trovare la Vita stessa. Erano alla ricerca di Dio. Dalle cose secondarie volevano passare a quelle essenziali»<sup>18</sup>.

Lo stesso vale, ovviamente, per le attività socio-economiche di cui i monasteri si facevano promotori. I monaci non avevano, di per sé, la vocazione a colonizzare, a dissodare, a creare fattorie modello, vere e proprie imprese d'avanguardia dove si conducevano audaci esperimenti di agronomia e si istruivano in maniera illuminata le masse rurali; non avevano la vocazione a prosciugare paludi o a costruire mulini, a incrementare l'arte dell'apicoltura o a prendersi cura dei boschi, a coltivare nuove specie di frutti o a produrre vino o formaggio, a svolgere una diretta azione evangelizzatrice o a dedicarsi al recupero e alla trasmissione della cultura classica.

E tuttavia – anche se per molti versi in maniera inconsapevole – i monaci benedettini (e poi cistercensi) furono all'origine non solo di un movimento spirituale-religioso che avrebbe indelebilmente segnato l'Europa, ma anche di un movimento culturale, economico e sociale così profondo e vasto che la formazione del continente europeo risentì in maniera duratura della loro presenza e della loro azione.

<sup>16</sup> RB 72, 11.

<sup>17</sup> «Les moines, qui ont su s'emparer si complètement de l'âme du peuple au XI<sup>e</sup> siècle, ont été aussi ses éducateurs économiques; leurs domaines sont des modèles achevés de bonne exploitation agricole et de sage administration et, si de nombreux abbés ont laissé une réputation de sainteté, plus d'un a mérité la réputation d'un habile agronome» (H. PIRENNE, *Histoire de Belgique*, T. I, 5<sup>ème</sup> éd. revue et corrigée, Bruxelles 1929, p. 140).

<sup>18</sup> Incontro con il mondo della cultura al *Collège des Bernardins*, Discorso di Benedetto XVI, Parigi, venerdì 12 settembre 2008.

In altre parole, se i monaci furono dei veri e propri vettori di progresso, degli autentici portatori di sapere e di applicazioni pratiche, lo furono perché il loro operato era animato e sorretto da un impulso spirituale che, lungi dall'essere disincarnato e nemico del mondo, era volto ad additare a quest'ultimo la vera fonte e il culmine di ogni autentica umanizzazione, cioè Dio<sup>19</sup>. Questa convinzione sorreggeva anche il loro rapporto con la cultura e il sapere.

## 2. Il "libro". Il monachesimo benedettino e la cultura

Uno degli elementi che hanno dato forma e unità all'Europa – come evidenziato da Paolo VI nel Breve *Pacis nuntius* – è stato il "libro", ossia la promozione del sapere. È vero che la rinascita della cultura greco-romana – che rischiava di scomparire del tutto dopo le invasioni barbariche – non è da accreditare ai soli monaci benedettini. Severino Boezio e Cassiodoro<sup>20</sup> (quest'ultimo un monaco calabrese contemporaneo di Benedetto) sono alcune tra le figure più significative che hanno contribuito al salvataggio della cultura classica al di fuori del circuito benedettino.

E tuttavia è fuor di dubbio che furono soprattutto i monaci di san Benedetto a tenerne viva la fiamma, anche se a Montecassino Benedetto non si propose di realizzare una scuola di insegnamenti profani, bensì una «scuola di servizio del Signore»<sup>21</sup>. È dunque, ancora una volta, sullo sfondo della ricerca di Dio, e all'interno di un percorso spirituale, che troverà posto l'impegno culturale dei monaci. Ce lo conferma la seguente testimonianza di Rabano Mauro, abate di Fulda (784 ca - 856): «Ciò che noi abbiamo l'abitudine di fare e ciò che dobbiamo fare quando leggiamo i poeti pagani, quando i libri della sapienza di questo mondo cadono nelle nostre mani, è esattamente questo: se vi troviamo qualche cosa di utile, lo convertiamo nel nostro dogma (*ad nostrum dogma convertimus*)»<sup>22</sup>.

In conseguenza di questa sintesi tra l'eredità classica pagana e l'eredità giudeo-cristiana si creò un'omogeneità culturale tra i popoli del Vecchio Continente, omogeneità informata da una nuova antropologia, che aveva il primato di Dio e

<sup>19</sup> Significative queste parole di Benedetto XVI: «I monasteri hanno nel mondo una funzione molto preziosa, direi indispensabile. Se nel medioevo essi sono stati centri di bonifica dei territori paludosi, oggi servono a "bonificare" l'ambiente in un altro senso: a volte, infatti, il clima che si respira nelle nostre società non è salubre, è inquinato da una mentalità che non è cristiana, e nemmeno umana, carente di una dimensione spirituale. In questo clima non solo si emargina Dio, ma anche il prossimo. Il monastero, invece, è modello di una società che pone al centro Dio e la relazione fraterna. Ne abbiamo bisogno anche nel nostro tempo» (BENEDETTO XVI, *Discorso* alla Certosa di Serra San Bruno, 9 ottobre 2011).

<sup>20</sup> *Vivarium*, il luogo dove dimorava la colonia di monaci eruditi fondata da Cassiodoro, sopravvisse di poco alla morte del suo fondatore.

<sup>21</sup> «*Dominici scola servitii*» (RB, Prol. 45).

<sup>22</sup> RABANO MAURO, *De clericorum institutione* III, 18.

dello spirito quale fondamento ultimo della dignità della persona umana e dei suoi diritti inalienabili.

Secondo qualche studioso, lo stesso termine “bibliotheca” impiegato da Benedetto nella sua *Regola*<sup>23</sup> non andrebbe inteso come luogo fisico nel quale erano custoditi i libri, ma come “collezione di libri sacri”, cioè come «il *corpus* dei libri della Sacra Scrittura»<sup>24</sup>. Ciò conferma che lo scopo principale della *scola* istituita da san Benedetto non aveva a che fare con l'intellettualismo o l'eruditismo, ma – lo ripetiamo – con la ricerca di Dio e il suo primato nella vita del monaco.

Tuttavia, la priorità data da Benedetto alla lettura meditata e orante della Sacra Scrittura, la cosiddetta *lectio divina*, implicava necessariamente che ogni monaco fosse in grado di leggere<sup>25</sup>. Inoltre, dalla *Regola* deduciamo che le letture fatte nell'oratorio e in refettorio non erano le sole di cui i monaci potevano usufruire poiché essi avevano libero accesso in qualsiasi momento ai volumi o codici conservati in monastero, e li potevano leggere da soli, nel dormitorio o in altri luoghi del monastero<sup>26</sup>. Dalle indicazioni forniteci dalla *Regola* si arguisce poi che la maggioranza dei monaci contemporanei di Benedetto era in grado di scrivere<sup>27</sup>, e ciò sarà egregiamente dimostrato dall'intensa attività degli *scriptoria* monastici. Leggere e scrivere sono, di fatto, i due elementi-base di un'azione culturale *strictu senso*.

Fu così che i monasteri benedettini sparsi in Occidente, pur non proponendoselo direttamente come fine – come già sopra sottolineato – divennero i più importanti centri di elaborazione e irradiazione culturale, in un periodo in cui sembrava che le devastazioni arrecate dalle incursioni barbariche portassero alla cancellazione di ogni vestigio di civiltà.

Possiamo dunque affermare che l'attività dello spirito sia in senso religioso sia in senso lato e la cultura, nella sua forma più basilare – quella cioè che passa

<sup>23</sup> Utilizzato da Benedetto a proposito della distribuzione ai monaci dei libri da leggere integralmente durante la Quaresima: cf. *RB* 48, 15.

<sup>24</sup> A. MUNDÒ, “Bibliotheca”. *Bible et lecture du Carême d'après Saint Benoît*, in *Revue bénédictine* 60 (1950) pp. 65-92. Quand'anche si fosse trattato di un luogo fisico dove venivano riposti i codici, la *bibliotheca* di cui parla Benedetto non somigliava neppur lontanamente alle grandi e sontuose biblioteche che i monasteri avrebbero conosciuto nei secoli a venire, e alle quali ricorre l'immaginazione collettiva quando si parla di biblioteche monastiche. Ai tempi di Benedetto i codici di cui si disponeva venivano riposti in un “armadio”, o un “ripostiglio”, nel quale venivano depositi quei pochi codici che il monastero possedeva e che, oltre alla Bibbia (cf. *RB* 9, 8; 48, 1; 53, 9; 73, 3), contenevano presumibilmente anche alcune opere dei Padri della Chiesa (cf. *RB* 9, 8; 42, 3; 73, 5).

<sup>25</sup> Lo si deduce, ad esempio, da *RB* 48, 13. Certamente, nei monasteri benedettini, verrà ben presto organizzata una scuola di grammatica tramite la quale offrire i primi rudimenti di cultura generale agli *oblato*, ossia ai fanciulli che venivano offerti al monastero perché vi venissero formati. Ed eventualmente perché si facessero monaci a loro volta.

<sup>26</sup> Cf. *RB* 8, 3; 48, 5.17. Non si dimentichi che se nel Medioevo il luogo per eccellenza della lettura e della meditazione era il porticato del chiostro, con l'avvento della cella e delle biblioteche (nel senso moderno del termine), saranno questi i luoghi privilegiati dello studio personale e della lettura meditata.

<sup>27</sup> Cf. *RB* 33, 3; 55, 19.

attraverso la capacità di leggere, scrivere, conservare e fare sintesi –, avevano trovato posto fin dall’inizio nella comunità monastica benedettina. L’aforisma medievale: «*Clastrum sine armario sicut castrum sine armamentario* – Un monastero senza biblioteca [*armadio*] è come un accampamento militare senza armi», dice senza dubbio l’amore per il sapere che pervade la stessa storia del monachesimo occidentale. Ad eccezione di qualche discutibile parentesi<sup>28</sup>, infatti, la cultura ha sempre riscosso una grande considerazione nei chiostrini monastici europei e non è mai stata vissuta in antagonismo alla vocazione monastica. Al contrario, essa ha armoniosamente trovato spazio tra le varie occupazioni dei monaci lasciando tracce indelebili nei vari campi dello scibile.

Ma come si sostanzava concretamente l’azione culturale ed educatrice dei monaci che si ispiravano a san Benedetto? Lungo quali direttrici si sviluppava il loro “fare cultura”? Mi pare di doverne segnalare alcune che ritengo attraversino – come un *fil rouge* – il variegato impegno dei monaci nel campo del sapere.

### 2.1. *La cultura della pace*

La vita monastica pensata e voluta da san Benedetto è una vita tesa alla conquista della pace. Non è un caso, dunque, che il Breve con cui nel 1964 Paolo VI proclamò san Benedetto “Patrono principale d’Europa”, incominci con le parole: “*Pacis nuntius*”.

“Pax” è una parola che troviamo spesso scolpita o dipinta sui frontoni e agli ingressi dei monasteri. Non perché questi ultimi siano *de facto* delle oasi di pace, ma perché sono dei laboratori nei quali ogni sforzo della mente e del cuore è finalizzato all’esperienza della pace. Per questo occorre, in primo luogo, ricercarla e amarla in se stessi, perché prima che una conquista esterna, la pace è una conquista interiore, e la si raggiunge costruendola, custodendola e rinnovandola giorno dopo giorno<sup>29</sup>.

Naturalmente, la pace perseguita dal monaco è quella che scaturisce dalla sua incessante “ricerca di Dio”, che lo porta inevitabilmente a ricercare tutto ciò che sta a cuore a Dio stesso, e a sintonizzarsi con la sua volontà, nei confronti dei grandi problemi della vita dell’uomo e delle realtà che lo concernono, nel tempo e nella storia. E, secondo le modalità che gli sono proprie – e dunque anche attraverso lo studio e la ricerca intellettuale, il monaco offre il suo umile apporto per esportare la pace ovunque e in ogni situazione.

<sup>28</sup> Alludiamo all’austera riforma introdotta dall’abate de Rancé nel monastero di “Soligny-la-Trappe”, da cui il nome di Cistercensi Trappisti. Centrata sulla penitenza, la vita che si conduceva a La Trappe escludeva gli studi generalizzati, considerati pericolosi. Cf. M. DELL’OMO, *Storia del monachesimo occidentale dal Medioevo all’età contemporanea. Il carisma di san Benedetto tra VI e XX secolo*, Milano 2011, pp. 386-390.

<sup>29</sup> Scriveva Sant’Agostino: «Basta che tu ami la pace ed essa immediatamente è con te. La pace è un bene del cuore. Se volete attirare gli altri alla pace, abbiateela voi per primi; siate voi anzitutto saldi nella pace» (AGOSTINO, *Discorso 357*, 2, 3).

## 2.2. *Il rispetto per ogni uomo*

Dalla Regola di Benedetto traspare un profondo rispetto per la dignità di ogni essere umano, un rispetto che ne attraversa e impregna, come in filigrana, tutto il dettato. Il monaco è, infatti, esortato ad avere uno sguardo d'amore che – proprio perché radicato nell'amore di Dio – riesca a raggiungere e ad abbracciare ogni uomo, senza alcuna eccezione: «*Onorare tutti gli uomini – Honorare omnes homines*»<sup>30</sup>, così si esprime san Benedetto, dimostrando una grande attenzione al «valore del singolo uomo come persona»<sup>31</sup>.

Quale sguardo evangelico, nuovo e rivoluzionario, sugli uomini! Uno sguardo che si posa sull'unicità e dignità di ogni persona, uno sguardo che si fa accoglienza e sa riconoscere in ogni fratello la “terra familiare” di Dio e non un “territorio ostile” o, addirittura, l'enfer, come affermava Jean-Paul Sartre.

## 2.3. *Unità nella diversità*

San Benedetto è stato descritto da Paolo VI anche come “*effector unitatis*”, perché aveva ben chiaro quanto i membri della sua comunità, chiamati a formare «un cuore solo e un'anima sola» (*At* 4,32), fossero uno specchio della diversità di cui gli esseri umani, nella loro unicità, sono portatori. Così, dietro una facciata di apparente rigidità, dove di primo acchito balza all'occhio una strutturazione ben ordinata della vita comunitaria, che non sembra tener conto della soggettività degli individui, san Benedetto sa mostrarsi flessibile e, quando le circostanze lo richiedono, sa adattarsi alle diverse situazioni dei singoli monaci. In tal modo egli ci fa comprendere che l'unità e la comunione non sono il frutto di una fredda omologazione, ma il risultato di un'integrazione armonica e amorosa delle diversità.

Anche sul piano socio-culturale ed etnico vi è la ricerca di un'integrazione armoniosa. In tutto l'abate non deve fare preferenze di persone, nemmeno in base al rango sociale: «Il solo criterio – afferma san Benedetto –, per cui ci distinguiamo davanti a Lui, è questo: se siamo migliori nel bene e nell'umiltà»<sup>32</sup>. Se poi pensiamo che nel monastero di Benedetto trovavano accoglienza non solo gli eredi della romanità, ma anche coloro che provenivano dalle file dei “barbari”<sup>33</sup>, si comprenderà meglio la portata di queste parole.

<sup>30</sup> RB 4, 8; cf. anche 53, 2.

<sup>31</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso tenuto a Montecassino*, maggio 1979, in AAS 71 (1979) p. 623.

<sup>32</sup> RB 2, 18-21 *passim*.

<sup>33</sup> Si veda l'episodio del goto: cf. GREGORIO MAGNO, *Dialoghi* II, 3 e 6.

#### 2.4. *La discrezione*

L'attenzione alla persona è resa possibile anche dalla virtù della discrezione, virtù che si ritrova in sommo grado nella Regola di Benedetto<sup>34</sup>. Secondo il vocabolario ascetico al quale si rifà san Benedetto – vocabolario che rimarrà in uso fino al XIII secolo, quando, sotto l'influsso degli scolastici, al termine discrezione verrà preferito quello di “prudenza” – la *discretio* rimanda sia al “discernimento” (*diákrisis*) che alla “misura” (*métron*), rispettivamente nel significato di separazione, divisione, differenza, e di giusta misura. In senso metaforico, poi, sta ad indicare la facoltà di distinguere il bene dal male, ciò che proviene da Dio e ciò che è, invece, suggestione del Maligno.

In un contesto accademico, la *discretio*, intesa come giusto senso della misura, protegge i valori umani da forme di estremismo o fanatismo, e aiuta a leggere e a vivere le vicende umane con apertura di mente e di cuore, illuminando e sostenendo la vita intellettuale e la ricerca scientifica con quell'*humanitas* che nasce dal Vangelo.

#### 2.5. *L'ordinario come luogo della “ricerca di Dio”*

Un altro insegnamento che possiamo trarre dall'*ethos* benedettino, in relazione al sapere, è la consapevolezza che quest'ultimo non è fine a se stesso. Il chiudersi aseticamente nella “torre d'avorio” delle proprie conoscenze e ricerche, potrebbe pure gratificare il proprio “io”, ma non servirebbe a granché se non avesse una qualche ricaduta nella vita. Il vero sapere si coniuga sempre, in un modo o nell'altro, con l'ordinario, con la “preziosità del quotidiano”, “luogo” nel quale siamo chiamati a leggere i segni dei tempi, a scorgere cioè la prossimità di Dio che si manifesta a noi ogni giorno, e con la quale anche un impegno concentrato sullo studio e sulla ricerca deve confrontarsi. Significative, in proposito, le parole di Giovanni Paolo II:

«Benedetto, leggendo i segni dei tempi, vide che era necessario realizzare il programma radicale della santità evangelica [...] in una forma ordinaria, nelle dimensioni della vita quotidiana di tutti gli uomini. Era necessario che l'eroico diventasse normale, quotidiano, e che il normale, il quotidiano, diventasse eroico. In questo modo egli, padre dei monaci, legislatore della vita monastica in occidente, divenne anche indirettamente il pioniere di una nuova civiltà. [...] Bisogna ammirare la semplicità di tale programma, e nello stesso tempo la sua universalità»<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> «...discretione praecipua...» (*ibidem* II, 36).

<sup>35</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Omelia* della Messa celebrata a Norcia il 23 marzo 1980.

## 5. Conclusione

San Benedetto ci esorta a recuperare una visione olistica della vita, a fare anche delle nostre comunità accademiche degli autentici *laboratori* in cui la fede incontra la cultura, e in cui la seconda viene vivificata dalla prima; dove cielo e terra, visibile e invisibile, temporale ed eterno, uomo e Dio, si possano incontrare e interagire armoniosamente. In fondo, ovunque ci si trovi a vivere e ad operare, l'*ethos* benedettino costituisce un invito a fare di ogni parola, gesto, pensiero e moto della propria volontà e della propria libertà un "luogo" nel quale scoprire l'impronta della volontà di Dio sull'uomo, sul mondo, sull'universo, «affinché in tutto sia glorificato Dio: *ut in omnibus glorificetur Deus*»<sup>36</sup>.

<sup>36</sup> RB 57, 9; cf. 1Pt 4, 11.



UNO SGUARDO VERSO L'EUROPA



JESUS VILLAGRASA

## L'IMPEGNO DEI PAPI PER L'INTEGRAZIONE EUROPEA: DA PIO XII A BENEDETTO XVI. UNA PROSPETTIVA

### 1. *Introduzione: quale impegno?*

Il magistero dei Papi si rivolge alla chiesa e al mondo del proprio tempo. L'Europa che la Chiesa e i Papi incontrano negli scorsi settanta anni si caratterizza per un intenso processo di integrazione.

La Convenzione che ha redatto il Trattato costituzionale della Unione Europea (UE) non sembrava avere idee molto chiare su ciò che voleva istituire. Nel corso dei lavori, la Convenzione ha cercato consensi sull'identità politica da dare all'UE, sugli equilibri istituzionali, sulla ripartizione di competenze e sulla quota di potere nelle maggioranze, in grado di riflettere adeguatamente un'Europa degli Stati e dei Popoli. In seno all'UE esistevano già da prima tre differenti organismi governativi rispondenti a tre anime diverse (federalista, intergovernativa e comunitaria): il Parlamento Europeo rappresenta una maggioranza politica di partiti; il Consiglio Europeo e la Commissione Europea, espressione dei governi nazionali: il Consiglio Europeo non è altro che il punto di forza della politica intergovernativa, mentre la Commissione, garante dei trattati, è il punto di forza della politica comunitaria.

Con l'UE si poteva istituire "un super-Stato, oppure una federazione sul modello degli Stati Uniti, oppure una federazione 'di Stati sovrani', oppure ancora una blanda confederazione, nella quale gli Stati conserverebbero ampi connotati della loro sovranità"<sup>1</sup>. Tutto dipende dal significato che si attribuisce alla nozione di "sovranità", e alla latitudine del concetto di "federazione" e di "unione". L'evoluzione dei rapporti internazionali cambia notevolmente il senso e l'ampiezza di determinati concetti. Nel mondo globalizzato, quando alcuni governi difendono la sovranità nazionale contro una supposta pretesa del 'super-stato europeo' di occuparsi di tutto, "parlano di una sovranità che in molti casi non c'è più; in alcuni campi gli stati nazionali possono recuperare la sovranità perduta solo come sovranità comunitaria"<sup>2</sup>.

La difficoltà di una definizione istituzionale rivela la novità e unicità dell'UE. Ne è prova il fatto di presentare l'UE con il termine "integrazione", concetto che non ha una tradizione a livello istituzionale e con il quale si vuol significare che

<sup>1</sup> R. MARTINO, *Le radici cristiane dell'Europa: la convenzione europea*, «Le radici cristiane dell'Europa dall'est all'ovest», a cura di P. Scarafoni e M. Ryan, Roma 2003, p. 25.

<sup>2</sup> G. BODRATO, *Costituzione, ampliamento dell'Unione e radici cristiane dell'Europa*, «La Costituzione Europea», a cura di M. Brondino, Napoli 2005, p. 31.

l'UE non è uno Stato che si propone di sostituire gli Stati esistenti, ma è qualcosa di più rispetto alle altre organizzazioni internazionali. Gli Stati membri dell'UE hanno creato una serie di istituzioni comuni a cui delegano una parte della loro sovranità in modo che le decisioni su questioni specifiche di interesse comune possano essere prese democraticamente a livello europeo.

La Chiesa cattolica, comunque, di fronte alle varie possibili soluzioni del processo di ripensamento delle strutture istituzionali legate all'elaborazione della Costituzione dell'UE, è intervenuta solo ed esclusivamente per orientare i valori e la dimensione morale che possono essere implicati:

Fedele alla sua identità e missione evangelizzatrice, [la Chiesa cattolica] applica ciò che ha già detto nei riguardi dei singoli Stati, e cioè di non avere 'titolo per esprimere preferenze per l'una o l'altra soluzione istituzionale o costituzionale', e di voler coerentemente rispettare la legittima autonomia dell'ordine democratico (cf. *Centesimus annus*, 47). Nello stesso tempo – aggiunge Giovanni Paolo II –, proprio in forza di quella stessa identità e missione, essa non può rimanere indifferente di fronte ai valori che ispirano le diverse scelte istituzionali. Non c'è dubbio, infatti, che nelle scelte, che di volta in volta si vanno compiendo a tale riguardo, sono implicate dimensioni di ordine morale, poiché tali scelte, con le determinazioni che vi sono connesse, danno inevitabilmente volto, in un particolare contesto storico, alle concezioni di persona, di società e di bene comune da cui nascono e che vi sono soggiacenti. Si fonda in questa precisa consapevolezza il diritto-dovere della Chiesa di intervenire offrendo il contributo che le è proprio e che rimanda alla visione della dignità della persona umana con tutte le sue conseguenze, quali vengono esplicitate nella dottrina sociale cattolica<sup>3</sup>.

Noi ci limitiamo a presentare il contributo della Chiesa cattolica all'integrazione europea. La Santa Sede ha cercato, innanzitutto, di promuovere la dimensione morale e spirituale di questa integrazione<sup>4</sup>. Giovanni Paolo II ha invitato le Chiese locali "ad impegnarsi con fermezza sempre maggiore a favore dell'*integrazione europea*" e per giungere a questo risultato – ha aggiunto –, "è importante rileggere la storia e ricordare che, nel corso dei secoli, *i valori antropologici, morali e spirituali cristiani* hanno largamente contribuito a modellare le diverse nazioni europee e a tessere i legami profondi tra loro. Tali valori sono stati, e sono tuttora, il fondamento e il cemento dei rapporti tra le persone e tra i popoli; l'unione, pertanto, non può realizzarsi a detrimento di questi stessi valori o in opposizione ad essi"<sup>5</sup>. I rapporti e i vincoli tra i diversi Paesi non possono fondarsi unicamente sugli interessi economici o politici, oppure su delle alleanze di convenienza, sempre fragili. La Chiesa vuole promuovere un'Europa di popoli fondata su una

<sup>3</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio* ai partecipanti al Convegno "Verso una Costituzione Europea?", 20-VI-2002, n. 2.

<sup>4</sup> "Nel processo dell'integrazione del Continente, è di capitale importanza tenere conto che l'unione non avrà consistenza se fosse ridotta alle sole dimensioni geografiche ed economiche, ma deve innanzitutto consistere in una concordia dei valori da esprimersi nel diritto e nella vita" (GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione apostolica Ecclesia in Europa [= EE]*, 28-VI-2003, n. 110).

<sup>5</sup> IDEM, *Discorso* a un gruppo di vescovi francesi in visita "ad limina apostolorum", 27-II-2004.

comunanza di valori, che tenga conto delle differenze nella ricerca del bene comune, nonché della promozione dell'uomo e dei suoi diritti inalienabili.

Attraverso la sua presenza plurisecolare nei diversi Paesi del continente, attraverso il suo apporto all'unità tra i popoli e tra le culture e alla vita sociale, soprattutto negli ambiti educativo, caritativo, sanitario e sociale, la Chiesa desidera contribuire sempre più all'unità del continente<sup>6</sup>.

L'Europa non è l'UE. Come istituzione con personalità giuridica, l'UE ha una "data di nascita" recente. L'UE tradirebbe l'idea che ispirò i suoi padri fondatori, e in fondo tutti gli europeisti, se volesse *ridurre* l'Europa ad una realtà politica ed economica. L'Europa è, prima di tutto, una realtà morale, storica e culturale, che si è prefissa un obiettivo nobile: stringere legami tra i Popoli e gli Stati che la formano per istituire una realtà politica nuova, l'UE, una casa comune. È giusto che sia la volontà degli europei ad intraprendere questa grande impresa, però senza volontarismi, senza dimenticare la propria identità o coartarla. Ciascuno può costruire la propria casa come vuole, ma non è sensato farlo senza fondamenta. È impensabile che coloro che dovranno poi abitarci vogliano una costruzione che non riconosceranno come propria.

L'Europa dovrebbe darsi una configurazione istituzionale – come dice Giovanni Paolo II – innalzata su "quei fondamenti etici che furono un tempo alla base, facendo al tempo stesso spazio alla ricchezza e alla diversità delle culture e delle tradizioni che caratterizzano le singole nazioni"<sup>7</sup>. Tra questi fondamenti etici e culturali occupa un posto centrale e determinante il Cristianesimo. L'esortazione apostolica *Ecclesia in Europa* (= *EE*) di Giovanni Paolo II lo esprime con singolare chiarezza:

La storia del Continente europeo è contraddistinta dall'influsso vivificante del Vangelo. Se volgiamo lo sguardo ai secoli passati, non possiamo non rendere grazie al Signore perché il *Cristianesimo è stato nel nostro Continente un fattore primario di unità tra i popoli e le culture* e di promozione integrale dell'uomo e dei suoi diritti. Certamente non si può dubitare che la fede cristiana appartenga, in modo radicale e determinante, ai fondamenti della cultura europea. Il Cristianesimo, infatti, ha dato forma all'Europa, imprimendovi alcuni valori fondamentali. La modernità europea stessa che ha dato al mondo l'ideale democratico e i diritti umani attinge i propri valori dalla sua eredità cristiana. Più che come luogo geografico, essa è qualificabile come un *concetto prevalentemente culturale e storico*, che caratterizza una realtà nata come Continente grazie anche alla forza unificante del Cristianesimo, il quale ha saputo integrare tra loro popoli e culture diverse ed è intimamente legato all'intera cultura europea (n. 108).

La Chiesa guarda al passato per illuminare nel presente nella preparazione di un futuro migliore. Nel passato riconosce che, nonostante tutte le differenze esistenti tra i popoli europei – greci, romani, germani, celti, anglosassoni e slavi... –,

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> IDEM, *Discorso* alla Camera dei Deputati del Parlamento italiano, 14-XI-2002.

questi, dopo essere stati formati dall'annuncio del Vangelo, sono accomunati dal fatto che la loro vita pubblica e privata è oggettivamente radicata nei valori cristiani. Oggi si sente la necessità di riscoprire i valori comuni (cristiani) che siano in grado di comunicare a popoli e nazioni divisi la coscienza della loro appartenenza ad un'unica famiglia di popoli<sup>8</sup>.

La tradizione non è un patrimonio intangibile, bensì un tesoro da far fruttificare e da accrescere; è qualcosa di vivo, che si evolve col tempo senza soluzione di continuità – nemmeno quando si constatano “rivoluzioni” –; una tradizione è come un albero che riceve innesti senza perdere la sua identità. La tradizione si riceve e si arricchisce con fedeltà creativa. La volontà dei politici può istituire in qualsiasi momento realtà politiche e artifici istituzionali – anche molto sofisticati –, però non può cambiare di colpo la natura delle cose o l'identità storica dei popoli, nemmeno quando i politici per “amnesia” o semplice volontarismo lo pretenderebbero. Gli artifici istituzionali, quando non corrispondono all'identità del soggetto storico, sono soltanto una sovrastruttura che soffoca lo spirito dei popoli. Quando manca l'unità interiore attorno a una identità, le realtà istituzionali non possono mantenere unita una comunità, benché qualche volta cerchino di farlo ricorrendo all'uso della forza o attraverso la manipolazione politico-mediatica.

La Chiesa, soprattutto attraverso l'operato infaticabile dei pontefici, non ha mai smesso di adoperarsi al servizio dell'integrazione europea. Ripercorriamo le tappe fondamentali del *passato* per trovare il giusto orientamento in un *presente* pieno di sfide in cui l'impegno dei cristiani nella vita pubblica europea può dare garanzie di un *futuro* migliore.

La Chiesa Cattolica e l'Europa hanno percorso insieme un lungo cammino. Per questo, i Papi hanno sempre avuto, in sintonia con la loro specifica missione, un grande interesse nel destino di ogni popolo europeo e dell'Europa nel suo insieme, ed anche nelle sue istituzioni<sup>9</sup>.

I Papi hanno cercato di contribuire alla concordia dell'Europa. La loro inclinazione per l'unità europea risale molto indietro nel tempo. In questo contesto si situa la proposta di reintegrare addirittura il Sacro Romano Impero, formulata dal cardinal Consalvi al Congresso di Vienna (1815), proprio nei giorni di Waterloo<sup>10</sup>. Nei secoli, in diverse occasioni, la Chiesa, grazie all'opera dei Pontefici, dietro istanza dei Capi degli Stati interessati, si è impegnata nella composizione pacifica delle controversie fra Stati. Per limitarci al XIX secolo, si pensi all'efficace mediazione di Leone XIII fra Spagna e Germania in merito alle Isole Caroline, nel 1885.

<sup>8</sup> J. WILLEBRANDS, *L'importanza dell'unità dei cristiani per l'Europa*, in IDEM, *Una sfida ecumenica, la nuova Europa. Discorsi*, Verucchio 1995, p. 105.

<sup>9</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* al “Gruppo Democratico” del Parlamento Europeo, Roma, 15-XI-1980.

<sup>10</sup> G. RUMI, *Il papato contemporaneo e l'Europa. L'insegnamento pontificio per l'unità politico-sociale del continente*, «Quale federalismo per quale Europa: il contributo della tradizione cristiana», a cura di F. Citterio e L. Vaccaro, Brescia 1996, p. 281.

Papa Benedetto XV cercò di essere ascoltato durante il conflitto del 1914-1918, ma fu escluso dai successivi negoziati svoltisi a Londra nel 1917. La mancata soluzione con l'Italia della cosiddetta Questione Romana aveva isolato il Papato. Nonostante ciò, Benedetto XV non si scoraggiò. Rielaborò il suo piano di pace, conosciuto come *Appello del 1° agosto*, che esponeva l'opportunità di una riduzione delle armi e di un arbitrato internazionale le cui decisioni avrebbero dovuto essere accompagnate da sanzioni. Dopo la prima guerra mondiale, di fronte alla disgregazione dell'Impero austro-ungarico, con l'Enciclica *Maximum Illud* del 1919, il Papa accettò il mosaico di nazionalità che si era costituito. Raccomandò, da una parte, vigilanza sul nazionalismo e, dall'altra, ricordò che "le nazioni non muoiono". Quanto accaduto tra le due guerre mondiali ha dimostrato la saggezza di tale posizione.

Pio XI fece una veemente denuncia del nazionalismo espansionista e neopagano, propugnato dalle dittature del momento. L'Enciclica *Non abbiamo bisogno* del 1931, per l'Italia, e la *Mit brennender Sorge* del 1937, per la Germania, condannarono, senza equivoci, l'idolatria della razza, del popolo e dello Stato, mentre l'Enciclica *Divini Redemptoris* fece lo stesso nei riguardi del comunismo ateo. Nella visione di questi testi, l'Europa è chiamata a superare la passione sfrenata di un patriottismo esacerbato, condannato già in un testo risalente all'inizio del suo Pontificato: l'Enciclica *Ubi Arcano Dei*, del 1922.

L'impegno dei Papi in favore di un'integrazione europea si è intensificato nel secondo dopoguerra<sup>11</sup>. All'indomani del secondo conflitto mondiale, la Santa Sede guardava con inquietudine al mondo diviso in due blocchi sotto l'influenza dei vincitori: gli Stati Uniti, potenza lontana in cui la Chiesa Cattolica era minoritaria, e l'URSS e paesi satelliti che ispirandosi al marxismo-leninismo facevano professione di ateismo militante.

Proprio in questo panorama segnato da forti contrasti, emergono cristiani umanisti della tempra di Adenauer, De Gasperi e Schuman che diedero un forte impulso all'integrazione europea. Come loro, tutti i pontefici del dopoguerra, con varietà di accenti ma seguendo una linea di sostanziale continuità, hanno contribuito a quest'integrazione.

## 2. Pio XII

Papa Pacelli poteva attingere ad una ricca esperienza diplomatica a Monaco, a Berlino e a Roma. Ed era dotato di un senso di spiccato realismo. Per lui, Europa non è un sogno, un sentimento o una reminiscenza, bensì un luogo, uno spazio fortemente coltivato dal Cristianesimo<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Seguo sostanzialmente M. FORTE, *Il papa e l'Europa*, Napoli 2003, cap. III: "Dal pontificato di Pio XII al pontificato di Giovanni XXIII" e il cap. IV: "Un papa europeista: Paolo VI".

<sup>12</sup> "Giammai non può farsi una buona politica col solo sentimento; tanto meno la vera politica di oggi coi sentimenti di ieri o di ieri l'altro" (Pio XII, *Radiomessaggio* natalizio, 23-XII-1956).

Nei suoi primi radiomessaggi natalizi, dal 1939 al 1941, Pio XII abbozza l'idea di una sorta di Europa federale, di organizzazione tra le nazioni europee, costituita da un'entità giuridica che trascenda gli egoismi nazionali. Nell'agosto del 1944, il Generale De Gaulle riferisce di un suggerimento ricevuto dal Pontefice: la creazione di una Federazione tra gli Stati *cattolici* dell'Europa. Nel messaggio del 1944, Pio XII propose all'Europa una "vera democrazia fondata sulla libertà e l'uguaglianza", mentre, all'indomani dell'armistizio, nel radiomessaggio del 9 maggio 1945, evocò una nuova Europa "fondata sul rispetto della dignità umana, del sacro principio dell'uguaglianza dei diritti di tutti i popoli, di tutti gli Stati, grandi e piccoli, deboli e forti". Questa nuova Europa doveva nascere sulle rovine provocate da tre forze disgregatrici: "l'individualismo nazionale e statale degli ultimi secoli"; "un vieto liberalismo (che) volle senza e contro la Chiesa creare l'unità mediante la cultura laica e un umanesimo secolarizzato", al quale "come frutto della sua azione dissolvente e al tempo stesso come nemico, gli succedette il totalitarismo". Nel 1946, la proposta di una federazione di Stati cattolici, riferita da De Gaulle, è superata, giacché Pio XII lancia l'idea degli "Stati Uniti d'Europa" senza restrizioni di credo religioso per gli Stati partecipanti<sup>13</sup>.

In quegli anni, si tratta più di aspirazioni che di possibilità concrete, sintomo della maturazione di un'evoluzione del pensiero della Chiesa che induceva Pio XII, già nel 1946, a proporre la Svizzera come modello di riferimento per una federazione europea.

Nel 1947, la proclamazione di San Benedetto quale padre spirituale, "educatore e progenitore" dell'Europa (*Europae cuius est altor et parens*), conferma il favore del Pontefice all'idea del formarsi di un'Europa unita. Parlando di San Benedetto nella basilica di San Paolo fuori le Mura, il 18 settembre 1947, ricordò che "dal Baltico al Mediterraneo, dall'Atlantico alle pianure della Polonia, si erano diffuse legioni di benedettini, che avevano mitigato, con la croce, i libri e l'aratro, nazioni ribelli e selvagge". Benedetto, "l'ultimo dei grandi romani", associando romanità e Vangelo, "contribuì a ridurre a fraterna concordia i popoli d'Europa sotto il salutare vessillo di Cristo, e a felicemente conferire alla società cristiana i suoi tratti distintivi".

A quanti guardavano all'esperienza medioevale come a un modello che doveva ispirare la costruzione della nuova Europa di ispirazione cattolica, Pio XII rispondeva, con sentimenti di profonda stima verso l'Europa medioevale, ma senza velleità restauratrici<sup>14</sup>.

Pio XII riteneva giustamente che il messaggio cristiano costituì per l'Europa un fermento capace "di conservare nella loro integrità e nel loro vigore, insieme con l'idea e con l'esercizio delle libertà fondamentali della persona umana, la funzione delle società familiare e nazionale, e di garantire, nell'ambito di una comunità soprannazionale, il rispetto verso le differenze culturali, lo spirito di

<sup>13</sup> PIO XII, *Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, Città del Vaticano 1954, p. 5.

<sup>14</sup> IDEM, *Discorso a pellegrinaggio elvetico*, 16-V-1947.

conciliazione e di collaborazione, con l'accettazione dei sacrifici che esso comporta e della dedizione che richiede"<sup>15</sup>. Il tentativo di realizzare l'"unità dell'Occidente europeo", "senza e spesso contro la Chiesa", è del tutto fallito, producendo solo "un mondo che, per brutalità e barbarie, per distruzioni e rovine, soprattutto però per funesta disunione e per mancanza di sicurezza non aveva conosciuto l'eguale"<sup>16</sup>.

L'itinerario del pensiero europeo di Pio XII si chiude con il messaggio del 4 luglio 1958, indirizzato a Norcia per le celebrazioni di San Benedetto. È un'invocazione al Signore perché assista "coloro su cui pesano gravi responsabilità, affinché la loro concorde opera possa essere coronata da felice successo, stringendo in un vincolo di vera fraternità i popoli europei".

Pio XII fu, durante il suo lungo Pontificato, "il mediatore spirituale della riconciliazione dei popoli europei, l'artefice instancabile del rinnovamento della loro unità, l'apostolo della collaborazione fra tutti i continenti. I suoi rapporti coi rappresentanti più qualificati della politica e della cultura diedero inizio a una vasta collaborazione della Santa Sede nei vari organismi europei e mondiali che andavano sorgendo"<sup>17</sup>. Lasciava così molte vie aperte al suo successore.

### 3. *Giovanni XXIII*

Con il breve pontificato di Papa Roncalli, segnato dalla convocazione del Concilio Vaticano II, si viene ad individuare quello che nel magistero dei pontefici è stato definito il "bene comune europeo". Nel suo contributo più significativo – nella lettera che il Cardinale Cicognani, a nome del Pontefice, inviava il 22 giugno 1962 alla XLIX Settimana Sociale dei cattolici francesi – alla formazione dell'unione europea, Giovanni XXIII afferma che "siffatto bene comune europeo esiste... uno ed universale e per sua stessa definizione non potrebbe favorire una nazione a detrimento di altre"<sup>18</sup>. La nozione di bene comune, che è il sottofondo fondamentale della lettera, trova il suo sviluppo nell'analisi del voler vivere collettivo europeo fondato su di un patrimonio comune:

Esiste in effetti un patrimonio in Europa, umanista e universalista, i cui elementi appaiono in ogni singola civiltà nazionale e la cui valorizzazione pratica deve incrementare la pace e la fraternità. Vi si trova l'umanesimo greco con il suo senso dell'equilibrio, della misura e della bellezza; lo spirito giuridico romano, che dà a ciascuno

<sup>15</sup> Pio XII, al Congresso del Movimento europeo, 13-VI-1957.

<sup>16</sup> Pio XII, *Radiomessaggio* natalizio del 24-XII-1945.

<sup>17</sup> E. DI ROVASENDA, *Il magistero dei Papi e la costruzione dell'Europa, dal dopoguerra ad oggi*, «L'apporto del personalismo alla costruzione dell'Europa. Atti del convegno internazionale organizzato dall'istituto internazionale "Jacques Maritain" (Udine, 27-29 aprile 1979)», a cura di R. Papini, Milano 1981, p. 219.

<sup>18</sup> Lettera del Segretario di Stato Amleto Cicognani alla XLIX Settimana Sociale di Francia sul tema "L'Europa delle persone", Strasburgo, 17-22 luglio 1962, in *I Papi e l'Europa. Documenti (Pio XII - Giovanni XXIII - Paolo VI)*, a cura di P. Conte, Torino, pp. 133-138.

il suo posto e i suoi diritti in una comunità politica solidamente strutturata. Ma soprattutto, ciò che ha modellato l'anima europea, da ormai due millenni, è il Cristianesimo, il quale ha posto in risalto i valori della persona umana, soggetto libero, autonomo e responsabile.

A motivo di questo comune patrimonio, diffuso nelle singole nazioni nel modo proprio di ciascuna, l'instaurazione dell'Europa "lungi dall'essere appannaggio esclusivo dei governi, sarà quindi anche opera dei popoli". "Se il compito dei poteri pubblici è quello di aiutare, di coordinare e anche di stimolare, i corpi intermedi hanno il dovere di svolgere la propria funzione insostituibile, poiché costituiscono la struttura fondamentale delle relazioni tra i popoli".

Questo richiamo al principio di sussidiarietà si estende all'ordine internazionale: "I poteri pubblici mondiali non hanno lo scopo di limitare la sfera di azione delle singole comunità politiche e tanto meno di sostituirsi ad esse". Si afferma implicitamente che è da evitarsi la nascita di un super-Stato europeo.

Giovanni XXIII, pur non pronunciandosi sul progetto dell'unità europea, ha proposto la collaborazione e l'intesa tra Stati e popoli, ha sottolineato che l'unione tra gli europei è un "bene comune", un bene di tutti e di ciascun popolo, basato sull'esercizio della libertà e sul rispetto dei diritti individuali. Comunque, durante il suo breve Pontificato la costruzione dell'Europa conosce un momento di stasi. Con l'ascesa alla Presidenza della Francia del Generale De Gaulle (1958), si verifica un vero e proprio ostracismo verso l'adesione di altri paesi alla Comunità che così resta limitata a sei paesi. Quando nel 1961 l'Inghilterra si candida per entrare nella Comunità, con la Danimarca e la Norvegia, incassa dopo faticose trattative il "no" del Generale. Il Presidente francese non credeva nella realizzazione di una federazione, considerando l'Europa a sei il massimo dell'espansione possibile e in ogni caso basata sulla collaborazione intergovernativa in materia economica. L'espansione della CEE viene così bloccata e, anche in questo contesto, si spiega la mancanza di pronunciamenti sulla costruzione europea da parte di Giovanni XXIII.

#### 4. *Paolo VI*

Con papa Paolo VI (1963-1978), l'Europa diventa uno dei temi prediletti degli interventi pontifici. Nel Pontificato di Paolo VI, la Chiesa si esprime con convinzione profonda a favore dell'unità europea. Lui stesso proclama alla conferenza del Movimento Europeo, il 9 novembre 1963, "anche noi siamo per l'Europa unita!". La sua adesione è motivata da ragioni che la mettono al riparo da ogni lettura opportunistica di natura economica e politica. Nella sua mente, il problema dell'unificazione europea "comporta tanti aspetti d'ordine culturale, morale e anche religioso che la Chiesa non poteva mancare di interessarvisi, dal momento in cui esso si è posto"<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> PAOLO VI, agli Istituti di studi europei, 29-IV-1967.

Paolo VI ha imperniato il suo discorso europeo sui saldi fondamenti della ragione naturale e della persona umana socialmente relazionata. Questi due riferimenti appartengono alla sua formazione tomista e maritainiana. Montini interpreta l'Europa come espressione di un'integrazione fra i popoli, prima che come intesa tra Stati, e cioè come avvicinamento tra i popoli che si "uniscono gli uni per gli altri, gli uni con gli altri, rinunciando a porsi l'uno al di sopra dell'altro e l'uno contro l'altro"<sup>20</sup>.

Nella realizzazione del processo d'integrazione, la Chiesa, secondo Montini, ha lo specifico compito di far riscoprire agli europei le radici cristiane del continente: "Se l'Europa riconoscerà le sue basi cristiane, non deluderà le aspettative dell'umanità: abbiamo bisogno che un'anima unica componga l'Europa, perché davvero la sua unità sia forte"<sup>21</sup>.

Nel primo anno di Pontificato, col breve "Pacis nuntius" del 24 ottobre 1964, Paolo VI proclamò san Benedetto patrono principale di tutta l'Europa. Egli con la *Croce*, cioè con la legge di Cristo, cementò l'unità spirituale d'Europa; con il *libro*, ossia con la cultura, restaurò il sapere; con l'aratro nobilità ed elevò la fatica umana. Con questo atto, sulla scia di papa Pio XII, Paolo VI dimostrava di avere fiducia nel patrimonio cristiano europeo, senza nostalgie verso un Medioevo "caratterizzato dall'attività dominante dell'Abbazia benedettina"<sup>22</sup>. Quindi, nessuna identificazione medioevale tra Europa e Cristianità. La proclamazione di San Benedetto patrono dell'Europa va inquadrata come riferimento per l'unificazione spirituale e culturale dei popoli europei a cui il Santo si era dedicato con la sua opera. Il Pontefice ha voluto indicare una figura che ha unito sul piano culturale i popoli europei. Paolo VI, giunse a Montecassino quel giorno per consegnare personalmente all'Abate Ordinario, Ildefonso Rea, la "Bolla". In essa, dopo aver ricordato la funzione storica svolta dal monachesimo a provvidenziale difesa del "patrimonio umanistico e della tradizione classica, trasmettendola intatta ai posteri e restaurando il culto del sapere", Papa Montini affermò che Benedetto "cementò quell'unità spirituale d'Europa in forza della quale popoli divisi sul piano linguistico, etnico e culturale avvertirono di costituire l'unico popolo di Dio; unità che, grazie allo sforzo costante di quei monaci che si misero al seguito di sì insigne Maestro, divenne la caratteristica direttiva del Medio Evo".

Il discorso che il Pontefice tenne, al termine della liturgia celebrata in quella circostanza, fu incentrato sul tema della pace, da Lui correlato a quello della edificazione dell'Europa. San Benedetto è definito "Pacis nuntius, unitatis effector, civilis cultus magister". L'unità spirituale da Lui operata è oggi ancora più necessaria e indispensabile per andare avanti. "Fede e unità: che cosa di meglio potremmo desiderare ed invocare per il mondo intero, ed in modo particolare per

<sup>20</sup> PAOLO VI, *Encomio* alle pacifiche attività della Giovane Europa, 8-IX-1965.

<sup>21</sup> PAOLO VI, ai membri della CECA, 8-X-1965.

<sup>22</sup> La bolla di Paolo VI è citata in *I Papi e l'Europa. Documenti (Pio XII - Giovanni XXIII - Paolo VI)*, cit., pp. 174-176.

la cospicua ed eletta porzione che, ripetiamo, si chiama Europa? Che cosa di più moderno e di più urgente?”<sup>23</sup>. Il sostegno e l’interesse di Paolo VI verso la costruenda casa comune degli europei non è un richiamo nostalgico al passato, ma un orientamento e un impulso verso un futuro che si vuole pacifico.

Ancora il ricordo di San Benedetto induce Papa Montini a parlare dell’Europa all’“Angelus” del 17 marzo 1974: “Elevando il lavoro dalla condizione servile alla dignità sorella della vita spirituale e tessendo così fra i popoli eredi dell’infranta e imperfetta compagine politica dell’impero romano una rete di vincoli morali e culturali, [Benedetto] diede all’Europa nome e coscienza di cristianità e di civiltà”. E soggiunge: “Questa visione ci è apparsa allo spirito, osservando, come sempre intensamente e piamente facciamo, le pulsazioni della vita civile di questo nostro continente, che con affetto di patria chiamiamo Europa, esultante nel vedere emergere nei suoi propositi un impegno fraterno di unione e di collaborazione, ma insieme trepidanti per il persistente pericolo di discordanti ragioni ulteriori di prestigio e di rivalità”.

Da Pio XII a Paolo VI la costruzione dell’Europa è stata accolta dalla Santa Sede in modo pienamente positivo. “Se Pio XII prediligeva una qualche forma d’unione di tipo federalistico, e desiderava che si giungesse al superamento delle sovranità nazionali in nome del bene comune, Paolo VI, dal canto suo, particolarmente persuaso dell’autonomia delle cose temporali, non si pronunciò mai sugli aspetti tecnici che un’unione europea avrebbe potuto assumere”<sup>24</sup>. Nel più rigoroso rispetto delle competenze, Paolo VI riafferma, da una parte, quanto sia necessario l’intervento in sede morale delle Chiese, e, dall’altra, richiama ai politici europei ad un serio impegno per l’Europa nel perseguimento della via maestra dell’azione diplomatica, rinunciando al ricorso della forza.

Paolo VI pensa che la tensione spirituale presente in molti degli europeisti contemporanei si debba concretizzare nell’anima cristiana: “Non è forse da una concezione profondamente cristiana che i principali pionieri del presente movimento unitario europeo hanno attinto le loro migliori ispirazioni per dar vita alle prime realizzazioni?”. Soltanto la civiltà cristiana da cui l’Europa è nata, prosegue Paolo VI, “può salvare questo continente dal senso di vuoto che soffre, consentendole di dominare umanamente il progresso tecnico, di cui essa ha dato il gusto al mondo, di ritrovare la propria identità spirituale, di assumersi le proprie responsabilità morali verso gli altri *partners* del mondo. Qui appunto sta l’originalità, la possibilità, la vocazione dell’Europa, mediante la fede” (*o.c.*, 303-304).

La fede cristiana, nel pensiero di Paolo VI, è questo grande principio interiore dinamico che opera nel cuore e nella coscienza dell’uomo, nelle relazioni umane e, di conseguenza, anche nella politica, divenendo, infine, anima della civiltà. Paolo VI intende realizzare la vocazione cristiana dell’Europa non tanto in un modo istituzionale, quanto personale, mediante la fede, dando senso alla vita del-

<sup>23</sup> PAOLO VI, a Montecassino, 24-X-1964.

<sup>24</sup> J.-L. TAURAN, *Le radici cristiane dell’Europa*, Roma 2006, p. 11.

l'uomo e ordinando le sue attività. La fede opera in favore dell'unità dell'Europa, rispettando un'armoniosa pluralità e senza favorire una violenta unicità. Anche nei credenti si riscontra un sano pluralismo. "Pluralismo, per noi, deve significare la fecondità inesauribile delle ricchezze contenute nel deposito della medesima fede, cioè nella varietà straordinaria ma sempre coerente e fedele, delle espressioni utilizzabili dal linguaggio della fede e della spiritualità, in armonia col messaggio del magistero. Il deposito rimane sempre aperto all'esplorazione delle profondità della verità teologica, che la dottrina autentica non soltanto consente, ma offre allo studio della contemplazione, alla scuola della Chiesa, docente per carisma e per mandato divino" (o.c., 305). Il Papa conclude il suo discorso ai Vescovi europei parafrasando l'epistola a Diogneto: "Ciò che l'anima è nel corpo, i cristiani lo sono nel mondo, in questo mondo dell'Europa" (o.c., 306).

Nella sua azione europeista, il Papa si richiama alla fede e ad un umanesimo fondato sulla ragione. Con il suo magistero e con la partecipazione della Santa Sede ai vari organismi europei, Paolo VI ha ispirato e sostenuto la formazione dell'unità spirituale dei popoli e degli Stati d'Europa, quell'unità che "nasce dalla collaborazione tra la ragione e la fede, la legge naturale e la legge di Cristo, le istituzioni comunitarie e la Chiesa"<sup>25</sup>.

## 5. *Giovanni Paolo II*

Il pensiero europeista di Giovanni Paolo II è richissimo. La quantità e la qualità degli interventi del Pontefice sull'Europa sono straordinarie. Nel 1999 la raccolta degli interventi magisteriali significativi era composta da 669<sup>26</sup>. Possiamo ricordare alcune delle sue idee fondamentali: l'Europa è legata nella storia e nel pensiero con il Cristianesimo; l'identità europea è incomprensibile senza il Cristianesimo; in esso "si ritrovano quelle radici comuni dalle quali è maturata la civiltà del vecchio continente, la sua cultura, il suo dinamismo, la sua intraprendenza, la sua capacità di espansione costruttiva anche negli altri continenti"<sup>27</sup>. L'"Europa dello spirito" non si riduce a un club riservato a pochi; deve "respirare a due polmoni" e aprirsi all'Europa orientale. Nella costruzione di questa Europa unita si deve ritrovare una comune spiritualità, un senso forte delle proprie radici, che sono prevalentemente cristiane; si deve riconoscere l'identità di quei valori che sono ancora fondamenti della società europea. Questi valori si innestano nel concetto del bene comune europeo, che nelle presenti circostanze è in stretto rapporto con la costruzione della casa comune fondata su un comune modo di sentire, derivato da quelle radici che "sono anche i principii, sono le verità, sono

<sup>25</sup> E. DI ROVASENDA, *Il magistero dei Papi e la costruzione dell'Europa, dal dopoguerra ad oggi*, cit., p. 229.

<sup>26</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Profezia per l'Europa*, Casale Monferrato 1999<sup>2</sup>.

<sup>27</sup> GIOVANNI PAOLO II, al Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa, 5-X-1982.

i valori di cui l'uomo contemporaneo, il mondo contemporaneo, l'Europa contemporanea si manifestano sempre più bisognosi”<sup>28</sup>.

Il richiamo alle radici cristiane non è nostalgico del passato, bensì responsabile del futuro; esso è ordinato al riconoscimento di un'identità europea sulla quale costruire il futuro dell'UE. Così lo vedeva Giovanni Paolo II: “Nel processo di trasformazione che sta vivendo, *l'Europa è chiamata, anzitutto, a ritrovare la sua vera identità*. Essa, infatti, pur essendosi venuta a costituire come una realtà fortemente variegata, deve costruire un modello nuovo di unità nella diversità, comunità di nazioni riconciliate aperta agli altri Continenti e coinvolta nell'attuale processo di globalizzazione” (EE 109). Nel discorso pronunciato il 24 marzo del 2004, in occasione del conferimento del “Premio Carlo Magno” da parte della città di Aquisgrana, ha tracciato un rapido abbozzo della visione che Egli ha dell'Europa unita.

Penso ad un'Europa senza nazionalismi egoistici, nella quale le nazioni vengono viste come centri vivi di una ricchezza culturale che merita di essere protetta e promossa a vantaggio di tutti.

Penso ad un'Europa nella quale le conquiste della scienza, dell'economia e del benessere sociale non si orientano ad un consumismo privo di senso, ma stanno al servizio di ogni uomo in necessità e dell'aiuto solidale per quei paesi che cercano di raggiungere la meta della sicurezza sociale. Possa l'Europa, che ha sofferto nella sua storia tante guerre sanguinose, divenire un fattore attivo della pace nel mondo!

Penso ad un'Europa la cui unità si fonda sulla vera libertà. La libertà di religione e le libertà sociali sono maturate come frutti preziosi sull'*humus* del Cristianesimo. Senza libertà non c'è responsabilità: né davanti a Dio, né di fronte agli uomini. Soprattutto dopo il Concilio Vaticano II la Chiesa vuole dare un ampio spazio alla libertà. Lo stato moderno è consapevole di non poter essere uno stato di diritto se non protegge e promuove la libertà dei cittadini nelle loro possibilità di espressione sia individuali che collettive.

Penso ad un'Europa unita grazie all'impegno dei giovani. Con tanta facilità i giovani si capiscono tra di loro, al di là dei confini geografici! Come può nascere, però, una generazione giovanile che sia aperta al vero, al bello, al nobile e a ciò che è degno di sacrificio, se in Europa la *famiglia* non si presenta più come un'istituzione aperta alla vita e all'amore disinteressato? Una famiglia della quale anche gli anziani sono parte integrante in vista di ciò che è più importante: la mediazione attiva dei valori e del senso della vita.

L'Europa che ho in mente è un'unità politica, anzi spirituale, nella quale i politici cristiani di tutti i paesi agiscono nella coscienza delle ricchezze umane che la fede porta con sé: uomini e donne impegnati a far diventare fecondi tali valori, ponendosi al servizio di tutti per un'Europa dell'uomo, sul quale splenda il volto di Dio. Questo è il sogno che porto nel cuore.

<sup>28</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* all'udienza per la presentazione degli Atti del Colloquio su “Le comuni radici cristiane delle Nazioni europee”, 19-II-1983.

Quest'Europa è, oggi, più un sogno e un auspicio che una realtà. Da quanto riflette il Trattato costituzionale europeo, è un traguardo che i costruttori della Nuova Europa sembrano non voler raggiungere.

Guardando al futuro dell'Europa, Giovanni Paolo II ha indicato due tipi di compiti che stanno in intima relazione. I primi sono quei compiti che l'Europa, nei suoi rappresentanti, dovrebbe assumersi perché corrispondono alla sua vocazione e missione, e che, nel rispetto della genuina laicità, esulano dalle competenze della Chiesa. I secondi sono compiti propri della missione di una Chiesa che si sente anche responsabile del futuro dell'Europa. Ai vescovi europei Giovanni Paolo II ha ricordato la trascendenza per l'Europa della missione evangelizzatrice della Chiesa:

Dobbiamo intraprendere, con rinnovata convinzione, la missione che Dio oggi ci affida in ordine all'Europa. Noi non abbiamo ricette economiche né programmi politici da proporre. Ma abbiamo un Messaggio e una Buona Novella da annunciare. Dipenderà anche da noi se l'Europa si rinchiuderà nelle sue piccole ambizioni terrestri, nei suoi egoismi e soccomberà all'angoscia e all'insignificatezza, rinunciando alla sua vocazione e al suo ruolo storico, oppure ritroverà la sua anima nella civiltà della vita, dell'amore e della speranza<sup>29</sup>.

Il magistero di Giovanni Paolo II sulla nuova evangelizzazione dell'Europa si può riassumere in modo organico considerando alcuni punti. Anzitutto c'è la constatazione realistica della situazione europea, il dato di fatto, la svolta epocale e la gravità del momento presente; alla radice di quanto sta accadendo c'è la crisi dello stesso uomo europeo che dimentica e rifiuta Dio quale fondamento della vita umana e che presume di diventare fonte della verità e della legge morale, misura autosufficiente del proprio comportamento. Poi c'è l'affermazione della necessità assoluta di situarsi nella Chiesa, che forma l'unico corpo di Cristo per risolvere le difficoltà odierne. La Chiesa come continuità di Cristo nella storia ha i criteri giusti per un giudizio adeguato, la forza per superare il male e la medicina per curare le piaghe. L'autoevangelizzazione della Chiesa tende ad attuare l'incontro salvifico con Cristo che dona unità e verità alla vita umana e alla cultura, e determina tutti gli aspetti. Se ogni grande cultura è incarnazione di un fatto spirituale fondamentale, la Chiesa rievangelizzandosi conserva e rianima questo fatto nella memoria cristiana del popolo: la Chiesa è il luogo dove nasce, fiorisce e si sviluppa la vita nuova in Cristo. La nuova evangelizzazione è costituita dalla testimonianza viva – collegata a segni – di un'esistenza rinnovata da Cristo. Perciò i grandi evangelizzatori sono i santi, coloro che danno vita e incarnano il vangelo nel tessuto culturale e sociale dei popoli europei<sup>30</sup>.

Vangelo e cultura: sono questi i due punti di forza nell'azione della Chiesa in favore dell'Europa. Per il bene di tutti gli europei e per garantire la costruzione

<sup>29</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione* al V Simposio dei Vescovi Europei organizzato dal Consiglio delle Conferenze Episcopali Europee, 5-X-1982, n. 5.

<sup>30</sup> B. TESTA, *La nuova evangelizzazione dell'Europa nel magistero di Giovanni Paolo II*, Bologna 1991, pp. 47-50.

di saldi fondamenti per le democrazie europee, la Chiesa sente oggi più viva che mai l'esigenza dell'evangelizzazione della cultura. I credenti in Cristo sono chiamati a "mettere in atto una *vasta e articolata azione culturale*. È, infatti, urgente e necessario mostrare, con la forza di argomentazioni convincenti e di esempi trainanti, che edificare la nuova Europa fondandola sui valori che l'hanno modellata lungo tutta la sua storia e che affondano le loro radici nella tradizione cristiana è vantaggioso per tutti, a qualsiasi tradizione filosofica o spirituale appartengano, e costituisce il solido fondamento per una convivenza più umana e più pacifica, perché rispettosa di tutti e di ciascuno. Sulla base di simili valori condivisi sarà possibile raggiungere quelle forme di consenso democratico necessarie per delineare, anche a livello istituzionale, il progetto di un'Europa che sia davvero la casa di tutti, nella quale nessuna persona e nessun popolo si senta escluso, ma tutti possano sentirsi chiamati a partecipare alla promozione del bene comune nel Continente e nel mondo intero"<sup>31</sup>.

Il futuro dell'Europa passa per l'apertura dei cuori al Vangelo e alla Persona di Cristo. Un futuro buio ci aspetta – disse Giovanni Paolo ai parlamentari italiani – se prevale una "visione del Continente che ne consideri soltanto gli aspetti economici e politici o che indulga in modo acritico a modelli di vita ispirati ad un consumismo indifferente ai valori dello spirito. Se si vuole dare durevole stabilità alla nuova unità europea, è necessario impegnarsi perché essa poggi su quei fondamenti etici che ne furono un tempo alla base, facendo al tempo stesso spazio alla ricchezza e alla diversità delle culture e delle tradizioni che caratterizzano le singole nazioni. Vorrei anche in questo nobile Consesso rinnovare l'appello che in questi anni ho rivolto ai vari Popoli del Continente: 'Europa, all'inizio di un nuovo millennio, apri ancora le tue porte a Cristo!'"<sup>32</sup>. La Chiesa vede che il futuro dell'Europa è nel Cristianesimo, cioè, nell'incontro con Cristo che redime e riconcilia.

L'Europa ha bisogno di Cristo! Bisogna entrare a contatto con Lui, appropriarsi del suo messaggio, del suo amore, della sua vita, del suo perdono, delle sue certezze eterne ed esaltanti. Bisogna comprendere che la Chiesa da Lui voluta e fondata ha come unico scopo di trasmettere e garantire la verità da Lui rivelata, e mantenere vivi e attuali i mezzi di salvezza da Lui stesso istituiti, e cioè i sacramenti e la preghiera [...] L'Europa ha bisogno di Cristo e del Vangelo, perché qui stanno le radici di tutti i suoi popoli!<sup>33</sup>.

Giovanni Paolo II, in occasione della promulgazione dell'esortazione apostolica *Ecclesia in Europa*, ha riaffermato che il futuro dell'Europa sta nelle sue radici cristiane, nel Cristianesimo: "Se è vero che il *Cristianesimo* non è ridicibile

<sup>31</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio* ai partecipanti al Convegno "Verso una Costituzione Europea?", Roma, 20-VI-2002, n. 13.

<sup>32</sup> IDEM, *Discorso* al Parlamento Italiano in seduta pubblica comune, Palazzo Montecitorio, 14-XI-2002.

<sup>33</sup> IDEM, *Discorso* ai partecipanti al Colloquio Internazionale sul tema "Le comuni radici cristiane delle Nazioni Europee", 6-XI-1981, nn. 3-4.

ad alcuna cultura particolare, ma dialoga con ciascuna per orientarle tutte ad esprimere il meglio di sé in ogni campo del sapere e dell'agire umano, *le radici cristiane sono per l'Europa la principale garanzia del suo futuro*. Potrebbe un albero senza radici vivere e svilupparsi? Europa, non dimenticare la tua storia!"<sup>34</sup>. Si tratta, comunque, del dialogo dell'uomo di ogni tempo e delle culture con Cristo. La Chiesa si mette al servizio di questo dialogo. Giovanni Paolo II ha compiuto questo servizio come "Profeta" dell'Europa ed ha affidato ai Vescovi europei anche questo stesso compito profetico: dare "l'interpretazione spirituale alla luce di una teologia della storia che vede l'uomo in un dialogo di libertà con Dio e con il suo progetto salvifico"<sup>35</sup>.

Nella nuova evangelizzazione compiono un ruolo del tutto particolare i laici cattolici. "La piena fioritura di 'una nuova primavera cristiana' dipenderà dall'irrinunciabile apporto dei fedeli laici, chiamati a rendere presente la Chiesa di Cristo nel mondo, annunciando e servendo il Vangelo della speranza". Papa Giovanni Paolo II affida loro la responsabilità di trasmettere alle generazioni future il patrimonio della fede cristiana:

Fate risplendere la sua luce nella vostra vita personale, nella vostre famiglie, negli ambienti di lavoro, nel mondo dell'educazione, della cultura e della politica, in tutti i settori nei quali si opera in favore della pace e per costruire un ordine sociale più a misura dell'uomo e rispettoso della sua dignità inalienabile. Per i laici, questo è il tempo della speranza e dell'audacia! La Chiesa ha bisogno di voi e sa di potervi affidare grandi responsabilità<sup>36</sup>.

Per non perdere coraggio dinanzi alle sfide del proprio tempo, il Papa presenta ai fedeli laici l'esempio e l'intercessione dei santi e la testimonianza dei martiri. I santi sono stati nel passato, e lo saranno ancora nel futuro, i grandi costruttori dell'Europa, quelli che hanno offerto un contributo decisivo allo sviluppo e all'unità dell'Europa: "Dall'opera dei santi è nata una civiltà europea fondata sul Vangelo di Cristo ed è sorto un fermento per un autentico umanesimo, impregnato di valori eterni, tanto che da allora si sviluppò un'opera di promozione civile sotto il segno e nel rispetto del primato dello spirituale. La prospettiva aperta allora dalla fermezza di questi testimoni della fede è sempre attuale e costituisce la via ideale per continuare a costruire un'Europa pacifica, solidale, veramente umana, e per superare le opposizioni e contraddizioni che rischiano di sconvolgere la serenità degli individui e delle nazioni"<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> IDEM, *Omelia* per la promulgazione dell'Esortazione apostolica post-sinodale *Ecclesia in Europa*, 28-VI-2003, n. 3.

<sup>35</sup> *Allocuzione* al V Simposio dei Vescovi Europei organizzato dal Consiglio delle Conferenze Episcopali Europee, 5-X-1982, n. 3.

<sup>36</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio* ai partecipanti al primo Congresso dei Cattolici laici dell'Europa dell'Est, tenuto a Kyiv (Ucraina), 4-X-2003, nn. 3-4.

<sup>37</sup> IDEM, *Omelia* durante la Messa per l'inaugurazione della cappella Ungherese nelle Grotte Vaticane, 8-X-1980, n. 5.

In particolare, i santi patroni dell'Europa "rimangono un modello ispiratore attuale per noi, poiché l'opera di evangelizzazione, nella peculiare situazione in cui si trova oggi l'Europa, è chiamata a proporre una nuova sintesi creativa tra vangelo e vita". L'annuncio evangelico dei santi non è rimasto lettera morta perché è stato una testimonianza del Vangelo, confermata da segni. In questo modo, annuncio e testimonianza si illuminano a vicenda. I grandi evangelizzatori sono i santi perché sono il vangelo vivente, espressione incarnata del vangelo. Oggi occorrono nuovi santi, "araldi del Vangelo, esperti in umanità, che conoscano a fondo il cuore dell'uomo di oggi, ne partecipino gioie e speranze, angosce e tristezze e nello stesso tempo siano dei contemplativi innamorati di Dio"<sup>38</sup>.

Giovanni Paolo II col suo infaticabile annuncio di Cristo ha saputo ridare speranza all'Europa. Qualcuno lo include tra i "fondatori" dell'Europa, araldo e artefice dell'unica "Europa dello spirito", "profeta" della nuova Europa dell'oggi e del domani. Le prospettive che egli ha offerto lungo il suo pontificato all'Europa e agli europei sono quelle dell'unità nella molteplicità, della fedeltà creativa alle radici cristiane, della libertà nella verità e nella solidarietà<sup>39</sup>.

## 6. *Benedetto XVI*

Prima di diventare Papa, il cardinale Joseph Ratzinger aveva già manifestato il suo pensiero sull'Europa<sup>40</sup>. Benedetto XVI si è subito mostrato erede fedele del suo predecessore. Interventi maggiori in materia sono il *Discorso ai partecipanti al Convegno promosso dal Partito Popolare Europeo* (30-III-2006) e due giorni dopo, il 1° aprile, il *Discorso ai partecipanti al Seminario promosso dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica*.

Nel discorso ai membri del Partito Popolare Europeo, dopo aver denunciato come "un segno di immaturità, se non addirittura di debolezza", l'atteggiamento che relega la religione alla sfera privata, escludendo la tradizione religiosa dell'Europa dal dialogo pubblico, Benedetto XVI rivendica per la Chiesa la possibilità di dialogare con tutti per ricordare alcuni principi che non sono negoziabili<sup>41</sup>, e suggerisce "fedeltà creativa" alle radici cristiane:

Attualmente, l'Europa deve affrontare questioni complesse di grande importanza come la crescita e lo sviluppo dell'integrazione europea, la definizione sempre più precisa della politica di prossimità in seno all'Unione e il dibattito sul suo modello

<sup>38</sup> IDEM, *Discorso ai partecipanti al VI Simposio del Consiglio delle Conferenze Episcopali Europee*, sul tema "Secolarizzazione ed evangelizzazione oggi in Europa", 11-X-1985, n. 2.

<sup>39</sup> D. TETTAMANZI, *Presentazione*, in GIOVANNI PAOLO II, *Profezia per l'Europa*, Casale Monferrato 1999<sup>2</sup>, p. VIII.

<sup>40</sup> J. VILLAGRASA, *Joseph Ratzinger y Europa. Una visión articulada de la identidad y raíces cristianas de Europa*, «L'Osservatore Romano» 37 (2005) n. 1909, 29-VII-2005, pp. 395-397.

<sup>41</sup> Il Papa ha evocato alcune questioni particolarmente importanti nel contesto culturale europeo di oggi: la tutela della vita in tutte le sue fasi; il riconoscimento della struttura naturale del matrimonio e della famiglia; la tutela del diritto dei genitori di educare i propri figli.

sociale. Per raggiungere questi obiettivi, sarà importante trarre ispirazione, con fedeltà creativa, dall'eredità cristiana che ha contribuito in modo particolare a forgiare l'identità di questo continente. Apprezzando le sue radici cristiane, l'Europa sarà in grado di offrire un orientamento sicuro alle scelte dei suoi cittadini e delle sue popolazioni, rafforzerà la loro consapevolezza di appartenere a una civiltà comune, e alimenterà l'impegno di tutti ad affrontare le sfide del presente per il bene di un futuro migliore<sup>42</sup>.

Rispetto a questo impegno, il compito – vocazione e missione – della Chiesa è quello di orientare le coscienze delle persone, nel rispetto e nella promozione della genuina laicità e dei principi e dei valori che scaturiscono dalla natura umana: “Questi principi non sono verità di fede anche se ricevono ulteriore luce e conferma dalla fede. Essi sono iscritti nella natura umana stessa e quindi sono comuni a tutta l'umanità. L'azione della Chiesa nel promuoverli non ha dunque carattere confessionale, ma è rivolta a tutte le persone, prescindendo dalla loro affiliazione religiosa” (*ibidem*). Questi principi-valori umani maturati nell'*humus* cristiano dell'Europa sono universali anche rispetto ad altre culture; e, se non sono emarginati, fecondi. L'agire politico che muove dalla preclusione nei confronti della religione esclude “l'impegno con la tradizione religiosa dell'Europa che è tanto chiara nonostante le sue variazioni confessionali, minacciando in tal modo la democrazia stessa, la cui forza dipende dai valori che promuove” (*ibidem*).

Ricordando il magistero di Giovanni Paolo II, Benedetto XVI ha detto ai partecipanti al seminario promosso dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica che la Chiesa ha concorso a diffondere e a consolidare i valori che hanno reso universale la cultura europea, perché dalla concezione biblica dell'uomo, l'Europa ha tratto il meglio della sua cultura umanistica. Ora, “l'uomo non può comprendere se stesso in modo pieno se prescinde da Dio. È questa la ragione per la quale non può essere trascurata la dimensione religiosa dell'esistenza umana nel momento in cui si pone mano alla costruzione dell'Europa del terzo millennio”. L'università, nell'attuale situazione, svolge un ruolo particolare, che non si può ridurre all'istruzione e alla trasmissione di conoscenze tecniche e professionali, importanti però insufficienti; deve anche educare “le nuove generazioni, facendo appello al patrimonio di valori e di ideali che hanno segnato i millenni passati. L'Università potrà così aiutare l'Europa a conservare e a ritrovare la sua ‘anima’, rivitalizzando quelle radici cristiane che le hanno dato origine”<sup>43</sup>.

Nel suo famoso discorso “Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni” ai rappresentanti della scienza riuniti nell'Aula Magna dell'Università di Regensburg, Benedetto XVI, in continuità con il magistero di Giovanni Paolo II, ha ricordato le radici del Cristianesimo come fondanti dell'Europa; infatti, considerato l'incontro tra la fede biblica e l'interrogarsi dei filosofi greci, “non è sorprendente che

<sup>42</sup> BENEDETTO XVI, *Discorso* ai partecipanti al Convegno promosso dal Partito Popolare Europeo, Città del Vaticano, 30-III-2006.

<sup>43</sup> BENEDETTO XVI, *Discorso* ai partecipanti al Seminario promosso dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica, Città del Vaticano, 1-IV-2006.

il Cristianesimo, nonostante la sua origine e qualche suo sviluppo importante nell'Oriente, abbia infine trovato la sua impronta storicamente decisiva in Europa. Possiamo esprimerlo anche inversamente: quest'incontro, al quale si aggiunge successivamente ancora il patrimonio di Roma, ha creato l'Europa e rimane il fondamento di ciò che, con ragione, si può chiamare Europa"<sup>44</sup>. Alcuni giorni prima, in un'intervista concessa a testate televisive tedesche, Benedetto XVI, aveva detto che la Chiesa deve assumere un atteggiamento più positivo riguardo alla costruzione del futuro, anzitutto "nel dialogo con le culture e con le religioni", per poter dimostrare all'anima africana e asiatica che in Europa non c'è solo fredda razionalità; e per mostrare al mondo laicista europeo "che proprio la fede cristiana non è un impedimento, ma invece un ponte per il dialogo con gli altri mondi. Non è giusto pensare che la cultura puramente razionale, grazie alla sua tolleranza, abbia un approccio più facile alle altre religioni. Ad essa manca in gran parte 'l'organo religioso' e con ciò il punto di aggancio a partire dal quale e con il quale gli altri vogliono entrare in relazione". Si deve, quindi, mostrare che "proprio per la nuova interculturalità, nella quale viviamo, la pura razionalità sganciata da Dio non è sufficiente, ma occorre una razionalità più ampia, che vede Dio in armonia con la ragione, dobbiamo mostrare che la fede cristiana che si è sviluppata in Europa è anche un mezzo per far confluire ragione e cultura e per tenerle insieme in un'unità comprensiva anche dell'agire" (5-VIII-2006).

### 7. *Bilancio di un impegno*

Dopo questo percorso attraverso il magistero e l'attività degli ultimi pontefici riguardanti l'integrazione europea, è possibile fare un bilancio delle motivazioni che li hanno indotti ad appoggiare questo processo<sup>45</sup>.

L'impegno e il contributo dei papi *non è di natura politica*, né è rivolto soltanto a favorire un raggruppamento continentale dotato di veri poteri politici – legislativo, esecutivo e giudiziario –, di capacità di programmazione, di forza propria per imporre all'occorrenza le proprie decisioni, ecc., superando decisamente lo Stato nazionale e avviando così un processo di unificazione politica sotto una vera autorità internazionale, senza eliminare le comunità politiche nazionali e locali. Sarebbe già un'impresa meritevole di ogni encomio e di ogni appoggio. Ma non è affatto questo il motivo vero dell'interesse e dell'impegno della Chiesa.

Meno ancora esso è motivato da un eurocentrismo con pretese egemoniche o dal desiderio di contribuire a ridare all'Europa quella posizione di superiorità,

<sup>44</sup> 12-IX-2006. Queste affermazioni si collocano nella cornice dell'obiettivo generale del discorso che – ha detto Benedetto XVI – era "invitare al dialogo della fede cristiana col mondo moderno ed al dialogo di tutte le culture e religioni" (Udienza generale, 20-IX-2006).

<sup>45</sup> G.B. GUZZETTI, *Introduzione*, a *I Papi e l'Europa. Documenti (Pio XII - Giovanni XXIII - Paolo VI)*, cit., pp. 24-28.

dominio e sfruttamento che, senza il consenso e l'appoggio della Chiesa, ha contraddistinto l'epoca coloniale.

Il motivo dell'impegno dei pontefici è evangelico e pastorale. I pontefici vogliono essere evangelizzatori e pastori non soltanto dei singoli individui o dei diversi gruppi intermedi (famiglia, scuole, mondo della sanità, ecc.), ma perfino dei continenti; desiderano aiutare anche i continenti a scoprire la loro "vocazione" e a seguirla con decisione. I pontefici sono mossi, inoltre, dalla convinzione che un certo tipo di Europa unita non è soltanto una benedizione per i popoli che la costituiscono, ma può esercitare anche una funzione benefica, una "missione" verso gli altri continenti.

L'Europa unita che la Chiesa sogna non è la *Respublica christiana* del Medioevo; tantomeno l'Europa laicista e anticlericale, persecutrice della Chiesa in nome dei "diritti dell'uomo" e della "dea-ragione". L'impegno pontificio e, in genere, dei cattolici a favore dell'integrazione europea non è contro nessuna delle vere conquiste moderne né contro i movimenti sani del nostro tempo. I pontefici non hanno un progetto "politico" per l'Europa di domani, né offrono suggerimenti tecnici per superare le difficoltà dell'Europa o per definire la composizione del Parlamento Europeo o la natura della legge elettorale per designarne i membri. Tutti gli aspetti tecnici, tutte le precisazioni politiche sono lasciate agli esperti e agli operatori politici<sup>46</sup>.

L'interesse per l'Europa manifestato da tutti i pontefici dopo la seconda guerra mondiale e il loro convinto contributo al processo d'integrazione europea è anche motivato, almeno inizialmente, dall'appoggio che meritava l'impegno di molti cattolici in questo processo. Negli anni Quaranta e Cinquanta, il contributo maggiore al processo d'integrazione europea non è venuto direttamente dall'istituzione ecclesiastica, ma piuttosto dai cattolici impegnati in politica, soprattutto nelle file dei partiti democristiani.

Nella chiara continuità del magistero si percepiscono diverse visioni e sensibilità. Pio XII aveva una visione più federalista dell'Europa. Giovanni XXIII insistette sulle responsabilità degli europei verso i popoli in via di sviluppo. Paolo VI si interessò in particolare al problema della libertà religiosa nei regimi comunisti, alle questioni ecumeniche, al perseguimento della pace e favorì esplicitamente lo sviluppo delle istituzioni comunitarie europee. Per papa Montini l'unità europea non doveva fondarsi sull'equilibrio delle forze, o sulla tregua degli antagonismi, o su interessi puramente economici. Giovanni Paolo II ha insistito sull'esigenza di riconoscere l'identità europea e le sue radici cristiane e ha richiamato la Chiesa alla

<sup>46</sup> "Benché la Santa Sede sia assai più di un'entità europea, anche se radicata territorialmente su questo continente, essa ha nutrito un interesse continuo per la costruzione dell'Europa unita, a partire dalla fine della seconda guerra mondiale. Senza cadere nell'ambizione di proporre soluzioni o formule tecniche per l'edificazione di quest'Europa, essa propone degli orientamenti a chi, per responsabilità politica, ha l'onere di costruire l'edificio, pietra su pietra" (J.-L. TAURAN, *Le radici cristiane dell'Europa*, cit., p. 13).

nuova evangelizzazione dell'Europa. Benedetto XVI sembra più sensibile agli apporti validi della modernità europea.

Per la Chiesa, rinnovare la propria presenza in Europa significa favorire la presenza cattolica nel resto del mondo che si nutre in misura ancora rilevante di risorse – culturali, religiose e anche economiche e organizzative – provenienti dall'Europa.

Inoltre, questa UE può offrire al mondo un paradigma di ciò che può diventare il villaggio globale: una comunità rispettosa delle differenze e ancorata ad un genuino umanesimo. Il contributo del Cristianesimo al sorgere di questo umanesimo universale è un dato storico ampiamente riconosciuto. Che l'uomo di oggi voglia riconoscere l'ordine trascendente che fonda questo umanesimo e i suoi valori, è già più difficile. A darne prova stanno i timori e i pregiudizi di molti politici europei. Giovanni Paolo II ha gridato all'Europa e al villaggio globale che non si deve aver paura di Cristo e dei suoi discepoli, ma rendersi conto che Cristo è sempre a favore dell'uomo e della sua libertà. Benedetto XVI lo diceva con forza alla fine dell'omelia della prima messa del suo pontificato. "Cristo nulla toglie di quanto avete in voi di bello e di grande, ma porta tutto a perfezione per la gloria di Dio, la felicità degli uomini, la salvezza del mondo".

I rapporti della Santa Sede con le istituzioni europee sono espressione di un costante interesse per il cammino di integrazione, senza però voler condizionare il suo divenire. Ovviamente, la Santa Sede non ha mai chiesto di aderire come Stato membro all'UE. Infatti, lo Stato della Città del Vaticano – da considerarsi uno Stato a tutti gli effetti – non è una nazione né vuole esprimere una nazionalità. Questo minuscolo territorio è stato costituito per garantire l'esercizio di una sovranità statale interna, per impedire qualsiasi ingerenza di un potere estraneo ai rapporti che il Vaticano deve avere con gli Stati del mondo e con le diverse organizzazioni internazionali e per preservare i requisiti di extraterritorialità degli edifici e degli organismi siti all'interno dei suoi confini. La stessa organizzazione ecclesiale necessita di un punto di riferimento statale indipendente a cui riferirsi per il disbrigo di tutte le sue molteplici attività ed iniziative. Se per queste ed altre ragioni è indispensabile l'esistenza di uno Stato sovrano che dia alla Chiesa cattolica la possibilità di svolgere i suoi ruoli e i suoi compiti in piena autonomia e senza condizionamenti, è anche assolutamente necessario che questo Stato non opti nelle scelte della politica internazionale e negli stessi rapporti tra gli Stati per questo o per quello schieramento. Ne consegue, la non adesione né partecipazione dello Stato della Città del Vaticano all'UE, nel cui ambito sarebbe costretto a fare scelte di parte, e la sua assoluta estraneità al formarsi dell'organizzazione istituzionale e al funzionamento della stessa.

MARIANO DELL'OMO

## GENESI E NOVITÀ DEL BREVE *PACIS NUNTIUS* DI PAOLO VI NELLA CHIESA DEL '900

### 1. *Il XIV centenario della morte di San Benedetto (1947) e la sua mancata proclamazione a Patrono d'Europa*

Il 9 giugno 1946 l'abate di Montecassino Ildefonso Rea in piena fase di prima ricostruzione del monastero dopo il tragico bombardamento del 1944, inviava a cardinali e vescovi della Chiesa cattolica la lettera circolare (vedi Appendice 1) con la quale invitava ad indirizzare postulatorie a Papa Pio XII «ut sanctum Patriarcham Benedictum Europae Patronum dare et pronunciare dignetur», sottolineando subito dopo che nell'opuscolo annesso alla lettera erano contenute *summatim* le linee di quell'azione apostolica e quindi evangelica di San Benedetto, che specialmente rese cristiana e civile insieme l'Europa. Quell'opuscolo anonimo intitolato *De beneficiis a S. Benedicto Europae collatis*, che contiene una sorta di inclusione: San Benedetto «Moyses renascentis Europae» nell'esordio (p. 2), San Benedetto «Moyses novi populi» nella conclusione (p. 11), era stato compilato nel 1946<sup>1</sup> da un valoroso storico e monaco di Montecassino, don Tommaso Leccisotti<sup>2</sup>, che in quei mesi si apprestava a fondare la rivista *Benedictina*, dopo aver contribuito tra il '43 e il '44 in modo determinante a salvare archivio e biblioteca di Montecassino favorendone così la custodia in Vaticano<sup>3</sup>. La circolare dell'abate

<sup>1</sup> Opuscolo di 11 pagine (mm 130 × 92), pubblicato per i tipi di Sansaini, Roma.

<sup>2</sup> Su di lui cf. [T. LECCISOTTI], *Memorie della Famiglia Leccisotti*, Tipografia Pontone Cassino, Torremaggiore 1978, pp. 45-48; *Tommaso Leccisotti monaco e scrittore (1895-1982). Bibliografia e scritti vari*, a cura di F. Avagliano, Pubblicazioni Cassinesi, Montecassino 1983 (Miscellanea Cassinese 49); F. AVAGLIANO, *Tommaso Leccisotti fondatore di "Benedictina"*, in «Studia Monastica», XXV (1983), pp. 371-388; G. PENCO, *Don Tommaso Leccisotti storico della Congregazione di Santa Giustina (1895-1982)*, in *Riforma della Chiesa, cultura e spiritualità nel Quattrocento veneto. Atti del convegno per il VI centenario della nascita di Ludovico Barbo (1382-1443) (Padova - Venezia - Treviso, 19-24 settembre 1982)*, Centro Storico Benedettino Italiano, Cesena 1984 (Italia Benedettina 6), pp. 505-518; *Don Tommaso Leccisotti (1895-1982) storico della civiltà monastica del mezzogiorno d'Italia. Atti del Seminario di studio (Torremaggiore, 8 maggio 1983)*, a cura di F. Avagliano, Pubblicazioni Cassinesi, Montecassino 1987 (Miscellanea Cassinese 54); A. LINAGE CONDE, *La familia benedictina universal, vista desde Montecasino, en la historiografía de Dom Tommaso Leccisotti*, in «Studia Monastica», XXXI (1989), pp. 149-166; G.G. FAGIOLI VERCELLONE, alla voce in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 64, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2005, pp. 271-273.

<sup>3</sup> Cf. *Il bombardamento di Montecassino. Diario di guerra di E. Grossetti - M. Matronola con altre testimonianze e documenti*, a cura di F. Avagliano, Pubblicazioni Cassinesi, Montecassino 1988 (Miscellanea Cassinese 41), pp. 109-133 («Diario di Tommaso Leccisotti»); L. KLINKHAMMER, *Tra furto e tutela*.

di Montecassino, forte delle risultanze storiche tutte a vantaggio di una proclamazione del titolo di patrono d'Europa, non a caso rimarcava il fatto che l'unità dell'Europa cristiana era da ascrivere a merito di innumerevoli monaci apostoli, animati dal carisma di San Benedetto. Leccisotti andava anche oltre, definendo San Benedetto, proprio a conclusione del suo denso opuscolo, «Pater civilis Europae, Pater Ecclesiae» (p. 11). Le risposte di cardinali, vescovi, uomini di Chiesa furono numerose ed entusiaste. Ne cito tre fra tante. Il futuro beato Giacomo Alberione invia a Papa Pio XII una lettera postulatoria datata «Roma, 29 ottobre 1946»<sup>4</sup>, con sottoscrizione autografa («Sac. Giacomo Alberione Superiore Generale»), dove in terza persona scrive:

«Facendo eco alle domande di tutto il mondo perché San Benedetto venga proclamato Patrono d'Europa, unisce la sua voce a quella di tutti i suoi figli, ed implora dalla Santità Vostra questa grazia. Le benemerenze dell'Ordine di San Benedetto sono ben note, ed in questi tempi così calamitosi è bene che il Patriarca dei Monaci divenga “defensor et tutela Ecclesiae Sanctae Dei”».

Non diverse le motivazioni addotte dal cappuccino Girolamo Bortignon allora vescovo di Belluno e Feltre, pastore coraggioso di fronte alle efferatezze della rappresaglia dell'esercito nazista, nella postulatoria datata «Belluno, 27 luglio 1946»<sup>5</sup>, in cui scrive:

«La proposta di proclamare San Benedetto “Patrono dell'Europa” mi sembra quanto mai opportuna e vantaggiosa. Chiamato dalla divina Provvidenza ad infondere nei suoi tempi calamitosi il lievito evangelico, ottenne prodigi nei barbari che venivano da ogni parte e nella stirpe romana infrollita. Nel cozzo dei due elementi, nordico e latino, che avrebbe condotto il mondo all'abisso, si librò, angelo di pace e di amore, san Benedetto. “Coepit facere et docere”. I suoi monasteri furono ovunque focolari non solo di scienza e di coltura, ma specialmente di virtù e di santità. Furono la culla del nuovo mondo cristiano. I nostri tempi non sono dissimili dai suoi, e forse sono più angosciosi per la raffinatezza del vizio e l'irruenza dell'empietà. San Benedetto, “Patrono dell'Europa” tanto infedele a Dio, otterrà quelle grazie di rinnovamento di cui abbiamo bisogno».

*Le biblioteche nel quadro dell'occupazione tedesca dell'Italia (1943-1945)*, in *Le biblioteche e gli archivi durante la seconda guerra mondiale. Il caso italiano*, a cura di A. Capaccioni, A. Paoli e R. Ranieri, Edizioni Pendragon, Bologna 2007, specialmente pp. 151-155.

<sup>4</sup> Montecassino, Archivio privato, *Lettere postulatorie per San Benedetto Patrono d'Europa 1947*. Originale; un foglio di carta da lettere con a stampa l'intestazione «Pia Società San Paolo / Via Grottaferrata 58 - Tel. 570-012 / Roma»; dattiloscritto nel recto; sottoscrizione autografa corredata del timbro circolare ad inchiostro recante la legenda da sinistra a destra: «Superior Generalis Piae Societatis S. Pauli».

<sup>5</sup> Montecassino, Archivio privato, *Lettere postulatorie per San Benedetto Patrono d'Europa 1947*. Originale; un foglio di carta da lettere; dattiloscritto nel recto; sottoscrizione autografa («✠ Girolamo Bortignon Vescovo di Belluno e Feltre») corredata del timbro circolare ad inchiostro recante al centro lo stemma episcopale e la legenda da sinistra a destra: «Fr. Girolamo B. Bortignon Vescovo e Conte di Belluno e Feltre».

Ugualmente pregnante la richiesta indirizzata dal padre Agostino Gemelli con postulatoria datata «Milano, 25 novembre 1946»<sup>6</sup> da lui personalmente sottoscritta («fra Agostino Genelli O.F.M.»), con la quale si rivolge in questi termini a Papa Pacelli:

«Beatissimo Padre, nell'avvicinarsi del XIV Centenario della morte di san Benedetto, anche questa Università Cattolica del Sacro Cuore unisce la sua voce a quella di quanti – da ogni parte del mondo cristiano – invocano umilmente che Vostra Santità proclami Patrono d'Europa il glorioso Patriarca di Montecassino, al quale tanto deve la storia della civiltà e della cultura europea. Anche in questi tempi, come allora, rovina immane di uomini e di cose è attorno a noi; nazioni sconvolte, città distrutte, smarrito nell'egoismo il senso stesso morale; dolori inenarrabili percuotono gli animi che ancora una volta si rivolgono alla Chiesa, la sola da cui possa venire una parola serena di sicuro conforto, di vera pace, di non fallace speranza. Un grandissimo Papa, Gregorio Magno, additò al mondo la figura di Benedetto in una mirabile vita di cui s'è nutrita e a cui tanto deve la spiritualità cristiana del Medio Evo. Si degni dunque Vostra Santità, che siede sulla stessa Cattedra di Pietro a quattordici secoli di distanza, ma fra eguali sventure, fra eguali miserie, fra eguali bisogni, dare come celeste Patrono a quanti attendono nel nome di Cristo al compito sovrumano della rinnovazione della vita europea, il glorioso Patriarca Benedetto».

Papa Pio XII pubblicava finalmente il 21 marzo 1947 in occasione del XIV centenario della morte di San Benedetto la sua decima lettera enciclica *Fulgens radiatur*<sup>7</sup>, nella quale per sette volte ricorre il termine “patriarca” riferito al santo, e per tre volte si cita la parola “Europa” con riferimento in particolare all'azione missionaria dei monaci benedettini, ma nessuno specifico titolo o patrocinio è conferito a Benedetto.

Perché dunque Pio XII non diede corso a quanto domandavano illuminati testimoni della Chiesa come quelli che ho testualmente ricordati? Allo stato attuale si possono formulare solo delle ipotesi, e una di queste, alquanto plausibile, mi sembra quella legata al contesto internazionale di quei mesi, specialmente caratterizzato dai due blocchi, quello occidentale filo-americano e quello orientale agganciato all'Unione Sovietica, le cui relazioni erano ancora estremamente fluide su uno sfondo gravido di ombre. Alcuni eventi politici di quell'anno non a caso definito “delle grandi svolte”<sup>8</sup> per l'Italia, l'Europa e il mondo, sono di per sé eloquenti. Il 10 febbraio del '47 a Parigi le nazioni europee sconfitte nella seconda guerra mondiale, ad eccezione della Germania, firmano i definitivi trattati di pace.

<sup>6</sup> Montecassino, Archivio privato, *Lettere postulatorie per San Benedetto Patrono d'Europa 1947*. Originale; un foglio di carta da lettere di quattro pagine di cui dattiloscritte la prima e la terza; la prima pagina reca l'emblema a stampa dell'Università Cattolica di Milano con la legenda iscritta in un cerchio: «Universitas Catholica / Sacri Cordis Iesu / Mediolani».

<sup>7</sup> Cf. «Acta Apostolicae Sedis», 39 (1947), pp. 137-155. L'edizione italiana apparve nello stesso anno per i tipi della Libreria Editrice Vaticana (pp. 16).

<sup>8</sup> Cf. G. ANDREOTTI, 1947. *L'anno delle grandi svolte nel diario di un protagonista*, Rizzoli, Milano 2005.

Nel frattempo il 4 marzo Francia e Gran Bretagna firmano a Dunkerque un trattato di alleanza militare in base ad un accordo concepito come mezzo di difesa contro nuove aggressioni tedesche, che diviene presto la base di più ampie intese in funzione anticomunista. Ancora tra marzo e aprile (10 marzo - 24 aprile) si tiene a Mosca la conferenza dei ministri degli esteri di Francia, Gran Bretagna, USA e URSS, per discutere il problema della Germania che ne uscì divisa in quattro zone sotto il controllo delle potenze vincitrici; tutto ciò avviene in un clima di tensione, aggravato dalla enunciazione della dottrina Truman, dal nome appunto del presidente degli Stati Uniti d'America che teorizza "il contenimento" del comunismo garantendo al tempo stesso il sostegno americano ai paesi che ne fossero minacciati; la conferenza si arena non a caso sul disaccordo tra Unione Sovietica, decisa a pretendere forti riparazioni di guerra, e occidentali, preoccupati di assicurare il rilancio dell'economia tedesca. Né si può omettere di ricordare che tra il 12 e il 15 luglio di quell'anno delegati di sedici nazioni europee discutono a Parigi un programma di ricostruzione economica presentato dal segretario di stato americano George Marshall, appunto il piano Marshall<sup>9</sup>. E qui si tocca con mano la divisione che si profila sempre più sinistra tra Occidente e Oriente: da una parte gli Stati Uniti si impegnano a contribuire con ingenti finanziamenti alla ripresa economica dell'Europa; dall'altra l'Unione Sovietica e, dietro di essa, i Paesi dell'Est rifiutano di partecipare a detto programma.

Di fronte ad un tale quadro di relazioni internazionali ed intereuropee per niente roseo era opportuno proporre un modello così cristallino e solido, come quello di Benedetto, al cospetto di un'Europa dal futuro ancora così poco chiaro e dal presente ancora così instabile? La figura di Benedetto, uno dei principali artefici della cristianità occidentale, non rischiava in quel momento di accentuare la divisione in atto tra Oriente e Occidente, o almeno di indebolire le Chiese cristiane, in special modo quelle ortodosse, così esposte a persecuzioni e pressioni ad opera di regimi totalitari? D'altra parte le ferite della II guerra mondiale erano ancora aperte specialmente in quella Germania il cui passato religioso forse più di altre nazioni vantava radici benedettine profonde, ma aveva ancora bisogno di tempo per riflettere sulla sua storia recente tanto tormentata e sulle responsabilità di chi l'aveva governata. Non a caso quell'anno esule da tempo negli Stati Uniti per opposizione al regime nazista, Thomas Mann pubblica il suo ultimo grande capolavoro, *Doktor Faustus*, che nel diabolico patto stretto dal musicista Leverkühn, alla ricerca di nuove e illecite fonti di creazione, simboleggia e scandisce i tempi della distruzione pratica e morale della Germania stessa lanciata nella demoniaca avventura hitleriana.

Nondimeno a distanza di soli 6 mesi dall'enciclica *Fulgens radiatur*, giovedì 18 settembre 1947, si tiene a San Paolo fuori le Mura in occasione del centenario

<sup>9</sup> Cf. *Il piano Marshall e l'Europa*, a cura di E. Aga Rossi, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1983.

benedettino la solenne Cappella papale per la commemorazione di San Benedetto<sup>10</sup>, nel corso della quale Pio XII tiene un'omelia in latino nella quale dichiara espressamente: «Se qualcuno scorra e indaghi negli annali della storia, come potrebbe negare quanto stiamo per affermare, in che modo potrebbe mettere in dubbio quanto stiamo per asserire? San Benedetto è padre dell'Europa (*Europae pater S. Benedictus est*)». Quello che lo stesso Papa aggiunge subito dopo può fornirci la chiave per tentare di comprendere meglio quali motivazioni siano alla base del suo mancato pronunciamento sul patronato europeo di Benedetto, pur in presenza di tante autorevoli postulatorie, tra le quali, oltre alle già menzionate, possono qui aggiungersi quelle del padre Jean Baptiste Janssens Preposito generale della Compagnia di Gesù<sup>11</sup>, del padre Paolo Dezza futuro Cardinale e allora Rettore della Pontificia Università Gregoriana<sup>12</sup>, e ancora di monsignor Honoré Van Waeyenbergh Rettore dell'Università Cattolica di Lovanio<sup>13</sup>. Lo sguardo del pontefice si fa dolente nel rievocare da una parte il carisma benedettino racchiuso nel sintagma *ora et labora* diffusosi in passato dal Mediterraneo al Baltico «Cruce, libris, aratro», mentre dall'altra non può non rievocare il tragico spettacolo della deviazione dell'Europa dal retto cammino: il paesaggio gli appare desolato e deve suo malgrado sottolineare che «l'Europa si è allontanata dalle regali vie di San Benedetto e, dopo gli oltraggi a Cristo e alla Chiesa, e la negazione di Dio da parte di non pochi, si è fatta maestra anche alle altre nazioni di spietatezza e iniquità». Di qui le calamità e le miserie ancora brucianti dell'ultima guerra! Ecco finalmente il passaggio chiave: ciononostante – dice il Papa – «non sembri inopportuno e inutile ripensare all'Europa una nella fede cattolica, quando il centro di tale unità era la Sede Apostolica, il cui capo visibile, il vescovo di Roma successore del principe degli Apostoli, era considerato quale padre di tutta la grande famiglia dei cristiani. E non senza un disegno divino, Benedetto, nato a Norcia, educato a Roma, iniziata la vita religiosa a Subiaco e raggiunti i più alti splendori a Mon-

<sup>10</sup> *Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, IX, *Nono anno di Pontificato*, 2 marzo 1947 - 1° marzo 1948, Belardetti Roma, Città del Vaticano 1948, pp. 237-241. Cf. *I Papi e l'Europa. Documenti*, a cura di P. Conte, Elle Di Ci, Leumann, Torino 1978, pp. 57-59; inoltre B. DELPAL, *San Benedetto, un patrono per l'Europa*, in *Il fattore religioso nell'integrazione europea*, a cura di A. Canavero e J.-D. Durand, Unicopli, Milano 1999, pp. 55-68; PH. CHENAUX, *Pie XII. Diplomate et pasteur*, Éditions du Cerf, Paris 2003, p. 342.

<sup>11</sup> Montecassino, Archivio privato, *Lettere postulatorie per San Benedetto Patrono d'Europa 1947*. Originale; un foglio di carta da lettere di quattro pagine di cui dattiloscritte la prima e la terza, datato «Romae, die 30 octobris 1946»; sottoscrizione autografa («Io. B. Janssens»).

<sup>12</sup> Montecassino, Archivio privato, *Lettere postulatorie per San Benedetto Patrono d'Europa 1947*. Originale; un foglio di carta da lettere di quattro pagine di cui dattiloscritta la prima, datato «Romae, Dominica I Adventus A.D. MCMXLVI»; sottoscrizione autografa («Paulus Dezza S.I.»).

<sup>13</sup> Montecassino, Archivio privato, *Lettere postulatorie per San Benedetto Patrono d'Europa 1947*. Originale; un foglio di carta da lettere con l'emblema a stampa dell'Università Cattolica di Lovanio in forma di navetta recante la legenda da sinistra a destra: «✠ Univ. Cathol. Lovaniensis ✠ Sedes Sapientiae»; sottoscrizione autografa («Van Waeyenbergh»).

tecassino, mai si trovò ad operare lontano dalla Sede Apostolica». Pio XII dà così un'interpretazione storica dell'unità europea vedendola nella prospettiva di una convergenza tra Benedetto e Pietro, tra l'opera pastorale culturale e spirituale dei monaci e la Sede Apostolica, e non teme di riconoscere che tale convergenza si scontra, nella presente congiuntura storica del periodo postbellico, con quella stessa Europa che ha rigettato la mirabile sinergia di cui sopra, a tutto vantaggio della divisione, della confusione e del labirinto morale. Forse davvero, in quel momento, Pio XII non poteva fare e dire di più. Del resto lo stesso abate Ildelfonso Rea nella nuova circolare inviata a cardinali, vescovi e uomini di Chiesa il 6 agosto 1964 (vedi Appendice 2) sollecitante nuove postulatorie in vista della proclamazione di San Benedetto a Patrono d'Europa – questa volta con successo –, con chiare parole offriva egli stesso una interpretazione dell'operato di Pio XII, dell'aver cioè il Papa differito ad altro momento la proclamazione («hanc rem censuerit ad aliud tempus differendam»); e per quali ragioni? La risposta dell'abate ai suoi innumerevoli destinatari mette in evidenza, a parte le rovine per così dire ancora fumanti di Montecassino, soprattutto le divisioni tra i popoli e le loro difficilissime relazioni reciproche («populorum divisiones eorumque difficillimas inter se communicationes»), che si registravano tra il '46 e il '47. In tale prospettiva emerge tutto il peso dell'enciclica *Fulgens radiatur* e di quelle parole di Papa Pacelli risuonate solenni sotto le volte della basilica di San Paolo quel 18 settembre 1947: «Europae Pater S. Benedictus est». Da esse prese un nuovo slancio il cammino che avrebbe raggiunto finalmente la meta con Papa Paolo VI il 24 ottobre 1964. Ma prima di questa data altri protagonisti chiedono ancora d'essere illuminati sulla scena del percorso, primo fra tutti il predecessore di Papa Paolo, Giovanni XXIII quando ancora era cardinale patriarca di Venezia. La genesi del breve *Pacis nuntius* annovera difatti in lui un anello fondamentale che accresce, se ce ne fosse bisogno, il valore, e arricchisce direi la genealogia ideale di quel documento.

## 2. *L'apporto del Patriarca di Venezia cardinale Angelo Giuseppe Roncalli al patronato europeo di San Benedetto*

Nel 1957, esattamente dieci anni dopo l'enciclica *Fulgens radiatur* di Pio XII, il Cardinale Roncalli rivela in forma esplicita il suo interesse e la sua viva sollecitudine perché la Chiesa universale, in special modo quella d'Europa possa riconoscere in Benedetto il protettore del progetto europeo, alto e provvidenziale disegno di civiltà spirituale e culturale prima ancora che politica ed economica. Da Venezia il 3 giugno di quell'anno scrivendo all'abate benedettino di San Paolo fuori le Mura, il vescovo Cesario D'Amato suo antico alunno, così si esprime:

«Eccellenza carissima, Grazie dell'ultima Sua del 31 maggio, cui faccio seguito semplicemente per annunciarLe che la sera del 10 corrente sarò a Roma, dove mi sarà lieto incontrarmi con V.E., ed intrattenermi con Lei anche del progetto di far procla-

mare San Benedetto, che senza possibilità di discussione lo merita, Protettore di Europa e della Civiltà occidentale»<sup>14</sup>.

Per valutare quanto il Cardinale Roncalli tenesse a fare di Benedetto il motore spirituale del progetto Europa, è interessante leggere quel che ancora l'abate D'Amato il 18 giugno successivo scriveva ad un suo confratello benedettino, il vescovo di Assisi Placido Nicolini, già abate di Praglia e quindi della Santissima Trinità di Cava dei Tirreni, lo stesso che nel 1938 aveva ufficialmente domandato a Pio XI la proclamazione di San Francesco a Patrono d'Italia, avvenuta poi l'anno seguente:

«Eccellenza Rev.ma e veneratissima, in obbedienza al desiderio espressomi dall'E.V. mi sono più volte intrattenuto con il Rev.mo P. Abate Primate e col P. Abate di Montecassino sulla desiderata proclamazione di S. Benedetto a Patrono d'Europa. Però non potendosi decidere a fare qualche passo presso la Segreteria di Stato di Sua Santità, col loro consenso decisi di rivolgermi all'E.mo Card. Roncalli, già mio Professore, rimettendomi al suo consiglio. Sua Eminenza dopo avermi scritto un paio di volte, è venuto finalmente a passare una giornata a S. Paolo. Fortunatamente si trovava qui il P. Abate di Montecassino. Sua Eminenza portò delle acute ragioni contro la ventilata proclamazione di S. Giov. da Capestrano e decise di scrivere lui al S. Padre per esporgliele. La sua direttiva è stata: per ora impedire che si proceda a dare per Patrono S. Giov. o S. Nicola, o altri. In un secondo tempo, cominciare a riprendere il lavoro già iniziato nel 1947 per S. Benedetto, che lui appoggerà in ogni modo»<sup>15</sup>.

Non è qui il luogo per valutare quanto si dice nella lettera circa l'inopportunità di attribuire il titolo di Patrono d'Europa a San Giovanni da Capestrano: forse pesava il fatto che nel 1456 il santo era stato incaricato da Callisto III di predicare la crociata contro l'Impero ottomano che aveva invaso la Penisola balcanica, con l'esito finale di 24000 Turchi uccisi, «un risultato che Capestrano non ha timore di rivendicare», come riferisce il suo biografo Giovanni da Tagliacozzo<sup>16</sup>; d'altra parte non si può sottovalutare la storia personale di Papa Giovanni,

<sup>14</sup> Lettera edita in *Montecassino "com'era e dov'era". Splendore, rovina e rinascita di un'Abbazia. Catalogo fotografico con documenti editi e inediti raccolti nel 70° anniversario della distruzione e ricostruzione del monastero e nel 50° della proclamazione di San Benedetto a Patrono d'Europa*, a cura di M. Dell'Omo, Pubblicazioni Cassinesi, Montecassino 2014 (Archivio Storico di Montecassino. Immagini e storia del Lazio meridionale 4), p. 181; riproduzione fotografica, p. 190, tav. 155.

<sup>15</sup> Lettera edita *ibid.*

<sup>16</sup> P. EVANGELISTI, *Fidenzio da Padova e la letteratura crociato-missionaria minoritica. Strategie e modelli francescani per il dominio (XIII-XV secolo)*, Società Editrice il Mulino, Napoli 1998, p. 284 e nota 136. Ecco quel che scriveva ad esempio in quei giorni V. SIMEONI, *Un santo francescano a protettore dell'Europa*, in «San Francesco patrono d'Italia», XXXVII (maggio 1957), n. 5, p. 101 (lettera inviata a Don Diego e ripresa da «Il Tempo» del 19 febbraio 1957, p. 3): «Approvo la sua proposta di nominare un santo protettore per l'Europa, ora che, come dice lei, l'uropeismo sta guadagnando tanto favore. Non sono d'accordo invece sul nome del santo, non perché San Nicola di Bari non sia indicato, ma perché c'è un precedente. Il 23 ottobre 1956 si sono concluse le solenni celebrazioni per il V Centenario della morte di San Giovanni da Capestrano, il celebre frate francescano che ha legato il

che dal 1934, nominato arcivescovo titolare di Mesembria, per ben dieci anni aveva ricoperto l'incarico di delegato apostolico in Turchia e in Grecia, divenendo sincero amico dei fratelli turchi che a loro volta sempre lo hanno ricambiato riconoscendone l'inconfondibile bontà<sup>17</sup>.

3. *Un nuovo patrono per una nuova Europa: la lettera apostolica Pacis nuntius di Papa Paolo VI*

L'Europa, divenuta fulcro di pace nel consesso delle Nazioni dopo essere stata teatro di un tragico conflitto mondiale che anche a Montecassino si era concentrato mietendo migliaia e migliaia di vittime, sentiva dal profondo di sé il bisogno di un santo patrono che ne simboleggiasse i più grandi valori spirituali, perfettamente espressi e compendati nella formula di lettera postulatoria (vedi Appendice 3) che molti vescovi poterono sottoscrivere durante le sedute del concilio Vaticano II in San Pietro, proprio nell'imminenza della proclamazione da parte di Papa Paolo VI<sup>18</sup>. Vi si leggeva tra l'altro in latino:

«È giusto ed opportuno che colui il quale, con gli insegnamenti della sua celeberrima Regola e l'opera dei suoi innumerevoli seguaci, ha guidato tutte le Nazioni europee ad accogliere la verità del Vangelo e a ricevere con le tradizioni cristiane la cultura del bene comune, questo stesso a buon diritto sia costituito presso Dio Patrono e Protettore di quei popoli, talché con la sua intercessione possa custodirli nella legge divina e al tempo stesso giovare al consolidamento della Chiesa».

Tra i firmatari di un esemplare di questa formula, così ricca di sapienza e di riconoscenza nei confronti di San Benedetto, si annovera anche il futuro Papa e Santo Giovanni Paolo II che la sottoscrisse, come si può verificare (al pari della

suo nome alla famosa battaglia di Belgrado, avvenuta il 22 luglio 1456 e conclusasi con la vittoria delle armi cristiane contro i Turchi. Questi, occupata Costantinopoli, avevano assediato Belgrado col proposito di spingersi poi su Vienna e scendere quindi in Italia. Sarebbe stata la fine della civiltà cristiana. Ma il loro ambizioso disegno fu frustrato dal genio e dalla volontà di San Giovanni da Capestrano, il quale si rivelò in quell'occasione anche condottiero. Intuito il grave pericolo che incombeva sul Cristianesimo, racimolò un esercito e, nonostante la volontà contraria dei comandanti e l'ignavia dei principi, ideò e diresse la difesa di Belgrado, animando le schiere che combattevano al grido fatidico: Gesù, Gesù. E vinse, meritandosi il titolo di "Salvatore della civiltà occidentale". Ma la vittoria non fu che l'epilogo della sua lunga vita, tutta spesa al servizio della Chiesa, della pace e dell'unità dell'Europa. Con tale visione egli svolse la sua missione pacificatrice tra fazioni opposte, tra città e città e tra nazioni e nazioni. Anticipando di secoli, auspicava un'Europa unita e lottò senza soste per la restaurazione dell'unica "Res Publica Christiana", anche per far fronte all'allora comune nemico».

<sup>17</sup> Cf. M. ZAMBON, *Vescovo e pastore: Angelo Giuseppe Roncalli Delegato apostolico in Turchia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013.

<sup>18</sup> Sul sostegno di Papa Montini al processo di costruzione e integrazione europea cf. *Montini e l'Europa*, a cura di F. Citterio e L. Vaccaro, Morcelliana, Brescia 2000; P. CHENAUX, *Le Saint-Siège et la communauté européenne (1965-1990)*, in *La politica internazionale della Santa Sede 1965-1990. Atti del Seminario di studio (Perugia, 8-10 novembre 1990)*, a cura di G. Barberini, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1992, pp. 57-66.

citata lettera del cardinale Roncalli) nell'Archivio di Montecassino, dove tra le tantissime lettere indirizzate a Papa Paolo VI da vescovi e cardinali ma anche da laici, si trova appunto quella con firma autografa dell'ancor giovane arcivescovo di Cracovia, che su uno stesso foglio insieme all'arcivescovo di Poznań Antonius Baraniak così si sottoscrive: «✠ Carolus Wojtyła, archiepiscopus Cracoviensis»<sup>19</sup>.

Papa Paolo VI con il breve *Pacis nuntius* il 24 ottobre 1964<sup>20</sup> non faceva dunque che sigillare la conclusione di un cammino che aveva visto l'ordine monastico, l'abbazia di Montecassino risorta dalle macerie del bombardamento del 1944 e l'intera Chiesa convergere progressivamente verso l'attribuzione al santo di Norcia di un titolo che ne riconoscesse i meriti nella costruzione e nell'affratellamento delle Nazioni europee, avendo egli insegnato loro l'ordine e la giustizia, per usare le parole di Papa Paolo, «come base della vera socialità». Tra le postulatorie che rimarcavano a Papa Paolo in forma nuova, nell'orizzonte dell'Europa che in quegli anni si era andata e si andava costruendo, i meriti europeistici di San Benedetto, si può qui citare, fra tante, quella datata «Roma, 10 ottobre 1964» di Antonio Piolanti, teologo solido e in quel momento dotato di un supplemento di autorità in quanto Rettore della Pontificia Università Lateranense:

«Nella bellezza della santità di San Benedetto, risplende quella armonica unità che concentra in una medesima luce il fulgore della virtù e la meraviglia della sapienza, l'una e l'altra diventate strumento di un incomparabile apostolato, che, nell'arco di oltre quattordici secoli, continua con sempre rinnovata fecondità. I motivi che fonderebbero il nuovo titolo di Patrono dell'Europa, chiesto per San Benedetto, sono nella natura stessa dell'apostolato svolto dal Santo e dai suoi figli, come anche nel felice successo di un'opera che trascende i confini delle nazionalità e i limiti di una pastorale specializzata. Quando Pio XII, di immortale memoria, chiamava San Benedetto: "Padre dell'Europa", rinnovava la testimonianza della Chiesa per quest'opera insigne che contribuì, e quanto non felicemente! "a unire i popoli di Europa sotto il vessillo e l'auspicio di Cristo e dare un felice assetto alla società cristiana". E proprio in questa luce, di contribuire a regolare l'unione spirituale dei popoli d'Europa, la concessione a San Benedetto del titolo di Patrono d'Europa, non avrebbe anche un valore ed un significato di fascinosa attualità, mentre il Concilio Vaticano II ripropone al mondo il tema, così nobilmente cristiano dell'ecumenismo, e, più circoscritto al nostro continente, i governi lavorano incessantemente all'unificazione politica ed economica delle nazioni europee?»<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Riproduzione fotografica del testo firmato in "Montecassino com'era e dov'era", p. 191, tav. 157.

<sup>20</sup> Cf. «Acta Apostolicae Sedis», 56 (1964), pp. 965-967. Tra le edizioni in italiano cf. in particolare Paolo VI, *Discorsi ai monaci (L'uomo recuperato a se stesso)*, Edizioni Messaggero, Padova 1982 (Scritti monastici a cura dei Monaci benedettini di Praglia 4), pp. 33-35.

<sup>21</sup> Montecassino, Archivio privato, *Lettere postulatorie per la proclamazione di San Benedetto a Patrono d'Europa 1964*. Originale; due fogli di carta da lettere ciascuno di quattro pagine con a stampa l'intestazione «Pontificia Università Lateranense» e il relativo emblema, di cui dattiloscritte la prima, la quinta e la settima; sottoscrizione autografa («Antonio Piolanti»); il testo si legge alle pp. 1 e 5; posulatoria già parzialmente edita in *Pacis nuntius. Paolo VI a Montecassino, 24 ottobre 1964*, con i tipi di Mario Scopel Roma, Montecassino 1965, p. 104.

Nel breve *Pacis nuntius* il progresso cristiano arrecato dal carisma di Benedetto alle popolazioni europee dal Mediterraneo alla Scandinavia, è attribuito al *triplice bonum* della croce, del libro e dell'aratro, esattamente come già disse nella basilica di San Paolo a Roma Pio XII il 18 settembre 1947. Ma quanto differente è l'orizzonte! Non certo pessimistico ma sicuramente "apocalittico" in Pio XII, la cui drammatica esperienza della guerra e delle sue immediate conseguenze lo conduceva misticamente a proiettare in una dimensione futura, altra e superiore, i suoi *desiderata* non "politicamente corretti" in quel momento, e cioè il dono di un unico patrono ad un'Europa invece lacerata e divisa; ben più rasserenato e animato da una nuova speranza di unità europea, è ormai l'orizzonte ideale e politico che fa da sfondo alle parole di Paolo VI, il quale non a caso aveva compreso come fosse un'occasione singolare, unica e irripetibile per lui, quella di unire la consacrazione della basilica di Montecassino risorta dalle macerie della guerra e il riconoscimento ufficiale dell'esemplarità europea di Benedetto testimone di pace. Quanto fosse profetica e straordinaria l'intuizione di Paolo VI è confermato da un episodio di disgelo internazionale che si era potuto registrare alcune settimane prima, nel settembre di quell'anno: come primo sintomo di riavvicinamento tra le due Germanie i cittadini di Berlino ovest ottengono il permesso di visitare i loro congiunti residenti nel settore orientale in certi periodi dell'anno. Sono i prodromi del 1989, l'anno della caduta del muro di Berlino: nel 1947 tutto ciò sarebbe stato impensabile, nel 1964 era invece il segnale di una nuova Europa, di quel grande progetto europeo, ancora oggi in espansione, che il breve *Pacis nuntius* puntualmente storicizzava, consolidava ed animava con l'eredità del carisma di Benedetto.

## APPENDICE

1. *Invito dell'Abate di Montecassino ad indirizzare lettere postulatorie a Papa Pio XII per la proclamazione di San Benedetto a Patrono d'Europa (1947)*

E.ME AC REV.ME DOMINE

Ut recentiores rerum scriptores asseverant, beatissimus Patriarcha Benedictus gloriose decessit non ante diem 21 martii a. 547, id est post obsessam et captam a Ghotis Urbem. Illum enim Gregorius Magnus viventem etiam tum cum Roma obsideretur inducit et in suo Casinensi coenobio de Urbis sorte trepidum ac sollicitum cum sancto Sabino Canusino episcopo colloquentem.

Imminet igitur a sanctissimo eius transitu XIV annus centenarius, qui nequit non universam christianam familiam studio laetitiaeque afficere.

Dolendum tamen est res bellis eversas et temporum iniquitatem non nisi commemorationes vel festas celebrationes singulis regionibus locisque habendas in praesentia permissuras; ita ut sollemniora ac frequentiora festa ad opportuniora tempora sint necessario remittenda.

At ipsae rerum temporumque nostrorum condiciones, illis tam similes tempestatibus in quibus Divina Providentia Benedictum excitavit, cum bellorum famisque horrores populorumque perturbationes animos omnium in anxietatem adducebant ac de ventura fortuna

nominis ordinisque Christiani angebant, hoc sane faciunt ut complures insignesque Episcopi praeclarique alii catholici viri cupiant ipsius Benedicti auspiciis et patrocinio committere immane reficiendae ac renovandae Europae opus eiusque in aevo proximo futurum ordinem. Nec immerito, cum Casinensis Legislator longe maxime omnium, ut pro comperto habemus, Christianae unitatem Europae per apostolos monachos in initiis mediae aetatis comparaverit.

Quod idem Tuam quoque Dominationem sentire ac desiderare ducimus et optamus.

Si igitur communi horum votorum concentui velis benignius adesse, instanter humiliterque peto ut litteras postulatorias, per Te directe vel per me transmittendas, ad Apostolicam Sedem dirigas, quibus Sanctissimum Dominum nostrum PIUM PAPAM XII (quem Deus diu sospitet) ut sanctum Patriarcham BENEDICTUM EUROPAE PATRONUM dare et pronuciare dignetur.

Paucae, quas in opusculo adiungo, notulae indolem summatim lineasque exponunt illius benedictini apostolatus, qui praecipue Europam Christianam simul et civilem effecit.

Firma spe fretus Dominationem Tuam benevolo suscepturam animo ac libenter exaudituram hanc meam humilem petitionem, gratissimis obsequiis sinceraque Te mente saluto.

*Montis Casini, die festo Pentecostes, die 9 junii 1946.*

Dominationi Tuae  
addictissimus in Christo  
✠ ILDEPHONSUS REA  
ABBAS ET ORDINARIUS MONTIS CASINI

*Badia di Montecassino  
(Frosinone)*

2. *Invito dell'Abate di Montecassino ad indirizzare lettere postulatorie a Papa Paolo VI per la proclamazione di San Benedetto a Patrono d'Europa (1964)*

ILDEFONSUS REA  
EPISCOPUS TIT. CORONENSIS  
ABBAS ET ORDINARIUS MONTIS CASINI

EMINENTISSIME AC REVERENDISSIME/EXCELLENTISSIME/REVERENDISSIME DOMINE

Appropinquante anno MCMXLVII, quo quartum decimum exigeretur saeculum a glorioso Sancti Benedicti Abbatis transitu, complures ad Apostolicam Sedem supplices litterae directae sunt, quibus postulabatur ut Summus Pontifex Pius XII, sanctae et immortalis memoriae, ipsum beatissimum Patriarcham dare et pronuciare Europae Patronum dignaretur.

Ipsae enim rerum temporumque condiciones, illis tam similes tempestatibus in quibus Divina Providentia famulum suum Benedictum excitavit (pariter enim bellorum famisque horrores populorumque perturbationes animos in anxietatem adducebant ac de ventura sollicitabant nominis ordinisque christiani fortuna), hoc sane efficiebant, ut nonnulli S.R.E. DD. Cardinales, multi insignesque Episcopi, pii religiosarum familiarum prudentesque Moderatores, illustres ac nobiles Universitates Studiorum praeclarique catholici viri censerent et cuperent, ut Benedicti auspiciis et patrocinii committeretur immane reficiendae ac renovandae Europae opus eiusque futuri ordinis christiana ratione firmandi.

Haec autem Sanctae Sedis optata declaratio maximum quoque videbatur venerationis beneficiorumque memoriae signum ab Ecclesia simul et Europa Viro illi tribuendum, qui,

«omnium iustorum spiritu plenus» (ut Gregorius Magnus ait), longe maxime omnium, sua egregia Regula et per apostolos discipulos suos, ad christianam Europae unitatem civilemque cultum contulisset.

Summus proinde Pontifex Pius XII, licet propter rerum adiuncta – ipsum enim monasterium Casinense suis ruinis prostratum iacebat – et populorum divisiones eorumque difficillimas inter se communicationes hanc rem censuerit ad aliud tempus differendam, non solum tamen sancti Benedicti vitam et opera suis Litteris Encyclicis «FULGENS RADIATUR» perspicue illustravit, verum etiam, in sollemni Cappella Papali in honorem tanti Viri in patriarchali basilica Ostiensi habita die XVIII septembris eiusdem anni MCMXLVII, non dubitavit, eius merita in nationes recolens, pieno iure et auctoritate sua agnoscere et asseverare: *Europae Pater est Sanctus Benedictus*.

Quod autem tunc fieri non potuit, ut explicita nempe et authentica prodiret declaratio, qua Sanctus Benedictus Europae Patronus daretur, aliquot post annos, eminentissimus cardinalis Angelus Ioseph Roncalli, pro sua pietate erga Casinensem Legislatorem, cuius se «humilem clientem» profitebatur, libentissimo animo, opportuno tempore, promovendum atque curandum sibi proposuit.

At, ad summi pontificatus apicem et Ipse evectus, licei complura suae devotionis et amoris indicia in Casinensem Patriarcham eiusque Coenobium exhibere in animo haberet, maioribus sui muneris curis detentus et morte praeventus, negotium hoc perficere non valuit.

Nunc vero, cum Europae communitas, quamvis difficultatibus variisque adhuc rerum immutationibus laboret, in dies tamen coalescat, praeclaris quibusdam viris maxime congruere visum est, ut Sancti Benedicti super ipsam invocaretur nomen, simulque grati in illum populorum animi plenius panderentur, ac proinde iterum Sancta Sedes de hac re humiliter adiretur.

Si igitur huic votorum concentui vocem quoque tuam, Excellentissime Domine, velis adiungere, instanter reverenterque peto ut, quae tua est humanitas, quam citissime litteras postulatorias, a Te directe vel per me transmittendas, ad eandem Apostolicam Sedem dirigas, quibus Sanctissimum Daminum Nostrum PAULUM PAPAM VI (quem Deus diu sospitet) suppliciter roges ut Sanctum BENEDICTUM dare ac pronuntiare dignetur EUROPAE PATRONUM.

Quae vero Pius XII in memorata Cappella Papali tam diserte ac veraciter, tanta pietate tantaque dixerat auctoritate, in alio folio exscripta huic addere opportunum putavi, cum maximi momenti et quasi vox ipsa Ecclesiae sint ad nostrae rei summam intellegendam.

Firma spe fretus Dominationem Tuam benevolo libentique suscepturam animo hanc meam humilem petitionem, gratissimis obsequiis sinceraque Te mente saluto.

*Montis Casini, die festo Transfigurationis D.N.I.C., VI aug. MCMLXIV.*

Dominationi Tuae addictissimus in Christo

### 3. *Formula di lettera postulatoria per la proclamazione di San Benedetto a Patrono d'Europa (1964)*

BEATISSIME PATER

Ad Sanctitatis Tuae pedes humillime provolutus, instantissime rogare audeo, ut suprema Tua Auctoritate velis Beatissimum Patriarcham Casinensem Benedictum renuntiare caelestem Europae Patronum.

Aequum enim et salutare videtur ut, qui celeberrimae suae Regulae monitis et innumerabilium suorum opera discipulorum omnes Europae nationes ad evangelicam veritatem adduxit et ad civilem cultum christianis moribus evexit, ipse legitimo iure eorundem populorum constituatur apud Dominum Patronus et Protector, ut sua valeat intercessione in lege Domini illos servare et ad incrementum Ecclesiae adiuvare.

Qua spe dulcissima fatus, Apostolicam Benedictionem devotissime postulo.



TEMATICHE STORIOGRAFICHE  
E NODI CRITICI



PIETRINA PELLEGRINI

BENEDETTO DA NORCIA  
E LE ORIGINI DEL MONACHESIMO OCCIDENTALE  
NEL CONTESTO DELLA STORIOGRAFIA  
SUL TARDO ANTICO E L'ALTO MEDIOEVO:  
MUTAMENTO E PROBLEMATICHE DOCUMENTARIE

La storia di Benedetto e della sua *Regula* è profondamente intrecciata con l'eredità e la trasmissione della memoria del suo primo biografo, Papa Gregorio Magno, e con le origini del monachesimo occidentale. Nel corso del XX secolo, la ricostruzione piana e ordinata, che aveva fino ad allora rassicurato gli studiosi benedettini e orientato le loro ricerche, venne investita da due dispute inaspettate.

1. La prima grande discussione si aprì alla fine degli anni '30 con i lavori del monaco di Solesmes Augustin Génestout<sup>1</sup>. Facendo seguito alle sue ricerche sulla tradizione manoscritta del codice benedettino, egli inaugurava una complessa e animata stagione di studi che non solo ribaltava il rapporto di dipendenza fra la *Regula Magistri* e la *Regula Benedicti* (d'ora in avanti rispettivamente *RM* e *RB*), ma sembrava rimettere in dubbio le fonti della *RB*, l'attribuzione a Benedetto e la sua storicità. La *RM*, la più lunga fra le antiche regole latine, non era il risultato di una tarda rielaborazione e di un ampliamento della più efficace e sintetica *RB*, ma il contrario. Era stato Benedetto a riassumere la *RM*: ne aveva copiato il *Prologo* e i primi capitoli, aveva ripreso le prescrizioni liturgiche, riassunto la parte disciplinare ed eliminato le lungaggini e i riferimenti teorici<sup>2</sup>.

A sostegno di questa tesi venivano avanzate sia considerazioni interne all'opera sia problemi legati alla trasmissione manoscritta. La *RM* risultava più fedele alle sue fonti, in particolare le Sacre Scritture e Cassiano, e le interpretava in senso letterale. Inoltre, pur nella sua prolissità, evidenziava una struttura linguistica e dottrinale molto unitaria. La *RB*, al contrario, non prediligeva gli approfondimenti teorici ma riconosceva uno spazio importante all'attuazione pragmatica dei pre-

<sup>1</sup> A. GÉNESTOUT, *La Règle du Maître et la Règle de S. Benoît*, in «Revue d'Ascétique et de Mystique» XXI (1940), pp. 51-112; IDEM, *Les plus ancien témon manuscrit de la Règle du Maître: le Parisinus latin 12634*, in «Scriptorium» I (1946-1947), pp. 129-142. Si veda anche IDEM, *Die Magisterregel – eine würdige Grundlage der Regel des hl. Benedikts?*, in K.S. FRANK (Hrsg.), *Askese und Mönchtum in der Alten Kirche*, Darmstadt 1975, pp. 327-348.

<sup>2</sup> B. JASPERT, *Die Regula Magistri-Regula Benedicti Kontroverse*, Hildesheim 1975; A. DE VOGÜÉ, *Le Maître, Eugippe et S. Benoît*, Hildesheim 1984.

cetti della vita monastica: il governo del monastero, la disciplina individuale e comunitaria, l'*opus Dei*, l'equilibrata scansione della giornata fra la preghiera e il lavoro facevano di quella di Benedetto una regola più efficace e semplice da applicare alla vita dei monaci e alle esigenze dei diversi monasteri.

La storia della tradizione manoscritta portava altri argomenti a favore di questa inversione di priorità. Il più antico esemplare della *RM* risaliva ad appena alcuni decenni dopo la morte di Benedetto e poteva contare su un numero esiguo di codici<sup>3</sup>, mentre la *RB*, il cui più antico testimone si datava a circa un secolo dopo la composizione della *Regula* stessa, vantava una lunga e ricchissima tradizione manoscritta. La *RM* era dunque il testo originario da cui Benedetto aveva estrapolato la propria regola e che solo nell'età carolingia aveva avuto il suo riconoscimento ufficiale e la sua diffusione nei cenobi d'Italia e dell'Occidente. Prima di quella data, la *RB* era una delle tante regole diffuse in Italia, adottata dal monastero di Montecassino o al più da qualche altro monastero in Italia<sup>4</sup>.

Si accettò con fatica, soprattutto negli ambienti di studio monastici, questa tesi perché nel disconoscere la priorità di Benedetto quale autore di una regola per l'Occidente se ne metteva in dubbio la storicità. Il tentativo di conciliare la tradizione con le nuove proposte scientifiche diede adito alle più diverse interpretazioni<sup>5</sup>. Si ipotizzò che Benedetto avesse scritto la *RM* in età giovanile a Subiaco e, a distanza di parecchi anni, nella maturità, la *RB* intesa come una sua rielaborazione sintetica<sup>6</sup>; si individuò il luogo d'origine della *Regula* nella Francia meridionale; si attribuì a Cassiodoro la paternità della *RM*.<sup>7</sup> Altri ancora pensarono che la *RM* fosse stata composta nel monastero giurassiano di Condat come rielaborazione di testi provenienti da altri ambienti, mentre la *RB* stessa sarebbe stata scritta in vari momenti, alcuni dei quali databili a un'epoca successiva alla distruzione di Cassino del 580 ca. e all'emigrazione dei monaci a Roma.

Oggi l'antiorità del Maestro rispetto a Benedetto viene comunemente riconosciuta<sup>8</sup>. Si sono moltiplicate le ricerche sulla tradizione manoscritta e le analisi linguistiche, delle fonti e della normativa monastica hanno attribuito alla *RM* una

<sup>3</sup> Il più antico codice della *RM* si data al 580 ca. (*Cod. Paris. Lat. 12364*), ma presuppone, a causa del suo carattere antologistico, un testo integrale redatto molti decenni prima.

<sup>4</sup> Il più completo studio sulle origini del monachesimo italiano rimane quello di G. JENAL, *Italia ascetica atque monastica. Das Asketen- und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca. 150/250-604)*, I-II, Stuttgart 1995, mentre per il monachesimo benedettino rimando, anche per una utile rassegna bibliografica, al recente lavoro di J.G. CLARK, *The Benedictines in the Middle Ages*, Woodbridge UK 2011, in particolare pp. 5-59.

<sup>5</sup> G. PENCO, *Storia del monachesimo in Italia. Dalle origini alle fine del Medioevo*, Milano 1995.

<sup>6</sup> G. PENCO, *San Benedetto può essere autore anche della Regula Magistri?*, in «Benedictina» XXIV (1987), pp. 521-30.

<sup>7</sup> R. Grégoire, *La "Regula Magistri" tra San Benedetto e Cassiodoro*, «Inter Fratres» XXXVII (1987), pp. 71-104.

<sup>8</sup> Non manca, però, ancor oggi chi, come M. DUNN, *The Emergence of Monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Age*, Oxford-Malden MA 2000, pp. 113 ss., difende la tesi tradizionale.

elaborazione precedente, organica e autonoma rispetto alla *RB*. La *RM* sarebbe stata composta agli inizi del VI secolo nell'Italia centrale, in una zona d'influenza romana<sup>9</sup>.

2. E la *Regula Benedicti*? La prima e più importante fonte sull'abate di Montecassino è il II libro dei *Dialogi* di Gregorio Magno. I *Dialogi* ci raccontano che Benedetto nacque a Norcia intorno al 480 da famiglia agiata; dopo aver iniziato gli studi a Roma se ne allontanò, disgustato dalla corruzione morale della città. Ritiratosi nel silenzio e nella solitudine delle montagne del Lazio, condusse inizialmente vita eremitica e in seguito fondò a Subiaco la prima comunità monastica. Si trasferì quindi a Montecassino dove rimase fino alla morte (550 ca.) componendo per i monaci una *regula* esemplare per equilibrio, discrezione e chiarezza<sup>10</sup>.

Ma una nuova minaccia intaccava la storicità di Benedetto e della sua *Regula*. Agli inizi degli anni '80 Francis Clark riapriva uno dei capitoli più controversi della storiografia benedettina mettendo in dubbio l'autenticità dei *Dialogi*<sup>11</sup>. Lo studioso inglese, riprendendo in esame le perplessità avanzate dalla storiografia protestante già a partire dal XVI secolo, sosteneva che i *Dialogi* fossero l'opera di un falsario che fra il 670 e il 680, avendo modo di accedere allo *scrinium* lateranense, redasse il testo utilizzando materiale inedito dello stesso Gregorio presente negli archivi pontifici, integrandolo con racconti sui santi italiani. I *Dialogi* erano un collage di testi autentici di Gregorio, di appunti o scritti inediti conservati nell'archivio pontificio e passi dell'anonimo *scriniarius* che, per dare verosimiglianza alla sua opera, la attribuì a Papa Gregorio.

Le prove raccolte da Clark per dare sostegno alla sua proposta riguardavano sia elementi interni ai *Dialogi* – la differenza di stile fra i diversi passi dell'opera, le distanze ideologiche e dottrinali rispetto alla restante produzione gregoriana, gli anacronismi – sia su prove esterne atte a dimostrare come i *Dialogi* fossero sconosciuti non solo nell'età di Gregorio Magno, ma anche negli anni a seguire. Non era quindi un caso che le prime sicure attestazioni dei *Dialogi* si datassero alla fine del VII secolo: proprio in questo periodo, in coincidenza con la tarda composizione dei *Dialogi*, cominciò a diffondersi insieme al culto di Benedetto la sua *Regula* che a partire dall'VIII secolo si irradiò in tutti gli ambienti monastici.

<sup>9</sup> Cf. A. DE VOGÜÉ (éd.), *La Règle du Maître* (SCh 105-107), Paris 1964-1965.

<sup>10</sup> A. DE VOGÜÉ (éd.), *Benoît de Nursie. La règle de Saint Benoît* (SCh 184-186), Paris 1971; S. PRICOCO, *Introduzione*, in *Gregorio Magno. Storie di santi e di diavoli*, I-II, Milano 2005-2006, vol. I, pp. XI-LXX.

<sup>11</sup> F. CLARK, *The Authenticity of Gregorian Dialogues: A Reopening of the Question?*, in J. FONTAINE - R. GILLET - S. PELLISTRANDI (édd.), *Grégoire le Grand. Atti dei Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique* (Chantilly, Centre culturel Les Fontaines, 15-19 septembre 1982), Paris 1986, pp. 429-443. La tesi venne sviluppata in *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, I-II, Leiden 1987 e ripresa in una nuova edizione del libro, *The 'Gregorian' Dialogues and the Origins of Benedictine Monasticism*, Leiden-Boston 2003, concepita come replica a tutte le critiche che erano state mosse all'autore.

Le critiche alla tesi Clark non si lasciarono attendere e tutti i maggiori specialisti gregoriani si sentirono chiamati in causa e presero posizione<sup>12</sup>. Le conclusioni cui giungeva lo studioso inglese imponevano non solo di riscrivere alcuni aspetti della personalità di Gregorio, ma chiedevano di ripensare gli studi sulle origini di un monachesimo costruito intorno alla figura di Benedetto, fortemente legato alla sua *Regula* e irradiatosi dall'Italia centro meridionale nel resto dell'Europa. Negare l'autenticità dei *Dialogi* non voleva dire solo rifiutare la paternità di un'opera e valutarla nell'ambito della produzione del suo autore. Il suo peso e centralità nella formazione della spiritualità monastica benedettina, la fortuna di cui godeva la vita di Benedetto nella letteratura agiografica, non solo occidentale, facevano dei *Dialogi* un'opera nodale per la storia della religiosità del Medioevo. Spostarne le coordinate cronologiche, significava riconsiderare un patrimonio di fonti, riferimenti storici e culturali ricchissimo<sup>13</sup>.

La tesi di Clark, insomma, investiva direttamente la figura di Benedetto e la sua *Regula*. Come era possibile, si domandava lo studioso, che Gregorio riconoscesse un ruolo così considerevole a Benedetto già nel VI secolo quando le testimonianze del suo culto si riscontrarono solo molti anni dopo? Fu Gregorio a intuire l'importanza della figura di Benedetto molto prima che venisse riconosciuta come tale, oppure fu la diffusione della *RB* a dare risalto a Gregorio? Perché il Papa che aveva raccontato ed esaltato Benedetto non aveva lasciato traccia della *regula* nella sua età? Questa non era in vigore nel monastero di Sant'Andrea ad *Clivum Scauri* fondato da Gregorio, dove egli prima ancora di divenire Papa, era stato monaco, e nemmeno accompagnò nel 596 la missione di Agostino e dei suoi monaci inviati dal Papa in Inghilterra per evangelizzare gli Angli. Nonostante il grande impegno che durante il suo pontificato profuse per promuovere e regolare la vita monastica, Gregorio non propose mai di adottare la *RB* e non fece

<sup>12</sup> Ricordo fra i primi a intervenire A. DE VOGÜÉ, *Grégoire le Grand et ses «Dialogues» d'après deux ouvrages récents*, in «Revue d'histoire ecclésiastique» LXXXIII (1988), pp. 281-348 (= IDEM, *Regards sur le monachisme des premiers siècles*, Studia Anselmiana 130, Roma 2000, pp. 341-411), R. GODDING, *Les Dialogues... de Grégoire le Grand. A propos d'un livre récent*, in «Analecta Bollandiana» CVI (1988), pp. 201-229; P. MINARD, *Les Dialogues de saint Grégoire et les origines du monachisme bénédictin. À propos d'un livre récent*, in «Revue Mabillon» 61 (1986-1988), pp. 471-481; P. MEYVAERT, *The Enigma of Gregory the Great's Dialogues: A Response to Francis Clark*, in «Journal of Ecclesiastical History» XXXIX (1988), pp. 335-338; S. PRICOCO, *La proposta di Francis Clark sull'atetesi dei Dialogi*, in «Rivista di storia del Cristianesimo» I (2004), pp. 149-174. Sugli altri numerosi e autorevoli studiosi che si sono pronunciati sul libro si rimanda a P. PELLEGRINI, «Differences in Ecclesial and Religious Perspective» fra le opere di Gregorio Magno? *Un contributo di storia sociale al problema dell'autenticità dei Dialogi*, in «Mediterraneo Antico» VI (2003), pp. 537-568.

<sup>13</sup> Alcune posizioni sostenute da Clark sono state accolte da una parte della critica, pur partendo da presupposti diversi. Nel 1996 A. DE VOGÜÉ, *L'auteur du Commentaire des Rois attribué à saint Grégoire: un moine de Cava?*, in «Revue Bénédictine» CVI (1996), pp. 319-331, ha attribuito l'*Expositio in librum I Regum* non più a Gregorio Magno, come tradizionalmente si riteneva, ma a Pietro, monaco di Cava e poi abate di Venosa, vissuto nel XII secolo, confermando l'inattendibilità del più antico riferimento alla *Regula Benedicti* presente in *I Reg. IV 70*, come Clark aveva sostenuto.

nessuna menzione di essa nelle sue lettere. Gli atti dei due sinodi romani del 601 e del 610 in cui si dava approvazione formale alla *RB*, il primo presieduto da Papa Gregorio Magno e il secondo da Bonifacio IV, erano risultati in realtà spuri.<sup>14</sup> Era pure una leggenda riportata da Paolo Diacono che, in conseguenza della distruzione di Montecassino per mano longobarda intorno al 580, i monaci fuggissero portando con sé a Roma la copia originale della *Regula* e che qui la comunità benedettina avesse continuato a dimorare fino a quando nel 717, durante il pontificato di Gregorio II, una colonia di monaci fosse tornata a Montecassino con il bresciano Petronace per iniziare la restaurazione dell'abbazia e riorganizzare la vita cenobitica reintroducendo la *Regula*. La fuga dei monaci cassinesi, in realtà, non lasciò tracce di fondazioni benedettine né nell'Italia suburbicaria né altrove.

Le prime sicure testimonianze della *RB* si ebbero fuori dall'Italia e solo oltre mezzo secolo dopo la morte di Benedetto. Risalgono a Venerando, fondatore e abate del convento di Altaripa nell'Aquitania, che in una lettera inviata fra il 610-630 a Costanzo, vescovo di Albi, dava istruzioni per l'introduzione ad Altaripa di una nuova regola monastica definita *Regula sancti Benedicti abbatis romensis* che doveva sostituire quella adottata fino ad allora<sup>15</sup>. Durante tutto il VII secolo le testimonianze della *RB* furono occasionali e tali da non riconoscerle un ruolo prevalente rispetto alle tante regole adottate nei diversi monasteri<sup>16</sup>. In quegli anni era Colombano ad esercitare una grande influenza nelle comunità cenobitiche anche se la sua regola, inizialmente troppo rigida e costruita su un severo codice disciplinare, col tempo si aprì ai precetti sull'obbedienza, sull'amore, sul silenzio propri della *RB* trovando in questo modo una più facile diffusione in Italia settentrionale, in Gallia e poi in Inghilterra<sup>17</sup>.

Nel 672 i monaci di Fleury furono coinvolti in questo rinnovato interesse per la figura di Benedetto e inviarono una delegazione a Montecassino per cercare le reliquie del santo rinvenute l'11 luglio 673 (o 674): questa data venne celebrata come la festa della deposizione del santo nei numerosi monasteri in tutta Europa che si riconoscevano nella tradizione benedettina. Nel 717 l'abbazia di Montecassino venne riedificata e divenne un centro di vita monastica fervida che attirò pochi decenni dopo i Franchi che in quegli anni si stavano avvicinando alla civiltà romana e alla Chiesa di Roma. I sinodi del 743 e del 744 decretarono l'adozione della regola benedettina in tutti i monasteri franchi e quando Ludovico il Pio pro-

<sup>14</sup> K. HALLINGER, *Papst Gregor der Große und der heilige Benedikt*, in B. STEIDLE (Hrsg.), *Commentationes in Regulam sancti Benedicti*, Roma 1957, pp. 231-319, in particolare p. 235, n. 16.

<sup>15</sup> La storia della tradizione manoscritta della *RB* fu esemplarmente condotta da L. TRAUBE, *Textgeschichte der Regula S. Benedicti*, München 1898.

<sup>16</sup> G. MOYSE, *Monachisme et réglementation monastique en Gaule avant Benoît d'Aniane*, in *Sous la Règle de Saint Benoît. Structures monastiques et sociétés en France du Moyen Age à l'époque moderne*, Genève 1982, pp. 3-19.

<sup>17</sup> M. TOSI, *La presenza della RB nel monastero di San Columbano in Bobbio*, in «Ravennatensia» IX (1981), pp. 47-99.

gettò di ridurre a unità legislativa tutti i monasteri dell'impero, convocò l'abate Benedetto di Aniane e con il concilio di Aquisgrana dell'817 impose l'osservanza della regola benedettina quale strumento disciplinare e liturgico divenendo valida e obbligatoria per tutti i monasteri d'Occidente.

3. Oggi la maggior parte degli studiosi riconosce la paternità gregoriana dei *Dialogi*<sup>18</sup>; ma la discussione avviata da Clark ha aperto nuove proposte storiografiche. Esiste un legame forte, una storia profondamente intrecciata che si snoda in un percorso di eclisse e rinascita fra la trasmissione della memoria di Benedetto, quella del suo biografo e la diffusione della *RB*.

Il Papa che si era così alacramente adoperato per definire i rapporti fra monachesimo e clero secolare e che aveva scelto la vita attiva, ma desiderato quella contemplativa, dopo la sua morte e per più di due secoli a Roma era stato dimenticato<sup>19</sup>. Giovanni Diacono racconta che nel 604, alla morte del pontefice, una folla inferocita si era recata verso il palazzo Laterano per bruciare i suoi libri e soltanto per poco si evitò il peggio. Venne eletto al soglio pontificio Sabiniano, rappresentante di quegli ambienti ecclesiastici più vicini alla Curia romana che non si erano riconosciuti nella politica di Gregorio. Si accusava il pontefice di aver favorito la carriera dei monaci affidando loro posti di responsabilità nella Chiesa a discapito dei laici e del clero<sup>20</sup>. E proprio Roma e il suo clero fecero calare il velo dell'oblio su quel primo monaco-Papa accusato di favorire i monaci e di aver formato un centro di potere alternativo a quello ecclesiastico tradizionale indebolendo, anche dal punto di vista teologico e politico, la sede di Roma rispetto alle altre sedi vescovili e imperiali. Quando, alla metà del VII secolo, il clero aveva vinto la sua battaglia e l'eclissi del potere monastico sembrava assicurata, cadde il silenzio pressoché assoluto su Gregorio e con lui anche sui *Dialogi* che, attraverso Benedetto, celebravano la vita monastica.

Il recupero della memoria del pontefice si ebbe lontano da Roma, anche se nelle terre culturalmente a Roma più vicine: la Spagna, la Francia, l'Inghilterra.

<sup>18</sup> R. GODDING, *Tra due anniversari: Gregorio Magno alla luce degli studi recenti (1991-2003)*, in AA.VV., *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte (Roma, 22-25 ottobre 2003)*, Roma 2004, pp. 89-106, in particolare pp. 99-102.

<sup>19</sup> P. LLEWELLIN, *The Roman Church in the 7<sup>th</sup> Century: The Legacy of Gregory I*, in «Journal of Ecclesiastical History» XXV (1974), pp. 363-380, il quale ha sottolineato proprio come la fama di Gregorio abbia avuto due diversi sviluppi. In Inghilterra, e attraverso il mondo carolingio nei riformatori della Francia del IX secolo, è prevalsa l'immagine del Papa che, con la conversione degli Anglosassoni, ha fondato la chiesa nazionale. A Roma, invece, c'è un completo silenzio sulla figura del Papa fino alla biografia di Giovanni Diacono. Cf. anche dello stesso *Rome in the Dark Ages*, London 1971. Vedi inoltre J. RICHARDS, *Il Console di Dio. La vita e i tempi di Gregorio Magno*, tr. it., Firenze 1980, pp. 383-394.

<sup>20</sup> A. SENNIS, s.v. *Sabiniano*, in *Enciclopedia dei Papi*, Roma 2000, I, pp. 574-577; J. RICHARDS, *The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages, 476-752*, London 1979, pp. 260-263; T.S. BROWN, *Gentlemen and Officers. Imperial Administration and Aristocratic Power in Byzantine Italy A.D. 554-800*, Roma 1984, pp. 12-42.

Fino al IX secolo, le uniche menzioni di Gregorio risalgono al 642 da parte del vescovo Taio di Saragozza, che constatava lo stato di abbandono in cui erano lasciate le opere del Papa nel palazzo Laterano, e la breve biografia su Gregorio presente nel *Liber Pontificalis* risalente al pontificato di Onorio, nella quale l'autore mostrava un atteggiamento non favorevole nei confronti del Papa su cui, quasi a malavoglia, aveva dovuto scrivere questa biografia.

Fu il monaco Paolo Diacono a segnare il ritorno della memoria agiografica di Gregorio in Italia. Durante un suo soggiorno a Roma nel 782 insieme a Carlo Magno redasse la sua *Historia Langobardorum* recuperando la storia di quel pontefice che aveva immortalato con Benedetto le origini del monachesimo in Italia. Soltanto nel IX secolo Papa Giovanni VIII, davanti alla fiorente tradizione incentrata sulla figura di Gregorio presente nel Nord Europa e raccolta nella *Whitby Life*, decise di affidare a Giovanni Diacono la redazione di una biografia di Gregorio che riconducesse la sua figura alle origini romane<sup>21</sup>.

L'età carolingia aveva riscattato da un lungo oblio la memoria del pontefice e questa rinnovata popolarità si era manifestata con una straordinaria circolazione delle sue opere. Il grande disegno unitario di Carlo Magno proponeva la *RB* come modello unico per il movimento monastico favorendone la diffusione e alimentando la notorietà del Papa che per primo aveva tracciato nei *Dialogi* la storia di Benedetto<sup>22</sup>.

Non è un caso, quindi, che i *Dialogi* si siano diffusi insieme alla *RB*: Benedetto e Gregorio erano così strettamente connessi che la loro fortuna seguì gli stessi canali di trasmissione. Nel momento in cui all'interno della comunità cristiana erano ormai stati definiti gli stili di vita ed i modi di servire la Chiesa da parte dei monaci e dei chierici, si recuperarono e si valorizzarono le testimonianze di Gregorio che per primo aveva riconosciuto in Benedetto un protagonista del monachesimo occidentale.

La ricerca storica attuale ha, dunque, rasserenato gli scenari del secolo scorso e ha fatto segnare un decisivo balzo in avanti negli studi sul monachesimo che non solo non hanno sfaldato la figura di Benedetto, ma l'hanno precisata rispetto al proprio contesto geografico e storico. Non si parla certo più di un monachesimo occidentale centrato sulla figura del solo Benedetto, fortemente legato alla sua *regula* e irradiatosi dal centro dell'Italia verso l'Europa. La *RB* non nacque all'im-

<sup>21</sup> P. JOUNEL, *Le culte de S. Grégoire le Grand*, in J. FONTAINE - R. GILLET - S. PELLISTRANDI (edd.), *Grégoire le Grand*, cit., pp. 671-680; A. THACKER, *Memorializing Gregory the Great: The Origin and Transmission of a Papal Cult in the Seventh and Early Eight Centuries*, in «Early Medieval Europe» VII (1998), pp. 59-84; M. COSTAMBEYS, *The Transmission of Tradition: Gregorian Influence and Innovation in Eighth-Century Italian Monasticism*, in Y. HEN - M. INNES (edd.), *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, Cambridge 2000, pp. 78-101; S. BOESCH GAJANO, *La memoria della santità. Gregorio Magno autore e oggetto di scritture agiografiche*, in *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte*, cit., pp. 321-348.

<sup>22</sup> M. PACAUT, *Monaci e religiosi nel Medioevo*, tr. it., Bologna 1989.

provviso, ma maturò lentamente come frutto della quotidiana esperienza e a contatto con le diverse circostanze ed esigenze che ogni singola comunità monastica poteva suggerire. Rimane l'importanza di Benedetto, pienamente riconosciuta già da Gregorio, non solo come il simbolo dell'ideale monastico per l'Occidente, ma come figura storica che ha costruito nel tempo la sua identità.

MIRKO BREITENSTEIN

## SAN BENEDETTO E LA CULTURA BENEDETTINA NELL'ALTO MEDIOEVO

Tra le decisioni prese nel corso del sinodo imperiale di Aquisgrana dell'anno 816, sotto la presidenza dell'imperatore Ludovico il Pio, una delle più importanti e fondamentali per molti successivi decreti fu quella riguardante l'unificazione del monachesimo franco sotto la regola di San Benedetto. In tal modo, grazie all'autorità imperiale, questa regola divenne il testo normativo vincolante di tutti i monasteri dell'Impero carolingio<sup>1</sup>. Nessuna altra regola – né dell'epoca precedente né dei secoli successivi – ha mai raggiunto una considerazione universale quale la sua. Con la decisione di Aquisgrana ebbe inizio un periodo di predominanza del monachesimo benedettino, che sarebbe durato sino alla comparsa degli ordini mendicanti all'inizio del secolo XIII.

Desidero, qui di seguito, offrirvi un breve sguardo d'insieme sugli inizi della vita benedettina e alcune sfaccettature della civiltà benedettina nell'Alto Medioevo, sino alla decisione dell'anno 816. Nel far questo presenterò anzitutto lo sviluppo istituzionale del modello religioso dipendente dalla *Regula Benedicti* (incluso un breve abbozzo della storia della tradizione della regola, ai suoi inizi). In secondo luogo intendo mostrare, sulla base di alcuni ambiti scelti, il significato insito in un monastero benedettino in quei primi secoli, e quali forme espressive esso avesse trovato<sup>2</sup>.

\* \* \*

Desidero ringraziare Giuseppe Reguzzoni per la traduzione ed Elisabetta Filippini per la sua gentile disponibilità ad una rapida revisione del testo.

<sup>1</sup> Cf. J. SEMMLER, *Die Beschlüsse des Aachener Konzils im Jahre 816*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte» LXXIV (1963), pp. 15-82. Sulle riforme monastiche di Benedetto, cf., con tutti i richiami: W. KETTEMANN, *Subsidia Anianensia. Überlieferungs- und textgeschichtliche Untersuchungen zur Geschichte Wütila-Benedikts, seines Klosters Aniane und zur sogenannten 'anianischen Reform'. Mit kommentierten Editionen der Vita Benedicti Anianensis, Notitia de servitio monasteriorum, des Chronicon Moissiacense/Anianense sowie zweier Lokaltraditionen aus Aniane*, Tesi di dottorato, Duisburg 2000, pp. 1-32 (online: <http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=18245>). Sul contesto storico cf. G. MELVILLE, *Die Welt der Mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen*, C.H. Beck, München 2012, pp. 42-52.

<sup>2</sup> Cf. su questi ambiti tematici anche i contributi nel volume pubblicato in occasione della mostra europea del 2009: *Macht des Wortes. Benediktinisches Mönchtum im Spiegel Europas*, Essayband, a cura di G. Sitar e M. Kroker, Schnell und Steiner, Regensburg 2009, in parte ristampato in: *Benedikt und die Welt der frühen Klöster* (Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen, 50), a cura di A. Wiczorek e G. Sitar, Schnell und Steiner, Regensburg, 2012.

All'epoca dei decreti di Aquisgrana, il monachesimo benedettino poteva ricollegarsi a una storia di circa trecento anni, i cui inizi restano, peraltro, quasi inattuabili per la storiografia. Noi conosciamo il fondatore, San Benedetto da Norcia, solo attraverso la mediazione della *Vita*, attribuita a papa Gregorio Magno († 604)<sup>3</sup>. In proposito risulta poco rilevante la questione, spesso discussa negli ultimi anni, se sia esistita una persona reale, identificabile con Benedetto da Norcia, o se si tratti qui esclusivamente della costruzione idealizzata di una sorta di prototipo monastico<sup>4</sup>. Se ci si interroga sull'influsso che Benedetto ha avuto, è poco importante che si tratti di una figura reale o fittizia, dal momento che essa resta comunque storica in ambedue i casi.

Tuttavia, anche la storia originaria della regola monastica diffusa sotto il suo nome è avvolta nell'oscurità. Nel secondo libro dei suoi "Dialoghi" Gregorio Magno rimanda solo brevemente alla regola redatta da Benedetto, affermando che essa è tanto misurata nel contenuto quanto chiara nell'espressione e che chi voglia conoscere quel che era stato il Santo, doveva leggere questa regola: «Quest'uomo di Dio certamente non diede nessun insegnamento, senza averlo prima realizzato lui stesso nella sua vita».<sup>5</sup> Questa informazione concisa è, al contempo, uno dei primissimi richiami, sinora noti, al testo che ci è stato tramandato sotto il nome di Benedetto da Norcia. Altre testimonianze attestano, peraltro, che questa regola monastica, la più efficace tra tutte, già circolava sul passaggio tra il secolo VI e il secolo VII<sup>6</sup>.

Non si riesce, però, a spiegare con sicurezza come il testo sia arrivato presso Gregorio a Roma. Se ci si attiene alla tradizione benedettina, dei monaci, provenienti da Montecassino, dove Benedetto avrebbe steso la sua regola, nell'anno 577, prima della distruzione del monastero a opera dei Longobardi, sarebbero fuggiti a Roma, salvando l'esemplare originario del testo. Ne deriva, tra l'altro, che questa prima distruzione del monastero avrebbe, così, portato un contributo sostanziale

<sup>3</sup> GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, a cura di A. de Vogüé (Sources chrétiennes, 251, 260, 265), Les Editions du Cerf, Paris, 1978-1980 e la traduzione in italiano: GREGORIO MAGNO, *Vita di San Benedetto e la Regola*, Introduzione di A. Stendardi, Roma 1995.

<sup>4</sup> Su questa discussione sorta sulla base delle tesi di Francis Clark – cf. anzitutto: *The 'Gregorian' Dialogues and the Origins of Benedictine Monasticism* (Studies in the History of Christian Thought, 108), Brill, Leiden 2003 – da ultimo J. WOLLASCH, *Benedikt von Nursia. Person der Geschichte oder fiktive Idealgestalt?*, in «Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige» CXVIII (2007), pp. 7-30; A. DE VOGÜÉ, *Is Gregory the Great the Author of the 'Dialogues'?*, in «The American Benedictine Review» LVI (2005), pp. 309-314.

<sup>5</sup> GREGORIO MAGNO, *Vita di San Benedetto...*, cit., cap. 36, pp. 101-102.

<sup>6</sup> Cf. K. ZELZER, *Zu Geschichte und Überlieferung des Textes der Regula Benedicti. Der Status quaestionis zu Beginn des dritten Jahrtausends*, in *Il monachesimo tra eredità e aperture. Atti del simposio "Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano" per il 50° anniversario dell'Istituto Monastico di Sant'Anselmo* (Roma, 28 maggio - 1° giugno 2002), a cura di M. Bielawski e D. Hombergen (Studia Anselmiana, 140, Analecta monastica, 8), Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Roma 2004, pp. 739-751; IDEM, *Von Benedikt zu Hildemar. Zu Textgestalt und Textgeschichte der Regula Benedicti auf ihrem Weg zur Alleingeltung*, in «Frühmittelalterliche Studien» XXIII (1989), pp. 112-130.

alla diffusione del modello benedettino<sup>7</sup>. Tuttavia non si riesce a dare una risposta alla questione se Gregorio Magno avesse davvero conosciuto la Regola da lui lodata, dato che il Papa in nessun passo della sua opera ne cita qualche brano e neppure a essa si richiamò nell'ambito delle sue vaste iniziative monastiche.<sup>8</sup> Sicuro è, invece, che l'influsso e il prestigio della *Regula Benedicti* non provennero né da Montecassino né da Roma. Il centro più importante per la sua propagazione divenne, piuttosto, verso la metà del secolo VII, il monastero di Luxeuil sui Vosgi, che era stato fondato intorno al 590 da San Colombano († 615)<sup>9</sup>. La regola di San Benedetto peraltro si diffuse rapidamente, non come testo autonomo, ma, piuttosto, in combinazione con altri testi normativi monastici, secondo quel modello che va sotto il nome di regola mista. A Luxeuil tale regola mista, benedettino-colombana, era in vigore con sicurezza dal tempo del suo terzo abate, Waldeberto († ca. 670)<sup>10</sup>.

Un'importante tappa per la diffusione sia della regola che della devozione a San Benedetto si dimostrò, senza dubbio, la fondazione dell'abbazia di Fleury sulla Loira, tra il 630 e il 650, a opera di Leodebodo di St. Aignan<sup>11</sup>. I monaci di Fleury vivevano, come sappiamo dal testamento di Leodebodo, *iuxta regulam sanctissimi Benedicti et domni Columbani*<sup>12</sup>. La cosa di per sé non era straordinaria. L'importanza successiva dell'abbazia, col seguito che poi avrebbe avuto e che si estese a tutta l'Europa, si basava piuttosto sul fatto che, poco dopo la sua fondazione, a Fleury furono traslate dalle rovine di Montecassino le reliquie di San Benedetto o, quanto meno, si ritenne che così fosse<sup>13</sup>. Anche in questo caso è di

<sup>7</sup> Cf. G. SPINELLI, *Das benediktinische Mönchtum zwischen Gregor dem Großen und Karl dem Großen*, in *Benediktinische Kunst. Kultur und Geschichte eines europäischen Erbes*, a cura di R. Cassanelli ed E. Lopez-Tello Garcia, Schnell und Steiner, Regensburg 2007, pp. 25-38, in particolare p. 27.

<sup>8</sup> Su questa questione cf. K. HALLINGER, *Papst Gregor der Große und der heilige Benedikt*, in *Commentationes in Regulam Sancti Benedicti*, a cura di B. Steidle (Studia Anselmiana, 42), Herder, Roma 1957, pp. 231-319.

<sup>9</sup> Cf. F. PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert)*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988<sup>2</sup>, pp. 121-124 e *passim*.

<sup>10</sup> Cf. PRINZ, *Frühes Mönchtum...*, cit., pp. 270-272 e A. DIEM, *Was bedeutet Regula Columbani?*, in *Integration und Herrschaft. Ethnische Identitäten und soziale Organisation im Frühmittelalter*, a cura di M. Diesenberger e W. Pohl (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters, 3), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2002, pp. 63-89, soprattutto pp. 77-89.

<sup>11</sup> PRINZ, *Frühes Mönchtum...*, cit., pp. 177 s. Per la datazione cf. J. BARBIER, *La reine fait le roi: une révision de la date du 'testament' de Leodebodus*, in *Retour aux sources. Textes, études et documents d'histoire médiévale offerts à Michel Parisse*, a cura di S. Gougenheim, Picard, Paris 2004, pp. 31-42.

<sup>12</sup> M. PROU - A. VIDIER, *Recueil des chartes de l'abbaye de Saint-Benoît-sur-Loire*, 2 voll. (Documents publiés par la Société archéologique du Gâtinais, 5-6), Paris 1900-1907, vol. I, n. 1, p. 5.

<sup>13</sup> Cf. J. WOLLASCH, 'Benedictus abbas Romensis'. *Dasrömische Element in der frühen benediktinischen Tradition*, in *Tradition als historische Kraft, Festschrift Karl Hauck*, a cura di N. Kamp e J. Wollasch, De Gruyter, Berlin - New York 1982, pp. 119-137, qui a pp. 123 s.; J.-M. BERLAND, *Présence du corps de saint Benoît à Fleury-sur Loire du haut moyen âge à nos jours*, in «Studia Monastica» XXI (1979), pp. 265-302, in particolare pp. 267-269; per il resoconto della traslazione cf. A. BELLONI,

importanza secondaria se a essere portate dal Lazio in Gallia fossero davvero le reliquie del Padre del monachesimo. Sotto il nuovo patrocinio di Benedetto, Fleury – o St. Benoît-sur-Loire come oggi è chiamato il monastero – divenne il centro di propagazione, a partire da cui l'area gallica fu ulteriormente segnata in senso benedettino, sia pure, all'inizio, tramite la regola mista benedettino-colombana. Anche Lérins, il più famoso dei monasteri dell'antica Gallia, ricevette lo stimolo a questo nuovo orientamento beneddettino mediante l'influsso diretto proveniente da Fleury<sup>14</sup>.

Grazie all'efficace compartecipazione dell'aristocrazia franca, la regola si diffuse così, nei secoli VII e VIII, in tutto il regno dei Merovingi. Decisivo fu il ruolo di monasteri che, o erano stati fondati a partire da tali centri del monachesimo franco-irlandese, oppure in essi vivevano dei monaci provenienti da quell'esperienza. Su questa via la regola benedettina arrivò sino all'area italica, a Bobbio, l'ultimo luogo dove aveva operato San Colombano. Qui la presenza della regola è documentata a partire dall'anno 645 ca. e riplasmò rapidamente la tradizione irlandese dopo la morte del suo fondatore<sup>15</sup>. Con l'eccezione dei territori di Tours, dove sino a quasi tutto il secolo IX dominò la forma monastica legata a San Martino, i monasteri gallici verso la fine del secolo VII erano ormai quasi interamente di orientamento beneddettino<sup>16</sup>. La conoscenza della *Regula Benedicti* può essere dimostrata già all'inizio del secolo VII anche per la Gallia meridionale – e, dunque, indipendentemente dall'influsso irofranco –, ma, in ogni caso, essa non ebbe un influsso permanente<sup>17</sup>.

La regola di Benedetto, peraltro, non si diffuse solo in combinazione con quella di Colombano: la regola per le vergini (*Regula ad virgines*) di Donato di Besançon († vor 660) si basava, per esempio, sulla regola, più antica, di Cesario di Arles, sulla regola di Colombano e – principalmente – sulla *Regula Benedicti*<sup>18</sup>.

*La 'Translatio Benedicti' a Fleury e gli antichi monasteri dell'Italia settentrionale*, in «Italia medioevale e umanistica» XXVII (1984), pp. 1-16, soprattutto pp. 12-16.

<sup>14</sup> PRINZ, *Frühes Mönchtum...*, cit., p. 267.

<sup>15</sup> Cf. PRINZ, *Frühes Mönchtum...*, cit., p. 146 (nel testo invece del 643 è indicata la data, errata, del 693; nella nota 130, invece, il riferimento è corretto). Dubbi sul rapido declino della Regola di Colombano sono stati recentemente espressi da M. RICHTER, *Bobbio in the Early Middle Ages. The Abiding Legacy of Columbanus*, Four Courts Press, Dublin 2008, p. 67.

<sup>16</sup> Cf. SPINELLI, *Das benediktinische Mönchtum...*, cit., p. 30. Per una rapida e precisa descrizione di questi sviluppi, cf. F. PRINZ, *Grundzüge der Entfaltung des abendländischen Mönchtums bis zu Karl dem Großen*, in *Karl der Große und sein Nachwirken. 1200 Jahre Kultur und Wissenschaft in Europa*, vol. I: *Wissen und Weltbild*, a cura di P.L. Butzer, M. Kern e W. Oberschelp, Brepols, Turnhout 1997, pp. 223-249, specialmente pp. 241-246.

<sup>17</sup> Cf. PRINZ, *Frühes Mönchtum...*, cit., pp. 267 s. e 288; P. ENGELBERT, *Regeltext und Romverehrung. Zur Frage der Verbreitung der 'Regula Benedicti' im Frühmittelalter*, in «Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte» 81 (1986), pp. 39-60, in particolare pp. 40, 43-45.

<sup>18</sup> Cf. A. DIEM, *New Ideas expressed in Oldwords: The 'Regula Donati on Female Monastic Life and Monastic Spirituality*, in «Viator» XLIII (2012), n. 1, pp. 1-38; M. ZELZER, *Die 'Regula Donati' als frühestes Zeugnis des monastischen Gebrauchstextes der 'Regula Benedicti'*, in *Il monachesimo tra eredità*

Anche la *Regula cuiusdam ad virgines* del già citato Waldeberto di Luxeuil contiene parti tratte dalla regola di Benedetto<sup>19</sup>.

Accanto a questa tradizione del testo, tramandata soprattutto nei territori franchi, se ne può rinvenire un'altra, di matrice italica, la cui storia originaria, però, è piuttosto oscura; essa risulta storicamente documentabile solo nel secolo VIII. Così, Paolo Diacono († ca. 799) – lui stesso monaco a Montecassino – nella sua Storia dei Longobardi racconta di un impegno papale, questa volta documentabile, in favore del monachesimo di impronta benedettina: i tre papi che succedono l'uno all'altro – Gregorio II († 731), Gregorio III († 741) e Zaccaria († 752) – avviarono e sostennero l'impegno dell'eremita Petronace († 749/750) per rifondare Montecassino<sup>20</sup>. Sin dall'inizio del secolo VII, Benedetto era certamente già considerato un abate “romano” e la sua Regola era conosciuta come Regola “romana”<sup>21</sup>; tuttavia, per nessun monastero della città di Roma si può dimostrare l'osservanza della regola benedettina prima del secolo X<sup>22</sup>. Inoltre, si può dimostrare che i papi divennero zelanti promotori del monachesimo benedettino solo dopo la ricostruzione di Montecassino.

Montecassino era, peraltro, certamente presente, così come gli altri luoghi della memoria benedettina, grazie alla *Vita* di Gregorio Magno<sup>23</sup>. Si può constatare che l'importanza di Benedetto si deve sostanzialmente alla presentazione celebrativa che ne fanno i *Dialoghi*. Non desta quindi meraviglia il fatto che, parallelamente alla diffusione della sua Regola, sia cresciuta anche la venerazione liturgica del Padre del monachesimo, sia nel regno dei Franchi che in Italia.<sup>24</sup>

In questo contesto di rinnovamento della vita monastica a Montecassino si tramanda che Papa Zaccaria avrebbe inviato a Petronace il codice Cassinense della

*e aperture...*, cit., pp. 753-763. Sulla regola di Cesario cf. J. PILVOUSEK - K.B. SPRINGER, *Caesarius von Arles und die Klostergründung der heiligen Radegunde*, in *Radegunde. Ein Frauenschicksal zwischen Mord und Askese*, a cura di H. Eidam e G. Noll, Druck und ReproVerlag OHG, Erfurt 2006, pp. 79-95.

<sup>19</sup> Cf. PRINZ, *Frühes Mönchtum...*, cit., pp. 286s. ed anche gli studi di A. Diem: *Das Ende des monastischen Experiments. Liebe, Beichte und Schweigen in der 'Regula cuiusdam ad virgines' (mit einer Übersetzung im Anhang)*, in *Female 'vita religiosa' Between Late Antiquity and the High Middle Ages. Structures, Developments and Spatial Contexts*, a cura di G. Melville, A. Müller (Vita Regularis. Abhandlungen, 47), LIT, Berlin 2011, pp. 81-136 e *Rewriting Benedict: The Regula Cuiusdam ad virgines and Intertextuality as Tool to Construct a Monastic Identity*, in «The Journal of Medieval Latin» XVII (2007), pp. 313-328, in particolare pp. 319-326 con la comparazione dei testi.

<sup>20</sup> PAULUS DIACONUS, *Historia Langobardorum*, a cura di L. Bethmann e G. Waitz (Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Langobardorum), Hahn, Hannover 1878, VI. 409, pp. 178s. Cf. WOLLASCH, *'Benedictus abbas Romensis'...*, cit., pp. 125-129.

<sup>21</sup> Cf. WOLLASCH, *'Benedictus abbas Romensis'...*, cit.

<sup>22</sup> Cf. G. JENAL, *Italia ascetica atque monastica. Das Asketen- und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca. 150/250-604)*, 2 voll. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 39.1-2), Hirsemann, Stuttgart 1995, p. 310.

<sup>23</sup> Cf. a tale proposito G. MELVILLE, *Montecassino*, in *Erinnerungsorte des Christentums*, a cura di C. Marksches, H. Wolf e C.H. Beck, München 2010, pp. 322-344, 763-764.

<sup>24</sup> Cf. su questo aspetto WOLLASCH, *'Benedictus abbas Romensis'...*, cit.

Regola, che era stato in precedenza salvato a Roma e che si considerava come autografo di Benedetto. Solo ora, a metà del secolo VIII, Montecassino divenne un centro monastico conosciuto e venerato in tutta Europa, anche se la sua influenza era limitata al Nord e le regioni meridionali della penisola appenninica continuavano a restare fuori dall'influsso della *Regula Benedicti*. Ora, importanti monasteri del regno dei Franchi seguivano la regola di Benedetto o una regola mista, che a essa essenzialmente si richiamava; numerosi monaci si recavano a Montecassino, per conoscerne quella che era ritenuta la forma di vita benedettina originaria e per diffonderla a nord delle Alpi. Su questo aspetto occorrerà ritornare. Il *Concilium Germanicum* tenuto nell'anno 742 sotto la presidenza di Bonifacio e del maggiordomo di palazzo Carlomanno riconobbe già la regola di Benedetto come unica regola monastica del regno merovingio<sup>25</sup>. Anche se questa decisione non ebbe effetti duraturi, tuttavia comincia con essa una serie di misure che influenzarono sempre di più lo sviluppo della vita monastica nel regno dei Franchi, ormai governato, a partire dal 751, unicamente dai Carolingi.

Carlo Magno, infine, in linea con i suoi sforzi riformistici, fece redigere una copia del manoscritto originale della Regola che, dalla metà del secolo VIII, si trovava di nuovo a Montecassino<sup>26</sup>. Si deve ritenere che questa redazione inizialmente non abbia avuto quasi nessun influsso nel Regno, ma che, fondamentalmente, non rappresentasse nulla più di un contributo al vasto impegno di Carlo a unificare il testo biblico insieme con altri testi centrali nell'ambito della liturgia e del diritto canonico. La copia che ne derivò è nota come "esemplare normale" di Aquisgrana. La diffusione di questa redazione, realizzata nel 787 come testo di riferimento, procedette più lentamente di come si sia spesso supposto. Questo snodo nella tradizione testuale divenne realmente significativo solo dopo la dichiarazione del concilio di Aquisgrana nell'anno 816, cui si è fatto cenno all'inizio. Essa ebbe valore generale e, questa volta, risultò fattivamente efficace. Una copia del codice trascritto su incarico di Carlo Magno fu realizzata nel primo trentennio del secolo IX a San Gallo, dove ancora si trova come Codex 914 nella *Stiftsbibliothek*, la biblioteca dell'ex abbazia di San Gallo. Dato che il manoscritto originario di questa redazione – l'autografo attribuito a Benedetto da Norcia – andò

<sup>25</sup> J. JARNUT, *Bonifatius und die fränkischen Reformkonzilien (743-748)*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung» LXXVI (1979), pp. 1-26, a p. 6. W. HARTMANN, *Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien* (Konziliengeschichte, Reihe A: Darstellungen), Schöningh, Paderborn 1989, p. 52. Sui concili riformatori, cf. ora in generale: U. NONN, 'Castitas et vitae et fidei et doctrinae' – Bonifatius und die Reformkonzilien, in *Bonifatius – Leben und Nachwirken. Die Gestaltung des christlichen Europa im Frühmittelalter*, a cura di F.J. Felten, J. Jarnut e L.E. von Padberg (Quellen und Abhandlungen zur mittelhochdeutschen Kirchengeschichte, 121), Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte, Mainz 2007, pp. 271-280.

<sup>26</sup> Cf. *Theodomari abbatis Casinensis epistola ad Karolum regem*, a cura di K. Hallinger e M. Wegener, in *Initia consuetudinis Benedicti. Consuetudines saeculi octavi et noni*, a cura di K. Hallinger (Corpus Consuetudinum monasticarum, 1), Schmitt, Siegburg 1963, pp. 137-175. Cf. inoltre ENGELBERT, *Regeltext und Romverehrung...*, cit., pp. 51 s.

bruciato nell'anno 896 a Teano, dove era stato portato da Montecassino per proteggerlo dai Saraceni, il manoscritto di San Gallo non è solo uno dei più antichi della regola, ma è, al contempo, anche quello che è considerato il più vicino al testo originario secondo la tradizione benedettina.

La crescente diffusione nel regno dei Franchi, nel corso del secolo IX, dei gruppi di manoscritti che si basavano sull'“esemplare normale” della *Regula Benedicti*, ebbe quindi un influsso tale che anche la tradizione della Regola a sud delle Alpi si basò da allora sui testi franchi, che, subito dopo il concilio di Aquisgrana, pervennero in area italiana<sup>27</sup>.

La più antica redazione manoscritta della Regola non risale però né alla linea di tradizione cassinese né a quella riconducibile a Luxeuil, ma a una terza, la cui origine deve essere collocata in Inghilterra. Si tratta di un manoscritto conservato a Oxford, di provenienza inglese e risalente all'inizio del secolo VIII. Non è chiaro per quale via la regola di Benedetto sia arrivata in Inghilterra; si può però ritenere che Benedetto Biscop († ca. 690) e Wilfrido, vescovo di York († 709), abbiano portato con loro il testo ritornando da un viaggio sul continente, e abbiano così avviato l'influsso della *Regula Benedicti* sul monachesimo inglese<sup>28</sup>.

Questi rapidi cenni alla storia della tradizione del manoscritto permettono, già di per sé, di avere un'idea dello sviluppo in senso benedettino del monachesimo nel secolo IX, con un'evoluzione che, se di per sé non è necessaria, è però senz'altro utile. La regola di Benedetto deve la propria progressiva espansione – come osservò Pius Engelbert – «Più all'intreccio di fattori esterni che a una sua forza interiore»<sup>29</sup>, anche se – si deve peraltro aggiungere – fu proprio questa sua forza interiore a contribuire, in definitiva, al suo ultimo successo.

Il testo della Regola, come ci si presenta oggi, ma anche già nei manoscritti più antichi, si è formato lungo un certo lasso temporale; esso rivela integrazioni di un nucleo originale (sicuramente i capp. 67-73, forse anche i capp. 8-20), come anche numerose interpolazioni testuali. Si possono, poi, evidenziare ripetizioni e contraddizioni interne. Anche se nata all'epoca delle “regole miste”, la Regola di Benedetto rappresenta sul piano contenutistico una creazione originale del suo autore. Essa rimane, peraltro, incomprensibile al di fuori del contesto e degli ambienti monastici del secolo VI: come altre regole del tempo, anche la *Regula*

<sup>27</sup> Cf. K. ZELZER, *Cassiodor, Benedikt und die monastische Tradition*, in «Wiener Studien», N.F. 19 (1985), pp. 215-237, a p. 233.

<sup>28</sup> Su Benedetto e Wilfrido, cf. B. COLGRAVE, *Pilgrimes to Rome in the Seventh and Eighth Centuries*, in *Studies in Language, Literature and Culture of the Middle Ages and Later Offered to Rudolph Willard*, a cura di E. Bagby Atwood e A.A. Hill, University of Texas, Austin 1969, pp. 156-172; alle pp. 159-164; L.E. VON PADBERG, *Missionare und Mönche auf dem Weg nach Rom und Monte Cassino*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte» CXI (2000), pp. 145-168, alle pp. 149-153; sulla diffusione della *Regula Benedicti* in Inghilterra, cf. E. FLETCHER, *Benedict Biscop*, in *Bede and his World: The Jarrow Lectures*, vol. II, a cura di M. Lapidge, Aldershot, London 1994, pp. 539-554, alle pp. 546-548. Sulla tradizione inglese della regola mista, cf. ZELZER, *Von Benedikt zu Hildemar...*, cit., p. 122 s.

<sup>29</sup> ENGELBERT, *Regeltext und Romverehrung...*, cit., p. 39.

*Benedicti* traeva alimento dal fecondo terreno della tradizione<sup>30</sup>. Per la sua fonte primaria si può fare riferimento alla cosiddetta *Regula Magistri*, una delle prime regole monastiche, messa per iscritto nei primi decenni del secolo VI<sup>31</sup>. Da essa, che era la più ampia delle regole conosciute, l'autore della regola di Benedetto trasse i primi sette capitoli, ma anche successivamente ambedue i testi procedono in molti punti parallelamente<sup>32</sup>.

Struttura e contenuto della *Regula Benedicti* consentono di individuare con chiarezza il loro successivo divenire. Nel suo complesso il testo deriva dalla pratica quotidiana della vita monastica e non è, quindi, il risultato di un unico atto normatore creativo. Nella misura in cui si tratta di un manuale, che consente al singolo come alla comunità di concentrarsi completamente nella lode di Dio e nell'opera della preghiera, orientando tutte le attività necessarie a questo scopo, come è il fine della vita monastica, al testo è attribuita una sua funzionalità specifica. Tutte le prescrizioni e i principi ordinativi contenuti nella Regola devono quindi essere compresi esclusivamente a partire dalla loro finalità ultima. Questa determinazione strumentale è, a sua volta, in primo luogo esito della storia del testo. I contenuti della Regola si debbono, pertanto, alle esperienze della vita monastica di ogni giorno. Il sapere che la permea è sapere esperienziale. Esso deriva la sua validità e la sua forza normativa dall'esperienza e dalle consuetudini provate.

Secondo la tradizione benedettina, Benedetto da Norcia scrisse la regola del monastero da lui fondato a Montecassino; tuttavia all'interno del testo ci sono elementi da cui si deduce la sua implicita validità anche per altri luoghi. Per esempio, le indicazioni riguardanti il servizio di cucina (cap. 35), gli abiti (cap. 55) o il lavoro dei campi (cap. 48) prevedono di modificare la corrispondente pratica monastica a seconda del luogo e delle circostanze. Ma anche in riferimento all'approvvigionamento dei monaci (capp. 39-41), al loro rango (cap. 63) o alle prassi penitenziali e penali nel monastero (per esempio capp. 24 e 25) si danno spesso solo delle indicazioni operative nel quadro delle quali compete, poi, all'abate prendere una decisione. L'interpretazione della regola è, quindi, originariamente privilegio dell'abate (cap. 2). Come "regola vivente" spetta a lui la responsabilità di adattare il testo della Regola alle circostanze specifiche di ciascun luogo e di darvi applicazione, interpretandola. A partire dall'epoca carolingia sorsero, poi,

<sup>30</sup> Klaus Zelzer ha acutamente definito la Regola di Benedetto come «almeno in parte una sorta di regola mista». ZELZER, *Cassiodor* (come alla nota 27), p. 226.

<sup>31</sup> *La règle du maître*, a cura di A. de Vogüé, 3 voll. (Sources chrétiennes, 105-107 = Série des textes monastiques d'Occident, 14-16), Les Editions du Cerf, Paris 1964-1965. Riguardo alla storiografia che si è occupata delle relazioni tra *Regula Benedicti* e *Regula Magistri* cf. B. JASPERS, *Die 'Regula Benedicti' – 'Regula Magistri' – Kontroverse* (Regulae Benedicti studia. Supplementa, 3), Gerstenberg, Hildesheim 1977<sup>2</sup>; inoltre, con in proposito un'acuta presa di posizione: M. DUNN, *Mastering Benedict. Monastic Rules and Their Authors in the Early Medieval West*, in «The English Historical Review» CDXVI (1990), pp. 567-594.

<sup>32</sup> Per un confronto di entrambi i testi delle regole riguardo all'organizzazione e alla costituzione delle rispettive comunità monastiche, cf. JENAL, *'Italia ascetica atque monastica'...*, cit., pp. 233-264.

numerosi e talora ampi commentari alla Regola di Benedetto, che, per parte loro, ebbero larga diffusione, ma anche raccolte normative interpretative – le cosiddette *Consuetudines* –, che spesso erano valide in un solo luogo. In questi testi si colmano dei vuoti normativi della Regola e si precisavano indicazioni che potevano essere poco chiare<sup>33</sup>.

Il grande bisogno di tali testi interpretativi ed esplicativi, documentato dalle fonti tramandate, può essere spiegato soprattutto con la caratteristica apertura della Regola di Benedetto (a prescindere dalla storicità riconosciuta e spesso anche tematizzata del testo della Regola). Il numero consistente di commenti e libri consuetudinari redatti successivamente derivava, all'origine, dalle competenze decisionali riconosciute all'abate. Una delle idee centrali per lo spirito della *Regula Benedicti* è, in questo caso, quella della *discretio*, che, secondo la *Regola* e richiamandosi a Cassiano († ca. 435), è la “madre di tutte le virtù” (cap. 64, 19)<sup>34</sup>. Si tratta qui di un motivo che nel linguaggio contemporaneo può essere reso con i concetti di “senso della misura” o capacità di prendere la decisione giusta. Proprio come tale, la *discretio* rappresenta dunque una capacità caratteristica dell'abate (cap. 64, 17-19). Questa competenza in certo qual modo esclusiva è fondamento sostanziale di legittimazione dell'abate e presupposto del suo corretto operare<sup>35</sup>.

Per praticare una tale giustizia, a cui il monaco è tenuto in modo particolare dalle Beatitudini del Discorso della Montagna, è necessaria proprio quella capacità di differenziazione che aiuti a non agire in maniera ingiusta mediante azioni e decisioni non proporzionate. In questo senso la *discretio* dell'abate, con cui egli dà a ciascuno ciò di cui ha bisogno, è fondamento ed espressione della sua predominanza sulla comunità dei fratelli.

Non formalismo o costrizione devono determinare la vita monastica, ma liberalità e comprensione. Già nel Prologo la Regola annuncia di non volere stabilire

<sup>33</sup> Oltre al volume I del *Corpus Consuetudinum monasticarum...* citato si deve qui far riferimento alle spiegazioni della Regola di Hildemaro (*Expositio regulae ab Hildemaro tradita*, a cura di R. Mittermüller, Pustet, Regensburg 1880) e di Smaragdo di St. Mihiel (*Smaragdi abbatis expositio in regulam s. Benedicti*, a cura di A. Spannagel e P. Engelbert [Corpus Consuetudinum monasticarum, 8], Schmitt, Siegburg 1974). Sulla storia della trasmissione del testo del commentario di Hildemaro, cf. W. HAFNER, *Der Basilius kommentar zur 'Regula S. Benedicti'. Ein Beitrag zur Autorenfrage karolingischer Regelkommentare* (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, 23), Aschendorff, Münster 1959. Sulla tipologia del testo in generale cf. G. MELVILLE, *Regeln – Consuetudines-Texte – Statuten. Positionen für eine Typologie des normativen Schrifttums religiöser Gemeinschaften im Mittelalter*, in 'Regulae' – 'Consuetudines' – 'Statuta'. *Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo*, a cura di C. Andenna e G. Melville (Vita regularis. Abhandlungen, 25), Lit, Münster 2005, pp. 65-103.

<sup>34</sup> Cf. G. BUSCH, 'Discretio est mater virtutum'. *Ein Versuch zur Entwicklungsgeschichte der Discretio und des Mönchsethos*, Tesi di dottorato, Bonn 1949.

<sup>35</sup> Cf. su questo punto e per quanto segue: M. BREITENSTEIN - G. MELVILLE, *Gerechtigkeit als fundierendes Element des mittelalterlichen Mönchtums*, in *Bilder – Sachen – Mentalitäten. Arbeitsfelder historischer Kulturwissenschaften*, a cura di H. Alzheimer, C. Selheim, K. Reder e F.G. Rausch, Schnell & Steiner, Regensburg 2010, pp. 33-42.

«nulla di duro o gravoso» (Prologo, 46). Era privilegio dell'abate determinare la misura della necessità individuale e, proprio per questo, subito dopo si legge: «Ma se, per la correzione dei difetti o per il mantenimento della carità, dovrà introdursi una certa austerità, suggerita da giusti motivi, non ti far prendere dallo scoraggiamento al punto da abbandonare la via della salvezza, che in principio è necessariamente stretta e ripida» (Prologo, 47-48).

L'ordine concepito nella Regola si basava sull'obbedienza del monaco così come sull'umiltà dell'abate preposto, sull'imposizione di un quadro normativo così come sulla possibilità di prendere decisioni all'interno di questo stesso quadro che fossero corrispondenti alle situazioni concrete.

I citati libri di consuetudini, proprio in quanto consolidate interpretazioni della Regola, sperimentate sulla prassi ordinaria, contribuirono a dare alla quotidianità monastica un alto grado di uniformità, che era proprio ciò di cui c'era bisogno per arrivare alla piena e agognata corrispondenza tra la linea guida spirituale e, appunto, questa stessa quotidianità. In esse, generalmente, trovava forma scritta un ampio spettro di pratiche monastiche. A cominciare dalle questioni riguardanti la liturgia, passando per quelle concernenti l'assegnazione degli incarichi o la prassi disciplinare, si descrivevano qui il tipico ritmo di vita, le forme di comunicazione e le regole di condotta del singolo monastero. Riprendendo una distinzione di Anselm Davril, simili libri consuetudinari devono, dunque, essere intesi nel loro carattere normativo, più che descrittivo<sup>36</sup>.

In ogni caso, i testi delle *Consuetudines*, la cui prima fioritura, in base ai documenti della loro tradizione, deve essere collocata nel secolo IX, marcano già un secondo livello nel consolidamento in forma scritta degli usi specifici di una determinata casa. Prima di arrivare a mettere per iscritto le *Consuetudines loci* e a renderle pertanto trasmissibili, di solito le si conosceva e apprendeva direttamente sul luogo, quando ci si voleva orientare alla forma di vita di una particolare casa.

Dopo la sua ricostruzione, a opera del già citato Petronace, all'inizio del secolo VIII, fu soprattutto il monastero di Montecassino a divenire un punto di attrazione per coloro che, secondo il loro stesso parere, volevano conoscere l'autentica vita benedettina. Così, Bonifacio inviò il suo discepolo Sturmio a Montecassino, per impararvi gli usi originariamente benedettini e implementarli, poi, nel monastero, appena fondato, di Fulda<sup>37</sup>. Liudgero, primo vescovo di Münster,

<sup>36</sup> A.DAVRIL, *Coutumiers directifs et coutumiers descriptifs d'Ulrich à Bernard de Cluny*, in *From Dead of Night to End of Day. The Medieval Customs of Cluny / Du cœur de la nuit à la fin du jour. Les coutumes clunisiennes au moyen âge*, a cura di S. Boynton e I. Cochelin (*Disciplina monastica*, 3), Brepols, Turnhout 2005, pp. 23-28.

<sup>37</sup> Sulla fondazione di Fulda cf. J. RAAIJMAKERS, *The Making of the Monastic Community of Fulda, cc. 744-900* (*Cambridge Studies in Medieval Life and Thought*, 4<sup>th</sup> series, 83), Cambridge University Press, Cambridge 2011, soprattutto pp. 36-38; L. KÉRY, *Klosterexemption in der Einöde? Bonifatius und das Privileg des Papstes Zacharias für Fulda (751)*, in «Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte» LX (2008), pp. 75-110; D. GEUENICH, *Bonifatius und "sein" Kloster Fulda*, in *Bonifatius...*, cit.,

sostò a Montecassino<sup>38</sup> e San Villibaldo di Eichstätt passò circa dieci anni sotto la guida di Petronace sul monte di Benedetto, prima di portare con sé in Baviera le esperienze da lui vissute in quel luogo.<sup>39</sup> Ma non erano solo i monaci a recarsi a Montecassino. Persino Carlo Magno pare abbia conosciuto l'importanza del luogo: Teodorico, un suo parente e ufficiale dell'esercito, vi si recò per interrogare i monaci di Montecassino riguardo alle loro usanze, in particolare su quelle di cui la regola non faceva menzione. I Franchi dovettero rendersi conto che persino nel luogo dove il Padre del monachesimo aveva operato, ci si discostava dalla sua Regola, dal momento che, qui, si concedeva la preminenza all'ordine liturgico romano prima ancora che a quello di Benedetto<sup>40</sup>. Ciò non pregiudicò in alcun modo il prestigio di Montecassino: un'espressione di questo dato, anche solo per citare un esempio, la si ritrova in quel che scrive Pascasio Radperto († ca. 865), abate di Corbie e autore della *Vita* del suo predecessore Adalardo († 826), secondo cui il monte del monastero era la fonte e l'origine della *religio benedettina* (*quo totius fons religionis et origo putabatur*)<sup>41</sup>.

Una tale tendenza all'uniformazione del monachesimo trovò il sostegno anche del Papato, che, dopo la ricostruzione di Montecassino si impegnò fortemente per l'affermazione della *Regula Benedicti*: si possono qui richiamare anche solo i tre sinodi franchi, promossi su "incarico curiale"<sup>42</sup> negli anni 742 e 743, nel corso dei quali si decise che tutti i monaci e, parimenti, anche le ancelle di Cristo dovevano vivere secondo la regola di San Benedetto<sup>43</sup>.

Il successo di tali e simili direttive, anche successive, fu, però, inizialmente modesto. I dignitari ecclesiastici e secolari del regno dei Franchi, quando nell'anno 813 si radunarono per la dieta imperiale, stabilirono che fossero indetti cinque

pp. 295-301; VON PADBERG, *Missionare und Mönche...*, cit., p. 161; J. SEMMLER, *Instituta sancti Bonifatii. Fulda im Widerstreit der Observanzen*, in *Kloster Fulda in der Welt der Karolinger und Ottonen*, a cura di G. Schrimpf (Fuldaer Studien, 7), Knecht, Frankfurt am Main 1996, pp. 79-103, alle pp. 93 s. Sulle relazioni di Bonifacio con il monastero di Fulda, cf. T. KÖLZER, *Bonifatius und Fulda. Rechtliche, diplomatische und kulturelle Aspekte*, in «Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte» LVII (2005), pp. 25-53. In ogni caso infondata è la tesi di Staab, secondo cui Bonifacio avrebbe già seguito a Exeter la *Regula Benedicti*: F. STAAB, *Bonifatius, die 'Regula sancti patris Benedicti' und die Gründung des Klosters Fulda*, in «Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte» LVII (2005), pp. 55-69.

<sup>38</sup> Cf. A. ANGENENDT, *Liudger. Missionar, Abt, Bischof im frühen Mittelalter*, Aschendorff, Münster 2005<sup>2</sup>.

<sup>39</sup> Cf. VON PADBERG, *Missionare und Mönche...*, cit., pp. 159 s.

<sup>40</sup> Cf. SEMMLER, *Die Beschlüsse...*, cit., pp. 27 e 66-69; WOLLASCH, 'Benedictus abbas Romensis'..., cit., pp. 129 s.; ENGELBERT, *Regeltext und Romverehrung...*, cit., pp. 50-54; ZELZER, *Von Benedikt zu Hildemar...*, cit., pp. 122-125.

<sup>41</sup> *Vita sancti Adalardi Corbeiensis abbatis auctore s. Paschasio Radberto*, in *Patrologia latina*, vol. CXX, coll. 1507-1552, cap. 12 (col. 1515).

<sup>42</sup> K. HALLINGER, *Römische Voraussetzungen der bonifatianischen Wirksamkeit im 7. und frühen 8. Jahrhundert*, in *St. Bonifatius. Gedenkgabe zum 1200. Todestag*, Parzeller, Fulda 1954, pp. 320-361, a p. 341.

<sup>43</sup> Cf. HARTMANN, *Die Synoden...*, cit., pp. 52 e 54.

concili regionali, nel corso dei quali si doveva riflettere sulla situazione della Chiesa<sup>44</sup>. Gli atti conciliari che ci sono stati tramandati gettano una luce interessante sul successo delle attività sino ad allora svolte per uniformare il monachesimo benedettino. Mentre durante l'adunanza che ebbe luogo a Magonza la *Regula Benedicti* fu in effetti considerata come l'unica norma monastica, nel sinodo di Reims ci si vide anzitutto costretti a far conoscere la Regola agli abati presenti leggendone il testo. Anche il concilio di Tours si dovette confrontare con una crescente decadenza dell'ordinamento monastico, dato che i monaci a malapena osservavano la Regola vigente. Invece, i vescovi dei sinodi di Arles e di Chalon-sur-Saône riferirono che in ambedue i territori in quasi tutti i monasteri si viveva conformemente alla Regola e che il monachesimo sperimentava una grande fioritura<sup>45</sup>.

D'altra parte, non tutte le deviazioni oggetto di protesta erano da considerare espressione di negligenza monastica. Spesso si trattava della prosecuzione dell'osservanza di una regola mista, come a Corbie<sup>46</sup>, che fu fondato *sub regula sancti Benedicti vel sancti Columbani*<sup>47</sup>, o di una celebrazione della liturgia non conforme alla Regola: sia che ci si orientasse alla prassi romana, come a San Gallo o St. Wandrille, sia che il riferimento fosse la tradizione della preghiera continua, la *laus perennis*, mutuata dall'Oriente, come a Saint-Maurice o Fulda<sup>48</sup>. La diffusione nel regno dei Franchi della regola di Benedetto, malgrado sforzi e impegno molteplici, dava, dunque, esiti chiaramente diversi. A essere colpite dalle decisioni di Aquisgrana non ci furono solo le chiare violazioni della forma di vita monastica – come le dispense dal precetto della povertà personale, quali venivano concesse, ancora al tempo di Carlo Magno a Weissenburgo anche a Lorsch, in Alsazia<sup>49</sup>, ma ogni tipo di deviazione dalla Regola di Benedetto.

Che poi si applicasse qui, e in molte altre successive circostanze, a delle comunità femminili una regola che era stata scritta per dei monasteri maschili è senz'altro degno di nota, ma non potrà essere ulteriormente qui approfondito. Basti quanto segue: le difficoltà che necessariamente ne nascevano portarono anche in questi casi allo sviluppo di usanze e consuetudini locali, riconosciute, insieme con

<sup>44</sup> Cf. J. SEMMLER, *Karl der Große und das fränkische Mönchtum*, in *Karl der Große*, vol. II: *Das geistige Leben*, a cura di B. Bischoff, Düsseldorf, pp. 255-289, alle pp. 255-262.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> SEMMLER, *Die Beschlüsse...*, cit., specialmente pp. 76-78.

<sup>47</sup> Cf. tutte le attestazioni in H. MORDEK, *Kirchenrecht und Reform im Frankenreich. Die Collectio vetus Gallica, die älteste systematische Kanonensammlung des fränkischen Gallien. Studien und Edition* (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters, 1), De Gruyter, Berlin, New York 1975, p. 89. Sulla storia della abbazia di Corbie cf. D. GANZ, *Corbie in the Carolingian Renaissance* (Beihefteder Francia, 20), Thorbecke, Sigmaringen 1990, pp. 14-35.

<sup>48</sup> Cf. J. SEMMLER, *Pippin III. und die fränkischen Klöster*, in «Francia» III (1975), pp. 88-146, alle pp. 139-144. Sui lunghi e complessi processi che portarono alla piena ed esclusiva osservanza della *Regula Benedicti* a Fulda cf. SEMMLER, *Instituta sancti Bonifatii...*, cit.

<sup>49</sup> Cf. SEMMLER, *Karl der Große...*, cit., p. 259.

la Regola, come vincolanti, anche quando si cessò di seguire delle regole miste, come si è già osservato<sup>50</sup>. Nel caso dei monasteri femminili che si orientavano secondo la *Regula Benedicti*, è, dunque, pressoché impossibile, come, del resto, per quelli maschili, pervenire ad affermazioni generali e valide per tutti sulla vita quotidiana nell'epoca che precede lo stabilirsi di osservanze comuni. Un'espressione tangibile di questo principio si trova, non da ultimo, nella professione benedettina dei voti, che, sino ad ancor oggi, è pronunciata per ciascuna casa.

Se ci si interroga circa l'elemento unificatore di questi monasteri – in certo qual modo, dunque, sulla loro specificità “benedettina” – sono almeno due i momenti che devono qui essere menzionati: l'orientamento alla Regola e al modello di vita abbozzato nella *Vita* di Benedetto. Ambedue i testi contengono i motivi centrali dell'esperienza benedettina. Con ciò non si deve destare l'impressione che questi due scritti potessero esprimere una concezione originariamente comune della dimensione monastica. Ho già richiamato il fatto che non ci sono prove che Gregorio Magno conoscesse la regola di Benedetto. Di conseguenza ogni collegamento tra i due testi è artificiale. Tuttavia tale sintesi, nella recezione di ambedue gli scritti, si è dimostrata feconda e caratterizzante, al punto che essi possono di fatto essere intesi come fondamenti della tradizione benedettina. Diamo dunque un breve sguardo alle idee di fondo che essi hanno trasmesso.

Il pensiero che sta alla base di tutto il monachesimo è quello di una concentrazione della vita sulla ricerca di Dio e, di conseguenza, è la tensione alla perfezione, nel senso del modello di vita evangelico. La presa di distanza dalla realtà mondana trovava, poi, espressione in una vera e propria fuga dal mondo. Una simile rottura radicale di tutte le relazioni familiari era il segno visibile di un orientamento a nuovi criteri di valore. La *Vita* descrive una siffatta rottura anche per il padre del monachesimo benedettino, al cui inizio sta, appunto, una simile *conversio totalis*<sup>51</sup>. Come già Agostino, la cui conversione, descritta nelle *Confessiones*, rappresentò un modello per i secoli successivi, Benedetto aveva dapprincipio avviato un percorso di studi che, però, interruppe molto presto. A suscitare la sua reazione non fu il contenuto di quei suoi studi, ma le circostanze che accompagnavano la vita studentesca, come sottolinea la *Vita*: «Abbandonò quindi con disprezzo gli studi, abbandonò la casa e i beni paterni e partì, alla ricerca di

<sup>50</sup> Cf. in proposito K. BODARWÉ, *Der weibliche Zweig des Benediktiner ordens*, in *Macht des Wortes...*, cit., pp. 111-119, e i contributi di Albrecht Diem, Anne-Marie Helvétius e Katrinette Bodarwé nel volume *Female 'vita religiosa'...*, cit. e anche A. DIEM, *Inventing the Holy Rule: Some Observations on the History of Monastic Normative Observance in the Early Medieval West*, in *Western Monasticism 'ante litteram'. The Spaces of Monastic Observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, a cura di H. Dey ed E. Fentress (*Disciplina Monastica*, 7), Brepols, Turnhout 2011, pp. 53-84 e in particolare le ricerche innovative di Franz Felten: *Vita religiosa sanctimonialium. Norm und Praxis des weiblichen religiösen Lebens vom 6. bis zum 13. Jahrhundert*, a cura di C. Kleinjung (*Studien und Texte zur Geistes- und Sozialgeschichte des Mittelalters*, 4), Didymos-Verlag, Korb 2011.

<sup>51</sup> Cf. la concisa sintesi delle singole fasi della vita di Benedetto in: JENAL, *Italia ascetica atque monastica...*, cit., pp. 196-203.

un abito che lo designasse consacrato al Signore. Gli ardeva nel cuore un'unica ansia: quella di piacere soltanto a Lui. Si allontanò quindi così: aveva scelto consapevolmente di essere incolto, ma aveva imparato sapientemente la scienza di Dio»<sup>52</sup>. Questa caratterizzazione di Benedetto non è solo concisa ed efficace, ma, allo stesso tempo, anche significativa delle sue motivazioni, poiché esprime con chiarezza lo spostamento del criterio di valore in direzione di una nuova sapienza e scienza divina.

Segue un periodo di ricerca. Benedetto, dopo che tutti coloro che gli erano vicini, lo ebbero abbandonato, condusse la vita di un eremita. Allo stesso tempo, però, egli non rifiuta la vita comune con altri asceti e servi di Dio: da essi, in circostanze diverse, Benedetto ottiene un aiuto che non si limita solo alle cure materiali: solo grazie alla visita di un sacerdote, divinamente ispirato, a Benedetto è possibile celebrare la festa di Pasqua; da solo – il testo lo esprime chiaramente – se ne sarebbe semplicemente dimenticato<sup>53</sup>. Al significato esistenziale della vita in comunità si aggiunge, dunque, quello spirituale, dal momento che il corretto svolgimento della liturgia, l'osservanza dell'anno liturgico della Chiesa, dipende essenzialmente dal sostegno di altre persone.

Benedetto fondò delle comunità e poi le lasciò. Nel far ciò conobbe – e questo venne poi inteso in corrispondenza con quanto narrato nella Regola – le forme diverse di vita monastica. Benedetto concluse la sua vita di costante ricerca a Montecassino, dove, in linea con lo spirito missionario di quel tempo, aveva distrutto gli altari pagani e al loro posto aveva fatto erigere prima degli oratori e poi un monastero<sup>54</sup>. Su questo è, ancora una volta, illuminante la scelta dei patroni di questi luoghi di preghiera: da una parte egli sceglie Giovanni, dall'altra, Martino, fondatore di monasteri e vescovo monaco. In tal modo Benedetto si colloca senza ombra di dubbio nell'eredità monastica, costruendo sulla quale gli riesce di sviluppare nuove forme di *Vita religiosa*. Mentre la sua prima tappa di ritiro monastico, la grotta di Subiaco, si ricollega ancora al monachesimo orientale, Montecassino rinvia chiaramente in direzione delle tradizioni galliche.

Se, in parallelo, si confrontano questi dati con la Regola, si possono scoprire delle importanti corrispondenze: la descrizione dei quattro tipi di monaci presente già nei primi capitoli è sia una qualificante valutazione di questa tipologia che una decisa presa di posizione in riferimento alle contemporanee correnti all'interno del monachesimo<sup>55</sup>.

<sup>52</sup> GREGORIO MAGNO, *Vita di San Benedetto...*, cit., prolog., p. 55.

<sup>53</sup> *Ibidem*, cap. 1, p. 58.

<sup>54</sup> *Ibidem*, cap. 8, pp. 68-72. Su questo principio di «riedificazione mediante una nuova dedizione», cf.: L.E. VON PADBERG, *Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert*, Steiner, Stuttgart 1995, pp. 151-158.

<sup>55</sup> Cf. T. PETUTSCHNIG, 'A coenobitarum fortissimum genus disponendum'. *Die Arten der Mönche nach BR 1*, in *Macht des Wortes...*, cit., pp. 35-39.

Se già nel pieno Medioevo, tenuto conto della differenziazione in una pluralità di forme di vita impostasi nel corso dei secoli, è difficile trovare una definizione concettuale oggettiva di che cosa sia il monaco, questo problema è ancora più complesso per l'Alto Medioevo. Sino alla fine del secolo IV sembra addirittura inadeguato riassumere in un solo termine concettuale le diverse forme e correnti di una vita concentrata sulla celebrazione e la ricerca di Dio. Già il concetto stesso di "monachesimo", come ha messo in evidenza Friedrich Prinz<sup>56</sup>, desta false idee di regolarità, di norme e coerenza interna a movimenti religiosi plurali. Come unica caratteristica comune di questa fase ascetica delle origini, Prinz riconosceva la composizione "internazionale" di questi gruppi, la loro mobilità sia fisica che spirituale. Non c'è modello di vita che esprima così bene questo aspetto quanto la *peregrinatio* ascetica, che comporta l'assenza di una dimora fissa<sup>57</sup>. Se si legge su questo sfondo la polemica di Benedetto contro i girovaghi e i sarabiti, monaci, dunque, che o vagano senza patria o vivono senza una regola stabilita, si capisce che quegli scritti rinviano a un processo di consolidamento all'interno della *vita religiosa*.

Indubbiamente, la *Regula Benedicti* non conosce ancora l'obbligo espresso della stabilità di dimora (*stabilitas loci*) – il concetto che vi si trova è, invece, quello della *stabilitas in congregatione* (cap. 4, 78), stabilità nella comunità –, ma questa stabilità, se considerata alla luce dell'invettiva contro i girovaghi, può essere intesa anche nel senso di una dimora stabile.

I cenobiti benedettini hanno rinunciato alla possibilità di scelte autonome per vivere in una comunità di confratelli, nel monastero, sotto l'abate e la Regola. I concetti centrali per questa vita all'interno della Regola sono l'obbedienza, il silenzio e l'umiltà. Con essi sono citati i presupposti fondamentali per la vita comunitaria nel monastero. L'obbedienza e il silenzio non possiedono, di per sé, un valore etico, ma guadagnano un loro fondamento mediante il richiamo alla dottrina cristiana delle virtù, in generale, e all'obbligo che il monaco fa proprio in modo particolare di vivere nell'umiltà. Inoltre, ad ambedue compete un'importanza decisiva per la costituzione della comunità monastica.

L'obbedienza è in primissimo luogo espressione delle relazioni di potere esistenti all'interno del monastero. Chi pretende obbedienza, deve però renderne conto davanti a Dio – quanto maggiore è la pretesa di obbedienza, tanto maggiore deve essere anche l'umiltà. Il principio di obbedienza sviluppato nella *Regula Benedicti* implica così una relazione fondata trascendentalmente tra ordini supe-

<sup>56</sup> F. PRINZ, *Askese und Kultur. Vor- und frühbenediktinisches Mönchtum an der Wiege Europas*, C.H. Beck, München 1980, pp. 13 s.

<sup>57</sup> Cf. J. SEMMLER, 'Peregrinatio' und 'stabilitas' im frühmittelalterlichen Mönchtum, in *Pilgerreisen in Mittelalter und Renaissance*, a cura di B. Haupt (Studia humaniora, 41), Droste, Düsseldorf 2006, pp. 43-65; VON PADBERG, *Mission und Christianisierung...*, cit., pp. 61-68; IDEM, *Missionare und Mönche...*, cit., pp. 147 s.

riore e inferiore. In questo senso l'obbedienza significa per ogni monaco il legame incondizionato e personale con il rappresentante di Cristo, perché questa è la funzione che l'abate ricopre nel monastero. Allo stesso tempo, la Regola sottolinea anche che la disponibilità all'obbedienza deve essere un atteggiamento fondamentale dei monaci e sottolinea, quindi, il suo aspetto fondativo per la comunità (cap. 71, 1-2). L'obbedienza non deve essere un peso, ma deve essere gradita a tutti (cap. 5, 14).

È proprio l'attuazione delle virtù, ricercata comunitariamente, a caratterizzare il monastero, per quanto, poi, questo compito sia affidato al singolo. Anche i dodici gradi dell'umiltà (cap. 7), per come sono presentati, sono qualcosa il cui compimento è legato alla comunità. Per i cenobiti la somma perfezione è dunque raggiungibile solo nella comunità, quando in essa si riconosca sempre Cristo. Timore di Dio, abbandono del proprio volere, obbedienza anche nell'ingiustizia, confessione delle proprie colpe, piena rinuncia ai beni e al prestigio e una condotta umile non solo davanti a Dio, ma anche davanti «a tutti coloro che lo vedono» (cap. 7, 62), nel momento in cui sono praticati sono strettamente legati alla vita comunitaria del monaco. Quella che qui viene attuata non è più una fuga radicale dal mondo, ma una forma in qualche modo regolata dell'ascesi. Per essere Benedettini non c'è bisogno di gesti estremi di penitenza, di mortificazione radicale o rinuncia; il presupposto è, piuttosto, la disponibilità alla ricerca di Dio nella comunità.

Tutti questi aspetti si incontrano anche nel racconto della vita del Padre del monachesimo, come, per esempio, quando i monaci di Vicovaro, che lo avevano scelto come loro abate, senza sapere quanto fosse esigente nella vita monastica, gli rifiutarono l'obbedienza e vollero continuare a vivere a modo loro. Benedetto «cominciò subito a vigilare attentamente sulla vita regolare e nessuno si poteva permettere, come prima, di flettere a destra o a sinistra dal diritto sentiero dell'osservanza monastica». I monaci, invece, non riuscivano ad accettare «che sotto la sua direzione le cose illecite non fossero assolutamente permesse e d'altra parte le inveterate abitudini non se la sentivano davvero di abbandonarle»<sup>58</sup>.

La forma comunitaria della ricerca di Dio sperimentò, peraltro, nel monachesimo benedettino anche una nuova e specifica caratterizzazione, che divenne, poi, il suo tratto più specifico. La celebre formula dell'*Ora et labora!*, essa non è, di per sé, letteralmente presente né nella regola né nella *Vita* di Benedetto né, del resto, essa ha avuto origine nel Medioevo, ma si tratta di un'efficace e sintetica concettualizzazione dell'abate di Beuron, Maurus Wolter, nel secolo XIX<sup>59</sup>. Lo spirito di questa formula, originariamente ottocentesca, coglie, però, in pieno quello della Regola e anche della *Vita*: fin dai primi capitoli vi si legge che Benedetto pre-

<sup>58</sup> GREGORIO MAGNO, *Vita di San Benedetto...*, cit, cap. 3, p. 61.

<sup>59</sup> M. WOLTER, *Elementa. Die Grundlagen des benediktinischen Mönchtums*, Beuron 1955 [1880], p. 100; cf. M.-B. MEEUWS, "Ora et labora": devise bénédictine?, in «Collectanea Cisterciensia» LIV (1992), pp. 193-219.

feriva sperimentare i tormenti del mondo, che la sua lode, che egli voleva piuttosto faticare nel lavoro che essere innalzato dalla compiacenza degli uomini<sup>60</sup>. In seguito, dopo la fondazione dei primi monasteri, l'attività manuale o agricola dei confratelli di Benedetto fu sempre più descritta e approfondita. La Regola tratta, difatti, in maniera esauriente dell'autosostentamento economico del monastero. Monaco è solo colui che vive del lavoro delle proprie mani (cap. 48, 8).

Un tale connubio di spiritualità ed economia non è del tutto nuovo all'interno della *vita religiosa*. Gli *Apophthegmata patrum* tramandano numerosi esempi del duplice significato del lavoro come percorso ascetico, da una parte, e di indispensabile strategia per procacciarsi il necessario per vivere, dall'altra. Per le strutture sociali del regno dei Franchi questo duplice modello fondativo comportava un chiaro e riconoscibile potenziale innovativo: non perché il lavoro era ora visto in termini del tutto positivi, ma perché l'ascesi veniva trasformata in possibilità di dare forma al mondo. L'idea del valore morale del lavoro è senza dubbio uno dei contributi più importanti del Cristianesimo alla storia dell'umanità<sup>61</sup>. Sempre al monachesimo benedettino spetta certamente il merito di avere contribuito alla diffusione di questa idea nel regno dei Franchi. Senza dubbio questo duplice livello motivazionale – asceti e garanzia di sussistenza – contribuì a dare al lavoro una nuova posizione valoriale all'interno dei monasteri, avvicinando la nobiltà franca al senso religioso del lavoro, anche quando quest'ultima a mala pena se ne occupava<sup>62</sup>.

Il numero crescente dei membri delle comunità monastiche in non poche case testimonia la rapida crescita economica dei monasteri. Nel terzo decennio del secolo VIII a Fulda vivevano circa 400 monaci, nella prima metà del secolo IX il loro numero salì a 600. A Corbie il già menzionato abate Adalardo si vide costretto a prendere come base dei suoi calcoli economici il numero di 400 monaci<sup>63</sup>. Il numero medio dei monaci nei grandi centri monastici del regno dei Franchi sotto i Carolingi si aggirava tra i 100 e i 150<sup>64</sup>. Per poter provvedere alla sussistenza di queste comunità tanto consistenti era necessaria un'organizzazione complessa, in grado di suddividere e ripartire le opere dell'economia monastica. L'amministrazione di beni fondiari appartenenti ai monasteri, sviluppatasi proprio in questo periodo, garantiva, con i suoi proventi, non solo il mantenimento mate-

<sup>60</sup> GREGORIO MAGNO, *San Benedetto* (come alla nota 3), cap. 1, p. 57.

<sup>61</sup> Cf. su questo tema V. POSTEL, *Arbeit und Willensfreiheit im Mittelalter* (Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Beihefte, 207), Stuttgart 2009; *Arbeit im Mittelalter: Vorstellungen und Wirklichkeiten*, a cura di V. Postel, Akademie Verlag, Berlin 2006.

<sup>62</sup> Cf. PRINZ, *Askese und Kultur...*, cit., pp. 68-74.

<sup>63</sup> Adalardi abbatis Corbiensis *Statuta seu Brevia*, in *Consuetudines Corbeienses*, a cura di J. Semmler, in *Initia consuetudinis Benedictinae...*, cit., pp. 355-422, cap. 3 (p. 376); cf. B. KASTEN, *Adalard von Corbie. Die Biographie eines karolingischen Politikers und Kloostervorstehers* (Studia humaniora, 3), Droste, Düsseldorf 1986, p. 120; sull'organizzazione dell'economia monastica, *ibidem*, pp. 121-137.

<sup>64</sup> W. RÖSENER, *Benediktinische Klosterökonomie: Agrarwirtschaft und gewerbliche Wirtschaftsformen*, in *Macht des Wortes...*, cit., pp. 209-217, alle pp. 211s.

riale dei monaci, ma anche le opere di carità prescritte dalla Regola e l'ospitalità, si trattasse di poveri o di re.

Tuttavia l'importanza dei Benedettini non si esauriva nel porre le basi economiche dell'Impero carolingio. Essi erano anche punti di sostegno e centri delle missioni, a partire dai quali furono cristianizzate ampie parti del territorio franco e delle terre occupate<sup>65</sup>. I loro monasteri erano non solo cittadelle dell'ascesi, ma anche centri culturali e – in forza delle reliquie che vi venivano custodite – cittadelle della comune salvezza. Una salvezza che – come ha dimostrato Friedrich Prinz – si rifletteva sulle famiglie dei fondatori dei monasteri e, quindi, forniva una nuova base culturale alla posizione della nobiltà, che non solo legittimava quest'ultima, ma favoriva il nascere di nuove fondazioni monastiche<sup>66</sup>.

È noto anche il ruolo che il monachesimo, soprattutto quello benedettino, ebbe per la tradizione del sapere antico. I monasteri, prima della nascita delle scuole delle cattedrali nel secolo X, costituivano i centri intellettuali più importanti nell'Impero franco<sup>67</sup>. Alle loro biblioteche dobbiamo oggi gran parte della tradizione antica e dell'Alto Medioevo<sup>68</sup>. Ciò più che a una sete di sapere da parte dei monaci, che può certamente essere riconosciuta come origine della trascrizione e della conservazione dei testi, fu dovuto, come già nel caso dell'economia monastica, a un'esigenza ascetica.

È una constatazione che può stupire molto, se si considera che il monachesimo, all'origine, era sorto in contrapposizione culturale all'ambiente intellettuale della tarda antichità – e si pensi qui alla stessa figura di Benedetto da Norcia. Certo, in tutti i tempi vi furono nei monasteri delle persone colte, per cui la motivazione ascetica del leggere e dello scrivere passava in secondo piano rispetto al confronto, consapevole e fecondo, con i contenuti delle letture. In generale, però, il patrimonio di civiltà letteraria ricevuto dal passato era percepito, piuttosto, come una "eredità non richiesta"<sup>69</sup>. Per gran parte dei monaci addetti al lavoro di trascrizione dei testi antichi, l'atto dello scrivere era anzitutto un lavoro manuale, con cui si cercava di dare applicazione ai precetti della Regola. È questa la ragione di fondo che consentì un'opera di tradizione di testi in proporzioni così consistenti, anche se numerose prese di posizione ci parlano di un atteggiamento di profondo rifiuto delle tradizioni culturali antiche da parte del monachesimo delle origini. Se si prescinde dagli esempi anglosassoni, anche la *schola* monastica non

<sup>65</sup> VON PADBERG, *Mission und Christianisierung...*, cit., pp. 102-106.

<sup>66</sup> PRINZ, *Askese und Kultur...*, cit., p. 80.

<sup>67</sup> M.M. HILDEBRANDT, *The External School in Carolingian Society* (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, 1), Brill, Leiden 1992.

<sup>68</sup> Cf. i contributi di STROTHMANN, *Tremp und Trost*, in *Macht des Wortes...*, cit. Cf. anche GANZ, *Corbie...*, cit. Il legame tra cultura monastica e la corte carolingia è ben esemplificato in: P. DEPREUX, *Büchersuche und Büchertausch im Zeitalter der karolingischen Renaissance am Beispiel des Briefwechsels des Lupus von Ferrières*, in «Archiv für Kulturgeschichte» LXXVI (1994), pp. 267-284.

<sup>69</sup> PRINZ, *Askese und Kultur...*, cit., p. 62. Cf. anche IDEM, *Frühes Mönchtum...*, cit., pp. 462-464, per l'acuta definizione di «cultura come pericolo interiore».

si colloca in continuità con le antiche scuole: non erano oggetto di insegnamento le *artes liberales*, ma la Regola, il salterio e la liturgia<sup>70</sup>. La formazione profana, invece, non era parte dell'educazione genuinamente monastica che costituiva il noviziato. Il monastero, come si legge nel prologo della Regola di San Benedetto, doveva piuttosto essere una «scuola per il servizio del Signore»<sup>71</sup>. La lettura ivi citata e prescritta non serviva all'acquisto del sapere, né men che meno alla distrazione; le veniva infatti attribuita una funzione meditativa di preghiera.

A una nuova valutazione del sapere, della sua acquisizione e della sua trasmissione si arrivò in seguito agli sforzi riformistici dei Carolingi. La critica espressa da Carlo Magno, da Alcuino e da molti altri nei confronti della situazione culturale dei monaci e dei chierici, oltre che della qualità della lingua e della letteratura, dimostrano che i centri intellettuali sorti anche nei secoli VII e VIII si dovevano più che altro all'impegno e all'interesse di taluni singoli. Gli sforzi di Carlo e della sua cerchia di dotti miravano, invece, a un innalzamento generale e duraturo del livello culturale<sup>72</sup>.

In tale contesto ai monasteri spettò il compito importante di divenire centri di propagazione. Si è già detto della revisione del testo della *Regula Benedicti*, che ebbe luogo in questo periodo. Ci sarebbero da citare molti altri punti, che sono riconducibili alla cosiddetta rinascenza carolingia e che videro nei monasteri i punti di snodo della sua attuazione: lo sviluppo di una nuova forma di scrittura, la diffusione di una Bibbia riveduta, ma anche la funzione che i monasteri ebbero come centri amministrativi all'interno dell'Impero franco<sup>73</sup>.

Si può constatare che il monachesimo di impronta benedettina, in epoca merovingia, ma ancor più in quella carolingia, divenne un elemento di potere fra i più significativi, poiché permeò l'Europa sul piano spaziale come nessun'altra istituzione del tempo. Nel far questo, i monaci non erano certamente solo dei virtuosi della salvezza<sup>74</sup>, ma, a partire dal secolo VIII, divennero gli esponenti dell'amministrazione imperiale: a loro nome era prestato il servizio militare, erano attivi all'interno dei domini fondiari, garantivano un'azione inestimabile per l'edu-

<sup>70</sup> Cf. D. ILLMER, *Erziehung und Wissensvermittlung im frühen Mittelalter. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Schule*, Henn, Kastellaun 1979.

<sup>71</sup> Cf. A. ALBERT, *Vom Kloster als 'dominici scola servitii'* (RB Prol 45) zur benediktinischen Klosterschule, in «Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige» CVII (1996), pp. 319-338.

<sup>72</sup> Cf. la sintesi di A. ANGENENDT, *Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900*, Stuttgart, Kohlhammer, Berlin/Köln 32001, pp. 304-317, ed anche i contributi di Fried e Holtz in *Karl der Große und sein Nachwirken...*, cit.

<sup>73</sup> Cf. in particolare i contributi nel volume *Karl der Große und sein Nachwirken...*, cit., nonché R. MCKITTERICK, *The Carolingian Renaissance of Culture and Learning*, in *Charlemagne: Empire and Society*, a cura di J.E. Story, Manchester University Press, Manchester 2005, pp. 151-166.

<sup>74</sup> Cf. a questo proposito G. MELVILLE, *Wege zum Heil in der christlichen Kultur des Mittelalters*, in *WGB Weltgeschichte*, Bd. III. *Weltdeutungen und Weltreligionen, 600 bis 1500*, a cura di J. Fried ed E.-D. Hehl, WBG, Darmstadt 2010, pp. 388-409 e 480-481, in particolare pp. 407-409.

cazione e per il culto. Tutto ciò non era percepito come un compito secondario, ma era espressione essenziale di una particolare concezione di sé, per la quale l'ascesi non si limitava alla fuga dal mondo, ma includeva sempre anche l'aspetto della sua trasformazione. Questa stretta e consistente compenetrazione del monachesimo benedettino nelle strutture secolari del potere ricevette severe critiche da parte di alcuni ambienti monastici e dette origine in seguito ai movimenti di riforma del secolo X, di cui il più significativo fu certamente Cluny, ma questa è un'altra storia.

ALESSANDRA BARTOLOMEI ROMAGNOLI

‘SPECULA BENEDICTI’.  
MODELLI DI SANTITÀ MONASTICA  
TRA VI E IX SECOLO

1. *Benedetto e Gregorio Magno: il racconto dei Dialogi*

Racconta papa Gregorio Magno<sup>1</sup> nel II libro dei *Dialogi* di quella volta in cui il santo abate Benedetto non riuscì a ottenere da Dio quello che aveva molto desiderato. Vi fu infatti una occasione in cui la potenza divina preferì dare ascolto a sua sorella Scolastica e, andando contro la sua volontà, «lo mise di fronte a un miracolo operato da un cuore di donna»<sup>2</sup>. Accadde una notte, quando una tempesta squarciò all'improvviso il cielo sereno e senza nuvole e la violenza della pioggia impedì all'uomo di Dio di rientrare al suo monastero. I due fratelli si vedevano una volta all'anno, e forse Scolastica sapeva che quello sarebbe stato il loro ultimo incontro, perché non le restava molto tempo da vivere<sup>3</sup>. Voleva continuare a parlare con Benedetto, ancora un poco, delle gioie della vita celeste. Le intenzioni della donna erano pure e sante, ma la sua richiesta rappresentava comunque una grave infrazione al codice monastico, che imponeva di subordinare legami e affetti parentali ai doveri sacri nei confronti della famiglia religiosa, ma soprattutto violava le prescrizioni in materia di uscite. Nella Regola erano previste sanzioni severissime – in qualche caso anche la scomunica – ai trasgressori<sup>4</sup>. Per questo, quando Benedetto capì che la furia degli elementi gli impediva il ritorno al cenobio, pieno di angoscia esclamò: «Dio onnipotente ti perdoni, sorella. Cosa hai fatto?». Ma lei gli rispose, quasi sfidandolo: «Ti ho pregato e non hai voluto ascoltarmi, ho pregato il Signore, ed egli mi ha ascoltato. Allora vai,

<sup>1</sup> Per gli studi su Gregorio Magno cf. R. GODDING, *Bibliografia di Gregorio Magno (1890-1989)*, Roma 1990 (Opere di Gregorio Magno. Complementi, 1), da integrare con *Enciclopedia gregoriana. La vita, l'opera e la fortuna di Gregorio Magno*, a cura di G. Cremascoli e A. Degl'Innocenti, Firenze 2008. Ma si veda ora anche *Gregorio Magno e le origini dell'Europa. Atti del Convegno internazionale (Firenze, 13-17 maggio 2006)*, sotto la direzione di C. Leonardi, Firenze 2014.

<sup>2</sup> GREGORIUS MAGNUS, *Dialogi*, II, 33, in *Storie di santi e di diavoli*, introduzione e commento a cura di S. Pricoco, testo critico e traduzione a cura di M. Simonetti, vol. II, Milano 2010<sup>3</sup>, pp. 200-205.

<sup>3</sup> GREGORIUS MAGNUS, *Dialogi*, 34, pp. 204-205: tre giorni dopo questo incontro Benedetto vide l'anima di sua sorella, che, staccatasi dal corpo, in forma di colomba saliva nei misteriosi recessi del cielo.

<sup>4</sup> *Regula Benedicti*, LI, 1-3, in *La Regola di San Benedetto e le Regole dei padri*, a cura di S. Pricoco, Milano 1995, p. 230: «Frater qui pro quovis responso dirigitur et ea die speratur reverti ad monasterium, non praesumat foris manducare, etiamsi omnino rogetur a quovis, nisi forte ei ab abbate suo praecipiat. Quod si aliter fecerit, excommunicetur».

vattene adesso, se ci riesci. Congedami e torna al tuo monastero». Secondo lo stile dei *Dialogi*, il significato della storia viene esposto dal maestro al diacono Pietro: «Non vi è motivo di stupirsi se in quella occasione sia stata più potente colei che da lungo tempo desiderava vedere suo fratello. Poiché, come dice Giovanni, Dio è amore, per un giusto giudizio poté di più colei che amò di più».

L'episodio si presta a molteplici livelli di lettura, ma credo che abbia un valore fortemente emblematico per comprendere l'ideale di santità di Gregorio Magno<sup>5</sup>. Il papa avverte che, senza l'amore, neppure l'osservanza fedele e puntuale di una regola conduce alla perfezione cristiana. Grande tema gregoriano: già nei *Moralia* egli aveva spiegato ai suoi monaci che la redenzione è interamente opera divina e nessuna dottrina morale, nessuno sforzo ascetico, nessun comportamento virtuoso è sufficiente a costruire le condizioni della propria salvezza<sup>6</sup>. Era questo il rischio del pelagianesimo, cioè dell'autosufficienza, forse la tentazione più grande per chi cerca la perfezione, e Gregorio sapeva che si trattava di una infezione latente nel monachesimo occidentale<sup>7</sup>. Per questo aveva ripetuto tante volte che l'esperienza cristiana non è una tecnica, né un esercizio, perché «a nulla vale la castità della carne se non è accompagnata dalla dolcezza dell'anima»<sup>8</sup>, a nulla l'elemosina, «se ciò che si dona non viene dato con animo puro»<sup>9</sup>, a nulla il perdono, se non ci liberiamo «del dolore provato dentro di noi per un torto ricevuto»<sup>10</sup>. È il primato dello spirito sulla morale, del rapporto con Dio sulla legge. Nemmeno l'obbedienza ai comandamenti, una vita secondo ragione, chiusa nel recinto delle morali e delle norme codificate, è in grado di garantire un posto tranquillo.

Il racconto del commiato da Scolastica introduce, nei *Dialogi*, una sequenza di episodi tra loro slegati, ma solo in apparenza, perché, al contrario, proprio nell'approssimarsi della morte del protagonista, essi sono la manifestazione della santità dell'eroe, svelano il senso compiuto della storia. Benedetto raggiunse il vertice

<sup>5</sup> Su questo si veda anche P. LICCIARDELLO, *La santità secondo Gregorio Magno*, in *Gregorio Magno e le origini dell'Europa*, cit., pp. 327-351, che ha riletto la proposta agiografica dei *Dialogi* alla luce della opera gregoriana nella sua interezza per rintracciare il significato profondamente unitario degli scritti del pontefice. Le apparenti contraddizioni che sono state rilevate e che hanno indotto alcuni studiosi a dubitare dell'autenticità dei *Dialogi* non si risolvono postulando una evoluzione del pensiero di Gregorio, quanto piuttosto «nel passaggio dalla teoria alla prassi» (*ibidem*, p. 346): il ricorso a differenti registri narrativi è sintomo di una complessità oggettiva, ma anche espressione di esigenze diverse, tra riflessione teorica e azione pastorale.

<sup>6</sup> GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, éd. par M. Adriaen, Turnholti 1979-1985 (CCSL 143, 143A, 143B). Qui si cita secondo il testo italiano: GREGORIO MAGNO, *Commento morale a Giobbe*, a cura di P. Siniscalco, introduzione di Cl. Dagens, 3 voll., Roma 1992 (Opere di Gregorio Magno, I/1-3).

<sup>7</sup> GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, 18, 40, 63: «Sed sunt nonnulli qui sanos se suis uiribus exsultant suisque / \* praecedentibus meritis redemptos se esse gloriantur. Quorum profecto assertio inuenitur sibimetipsis contraria, quia dum et innocentes se asserunt, et redemptos, hoc ipsum in se redemptionis nomen euacuant».

<sup>8</sup> GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, 6, 34, 53.

<sup>9</sup> GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, 22, 14, 28.

<sup>10</sup> GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, 22, 14, 27.

della contemplazione, entrò dentro il mistero della vita divina donata all'uomo. Mentre vegliava, alla finestra della torre, ebbe la visione di una luce che aprì le tenebre della notte e in quell'istante « tutto il mondo, come raccolto sotto un solo raggio di sole »<sup>11</sup>, apparve davanti ai suoi occhi. Questo fu il traguardo mistico di Benedetto, il momento intimo, personale della sua inabitazione in Dio. Quello storico fu la compilazione della Regola, un testo « esemplare per discrezione e brillante per la sua scrittura »<sup>12</sup>, dove parlò come maestro di vita monastica. Egli non la insegnò in astratto, ma anche attraverso la propria, personale, testimonianza.

Gregorio Magno scrisse i *Dialogi* tra il 592 e il 593 e redasse il II libro, interamente dedicato alla vita di Benedetto, sulla base delle memorie trasmesse dai monaci esuli a Roma dopo la distruzione di Montecassino a opera dei Longobardi nel 577<sup>13</sup>. Erano quegli stessi monaci che, secondo una pia tradizione riferita da Paolo Diacono e Leone di Ostia, avevano salvato dalla

<sup>11</sup> GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, 35, 3, p. 206: « Mira autem ualde res in hac speculatione secuta est, quia, sicut post ipse narravit, omnis etiam mundus, uelut sub uno solis radio collectus, ante oculos eius adductus est ».

<sup>12</sup> GREGORIUS MAGNUS, *Dialogi*, II, 36, p. 211: « Nam scripsit monachorum regulam discretione praecipuam, sermone luculentam. Cuius si quis uelit subtilius mores uitamque cognoscere, potest in eadem institutione regulae omnes magisterii illius actus inuenire, quia sanctus uir nullo modo potuit aliter docere quam uixit ».

<sup>13</sup> L'opera gregoriana incontrò una straordinaria fortuna per tutto il corso del Medioevo, come attestano l'impressionante circolazione di manoscritti e le numerose traduzioni in lingua volgare. Sottoposta a una serrata revisione critica dai protestanti, in età contemporanea la questione della sua autenticità si è spostata dal terreno confessionale a quello filologico. Si è quindi cercato di dimostrare che i *Dialogi* sarebbero da ascrivere a un anonimo falsario, che aveva accesso agli archivi del pontefice, il quale collazionò passi autentici di Gregorio per confezionare un'opera apologetica, il cui scopo era quello di dimostrare che i santi italiani non erano in alcun modo inferiori a quelli di Oriente. Il risultato di questo assemblaggio fu un'opera che non aveva alcun rapporto con la profondità e la levatura intellettuale degli altri scritti del pontefice. Per la polemica sulla atetesi dei *Dialogi*, che ha trovato una delle sue espressioni più serie e qualificate nelle ricerche negazioniste del Clark, si veda l'Appendice di Salvatore Pricoco alla citata edizione (pp. 381-410), ma anche IDEM, *Le rinnovate proposte di F. Clark sull'atetesi dei «Dialogi» di Gregorio Magno*, in « Rivista di storia del cristianesimo », I (2004), pp. 149-174. La controversia sulla apocrifia sembra oggi ormai chiusa, mentre si è assistito a un rinnovato fervore di studi che, sia pure con motivazioni e sfumature diverse, hanno pienamente rivalutato lo spessore e il valore storico-letterario dei *Dialogi*. Cf. G. CRACCO, *Uomini di Dio e uomini di Chiesa nell'Alto Medioevo. Per una reinterpretazione dei "Dialogi" di Gregorio Magno*, in « Ricerche di storia sociale e religiosa », XII (1977), pp. 163-202; S. BOESCH GAJANO, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Roma 2004 (Sacrosanto, n.s., 8), pp. 84-85, 151-157. Ma della studiosa vanno ricordati almeno due saggi a suo tempo assai innovativi: « Narratio » e « expositio » nei *Dialoghi di Gregorio Magno*, in « Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano », LXXXVIII (1979), pp. 1-33; *La proposta agiografica dei «Dialoghi» di Gregorio Magno*, in « Studi medievali », XXI (1980), pp. 623-664. Ma sulla fortuna e la intricata vicenda interpretativa di questo libro si veda anche G. CREMASCOLI, *Sul significato dei «Dialogi» di Gregorio Magno*, in *Gregorio Magno e le origini dell'Europa*, cit., pp. 237-245 [già comparso in IDEM, *Gregorio Magno esegeta e pastore d'anime*, a cura di V. Lunardini, Spoleto 2012 (Uomini e mondi medievali, 32), pp. 377-388].

devastazione il libro della *Regula* e lo avevano portato a Roma, come una reliquia<sup>14</sup>.

A quel tempo l'agiografia monastica aveva già una sua lunga e importante storia. Le prime Vite erano state scritte in Oriente, a partire dalla biografia di Antonio, l'egiziano, composta dal grande vescovo Atanasio<sup>15</sup>. Erano poi venute la *Historia lausiaca* di Palladio<sup>16</sup> e quella *Philotea* di Teodoreto di Ciro<sup>17</sup>. I racconti dei padri orientali avevano incontrato in Occidente una immediata e singolare fortuna, con le *fabulosae* leggende degli eremiti di san Girolamo<sup>18</sup>, gli *exempla* dei cenobiti di Cassiano<sup>19</sup>, le Vite dei santi abati di Lérins<sup>20</sup>. In questo passaggio il modello di santità aveva conosciuto anche delle varianti tipicamente occidentali, come nella simbiosi monastico-episcopale dell'Agostino di Possidio<sup>21</sup>, o nel ritratto dell'eremita-vescovo Martino di Tours tracciato da Sulpicio Severo<sup>22</sup>.

Adesso, con la biografia di Benedetto, Gregorio offriva un momento di compendio e di sintesi di questa tradizione<sup>23</sup>. Nella sua ricerca spirituale il santo aveva

<sup>14</sup> Cf. PAULUS DIACONUS, *Historia Langobardorum*, IV, 17, ed. L. Capo, Milano 1993, pp. 195-197. Ma su questo si vedano anche le precisazioni di M. DELL'OMO, *A proposito dell'esilio romano dei monaci cassinesi dopo la distruzione longobarda di Montecassino*, in *Montecassino dalla prima alla seconda distruzione. Momenti e aspetti di storia cassinese (secoli VI-IX). Atti del II Convegno di studi sul Medioevo meridionale (Montecassino, 27-31 maggio 1984)*, Montecassino 1987 (Miscellanea cassinese, 55), pp. 494-512.

<sup>15</sup> ATHANASIUS, *Vita Antonii*, testo critico e commento a cura di G.J.M. Bartelink, introduzione di Chr. Mohrmann, Milano 1974 (Vite dei Santi, 1).

<sup>16</sup> PALLADIUS, *Historia lausiaca*, 27, 1-2, testo critico e commento a cura di G.J.M. Bartelink, introduzione di Chr. Mohrmann, Milano 2001 (Vite dei Santi, 2).

<sup>17</sup> TEODORETO DI CIRO, *Historia Philotea* = *Histoire des moines de Syrie*, éd. par P. Canivet et A. Leroy Molinghen, Paris 1977-1979 (Sources chrétiennes, 234, 257). Per una introduzione a questo tipo particolare di ascetismo, cf. V. BERTI, *Il monachesimo siriano*, in *Monachesimo orientale: un'introduzione*, a cura di G. Filoramo, Brescia 2010, pp. 139-192. Per il modello di santità, J.M. SANSTERRE, *Les saints stylites du V<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle, permanence et évolution d'un type de sainteté*, in *Saints et martyrs dans les religions du Livre*, éd. par J. Marx, Bruxelles 1989, pp. 33-45.

<sup>18</sup> HIERONYMUS, *Vita Pauli*, bezorgd, vertaald en toegelicht door V. Hunink und P. Uitgeverij, Leuven 2002.

<sup>19</sup> IOHANNES CASSIANUS, *Conlationes*, éd. par E. Pichery, Paris 1955, 1958, 1959 (Sources chrétiennes, 42, 54, 64).

<sup>20</sup> HILARIUS ARELATENSIS, *Vita Honorati Arelatensis*, éd. par M.-D. Valentin, Paris 1972 (Sources chrétiennes, 235). Sulla tradizione lerinese di Onorato ed Eucherio, si veda S. PRICOCO, *L'isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Roma 1978 (Filologia e critica, 23).

<sup>21</sup> POSSIDIUS, *Vita Augustini*, in *Vita di Cipriano. Vita di Ambrogio. Vita di Agostino*, testo critico e commento a cura di A.A.R. Bastiaensen, introduzione di Chr. Mohrmann, Milano 1975 (Vite dei santi, 3).

<sup>22</sup> SULPICIIUS SEVERUS, *Vita Martini*, in *Vita di Martino. Vita di Ilarione. In memoria di Paola*, testo critico e commento a cura di A.A.R. Bastiaensen e J.W. Smit, introduzione di Chr. Mohrmann, Milano 1973 (Vite dei Santi, 4).

<sup>23</sup> Per un quadro di insieme, cf. C. LEONARDI, *I modelli dell'agiografia latina dall'epoca antica al Medioevo*, in *Passaggio dal mondo antico al Medio Evo, da Teodosio a san Gregorio Magno. Atti del Convegno (Roma, 25-28 maggio 1977)*, Roma 1980 (Accademia Nazionale dei Lincei. Atti dei Convegni Lincei, 45), pp. 435-476 [ristampato in IDEM, *Agiografie medievali*, a cura di A. Degl'Innocenti e F. Santi,

infatti attraversato molte esperienze, seguendo un percorso che, in modo altamente simbolico, riproduceva lo sviluppo del movimento monastico nelle sue diverse ipostasi storiche: l'ascetismo domestico nel periodo vissuto in compagnia della nutrice, l'eremitismo selvaggio e l'anacoresi praticati nelle foreste di Subiaco, e infine il cenobitismo, con l'arrivo a Montecassino<sup>24</sup>. Un uomo completo, Benedetto: era stato un grande contemplativo, ma anche un fondatore, abate e maestro di vita monastica, esorcista e taumaturgo. Ma nel modo di rappresentare il suo eroe, da parte del biografo, si deve registrare anche una novità e una discontinuità rispetto al passato, e questa riguarda il rapporto del santo con la storia. Gregorio Magno andava oltre la tradizione ereditata, forse oltre Benedetto stesso. Secondo Claudio Leonardi, che su questo ha molto insistito, l'immagine del santo dei *Dialogi* non corrisponde infatti al Benedetto della *Regola*,

soprattutto perché la scelta monastica, la *conversio* del cristiano che desidera la perfezione, e la vita che egli poi conduce, la *conversatio*, si carica in Gregorio della componente agostiniana assente nella *Regula*, quella missionaria, volta alla conversione della storia. L'immagine di Benedetto non è più solo quella di un cenobita che nel monastero si chiude in una dura ascesi nell'attesa di poter contemplare il suo Dio, di un cristiano che per essere perfetto tutto si applica al solo amore di Dio. Nel Benedetto di Gregorio, sia pure rispettando il ritiro dal mondo e la rinuncia al mondo che il cenobio comporta, sono presenti altre realtà storiche e altri disegni spirituali [...]. Il Benedetto della *Regula* presenta un modello monastico più vicino al monachesimo orientale ed è erede più diretto e fedele del monachesimo cenobitico di Cassiano, mentre il Benedetto di Gregorio presenta un modello monastico originale, con elementi di novità rispetto a tutta la tradizione monastica occidentale: un modello che tiene certamente conto dell'esperienza del Benedetto storico, ma che Gregorio integra con la tradizione agostiniana ripensata alla luce di una situazione storica e spirituale da quella ormai diversa<sup>25</sup>.

Firenze 2011 (Millennio Medievale, 89 - Strumenti e studi, n.s., 28), pp. 101-142]. Ma per un itinerario agiografico tra IV e VI secolo si veda anche M. VAN UYTFANGHE, *L'agiographie en Occident de la «Vita Antonii» aux «Dialogues» de Grégoire le Grand: genèse et occupation du terrain*, in *Gregorio Magno e l'agiografia fra IV e VII secolo. Atti del Convegno (Verona, 10-11 dicembre 2004)*, Firenze 2007, pp. 3-51.

<sup>24</sup> Il racconto di Gregorio Magno è l'unica testimonianza contemporanea su san Benedetto, al punto che vi è chi ha dubitato della sua stessa esistenza. Ormai la sua realtà storica non è più in discussione, mentre si è raggiunto un sostanziale consenso anche per quanto riguarda la cronologia: il 490-500 per la nascita a Norcia, il 530 circa per l'arrivo a Montecassino, il 560 circa per la morte. La struttura biografica è data dalla progressione "da eremo a cenobio". Dopo aver abbandonato gli studi letterari, i beni e la casa paterna, per il desiderio «di piacere solo a Dio», Benedetto si ritirò in compagnia della nutrice ad Affile, prendendo dimora nella chiesa di San Pietro. Lasciata di nascosto la nutrice, la seconda tappa fu il ritiro in un luogo solitario, Subiaco, in una valle dove scorrevano acque limpide e fredde. Lì venne raggiunto da altri anacoreti e costruì diversi eremi. Divenuto famoso tra la popolazione per le sue molte taumaturgie, ma invisio a ecclesiastici della zona, cambiò di luogo e si trasferì a Montecassino, nei pressi di Frosinone, *castrum* posto in cima a un alto monte. Questa fu anche la sede definitiva: intraprese la costruzione del grande monastero e si dedicò alla evangelizzazione delle popolazioni circostanti. La trama biografica appare dunque esile, perché la spina dorsale della narrazione è data dai miracoli del santo.

<sup>25</sup> C. LEONARDI, *La spiritualità monastica dal IV al XIII secolo*, in *Dall'eremo e cenobio. La civiltà monastica dalle origini all'età di Dante*, Milano 1987 (Antica Madre. Collana di studi sull'Italia antica),

Nel suo codice il grande legislatore aveva proposto un cenobitismo animato da vincoli reciproci di carità e amore fraterno, ma rigoroso e chiuso in se stesso, dove, come notava lo stesso de Vogüé, «la separazione del mondo era ormai totale»<sup>26</sup>. In questo Benedetto si era dunque mantenuto fedele al modello di Cassiano, che aveva reciso ogni rapporto con il mondo, realtà terrestre e carnale, stigmatizzando come illusione diabolica – rischio di contaminazione – anche la sollecitudine a convertire gli altri<sup>27</sup>. Nello schema agiografico di Gregorio, invece, la vita di solitudine, di preghiera e di contemplazione di Benedetto non implica una distanza o un aristocratico disprezzo nei confronti del mondo corrotto e corruttore. La sua scelta di ritiro non è indifferenza al dolore e ai bisogni anche materiali degli uomini, che egli accoglie come un padre e cura con la potenza dei miracoli e della parola. Né vi è, in Benedetto, un rifiuto della storia. Semmai, la giudica, con il metro di una superiore sapienza e di un più alto potere, come avviene nel celebre confronto con il re gota Totila. «Iste uir diuinitatis [...] etiam secreta penetrauit»<sup>28</sup>: la dimensione profetica ha uno spazio importante nel ritratto dei *Dialogi*, dove l'immagine del santo è specchio dell'ideologia monastica di Gregorio stesso, ma in parte riflesso della sua stessa esperienza biografica.

Nella epistola dedicatoria dei *Moralia*, rivolta al suo amico Leandro di Siviglia, il pontefice aveva disegnato il proprio universo di fuggiasco, sempre diviso tra il «celeste desiderium» e la «mundi curam», tra la «quies monasterii» e il «pondus curae pastoralis»<sup>29</sup>. Per tutta la vita «aveva cercato un certo magnifico luogo appartato [...] in cui contemplare Dio in modo tanto più puro in quanto poteva trovarlo con sé solo»<sup>30</sup>. Perdersi alle creature, ma anche a se stesso, seppellirsi nel sepolcro della contemplazione, «luogo del grande silenzio», dove soffia furtiva-

pp. 183-214: 194 e 203 [ristampato con il titolo *Eremo e cenobio*, in IDEM, *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, con una Premessa di I. Deug-Su, O. Limone ed E. Menestò, a cura di F. Santi, Firenze 2004 (Millennio Medievale, 40. Strumenti e studi, n.s.), pp. 785-825].

<sup>26</sup> Si veda il commento alla edizione de *La Règle de Saint Benoît*, éd. par A. de Vogüé et J. Neufville, Paris 1972 (Sources chrétiennes, 181), VI, p. 1248.

<sup>27</sup> CASSIANUS, *Conlationes*, VIII, 2, éd. par E. Pichery, Paris 1955-1959 (Sources chrétiennes, 42, 54, 64): «Rectius nobis est hunc solitudinis huius tenuissimum fructum indisrupta iugitate sectari, [...] quam adfectare lucra illa maiora, [...] etiamsi parta fuerint quaestuosissima conversione multorum [...] Quibus inclusionibus atque dispendiis omnes admodum infirmos necesse est implicari, qui [...] ad convertendos alios ac regendos diabolicis inclusionibus instigantur [...]; quidquid per aliorum conversionem videtur acquirere, intemperantia cordis sui et cotidiana animi distentione disperdi».

<sup>28</sup> GREGORIUS MAGNUS, *Dialogi*, II, 16, 3, p. 158. Per l'intero episodio, che si svolge in due tempi – prima vi è lo «smascheramento» dell'inganno del re, e poi la profezia sulla sua orribile fine –, cf. *ibidem*, II, 14-15, pp. 152-157.

<sup>29</sup> GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob, Epistula*, 1. Sulla rappresentazione che Gregorio fornisce di se stesso in questa lettera, mi permetto di rinviare ad A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Gregorio Magno davanti a Giobbe. Fondamenti di un'antropologia medioevale*, in *I volti di Giobbe. Percorsi interdisciplinari*, a cura di G. Marconi e C. Termini, Bologna 2003, pp. 127-145.

<sup>30</sup> GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, 4, 30, 58.

mente la parola segreta, come «soffio del celeste sussurro»<sup>31</sup>. Lì il santo si nasconde per ascoltare e ascolta per nascondersi «il misterioso linguaggio interiore». Ma era stato uno sforzo inutile, perché ogni volta Dio lo aveva ritrovato e strappato «alla grande solitudine», cioè a se stesso. Espulso dal suo ritiro, come Abra- mo, aveva dovuto lasciare il suo luogo perfetto, umiliarsi, accettare «la tortura» di occuparsi delle cose materiali e terrene. Queste fratture erano costitutive della personalità di Gregorio, ma egli era riuscito a superarle alla luce di una nuova sintesi e soprattutto di una nuova consapevolezza dei compiti che attendevano la Chiesa dinanzi ai problemi posti in Occidente dalla presenza dei Germani. Sullo sfondo di una *koiné* mediterranea ormai al tramonto, Dio lo aveva messo alla guida del nuovo Israele cristiano povero e selvaggio ed egli aveva dovuto imparare anche le lingue dei barbari, dei pagani, per spiegare loro che non conta il sacrificio rituale, ma lo spirito e l'intenzione con cui viene compiuta l'offerta.

Molto si è discusso sul ruolo svolto da Gregorio Magno nella diffusione della regola benedettina, con risultati assai incerti, anche per la scarsità degli elementi documentali in proposito<sup>32</sup>. Ma, in generale, la riflessione del pontefice si svolge su un livello diverso rispetto a quello della prassi e della legislazione monastica<sup>33</sup>. Il contributo di Gregorio resta importante, anzi decisivo, sul piano teologico e spirituale, nella riformulazione dell'identità stessa del monachesimo in Occidente e della sua posizione nella vita della Chiesa. Il papa ne recide definitivamente i legami dalle sue radici orientali, liberandolo dai suoi ultimi residui gnostici e neoplatonici – «Cristo si è fatto uomo, non angelo»<sup>34</sup>: ben nota è la polemica con il patriarca Eutichio che negava consistenza reale al corpo resuscitato<sup>35</sup> –, supera

<sup>31</sup> GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, 5, 29, 51.

<sup>32</sup> Sulla questione è da richiamare almeno K. HALLINGER, *Papst Gregor der Grosse und der hl. Benedikt*, in *Commentationes in Regulam S. Benedicti*, Roma 1957 (Studia Anselmiana, 42), pp. 259-277. Sul monachesimo in Italia al tempo di Gregorio cf. G. JENAL, "Italia ascetica atque monastica". *Das Asketen- und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca. 150/250-604)*, Stuttgart 1995 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 39).

<sup>33</sup> S. PRICOCO, *Gregorio Magno e la tradizione monastica*, in *Gregorio Magno e le origini dell'Europa*, cit., pp. 63-88: 71-72: «Ma sappiamo tutti quanto poco valgano oggi a questo proposito le antiche certezze e quanto siano diverse, dopo il terremoto storiografico suscitato intorno alla metà del secolo scorso dalla controversia sulla priorità fra il Benedetto e il Maestro, le posizioni degli studiosi rispetto alle convinzioni di un tempo, che davano per scontato il benedettinismo di Gregorio, che egli conoscesse la regola benedettina, che l'avesse imposta e messa in pratica nel monastero di S. Andrea da lui fondato, che ambienti e vicende del secondo libro dei *Dialogi* fossero lo specchio del primo monachesimo beneddino, che l'accenno alla *Regula* di Benedetto nel capitolo 36 ne desse la conclusiva conferma. Gregorio non ha scritto una biografia di Benedetto per illustrarne l'opera di abate e di legislatore né ha voluto mostrare applicate nei comportamenti del santo e dei suoi monaci le norme del codice beneddino. [...] In conclusione, il monachesimo che emerge dai *Dialogi* non ha lineamenti netti né un profilo univoco. Questo e quelli sono assorbiti nella struttura diegetica dell'opera e soverchiati dallo scopo che l'autore si è dato, per il quale egli guarda al monaco e alla sua santità taumaturgica, non all'istituzione».

<sup>34</sup> GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, 4, 7, 12.

<sup>35</sup> Contro Eutichio, che sosteneva la tesi che il corpo resuscitato è impalpabile e sottile, Gregorio, appoggiandosi all'autorità di Girolamo e in polemica con Origene, ribadiva la realtà della resurrezione

la dicotomia presente in Cassiano tra una Chiesa monastica e una Chiesa sacerdotale<sup>36</sup>, e, pur salvaguardandone la specificità, assegna al monachesimo una precisa funzione nel suo progetto di una Chiesa apostolica e missionaria. Se nell'opera di conversione la predicazione è compito dei vescovi, ai monaci è affidata la testimonianza di una vita santa e della parola profetica: «Mentre i santi abati di Cassiano ignorano o rifiutano la storia, i santi di Gregorio la sorreggono»<sup>37</sup>, ha scritto Claudio Leonardi.

Questa premessa appare necessaria per affrontare la questione, complessa e delicata, della eredità di Benedetto in Occidente. La ricostruzione dovrà quindi seguire, tra il VII e il IX secolo, un duplice tracciato, dove, in un primo momento, appare decisiva la mediazione che della esperienza di Benedetto ha lasciato Gregorio Magno, mentre solo in una fase successiva mutate condizioni ed esigenze storiche consentiranno alla regola benedettina di divenire pienamente operante, e di egemonizzare il monachesimo d'Occidente.

## 2. Una nuova letteratura

I *Dialogi* di Gregorio rappresentano uno spartiacque nella storia della santità monastica, ma se la nuova agiografia si inizia in Italia, essa prosegue altrove. Nella penisola travolta prima dalla lunga guerra greco-gotica (535-553) e poi dall'apocalissi longobarda la produzione letteraria si rarefa, ma soprattutto resta ancorata alla tradizione, attestandosi sul grande deposito martiriale. Tra il III e l'VIII secolo, su un totale di novanta agiografie circa, settanta hanno per protagonisti i martiri<sup>38</sup>. Testi brevi, poveri di dati biografici, che servono alla politica delle canonizzazioni vescovili, le *translationes* di reliquie. Custodi del tesoro lipsanico, ai vescovi, principalmente, è demandata la funzione di intercessione e patrocinio di comunità ridotte e impoverite, completamente assoggettate al popolo in armi. E saranno proprio le scelte di politica religiosa operate dai Longobardi ad

e la sostanza materiale del corpo dopo la resurrezione finale (GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, 14, 56-59, 72-79). La disputa si conclude con la condanna da parte dell'imperatore dell'opera di Eutichio. Cf. Y.M. DUVAL, *La discussion entre l'apocrisiaire Grégoire et le patriarche Eutychios au sujet de la résurrection de la chair. L'arrière-plan doctrinal et occidental*, in *Grégoire le Grand. Colloque de Chantilly (Centre culturel Les Fontaines, 15-19 septembre 1982)*, éd. par J. Fontaine, R. Gillet et S. Pellistrandi, Éditions du CNRS, Paris 1986, pp. 347-366. Ma si veda ora anche E. PRINZIVALLI, *Gregorio Magno e le eresie*, in *Gregorio Magno e le origini dell'Europa*, cit., pp. 101-112: 105.

<sup>36</sup> C. LEONARDI, *L'esperienza di Dio in Giovanni Cassiano*, in «Renovatio. Rivista di teologia e di cultura», 13 (1978), pp. 198-219; ristampato in IDEM, *Medioevo latino*, cit., pp. 25-47.

<sup>37</sup> C. LEONARDI, *Il venerabile Beda e la cultura del secolo VIII*, in *I problemi dell'Occidente nel secolo VIII*, Spoleto 1973 (Atti delle Settimane di studio del Centro italiano di studi per l'Alto Medioevo, 20), pp. 603-653: 624 (ristampato in IDEM, *Medioevo latino*, cit., pp. 115-154).

<sup>38</sup> Cf. E. DEKKERS - A. GAAR, *Clavia Patrum Latinorum*, Steenbruggis 1951, 1961<sup>2</sup>, pp. 468-501. Nel periodo considerato, dal III secolo sino a Beda il Venerabile († 735) furono redatte circa duecento Vite, di cui centosessanta solo in Italia e in Francia. Le restanti quaranta furono distribuite tra i paesi restanti: Spagna, Africa settentrionale, Irlanda, Dalmazia e isole Britanniche.

assegnare per lungo tempo alla loro presenza il carattere di dominazione straniera. Alla luce di questo contesto difficile si spiegano gli sviluppi esitanti del monachesimo in Italia, che, in continuità con il periodo tardoantico, rimane in ambito cittadino, sottoposto al controllo giurisdizionale dell'episcopato, e perciò non in grado di esprimere una iniziativa culturale e religiosa autonoma<sup>39</sup>, come invece accade nel mondo merovingio, dove il cenobitismo conosce uno sviluppo relativamente indipendente da quello della Chiesa<sup>40</sup>.

Di questa differente situazione nel territorio conquistato dai Franchi è specchio l'agiografia, dove, su circa settanta Vite, solo dieci sono dedicate ai martiri, mentre dei trentotto vescovi, ben trentacinque sono personaggi provenienti da monasteri. Il dato quantitativo indicizza in modo eloquente un fenomeno proprio di quest'area e che non ha equivalenti nel mondo mediterraneo: l'importanza cruciale del monachesimo nella formazione della nuova coscienza nazionale dei Franchi sotto il segno cristiano. Come hanno mostrato le classiche ricerche di Graus<sup>41</sup>, Bosl<sup>42</sup>, Prinz<sup>43</sup>, Boesch<sup>44</sup>, l'agiografia merovingia documenta la nascita di una

<sup>39</sup> Per Roma parla di un monachesimo abbastanza conservatore, profondamente innervato nella tradizione della tarda antichità e poco aperto agli influssi moderni, J.-M. SANSTERRE, *Les moines d'Occident et le monachisme d'Orient du VI<sup>e</sup> siècle au XI<sup>e</sup> siècle: entre textes anciens et réalités contemporaines*, in *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)*, Spoleto 2004 (Settimane di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 51), pp. 289-332: 332.

<sup>40</sup> F. PRINZ, *Askese und Kultur. Vor- und frühbenediktinisches Mönchtum an der Wiege Europa*, Munich 1980. Ma si veda anche IDEM, *La presenza del monachesimo nella vita economica e sociale*, in *Dall'eremo al cenobio*, cit., pp. 241-276: 243: «Il monachesimo italiano e della Gallia meridionale si sviluppò fino alla fine del VI secolo assolutamente entro l'ambito giurisdizionale delle città vescovili, e quindi anche ampliamente sotto il controllo vescovile; in altre parole: dal punto di vista organizzativo il monachesimo venne fortemente integrato nell'organizzazione vescovile e quindi nel corpo sociale delle città tardoantiche e del primo Medioevo dell'Italia, della Francia meridionale e della Spagna. Questo processo è stato felicemente definito di recente come una 'simbiosi monastico-clericale', che non di rado giunse fino alla indistinguibilità».

<sup>41</sup> F. GRAUS, *Volk, Herrscher und Heiligen im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Praha 1965; IDEM, *Sozialgeschichtliche Aspekte der Hagiographie der Merowinger- und Karolingerzeit*, in *Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau*, hrsg. A. Borst, Sigmaringen 1974 (Vorträge und Forschungen, 20), pp. 131-176.

<sup>42</sup> K. BOSL, *Der «Adelsbeilige». Idealtypus und Wirklichkeit. Gesellschaft und Kultur im merowingerzeitlichen Bayern des 7. und 8. Jahrhunderts. Gesellschaftliche Beiträge zu den Viten der bayerischen Stammesbeiligen Emmeram, Rupert, Corbinian*, in *Speculum historiale. Festschrift J. Spörl*, München 1965.

<sup>43</sup> Oltre agli studi già citati a nota 40, si veda F. PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft im Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert)*, München 1965, e la raccolta di saggi *Mönchtum, Kultur und Gesellschaft. Beiträge zum Mittelalter*, Beck, München 1989.

<sup>44</sup> S. BOESCH GAJANO, *Agiografia altomedioevale*, Bologna 1976 (con importante messa a punto di questi studi). Cf. anche IDEM, *La littérature hagiographique comme source de l'histoire ethnique, sociale et économique de l'Occident européen entre antiquité et moyen âge*, in *Congrès international des Sciences historiques*, Rapports, II, Section Chronologique, Bucarest 1980, pp. 177-181. Utile anche lo sguardo di sintesi sull'agiografia e sui culti tracciato dalla studiosa in *La strutturazione della cristianità occidentale*,

società aristocratica tipicamente medioevale, che si struttura secondo forme proprie, diverse da quella tardoantica. La nuova letteratura è lo spazio che rende visibili i processi di interazione delle vecchie aristocrazie gallo-romane con il nuovo ceto dei *potentes* franchi, e il ruolo essenziale che in questa direzione hanno svolto abbazie e monasteri, grande laboratorio di integrazione culturale<sup>45</sup>. Gli storici si sono quindi posti la questione affascinante di come un movimento che in origine si presentava con tutte le caratteristiche di una contro-cultura, contestatario ed egualitario, potesse trasformarsi, nel suo vario collegamento con le forze politiche ed ecclesiastiche dominanti, in uno dei pilastri del nuovo ordine sociale<sup>46</sup>.

In realtà, fu proprio nella fondazione dei monasteri e nell'epopea delle Vite dei santi che le élites franche trovarono i riferimenti più idonei ai fini di una legittimazione anche sacrale del proprio potere. E sarebbe stato nel grembo di questa società nobiliare, di stampo tipicamente rurale, che avrebbe potuto più agevolmente innestarsi, quale strumento di inculturazione e insieme di organizzazione e inquadramento dei territori, la regola benedettina, per il suo alto valore ascetico e religioso, ma anche per la sua efficacia e praticabilità.

Si tratta di cose notissime e ormai acquisite in sede storiografica, ma qui vorrei riannodare, seguendo il percorso delle fonti agiografiche altomedioevali, il filo di una memoria di Benedetto che, quasi come un torrente carsico, viene dapprima obliterata, per poi lentamente riemergere e finalmente imporsi, in età carolingia, quale grande "marchio" unificante del progetto politico e religioso di costituzione di una vasta rete monastica europea. In questa sede mi soffermerò sugli aspetti strettamente agiografici dei testi, cercando di ritagliare, nello spessore di un panorama letterario assai vasto, costellato di episodi e di grandi personaggi, alcune tappe salienti di una autocoscienza monastica complessa e ricca di sfaccettature<sup>47</sup>.

in A. BENVENUTI - S. BOESCH GAJANO - S. DITCHFIELD - R. RUSCONI - F. SCORZA BARCELLONA - G. ZARRI, *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Roma 2005, pp. 91-156.

<sup>45</sup> P. FOURACRE, *Merovingian History and Merovingian Hagiography*, in «Past and Present», CXXVII (1990), pp. 3-38; IDEM, *The Work of Audoenus of Rouen and Eligius of Noyon in Extending Episcopal Influence from the Town to the Countryside in Seventh-Century Francia*, in *The Church in Town and in Countryside. Papers Read at the Seventeenth Summer Meeting and the Eighteenth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, ed. by D. Baker, Oxford 1979 (Studies in Church History, 16), pp. 77-91; P. FOURACRE - R. GERBERDING, *Late Merovingian France. History and Hagiography, 640-720*, Manchester 1996 (Manchester medieval Sources series).

<sup>46</sup> Cf. PRINZ, *La presenza del monachesimo nella vita economica e sociale*, cit., p. 241: «Si deve di conseguenza spiegare quali forze hanno trasformato in modo fondamentale l'eremitismo e il primo monachesimo, e come una comunità radicalmente egualitaria per principio e per convinzione religiosa, quale la comunità cenobitica, con le sue rigide regole di vita e la sua volontà che può dirsi quasi utopistica di isolarsi di fronte al 'mondo', sia diventata, già nel costituirsi della cristianità tardoantica nel mondo mediterraneo, e più ancora nella formazione densa di crisi del mondo cristianizzato germanizzato del primo Medioevo, addirittura un esponente e un principale rappresentante di questa società nobiliare e abbia concorso in modo decisivo a definire e a reggere la nuova società germanico-romana».

<sup>47</sup> Per un bilancio storiografico degli studi e una riflessione metodologica attenta alla esigenza di leggere i testi nella loro specificità, per coglierne le valenze anche teologiche e spirituali, e insieme la loro

All'interno di un codice che presenta alcuni caratteri stabili (ascesi, contemplazione, rinuncia al mondo), il palinsesto agiografico presenta un modello di perfezione cristiana con numerose varianti: il missionario, il fondatore, l'abate. Tipologie differenti, specchio di profonde trasformazioni degli atteggiamenti mentali, da leggere e interpretare all'interno delle dinamiche storiche e culturali in cui le Vite furono prodotte e degli ambienti cui erano destinate.

Sul piano più strettamente letterario, la classificazione riguarda dapprima un secolo merovingio in cui, rispetto al periodo tardoantico, si registra un generale abbassamento della qualità della scrittura, esito di una contaminazione linguistica e di uno stadio avanzato di barbarizzazione del latino<sup>48</sup>. Le Vite sono in prevalenza opera di chierici e monaci anonimi, spesso difficilmente databili con precisione e da usare con una certa cautela. Molti testi, inglobati da Krusch e Levison nei *Rerum merovingicarum scriptores*, vanno fatti scendere al periodo successivo, quando, a partire proprio da Alcuino, si assiste a un tentativo di recupero di santi vissuti nelle epoche precedenti, anche tramite riscritture delle Vite<sup>49</sup>. Nel clima culturale di rinascita delle scuole, si deve all'impegno degli intellettuali carolingi l'allestimento di un materiale agiografico imponente, connotato da una maggiore attenzione alla qualità anche stilistica dei testi. Si è però visto in questa letteratura più sorvegliata e omogenea, opera ormai di scrittori professionisti, una minore originalità e libertà espressiva rispetto al periodo precedente, dove le agiografie sembrano ancora restituire il fascino intatto degli inizi di una civiltà<sup>50</sup>.

### 3. Da Colombano a Bonifacio: il monachesimo missionario

In una ideale continuità con la spiritualità e l'ecclesiologia gregoriana, la prima figura dell'agiografia del VII secolo è quella missionaria, un modello di santità agli antipodi della ideologia prevalentemente stanziale del monachesimo mediterraneo. Bisogna infatti partire da Colombano (543-615), che nasce in *Hibernia*, agli

individualità storica, cf. C. LEONARDI, *L'agiografia latina dal tardoantico all'altomedioevo*, in *Agiografie medievali*, cit., pp. 143-159; IDEM, *Modelli di santità tra secolo V e VII*, *ibidem*, pp. 161-183.

<sup>48</sup> W. BERSCHIN, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, 2 voll., Stuttgart 1988 (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters, 9).

<sup>49</sup> Cf. I DEUG SU, *L'opera agiografica di Alcuino*, Spoleto 1983; *La réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval. Transformations formelles et idéologiques*, éd. M. Goullet et M. Heinzelmann, Thorbecke, Ostfildern 2003 (Beihefte der Francia, 58); M. GOULLET, *Écriture et réécriture hagiographiques. Essai sur les réécritures des Vies de saints dans l'Occident latin médiéval (VIII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Brepols, Turnhout 2005 (Hagiologia, 4).

<sup>50</sup> J.C. POULIN, *L'idéal de sainteté dans l'Aquitaine carolingienne*, Presses de l'Université Laval, Québec 1975, pp. 2-3, 21-22; J.-Y. TILLIETTE, *Les modèles de sainteté du IX<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle, d'après le témoignage des récits hagiographiques en vers métriques*, in *Santi e demoni nell'Alto Medioevo occidentale (secoli V-XI)*, Spoleto 1989 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 35), I, pp. 389-409: 381. Ma si veda ora anche *Normes et hagiographie dans l'Occident latin (VI<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle)*. *Actes di colloque international (Lyon, 4-6 octobre 2010)*, éd. M.C. Isaia et Th. Granier, Turnhout 2014.

estremi confini del gran mare Oceano<sup>51</sup>. Nel 590, quasi anziano – ha ormai cinquant'anni –, con dodici compagni lascia il suo monastero di Bangor e «senza guardarsi indietro», comincia la sua discesa nel continente. Dopo un periodo di vita eremitica ad Annegray, con il sostegno della famiglia regnante di Burgundia fonda Luxeuil (593), focolaio della espansione del movimento monastico irlandese sul continente. Espulso dalla regione nel 610 in seguito a gravi contrasti con i suoi antichi protettori, dopo varie peregrinazioni si spinge fino a Bregenz, sul lago di Costanza, e poi scende in Italia dove, con l'appoggio di Agilulfo e Teodolinda, fonda Bobbio, sull'Appennino ligure, frontiera del cattolicesimo romano davanti alle terre longobarde, per morirvi nel 614<sup>52</sup>.

A scriverne la biografia, che si concentra sugli ultimi venticinque anni avventurosi e intensi della sua vita, non è un irlandese, ma un monaco di Susa, nato ed educato in Italia, anche se proveniente da una nobile famiglia franca di ceppo provenzale<sup>53</sup>. Giona non ha conosciuto Colombano, essendo entrato a Bobbio tra il 616 e il 617, sotto l'abbaziato di Attala: non appartiene dunque alla prima generazione degli evangelizzatori, ma è un uomo colto, responsabile dell'archivio del monastero, con contatti ai più alti livelli della élite politica ed ecclesiastica del tempo. Le sue conoscenze e le sue informazioni sono di prima mano, come tiene a precisare, spesso attinte da testimoni oculari, che gli consentono di tracciare un ritratto a tutto tondo del suo eroe<sup>54</sup>, anche se la sua «non è una biografia, ma

<sup>51</sup> IONAS BOBIENSIS, *Vitae Columbani abbatis discipulorum eius libri duo*, I, 2, ed. B. Krusch, Hannoverae et Lipsiae 1905 (MGH SSRG in usum scholarum separatim editi, 37), pp. 144-294: 152. Si veda anche la traduzione inglese, con ricco commento, di A. O'HARA, *Jonas of Bobbio: Life of Columbanus and his Disciples, Life of John, Life of Vedast*, translation with and introduction and commentary by A. O'Hara and I. Wood, Liverpool 2015.

<sup>52</sup> Per le tappe della biografia di Colombano, cf. D.A. BULLOUGH, *The Career of Columbanus*, in *Columbanus. Studies in the Latin Writings*, ed. M. Lapidge, Woodbridge 1997 (Studies in Celtic History, 17), pp. 1-28.

<sup>53</sup> Entrato a Bobbio dopo la morte del santo, Giona vi ricopre mansioni importanti, in qualità di archivistica e assistente personale degli abati Attala e poi Bertulfo, che nel 628 accompagna nel viaggio a Roma presso papa Onorio I. La redazione della Vita di Colombano, che lo tiene occupato tre anni, coincide con il periodo in cui è missionario nel Nord Est della Gallia insieme al vescovo Amando. L'ultima data che lo riguarda è il 659, quando compone la Vita di Giovanni abate del monastero di Réomé. Sembra che sia ormai diventato abate egli stesso, forse del monastero colombaniano di Marchiennes. Anche se le informazioni su Giona sono abbastanza scarse, dalle sue opere si intuisce una rete di contatti e relazioni ad altissimo livello, con la corte di Neustria, aristocratici, vescovi, abati come Eustasio di Luxeuil, Gallo, Burgundofara. Cf. il profilo di P. Chiesa, s.v., in *Dizionario biografico degli Italiani*, LV (Roma 2000), pp. 185-188. Su Giona agiografo si vedano gli studi di I. PAGANI, *Ionas-Ionatus: a proposito della biografia di Giona di Bobbio*, in «Studi medievali», XXIX (1988), pp. 45-85; S. BRUFANI, *Giona di Bobbio e la Vita Columbani abbatis discipulorumque eius: alle radici medievali della civiltà europea. Atti del Convegno di studio (Ascoli Piceno, 6-7 dicembre 2000)*, a cura di E. Menestò, Ascoli Piceno 2002 (Atti del Premio internazionale Ascoli Piceno, n.s., 11), pp. 137-156.

<sup>54</sup> Studi importanti sul contesto storico e culturale in cui matura l'opera di Giona si devono a I.N. WOOD, *The Vita Columbani and Merovingian Hagiography*, in «Peritia», I (1982), pp. 63-80; IDEM, *Forgery in Merovingian Hagiography*, in *Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongreß Monumenta*

piuttosto una storia basata sulla vita di Colombano»<sup>55</sup>. Redige la Vita del fondatore su commissione dell'abate Bertulfo, tra il 639 e il 642, e la sua opera riflette uno stadio già avanzato di rielaborazione e adattamento della memoria. L'immagine di Colombano viene quindi abilmente inserita in una cornice di perfetta ortodossia: cadono i riferimenti alla osservanza del calendario pasquale secondo gli usi celtici, sorgente ancora di drammatici conflitti nella cristianità insulare, ma che a Bobbio, come a Luxeuil, è stata ormai risolta secondo le direttive romane, prevalenti in Francia<sup>56</sup>. Giona attribuisce invece alla ribellione di un monaco ribelle e scomunicato, Agrestio, l'adesione allo Scisma Tricapitolino, la cui piena sconfessione è invece da ascrivere alle scelte filopapali dell'abate Eustasio di Luxeuil. Diversi erano stati gli orientamenti del santo, che, come documentano le lettere, era rimasto tenacemente legato alle tradizioni insulari e per questo aveva affrontato duri contrasti con l'episcopato continentale<sup>57</sup>. Segno di una avvenuta assimilazione, nella ricostruzione del monaco italo-franco la fiera identità irlandese di Colombano si opacizza, anche se non manca la polemica riformatrice nei confronti dell'Europa *flaccens*, dove, a causa della «presenza di nemici esterni, ma anche della negligenza dei vescovi, la virtù della vita religiosa era stata quasi completamente cancellata»<sup>58</sup>.

*Germaniae Historica* (München, 16-19 september 1986), Hannover 1988 (Monumenta Germaniae Historica Schriften, 33), pp. 369-384; IDEM, *The Use and Abuse of Latin Hagiography in the Early Medieval West*, in *East and West: Modes of Communication. Proceedings of the First Plenary Conference at Merida*, ed. by E. Chrysos and I. Wood, Leiden-Boston-Köln 1999 (TRW, 4), pp. 95-109; IDEM, *The Missionary Life. Saints and the Evangelization of Europe*, Harlow 2001; IDEM, *Deconstructing the Merovingian Family, in The Construction of Communities in the Early Middle Ages. Texts, Resources and Artifacts*, ed. by R. Corradini, M. Diesenberger and H. Reimitz, Leiden-Boston 2003 (TRW, 12), pp. 149-171. Si vedano, più recentemente, gli studi di A. O'HARA, *Jonas of Bobbio and the 'The Vita Columbani'. Sanctity and Community in the Seventh Century*, PHD, research repository University of St. Andrews 2009; IDEM, *The Vita Columbani in Merovingian Gaul*, in «Early Medieval Europe», XVII (2009), pp. 126-153. Essi dimostrano la vasta circolazione e diffusione di questa Vita, che non era rivolta esclusivamente agli ambienti monastici, ma a un pubblico più vasto, quello della grande aristocrazia laica, che fu profondamente permeata dai valori del movimento colombaniano.

<sup>55</sup> A. DIEM, *Monks, Kings, and the Transformation of Sanctity: Jonas of Bobbio and the End of the Holy Man*, in «Speculum», LXXXII (2007), pp. 521-559: 524.

<sup>56</sup> Su questa importante questione, che si trascinò a lungo nel corso del VII secolo, cf. T.M. CHARLES EDWARDS, *Early Christian Ireland*, Cambridge 2000, pp. 391-415.

<sup>57</sup> Colombano scrisse una celebre lettera a Gregorio Magno per denunciare l'errore dei vescovi delle Gallie in merito al calendario pasquale, rivendicando la correttezza della prassi liturgica seguita in Irlanda. Cf. COLUMBANUS, *Epistola I*, in *Sancti Columbani Opera*, ed. by G.S.M. Walker, Dublin 1957 (Scriptores Latini Hiberniae, 2), pp. 2-12. In generale gli scritti documentano un tenace attaccamento alla propria terra e un profondo senso di appartenenza. Colombano fa spesso riferimento alle *traditiones nostrae*, alla purezza della osservanza nella *occidentis ecclesia*, arrivando ad affermare la superiorità della Chiesa irlandese nella custodia dell'ortodossia e nella fedeltà al mandato evangelico e apostolico. Per le opere di Colombano, il rinvio è alla raccolta di studi a cura di Lapidé, *Columbanus: Studies on the Latin Writings*, cit.

<sup>58</sup> *Vitae Columbani*, cit., I, 4, p. 71: «[...] ad Gallias tendunt, ubi tunc vel ob frequentia hostium externorum vel neglegentia praesulum religionis virtus pene abolita habebatur. Fides tantum manebat christiana, nam penitentie medicamenta et mortificationis amor vix vel paucis in ea reperiebatur locis».

E tuttavia il marchio insulare è forte, inciso nella metafora fondamentale della *ξενίτευτα*, dove la rinuncia al mondo assume i tratti dell'esilio dalla propria patria e dalla propria terra, scelta opposta a quella del monaco benedettino, per cui la custodia del proprio posto è il segno della raggiunta stabilità e maturazione interiore, qualità che gli consentono di assaporare la dolcezza della cella e di attendere, nella quiete e nella pace, la visita di Dio. Gli elementi di Colombano, *peregrinus pro Christo*<sup>59</sup>, sono il mare e il vento, il pellegrinaggio l'essenza stessa della sua scelta di vita, da quando, ancora ragazzo, una donna reclusa a Bangor gli ha indicato la via della missione apostolica<sup>60</sup>.

Il santo è fondatore e legislatore, ma nel ritratto di Giona il suo gesto, ogni volta, è quello di partire, mettersi in viaggio, scegliendo una condizione di esilio fuori dall'identità e dal contratto. Nella spiritualità irlandese l'esperienza cristiana può nascere solo attraverso il distacco che la separa dalla sua origine e dalla sua identità. Questo tema è centrale nella biografia di Giona, che tutto sommato accorda scarsa attenzione ai problemi della vita comune. Il gruppo dei dodici compagni vive nella concordia (*unum velle, unum nolle*), l'obbedienza all'abate è legge, ma l'autorità di Colombano ha una componente carismatica prima che istituzionale: si fonda sulla sua fede e la eccezionale statura morale, sul dono di leggere nei cuori<sup>61</sup>. Esemplare in questo senso è l'episodio di Gallo che, recatosi a pescare in un luogo diverso da quello indicatogli da Colombano, non riesce a tirar su nemmeno un pesce, fino a quando il santo non gli spiega che il fallimento è dovuto alla sua disobbedienza. Solo dopo aver fatto ammenda della propria colpa, il discepolo verrà compensato con una pesca miracolosa<sup>62</sup>.

La *conversatio* religiosa di Colombano conserva una componente essenzialmente eremitica. Anche dopo la fondazione di un monastero, il santo sente il richiamo della solitudine, torna a isolarsi nelle caverne e nelle foreste<sup>63</sup>. Ad Anne-

<sup>59</sup> K. HUGHES, *The Changing Theory and Practice of Irish Pilgrimage*, in «Journal of Ecclesiastical History», XI (1960), pp. 143-151; T.M. CHARLES EDWARDS, *The Social Background to Irish Peregrinatio*, in «Celtica», XI (1976), pp. 43-59 [ristampato in *The Otherworld Voyage in Early Irish Literature. An Antology of Criticism*, ed. by J.M. Wooding, Dublin 2000, pp. 94-108]; M. MAHER, *Peregrinatio pro Christo: Pilgrimage in the Irish tradition*, in «Milltown Studies», XLIII (1999), pp. 5-39; J.E. REKDAL, *The Irish Ideal of Pilgrimage*, in *In Quest of the Kingdom. Ten Papers on Medieval Monastic Spirituality*, ed. by A. Härdelin, Stockholm 1991 (Bibliotheca theologiae practicae, 48), pp. 9-26.

<sup>60</sup> *Vitae Columbani*, cit., I, 3, pp. 68-69. Mentre la donna lo esorta a partire, Colombano deve sfidare l'affetto della madre: lo scontro tra i due è drammatico. Dopo aver invocato il versetto di Mt 10,37: «Qui amat patrem aut matrem plus quam me, non est me dignus», ne scavalca il corpo prostrato sul pavimento e l'avverte che non si vedranno mai più in questa vita mortale.

<sup>61</sup> Giona fa comunque riferimento alla regola data ai monaci di Luxueil: «His ergo in locis monachorum plebes constitutas, ipse vicissim omnibus intererat regulamque, quam tenerent, Spiritu sancto repletus condedit» (*Vitae Columbani*, cit., I, 10, p. 76).

<sup>62</sup> *Vitae Columbani*, cit., I, 11, p. 77.

<sup>63</sup> *Vitae Columbani*, cit., I, 9, p. 75. «Quo in tempore cum in eadem concava scopuli solitariam vitam duceret, sicut eius erat consuetudinis, ut cum dominicis festis vel quorumlibet sanctorum sacraeae sollemnitatis adpropinquaret adventus, ab aliorum societate segregatus et abditis locis receptus, vel

gray, come gli antichi padri del deserto, vive allo stato selvaggio, dominatore e padrone della natura, che gli si sottomette<sup>64</sup>. Anche la durezza dell'ascetismo, così distante dalla *discretio* benedettina, sembra avvicinarlo ai modelli orientali, peraltro esplicitamente richiamati dall'agiografo per inserire il protagonista in una gloriosa tradizione: Colombano si nutre di erbe crude e di frutti spontanei, si disseta con l'acqua della sorgente che egli stesso fa zampillare dalla roccia<sup>65</sup>. Ma questa ascesi severa ha radici e motivazioni molto diverse da quella dei padri del deserto, perché essa deriva dalla consapevolezza della propria condizione di peccatore, che anche il suo agiografo, *Ionas peccator*, pienamente condivide. È dunque, nella linea indicata da Agostino, un'opera di penitenza e di espiatione, non è la liberazione dai vincoli corporei per arrivare alla *teiosi*, la conoscenza di Dio e l'illuminazione. Serve una chiave di lettura diversa da quella orientale per capire l'ascetismo di Colombano. Sia pure con qualche rozzezza teologica – peraltro evidente nel meccanicismo elementare dei codici irlandesi – è nella prassi della penitenza come medicina dell'anima che si mette in moto il problema, cruciale in Occidente, della coscienza e della confessione del peccato<sup>66</sup>.

D'altra parte, nella stessa spinta eremitica si può forse intravedere la necessità di metabolizzare i rischi di un contatto troppo ravvicinato con il mondo. A caratterizzare Colombano è infatti l'azione e un impegno bruciante dentro la storia. Il momento politico, che nella biografia di Benedetto era rimasto episodico, in Giona diviene tessuto connettivo dell'intero racconto. Il suo eroe ha qualcosa della terribile maestosità dei profeti dell'Antico Testamento, di Elia, Eliseo, Samuele, ed è sulla trama biblica che viene costruito il confronto durissimo del monaco-profeta con Teodorico di Burgundia e sua nonna Brunehilde, la nuova Gezabel, che approfitta della situazione irregolare del nipote per continuare a gestire il potere<sup>67</sup>. Le denunce del santo riguardano la corruzione del re, che ha figli bastardi da numerose concubine<sup>68</sup>, ma anche la violazione degli spazi sacri, che gli restano comunque preclusi. Colombano è, come Samuele, giudice e profeta: «Beatus

longioris spatii heremi secreta tutabatur, ut solida mentae et absque curarum inquitidine solius orationis vacaret et religioni omni conatu intenderet».

<sup>64</sup> *Vitae Columbani*, cit., I, 8, pp. 74-75: ammansisce l'orso; I, 18, p. 85: «[...] cum in heremo vel ieiunio vel oratione vacans deambulet, esse sepe solitum feras, bestias ac aves arcessire, quae ad imperium eius statim veniebant, quas manu blandiens adtrebat: ita fere avesque gaudentes ac ludentes laetitia uberi, velut catuli solent dominis adolare, exultabant».

<sup>65</sup> *Vitae Columbani*, cit., I, 9, p. 75. Fa scaturire l'acqua dal pozzo e viene richiamato Mosè.

<sup>66</sup> T.M. Charles Edwards, *The Penitential of Columbanus*, in *Columbanus. Studies in the Latin Writings*, cit., pp. 217-239.

<sup>67</sup> Sulla potentissima Brunehilde, vedova di Sigiberto I e reggente prima al fianco di Childeberto II e poi del nipote Teodorico II, cf. J.L. NELSON, *Queens as Jezabels: Brunbild and Baltbild in Merovingian History*, in *Medieval Women. Essays Dedicated and Presented to Professor Rosalind M.T. Hill*, ed. by D. Baker, Oxford 1978 (Studies in Church History. Subsidia, 1), pp. 33-77: 32-45; 52-60. Cf. anche WOOD, *The Merovingian Kingdoms*, cit., pp. 126-136.

<sup>68</sup> *Vitae Columbani*, cit., I, 18, p. 86.

Columbanus litteras ad eum verberibus plenas direxit comminaturque excommunicationem, si emendare dilatando non vellit»<sup>69</sup>. Apparentemente sconfitto, esiliato e rinvio in patria (ma non tornerà più a Bangor), è il *vir Dei* il vero trionfatore, perché la sua profezia si avvera: il crollo della stirpe di Burgundia, con la morte di Teodorico e di Brunehilde, che farà una fine orrenda (per squartamento), e la traslazione della regalità alla famiglia della Neustria, che con Clotario II nel 613 riuscirà di fatto a ripristinare l'unità e integrità del regno merovingio, riportando Parigi al centro del mondo franco e annettendosi anche quel compito di protezione e tutela del movimento colombaniano che la stirpe esecrata di Brunehilde aveva disatteso. Sulla stessa linea dei *Dialogi*, anche nella Vita di Giona viene concesso un grande spazio ai miracoli compiuti a favore dei monaci e delle persone che gravitano nell'ambito del monastero<sup>70</sup>, ma nella costruzione del personaggio il tratto più caratterizzante e originale non è la potenza della intercessione quanto piuttosto il dono della profezia, che eleva il santo al ruolo di guida spirituale e storica del popolo cristiano, proprio nel segno indicato da Gregorio Magno nelle *Homiliae in Ezechielem*.

Con tutte le sue vitali contraddizioni, Colombano è una figura di importanza capitale nella storia della santità medioevale. Anche dopo che l'ondata missionaria della Chiesa irlandese avrà esaurito la sua spinta, il suo modello di monachesimo missionario e politico troverà delle analogie, in mutati contesti, nell'azione dei grandi monaci riformatori dell'XI e XII secolo, da Pier Damiani, a Giovanni Gualberto, a Bernardo di Clairvaux.

\* \* \*

Fondatore di monasteri, Colombano, per mantenere la sua libertà, aveva sempre rifiutato concessioni e privilegi reali. A Gontrano, che voleva fargli dei doni, il santo irlandese aveva risposto con la citazione di Lc 9,23: «Qui vult post me venire, abneget semet ipsum sibi, tollat crucem suam et sequatur me». Per questo scelse sempre per le sue fondazioni luoghi desertici, montagnosi e inospitali. E la sua erranza continua non fu dettata esclusivamente dalla esigenza di sfuggire alle persecuzioni, ma anche alla protezione e al controllo dei principi. Il santo cercò di conservare la sua indipendenza, mantenendosi sempre esterno a quel gioco di doni e controdoni, a quel meccanismo di patteggiamenti e di scambi reciproci che costituiva la struttura portante della società dell'epoca. Ma anche Colombano aveva bisogno della autorizzazione regia per le sue fondazioni. Il processo vincente di normalizzazione della vita monastica in età merovingia, conte-

<sup>69</sup> *Vitae Columbani*, cit., I, 19, p. 88.

<sup>70</sup> Sul significato dei miracoli nell'agiografia colombaniana, anche al fine di costruire l'immagine di una "comunità santa", cf. DIEM, *Monks, Kings, and the Transformation of Sanctity*, cit., pp. 542-549. Sempre in questa prospettiva, lo studioso ha messo in luce l'importanza dei riferimenti ai grandi modelli della tarda antichità, per inserire Colombano e il suo movimento all'interno di una genealogia illustre.

stuale alla penetrazione nelle classi sociali della grande aristocrazia terriera, con tutte le relative implicazioni legate al problema delle rendite e dei possessi monastici, dovette prodursi non senza lacerazioni e contrasti, soprattutto in quegli spiriti che più acutamente avvertivano il divario tra le esigenze dell'ascesi e le preoccupazioni del secolo.

Questa dialettica è evidente nella Vita di Fursy (567-649 ca.), scritta nel 656 o all'inizio del 657<sup>71</sup>. Si tratta di un testo molto importante, che ebbe una diffusione notevole anche grazie alla versione che ne fece il Venerabile Beda<sup>72</sup>. Racconta la storia di un missionario irlandese che, dopo aver esercitato il suo apostolato nell'East Anglia tra il 630 e il 634, dove aveva fondato il monastero di Cuobheresburg, era dovuto fuggire in Gallia per le persecuzioni del re pagano Penda. Con l'appoggio di Clodoveo II ed Erchinoaldo, Fursy aveva eretto un monastero a Lagny, dove morì tra il 649 e il 650. Ma non sono i fatti della vita avventurosa di questo personaggio coraggioso e fiero a interessare l'agiografo. Gran parte del testo è infatti occupata dal racconto di una visione che Fursy ebbe quando si trovava ancora nella sua terra natale, prima di iniziare la sua azione evangelizzatrice. Dopo aver attraversato una regione infuocata, l'eroe viene trasportato dagli angeli in cielo (*supernum conuentum*), dove due vescovi irlandesi, Beoanus e Meldanus, gli danno istruzioni molto precise sulla condotta da tenere come monaco missionario: «Nella chiesa di Dio non vi è alcun dissenso, ma coloro che sono in mezzo al popolo si dedichino all'insegnamento della dottrina seguendo la regola degli apostoli, quanto a coloro che risiedono in monastero, mangino il loro pane in silenzio»<sup>73</sup>. Come aveva insegnato Colombano, i due modi di vita devono rimanere separati e distinti, e i monaci rifiutino ogni compromesso con il secolo. La Vita di Fursy è un testo significativo perché introduce al genere letterario del viaggio nell'aldilà, un tipo di narrazione in cui le tematiche grego-

<sup>71</sup> *Visio sancti Fursei*, ed. C. Carozzi, in IDEM, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Rome 1994 (Collection de l'École Française de Rome, 189), pp. 677-692. Per un commento alla visione, si veda invece *ibidem*, pp. 99-138. L'agiografo, che scrive a poca distanza dalla morte, è scarsamente interessato ai dati biografici del personaggio e la spina dorsale del racconto è costituita dalla visione, itinerario di iniziazione e di espiazione.

<sup>72</sup> BEDA VENERABILIS, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, III, ed. by B. Colgrave, Oxford 1969, pp. 268-276.

<sup>73</sup> *Visio sancti Fursei*, 15, p. 690: «Nulla ergo discordia in ecclesia Dei sit, sed qui in plebe sunt apostolico ordine, doctrinae sanctae insistant. Qui uero in monasteriis degunt, cum silentio operantes suum panem manducant. Sunt uero nonnulli qui a doctrinae officio se excusant et propter curas saeculi in publico prosiliunt. Bonum igitur quod agunt in occulto ponentes, lucem boni exempli proximis abscondunt. Saeculi uero causas seu contentiones in publico agentes, mortiferae cupiditatis uenenum publice eorum cordibus infundunt. Te ergo ipsum nec semper remotum nec semper in publico decernas. Sed quando te remotum esse uoueris, omni custodia serua teipsum, omnia diuina obseruando precepta. Et quando in publicum processeris, ad animarum salutem, non ad huius mundi inhianda lucra animum intentum adhibueris [...]. Nullam quoque patrimonii custodiam nullamque curis huius saeculi intenti cordis diligentiam adhibeas, sed omnibus aduersantibus uel contrariis puri pectoris indulgentia, bona pro malis rependens, pro inimicis summo supplica Deo».

riane del IV libro dei *Dialogi* si innestano sul patrimonio di tradizioni e di leggende dei Celti insulari<sup>74</sup>. Non posso qui soffermarmi sul contributo reso da questa letteratura monastica alla edificazione della geografia dell'oltretomba, né come testimonianza significativa del linguaggio utilizzato dai missionari nella loro azione pastorale: la visione è infatti una ordalia purificatrice nel fuoco aereo che prepara l'eroe alla sua missione, una prassi sacrale cui i monaci continueranno a ricorrere nei momenti decisivi di testimonianza della verità (una linea che ci porta direttamente fino al celebre episodio di Pietro Igneo). Ma è da sottolineare come si renda ormai necessaria una sanzione soprannaturale, quasi una unzione carismatica, affinché Fursy possa vedere riconosciuta legittimità e pertinenza ecclesiale al suo impegno di predicatore itinerante. Vi si può scorgere il sintomo di una condizione nuova, segnata da un progressivo assestamento degli usi monastici. In una fase di incipiente radicamento territoriale, il viaggio assume i caratteri di un pellegrinaggio metaforico, quasi una compensazione, sublimazione simbolica di quegli ideali itineranti che avevano caratterizzato in maniera così intensa le prime generazioni del monachesimo nordico<sup>75</sup>.

\* \* \*

Sullo scorcio del VII secolo, lo slancio missionario infatti non viene meno, ma cambia di segno. Traccia di una evoluzione di grande portata si trova in un piccolo testo redatto tra il 678 e il 679, la visione di Baronto, un monaco penitente di Longoreto, fondazione posta tra Bourges e Poitiers, area fortemente segnata dalla penetrazione dei missionari celtici<sup>76</sup>, anche se il protagonista è un cavaliere aquitano, entrato nella comunità per fare ammenda dei propri peccati. Se in Fursy la rivelazione ha un carattere iniziatico, con Baronto essa giunge al termine di una

<sup>74</sup> La bibliografia è molto ampia. Oltre alla *thèse* già citata, si veda, di C. CAROZZI, *La géographie de l'au-delà et sa signification pendant le Haut Moyen Age*, in *Popoli e paesi nella cultura altomedievale*, Spoleto 1983 (Settimane di studio sull'Alto Medioevo, 29), pp. 423-481; J. BASCHET, *Les justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XII-XV<sup>e</sup> siècle)*, Rome 1993. Per una introduzione al genere letterario, cf. P. DINZELBACHER, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Hiersemann, Stuttgart 1981; IDEM, *Visioni e profezie*, in *Lo spazio letterario del Medioevo latino*, a cura di G. Cavallo, C. Leonardi e E. Menestò, II: *La circolazione del testo*, Salerno Editore, Roma 1994, pp. 649-687. Per le questioni teologiche implicate nella letteratura visionaria, cf. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Sogni, visioni, apparizioni nel pensiero teologico e nella cultura letteraria da sant'Agostino a Giuliano di Toledo*, in *'Negotium fidei'. Miscellanea di studi offerti a Mariano d'Alatri in occasione del suo 80° compleanno*, a cura di P. Maranesi, Roma 2002 (Bibliotheca seraphico-capuccina, 67), pp. 51-66.

<sup>75</sup> Sulla trasposizione simbolica del tema del viaggio nelle fonti letterarie di questo periodo, cf. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Il pellegrinaggio metaforico: profezie, visioni e apocalissi medioevali tra il VI e il XIII secolo*, in *I pellegrinaggi nell'età tardoantica e medievale. Atti del Convegno (Ferentino, 6-8 dicembre 1999)*, Ferentino 2005, pp. 195-209.

<sup>76</sup> *Visio Baronti monachi Longoretensis*, ed. W. Levison, Hannoverae et Lipsiae 1910 (MGH SRM, 5), pp. 368-394. Per una lettura di questa visione e la sua contestualizzazione storica, cf. CAROZZI, *Le voyage de l'âme*, cit., pp. 139-186; M.P. CICCARESE, *La "Visio Baronti" nella tradizione letteraria delle visioni dell'aldilà*, in «Romanobarbarica», VI (1981-1982), pp. 25-52.

vita non proprio esemplare e assume un significato penitenziale. Qui il tema della visione dell'aldilà si emancipa definitivamente dal genere letterario della Vita e si salda con il morfema tipicamente irlandese del pellegrinaggio come cammino di espiazione. Baronto attraversa in volo le regioni infernali e arriva in paradiso, dove lo accoglie san Pietro che ha in mano tre chiavi, simbolo del triplice potere sul cielo, la terra e gl'inferi, ed è l'apostolo a somministrargli la salutare penitenza. Per scontare le proprie colpe, una volta tornato sulla terra, Baronto dovrà fare molte elemosine, che sono il nutrimento dei vivi, ma anche dei defunti<sup>77</sup>. Testo elementare, quasi rozzo nella sua fattura narrativa, la *Visio Baronti* rappresenta una tappa importante nella storia dell'autocoscienza monastica, introducendo un tema suscettibile di grandi sviluppi, quello del cenobio come spazio liminale tra il cielo e la terra e luogo di mediazione negli scambi con il soprannaturale<sup>78</sup>. Diverrà questa una funzione speciale della società monastica, il suo lavoro e servizio ecclesiale, di cui i monaci deterranno il monopolio assoluto fino all'avvento degli Ordini mendicanti.

Ma qui interessa soprattutto evidenziare la destinazione dell'*iter* di Baronto: il suo è, inequivocabilmente, un pellegrinaggio petrino. Nella visione la Roma apostolica ingloba l'immagine stessa del Paradiso. È il *bonus pastor* Pietro a salvare il penitente dalla presa dei demoni e a somministrargli la salutare penitenza. Si tratta di una svolta di grande significato per quanto riguarda sia gli orizzonti del pellegrinaggio che quelli della missione. L'idea di una meta precisa da raggiungere era estranea al pensiero di Colombano e dei primi evangelizzatori. Nell'ultimo quarto del VII secolo alla *peregrinatio* anarchica del protomonachesimo irlandese si sostituisce ormai il concetto di un *itinerarium* che ha un senso, un fine, una direzione precisa: il viandante si trasforma in viaggiatore. Non solo: la sua meta si colora delle suggestioni apostoliche ed ecclesiali della Roma petrina<sup>79</sup>. All'inizio la città è solo un punto di riferimento simbolico, come accade nel volo di Baronto, ma in seguito essa diventerà un luogo reale, sfondo istituzionale necessario a legittimare la grande impresa missionaria. Le tappe di una evoluzione, quasi impercettibile, vengono documentate dalle fonti agiografiche.

\* \* \*

<sup>77</sup> *Visio Baronti*, 13, pp. 387-388: «Post effugationem vero daemonum conversus ad me sanctus Petrus dixit: 'Redime te, frater!' Et ego cum grande tremore aio ad eum: 'Quid possum, bone pastor, donare, quia hic prae manibus nihil habeo'. Et ille ait: 'Cum ad propria peregrinatione redieris, illud, quod quando ad conversionem venisti et sine comiatum absconsum retenuisti, omnibus patefac et duodecim solidos com festinatione donare non tardes' [...] 'Domine, si ista omnia donat, dimittuntur ei peccata sua?' Et ait ad illum beatus Petrus apostolus: 'Si hoc quod dixi donat, statim ei dimittuntur facinora sua. Et se firmius credat, accipiat iudicium', et sic iudicium accepi».

<sup>78</sup> Sui monaci e il lavoro del lutto, cf. J.CL. SCHMITT, *Spiriti e fantasmi nella società medievale*, Milano 1995.

<sup>79</sup> Per la ideologia del pellegrinaggio, si rinvia al classico studio di C. VOGEL, *Le pèlerinage pénitentiel*, in *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla prima crociata*, Todi 1963, pp. 38-94.

Esemplare sotto questo profilo è la vicenda dell'aquitano Amando di Maastricht (584-679), l'apostolo delle Fiandre<sup>80</sup>. Dopo aver vissuto da eremita per molti anni su un'isola dell'Oceano<sup>81</sup>, quando è ormai diventato un'asceta sperimentato si reca a Tours per chiedere a san Martino la grazia di poter spendere la sua vita *in peregrinatione*. Ma evidentemente il santo non ascolta la sua preghiera, perché, dopo l'ordinazione sacerdotale, il grande vescovo di Bourges, Austrosigilo, gli costruisce una cella nei pressi della cattedrale, dove Amando trascorre un lungo periodo di reclusione speso in asceti durissime. È la seconda tappa: dopo l'eremitismo selvaggio, quello urbano<sup>82</sup>. Ma a segnare la svolta decisiva è la decisione di recarsi a Roma<sup>83</sup>, ed è qui che l'eremita prende finalmente coscienza della sua missione:

Quadam namque die, iam adpropinquante vespera, cum custodes iuxta morem in ecclesiam fecissent diligentiam, sanctus vir Domini Amandus, egredientibus cunctis, in ecclesia paululum substitit, ibique ex devotione tota nocte vigilare cupiens: tum vero unus e custodibus eum inventum, contemptibiliter affectum iniuriis eiecit extra ecclesiam. Sedente autem eo in extasi mentis in gradibus ante fores ecclesiae, subito ei sanctus apparuit Petrus, blande leniterque eum adloquitur et, ut in Galliis ad praedicationem exercendam reverti deberet, admonuit. De qua visione sanctus vir Amandus hilarior redditus, accepta benedictione apostoli atque patrocinia, feliciter remeavit in Galliis<sup>84</sup>.

Tornato in patria, viene unto vescovo dal re e comincia l'opera evangelizzatrice. La *Vita Amandi* documenta come nella coscienza dei Franchi si stia operando un trasferimento di sacralità, dove il riferimento decisivo non è più Tours, ma Roma.

<sup>80</sup> *Vita Amandi episcopi*, ed. B. Krusch, Hannoverae et Lipsiae 1910 (MGH SRM, 5), pp. 395-449. Il vescovo Amando, apostolo delle Fiandre, nasce a Nantes da una nobilissima famiglia, che si oppone alla sua vocazione ascetica. A trentatré anni intraprende l'opera missionaria nelle regioni nord-orientali con il sostegno di Clotario II e da Gand spinge la sua azione in tutta la regione. I monasteri da lui fondati, tra cui anche quello regio di Nivelles, che ospita Itta, vedova di Pipino, e la figlia Gertrude, sono i più antichi monumenti della cristianità in Belgio. Intorno alla metà del secolo deve fronteggiare le opposizioni del clero della sua diocesi e ricorre al consiglio del vescovo di Roma Martino I. Dal papa ottiene l'esonero dalla carica di vescovo di Maastricht e Amando riprende la sua rischiosa azione evangelizzatrice. Muore novantenne nel monastero di Elnon, da lui fondato, e che ha poi preso il suo nome. Non si conoscono né l'autore né la data di composizione della Vita, che secondo Krusch dovrebbe essere di un periodo di molto successivo alla morte del santo, avvenuta nel 679.

<sup>81</sup> *Vita Amandi*, 2, p. 432. Al periodo trascorso in solitudine nell'isola Ogia si riferisce l'apparizione di un immane mostro marino, che il santo riesce a neutralizzare: è questo l'*incipium signorum*.

<sup>82</sup> *Vita Amandi*, 5, p. 433.

<sup>83</sup> *Vita Amandi*, 7, p. 434: «His ita gestis, caelesti iterum inflammatus desiderio, incidit ei cogitatio, ut ad limina beatissimorum apostolorum Petri et Pauli properare deberet. Adsumptoque secum uno tantummodo comite, squalida atque devia lustrans loca, tandem Romam pervenit, ibique sancto satius desiderio, praedulcia in liminibus apostolorum figens oscula, diebus ecclesiarum Dei circuibat loca, nocte vero ad sancti Petri revertebatur ecclesiam».

<sup>84</sup> *Ibidem*.

Passo successivo: se in Amando la consacrazione è ancora di tipo carismatico e visionario, con lo scoto Villibrordo (658-739), che qualche anno più tardi espande la penetrazione ad Oriente, verso la Frisia, dove stabilirà la diocesi di Utrecht, è lo stesso vescovo di Roma, papa Sergio, a conferirgli il pallio (695)<sup>85</sup>. Il viaggio *ad limina* non è più l'esito della ricerca personale di un pellegrino solitario, come Amando, che i guardiani del tempio avevano cacciato da San Pietro, costringendolo a sostare sui gradini della basilica, ma una missione ben organizzata e preparata con cura. È il *dux Francorum* infatti a inviare Villibrordo dal papa per ricevere l'*apostolica benedictione*<sup>86</sup>, nel quadro di una solenne cerimonia di investitura:

Qua factus apostolicus ammonitione certus cum magno gaudio et summo eum susceperit honore; et ut in eo fidei agnovit fervorem, sapientiae plenitudinem, die competenti, populo advenienti, advocatis venerabilibus societatem ministerii sacerdotibus, puplice in ecclesia beatissimi Petri principis apostolorum cum magna dignitate more apostolico eum ordinavit archiepiscopum ac ordinato nomen imposuit Clemens vestimentisque suis sacerdotalibus induit eum et sancto quasi superhumerali Aaron palleo dignitatis et indumenti confirmavit gloria et, quodque voluit vel petivit aut in patrociniis sanctorum aut in rebus ecclesiasticis, cum tota mentis alacritate tradidit illi firmatumque benedictione, donis ditatum cum salutaribus praeceptis iterum eum in opus euangelii remisit<sup>87</sup>.

<sup>85</sup> *Vita Willibrordi episcopi traiecentis auctore Alcuino*, ed. B. Krusch, Hannoverae et Lipsiae 1920 (RMG SRM, 7), pp. 81-117. Breve ritratto anche in BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, V, 10-11, éd. A. Crépin et M. Lapidge, BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, III, Paris 2005 (Sources Chrétiennes, 491), pp. 56-69. Cf. anche ALCUINUS, *Vita s. Willibrordi. Alkuin, Das Leben des heiligen Willibrord. Zum 1350. Geburtstag Willibrords* (\*658), Trier 2008. Villibrordo si forma a Ripon, monastero della Northumbria, fondato da Vilfrido, vescovo di York. A venti anni va in Irlanda dove viene consacrato prete dall'abate Egberto; nel 690 finalmente sbarca in Frisia, chiamato da Pipino d'Héristal, per proseguire l'opera iniziata da Amando di Maastricht. La consacrazione a vescovo dei Frisoni avviene a Roma nel 695 e Villibrordo fissa la propria sede a Utrecht, estendendo la sua azione fino alla Dania e impegnandosi a dare una organizzazione e una struttura alle nuove chiese di queste regioni. Costretto a riparare nel Lussemburgo in seguito alla reazione pagana seguita alla morte di Pipino, Villibrordo potrà riprendere la sua missione dopo la restaurazione franca di Carlo Martello. Morirà nel 754 nella sua fondazione lussemburghese di Echternach. Cf. A. ANGENENDT, *Willibrord in Dienste der Karolinger*, in «Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein», CLXXV (1973), pp. 63-113; A. VAN BERKUM, *Willibrord en Wilfried. Een onderzoek naar hun wederzijdse betrekkingen*, in «Sacris Erudiri», XXIII (1978-1979), pp. 347-415; *Willibrord. Apostel der Niederlande, Gründer der Abtei Echternach. Gedenkgabe zum 1250. Todestag des angelsächsischen Missionars*, Luxembourg 1989; A.G. WEILER, *Willibrords missie. Christendom en cultuur in den zevende en achtste eeuw. Voordrachten gehouden tijdens het Willibrordcongres (Nijmegen, 28-30 september 1989)*, Nijmegen 1990 (Middelieuwe Studies, 6).

<sup>86</sup> Villibrordo si era reso famoso per l'efficacia della predicazione tanto che il signore dei Franchi «prudenter cogitabat consilio eum Romam mittere, ut a domno apostolico Sergio, viro sanctissimo tunc temporis, in summi sacerdotii honorem ordinaretur, quatenus, apostolica benedictione et iussione suscepta, maiori ab eo missus fiducia roboratus, in opus euangelii reverteretur». Il sant'uomo inizialmente si oppose alla richiesta del re, giudicandosi indegno di un simile onore, ma poi si piegò umilmente al comando del sovrano: «Et sic cum honorifica legatione et muneribus apostolicae auctoritatis condignis Romam directus est» (*Vita Willibrordi*, 6, p. 121).

<sup>87</sup> *Vita Willibrordi*, 7, p. 122.

La Vita di Villibrordo è tarda, perché ne è autore il grande Alcuino, che nella figura del santo inglese celebra l'alleanza provvidenziale tra la dinastia franca e la Sede romana quale fattore decisivo della cristianizzazione dell'Europa. Ma, alla fine del VII secolo, l'esperienza romana dell'apostolo della Frisia indica davvero una nuova frontiera e un diverso stile missionario.

\* \* \*

L'VIII secolo è ancora, per i monaci, un tempo di grandi viaggi. L'*odopoericon* ha anche una versione femminile, anche se qui non è la donna a compiere il passaggio nei territori d'Oltremare. Intorno al 778 la monaca Ugeburga mette insieme i ricordi di Villibaldo (700-787 o 788)<sup>88</sup>, un pellegrino inglese che con i suoi famigliari aveva lasciato l'isola e si era spinto a sud, seguendo il percorso della Francigena. A Lucca seppellì il padre (720-721), a Roma lasciò il fratello Vunibaldo (701-761), per proseguire da solo verso la Palestina, dove trascorse sette anni, prima di tornare sul continente e farsi monaco. Come è nella legge del genere, questa Egeria inglese traccia una mappa minuziosa dei luoghi santi, chiese, monasteri, santuari, a ricostruire le tappe di una storia sacra che dalla vita terrena del Cristo si è prolungata nel tempo, nell'eredità dei suoi santi e testimoni, da Cipro all'Asia Minore, dalla Siria alla Palestina. Ma nel suo lungo racconto, che sarebbe piaciuto ad Arturo Graf, alle intenzioni edificanti si mescola il gusto dell'avventura e dei *mirabilia*: il vulcano con l'inferno di Teodorico, le pietre preziose, i sapori e i profumi d'Oriente, gli strani animali cornuti, dalle zampe corte e i lunghi dorsi, che popolano le paludi. Lo stupore ripaga dei rischi e delle difficoltà del viaggio, come la fame, quando non ci sono contadini ospitali che offrono al pellegrino il loro latte aspro (*acrum lac*)<sup>89</sup>. La presenza musulmana non viene avvertita in modo poi così temibile. Catturati dai pagani saraceni, come stranieri e ignoti (*adveni et ignoti homines*), vengono interrogati: di dove venite? «De occidentali plaga, ubi sol occasum habet, isti homines veniebant». La risposta accontenta il sultano: «Quare debemus nos punire? Non habent peccatum contra nos»<sup>90</sup>.

<sup>88</sup> *Vitae Villibaldi et Wynnebaldis auctore sanctimoniali Heidenbeimensi*, ed. O. Holder-Egger, Hannoverae 1887 (MGH, SRG, 15/1), pp. 80-117. Cf. B. BISCHOFF, *Wer ist die Nonne von Heidenheim?*, in «Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens», XLIX (1931), pp. 387-388; E. GOTTSCHALLER, *Hugeburc von Heidenheim. Philologische Untersuchungen zu den Heiligenbiographien einer Nonne des achten Jahrhunderts*, München 1973 (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung, 12); A. BAUCH, *Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt, I. Biographien der Gründungszeit*, Regensburg 1984 (Eichstätter Studien, 19), pp. 13-246; O. ENGELS, *Die "Vita" Willibalds und die Anfänge des Bistums Eichstätt*, in *Der hl. Willibald: Klosterbischof oder Bistumsgründer*, hrsg. H. Dickerhof, E. Reiter und S. Weinfurter, Regensburg 1990 (Eichstätter Studien, 30), pp. 171-198; F. VITRONE, *Hugeburc di Heidenheim e le "Vitae Willibaldi et Wynnebaldis"*, in «Hagiographica», 1 (1994), pp. 43-79.

<sup>89</sup> *Vita Villibaldi*, cit., p. 96.

<sup>90</sup> *Vita Villibaldi*, cit., p. 95.

Il pellegrinaggio di Villibaldo non è soltanto una pratica penitenziale, o un mezzo per ripercorrere i tracciati della memoria, «quasi un impossessarsi simbolico di tutti i luoghi della cristianità»<sup>91</sup>. Vi è qualcosa di più. Tessuto sul filo dei ricordi del protagonista – «nobis referente de ori sui dictatione audire»<sup>92</sup> –, dal vivacissimo racconto di Ugeburga traspaiono anche il gusto e il piacere della scoperta di nuovi mondi, mentre tra le spinte profonde del viaggio sembra affiorare anche un desiderio di conoscenza, una *curiositas* molto umana<sup>93</sup>.

Ma il ciclo agiografico dei pellegrini inglesi trapiantati sul continente presenta anche un tipo diverso di santo missionario. Quando i monaci insulari scendono in Italia, prima di inoltrarsi nelle terre incognite, il loro è un νόστος, un ritorno alle origini, lì dove tutto era incominciato, come hanno appreso da Beda il Venerabile e dall'Anonimo di Whitby<sup>94</sup>. Andare a Roma significa infatti riannodare le fila della missione gregoriana, sorgente della loro identità.

\* \* \*

La figura esemplare del nuovo corso missionario è Winfrith/Bonifacio (672-754), di cui proprio Villibaldo scrive la Vita poco dopo la metà del secolo<sup>95</sup>, costruendo un testo ricco di informazioni storiche preziose, dove la dimensione

<sup>91</sup> C. LEONARDI, *Modelli agiografici nel secolo VIII: da Beda a Ugeburga*, in *Agiografie medievali*, cit., pp. 507-516: 516.

<sup>92</sup> *Vita Villibaldi*, cit., p. 87.

<sup>93</sup> *Vita Villibaldi*, cit., p. 90: «Ignotas peregrinationes vias probare volebat atque externas terminarum telluras adire specularaque optabat». Ma numerosi sono i riferimenti alla *curiositas* di Villibaldo.

<sup>94</sup> Pur nella loro diversità, in entrambe queste biografie riveste una importanza cruciale l'opera di conversione degli inglesi, celebrata come uno dei titoli più grandi di santità del pontefice. A questo riguardo, cf. A. DEGL'INNOCENTI, *Aspetti dell'agiografia gregoriana (da Whitby a Roma)*, in *'Hagiologica'. Studi per Réginald Grégoire*, a cura di A. Bartolomei Romagnoli, U. Paoli e P. Piatti, 2 voll., Fabriano 2012 (Collana della Bibliotheca Montisfani, 31), pp. 677-691, in cui vengono discussi anche gli studi precedenti.

<sup>95</sup> *Vita sancti Bonifatii archiepiscopi Moguntini*, ed. W. Levison, Hannoverae-Lipsiae 1905 (MGH, SRG, 57). Wynfrith nasce intorno al 672 nel regno del Wessex ed entra nel monastero di Exeter, dove riceve una eccellente educazione. Tre date segnano le tappe decisive della sua carriera missionaria, che si svolge in stretta comunione con la Chiesa romana. Nel 719 Gregorio II gli dà il nome di Bonifacio e gli conferisce autorità e poteri in vista della missione; nel 722 lo stesso pontefice lo consacra vescovo missionario in Assia e Turingia; nel 732 il nuovo papa Gregorio III gli conferisce l'autorità di arcivescovo con giurisdizione sui territori orientali del regno franco. Nel 742 è presente al concilio convocato da Carlomanno. Nel 745 diventa arcivescovo di Magonza e in questa veste, con il sostegno di Carlomanno e di Pipino il Breve, si dedica alla riforma della Chiesa nel regno dei Franchi, riportando il clero alla disciplina canonica e adoperandosi per il rafforzamento del monachesimo. Nel 751, dopo la deposizione dell'ultimo sovrano della dinastia merovingia, Childerico, Bonifacio consacra re dei Franchi Pipino il Breve con il crisma benedetto. Nel 754 fa ritorno in Frisia e qui viene trucidato con cinquanta compagni. Cf. S. SCHIPPERGES, *"Bonifatius ac socii eius". Eine sozialgeschichte Untersuchung des Winfrid-Bonifatius und seines Umfeldes*, Mainz 1996 (Quellen und Abhandlungen zur mittelhochdeutschen Kirchengeschichte, 79); H. WAGNER, *Bonifatiusstudien*, Würzburg 2003; *Bonifatius-Apostel der Deutschen. Mission und Christianisierung vom 8. bis ins 20. Jahrhundert*, hrsg. F.J. Felten, Stuttgart 2004 (Mainzer

taumaturgica viene lasciata in disparte per valorizzare l'azione apostolica del santo, la coerenza delle sue scelte, la fedeltà assoluta alla Chiesa romana. A differenza dei suoi predecessori irlandesi, Wynfrith non viene dall'eremitismo, ma da scuole in cui ha ricevuto una eccellente formazione culturale. Studia i testi sacri, ma anche la grammatica, la retorica e l'eloquenza<sup>96</sup>. Quando verrà trucidato dai Frisoni pagani, i suoi assassini resteranno delusi, perché non troveranno vasi d'oro e d'argento, ma soltanto *codices*, libri. E il santo martire se ne occuperà anche da morto, compiendo il miracolo che non vengano dispersi<sup>97</sup>. Questa forte consapevolezza intellettuale nutre anche la predicazione di Bonifacio, espressione della sua grande cultura, ma anche della capacità di modulare la parola in rapporto alle esigenze del suo uditorio<sup>98</sup>. Uno stile quindi molto diverso da quello di Colombano, che viene, sì, presentato da Giona come un uomo immerso nella lettura dei testi sacri<sup>99</sup>, ma che quando parlava era completamente diretto da Dio, costretto a non tacere le parole che il Signore stesso dettava nel suo cuore. L'eloquenza di Bonifacio non è quella di un profeta, ma la parola disciplinata di un grande oratore formato dalla lettura e dallo studio. Diversi del resto sono anche gli obiettivi apostolici. Colombano si era rivolto alla evangelizzazione di territori non perfettamente cristianizzati a causa dell'incuria dei vescovi, Bonifacio si avventura in territori vergini, per convertire i pagani. È figlio devoto della Sede apostolica: va tre volte a Roma per farsi conferire dal papa il mandato e i poteri ufficiali della missione<sup>100</sup>. Egli non agisce mai di propria iniziativa: ogni suo passo, dalla Frisia all'Assia alla Turingia, è guidato e benedetto dalla Chiesa romana: «Humiliter prono vultu protinus postulata benedictio iuxta mandatum apostolicae

Vorträge, 9); *Bonifatius: Leben und Nachwirken. Die Gestaltung des christlichen Europa im Frühmittelalter*, hrsg. F.J. Felten, J. Jarnut und L.E. Padberg, Mainz 2007 (Quellen und Abhandlungen zur mitteldeutschen Kirchengeschichte, 121).

<sup>96</sup> *Vita sancti Bonifatii*, cit., 2, p. 9.

<sup>97</sup> *Vita sancti Bonifatii*, cit., 8, pp. 51-52: «Sed et thecas, in quibus multa inerant librorum volumina, et reliquiarum capsas abstulit; magna se ditatam auri argentique copia credens, ad naves, quibus cotidianus inerat clericorum ac puerorum victus et aliquantulum adhuc residuum eiusdem stupendi vinum, obserratis ut erant vasculorum clustris, asportavit. [...] Tunc itaque, maxima insanientis turbæ parte prostrata, iam qui supervixerant ad lucrum animarum vitæque damno acquisitum, iacentibus adversariis qui sibi super desiderato cupiditatis thesauro obsistebant, gaudentes cucurrerunt, et confractis librorum repositoriis, etiam pro auro volumina et pro argento divinae scientiæ cartas reppererunt. Sicque pretioso auri argentique pretio privati, codices quos invenerunt alios per campi planitiem disperserunt, alios siquidem paludum arundineti inferentes, alios etiam in diversis quibusque locis abscondentes proiecerunt; sed tam omnipotentis Dei gratia quam etiam precibus sancti Bonifatii summi pontificis atque martyris inlesi et intemerati, magno postea dilapso temporis spatio, reperti sunt et ad domum, in quo usque hodie animarum prosunt salutem, a singulis quibusque inventoribus remissi».

<sup>98</sup> *Vita sancti Bonifatii*, cit., 3, p. 12.

<sup>99</sup> *Vitæ Columbani*, cit., I, 29, p. 90.

<sup>100</sup> Sui rapporti tra Bonifacio e la Sede apostolica, cf. K. HALLINGER, *Römische Voraussetzungen der bonifatianischen Wirksamkeit im Frankenreich*, in *Sankt Bonifatius. Gedenkgabe zum zwölftenden Todestag*, Fulda 1954, pp. 320-361.

sedis»<sup>101</sup>. In questa agiografia politica, la forza dell'istituzione ecclesiastica è la vera arma di Bonifacio e il punto di riferimento imprescindibile della sua azione, che si traduce sia nell'opera di conversione che nella organizzazione dei territori sottomessi alla *lex* e agli *instituta* della religione cristiana. *Fabricator* e *constructor* di chiese e monasteri, con Bonifacio l'impresa missionaria si tinge dei colori del martirio, ma perde la dimensione mistica e profetica viva nella tradizione monastica irlandese<sup>102</sup>.

#### 4. *Il modello monastico dai Merovingi ai Carolingi*

L'opera di Giona di Bobbio è il grande capolavoro della letteratura agiografica del VII secolo. È un *corpus* in due libri: la prima parte è dedicata a Colombano, la seconda ai suoi compagni e discepoli, una struttura che secondo Berschin richiama l'articolazione lucana del Vangelo e degli Atti degli apostoli<sup>103</sup>. I focolai di Luxeuil e di Bobbio vengono presto illustrati da grandi abati (Attala, Eustasio, Bertulfo), mentre l'espansione del movimento irlandese dall'epicentro borgognone è rapidissima, con la contestuale penetrazione degli ideali monastici nelle grandi famiglie di Neustria e Austrasia, come i Burgundonfaren, che proteggono la fuga di Colombano dopo la sua rottura con Teodorico e Brunehilde. Lungo il corso della Senna, a nord, e nelle regioni orientali, le fondazioni iro-franche soppiantano ben presto per prestigio e forza di attrazione gli antichi monasteri galloromani, come Lérins o gli insediamenti martiniani. Si strutturano nuovi codici monastici, come quelli di Valdeberto, di Donato, declinati anche al femminile, come per la fondazione di Burgundofara, ma è in questi stessi ambienti, in cui le élites ecclesiastiche appaiono strettamente collegate con il potere regio e aristocratico che si vengono elaborando anche nuove proposte di perfezione cristiana. Quello mero-

<sup>101</sup> *Vita sancti Bonifatii*, cit., 6, p. 25: «Quapropter sine apostolicae sedis consultu et authenticae iussionis mandato tam praeclarae sublimitatis ordinis suscipere non audeo».

<sup>102</sup> Su questo aspetto, che costituisce la vera novità del ritratto di Villibaldo, si veda quanto ha scritto LEONARDI, *Modelli agiografici nel secolo VIII*, cit., p. 514: «Nel Bonifacio di Villibaldo invece ogni figura di testimone è sparita, nonostante il martirio; ma è venuta meno anche la figura dell'intercessore. Per questo la parola *oratio* sparisce [...]. Ora è centrale il ruolo di guida del popolo. La *praedicatio* serve a questo, e la *constructio* di chiese e monasteri, la *structura* ecclesiastica è il segno del potere a cui porta quella guida. In Beda la guida del santo aveva una componente spirituale; in Villibaldo la guida del santo ha una giustificazione non più spirituale ma ecclesiastica, addirittura romana. Se nel secolo VI, in particolare a partire dalla Vita di Genoveffa, appare la profezia come uno strumento che il santo adopera per guidare il popolo [...] ora la profezia appare come una dimensione perduta; vescovo o abate che sia, il santo è una guida in cui la profezia non è più necessaria, non c'è un'ispirazione divina necessaria a chi guida il popolo, gli *iura canonum* sono sufficienti».

<sup>103</sup> BERSCHIN, *Biographie und Epochenstil*, cit., p. 28. L'opera presenta una singolarità: Giona infatti non narra i miracoli *post mortem* del protagonista. A questo fatto sono state date spiegazioni diverse, come il carattere essenzialmente rurale del nuovo cenobitismo. I monaci colombaniani non avrebbero infatti avuto un interesse a creare un luogo di pellegrinaggio, puntando piuttosto sulla esemplarità del santo, quale guida e norma di vita monastica.

vingio è un “santo integrato”, secondo la formula di Alessandro Barbero, dal momento che sia gli autori che i protagonisti delle Vite sono personaggi «legati alle maggiori sedi episcopali, ai monasteri regi, allo stesso palazzo dei re franchi, dove non solo l’episcopato, ma lo stesso movimento monastico svolgono una funzione organica all’interno del sistema di potere creato dai re merovingi e dalle aristocrazie galloromane e franche in progressiva simbiosi»<sup>104</sup>. Evoluzione profonda della sensibilità, che determina un diverso atteggiamento nei confronti del potere, non più guardato con l’ostilità e la ripulsa che avevano caratterizzato i testi dell’età tardoantica.

Esemplare in questo senso è la duplice scrittura della Vita di Radegonda (520-587), dove l’agiografa barbara, la monaca Baudonivia<sup>105</sup>, agli inizi del VII secolo offre una valutazione molto diversa del comportamento dello sposo della regina Clotario rispetto alla agiografia più antica redatta da Venanzio Fortunato<sup>106</sup>. Condannato senza appello nella biografia superiore, nella riscrittura femminile il re crudele viene presentato con tratti più umani, mentre si elogia il contributo del sovrano nella edificazione del monastero di Poitiers. Claudio Leonardi ha posto in evidenza, nel confronto della duplice biografia di Venanzio Fortunato e di Baudonivia, anche gli aspetti attivi di una santità missionaria che in territorio franco implica una correzione dell’ideologia monastica di derivazione cassiana<sup>107</sup>. La regina monaca, quasi *nova Martha*, riesce a coniugare *actio* e *contemplatio* e, mantenendo un vivo contatto con il mondo, fa del monastero il centro ideale di mediazione fra la terra e il cielo, il luogo dove la nazione franca ormai cristianizzata, ma alla ricerca difficile di una propria identità culturale, elabora i lineamenti di una nuova visione antropologica<sup>108</sup>.

Gli agiografi merovingi si impegnano, non senza qualche difficoltà, a risolvere le aporie delle *auctoritates* bibliche. Una carriera di funzionario a palazzo non è un ostacolo insormontabile sulla via della perfezione, ma sovente il preludio a importanti carriere ecclesiastiche, come avviene per i santi vescovi Arnulfo di Metz

<sup>104</sup> A. BARBERO, *Un santo in famiglia. Vocazione religiosa e resistenze sociali nell’agiografia latina medievale*, Rosenberg & Sellier, Torino 1991, p. 60.

<sup>105</sup> P. SANTORELLI, *La Vita Radegundis di Baudonivia*, Napoli 1999 (Collana di Studi e Testi a cura dell’Associazione di Studi Tardoantichi, 19).

<sup>106</sup> VENANTIUS FORTUNATUS, *Vita Radegundis*, ed. B. Krusch, Hannoverae et Lipsiae 1888 (MGH SRM 21), pp. 364-377.

<sup>107</sup> C. LEONARDI, *Fortunato e Baudonivia*, in *Aus Kirche und Reich. Studien zu Theologie, Politik und Recht im Mittelalter*. Festschrift für F. Kempf, a cura di H. Mordek, Sigmaringen 1983, pp. 23-32; IDEM, *Baudonivia la biografa*, in *Medioevo al femminile*, a cura di F. Bertini, Bari 1989, pp. 31-40. Cf. anche F.E. CONSOLINO, *Due agiografi per una regina*, in «Studi storici», XXIX (1988), pp. 143-159; J. LECLERCQ, *La sainte Radegonde de Venance Fortunat et celle de Baudonivie*, in *Fructus centesimus. Mélanges offerts à Gerard M. Bartelink à l’occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Steinbrugge 1989, pp. 207-216.

<sup>108</sup> S. FONAY WEMPLE, *Contributi culturali e spirituali delle comunità religiose femminili nel regno merovingio (500-750)*, in «Buletino dell’Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano», XCI (1984), pp. 317-334.

(582-641)<sup>109</sup>, Eligio di Noyon (558-660)<sup>110</sup>, Audoeno di Rouen (609-684)<sup>111</sup>. Non vi è contraddizione tra il servizio reso al sovrano e la fedeltà a Dio: Arnulfo, che fu importante nel palazzo, altrettanto era «sedulus in oracione, in ieiuniis, in misericordia pauperum incumbibat et, sicut scriptum est, reddebat quae Dei sunt et quae Caesaris Caesari restituebat»<sup>112</sup>. E così il vescovo Eligio «invenit [...] gratiam coram Domino et coram regibus Francorum»<sup>113</sup>, offrendo un esempio emblematico di come impegno politico e vocazione religiosa non si escludano a vicenda. D'altra parte è in questi ambienti che si costruisce e diviene operante quella ideologia peculiare del mondo franco, per la quale sia il re che il vescovo condividono la responsabilità della salvezza del popolo cristiano, e quindi anche il governo della nazione. Il sovrano è il "vero capo" dei vescovi, ma al tempo stesso "figlio della Chiesa", e in quanto tale la sua azione appare indissociabile dal controllo della gerarchia ecclesiastica, chiamata a giudicare la coerenza delle sue scelte e dei suoi comportamenti morali con la sua altissima funzione. Questa teologia politica è il fondamento e la legittimazione di quella "struttura sinergica binaria" che innerva l'ordinamento merovingio, e che nel secolo successivo troverà la sua piena e compiuta applicazione negli orizzonti universalistici dell'Impero di Carlo. Sotto questo profilo, la figura di Arnulfo di Metz assume un valore mitopoietico. Quasi una vendetta postuma di Colombano, il santo vescovo guerriero rovescia il regno dell'empia Brunechilde, contribuendo alla *translatio* del potere alla dinastia dei Franchi di Neustria. Dal suo stesso sangue prende le sue origini una nuova famiglia, quella dei pipinidi-arnolfingi<sup>114</sup>, che segnerà i destini dell'Occidente.

<sup>109</sup> *Vita Arnulfi episcopi Mettensis*, ed. B. Krusch, Hannoverae et Lipsiae 1888 (MGH SRM, 2), pp. 426-446. La Vita venne redatta poco tempo dopo la morte di Arnolfo, nel 640. Sposato e con figli, dopo una carriera politica ai più alti livelli, nel 612 venne nominato vescovo di Metz, benché non fosse nemmeno sacerdote. Inoltre conservò la sua posizione a palazzo e si mise a capo della rivolta contro Brunechilde e la dinastia di Austrasia, facilitando la vittoria del re di Neustria Clotario II. Ritiratosi nel monastero colombaniano di Remiremont in Lorena, vi morì in fama di santità nel 640 e successivamente le sue spoglie furono traslate a Metz.

<sup>110</sup> *Vita Eligii episcopi Noviomagensis*, ed. B. Krusch, Hannoverae et Lipsiae 1902 (MGH SRM, 4), pp. 663-741. La Vita di Eligio fu composta da Audoeno. La sua origine umile rappresenta una eccezione, ma la sua abilità lo fece apprezzare dalla corte. A Limoges aveva infatti appreso l'arte dell'oreficeria, che pose al servizio di Clotario II e del suo successore Dagoberto I, di cui fu anche tesoriere. Alla morte del re divenne vescovo di Noyon.

<sup>111</sup> *Vita Audoeni episcopi Rotomagensis*, ed. B. Krusch, Hannoverae et Lipsiae 1910 (MGH SRM, 5), pp. 536-567. Audoeno, di nobile famiglia della Neustria, entrò ancora giovane al servizio di re Clotario II, e in seguito di Dagoberto I. Alla morte di Clodoveo II divenne il principale consigliere della regina Batilde, che assunse la reggenza per conto di Clotario III. Nel 636, ancora laico, Audoeno fondò l'abbazia di Rebais, e quattro anni dopo divenne vescovo di Rouen. Popolò Rebais con monaci provenienti da Luxeuil e da vescovo fu protettore dei monasteri della Normandia, Fontenelle e Jumièges.

<sup>112</sup> *Vita Arnulfi*, cit., 4, p. 433.

<sup>113</sup> *Vita Eligii*, cit., 9, p. 676.

<sup>114</sup> Divenne, a tutti gli effetti, uno dei governatori della regione, insieme a Pipino di Landen. Dalla unione del figlio Ansegiso con Begga, figlia di Pipino, nacque Pipino d'Héristal, e quindi Arnolfo è considerato uno dei capostipiti della dinastia carolingia.

\* \* \*

Ma se nel caso dei vescovi, che detengono responsabilità civili e religiose, trovare una sintesi è relativamente più semplice, più delicato è invece il discorso per gli asceti puri, come dimostra il caso di Vandregiseli (606-665), fondatore di Fontenelle, l'abbazia che poi prenderà il suo nome<sup>115</sup>. Possiamo assumere la sua figura come paradigma del santo monaco merovingio<sup>116</sup>.

Nella sua Vita, di un autore anonimo con uno scarsissimo controllo del latino (ma è questa una prova della sua antichità), Vandregiseli appartiene a una ricca e aristocratica famiglia che, contro le sue aspirazioni, lo destina al matrimonio. Il giovane non si oppone alle scelte dei genitori, ma in accordo con la sua sposa conduce una vita di asceti tutta dedicata al servizio di Dio. La sua decisione di prendere la tonsura senza il preventivo consenso del re suscita le ire di Dagoberto, che lo convoca a palazzo. Prima di presentarsi al cospetto del sovrano Vandregiseli accorre però in aiuto di un povero cui si è rovesciato il carretto e si sporca di fango, suscitando così le espressioni di scherno dei presenti. Ma un angelo del Signore accorre in suo aiuto e rende il suo abito «plus candens quam antea». A corte il santo è come «agnus in medio luporum», ma l'Altissimo lo protegge e tutti devono riconoscere che egli è veramente un *vir Dei*, che «pro Christi desiderium omnem gloriam mundi despexerat», mentre Dagoberto ordina che nessuno osi fargli «inquietudinem, sed licitum esset ei Dei gloriam contemplare»<sup>117</sup>. Il dissidio dunque si ricompone felicemente, ma la conclusione non è esente da ambiguità, ché la quiete e la libertà di Vandregiseli devono comunque passare attraverso l'autorevole sanzione regia. L'agiografo riafferma l'alterità irriducibile tra cristianesimo e mondo, ma non vi è contestazione, né opposizione al potere costituito: la lotta del monaco, *athleta Dei*, è tutta interiore.

Ottenuto il consenso del sovrano, Vandregiseli esce «de terra sua et de cognatione sua et de domu patris sui, et ambulabat, nesciens qua viaticum ducerit, sed

<sup>115</sup> *Vita Wandregiseli abbatis Fontanellensis*, ed. B. Krusch, Hannoverae et Lipsiae 1910 (MGH SRM, 5), pp. 1-24. Insieme a Jumièges e Rebais, Fontenelle appartiene alla rete dei monasteri sorti nel corso inferiore della Senna, anche per impulso del grande vescovo Audoeno di Rouen. Essi si inseriscono nel più ampio contesto della grande fioritura monastica che intorno alla metà del secolo caratterizza la regione situata tra la Loira e il Reno, anche grazie alla affermazione della stirpe dei Franchi della Neustria. Sono tutti monasteri sorti sui possedimenti dell'aristocrazia franca e questo assegna alle fondazioni un carattere "famigliare". Il modello di organizzazione è quindi quello del "monastero proprio" (*Haus- und Eigenkloster*), con caratteristiche profondamente differenti rispetto alle antiche fondazioni galliche meridionali.

<sup>116</sup> Vandregiseli proviene dai vertici della aristocrazia franca, in quanto nipote di Ansegiso, maggiordomo di palazzo di Austrasia, e Arnulfo di Metz. Funzionario di re Dagoberto I, si converte e dopo una visione si reca a Bobbio per poi stabilirsi una decina d'anni a Romainmotier e in seguito a Rouen, dove Audoeno è vescovo dal 641. Trascorre un periodo nella foresta di Jumièges, quindi fonda l'abbazia di Fontenelle.

<sup>117</sup> *Vita Wandregiseli*, cit., 7, p. 16.

Dominus per suum angelum demonstrabat ei, qua via pergere debuerit»<sup>118</sup>. Scopre definitivamente la sua vocazione quando entra in contatto con una comunità di monaci che lo accolgono con la lavanda dei piedi<sup>119</sup>. Capisce che quello è il suo posto, non il palazzo del re.

Vandregiseli era «umile, quieto, dall'aspetto ilare, pio nei sentimenti, maturo nei comportamenti; non voleva polemizzare con nessuno, non era un mormoratore, ma un monaco obbediente», che meditava di continuo i comandamenti del Signore e li custodiva in silenzio. Morto al mondo, viveva in Dio<sup>120</sup>. La spiritualità monastica del secolo merovingio oscilla dunque tra mistica e profetismo, tra un monachesimo missionario che vive una tensione dinamica con il momento politico, come è nel caso di Fursy, e un monachesimo contemplativo, intimamente risolto e pacificato<sup>121</sup>, perfettamente incarnato da Vandregiseli, l'abate che parlava la lingua degli angeli.

### 5. La tradizione inglese e la riscoperta della Regola

Questi due fili – il modello dinamico e attivo della santità missionaria e quello più statico del cenobitismo – finiranno per intrecciarsi, in una nuova sintesi, nel secolo successivo. Segnali di novità possono cogliersi nelle Vite dei monaci inglesi, dove, come si è visto, le spinte alla conversione si intrecciano alla preoccupazione di organizzare le nuove chiese e di conferire un assetto ordinato ai territori di recente conversione. L'agiografia dell'VIII secolo è una buona traccia per seguire il processo, lento ma irreversibile, che con il trionfo politico dei Carolingi condurrà alla generalizzazione degli usi benedettini. La rivoluzione di Benedetto di

<sup>118</sup> *Ibidem*.

<sup>119</sup> *Vita Wandregiseli*, cit., 10, p. 17.

<sup>120</sup> *Vita Wandregiseli*, cit., 11, p. 18: «Erat enim ceteris humilior, quietus, ut supra dixi in sermone, hilaris in vultu, pius affectu, maturus in moribus, detrahere nec volebat nec plerumque audire, non murmurosus, sed obediens; ea, quaeque a patris ore umquam fuisset probata, quasi divino imperio cum omni velocitate faciebat, tremens Dei mandato, et semper in lege eius meditatio ipsius aderat; ubicumque esset, ruminando mandata Dei revolvebat et meditando custodiebat [...] mortuus iam mundo, vivebat Deo».

<sup>121</sup> *Vita Wandregiseli*, cit., 12, p. 18. Mentre una notte era assorto in preghiera nella cella gli apparve l'angelo del Signore «in tam magna claritate fulgente». Illuminava tutta la cella ed emanava un odore soave: era venuto per dirgli che Dio apprezzava le sue opere e gli avrebbe dato un premio nei cieli. Dinanzi a questo prodigio Vandregiseli si confessò indegno di ricevere le visite di Dio, perché era il più grande peccatore del mondo. L'aspirazione a una vita di contemplazione, completamente libero da ogni occupazione terrena («nolebat enim in terrenis actibus occupare»), lo indusse a cercare un luogo dove poter realizzare la perfezione monastica, mentre dovette accettare, contro la sua volontà, l'ordinazione sacerdotale. Divenne quindi «verissimus pastor iuxta Domini preceptum» (*ibidem*, 15, p. 20). Ai suoi discepoli insegnava a custodirsi puri dalle nequie del mondo e ad armarsi contro le insidie del demone, mentre la sua preghiera era rivolta alla conversione: «Qui non tantum pro filios suos eius oratio assidua erat, sed etiam pro omne gente tam iustos quam peccatores» (*ibidem*). Fu anche dotato dello «spiritum prophetie», tanto da leggere il futuro e scrutare nel cuore degli uomini (*ibidem*, p. 22).

Aniane sarà, indubabilmente, il frutto di scelte maturate all'interno di uno straordinario percorso di ricerca intellettuale e spirituale, impensabile senza la nuova realtà politica rappresentata dall'impero di Carlo, ma è anche l'esito di un movimento più vasto di riscoperta, tutto interno al monachesimo stesso, della figura del santo abate di Montecassino.

È nel calendario di Villibrordo, memoria dei santi di Northumbria, che si trova per la prima volta in un libro liturgico la menzione al 21 marzo di *Benedicti abbatis*<sup>122</sup>. Nelle Vite di molti monaci missionari dell'VIII secolo, accanto alla sosta obbligata a Roma, si profila ormai la menzione del passaggio *ad sanctum Benedictum*: così viene citato nelle fonti il cenobio di Montecassino. Ricostruito nel 717 da Petronace, esso diventa non solo una tappa di viaggio, ma per i monaci un vero e proprio luogo di studio e di formazione.

Si legge nella Vita che Villibaldo, tornato dalla Terrasanta, dopo una sosta a Costantinopoli, vi si fermò nel 729-730 e vi trovò Petronace con pochi monaci: «Non reperiebant ibi nisi paucos monachos et abbatem nomine Petronacem»<sup>123</sup>. Il soggiorno cassinese si protrasse per dieci anni fino a quando papa Gregorio III non lo mandò missionario in Germania. In Baviera il pellegrino devoto e amante dell'avventura divenne «padre di monaci»: Bonifacio nel 740 lo ordinò prete e l'anno successivo lo consacrò vescovo di Eichstatt, dove fondò un monastero, che informò secondo la «sacram sancti Benedicti regularis vitae institutionem»<sup>124</sup>. Il fratello Vunibaldo (701-761) divenne invece abate di Indenheim, ma sino alla fine continuò ad accarezzare l'idea di poter finire i suoi giorni nel cenobio dove aveva trascorso la sua giovinezza e aveva ricevuto la sua formazione monastica<sup>125</sup>.

<sup>122</sup> Il Calendario di san Villibrordo è trådito da un codice della Bibliothèque Nationale di Parigi, proveniente dal monastero di Echternach ed è databile tra il 717 e il 728. A f. 35v una annotazione accompagna il 21 marzo: «Benedicti abb(atis)». È la prima menzione di Benedetto in un libro liturgico, un testo che presenta alcune peculiarità, espressione di scelte precise da parte del vescovo: «The various Roman and Italian influences, which were introduced into the Anglo-Saxon liturgy by men like Augustine, Wilfrid, Benedict Biscop, and more evidently, Theodore and Hadrian, are well attested in the sanctoral cycle of Willibrord's calendar» [Y. HEN, *The Early Liturgy of Echternach*, in *Die Abtei Echternach, 698-1998*, hrsg. M.C. Ferrari, J. Schroeder, H. Trauffer and J. Krier, Luxembourg 1999 (Publications du Centre luxembourgeois de documentation et d'études médiévales, 15), p. 57].

<sup>123</sup> *Vita Villibaldi*, cit., 4, p. 102: «Illud erat autumnus, quando venit ad Sanctum Benedictum, et tunc fuerant septem annos, quod de Roma transire coepit, et omnium erant decem annos, quod de patria sua transibat». Cf. M. SANDMANN, *Die Folge der Äbte*, in *Die Klostersgemeinschaft von Fulda in früheren Mittelalter*, München 1978 (Münstersche Mittelalter-Schriften, 8), pp. 181-182. Per il legame di Fulda con Montecassino, cf. K. SCHMID, *Die Frage nach den Anfängen der Mönchsgemeinschaft in Fulda*, *ibidem*, pp. 108-135: 112-114. Su Fulda e Bonifacio, cf. K. HEINEMEYER, *Die Gründung des Klosters Fulda im Rahmen der bonifatianischen Kirchenorganisation*, in «Fuldaer Geschichtsblätter», LVI (1980), pp. 83-132; J. SEMMLER, *Die Anfänge Fuldas als Benediktiner- und als Königskloster*, *ibidem*, pp. 181-200. Si veda anche *Kloster Fulda in der Welt der Karolinger und Ottonen*, hrsg. G. Schrimpf, Frankfurt a.M. 1996.

<sup>124</sup> *Vita Villibaldi*, 4, cit., p. 102.

<sup>125</sup> Vunibaldo andò in pellegrinaggio con il fratello, ma mentre questi proseguì, egli si fermò in Italia, dove rimase sino al 738. Si ricongiunse con Villibaldo nel 739 per mettersi al seguito di Bonifacio

Sturmi (705-779), il discepolo di Bonifacio, scese in Italia quattro anni dopo la fondazione di Fulda (744). Il suo agiografo Eigilo († 822)<sup>126</sup> era stato diretto testimone di quanto avesse faticato a trovare un sito adatto dove costruire l'abbazia in terre selvagge e inospitali: «Per horrendum solus pergens desertum, praeter bestias, quarum ingens in eo fuit abundantia, et avium volatum et ingentes arbores, et praeter agrestia solitudinis loca, nichil cernens»<sup>127</sup>. Alla fine Sturmi riuscì a identificare il luogo che era stato "preparato da Dio", ma probabilmente non meno grande fu l'impegno da lui speso per impiantarvi una vita regolare. Tra il 747 e il 748 a Roma e nella Tuscia visitò molti monasteri, ne studiò l'organizzazione e le pratiche: «Atque in illa terra cunctis monasteriis lustratis, et omnium mores conversationesque ibi fratrum consistentium traditionesque monasteriorum ad plenum discens, integrum annum apud illa monasteria perseverans, secundo inde anno, repletus quibus viderat virtutibus, regressus est»<sup>128</sup>. Nella Vita non si fa menzione particolare di una visita a Montecassino, ma è sicuro che quando Sturmi tornò in Germania portava con sé una copia della regola di Benedetto<sup>129</sup>. Ci informa su questo una lettera del 751 indirizzata a papa Zaccaria, dove Bonifacio parla di un nuovo cenobio sorto in un luogo aspro e solitario e disciplinato secondo il codice benedettino: «In medio nationum predicationis nostrae, in quo monasterium construens monachos constituimus sub regula sancti patris Benedicti viventes»<sup>130</sup>.

e svolgere attività missionaria in Baviera e Turingia. Nel 751/752 fondò il monastero doppio di Hindenheim, di cui divenne abate e dove era anche la sorella Walburga († 779). Stando al racconto di Ugeburga, Vunibaldo aveva un grandissimo desiderio di tornare in Italia, «ut ad Sanctum Benedictum pergeret et ibi vitam finiret. Et cito postea misit nuntium suum ad Sancto Benedicto et rogabat abbatem et omnem congregationem, ut cum illis consortium vitaeque communionem illo habere licitum foret; et illi statim cum magna dignitate reverentia illum accipere et secum habere promitterent, et nihilominus diligenter rogabant, ut veniret» (*Vita Wynnebaldi*, cit., p. 111). Cf. A. BAUCH, *Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt. Band I. Biographien der Gründungszeit*, 2. durchgesehene Auflage, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1984; X. BUCHNER, *S. Wunnibald. Apostel des Nord- und Sualafeldgaues. I. Seine Vita von der Zeitgenossin Hugeburg. II. Seine Verehrung innerhalb und außerhalb des Bistums Eichstätt*, Verlag M. Lassleben, Kallmünz 1951.

<sup>126</sup> *Vita Sturmi abbatis auctore Eigilo*, ed. B. Krusch, Hannoverae et Lipsiae 1888 (MGH SRM, 2), pp. 366-377. Eigilo sottolinea la sua discepolanza: «Ego Eigil in discipulato illius plus quam viginti annos conversatus eram» (*ibidem*, p. 366). Sturmi apparteneva alla famiglia dei duchi di Baviera, gli Agilolfingi. Educato a Fritzlara da san Vigberto, nel 735 entrò in rapporto con Bonifacio, quando questi era impegnato nella organizzazione delle chiese di Baviera e Austria. Fondò il monastero di Fulda nel 742 o nel 744, e ne fu abate dal 747 al 779. Vi impiantò la regola benedettina e inoltre ne difese l'autonomia, ponendo l'abbazia sotto la protezione romana. Questo lo mise in contrasto con l'arcivescovo di Magonza, e le tensioni si acuirono quando Sturmi riuscì a ottenere la custodia delle spoglie di Bonifacio, facendo di Fulda il cuore carismatico della nazione. Tra il 763 e il 765 venne esiliato a Jumièges, ma fu riabilitato da Pipino il Breve e nel 774 ottenne da Carlo Magno la protezione reale.

<sup>127</sup> *Vita Sturmi*, cit., p. 369.

<sup>128</sup> *Vita Sturmi*, cit., p. 371.

<sup>129</sup> *Vita Sturmi*, cit., p. 372: «Et regulam sancti Benedicti, quam se implese promiserant, ad omnia observabant».

<sup>130</sup> *Die Briefe des Heiligen Bonifatius und Lullus*, hrsg. M. Tangl, Berlin 1955 (MGH Epistolae Selectae, 1), p. 193. Cf. F. STAAB, *Bonifatius, die "Regula sancti patris Benedicti" und die Gründung des*

Fulda, scrigno delle sacre spoglie di Bonifacio<sup>131</sup>, sarebbe diventata la più importante abbazia della Germania cristianizzata.

Una generazione più tardi, il frisone Liutgero (742-809)<sup>132</sup>, che si era formato alla scuola del venerabile Gregorio, successore di Bonifacio, ma anche a quella di Alcuino, di cui era lo scolaro prediletto, dovette invece riparare a Roma quando in una vampata di orgoglio germanico i Sassoni di Vitichindo nel 784 riuscirono a riprendersi la Frisia: «Perrexit Romam et inde progrediens pervenit ad monasterium S. Benedicti in regno Beneventino, et illic in sancta conversatione consistens, didicit regulam eiusdem sancti patris Benedicti»<sup>133</sup>. Rientrato in patria avrebbe poi fondato l'abbazia di Werden, prima di erigere la diocesi missionaria di Münster.

In queste agiografie precarolingie emerge con chiarezza come nel corso dell'VIII secolo nell'autocoscienza dei monaci il *locus sancti Benedicti* si costituisca progressivamente quale patria ideale del cenobitismo occidentale<sup>134</sup>, e la regola non sia soltanto lo strumento per disegnare i percorsi di vita regolare delle nuove fondazioni, ma anche il sigillo della loro identità romana e cristiana.

*Klosters Fulda*, in «Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte», LVII (2005), pp. 55-69. In una testimonianza più tarda, la *Vita Leobae*, redatta da un monaco di Fulda, Roberto († 865), si fa ancora riferimento al fatto che Bonifacio inviò Sturmi in Italia, ma il racconto del viaggio dell'abate si semplifica. Cadono tutti i riferimenti ai monasteri della Tuscia e di Roma e si dice che Sturmi si recò direttamente a Montecassino: «Misitque in Casinum montem Sturmi, discipulum suum, virum genere et moribus nobilem, ut in monasterio quod beatus pater Benedictus instituit disciplinam regularem et vitam moresque monasticos agnosceret pastorque futurus discipulus fieret atque in sua subiectione disceret, quomodo aliis praesens debuisset» [*Vita Leobae abbatissae Biscofesheimensis auctore Rudolfo Fuldensi*, ed. G. Waitz, Hannoverae 1887 (MGH Scriptorum, 15), p. 125].

<sup>131</sup> Egiilo riferisce con dovizia di particolari riguardo a una drammatica contesa tra Sturmi e l'arcivescovo di Magonza, Lullo, intorno alla custodia delle spoglie di Bonifacio, che si risolse soltanto quando il santo apparve in visione a un diacono di Magonza, rivelandogli che voleva essere sepolto in solitudine. In realtà, il dissidio si intrecciava con altre questioni, come quella della giurisdizione, e non si chiuse, anzi si arrivò alla rottura definitiva: Lullo fece esiliare Sturmi e scelse un nuovo abate, che però venne ricsusato dalla comunità (*Vita Sturmi*, cit., p. 373). Finalmente Pipino concesse al monastero l'esenzione dall'arcivescovo di Magonza e tornò a Fulda con il privilegio reale: «Fratres vero cum appropinquasse eum monasterio cognovissent, sumserunt crucem auream et reliquias sanctorum» (*ibidem*, p. 375).

<sup>132</sup> Nato a Utrecht, si formò alla scuola di Gregorio, quindi si trasferì a York, da Alcuino, e nel 776 fu ordinato sacerdote a Colonia. La sua missione nella Frisia fu interrotta da Vitichindo nel 784, quindi si recò a Roma e a Montecassino. Nel 793 tornò in Germania per fondare la diocesi missionaria di Münster (793) e le abbazie di Werden (800) ed Helmstedt.

<sup>133</sup> *Alfridi Vita sancti Liudgeri episcopi Mimigardeforensis*, ed. G. Pertz, Hannoverae 1829 (MGH, SRG, 2), pp. 403-419: 410. È detto «assiduus meditator sacrae scripturae».

<sup>134</sup> Sulla mitopoiesi di Montecassino, cf. M. DELL'OMO, *Montecassino altomedievale: i secoli VIII e IX. Genesi di un simbolo, storia di una realtà*, in *Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana (secoli VIII-X). Atti del VII convegno di studi storici sull'Italia benedettina* (Nonantola, 10-13 settembre 2003), a cura di G. Spinelli, Cesena 2006 (Italia benedettina, 27), pp. 165-192 [ristampa in M. DELL'OMO, *Montecassino medievale. Genesi di un simbolo, storia di una realtà. Saggi sull'identità cassinese tra persone, istituzione, consuetudini e cultura*, Montecassino 2008 (Biblioteca della Miscellanea Cassinese, 15), pp. 3-28]. Si veda inoltre IDEM, «*Quod beatus pater Benedictus instituit...*». *Montecassino*

6. *Il Benedetto dei Carolingi*

L'esperienza di Benedetto di Aniane (747-821), « che dette tutto il suo cuore », come racconta il suo biografo Ardone Smaragdo, « ad investigandum beati Benedicti regulam »<sup>135</sup>, si inserisce dunque in un preciso filone culturale di ricerca e di riflessione intorno al codice cassinese. Non è qui, infatti, la vera novità e originalità dell'abate aquitano, anche se certamente inedito fu il suo sforzo di recupero e selezione di tutta la tradizione legislativa monastica<sup>136</sup>. La grande intuizione di Benedetto II fu quella di saldare il problema della regola con quello della riforma del monachesimo, possibile soltanto negli orizzonti universalistici dell'impero di Carlo<sup>137</sup>. La sua coscienza era quella di un cenobitismo come istituto, che superasse il particolarismo dei monasteri, ed era in questa visione globale del problema della vita religiosa la vera discontinuità con il passato. Se Lutgero e Sturm pensavano alle loro abbazie di Werden e di Fulda, fu Benedetto di Aniane a porre una "questione monastica" e a dare un volto nuovo a tutto il cenobitismo occidentale. Questo grande disegno divenne però possibile solo in una mutata condizione politica, quando la concezione peculiare dei Franchi di una reciproca integrazione

*e Fulda prima e negli anni di Rabano Mauro*, in RABANO MAURO, *De Rerum naturis*, Cod. Cas. 132, ed. G. Cavallo, con commentari di autori vari, Pavone Canavese (Torino) 1994, pp. 67-72 (ristampa in DELL'OMO, *Montecassino medievale*, cit., pp. 29-41).

<sup>135</sup> *Vita Benedicti Abbatis Ananiensis et Indensis auctore Ardone*, 18, ed. G. Waitz, Hannoverae et Lipsiae 1887 (MGH, *Scriptores*, XV/1), pp. 198-220: 206. Altra edizione si legge in PL 103, coll. 353-384. Nulla si sa dell'autore di questa Vita, che venne composta negli anni 822-823, quindi a breve distanza dalla morte di Benedetto, avvenuta nell'817. Su questo testo si veda R. GRÉGOIRE, *Benedetto di Aniane nella riforma monastica carolingia*, in «Studi medievali», XXVI/2 (1985), pp. 573-610; IDEM, *Il monachesimo carolingio dopo Benedetto di Aniane*, in «Studia monastica», XXIV (1982), pp. 349-388. Per la struttura agiografica dell'opera e un confronto con il ritratto del Benedetto dei *Dialogi*, cf. F. CUSIMANO, *La biografia di Benedetto di Aniane tra storia e topoi agiografici*, in 'Hagiologica', cit., pp. 693-726, con ricca bibliografia.

<sup>136</sup> Di estrema importanza per la riforma sono le due grandi compilazioni del *Codex Regularum* e della *Concordia Regularum*, frutto delle lunghe ricerche compiute durante l'abbaziato di Aniane, prima della partenza per la Germania. La prima opera è una sinossi dei codici legislativi, la seconda una *expositio* della Regola di Benedetto messa a confronto con questi stessi testi normativi. Cf. *Codex regularum [...] collectus olim a S. Benedicto Ananiensi abbate, Lucas Holstenius Vatic. Basil. canonicus et bibliothecae praefectus in tres partes digestum, auctumque edidit Romae, excudit Vitalis Mascardus* 1661; BENEDICTUS ANANIENSIS, *Concordia Regularum*, éd. P. Bonnerue, Turnhout 1999 (CCCM, 168). Per una descrizione del contenuto di queste opere e delle relative edizioni, cf. F. CUSIMANO, *Coesistenza culturali nell'opera di Benedetto di Aniane*, in *Coexistence and cooperation in the Middle Ages. IV European Congress of Medieval Studies F.I.D.E.M. (Palermo, 23-27 June 2009)*, a cura di A. Musco e G. Musotto, Palermo 2014 (Biblioteca dell'Officina di Studi Medievali, 18), pp. 453-458. Ma si veda anche IDEM, *Il monachesimo benedettino come fattore unificante per l'Europa altomedievale*, in *Religion in the History of European Culture. Proceedings of the 9<sup>th</sup> EASR Annual Conference and IAHR Special Conference (Messina, 14-17 September 2009)*, ed. G. Sfameni Gasparro, A. Cosentino and M. Monaca, Palermo 2013 (Biblioteca dell'Officina di Studi Medievali, 16.2), pp. 407-416.

<sup>137</sup> Cf. G. TABACCO, *Il volto ecclesiastico del potere nell'età carolingia*, in *La Chiesa e il potere politico*, Torino 1986 (Storia d'Italia. Annali, 9).

tra un apparato politico e militare e un ordinamento di chierici e monaci con finalità religiose ma anche civili si saldò con la volontà unitaria di Carlo, nel segno di un rafforzamento del potere regale. In questa direzione poteva trovare compimento anche il processo avviato dalle scelte della missione anglosassone: la Chiesa franca diventava, a tutti gli effetti, una Chiesa di osservanza romana<sup>138</sup>.

Ardone Smaragdo disegna il ritratto del secondo Benedetto nella Vita redatta nell'822-823, a breve distanza dalla morte del santo, per incarico dei monaci di Inda, l'ultimo grande cenobio imperiale da lui fondato nei pressi di Aquisgrana<sup>139</sup>. La parola-chiave di questa agiografia è *unitas*, termine che attraversa tutta l'opera di Ardone. Benedetto non è l'abate di un sola abbazia, ma «cunctorum hoc capud esse coenobiorum, non solum Gotiae in partibus constructa esse videntur, verum etiam et illorum quae aliis in regionibus ea tempestate et deinceps per huius exempla hedificata atque de thesauris illius ditata»<sup>140</sup>. Il santo costruisce e organizza il suo cenobio, ne adorna la chiesa con vasi e suppellettili preziosi, ma la sua

<sup>138</sup> Sulla riforma in generale si veda *Benedetto di Aniane, vita e riforma monastica*, a cura di G. Andenna e C. Bonetti, Cinisello Balsamo 1993; M. DELL'OMO, *Storia del monachesimo occidentale dal Medioevo all'età contemporanea. Il carisma di san Benedetto tra VI e XX secolo*, Jaca Book, Milano 2011, pp. 91-110.

<sup>139</sup> Il racconto di Ardone, nonostante il suo carattere agiografico, segue un percorso coerente ed offre molte informazioni storiche concrete sul personaggio. Witiza nasce in Aquitania da una aristocratica famiglia visigotica, fedelissima ai Franchi. Secondo le consuetudini, il padre Agilulfo, conte di Maguelone, invia il figlio alla corte di Pipino il Breve, dove riceve la sua prima formazione e assolve l'ufficio di *pincerna*. Ben presto il giovane prova disgusto per l'ambiente di corte, ma a offrirgli la spinta decisiva per un radicale cambiamento di vita è la tragica morte del fratello annegato in un fiume (cap. 1). Così il nobile visigoto lascia il palazzo e la carriera militare per farsi monaco. Ritiratosi nel monastero di St. Seine nei pressi di Dijon, pratica asceti durissime, ai limiti dell'umano. È questa la prima tappa del suo *iter perfectionis*, quando ancora il giovane monaco sembra ispirarsi allo stile di vita dei padri del deserto piuttosto che alla *discretio* benedettina (cap. 2). Alla morte dell'abate di St. Seine rifiuta di succedergli, e nel 780 lascia la Borgogna per ritirarsi in un possedimento di famiglia ad Aniane, nei pressi di Montpellier. È la seconda parte del suo percorso, che segna l'avvicinamento alla tradizione occidentale. Ad Aniane infatti egli fonda un monastero dove la comunità vive in condizioni di grande semplicità e stretta povertà, ma senza estremismi ascetici (capp. 3-5). Molti monasteri della regione imitano lo stile di vita che si conduce ad Aniane (cap. 6), mentre si diffonde la fama dell'abate, e in Aquitania il cenobio diventa un punto di riferimento essenziale anche per le sue opere caritatevoli (cap. 7). Questa attività intensa non impedisce a Benedetto di continuare a studiare e a scrivere. Si impegna nelle dispute contro gli eretici adozionisti (cap. 8) e intraprende la stesura delle sue opere principali sulla legislazione monastica (cap. 18). Contemporaneamente la sua santità rifugge in numerosi miracoli. A questa attività culturale si associa anche una azione instancabile nei diversi monasteri del Regno, per informarli secondo lo spirito della Regola benedettina (cap. 29). La svolta decisiva nella vita dell'abate di Aniane si compie nell'814 alla morte di Carlo Magno, quando il figlio Ludovico il Pio, già re d'Aquitania, lo invita ad Aquisgrana e gli affida la cura di tutti i monasteri del Regno franco (cap. 35). Strumento di questa riforma sono le due grandi opere legislative (cap. 38), mentre la sua concreta attuazione si realizza nell'816 e nell'817, quando vengono convocati due grandi sinodi monastici in cui l'osservanza della *Regula Benedicti* diventa norma dello Stato e si prescrive che tutti i monasteri del Regno vi aderiscano. Il cenobio di Inda, l'ultimo da lui fondato, diventa così il modello del nuovo monachesimo occidentale.

<sup>140</sup> *Vita Benedicti Abbatis Ananiensis*, cit., 18, p. 202.

cura è quella di una *nutrix*, una madre che non fa differenze tra i suoi figli e provvede in egual misura a tutti i monasteri, mettendo in comune privilegi e doni che gli vengono concessi dall'imperatore<sup>141</sup>. Al centro della sua attenzione è la *communitas monasteriorum*, da portare *ad formam unitatis*, tramite la *salubris una consuetudo*, la «uniformis mensura in potu, in cibo, in vigiliis, in modulationibus cunctis»<sup>142</sup>. Per attuare questo disegno Benedetto diviene il *magister ac institutor* della vita monastica, anche al prezzo di sacrificare le inclinazioni personali al rigorismo e all'ascesi severa praticata in gioventù.

\* \* \*

Se il Benedetto di Ardone esprime al suo livello più alto la presa di coscienza del cenobitismo come istituzione, l'Adalardo di Pascasio Radberto è forse il personaggio che in età carolingia ne rappresenta al meglio i valori, ma è anche emblematico delle sue contraddizioni<sup>143</sup>. Mentre Benedetto è un politico, legislatore e amministratore, un asceta tutto votato all'azione, Adalardo di Corbie (752-827) è un mistico<sup>144</sup>. L'abate di Aniane è figlio di un soldato, che serve il suo sovrano in un modo diverso dal padre, ma con la stessa fedeltà, anche perché vi è una piena convergenza di intenti nell'attuazione di un progetto di riforma che serve alla coesione dello Stato. Adalardo invece appartiene alla stessa famiglia imperiale, è nipote di Carlo Martello e cugino di Carlo Magno. Viene educato a corte, riceve, alla scuola di Alcuino, la migliore istruzione possibile a quel tempo, e a sua volta sarà istitutore dei figli di Carlo e poi anche di Ludovico il Pio. Ma l'intera sua esistenza si svolge sul filo di una alternanza continua tra partenze e ritorni, dissidi e riconciliazioni, sin da quando, disgustato dal comportamento di Carlo, che ha ripudiato Ermengarda in modo illegittimo, lascia tutto per farsi monaco<sup>145</sup>.

<sup>141</sup> *Vita Benedicti Abbatis Ananiensis*, cit., 19, p. 208: «Noverat utique singulorum monasteria eorumque nomina retinebat. Pallia vero, quia singulis singula dare non poterat, per partes divisa ad cruces saltim faciendas mittebat. Omnium denique monasteriorum tam in Provincia quam in Gotia seu Novempalitana provintia consistentium erat quasi nutrix fovens iuvansque, atque ab omnibus amabatur ut pater, venerabatur ut dominus, reverebatur ut magister».

<sup>142</sup> *Vita Benedicti Abbatis Ananiensis*, cit., 36, pp. 215-216: «Perfectum itaque prosperatum est opus, divina opitulante misericordia, et una cunctis generaliter observatur regula, cunctaque monasteria ita ad formam unitatis redacta sunt, acsi ab uno magistro et in uno imbuerentur loco. Uniformis mensura in potu, in cibo, in vigiliis, in modulationibus cunctis observanda est tradita. Et quoniam alia per monasteria ut observaretur instituit regula, suos Inda degentibus ita omni intentione instruxit, ut ex diversis regionibus adventantes monachi non, ut ita dixerim, perstreptentia, ut imbuerentur, indigerent verba, quia in singulorum moribus, in incessu habituque formam disciplinamque regularem pictam cernerent».

<sup>143</sup> *Vita S. Adbaldardi corbeiensis abbatis auctore S. Paschasio Radberto*, PL 120, coll. 1507-1556.

<sup>144</sup> Cf. B. KASTEN, *Adalhard von Corbie. Die Biographie eines karolingischen Politikers und Kloster-vorstebers*, Düsseldorf 1986. Sulla importanza di Corbie nel quadro del monachesimo carolingio, cf. D. GANZ, *Corbie in the Carolingian Renaissance*, Sigmaringen 1990 (Beihefte der Francia herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut Paris, 20).

<sup>145</sup> *Vita Adbaldardi*, cit., col. 1511.

Disprezzate, come Mosé, le ricchezze del Faraone, Adalardo, che per nascita era destinato a una carriera politica importante, diventa semplice ortolano di un monastero, ma in questo luogo trova anche la felicità e la pace: «Descenderat enim profecto dilectus eius Christus hortum animi illius invisere: descenderat utique ad areolam aromatis, et in eo virtutum deliciis pascebatur: hortus autem deliciarum eo vocatus est paradisus»<sup>146</sup>. Dopo un periodo a Cassino, «totius fons religionis et origo»<sup>147</sup>, viene richiamato in patria e fatto abate a Corbie, un ruolo che egli impersona in modo esemplare fino a quando Carlo Magno non gli affida l'educazione dei suoi figli. Rientra così nel suo mondo, ma dura poco: una nuova, grave crisi esplose alla morte dell'imperatore, quando si apre il problema della successione. Accusato di aver preso parte a un complotto ai danni di Ludovico il Pio, Adalardo viene confinato dal cugino in un'isola davanti alle coste dell'Aquitania<sup>148</sup>. Vi resta cinque anni, tra i più felici della sua esistenza, fino a quando nell'821 non viene riabilitato e riammesso a palazzo. Ma lui chiede di poter tornare nella sua abbazia di Corbie, dove muore nell'827.

Nel ritratto che ne fa Pascasio Radberto († 865), il teologo più grande e originale dell'età carolingia<sup>149</sup>, Adalardo è la coscienza critica dell'impero, in famiglia è il personaggio scomodo, che la turba, ma di cui essa non riesce a fare a meno. La *Vita Adbalardi* è un testo molto bello. Per il possesso pieno degli strumenti della retorica e il controllo della lingua, per l'assunzione dei riferimenti al mondo classico – primo tra tutti Cicerone –, essa indica una consapevolezza culturale che è propria di una nuova stagione<sup>150</sup>. Ma il vero interesse di questa agiografia risiede nella riflessione che Pascasio compie intorno al problema del rapporto tra politica e perfezione cristiana. In una fase in cui l'assolutismo carolingio sembra occupare l'intero spazio storico e in cui anche in Occidente la figura dell'imperatore tende ormai a proporsi quale supremo riferimento sacrale della cristianità<sup>151</sup>, l'eroe di

<sup>146</sup> *Vita Adbalardi*, cit., col. 1513.

<sup>147</sup> *Vita Adbalardi*, cit., col. 1515.

<sup>148</sup> *Vita Adbalardi*, cit., coll. 1523-1525.

<sup>149</sup> Cf. H. PELTIER, *Pascase Radbert Abbé de Corbie*, Amiens 1938. Per un primo accesso alla teologia di Pascasio, cf. F. SANTI, *Natura del mondo, natura dell'uomo. La figura divina in Pascasio Radberto e il nuovo tempo*, in IDEM, *L'età metaforica. Figure di Dio e letteratura latina medievale da Gregorio Magno a Dante*, CISAM, Spoleto 2011 (Uomini e mondi medievali, 25), pp. 45-79: 57-64. Per Pascasio Radberto agiografo e l'altro suo ritratto dedicato a Wala, cf. A. CABANISS, *Charlemagne's Cousins Contemporary Lives of Adalard and Wala*, New York 1967, ma soprattutto M. DE JONG, *Paschasius Radbertus and Pseudo-Isidore: The Evidence of the Epitaphium Arsenii*, in *Rome and Religion in the Medieval World. Studies in Honor of Thomas F.X. Noble*, ed. by V.L. Garven and O.M. Phelan, Ashgate 2014, pp. 149-177.

<sup>150</sup> Su Radberto esegeta cf. M. DE JONG, *Carolingian Political Discourse and the Biblical Past. Hraban, Dhuoda, Radbert*, in *The Resources of the Past in the Early Medieval Europe*, ed. by C. Gantner, R. McKitterick and S. Meeder, Cambridge 2015, pp. 87-102: 98-101. Cf. anche IDEM, 'Heed that Saying of Terence': *On the Use of Terence in Radbert's Epitaphium Arsenii*, in *Carolingian Scholarship and Martianus Capella*, ed. by M. Teeuwen and S. O'Sullivan, Brepols, Turnhout, 2011, pp. 273-300.

<sup>151</sup> Cf. M. DE JONG, *Sacrum palatium et ecclesia. L'autorité religieuse royale sous les Carolingiens (790-840)*, in «Annales. Histoire, Sciences Sociales», LVIII (2003), pp. 1243-1269.

Pascasio reagisce a questa ideologia totalizzante per riaffermare che l'*exusia* critica non si manifesta nell'imperatore e nel potere, anche se cristiano, ma nei santi: Adalardo è ricco di pietà e di sapienza, è un uomo di pace e di carità, l'animo completamente "liquefatto" dell'amore di Cristo.

Pascasio Radberto per estrazione era agli antipodi di Adalardo. La nascita lo aveva posto sul gradino più basso della scala sociale: pare fosse un trovatello raccolto sui gradini della cattedrale di Soissons, che alla scuola di Corbie aveva trovato l'occasione per una promozione spirituale e intellettuale<sup>152</sup>. Senza contrapporsi, ma giudicando dall'alto la storia e la politica, Pascasio cerca una via di uscita all'assolutismo carolingio attraverso l'orgogliosa affermazione della superiorità del monachesimo, ma anche del primato della persona e della libertà spirituale davanti al più grande potere del mondo.

<sup>152</sup> Discepolo di Adalardo, Pascasio divenne abate di Corbie nell'843/844, ma conservò l'ufficio solo fino all'849. Fu testimone della crisi dell'Impero e della inadeguatezza degli eredi di Carlo, in anni in cui la sua stessa abbazia era minacciata dai Normanni, che avrebbero finito per distruggerla nell'881. D'altra parte, quale futuro poteva esservi per l'Impero, dal momento che esso esiliava i suoi uomini migliori?



RENATA SALVARANI

INSEDIAMENTI BENEDETTINI  
FRA IDENTITÀ E TERRITORIO:  
RETI MONASTICHE E CONTESTI LOCALI.  
ALCUNI CASI IN AREA GARDESANA

Le principali linee della storiografia monastica degli ultimi decenni mettono in evidenza un problema metodologico di fondo: la necessità di individuare forme e modalità con cui identità, coscienza e appartenenza emergono nella documentazione dei singoli insediamenti e delle diverse famiglie<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> L'ambito critico dell'identità monastica è stato precisato anche metodologicamente in alcuni saggi di prospettiva interdisciplinare. Si veda come traccia guida il contributo di sintesi: G. MELVILLE, *Knowledge of the Origins: Constructing Identity and Ordering Monastic Life in the Middle Ages*, in J.P. CANNING - E.J. KING - M. STAUB (edd.), *Essays in Honour of David Luscombe*, Leiden 2011, pp. 41-62. All'interno dell'ampia lezione critica e metodologica di Gert Melville intorno alle tematiche identitarie, si vedano in particolare: *Innovation aus Verantwortung. Kloster und Welt im Mittelalter*, in G. MELVILLE - B. SCHNEIDMÜLLER (edd.), *Innovationen durch Deuten und Gesalten: Klöster im Mittelalter zwischen Jenseits und Welt* [Ergebnisse der Internationale Tagung "Innovationen durch Deuten und Gestalten", die vom 4. bis 6. Oktober 2012 im Erbacher Hof in Mainz stattfand], Regensburg 2014, pp. 377-354; *The Innovational Power of Monastic Life in the Middle Ages*, in *Monastic Culture: The Long Thirteenth Century. Essays in Honour of Brian Patrick McGuire*, edd. L. BISGAARD, S. ENGSBRO and C.V. JENSEN, Odense 2014, pp. 13-32; *Die Welt der mittelalterlichen Klöster: Geschichte und Lebensformen*, München 2012; *Knowledge of the Origins: Constructing Identity and Ordering Monastic Life in the Middle Ages*, in *Knowledge, Discipline and Power in the Middle Ages. Essays in Honour of David Luscombe*, pp. 41-62; "Tegumenta virtutis" e "occulata cordis". *Sulla percezione dell'identità religiosa nel Medioevo*, in E. FILIPPINI - G. ANDENNA (edd.), *Religiosità e civiltà – Identità delle forme religiose (secoli X-XIV). Atti del convegno internazionale (Brescia, 9-11 settembre 2009)*, Milano 2011, pp. 49-64; *Costruire e decostruire i simboli nella comunicazione religiosa del medioevo*, in E. FILIPPINI - G. ANDENNA (edd.), *Religiosità e civiltà: le comunicazioni simboliche, secoli IX-XIII. Atti del convegno internazionale (Domodossola - Sacro Monte - Castello di Mattarella, 20-23 settembre 2007)*, Milano 2009, pp. 49-70; "Unitas" e "diversitas": *l'Europa medievale dei chiostri e degli ordini*, in G. CRACCO (ed.), *Europa in costruzione: la forza delle identità, la ricerca di unità (secoli IX-XIII)*, Bologna 2006, pp. 357-384. A proposito delle metodologie di indagine in ambito monastico si vedano anche: G. MELVILLE (ed.), *Fovog: Comparing the Medieval History of Religious Orders; On the Aims and the Structure of an International Collaborative Research Centre in Germany*, in «Revue Mabillon», vol. XX (2009), pp. 252-258; G. MELVILLE - J. SONNTAG (edd.), *Research Centre for the Comparative History of Religious Orders (FOVOG). Work Report 2012*, in «Revue Mabillon», NS, 23 (2012), pp. 245-256. Si vedano anche: A. DIEM, *Rewriting Benedict: The "regula cuiusdam ad virgines" and Intertextuality as a Tool to Construct a Monastic Identity*, in *Proceedings of the Fifth International Congress for Medieval Latin Studies*, vol. I, s.l. 2008, pp. 313-328; D.P. AUSLANDER, *Living with a Saint: Monastic Identity, Community, and the Ideal of Asceticism in the Life of an Irish Saint*, in *Negotiating Community and*

Nella concretezza dell'indagine, a fronte di una documentazione archivistica per lo più di tipo economico, patrimoniale, fondiario e amministrativo, legata a situazioni contingenti, si pone l'esigenza di definire aspetti ecclesiologici, identitari e più propriamente religiosi.

Un'apparente aporia si configura così, nello specchio delle fonti archivistiche, tra le diverse dimensioni dell'esperienza monastica, fino a far prevalere le componenti gestionali sulle altre, che ne risultano quasi mascherate, se non assorbite.

Sono per lo più il ricorso alla scala locale e i sondaggi su singole raccolte a metterle in evidenza i termini e ad aprire sviluppi ulteriori<sup>2</sup>.

Proprio nel gioco di scale emergono possibilità di mettere in luce aspetti eminentemente legati all'appartenenza monastica e alla coscienza religiosa, soprattutto intorno ad alcune fasi cruciali di trasformazione: l'età carolingia con le sue riforme e con le sue fondazioni (e ri-fondazioni); il complesso confronto con i potentati laici nell'XI secolo e con i Comuni nel secolo successivo; il ricorso frequente all'istituto della commenda a partire dal Trecento.

I singoli insediamenti sono, a loro volta, nodi in cui si sovrappongono influenze diverse, luoghi di sovrapposizione fra reti monastiche globali e realtà locali<sup>3</sup>.

*Difference in Medieval Europe: Gender, Power, Patronage and the Authority of Religion in Latin Christendom*, edd. K.A. Smith e S. Wells, Leiden 2009, pp. 17-32; A. MÜLLER, *Presenting Identity in the Cloister: Remarks on Benedictine and Mendicant Concepts of Space*, in *Self-Representation of Medieval Religious Communities. The British Isles in Context*, Berlin 2009, pp. 167-188; J. BOVENDEERT, *Royal or Monastic Identity? Smaragdus' Via regia and Diadema monachorum reconsidered*, in R. CORRADINI - R. MEENS - C.U. POSSEL (edd.), *Texts and Identities in the Early Middle Ages*, Wien 2006, pp. 239-252.

<sup>2</sup> Il tema dell'identità monastica e benedettina è stato indagato in analisi di carattere puntuale e locale. Si vedano a titolo di esempio: S. BOYNTON, *Shaping a Monastic Identity: Liturgy and History at the Imperial Abbey of Farfa, 1000-1125*, Ithaca 2006; C.W. POTTS, *Monastic Revival and Regional Identity in Early Normandy*, Woodbridge 1997; C.R.E. CUBITT, *Monastic Memory and Identity in Early Anglo-Saxon England*, in W.O. FRAZER - A. TYRRELL (edd.), *Social Identity in Early Medieval Britain*, London 2000, pp. 253-276; C.T. MAIER, *Saints, Tradition and Monastic Identity: The Ghent Relics, 850-1100*, in «Revue belge de philologie et d'histoire», vol. LXXXV (2007), pp. 223-277; E.F. ARNOLD, *Negotiating the Landscape: Environment and Monastic Identity in the Medieval Ardennes*, Philadelphia 2013; N. REVEYRON, «Forma monasterii». *Essai sur l'organisation de l'espace monastique comme mise en forme de l'identité ecclésiologique*, in «Hortus artium medievalium», 20 (2014), pp. 439-447.

<sup>3</sup> Sul tema generale delle reti monastiche: *Naissance et fonctionnement des réseaux monastiques et canoniaux. Actes du 1<sup>er</sup> Colloque International du C.E.R.C.O.M. (Saint-Etienne, 16-18 septembre 1985)*, Saint-Étienne 1991. Si veda anche l'analisi critica M. PACAUT, *Naissance et fonctionnement des réseaux monastiques et canoniaux. Réflexions sur le bilan d'un colloque*, in «Cahiers d'histoire», vol. XXXI (1986), pp. 41-52. Si veda anche J.J. CLAIR (ed.), *Réseaux monastiques: modèle d'intelligence économique, fondateur de l'Europe*, Belfort 2004. Nella storiografia italiana si veda soprattutto N. D'ACUNTO (ed.), *Dinamiche istituzionali delle reti monastiche e canonicali nell'Italia dei secoli X-XII (Fonte Avellana, 29-31 agosto 2006)*, Negarine di San Pietro in Cariano (VR) 2007. Particolarmente rilevanti i saggi: C.D. FONSECA, *Tipologia delle reti monastiche e canonicali*, *ivi*, pp. 15-32; F. PANARELLI, *Reti monastiche in Italia meridionale tra X e XII secolo*, *ivi*, pp. 337-355. Nella prospettiva metodologica di una dialettica fra locale e globale in ambito monastico è stata sviluppata una serie di analisi puntuali che costituisce oggi un rilevante corpus di studi su cui tracciare linee critiche di unificazione. Si vedano come esempi: F. PANARELLI (ed.), *Archivi e reti monastiche tra Alvernia e Basilicata: il priorato di Santa Maria di Juso*

L'identità benedettina e le sue forme si possono riscontrare in passaggi controversi, operazioni di riforma, scontri e trasformazioni, che pongono, di volta in volta problemi particolari di metodologia e di lettura critica delle fonti scritte.

Mi limito a evidenziare quattro casi di insediamenti monastici benedettini maschili sorti in area gardesana, nel loro sviluppo, tra X e XV secolo, in rapporto alla dialettica fra dinamiche locali territoriali e aspetti istituzionali generali, ecclesiastici e regolari. All'interno di questa dialettica, emergono nella documentazione sia pure in modo frammentario, in filigrana, segnali e manifestazioni di una coscienza forte e continuativa di appartenenza alla famiglia che si identificava nella comune ispirazione alla *regula Benedicti*.

Lo spazio – e i casi – individuati appaiono tanto più interessanti se si considera il bacino benacense come una frontiera interna, un'area intermedia fra il versante settentrionale e quello padano dell'arco alpino, tra Lombardia e Marca Veronese, dove i centri episcopali, prima, e i potentati cittadini, poi, hanno stentato a lungo a stabilizzare forme di controllo del territorio, lasciando spazio, così, a situazioni ibride, a forme di sperimentazione istituzionale e a scontri talvolta violenti che hanno interessato direttamente anche i monasteri.

Inoltre le terre gardesane, per la loro vocazione geoambientale per le colture specializzate della vite, dell'ulivo e della robbia, così come per la presenza di aree paludose e boschive progressivamente destinate all'agricoltura, sono state terre di colonizzazione e di espansione economica mirata. Hanno vissuto trasformazioni profonde, quasi sempre orientate da centri organizzativi esterni in funzione di sistemi e bacini di commercializzazione estesi su larga scala.

*e la Chaise-Dieu. Atti del convegno internazionale di studi (Materna-Irsina, 21-22 aprile 2005)*, Martina Franca 2007; F. ARNEODO - P. GUGLIELMOTTI (edd.), *Attraverso le Alpi: San Michele, Novalesa, San Teofredo e altre reti monastiche. Atti del convegno internazionale di studi (Cervère-Valgrana, 12-14 marzo 2004)*, Bari 2008; N. DEFLOU-LECA, *Clunisiens, réseaux aristocratiques et réseaux monastiques: note sur un enjeu de positionnement dans le diocèse de Lyon (950-1040)*, in S. JOYE - T. LIENHARD - L. JÉGOU - J. SCHNEIDER (edd.), *Splendor Reginae. Passions, gente et famille. Mélanges en l'honneur de Régine Le Jan*, Turnhout 2015, pp. 27-42; P. GUGLIELMOTTI, *Réseaux et mobilité monastiques à travers les Alpes et la mer: études de cas et problématiques*, in *Des sociétés en mouvement. Migrations et mobilité au Moyen Âge*, Paris 2010, pp. 159-170 (<https://www.academia.edu/4211509>); E. MAGNANI, *De l'articulation des réseaux monastiques en Provence au Moyen Âge: Saint-Eusèbe, Saint-Gilles et Cluny*, in *L'abbaye Saint-Eusèbe de Saignon, Vaucluse et ses dépendances: histoire et archéologie. Actes du colloque régional tenu à l'occasion du Millénaire de la fondation de l'abbaye, 1004-2004 (Saignon, 21-23 mai 2004)*, edd. G. BARROUL et Y. CODOU, Forcalquier 2006, pp. 149-158; G. VAN EECKHOUDT, *La mise en place des réseaux monastiques en Brionnais au Moyen Âge*, in *Permanences et ruptures dans le monde rural du Moyen âge à l'époque contemporaine*, Dijon 2004, pp. 35-50; E. MAGNANI, *Réseaux monastiques et réseaux de pouvoir. Saint-Gilles-du-Gard: du Languedoc à la Hongrie (IX<sup>e</sup>-début XIII<sup>e</sup> siècle)*, in «Provence historique», vol. LIV (2004), pp. 3-26 ([http://provence-historique.mmsh.univ-aix.fr/n/2004/Pages/PH-2004-54-215\\_01.aspx](http://provence-historique.mmsh.univ-aix.fr/n/2004/Pages/PH-2004-54-215_01.aspx)); H. MORIN SAUVADE, *La filiation de Bonnevaux-Ordre de Cîteaux (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles): contribution à l'étude des réseaux monastiques*, Saint-Étienne 2002; M.M. CHIBNALL, *Le problème des réseaux monastiques en Angleterre*, in IDEM, *Piety, Power and History in Medieval England*, Aldershot 2000, pp. V, 341-352.

Proprio perché gli insediamenti monastici (con le loro dipendenze e proprietà) sono stati il perno di queste operazioni o l'oggetto di contese fra gruppi cittadini che aspiravano al controllo delle risorse del territorio, le fonti documentarie prodotte e conservate al loro interno privilegiano aspetti patrimoniali e gestionali. E su questa base, con prospettive prevalentemente economiche e sociopolitiche, si sono sviluppati gli studi anche recenti.

Nella documentazione locale, l'appartenenza alle famiglie monastiche, i riferimenti all'osservanza delle regole, gli usi, i rapporti e le devozioni interne ai singoli cenobi restano invece per lo più sullo sfondo, quando non vengono completamente taciuti, perché confinati su un piano consuetudinario consolidato e non contestato.

Eppure, proprio nelle fasi di mutamento delle situazioni patrimoniali ed economico amministrative, nelle intersezioni fra dinamiche gestionali e processi di organizzazione monastica interna emergono le linee dell'appartenenza e le scelte ispirate a una coscienza "regolare", e benedettina in particolare.

Nella quotidianità concreta della conduzione della vita comune e dell'amministrazione dei beni, si sono incrociati – infatti – rapporti territoriali locali e dinamiche di appartenenza alle grandi reti monastiche. Lì si è giocata con esiti alterni e diversi caso per caso, la vera battaglia, per la *libertas ecclesiae*.

Su questo doppio livello di azione, su questo essere "nel mondo ma non del mondo", si manifestano, da una parte, una forte specificità che fa di ciascun cenobio – e di questi considerati qui, in particolare – un caso a sé, e, dall'altra, linee di scelta e di orientamento comuni e generali.

Santa Maria di Maguzzano, San Colombano di Bardolino, San Zeno a Verona, San Rufino a Mantova, per quest'area, sono indicativi delle trasformazioni vissute dal mondo monastico subalpino, con particolare riferimento alle applicazioni in situazione di visioni ecclesiologiche corrispondenti alle riforme carolingia, imperiali e gregoriana e al riassetto complessivo del XV secolo.

### 1. *Santa Maria di Maguzzano*

L'insediamento di Maguzzano, sulle colline dell'entroterra meridionale del lago, è attestato in età carolingia: compare in un diploma di Carlomanno dell'878, la donazione della curtis regia di Desenzano al monastero veronese di San Zeno, nella quale venivano precisati i confini, *usque Maguziano*<sup>4</sup>. Considerata in senso diacronico, la sua vicenda mette in evidenza la forza e la continuità di un'appartenenza monastica e dell'adesione alla regola, nonostante vere e proprie cesure.

<sup>4</sup> V. FAINELLI, *Codice diplomatico veronese*, Venezia 1940, I, n. 266. La vicenda è ricostruita in R. SALVARANI, *Santa Maria di Maguzzano: una comunità gardesana tra San Benedetto in Polirone e i vescovi di Verona*, in *La memoria dei chiostri. Atti delle prime Giornate di studi medievali Laboratorio di storia monastica dell'Italia settentrionale (Castiglione delle Stiviere [Mantova], 11-13 ottobre 2001)*, a cura di G. ANDENNA e R. SALVARANI, Brescia 2002, pp. 175-194.

Il primo testo certo che riguarda l'abbazia di Santa Maria di Maguzzano è il *Decretum* di Raterio di Liegi (890-974), vescovo di Verona (931-934; 946-947?, 961-968), che ne fece un "caso" all'interno della sua azione pastorale, operando un cambiamento radicale<sup>5</sup>.

Il suo intervento è consistito nell'insediamento forzato di secolari in un monastero, all'inizio degli anni Sessanta. La sua scelta dovette essere percepita come una prevaricazione, o almeno, come un'eccezione da addurre a determinate, gravi, circostanze. Il prelado, infatti, nel disporre il provvedimento, spiega in modo articolato le circostanze. Argomenta che l'*abbatiola* era già in precedenza sottoposta alla diocesi veronese e che, in assenza di un riferimento spirituale per chi vi viveva e vi avrebbe dovuto seguire le regole monastiche, toccava al vescovo farsi carico di ripristinarvi una corretta condotta cristiana.

La situazione tuttavia doveva essere palesemente degenerata. All'interno del chiostro comandava un tale *qui abbatis falso vocabulo solus gestabat cucullam* e che non era in grado di rinunciare a vivere *more uxorio*, né a godere i beni materiali di cui avrebbe dovuto privarsi, insieme con i figli e altri parenti.

Raterio giudicò irrealistico l'obiettivo di ridurre il sedicente abate al rispetto di una regola monastica e, al contempo, scartò l'ipotesi di sopprimere il monastero. Così decise di stabilire a Maguzzano tre persone che conoscessero l'ufficio e che *militarent* in qualità di *presbyteri*, in modo che tutti i giorni vi fosse celebrata la Messa. Vi si dovevano aggiungere un diacono, un suddiacono e alcuni chierici. Nessuno doveva indossare l'abito monastico (la scelta episcopale non viene in alcun modo mascherata); tutti erano dotati di una rendita annua, in modo che non dovessero impegnarsi in attività lavorative né in traffici economici, che li avrebbero distolti dal loro compito spirituale. Conducevano vita comune, leggevano le scritture durante i pasti e, alla loro conclusione, cantavano *quod monachi cantant*. Dovevano rispondere ad un *presbyter*, che rappresentava l'autorità del vescovo e che aveva l'obbligo di pranzare con loro nelle festività.

Di un *monasterium* e di una *plebs* si fa menzione nella bolla del 1145 con la quale papa Eugenio III confermò beni e diritti al vescovo di Verona<sup>6</sup>. Il monastero è citato anche nelle bolle papali del 1154<sup>7</sup> e del 1188<sup>8</sup>.

Di una serie di abati regolari si ha notizia a partire dal 1190<sup>9</sup>.

Nello stesso periodo si registra una progressiva indipendenza dal vescovo di Verona. La subordinazione alla cattedra di Zeno rimase un fatto poco più che formale, a partire sempre dal 1190, quando una bolla di papa Clemente III esentò

<sup>5</sup> *Ratherii Decretum. Quo ex abbatiola Magonziani amandatis monachis subrogantur clerici*, in *Opera minora Ratherii Veronensis, Corpus Christianorum*, Patr. Lat. Vol. CXXXVI, coll. 399-402.

<sup>6</sup> Patr. Lat., vol. CLXXX, col 1038C.

<sup>7</sup> SALVARANI, *Santa Maria di Maguzzano*, cit., pp. 185-188.

<sup>8</sup> *Ivi*, pp. 189-192.

<sup>9</sup> G. GANDINI, *Maguzzano, storia di un'abbazia*, Brescia 2000, vol. I, pp. 29-30.

il monastero dalla giurisdizione ordinaria, riconoscendo all'abate un'ampia autonomia di gestione.

Tuttavia, nel tempo, il vincolo rispetto al vescovo non venne meno e, ancora alla metà del Trecento, l'abate Galeazzo Pegorati presentava il suo omaggio al vescovo, offrendogli ogni anno una libbra di incenso e una di zafferano.

Il XIII e il XIV secolo segnarono una stagione di crisi per il complesso benedettino di Santa Maria di Maguzzano, sia perché l'intera area sud gardesana fu a più riprese devastata da truppe degli Scaligeri e dei Visconti che si contendevano la Lombardia orientale, sia perché il monastero stesso si indebitò in modo esponenziale e non riuscì a fare fruttare adeguatamente le sue proprietà fondiari sparse sulle colline dell'entroterra benacense.

Occorre segnalare, inoltre, che il cenobio divenne un vero e proprio centro di gestione e amministrazione non soltanto dei propri beni, ma anche delle persone che risiedevano sulle sue terre e le lavoravano, creando una sostanziale saldatura fra l'abate e il locale comune rurale. A partire da Lanfranco (1247), il *pater abbas* viene indicato anche come *sindicus* e presiedeva sia ai capitoli del monastero, sia alle assemblee pubbliche delle vicinie, soprintendendo, di fatto, a una doppia gestione congiunta, monastica e laica, del territorio. Forse proprio questa profonda connessione con una realtà locale, impoverita e sottoposta a diverse pressioni economiche, militari e politiche, sta alla base della decadenza dell'abbazia, alla quale si trovò un parziale e temporaneo rimedio ricorrendo all'istituto della commenda.

Il primo abate commendatario risulta don Francesco Grana di Bergamo (abate dal 1424 al 1438), segretario di papa Eugenio IV e priore di San Martino Bresciano. Questi ricevette l'incarico dal vescovo di Brescia Francesco Marerio, eletto nel 1423 esecutore apostolico della bolla di Martino V del 13 aprile 1423. Il vescovo verificò l'idoneità di don Francesco Grana e obbligò i monaci e i fedeli ad accoglierlo e a prestargli atto di sottomissione. È significativo riscontrare che fece in modo – ancora una volta – che ricevesse la benedizione come abate dal vescovo di Verona<sup>10</sup>.

La trasformazione in commenda non arrestò il dissesto in atto, tanto che nel 1461 l'abate commendatario di allora, Giovanni Martinengo, rimise la sua carica nelle mani di papa Pio II perché l'abbazia fosse unita alla Congregazione di Santa Giustina<sup>11</sup>.

Una lettera apostolica fu rivolta a Ermolao Barbaro, vescovo di Verona – anche in questo caso è evidente il ruolo giurisdizionale riconosciuto al prelado –, il quale assegnò il governo dell'abbazia a don Teodoro da Tortona, abate di Sant'Eufemia di Brescia. Il monastero gardesano era così passato alle dipendenze di quello bresciano, all'interno della congregazione patavina. Questa situazione non durò a lungo e, sia per il gravissimo indebitamento di Maguzzano, sia per le

<sup>10</sup> GANDINI, *Maguzzano, storia di un'abbazia*, cit., pp. 31-32.

<sup>11</sup> *Ivi*, pp. 33-34.

controversie fra i monaci. Dovette intervenire la Congregazione, che impose il silenzio ad entrambe le parti e assegnò il centro monastico gardesano a San Benedetto in Polirone. La decisione fu assunta in un capitolo, tenuto presso questa abbazia, nel 1490<sup>12</sup>.

L'inserimento diretto nel circuito del grande polo benedettino mantovano accentuò gli aspetti dell'appartenenza di Maguzzano alla congregazione di Santa Giustina e all'ordine, in generale. Questi furono marcati anche dalle visite apostoliche periodiche dell'abate di Polirone

Il legame con il vescovo di Verona non venne meno, ma finì per configurarsi su un piano secondario. Fino a tutto il Cinquecento anche i successori di Zeno effettuarono visite pastorali a Maguzzano, ma la loro attenzione andò concentrandosi via via sui fedeli e sull'attività di *cura animarum* svolta dai monaci, non sulla gestione interna dell'abbazia e sulla *vita regularis* che vi si svolgeva.

Ne risulta una doppia documentazione, una monastica, relativa alla vita dei monaci, al rapporto fra l'abate e i monaci e ai rispettivi obblighi, e alla vita amministrativa, l'altra secolare, rivolta al rapporto pastorale fra i monaci e la comunità locale, esemplata sugli schemi e i formulari post tridentini.

Proprio questo duplice specchio documentario dà la dimensione della consapevolezza della piccola comunità regolare di Maguzzano di una doppia appartenenza, una diocesana, per lo più formale, e l'altra, molto più forte, al mondo benedettino, rispetto al quale non è venuto meno un secolare vincolo, nonostante i mutamenti legati ad ogni evento.

## 2. Il priorato di San Colombano a Bardolino

Il tema dell'identità emerge problematicamente in rapporto con la gestione fondiaria e amministrativa negli studi e nelle edizioni critiche di fonti legate alla rete monastica di Bobbio e, nello specifico, al priorato di San Colombano a Bardolino.

Le tracce scritte della vicenda di questa dipendenza eccentrica dimostrano come un grande monastero benedettino abbia strutturato un nucleo patrimoniale e gestionale geograficamente lontano dal centro, come ne abbia fatto un elemento di forza economica della propria rete, e come i monaci che vi risiedevano siano riusciti a mantenere un rapporto diretto con l'abbazia madre, approfittando dei vantaggi offerti dalle specificità della situazione locale gardesana ma restandone sostanzialmente estranei.

La documentazione superstite, oggetto degli studi di Andrea Piazza<sup>13</sup>, è quasi esclusivamente di carattere economico e patrimoniale. Mette in evidenza questioni di organizzazione agraria e, secondariamente, elementi istituzionali.

<sup>12</sup> *Ivi*, pp. 34-35.

<sup>13</sup> A. PIAZZA, *Le carte di San Colombano di Bardolino (1134-1205)*, Padova 1994.

Nel XII secolo il complesso fondiario che faceva capo alla chiesa di San Colombano a Bardolino era l'unico nucleo patrimoniale di rilevanti dimensioni in possesso dell'abbazia di Bobbio che fosse situato lontano dall'area dell'Appennino ligure-piacentino.

La "curtis de Garda" compare già nei documenti carolingi (Ludovico II) e in quelli ottoniani. Nell'XI secolo, la costituzione del vescovado di Bobbio coinvolse probabilmente anche la dipendenza benacense, ma non è chiaro se la continuità della proprietà dei monaci si sia momentaneamente interrotta per ricostituirsi nel 1065 con una donazione-restituzione del presule bobbiese al cenobio<sup>14</sup>.

Importa qui, piuttosto, rilevare come, proprio a partire dalla creazione della diocesi in avanti, gli abati abbiano prestato un'attenzione prioritaria alle proprietà gardesane, estranee alle pretese dei vescovi e lontane dalle famiglie che si contendevano le rendite dei possedimenti in area appenninica. I beni sulla sponda orientale del Benaco divennero una sorta di riserva aurea per i periodi di difficoltà dell'abbazia. Destinati a produzioni specializzate, collegati con la via d'acqua lacustre e con i suoi mercati, posti in comunicazione diretta con la rete di strade che collegavano il Garda con la valle dell'Adige e con Verona, furono visitati più volte dagli abati, che spesso sottoscrissero direttamente i contratti.

Tuttavia, tra XI e XII secolo si registrano forme di amministrazione delegata affidata ai monaci che risiedevano a Bardolino. Si riscontra, così, un sistema gestionale fondato sull'autonomia di chi è incaricato di occuparsi dei beni in sede locale e la possibilità di intervento e di controllo abbaziale. In questo modo si garantivano sia la conoscenza diretta delle situazioni locali, sia il rapporto con il centro bobbiese.

A partire dal sesto decennio del XII secolo sono attestate persone specificamente incaricate di gestire i beni di San Colombano di Bardolino, dove sono insediati stabilmente alcuni monaci sacerdoti. A capo della piccola comunità era un rappresentante dell'abate, indicato nel 1184 come *prior*.

È significativo che gli atti di natura economica legati alla conduzione del patrimonio siano stati sottoscritti indifferentemente dai diversi monaci, ma la validità degli atti era subordinata al comune consenso dei monaci, spesso richiamata anche quando ad agire e a sottoscrivere era uno solo<sup>15</sup>.

Questo sistema cessò alla fine degli anni ottanta e non si riscontra nel Duecento, quando si registra invece la figura di un *maior* che agisce per conto dell'abate. Fino ai primi anni del secolo svolge questa funzione un monaco Giovanni, citato come "constitutus in ecclesia Sancti Columbani de Bardolino pro domino abate ad regendam ipsam ecclesiam"<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> *Codice diplomatico del monastero di San Colombano fino all'anno 1208*, a cura di C. CIPOLLA e G. BUZZI, Roma 1918, 2, doc. CXXI, pp. 398-402.

<sup>15</sup> PIAZZA, *Le carte di San Colombano di Bardolino*, cit., nn. 21, 27 e 33.

<sup>16</sup> *Ivi*, nn. 38, 48, 49, 60 e 79.

Furono queste persone a creare una rete locale di relazioni che permise la difesa e l'ampliamento delle proprietà del priorato: solo per citare un esempio, il già citato Giovanni si servì delle competenze giuridiche del chierico di Garda Calapino concedendogli, in cambio, l'investitura di case e beni in Gardaplana<sup>17</sup>.

Tuttavia tale situazione non durò a lungo e forse non fu rappresentativa di un'unica modalità di gestione. Le carte relative a una complessa controversia con *liberi homines* di Peschiera, che rivendicavano l'uso libero e perpetuo di una posta da pesca, dimostrano che l'abate di Bobbio tenne per sé – oppure avocò a un certo punto – la facoltà di rappresentare il monastero in modo diretto ed esclusivo<sup>18</sup>.

Tant'è che nel 1190 un abitante di Bardolino si recò presso la grande abbazia appenninica per ottenere la concessione a favore del figlio di un nucleo fondiario di pertinenza della cella di Bardolino<sup>19</sup>. In questo modo l'abate non solo salvaguardava le sue prerogative sul piano giuridico, ma si assicurava una effettiva capacità di intervento nelle situazioni locali.

La dipendenza gardesana – quindi – risulta inserita in una strategia gestionale elaborata e saldamente governata dal cenobio, della quale i monaci di Bardolino (e di conseguenza i loro interlocutori esterni) erano pienamente consapevoli. Il senso dell'appartenenza si esplicita così, per quanto risulta dalla documentazione, nelle forme del controllo e della dipendenza tra il centro e un nodo di una rete monastica.

### 3. *San Zeno a Verona*

Il complesso rapporto fra identità monastica e gestione del patrimonio emerge negli studi sul monastero di San Zeno a Verona in relazione con le dinamiche cittadine e le fasi di affermazione del Comune<sup>20</sup>.

La stessa documentazione relativa a beni e possessi fondiari e alla gestione delle rendite, permette di individuare le linee di condotta e le scelte degli abati e dei monaci rispetto all'emergere delle famiglie maggiori cittadine, da una parte, e, dall'altra, rispetto alla salvaguardia dell'autonomia del monastero e all'osservanza di forme di vita regolare. Ciò vale, in particolare, per il periodo compreso fra la fine del XII secolo e l'ultimo decennio del successivo.

La vicenda zenoniana si inserisce nella più ampia e per molti aspetti atipica – rispetto ad altre città dell'Italia settentrionale – situazione della Chiesa veronese.

<sup>17</sup> *Ivi*, n. 38.

<sup>18</sup> *Ivi*, n. 40.

<sup>19</sup> *Ivi*, n. 45.

<sup>20</sup> Nel percorso della storiografia sul tema, una prima sintesi che ha fatto da riferimento per gli studi successivi è in A. CASTAGNETTI, *Aspetti politici, economici e sociali di chiese e monasteri dall'epoca carolingia alle soglie dell'età moderna*, in G. BORELLI, *Chiese e monasteri a Verona*, Verona 1980, pp. 43-110; IDEM, *Aspetti economici e sociali di pievi rurali, chiese minori e monasteri (secoli IX-XII)*, in G. BORELLI, *Chiese e monasteri nel territorio veronese*, Verona 1981, pp. 99-130.

L'assenza di vescovi riformatori (con la sola eccezione di Bernardo), una sostanziale limitatezza delle esperienze monastiche e canonicali, l'assenza di fondazioni cluniacensi, la contiguità fra l'episcopio e le famiglie emergenti della prima età comunale, una precoce crisi delle signorie ecclesiastiche, sia in città che nel contado, hanno, per molti aspetti determinato una debolezza della Chiesa locale.

Non è un caso che, in questo scenario, tra il 1162 e il 1221, il cenobio di San Zeno abbia chiesto e ottenuto cinque tra bolle papali e diplomi imperiali.

L'attività dell'abate Gerardo (1163-1187) è stata in gran parte rivolta a contrastare la tendenza in atto alla disgregazione del patrimonio e al suo impossessamento da parte dei laici, ma ha avuto un esito quasi completamente negativo.

Inutile, sul piano pratico, appare anche il diploma di Federico I del 1184 che confermava i diritti del monastero e avrebbe dovuto tutelarne le signorie di castello vietando l'edificazione di nuove fortificazioni (in corso nello stesso borgo di San Zeno). Esso infatti contrastava con i diritti riconosciuti ai comuni lombardi con la pace di Costanza, oltre che con il crescente peso politico del comune di Verona, guardato con attenzione e con favore dallo stesso Barbarossa<sup>21</sup>.

L'abbaziato di Ugo (1187-1199) fu contraddistinto da un difficile tentativo di riorganizzare la proprietà terriera del monastero e, sul piano documentario, portò alla stesura di una serie di "brevia recordationis pro futuris temporibus"<sup>22</sup>. Nello stesso periodo prendeva forma e sostanza anche giuridica la tutela politica diretta del comune sul monastero. La *concio* cittadina, fin dal 1178, stabilendo i confini della *Campaneae communis* e riconoscendo il possesso del bosco Mantico, attestava che "Sanctus Zeno nostrum factum est". Tale *status* fu confermato a più riprese negli anni successivi.

L'abate Riprando (1212-1223), all'inizio del suo abbaziato impostò una sistematica ricognizione dei rapporti vassallatici che il monastero intratteneva con gli abitanti del borgo, con i *militēs* cittadini e rurali, con detentori di beni fondiari. Nel 1217, forse per l'ultima volta, si riunì in Santa Maria Antiqua la *curia vassallorum*<sup>23</sup>. Si produsse in quegli anni gran parte del materiale documentario poi confluito nel *Liber feudorum*<sup>24</sup>. Tra il 1277 e il 1278 vi vennero trascritte le

<sup>21</sup> Sul contesto si veda A. CASTAGNETTI, "Ut nullus incipiat bedificare forticiam". *Comune veronese e signorie rurali nell'età di Federico I*, Verona 1984.

<sup>22</sup> IDEM, *I possedi del monastero di San Zeno a Bardolino (secoli XII-XIV)*, in *Studi medievali*, s. III, XIII (1972), pp. 95-96; IDEM, *Le comunità rurali dalla soggezione signorile alla giurisdizione del comune cittadino*, Verona 1983, pp. 127-129.

<sup>23</sup> *Il Liber feudorum di San Zeno di Verona: secolo XIII*, a cura di G.M. VARANINI e F. SCARTOZZONI, Padova 1996, doc. 54.

<sup>24</sup> Per le linee critiche di interpretazione dei processi generali si veda in particolare il saggio introduttivo G.M. VARANINI, *Monasteri e città nel Duecento: Verona e San Zeno*, *ivi*, pp. VII-LXXIX. Si veda anche E. ROSSINI, *Il "Liber Feudorum" di San Zeno di Verona*, in «Bulletin of International Medieval Research», 4 (1998), pp. 51-64. L'edizione di questa fonte è stata preceduta e accompagnata da studi puntuali di ambito territoriale specifico: A. CASTAGNETTI, *I possedi del monastero di San Zeno di Verona a Bardolino*, in «Studi medievali», ser. 3, 13 (1972), pp. 95-159; R. SCOLA GAGLIARDI, *Di alcune giu-*

*manifestationes* dei vassalli abbaziali del 1213-1224. Si tratta di documentazione generata nel contesto della dipendenza sostanziale e formale del monastero dal Comune, che ha l'obiettivo di controllarne le proprietà e le rendite anche grazie alla compilazione di un preciso "catasto" degli infeudati e beneficiati.

L'abate Riprando ricorse anche a Federico II (1221) per farsi riconoscere e confermare gli antichi diritti e prerogative, con un diploma imperiale che risulta in gran parte estraneo alla realtà dei fatti. Ne è emblematica e tragica dimostrazione la fine dello stesso monaco, ucciso nella seconda metà del 1223 dal chierico Avanzo, da tempo presente nel monastero insieme con altri *clerici seculares*, appartenenti alle famiglie più in vista e più potenti della città. A loro erano rivolti i rimproveri contenuti in una lettera di papa Onorio III: "...clerici seculares qui sunt in monasterio... uti in decenti habitu divinis intersint, in capitulo et refectorio se gerant ut decet, equos in monasterio contra suam inhibitionem non teneant"<sup>25</sup>. A loro spettava, sempre più spesso, il compito di rappresentare il monastero in giudizio e durante la stipula degli atti.

In tale quadro complessivo, una razionalizzazione delle proprietà come quella restituita dal *Liber feudorum* rappresentava una affermazione di autonomia, una forma, sia pur minima di rivendicazione di una *libertas ecclesiae* che aveva il suo presupposto in una coscienza di appartenenza monastica.

Nonostante questo tentativo, la situazione peggiorò durante il dominio ezze-liniano.

Infine, l'11 aprile 1292 Alberto I della Scala, capitano generale del comune, emise una *pagina ordinationis* (o *privilegium*) per recuperare la situazione interna al monastero e arginare la dissoluzione del suo patrimonio.

Alla stesura e all'emanazione dell'ordinanza risulta estraneo l'abate, al quale, inoltre erano state tolte le prerogative giurisdizionali e giudiziarie, che vengono trasferite alla magistratura ordinaria del comune. Rende necessaria la *manife-*

*risdizioni e proprietà fondiarie di San Zeno nel Veronese e nel Mantovano*, in «Annuario storico zenoniano», 13 (1996), pp. 73-86; V. POZZI, *La signoria del monastero di San Zeno su Parona dopo la Pace di Costanza (1183-1192)*, *ivi*, 19 (2002), pp. 67-78; IDEM, *Il monastero di San Zeno e Vigasio negli anni dell'abate Gerardo (1163-1187)*, *ivi*, 20 (2003), pp. 53-72; B. CHIAPPA, *La proprietà del monastero di San Zeno a Cavriana tra XIII e XIV secolo*, *ivi*, 18 (2001), p. 78. Come esempi di sondaggi su una scala molto più ridotta si vedano anche: G. SALA, *L'oratorio di San Zeno a Bardolino antica cappella monasteriale dell'abbazia di San Zeno Maggiore*, *ivi*, 10 (1993), pp. 47-56; IDEM, *Possedimenti di San Zeno nella pievania di Caprino alla fine del XII secolo*, *ivi*, 13 (1996), pp. 87-92; IDEM, *Peschiere del monastero di San Zeno sul fiume Mincio*, *ivi*, 14 (1997), pp. 83-86; IDEM, *Alcuni possedimenti del monastero di San Zeno nel Caprinense non registrati nei Brevia del 1194*, *ivi*, 15 (1998), pp. 67-70; IDEM, *San Pietro di Boi, antica cappella dell'abbazia di San Zeno*, *ivi*, 17 (2000), pp. 103-112; IDEM, *Di una questione tra l'abbazia di San Zeno e la pieve di Malcesine intorno al possesso della cappella di San Vito e pertinenze*, *ivi*, 20 (2003), p. 73-78. Sullo stesso tema, è rilevante per l'approccio metodologico basato su tipologie diverse di fonti: G. GARDONI, *Vassalli mantovani del monastero veronese di San Zeno nel XIII secolo*, *ivi*, 20 (2003), pp. 27-52.

<sup>25</sup> P. PRESSUTTI, *Regesta Honorii papae III*, Roma 1895, ristampa anastatica: Hildesheim - New York 1978, II, p. 185, n. 4626.

*statio* delle infeudazioni ricevute e, di fatto, poneva il monastero e i suoi beni alle dirette dipendenze del comune.

Questo atto è il punto di arrivo di un processo avviato da tempo. L'imposizione in qualità di abate di Giuseppe della Scala, figlio illegittimo di Alberto, completava la strategia di inserimento del cenobio nel sistema di potere della famiglia, che si stava allora strutturando<sup>26</sup>.

Con Giuseppe iniziò effettivamente un recupero dei beni, ma in una prospettiva politica e gestionale di diretta soggezione alla signoria cittadina. È da notare che in queste fasi una comunità monastica non esisteva: nuove consacrazioni sono attestate solo all'inizio del Trecento. È come se il monastero fosse stato svuotato della sua consistenza spirituale e identitaria per essere inglobato nel gioco politico ed economico locale, comunale, prima, e signorile, poi, mentre la dimensione dell'appartenenza rimane in sottofondo, fino a riemergere in situazioni mutate<sup>27</sup>.

Il percorso storiografico sull'abbazia zenoniana si configura come un vero e proprio modello metodologico di indagine sui rapporti fra mondo monastico e società urbane, basata su precise tipologie di fonti. In questo caso, ad oggi, l'assenza pressoché totale di documentazione di carattere liturgico e religioso pregiudica lo sviluppo di ulteriori passaggi. Tuttavia, la stessa esplicitazione di tutte le possibilità insite nella documentazione istituzionale, amministrativa e fondiaria messa a punto in modo così ampio nelle analisi di ambito veronese mette in evidenza la necessità del ricorso all'incrocio di tipologie diverse di elementi, in una lettura più complessa che sarebbe attuabile proprio a partire da un insieme di punti di vista documentari.

#### 4. *San Rufino a Mantova*

Quello di San Rufino a Mantova è un caso di monastero episcopale di fondazione franca creato nel contesto della ridefinizione dei distretti territoriali soggetti alla corona carolingia (e, in particolare, dello smembramento della *iudiciaria sermionensis* longobarda). Esso, nei secoli successivi, ha mantenuto una forte appartenenza benedettina, perdendo progressivamente ogni ruolo territoriale e "politico" *latu sensu*.

L'origine risale al IX secolo e coincide con l'orientamento della politica carolingia che mirava a dislocare sul territorio strutture, anche religiose, politicamente affini alla corona. Il primo novembre dell'anno 874 l'imperatore Ludovico II a Corte Olona sottoscrisse un diploma che decretò la costituzione di una basilica dedicata alla Resurrezione e Ascensione di Cristo e affidata a monaci benedettini<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> G.M. VARANINI, *A proposito di Giuseppe della Scala abate di San Zeno*, in «Annuario storico zenoniano», 4 (1986), pp. 25-30.

<sup>27</sup> VARANINI, *Monasteri e città nel Duecento*, cit., p. LVII.

<sup>28</sup> E. MUHLBACHER - J. LECHNER, *Die Regesten des Kaiserreiches unter den Karolingern, 751-918*, Innsbruck 1899-1908, nn. 1237 und 1272; P.F. KEHR, *Italia Pontificia*, VII, 1, Berlino 1923, p. 321.

L'abbazia fu intitolata a San Ruffino, del quale conservava le reliquie. Era detta anche "in Molinellis" da un vicino corso d'acqua, localizzabile tra Cittadella e Poggio Reale, di fronte alla città, sull'opposta sponda del Mincio. Si trattava di un importante caposaldo nell'area compresa fra Brescia e Verona, in un punto strategico della via d'acqua che congiungeva le campagne centro padane con l'Adriatico<sup>29</sup>.

Nel 996 Ottone III confermò beni e immunità del monastero, insieme con il diritto dei monaci di eleggere il loro abate in piena autonomia<sup>30</sup>.

Si tratta di un'indicazione forte di indipendenza dell'insediamento monastico, concessa all'interno di un più ampio programma di riforma imperiale della Chiesa.

Il diploma non riportava un elenco dei beni, ma ricordava che il monastero fu creato *ex nihilo* per volontà di Ludovico<sup>31</sup>.

San Ruffino e le sue cospicue rendite risultano passati alla giurisdizione del vescovo nel 997, quando Ottone III ne sancì la piena soggezione a Giovanni con un diploma imperiale<sup>32</sup>. La medesima situazione venne confermata con il vescovo Itolfo<sup>33</sup>.

Nel 1159, in una situazione politica completamente mutata e fortemente influenzata dalle dinamiche degli scontri in atto all'interno della città, organizzata intorno al comune, Papa Adriano IV prese sotto la sua protezione il monastero, confermando che fosse retto da monaci benedettini, che i monaci eleggessero l'abate in piena autonomia, e specificando prerogative e possessi<sup>34</sup>.

Sono indicativi dei cambiamenti del ruolo assunto dall'insediamento i passaggi relativi ad alcune aree e ad alcuni beni, restituiti dalla documentazione istituzionale e patrimoniale dell'archivio dell'insediamento monastico mantovano.

In età carolingia furono assegnati al monastero di San Ruffino ampi territori nella parte meridionale della *iudiciaria sermionensis*, il distretto territoriale lon-

<sup>29</sup> Il ruolo di presidio della via d'acqua affidato al monastero è confermato, indirettamente, dal fatto che deteneva possessi sia lungo il Mincio che lungo il Po. Nel 1082 spettava ancora all'abate di San Ruffino l'ottava parte del pesce catturato dai pescatori dell'isola di Sermide, dove vantavano diritti sia il monastero bresciano di San Salvatore-Santa Giulia, sia il vescovo di Mantova, sia la comunità locale dei liberi, sia i vassalli dei Canossa. Cf. MGH, *Die Urkunden und Briefe der Margravin Mathilde von Tuszien*, Hannover 1998, n. A3, pp. 470-474.

<sup>30</sup> MGH, *Diplomata regum et imperatorum Germaniae*, II, 2, Berlin 1957, n. 220.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> MGH, *Diplomata regum et imperatorum Germaniae*, II, 2, Berlin 1957, n. 255; P. TORELLI, *Regesto mantovano*, n. 41; R. BRUNELLI, *Diocesi di Mantova*, Brescia 1986, p. 23.

<sup>33</sup> Sull'episcopato in generale G. GARDONI, *Vescovi e città a Mantova dall'età carolingia al secolo XI*, in *Le origini della diocesi di Mantova e le sedi episcopali dell'Italia settentrionale (IV-XI secolo)*. Atti del convegno di Mantova (Seminario Vescovile, 16-18 settembre 2004), a cura di G. Andenna e G.P. Brogiolo, Trieste 2006, pp. 183-246.

<sup>34</sup> P. TORELLI, *Regesto mantovano*, n. 308; regesto in P.F. KEHR, *Italia Pontificia*, VII, 1, Berlino 1923, p. 322. Altri documenti sono segnalati in P.F. KEHR, *Italia Pontificia*, VII, 1, Berlino 1923, p. 321 (Carlomanno 878; Ottone III 996; Corrado II 1037; Federico I 1160; Federico II 1226). Gli originali sono in ASMi, Fondo di religione - Pergamene Mantova e in ASMn, manoscritto *Privilegia pro monasterio s. Rufini (sec. XV) olim penes Gaetanum Scardovelli* ora in Archivio Gonzaga.

gobardo a sud del lago di Garda, poi smembrato dai carolingi a favore di istituzioni a loro legate.

In particolare, dopo il potenziamento della sede episcopale di Mantova, grazie anche alla celebrazione dell'*inventio* della reliquia del Preziosissimo Sangue di Cristo, nell'804, risultano confermati al cenobio di San Rufino beni nella località di Gusnago<sup>35</sup>.

Alla metà del XII secolo, invece, ormai, il patrimonio di San Rufino risulta composto quasi esclusivamente da possessi fondiari: le sue dipendenze non assumevano il ruolo rilevante di centri di *cura animarum* per le popolazioni delle campagne. Da tempo, si era, invece, affermato il ruolo delle pievi, compresa quella di *Gusfenago* (località attestata con continuità nei documenti in tutti i passaggi di questo processo di definizione istituzionale territoriale). Quest'ultima compare per la prima volta, indicata come tale, nel diploma concesso da Corrado II al vescovo di Mantova Itolfo nel 1037<sup>36</sup>, confermato da re Enrico III nel 1055<sup>37</sup>.

Alla fine di questo secolare processo, risultava evidente la distinzione fra i possessi fondiari detenuti dal monastero e l'ambito della circoscrizione ecclesiastica diocesana, che aveva strutturato sul territorio i suoi centri dipendenti, con eminenti funzioni pastorali.

Le vicende dell'area e i mutamenti politici generali dell'Italia padana hanno portato gradualmente alla differenziazione fra l'ambito laico del *comitatus* di Mantova, in cui erano inserite le campagne a sud del Garda, e una doppia dimensione ecclesiastica, quella dei possessi allodiali monastici e quella delle circoscrizioni pievane, con compiti di organizzazione della vita pastorale e di presidio locale dipendente dal centro episcopale.

Questa parte della parabola del monastero di San Rufino evidenzia come un monastero suburbano fondato per esercitare un ruolo chiave anche sul piano dell'organizzazione territoriale, sia andato sempre più perdendo importanza quando l'episcopio e la diocesi sono diventate il perno delle riforme imperiali, prima, e di quella romana-gregoriana, successivamente.

In questo caso la forza dell'appartenenza alla famiglia benedettina si è manifestata con il mantenimento di una comunità monastica, che rafforza la propria autonomia grazie a un intervento papale. L'importanza del cenobio andrà via via riducendosi, finché esso diverrà dipendenza del monastero cittadino di Ognissanti<sup>38</sup>. Tuttavia manterrà la sua appartenenza identitaria monastica.

<sup>35</sup> Diploma di Corrado II al vescovo Itolfo del 1037, P. TORELLI, *Regesto mantovano*, Roma 1914, n. 60. La località corrisponde a San Martino Gusnago, oggi nel comune di Ceresara (Mantova).

<sup>36</sup> P. TORELLI, *Regesto mantovano*, n. 67.

<sup>37</sup> *Ivi*, n. 77.

<sup>38</sup> Sul contesto urbano in generale, G. GARDONI, *"Episcopos et potestas". Vescovi e società a Mantova nella prima metà del Duecento*, Padova 2005.

## 5. *Conclusioni*

I quattro esempi qui considerati nei rispettivi sviluppi storiografici mettono in luce, a partire da un bacino territoriale peculiare, come l'identità monastica e benedettina si espliciti e si manifesti all'interno di reti di grande complessità ed estensione, grazie alle interazioni reciproche fra i singoli nodi e l'insieme.

Proprio in questo contesto di relazioni, l'appartenenza riesce ad essere mantenuta con continuità, sia pure a fronte di mutamenti contingenti, scelte radicali, variazioni di carattere politico.

La stratificazione delle intersezioni di vita, più che di rapporti istituzionali, fra monasteri e comuni si palesa nell'ambito di un territorio circoscritto attraverso legami e scelte che hanno lasciato tracce nella documentazione superstita. Altrettanto chiaramente emergono fasi di riforma, che hanno connesso i singoli insediamenti con i papi e con la curia romana, con le reti di monasteri più legate alle trasformazioni ampie della Cristianità, ma, al contempo, anche con i travagli vissuti nella società e nei contesti economici. Lo specchio delle fonti restituisce immagini di decisioni, assetti e riconoscimenti.

Attraverso quelle indicazioni, per lo più riferite al piano gestionale e patrimoniale, si delineano percorsi identitari di ben più alta portata, che necessiterebbero però di essere illuminati da altre visuali, quali quella liturgica, pastorale, omiletica, teologica. In tale prospettiva anche la dimensione territoriale potrebbe assumere una valenza che vada oltre la ricostruzione locale e il piano delle interazioni sociali.



GIACOMO BAROFFIO - MANLIO SODI - ANDRZEJ SUSKI

SACRAMENTARI E MESSALI PRETRIDENTINI  
DI PROVENIENZA ITALIANA  
E PRINCIPALMENTE BENEDETTINA.  
UNA GUIDA AI MANOSCRITTI

“Messaggero di pace, realizzatore di  
unione, maestro di civiltà...”.

(PAOLO VI, *Pacis nuntius*: incipit)

Il rapporto tra san Benedetto e l'Europa può essere declinato in molteplici modi; le pagine di questa opera ne sono un segno eloquente, e soprattutto offrono ulteriori tracce per continuare a scrivere in questo ambito; ne scaturirà ancora una gran varietà di dati che non faranno altro che rinsaldare la certezza dell'opera “provvidenziale” che l'ordine benedettino ha svolto. Ne è una testimonianza eloquente l'espressione di Paolo VI:

“...Principalmente lui e i suoi figli portarono con la croce, con il libro e con l'aratro il progresso cristiano alle popolazioni sparse dal Mediterraneo alla Scandinavia, dall'Irlanda alle pianure della Polonia...”<sup>1</sup>.

La storiografia si preoccupa di vari ambiti. Ed è in questa logica che trova posto anche il presente intervento originariamente destinato ad introdurre un'opera che porta appunto il titolo di cui sopra, e che è data alle stampe quasi in contemporanea con la presente.

Il volume è una “guida ai manoscritti” liturgici, di provenienza italiana. È immediata la consapevolezza che moltissimi di tali manoscritti siano di provenienza benedettina; le numerose referenze bibliografiche che accompagnano le singole schede offrono un'apertura in questa linea<sup>2</sup>.

Gli Autori sono ben noti; ma è il terzo che merita il più grande plauso: Monsignor Suski è vescovo di Toruń, e tra le fatiche pastorali ha saputo trovare

<sup>1</sup> PAOLO VI, Lettera apostolica *Pacis nuntius* con cui san Benedetto è proclamato patrono d'Europa (24 ottobre 1964); testo in *Enchiridion Vaticanum* S 1 - Omissa 1962-1987, n. 49.

<sup>2</sup> Per segnalazioni e osservazioni si ringraziano i responsabili di molte biblioteche consultate per lettera, inoltre: Laura Albiero, Marco Buccolo, Gianni Bergamaschi, Gionata Brusa, Lidia Buono, Giulia Gabrielli, Dominique Gatté, Marco Gozzi, Eun Ju Kim, Robert Klugseder, Francesca Manzari, Šime Marović, Fabrizio Mastroianni, Claudia Montuschi, Paolo Peretti, Luciano Rossi, Cesarino Ruini, Angelo Rusconi, Gianmarco Savi, Leandra Scappaticci († 2015), Nicola Tangari, Giovanni Varelli, Stefania Vitale.

il tempo anche per simili ricerche, senza nulla togliere ad un ministero che è stato sottolineato – tra l'altro – da un'opera che è doveroso segnalare<sup>3</sup>.

Un lavoro del genere non può mai dirsi completo; suggerimenti e ulteriori scoperte d'archivio permetteranno di ampliare ancora di più questi orizzonti che aiutano a comprendere quale e quanta ricchezza codicologica sia stata rielaborata soprattutto per legature di altro genere.

Intanto, per introdurre l'insieme della ricerca e per cogliere anche sotto l'aspetto liturgico il percorso storiografico, il lettore può confrontarsi con ciò che segue per comprendere meglio l'*humus* che ha prodotto quanto racchiuso nell'opera.

### 1. *L'Eucaristia nella vita della Chiesa*

Il Concilio Vaticano II nella costituzione *Sacrosanctum Concilium* riassume in una felice espressione alcuni tratti fondamentali dell'Eucaristia<sup>4</sup>. Essa è *culmen et fons* della vita della Chiesa, l'inizio e il compimento, la struttura portante della compagine ecclesiale che cresce nel tempo per conformarsi alla piena statura del suo Capo, il Salvatore Gesù. È nell'obbedienza alla sua Parola che la primitiva comunità giudeo-cristiana fa memoria della passione-morte-risurrezione di Cristo e si accosta, con timore e tremore, al duplice banchetto della Parola liberatrice di verità e del Pane di vita eterna. È nell'umile coscienza della propria radicazione nel culto giudaico che la Chiesa con audacia taglia il cordone ombelicale e compie i primi passi fino a raggiungere un'autonomia nel pensiero e nell'azione che hanno come punto focale la fede in Gesù Cristo, vero Uomo e vero Dio.

L'itinerario di fede vede crescere e consolidarsi l'istituzione religiosa, all'interno della quale i singoli battezzati e le comunità vivono un'esperienza che poco per volta plasma l'identità cristiana. La Parola – sia la Bibbia ebraica sia le nuove Scritture che fanno da cornice ai Vangeli – suscita una profonda risonanza e raggiunge i grandi centri amministrativi e politici del mondo antico senza trascu-

<sup>3</sup> Cf. C. RYCHLICKI - I. WERBIŃSKI (edd.), *Veritas cum caritate – Intellegentia cum amore* [Miscellanea in onore del vescovo Andrea Adalberto Suski], Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011. – Nel contesto possiamo segnalare anche altre due miscellanee: D. MEDEIROS (ed.), *Sacrificium et canticum laudis. Parola, Eucaristia, Liturgia delle Ore, vita della Chiesa. Miscellanea liturgica offerta al professor Manlio Sodi in occasione del suo 70° genetliaco* (= Itineraria 10), LEV, Città del Vaticano 2015; L. SCAPPATICCI (ed.), *Quod ore cantas corde credas. Studi in onore di Giacomo Baroffio Dabnk* (= Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 70), LEV, Città del Vaticano 2013.

<sup>4</sup> Della sterminata bibliografia si segnalano solo quattro opere fondamentali: M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, III: *La Messa. Commento storico-liturgico alla luce del Concilio Vaticano II con un Excursus sulla Messa Ambrosiana di Monsignor Pietro Borella*, Milano 1966<sup>3</sup> (ed. anastatica 1998); J.A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2 voll., Wien 1958<sup>4</sup>; S. MARSILI - A. NOCENT - M. AUGÉ - A.J. CHUPUNGCO, *La Liturgia, eucaristia: teologia e storia della celebrazione* (Anàmnesis 3/2), Casale Monferrato 1983; V. RAFFA, *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica* (= Bibliotheca Ephemerides Liturgicae Subsidia 100), CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 2003<sup>2</sup>.

rare i minuscoli insediamenti sparsi ovunque dal Mediterraneo al territorio asiatico ed europeo, come ben ricorda anche la *Pacis nuntius*.

Intorno alla Parola di Dio, fissata nelle Scritture, sboccia la parola suggerita dallo Spirito: è la preghiera semplice e muta del credente rapito in una visione mistica. È la preghiera strutturata con cui i pastori e maestri riassumono le gioie e le ansie delle proprie comunità. Un vera *collecta* che raccoglie i sentimenti di mille cuori e unifica le parole dei singoli in quella *oratio* ecclesiale che si esprime sempre con la prima persona plurale “*noi*”.

Le letture bibliche trovano un'eco nei racconti agiografici, come avviene ancora nella Messa secondo il rito ambrosiano. Molti testi sono ruminati e suscitano una particolare reazione. Poco per volta sono interiorizzati e assimilati fino a divenire espressione propria del cuore orante. Le parole di Dio sono ormai parole autentiche dell'uomo in ascolto. Con audacia profetica la comunità le proclama nel canto come professione di fede, lode, rendimento di grazie, supplica.

La Parola delle Scritture è fissata con fedeltà rigorosa, ma non è mai la stessa. Essa cresce nella misura in cui il credente purifica il proprio sguardo e incontra Cristo. Sino a vivere in Lui, per Lui. Da qui l'esigenza di moltiplicare nella sobria ebbrezza dello Spirito le parole delle preghiere. Da qui l'urgenza interiore di trovare nuovi linguaggi espressivi e di usare tutte le possibilità offerte dalla cultura musicale con la sua ricchezza di forme, stili, moduli melodici di cui la tradizione benedettina è stata fucina ineffabile. E l'impegno quotidiano dell'*opus Dei* ne è stata la sorgente “sacramentale” che si è poi condensata in un'infinità di espressioni canore.

L'Eucaristia è vissuta non come atto disciplinare con sola valenza giuridica di scadenze (quotidiana, settimanale, annuale) e di obblighi, ancorché questi aspetti siano presenti e regolino la vita di una comunità evitando una falsa libertà apportatrice e frutto di anarchia. L'Eucaristia in primo luogo è un convinto partecipare al destino di morte e risurrezione di Cristo, con tutte le esigenze che ciò comporta sul piano religioso e nella vita sociale.

## 2. I libri per celebrare l'Eucaristia

Non sappiamo molto dei sussidi librari utilizzati alle origini dell'esperienza ecclesiale. Si fanno ipotesi, confortate in parte da quanto conosciamo in modo lacunoso dagli usi delle comunità ebraiche e dalle pratiche religiose del mondo pagano contemporaneo. Un fatto è certo: con l'assestamento dell'anno liturgico le letture bibliche sono state organizzate in cicli che danno particolare risalto a intere sezioni o a particolari episodi<sup>5</sup>. Il che avviene principalmente, ma non in modo

<sup>5</sup> Cf. G. GODU, *Epîtres*, in *DACL* 5/1 (1922), 245-344. Tabella sinottica di importanti testimoni quali il *Comes* di Murbach, il *Missale Romanum* tridentino, Alcuino, Würzburg, Smaragdo, Chartres 24, Paris 9451, il *Commicus* ispanico, le liste gallicane di Luxeuil e di Bobbio, quelle ambrosiane del Vat. Reg. lat. 9 e del Bergomense, Capua: 335-342. – G. GODU, *Evangelies*, in *DACL* 5/1 (1922), 852-923.

esclusivo, intorno a Gerusalemme. Così pure le preghiere di libera ispirazione sono raccolte e diffuse affinché possano essere utilizzate anche in altre comunità. Per i canti la situazione è più intricata<sup>6</sup>, ma si può ipotizzare che prima dell'epoca carolingia i soli testi senza musica fossero copiati e resi disponibili.

La biblioteca liturgica per la celebrazione dell'Eucaristia si è costituita man mano grazie a due prospettive fondanti. Il libro ha una funzione strettamente ministeriale e, insieme, raccoglie materiale omogeneo.

Ogni ministro o gruppo di persone nello svolgimento della propria funzione dispone di un particolare sussidio. Si possono ricordare i principali. L'officiante (vescovo o presbitero) trova nel *sacramentario* tutti i testi eucologici presidenziali<sup>7</sup>. In molte comunità il vescovo ha a sua disposizione anche una particolare raccolta di benedizioni per il congedo (*benedizionale*)<sup>8</sup>. Il lettore trova la lettura prima del Vangelo nell'*epistolario* o *comes*. Il diacono proclama il Vangelo leggendolo nell'*evangelistario*. Per i canti il solista può usare il *cantatorio* con i soli testi dei brani solistici e le due diverse tipologie del *versicolario* con i versi salmici collegati alle antifone d'introito e di comunione oppure con i versi degli offeritori. Tutti i canti sono riuniti nell'*antifonario della Messa* (senza musica) o nel *graduale* (con musica)<sup>9</sup>. Per ragioni pratiche e, successivamente, quale riflesso di una diversa modalità

Tabella sinottica con le pericopi evangeliche di 4 fonti: *Rehdigeranus; Forojulienis*; Milano, Bibl. Ambrosiana, SP 45 (già C 39 inf.); München, Bayer. Staatsbibl., Clm 6229: 883-894.

<sup>6</sup> Si pensi che i libri liturgici sono stati provvisti di segni musicali non prima dell'inizio del IX secolo. La causa principale dell'inserimento della musica non sembra essere stata di ordine cantoriale, ma socio-politico. La tradizione orale delle melodie ha sempre prevalso su quella scritta che spesso non è stata presa in considerazione dai cantori.

<sup>7</sup> Cf. B. COPPIETERS' T WALLANT, *Corpus Oratorium*, inchoante E. Moeller, subseguente I.M. Clément (Corpus Christianorum. Series Latina 160A-M, 161), 14 voll., Turnholti 1992-2004. Nei primi nove volumi sono pubblicate in ordine alfabetico e con apparato di varianti tutte le orazioni della Messa *edite* in molte pubblicazioni moderne di sacramentari e messali. Nel volume X sono presentati i testi del *Canon Missae*. – Il volume XI contiene *Addenda* (3-30) *et corrigenda* (31-33), gli indici dei passi scritturistici (37-57) e degli autori/fonti liturgiche (58-59), l'inizio delle orazioni in ordine alfabetico: 63-259, e, sempre in ordine alfabetico, le due ultime parole plurisillabiche delle orazioni (*clausulae*): 261-409.

<sup>8</sup> Le benedizioni pontificali o episcopali, un tempo riservate ai vescovi, oggi sono lasciate libere per ogni officiante, vescovo o presbitero che sia. Queste benedizioni sono tramandate in libri autonomi (i benedizionali), ma costituiscono anche sezioni inserite nei sacramentari e nei pontificali. La più ampia raccolta di benedizioni (2093 brani) è stata edita da E.(E.) MOELLER, *Corpus Benedictionum Pontificalium*, I: *Pars prima*; II: *Pars secunda*; III: *Concordantia verborum A-B*; IV: *Concordantia verborum C-Z* (Corpus Christianorum. Series Latina 162, 162A/C), Turnholti 1971 e 1979.

<sup>9</sup> M. HUGLO, *Les livres de chant liturgique* (Typologie des sources du moyen âge occidental 52 [A-VI.A.1\*]), Turnholti 1988. Utili tabelle riassuntive con le *litterae passionis*: 20; i formati degli antifonari domenicali disposti per secolo: 77; i differenti formati dei codici liturgici: 79; il primo responsorio dei notturni degli ultimi tre giorni della settimana santa: 90; il formato degli antifonari dal X al XIII secolo: 95; il formato del cantatorio: 100; l'inizio delle liste alleluiatriche delle domeniche dopo Pentecoste: 104-105; il formato dei tropari-sequenziari francesi: 124. Cf. anche G. BAROFFIO, *I libri per il canto: una pluralità di generi per una diversità di ministeri*, "Rivista Liturgica" 101/3 (2014), 523-546.

celebrativa, tutto il materiale necessario per la Messa è inserito in un unico libro, il *messale*<sup>10</sup>.

C'è da tenere presente un fatto importante: nel redigere il singolo libro liturgico il nucleo principale è assunto dai modelli tradizionali. I copisti, tuttavia, sono sempre attenti a modificare e integrare il modello affinché il nuovo libro soddisfi le esigenze specifiche della comunità. Di conseguenza è assai difficile incontrare due libri liturgici esattamente identici<sup>11</sup>. Inoltre, anche le tipologie non sono univoche, ma si mescolano tra di loro, in modo integrale o anche solo parziale. Così, ad esempio, mentre il messale assembla integralmente un lezionario, un sacramentario e un graduale, altri libri inseriscono soltanto gli *incipit* di brani diversi dalla tipologia principale<sup>12</sup>.

### 3. Sacramentario e messale

All'inizio (non si sa quando con precisione), le preghiere sono raccolte su pochi fogli sciolti, tutt'al più ripiegati, ma non sono cuciti insieme e quindi non formano un fascicolo. Sono i *libelli* di cui c'è ancora traccia in manoscritti come i sacramentari "di Verona" e "di Monza"<sup>13</sup>. I relativamente pochi manoscritti

<sup>10</sup> Il messale nella forma compiuta definitiva raccoglie il materiale sulla base dei formulari liturgici. In una fase anteriore ci si limitava ad assemblare insieme in un unico libro le varie tipologie librarie, mantenendole comunque distinte. Cf., ad esempio, Bressanone, Biblioteca dello Studio Teologico Accademico, Ms. E 3 [92], cc. 2-168. Il messale (secolo XI, Diocesi di Aquileia poi a Santa Andr  di Lavant in Val Pusteria) si compone di epistolario, sequenziario, kyriale, sacramentario, graduale. Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, Ms. Lat. III. 124 [2235]: il messale si articola in graduale, kyriale, sacramentario, lezionario (secolo XIII, Salzburg > Murano, San Michele).

<sup>11</sup> Particolare   il caso dei libri corali gemelli (due o tre copie del medesimo libro disposte sul grande badalone al centro del coro; eccezionale   il monumentale leggio a quattro facce del coro all'Escorial in Spagna. Anche i gemelli, tuttavia, differiscono in molti particolari. Ad esempio, nei due Kyriali-Sequenziari della cattedrale di Lodi conservati a New York, P. Morgan Library, M. 683 e M. 685 (secolo XV ex.): in un libro sono segnati tutti i *si bemolli*, nell'altro nessuno. Non   pensabile che una met  del coro canonica cantasse il *si bemolle* mentre l'altra sezione cantava contemporaneamente il *si naturale*.

<sup>12</sup> Ad esempio, il graduale Anagni – di cui sopravvivono solo pochi frammenti nell'Archivio Capitolare – ha i canti completi e indica i soli *incipit* di colletta, epistola, Vangelo.

<sup>13</sup> C. MOHLBERG - L. EIZENHOFER - P. SIFFRIN, *Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV [80])* (RED. Series Maior. Fontes, I), Roma 1956 (1994<sup>3</sup>) [per la concordanza verbale cf. M. SODI - G. BAROFFIO - A. TONIOLO (edd.), *Sacramentarium Veronense. Concordantia* (= Veterum et Coaevorum Sapientia 10, Las, Roma 2013); A. DOLD - KL. GAMBER, *Das Sakramentar von Monza (im Cod. F 1/101 der dortigen Kapitelsbibliothek). Ein aus Einzel-Libelli redigiertes Jahresmessbuch* (TuA. Beiheft 3), Beuron 1957. Un esemplare recente (secolo XIII) di libello con le Ore e la Messa della *Inventio s. Michaelis* si conserva nel ms. Vaticano (Citt  del), Biblioteca Apostolica Vaticana. Ms. Vat. lat. 14733, 66-73 [gi  Caiazzo, Curia Vescovile. Ms. Pacco IV, n. 20]; cf. J. MALLET - A. THIBAUT, *Les manuscrits en écriture b n ventaine de la Bibliothèque Capitulaire de B n vent, II: Manuscrits 19-23, 25-31, 33-40, 42, 44, 66, 68 et fragments. Formulaires liturgiques (messes)* (Documents, Etudes et R per-toires), Paris - Turnhout 1997, 61 nota 1.

superstiti, oggi conosciuti, rivelano l'esistenza di differenti tradizioni eucologiche tramandate da articolate famiglie di sacramentari sempre più intrecciate tra di loro. In Italia sono i gelasiani, i gregoriani, gli ambrosiani e i sacramentari misti con prevalenza dell'una o dell'altra tradizione<sup>14</sup>.

Quanto sia complessa la storia dell'eucologia romana lo si vede da alcuni fatti. In primo luogo, molte orazioni della più antica raccolta – il “Veronese”, seconda metà del VI secolo – non sono assunte nei principali testimoni posteriori (gelasiani e gregoriani). Alcune preghiere affiorano però in libri “periferici” quasi si trattasse di un fenomeno carsico, oggi ancora tutto da studiare nei dettagli<sup>15</sup>. In secondo luogo, è bene ricordare che un repertorio considerevole di orazioni latine è tramandato in azioni liturgiche diverse dalla Messa, soprattutto nella liturgia delle Ore, attraverso la testimonianza di collettori, breviari e libri d'Ore<sup>16</sup>. In terzo luogo, occorre tenere presente lo sconfinato mondo delle preghiere, oggi considerate “devozionali”, trasmesse soprattutto da *libelli precum* e libri d'Ore<sup>17</sup>. Infine, non bisognerebbe trascurare eventuali traduzioni che trasmettono particolari

<sup>14</sup> Un paio di testimoni gelasiani: L.C. MOHLBERG - L. EIZENHÖFER - P. SIFFRIN, *Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae ordinis anni circuli* (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) (*Sacramentarium Gelasianum*) (Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series Maior, Fontes 4), Roma 1981<sup>3</sup> [per la concordanza verbale cf. M. SODI - G. BAROFFIO - A. TONIOLO (edd.), *Sacramentarium Gelasianum. Concordantia* (= Veterum et Coevorum Sapientia 11), Las, Roma 2014]; K. MOHLBERG, *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung* (Codex Sangall. No. 348). *St. Galler Sakramentar-Forschungen I* (Liturgiegeschichtliche Quellen 1/2), Münster 1918. Un paio di testimoni gregoriani: A. CATELLA - F. DELL'ORO - A. MARTINI, *Liber Sacramentorum Paduensis* (Padova, Biblioteca Capitolare, cod. D 47) (BELS 131 = MIL 3), Roma 2005; J. DESHUSSES, *Le sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits. Edition comparative, I: Le sacramentaire, Le supplément d'Aniane, II: Textes complémentaires pour la Messe, III: Textes complémentaires divers*, Fribourg (1971, 1979 e 1982) 1992<sup>2</sup> (Spicilegium Friburgense 16, 24 e 28) [per la concordanza verbale cf. M. SODI - G. BAROFFIO - A. TONIOLO (edd.), *Sacramentarium Gregorianum. Concordantia* (= Veterum et Coevorum Sapientia 7), Las, Roma 2012]. Un paio di testimoni ambrosiani: A. PAREDI - G. FASSI, *Sacramentarium Bergomense. Manoscritto del secolo IX della Biblioteca di Sant'Alessandro in Colonna in Bergamo, con l'aggiunta di tavole comparative dei principali Sacramentari ambrosiani e romani compilate da G. Fassi* (Monumenta Bergomensia 6), Bergamo 1962; J. FREI, *Das ambrosianische Sakramentar D 3-3 aus dem Mailändischen Metropolitankapitel* (LQF 56 = Corpus Ambrosiano-Liturgicum 3), Münster 1974.

<sup>15</sup> B. BAROFFIO - S. MAROVIC', *Il sacramentario-rituale di Spalato e la tradizione eucologica latina*, “Ecclesia Orans” 4 (1987), 235-241.

<sup>16</sup> Cf. B. BAROFFIO, *La tradizione eucologica nella liturgia delle ore. Il breviario beneventano*, Napoli, Biblioteca Nazionale, XVI.A.7, “Ecclesia orans” 7 (1990), 113-130. Quanto sia importante per la storia delle istituzioni e della loro liturgia l'esame dell'eucologia delle Ore si vede dalla raccolta dell'abbazia di San Michele: G. BAROFFIO, *Liturgia e musica alla Sacra*, in G. CASIRAGHI - G. SERGI (edd.), *Pellegrinaggi e santuari di San Michele nell'Occidente medievale. Atti del Secondo Convegno Internazionale dedicato all'Arcangelo Michele. Atti del XVI Convegno Sacrese (Sacra di San Michele, 26-29 settembre 2007)*, Bari 2009, 43-65: 45-60.

<sup>17</sup> Cf. i testi segnalati da V. LEROQUAIS, *Les Livres d'Heures manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, 3 voll., Paris 1927. Molti testi presenti in manoscritti italiani sono reperibili in G. BAROFFIO, *Corpus italicum precum*, ?????????

recensioni testuali, a partire dagli antichi riti romano-slavi<sup>18</sup>. A parte singole orazioni o formulari eucologici, c'è da tenere presente il fatto che spesso intere singole messe (orazioni, letture e canti) sono inserite in pontificali e rituali<sup>19</sup>.

Per quanto concerne il materiale eucologico, la differenza più grande fra le tradizioni gelasiana e gregoriana riguarda i formulari. Ogni tradizione ne ha propri ed esclusivi. In molti casi si assiste, invece, a una contaminazione, nel senso che una o più preghiere sono gelasiane, mentre le altre sono gregoriane. Il testo delle singole orazioni in molti casi segue recensioni autonome con varianti caratterizzanti<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> È ancora fondamentale lo studio di C. MOHLBERG, *Il messale glagolitico di Kiev (secolo IX) ed il suo prototipo romano del secolo VI-VII*, "Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Memorie" 2 (1928), 207-320. Alle pp. 310-317 sono messi a confronto il testo slavo di Kiev, una traduzione latina moderna di Vatroslav Jagić e la recensione del sacramentario gregoriano di Padova.

<sup>19</sup> Cf. un esempio di rituale del secolo X ex. edito da A. DOLD, *Eine alte Bussliturgie aus dem Codex Vatic. lat. 1339*, "Jahrbuch für Liturgiewissenschaft" 11 (1931), 94-130. Per un libro arricchito da formulari di messe si veda il Pontificale Vat. lat. 7818 (secolo XII; cf. E. CARUSI - V. DE BARTHOLOMAEIS, *Monumenti paleografici degli Abruzzi*, vol. I, fasc. I, Roma 1924, tav. 21) o il "quasi" Pontificale cassinese Vat. lat. 9340 (secolo XIV; cf. E.M. BANNISTER, *Monumenti Vaticani di paleografia musicale latina raccolti ed illustrati* [Codices e Vaticanis selecti phototypice expressi 12], Lipsia 1913, 157 n. 527). Il Pontificale "Fatati" di Ancona presenta a c. 40v un'orazione per san Ciriaco, patrono della città: *Deus qui fidele officium aeterna – impetret indulgentiam*. Altro esempio di anomalia è il breviario ambrosiano Vat. lat. 11439, che alla fine contiene alcune messe (cc. 106-113; secolo XV; cf. P. SALMON, *Les manuscrits liturgiques latin de la Bibliothèqve Vaticane, I: Psautiers, antiphonaires, hymnaires, collectaires, bréviaires* [StT 251], Città del Vaticano 1968, 194 n. 410).

<sup>20</sup> Non bisogna, inoltre, dimenticare la proliferazione di testi per il culto locale di molti santi. Indicativo è il formulario di Sant'Apollinare studiato da N. ORCHARD, *The Medieval Masses in Honour of St. Apollinaris of Ravenna*, "Revue Bénédictine" 106 (1996), 172-184. Per le sole collette, al nucleo reperito da Orchard, si possono aggiungere i seguenti testi: *Aeterne deus qui apostolis tuis in assertione veritatis per omnem mundi latitudinem vicarios subrogasti ex quibus beatus Apollinari clavicularii tui discipulo tantam gratiam contulisti ut ecclesiam tuam supra novae fidei construeret fundamentum et bruta corda gentilium ad tuae legis dirigeret institutum cui etiam te donante concessum est ut patientia ditatus simul et gloria et horrenda paenarum tormenta contemneret et stupendis signorum virtutibus coruscaret decoratus itaque iure sacerdotii una cum triumpho martyrii et semetipsum tibi ostium suavitatis obtulit et uberes de semine suae praedicationis exortas borreis tuis animarum fruges invexit [PL 953B]. – Deus qui nobis salutis aeternae dignatus es pignus impendere da nobis quaesumus intercedente beato Apollinare martyre tuo ad eiusdem veritatis plenitudinem pervenire [PL 953B]. – Deus qui pro redemptione totius mundi prius passionem suscipere corporaliter voluisti ut homo quem ipse plasmaverat per illata tibi placere supplitia concede quaesumus plebi tuae beati Apolenaris sacerdotis et martyris tui natalitia celebrari ut apud misericordiam tuam eius iuvenimur sacratissimis precibus cuius etiam per divinam gratiam magnificis decoratur exemplis [BAV. Arch. Cap. S. Pietro, F12]. – Deus qui pro totius mundi redemptione pie passionem suscipere voluisti concede plebi tuae beati Apollinaris sacerdotis et martyris tui natalitia celebrare ut precibus et meritibus eius defensi tua semper mereamur protectione muniri [Lucca, Bibl. Capitolare, 593.213ra]. – Praesta quaesumus deus ut beatus confessor et martyr tuus Apollinaris sacris nos exercent insitutis et semper pia efficiat per confessionem constantes [Vercelli, Bibl. Capitolare, CLVI (tr. Brusa)]. – Quaesumus omnipotens deus ut sicut munera Abel vultu placido respexisti ita haec sacrificia sint tibi placabilia et beati Apollinaris sacerdotis et martyris tui digne peragamus votiva sollemnia [Roma, Bibl. Vallicelliana B 24 (ed. Pagano 293)].*

I sacramentari romani più antichi possono raccogliere anche elementi estranei alla Messa, come alcune sezioni del pontificale<sup>21</sup>. Nella tradizione ambrosiana la maggior parte degli antichi sacramentari è arricchita dalle letture della Messa. Molti sacramentari sono quindi “aumentati” secondo le esigenze o gli usi locali. Si possono individuare varie tipologie con un progressivo (non tanto cronologico, quanto piuttosto logico) arricchimento del libro che si avvicina sempre più al messale.

Si verificano casi limite in cui un sacramentario aumentato coincide con un messale difettoso. Per evitare confusioni si dà la preferenza al termine sacramentario “aumentato” quando in un libro sono presenti le orazioni. Quando non ci sono orazioni, si denomina un libro messale “difettoso”<sup>22</sup>. I sacramentari, di fatto, sono progressivamente sostituiti dai messali; gli esemplari recenziore sono di solito libri per uso episcopale, come evidenzia l’ampiezza della pagina e l’apparato iconografico<sup>23</sup>. Nella storia dei sacramentari, è bene ricordarlo, si assiste a una molteplice differenziazione tipologica grazie all’integrazione di vari elementi<sup>24</sup>.

Un problema per l’individuazione della tipologia – se sacramentario o messale – è dato dai frammenti che presentano la sezione delle messe votive e per varie circostanze. Di solito in quel caso i messali presentano le sole orazioni e omettono del tutto canti e letture<sup>25</sup>. Analoga incertezza riguarda i fogli staccati con la Crocifissione, che potrebbero essere collocati all’inizio del Canone romano di sacramentari e messali<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> È il caso, ad esempio, del sacramentario di Padova.

<sup>22</sup> In entrambi i casi, nel repertorio si è cercato di segnalare le varie sezioni che presentano tipologie diverse e, per quanto possibile, si è evitato di adottare i termini generici “aumentato” e “difettoso”. Un problema analogo riguarda anche altre tipologie librarie. Uno dei più interessanti libri liturgici italiani – è forse l’unico testimone della prassi cantoriale della *lectio cum cantico* romana – non è un semplice graduale, bensì un *comes* – graduale (Messina, Biblioteca Painiana del Seminario, MS 19). Messale difettoso è il frammento Milano, Archivio di Stato, Notarile 8751r. Esso contiene i testi integrali di orazioni e canti, mentre delle letture è segnalato il solo inizio. – Una tipologia poco diffusa che interessa la storia del Messale, è testimoniata da un graduale del secolo XIII-XIV in cui, oltre ai canti integrali della Messa, sono indicati gli *incipit* dell’orazione colletta, dell’epistola e del vangelo. Cf. L. ROSSI, *Il fondo musicale della Cattedrale di Anagni. Un percorso di musica e fede, testimonianza di vite e passioni*, Roma 2013-2014 (Diss.), 237-245: Fr Arcap 1.04.

<sup>23</sup> Si veda ad esempio, il sacramentario francese con notazione (secolo XIV, cc. 296) conservato nella Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Pagès 9.

<sup>24</sup> Alcuni ampliamenti del sacramentario sono ricordati da G. BAROFFIO, *I manoscritti liturgici italiani tra identità universale e particolarismi locali*, in S. GENSINI, *Vita religiosa e identità politiche: universalità e particolarismi nell’Europa del tardo Medioevo* (Collana di Studi e Ricerche 7), Ospedaletto (Pisa) 1998, 449-464: 451.

<sup>25</sup> Si veda il frammento scoperto recentemente da Gerardo Cioffari e analizzato da A. GERMANO, *Un nuovo frammento in beneventana dell’Archivio della Basilica di San Nicola di Bari*, in BMB. *Bibliografia dei manoscritti in scrittura beneventana*, vol. XXI, Roma 2013, 59-68.

<sup>26</sup> Ad esempio, due miniature fiorentine: a) il foglio membranaceo (mm 260 × 163) del secolo XV 2/10, descritto da Enrica Neri Lusanna in F. TODINI (ed.), *La Spezia - Museo Civico Amedeo Lia. Miniature*, Cinisello Balsamo 1996, 245-246 n. 49, 247 (foto); b) la pergamena incollata su tavola

I libri liturgici nascono dalla fede di una comunità ed esprimono questa fede vissuta non soltanto attraverso le espressioni dei testi latini delle preghiere, ma anche grazie all'attenzione con cui i singoli sacramentari e messali sono programmati e realizzati. Questi codici hanno una forte valenza culturale testimoniata spesso dalla qualità della pergamena e dal suo trattamento particolare. In alcuni libri destinati all'uso episcopale, le preghiere sono trascritte su pergamena purpurea con inchiostri d'oro e d'argento<sup>27</sup>. Più diffuso è l'uso di abbellire i libri con miniature, da piccoli capilettera ornati a elaborazioni iconografiche che si estendono su un'intera pagina. Il lavoro dei miniatori si concentra sull'inizio della preghiera eucaristica. Il nesso "VD" (*Vere dignum*) mette in risalto l'inizio del prefazio, mentre una croce – sempre più grande e arricchita da nuovi elementi fino a rappresentare la scena della crocefissione con testimoni e paesaggi – segna l'inizio del canone romano<sup>28</sup>. In pieno '400 alcuni esemplari costituiscono un vero museo d'arte sacra: ogni formulario presenta un piccolo quadro con la scena preminente del giorno liturgico o del Vangelo letto in quella celebrazione<sup>29</sup>.

(mm 240 × 165), cc. 1395-1400, conservata a Firenze, Galleria degli Uffizi, Col. Feroni, Inv. San Marco e Cenacoli n. 126, presentata da Francesca Rosa Pasut in A. TARTUFERI - D. PARENTI (edd.), *Lorenzo Monaco. Dalla tradizione giottesca al Rinascimento*, Firenze 2006, 264, 265 (foto). – In questi e in simili casi sarebbe utile conoscere quanto è scritto eventualmente sul verso. Va inoltre ricordato che un intero foglio con la scena della crocefissione può trovarsi anche in codici non liturgici, com'è il caso degli *Statuti della fraglia dei Pistori e Fornai di Padova* (Padova, Biblioteca Civica, B.P. 613, secolo XV 4/10: foto in G. BALDISSIN MOLLI - G. MARIANI CANOVA - F. TONIOLO, *Parole dipinte. La Miniatura a Padova dal Medioevo al Settecento*, Modena 1999, 214). L'individuazione della tipologia libraria liturgica non è per nulla semplice come mostra la c. 160r del Ms. Vaticano Chigi C. VI 181 del secolo XV. Sotto la scena della crocefissione inizia il *Canone Romano* con 9 linee di testo su due colonne. Tutto farebbe pensare a un messale o a un sacramentario. In realtà si tratta di un pontificale romano secondo la redazione di Giovanni Berardi di Tagliacozzo (foto in G. MORELLO - S. MADDALO [edd.], *Liturgia in figura. Codici liturgici rinascimentali della Biblioteca Apostolica Vaticana*, Firenze 1995, 116 fig. 33).

<sup>27</sup> Verona LXXXVII (82), Sacramentario del vescovo Wolfgang, Regensburg.

<sup>28</sup> Si veda A. EBNER, *Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter. Iter Italicum*, Freiburg im Breisgau 1896; V. LEROQUAIS, *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France*, Paris 1924, vol. I, XXXII-XLI: *La décoration des manuscrits*; R. SUNTRUP, *Te igitur-Initialen und Kanonbilder in mittelalterlichen Sakramentarhandschriften*, in C. MEIER - U. RUBERG (edd.), *Text und Bild. Aspekte des Zusammenwirkens zweier Künste im Mittelalter und früher Neuzeit*, Wiesbaden 1980, 278-382; G. BAROFFIO, *Testo - musica - immaginazione [= imagine!] nei libri liturgici tra conflittualità e armonizzazione*, in F. FLORES D'ARCAIS - F. CRIVELLO (edd.), *Come nasce un manoscritto miniato. Scriptoria, tecniche, modelli e materiali*, Modena 2010, 25-48; H.P. NEUNHEUSER, *Internationale Bibliographie "Liturgische Bücher": Eine Auswahl kunsthistorischer und liturgiewissenschaftlicher Literatur zu liturgischen Handschriften und Drucken*, München 1991.

<sup>29</sup> Si vedano i messali di Barbara di Brandeburgo (1442-1462: Mantova, Museo diocesano di arte sacra Francesco Gonzaga) e quello d'Ippolito d'Este (1505: Innsbruck, Universitäts- und Landesbibliothek Tirol. Ms. 43).

#### 4. *Il repertorio*

Il repertorio che appare in contemporanea alla presente opera, segna una tappa nello studio dei sacramentari e dei messali di provenienza italiana. Idealmente esso si pone in linea con specifici repertori che l'hanno preceduto e dei quali mantiene la finalità precipua<sup>30</sup>. Si prefigge, infatti, di fare il punto sulle conoscenze attuali delle fonti eucologiche manoscritte della messa di rito romano e ambrosiano<sup>31</sup>, limitandosi a quelle d'origine italiana o utilizzate nelle celebrazioni liturgiche in Italia<sup>32</sup>: celebrazioni sia cattedrali che monastiche.

<sup>30</sup> Molte informazioni sono state attinte a pubblicazioni di varie discipline e non sempre è stato possibile verificarle di persona. Non è sempre facile utilizzare lavori del passato. Talora il materiale è stato acquisito da altri enti oppure sono state cambiate le segnature. Problematiche sono, in primo luogo, le segnalazioni e le descrizioni dei cataloghi d'asta dal momento che i nuovi proprietari – privati ed enti pubblici – non sono resi (subito) noti. Non è stato ancora possibile verificare le schede manoscritte lasciate da don Raffaello Baralli con la descrizione di centinaia di frammenti liturgici, tra cui diversi messali (Lucca, Biblioteca Capitolare Feliniana).

<sup>31</sup> Non sono pertanto segnalati i casi di libri liturgici stranieri presenti in Italia per altri motivi. È il caso, ad esempio, del sacramentario germanico del secolo XI (Ms. Vat. lat. 3806), il cosiddetto “Messale di San Gregorio”, inviato probabilmente nel 1563 a Trento per i lavori conciliari della riforma liturgica. Un'illustrazione è proposta in *Bibliotheca Apostolica Vaticana*, Firenze 1985, tav. XXV (c. 2v). Si veda al riguardo l'edizione del *Missale* del 1570 – segnalata nella nota 37 – dove si accenna al “viaggio” del *Sacramentarium Gregorianum* da Roma a Trento (p. XLVIII).

<sup>32</sup> Per le fonti a stampa, senza limiti territoriali, è ancora fondamentale l'opera di Weale e Bohatta (*Bibliographia liturgica. Catalogus missalium ritus Latini ab anno M.CCCC.LXXIV impressorum collegit* W.H. Iacobus Weale, iterum edidit H. Bohatta, Londini 1928: cf. *Ambrosianum, Aquileia, Augusta Praetoria, Brixina/Brixen, Messana/Messina, Placentia/Piacenza, Roma* e vari ordini religiosi) integrata dall'aggiornamento di R. AMIET, *Missels et bréviaires imprimeés (supplément aux catalogues de Weale et Bohatta). Propre des saints (édition princeps)* (Documents, études et répertoires), Paris 1990, 1-127: *Supplementum ad catalogum missalium a W.H. Iacobo Weale et H. Bohatta anno 1928 editum*. In fase progettuale è il “*Catalogus Missalis Romani*” promosso dal *Centre International d'Etudes Liturgiques* “*Studia Liturgica*”. – Un problema talora intricato è costituito dai numerosi libri liturgici confezionati ad Avignone nel periodo della permanenza papale (esauriente è l'ampio saggio di F. MANZARI, *La miniatura ad Avignone al tempo dei papi [1310-1410]*, Prefazione di Fr. Avril, Modena 2006; cf. anche A. STONES, *Illuminated Manuscripts of Pope Clement V and John XXII. Toulouse or Avignon?*, “*Rivista di storia della miniature*” 17 [2013], 83-94). In certi casi sia il contenuto liturgico sia la composizione grafica riflettono la cultura italiana. Altre volte si trovano contaminazioni ed, infine, ci sono opere decisamente francesi. Due esempi: a) una Bibbia del 1325 è stata elaborata da due miniaturisti francesi e da uno bolognese (cf. E. KÖNIG [ed.], *Leuchtendes Mittelalter. Neue Folge II. Dreiunddreißig mittelalterliche Handschriften aus Byzanz, Italien, Frankreich, Deutschland, Flandern un den Niederlanden vom 11. Bis zum frühen 16. Jahrhundert*, Rotthalmünster, Antiquariat Heribert Tenschert 1998, 73-85 n. 6). – b) Il messale con calendario Città del Vaticano, BAV, Ms. Vat. lat. 4743 è di mano francese e secondo Francesca Manzari è un prodotto avignonese del 1350-1360 (16.02.2015). Al calendario è premessa una sezione (cc. 1ra-24rb) di un cerimoniale o pontificale papale (c. 1ra: *Pontifex missam alicuius sacerdotis audiens quid agere debeat*). Nella successiva messa (c. 23ra: *Officium missae in anniversario consecrationis pontificis introitus* *Benedixit eum hodie deus...*), a c. 24ra l'orazione *super oblata/secreta* ha il titolo *Sacra*, un'espressione propria della Francia meridionale. A questo proposito cf. A. WILMART, *Une curieuse expression pour désigner l'oraison secrète*, “*Bulletin de littérature ecclésiastique*” 26 (1925), 94-103; A.-G. MARTIMORT, *Un sacramentaire de la région de Carcassone des environs de l'année 1100*, in *Melanges*

Gli autori sono convinti che lo studio dell'eucologia – e quindi della storia della liturgia, della spiritualità e della teologia cristiana – meriti una rinnovata attenzione. Non mancano edizioni critiche di fonti importanti, ma la massima parte dei libri è inedita e non è stata studiata nei particolari<sup>33</sup>. Abbondano, è vero, monografie su singole tematiche teologiche – soprattutto a livello di tesi di laurea –, ma l'orizzonte sconfinato dell'eucologia non è stato ancora perlustrato nei dettagli. Sarebbe anche giunta l'ora di completare importanti lavori pionieristici, come quello di Manz<sup>34</sup>. Essi attendono di essere aggiornati con l'apporto dello studio analitico di nuovi testi disponibili in recenti edizioni o conosciuti in fonti non ancora "sfruttate" in maniera adeguata. Ciò presuppone che libri completi e singoli frammenti siano analizzati con cura<sup>35</sup>. Nella gran parte dei casi questo è, tuttavia, un lavoro ancora tutto da svolgere<sup>36</sup>.

Le fonti di rito romano prese in considerazione rientrano in due ambiti cronologici: per i messali integri sono presentati i libri fino all'inizio o la prima metà del XVI secolo, praticamente fino all'edizione del Messale tridentino<sup>37</sup>. Dei fram-

*en l'honneur de Monseigneur Michel Andrieu* (Revue des sciences religieuses, volume hors série), Strasbourg, Palais Universitaire 1956, 305-326: 308.

<sup>33</sup> Come la maggioranza degli libri liturgici, sacramentari e messali miniati sono perlopiù oggetto di intense investigazioni da parte degli storici dell'arte, ai quali si deve la notizia dell'esistenza di molti codici.

<sup>34</sup> G. MANZ, *Ausdrucksformen der lateinischen Liturgiesprache bis ins elfte Jahrhundert* (Texte und Arbeiten, 1. Abt., Beiheft 1), Beuron 1941. È un'indagine sistematica sul materiale eucologico dei sacramentari al fine di individuare gli elementi propri di ciascuna tradizione e rilevare la presenza di espressioni estranee (ad esempio ispaniche) nelle fonti romane. Sono prese in considerazione 1105 espressioni da *abiectio carnis a viventium omnium mater*.

<sup>35</sup> Questo lavoro implica in primo luogo il riconoscimento di ogni testo e la trascrizione delle orazioni che risultano interessanti. Ad esempio, soltanto un'attenta lettura del frammento 3 di Garbagna permette di individuare in quel messale un'orazione di ascendenza ambrosiana: *Deus qui laticibus gelidus instar plumbi ardorem mutasti ne gloriosi martyris tui Victoris corpus exureret tribue ut ipso pro nobis interveniente a praesentibus liberemur periculis* (et futuris). La recensione del sacramentario ambrosiano di Bergamo: *Deus qui laticum instar gelidorum plumbi ardorem mutasti ne gloriosi martyris tui Victoris corpus exureret tribue quaesumus ut ipso pro nobis interveniente a praesentibus liberemur periculis et futuris*. – Un altro caso è costituito dal frammento di sacramentario, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 10644, cc. 43-44. Il frammento del secolo XII-XIII è stato attribuito all'area vercellese sulla base di due indizi presenti a c. 44: a) l'orazione colletta acefala per sant'Ippolito e soci è una *super populum* ambrosiana (Intercessio domine beati Ypoliti martyris tui *sociorumque eius et tuam nobis non desinat placare iustitiam et nostrum tibi devotum efficere famulatum*); b) il successivo formulario di San Cassiano è identico a quello di Vercelli, Biblioteca Capitolare, Ms. LVI.

<sup>36</sup> Decine di testimoni sono segnalati nei repertori. Cf. in particolare G. BAROFFIO, *Iter Liturgicum Italicum. Editio Maior* (Instrumenta I), Stroncone 2011.

<sup>37</sup> Cf. M. SODI - A.M. TRIACCA (edd.), *Missale Romanum. Editio Princeps (1570). Edizione anastatica, introduzione e Appendice* (= Monumenta Liturgica Concilii Tridentini 2), LEV, Città del Vaticano 2012 [per una concordanza verbale di questo Missale, come pure per le sue fonti, cf. M. SODI - A. TONIOLO - P. BRUYLANTS, *Liturgia Tridentina. Fontes - Indices - Concordantia* (= Monumenta Liturgica Piana V), LEV, Città del Vaticano 2010]. Ciò non significa che dopo il 1570 i messali siano tutti uniformi e non presentino particolarità degne di nota. Basti pensare al nucleo di codici provenienti dalla sacrestia della

menti si dà notizia per quelli anteriori al secolo XIV. Dei frammenti posteriori sono state recepite le testimonianze che mostrano qualche interesse particolare (eortologico, testuale, musicale, codicologico) e non sono semplici clonazioni del *Missale Romanum secundum consuetudinem Romanae Curiae*<sup>38</sup>. Non ci sono invece limiti per i libri ambrosiani, molto più ridotti di numero.

Per ogni singola fonte sono fornite le coordinate essenziali a cominciare dalla tipologia liturgica<sup>39</sup>. Il nucleo centrale del libro (sacramentario o messale) spesso è integrato da altre sezioni (ad esempio, lezionario, rituale). Numerosi sono i calendari che possono aiutare nell'individuare il luogo preciso o almeno l'area d'origine<sup>40</sup>.

In questa prospettiva d'indagine forse più utile dell'analisi paleografica testuale, è il rilevamento delle caratteristiche della notazione musicale. Per tale motivo, senza entrare nei dettagli, si è ritenuto opportuno inserire il dato "Notazione" quando il codice o il frammento presenta la musica dei rispettivi testi liturgici<sup>41</sup>.

Nella scheda per ogni unità libraria sono infine segnalati la consistenza (numero di carte), la misura in millimetri, la data e l'origine o la provenienza. Per le fonti liturgiche ambrosiane è scontato il fatto che esse sono state scritte in Lombardia e nel Ticino, la massima parte probabilmente a Milano. Nel caso dei *Membra disiecta*, si propone una referenza; per ogni singolo caso si rimanda al primo elemento identificato in ordine alfabetico.

Le indicazioni bibliografiche non sono esaustive, ma si limitano a edizioni e studi più significativi. Ad essi si aggiungono alcuni repertori nei quali si possono rintracciare, all'occorrenza, ulteriori informazioni bibliografiche<sup>42</sup>.

Cappella Sistina, conservati oggi a Toledo, e studiati sotto il profilo codicologico e iconografico da E. DE LAURENTIIS - E.A. TALAMO, *Códices de la Capilla Sixtina. Manuscritos miniados en colecciones españolas – edición del catálogo de la exposición de Elena De Laurentiis*, Centro de Estudios Europa Hispánica, Madrid s.d. (2011).

<sup>38</sup> Ad esempio, il frammento di Norcia ASC 1116 – e di conseguenza i *membra disiecta* collegati, tutti del secolo XV – presenta un'interessante recensione melodica del grido di Cristo: *Hely Hely lema çabathani*.

<sup>39</sup> Spesso le indicazioni relative alla tipologia libraria liturgica sono errate e creano grande confusione. Ad esempio, nella tesi di M.G. MORANDINI, *Testimonianze liturgiche bresciane*, Milano 1971-1972, 5 è dato come "Messale" bresciano del secolo XV il manoscritto Brescia, Biblioteca Civica Queriniana. P. II. 2. Sulla base di questa informazione è stata redatta la scheda di BAROFFIO 2011, 67 n. 3371. In realtà, come ha potuto verificare Stefania Vitale, il manoscritto contiene i canti di tre Messe mariane.

<sup>40</sup> Occorre comunque stare all'erta, perché il calendario può avere un'origine diversa dal corpo centrale del manoscritto in cui è inserito. Un calendario pisano, ad esempio, è stato aggiunto a un sacramentario fiorentino: New York, The Pierpont Morgan Library, Ms. M. 737, secolo XI.

<sup>41</sup> L'indicazione "Notazione" si riferisce pure alla presenza delle *litterae passionis*, un elemento importante per l'identificazione delle tradizioni soprattutto nel periodo delle notazioni quadrate. Cf. B. BAROFFIO, *Le litterae passionis nei libri liturgici italiani*, "Aevum" 73/2 (1999), 295-304.

<sup>42</sup> I due principali repertori sono "BMB" e "CLLA" / "CLLAS". Il primo è costantemente aggiornato in rete.

### 5. Contributi per un percorso storiografico

La linea tracciata dalle “giornate internazionali di studi” ha richiamato l’attenzione sui percorsi storiografici attorno al rapporto tra san Benedetto e l’Europa. Tema di perenne attualità, che ha bisogno di essere tenuto vivo per sollecitare il rapporto con le radici storiche e quindi per garantire linee culturali che affondano in ciò che costituisce il *depositum* cui si rapportano più o meno direttamente le culture del vecchio continente. In questa prospettiva, le tematiche affrontate in queste pagine offrono uno spaccato interessante anche se non esauriente; il percorso offerto dalle fonti liturgiche – per esempio – merita ben altre ulteriori attenzioni.

Alla base del discorso relativo alle fonti liturgiche di provenienza prevalentemente benedettina sta il fatto dell’*opus Dei* e della sua evoluzione non tanto nella “forma” – sempre fedele alla Regola di San Benedetto – quanto nelle modalità musicali che hanno attraversato notevoli evoluzioni nell’arco di ben oltre un millennio<sup>43</sup>, giungendo alle codificazioni del *liber usualis* e di altri libri propri della Liturgia delle Ore monastica.

Il percorso storiografico permane dunque aperto, e l’opera cui queste pagine rinviano<sup>44</sup> ne è un incoraggiamento a continuare il cammino per comprendere ancora più in profondità il contributo al culto e alla cultura che l’ordine benedettino ha saputo offrire alla civiltà europea (e non solo). E in questa linea tornano quanto mai appropriate e incoraggianti le parole di Paolo VI poste in esergo e completate nell’espressione:

“Con il libro [...] ossia con la cultura, lo stesso san Benedetto, da cui tanti monasteri attinsero denominazioni e vigore, salvò con provvidenziale sollecitudine, nel momento in cui il patrimonio umanistico stava disperdendosi, la tradizione classica degli antichi, trasmettendola intatta ai posteri e restaurando il culto del sapere...”.

<sup>43</sup> Si pensi all’edizione del Graduale mediceo: G. BAROFFIO - M. SODI (edd.), *Graduale de Tempore iuxta ritum sacrosanctae Romanae Ecclesiae. Editio princeps (1614)* (= Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 10), LEV, Città del Vaticano 2001; G. BAROFFIO - E.J. KIM (edd.), *Graduale de Sanctis [...], Editio princeps (1614-1615)* (= Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 11), LEV, Città del Vaticano 2001.

<sup>44</sup> Si tratta dell’opera: G. BAROFFIO - M. SODI - A. SUSKI, *Sacramentari e messali pretridentini di provenienza italiana. Guida ai manoscritti* (in stampa).



JOHAN ICKX

## “BENEDICTINA” E LA DIPLOMAZIA PONTIFICIA: ALCUNI ESEMPI

### 1. *La Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari: note introduttive*

La Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari ebbe i suoi natali nel 1814, per volere di Papa Pio VII, il quale dopo l'eliso a seguito dell'arresto ad opera di Napoleone Bonaparte, ritornando a Roma diede proprio alla Congregazione AA.EE.SS.<sup>1</sup> il compito di restaurare per quanto possibile, i complessi rapporti tra Stato e Chiesa, per ciò che riguarda la legislazione civile, l'insegnamento, la giurisdizione e la libertà ecclesiastica, l'erezione e il governo delle diocesi, le trattative per la nomina dei vescovi, le relazioni tra il clero e i governi, senza tralasciare gli argomenti riguardanti problemi spirituali, dommatici, morali e disciplinari nelle varie nazioni europee.

Il fondo archivistico della Sacra Congregazione degli AA.EE.SS. oggi fa parte dell'Archivio Storico della Sezione per i Rapporti con gli Stati della Segreteria di Stato, la quale Congregazione – Lajos Pásztor – definì: “*Una congregazione istituita non per il disbrigo degli affari di ordinaria amministrazione, nell'ambito di un determinato settore della vita della Chiesa, ma per assicurare alla Santa Sede un organo consultivo, cui sottoporre problemi particolari, che affondavano le loro radici nella grave situazione ecclesiastica, derivata agli sconvolgimenti della Rivoluzione Francese e del suo immediato effetto: Napoleone Bonaparte*”<sup>2</sup>.

Così abbiamo delimitato il nostro campo di ricerca agli ultimi due secoli. Il tema però ha subito in corso d'opera dei mutamenti e non si parlerà più soltanto dell'attività benedettina a servizio della Santa Sede, ma, in base al materiale archivistico riscontrato<sup>3</sup>, è sorta l'esigenza di mettere in luce anche la mutua sollecitudine tra la Santa Sede e la famiglia benedettina.

<sup>1</sup> AA.EE.SS. = Segreteria di Stato, Sezione per i Rapporti con gli Stati, Archivio Storico, Fondo Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici. – AD = *Actes et Documents du Saint Siège relatifs à la Seconde Guerre mondiale*, Vol. I-XI, Città del Vaticano 1970-1981.

<sup>2</sup> LAJOS PÁSZTOR A.H.P., *La Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari tra il 1814 e il 1850*, vol. VI, Roma 1968, p. 195.

<sup>3</sup> 1) AA.EE.SS., Stati Ecclesiastici, Pos. 316, Fasc. 75-87: Fondazione Monastero Benedettini in Cina; 2) AA.EE.SS., Stati Ecclesiastici, Pos. 317, Fasc. 111-119: padre Fidelis von Stotzingen Primate dei Benedettini, proposto per la Sacra Porpora; 3) AA.EE.SS., Stati Ecclesiastici, Pos. 430, Fasc. 333-339: Interessamento del Cardinale Pacelli per il Monastero dei Benedettini di Lendinara; 4) AA.EE.SS., Stati Ecclesiastici, Pos. 453, Fasc. 435: Privilegi agli Abati Benedettini; 5) AA.EE.SS., Stati Ecclesiastici, Pos. 545, Fasc. 566-569: 2ª controversia tra la Santa Sede e Benedettini; 6) AA.EE.SS., Austria, Pos. 861,

Infatti, il primo documento riguardante i benedettini, che risulta determinante per comprendere il loro ruolo ci deriva dal Fondo Caprano, originatosi dalle carte degli spogli del Cardinale Pietro Caprano (1759-1834), il quale ricoprì incarichi spinosi riguardanti gli affari ecclesiastici, costituendo un piccolo ufficio da lui organizzato che si occupava degli aspetti che poi verranno ufficializzati con la nascita dalla Congregazione stessa, di cui divenne Segretario dal 9 novembre 1822 sino al 10 marzo 1823.

## 2. *Il Fondo Caprano e l'Ottocento*

Proprio in un volume con copertina di pelle d'agnello è conservato il documento che attesta la restituzione da parte dell'Imperatore del Sacro Romano Impero Francesco II nel 1802, ai monaci Benedettini dell'Abbazia di San Martino di Pannonia, conosciuta come Abbazia di Pannonhalma. L'abbazia era stata espropriata sedici anni prima dal suo predecessore Giuseppe II, il quale come è noto attuò una politica tesa ad estendere la giurisdizione dello Stato sulla vita e sull'organizzazione della Chiesa, affermando l'autorità laica su quella ecclesiastica e togliendo a decine e decine di ordini religiosi i loro beni. Tale documento, ne restituisce la legittima proprietà. Il primo abate a beneficiare della restituzione è l'Abate Crisostomo Novák<sup>4</sup>.

Sempre in ambito imperiale, nel maggio 1835, si conserva una supplica del Vescovo di Augsburg e dell'Abate Barnaba Huber per il ristabilimento dei Bene-

Fasc. 30: riforma dei monasteri benedettini; 7) AA.EE.SS., Austria, Pos. 873, Fasc. 36: Articolo dell'abate Albano Schachleiter intorno alla lettera pastorale di Monsignor Gfollner; 8) AA.EE.SS., Austria, Pos. 875, Fasc. 36: Apostolato Benedettino. Lettera al Santo Padre del Padre Norbert Schachinger; 9) AA.EE.SS., Austria, Pos. 892, Fasc. 53-55: Università Cattolica, Ricorso alla Santa Sede della Confederazione dei Benedettini relativa all'Università di Salisburgo; 10) AA.EE.SS., Austria, Pos. 906, Fasc. 65: Erezione dell'Abbazia, Riforma dei Monasteri dei Benedettini in Austria; 11) AA.EE.SS., Belgio, Pos. 191, Fasc. 55: Beauduin, benedettino; 12) AA.EE.SS., Ungheria, Pos. 73, Fasc. 54: Nota della Segreteria di Stato a padre von Stotzingen, Primate dei Benedettini e Rinuncia di padre von Stotzingen a partecipare al Congresso; 13) AA.EE.SS., Germania, Pos. 661, Rapporto del Nunzio circa la situazione finanziaria del Convento dei Benedettini; 14) AA.EE.SS., Spagna, Pos. 589, Fasc. 14-19: Istruzioni della Sacra Congregazione dei Religiosi per il Preposito Generale dei Gesuiti e per l'Abate Generale dei Benedettini Sublacensi; 15) AA.EE.SS., Ungheria, Pos. 58, Fasc. 51: Riabilitazione dell'Abate Albano Schachleiter: lettere del padre von Stotzingen, Foglio del Prefetto della Sacra Congregazione dei Religiosi, supplica dell'Abate Schachleiter al Santo Padre, lettera dell'Abate di Scheyern al Segretario di Stato, appunti della Sacra Congregazione degli AA.EE.SS. e del Segretario di Stato; 16) AA.EE.SS., Spagna, Pos. 912, Fasc. (conclusione): Lettera dell'Abate Generale dei benedettini cassinesi: il monastero di Monserrat; 17) AA.EE.SS., Polonia, Pos. 161, Fasc. 189: Lettera del Reverendo padre Fidelis von Stotzingen, Abate Primate dei Benedettini Confederati: quesiti delle Suore circa l'esproprio delle loro terre previsto dal Concordato. La Santa Sede chiede il parere del Nunzio; 18) AA.EE.SS., Romania, Pos. 36, Fasc. 29: Dopo la riforma agraria i Premostratensi di Oradea Mare e i Benedettini di Melk rischiano di perdere i beni. Questione tra l'Abate e il Vescovo di Oradea Mare per le scuole confessionali.

<sup>4</sup> AA.EE.SS., Fondo Caprano, 1802, Vol. A, P. I, Fasc. 13.

dettini in Baviera, precisamente l’abbazia di Santo Stefano in Augsburg<sup>5</sup>. Inoltre agli stessi venne affidato un progetto finalizzato all’istruzione della gioventù<sup>6</sup>.

Facendo un salto cronologico si arriva al pontificato di Leone XIII, il quale ha sempre mostrato un certo interesse per i Benedettini. Basti pensare agli eventi che si susseguirono durante il suo pontificato: il giubileo di San Benedetto nel 1880<sup>7</sup>, la rifondazione tra gli anni 1887-1893 del Collegio di Sant’Anselmo a Roma sul colle Aventino<sup>8</sup> e infine nel 1893 il pontefice decise di istituire la Confederazione Benedettina riunendo tutte le famiglie religiose affini<sup>9</sup>.

Egli stesso con un *Motu Proprio*, il 14 novembre 1899, inviò i Benedettini della primitiva osservanza di Subiaco in Medio Oriente, e li autorizzò a stipulare un contratto col quale il Santuario di San Geremia, presso il villaggio di Abu Gosch, situato sulla strada tra Gerusalemme e Giaffa, veniva affidato dal Governo francese all’Ordine Benedettino<sup>10</sup>. Chiaramente questo atto aveva un doppia valenza, senza dubbio vi era l’intento non celato del Pontefice di attendere nel Santuario di Abu Gosch, il “*divin culto e promuovervi gli studii ed il maggior bene possibile a vantaggio dei cristiani di Oriente*”<sup>11</sup>, ma vi era anche un fine politico dettato dalla nomina di carattere pontificio del primo abate.

### 3. La Prima Guerra Mondiale

Alla vigilia della Prima Guerra Mondiale, non possiamo non menzionare l’importante servizio che il Padre Benedettino Pierre Bastien apportò a beneficio della Sede Apostolica.

Padre Pier Bastien (1866-1940), benedettino belga proveniente dall’Abbazia di Maredsous, si distinse fin dal suo noviziato, tanto che i confratelli lo descrivono: “*Affidabile, perseverante, laborioso, servizievole*”<sup>12</sup>. In virtù delle sue doti di canonista, nel 1905 venne chiamato a Roma come membro della Commissione per la codificazione del diritto ecclesiastico, pubblicando con altri Benedettini per alcuni

<sup>5</sup> AA.EE.SS., Germania, 1835, Pos. 635, Fasc. 227, ff. 40<sup>r</sup>-73<sup>r</sup>.

<sup>6</sup> AA.EE.SS., Germania, 1835, Pos. 635, Fasc. 227, ff. 77<sup>r</sup>-78<sup>r</sup>.

<sup>7</sup> *Documenta ad XIV. Centenarium S. Benedictipertinentia*, Regensburg 1880. LEONIS XIII P.M., *Acta*, vol. II, 1882, 70ss.

<sup>8</sup> ÁDÁM SOMORJAI, *Leone XIII e la fondazione di Sant’Anselmo nell’Urbe*, in *Archivum Historiae Pontificiae* 47 (2009) 41-61.

<sup>9</sup> FRUMENTIUS RENNERT, *Confoederatio Benedictina: Geschichte ihrer Konstituierung von Leo XIII. bis zu Pius XII.*, in *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige* 91 (1980) 232-290.

<sup>10</sup> AA.EE.SS., Francia, 1899, Pos. 923, Fasc. 485, ff. 35<sup>r</sup>-47<sup>r</sup>.

<sup>11</sup> AA.EE.SS., Francia, 1899, Pos. 923, Fasc. 485, f. 39<sup>r</sup>.

<sup>12</sup> P. ENGELBERT, O.S.B., *Sant’Anselmo a Roma, Collegio e Ateneo, dagli inizi (1888) fino ad oggi*, Roma 1988, Sankt Ottilien 2012, 119. Per la sua attività vedi P. BLASINA, *Santa Sede e Regno dei Serbi, Croati e Sloveni. Dalla missione di Dom Pierre Bastien al riconoscimento formale (1918-1919)*, in *Studi Storici* 35 (1994) 3, 773-809 e anche: M. VALENTE, *Diplomazia Pontificia e Regno dei Serbi Croati e Sloveni (1918-1929)*, Split 2012, a.i.

anni la “*Collectanea*” della Congregazione per i Vescovi e i Religiosi, fu consultore di varie congregazioni della Curia, e curò per un certo periodo la pubblicazione degli *Acta Apostolicae Sedis*<sup>13</sup>.

Egli ricevette dalla Santa Sede, dal 1910 a 1914, l’incarico di Visitatore Apostolico in Bosnia ed Erzegovina per appianare i vecchi conflitti ancora virulenti tra il clero religioso e il clero secolare. A tal proposito rimandiamo alla lettura della discussione affrontata dal Collegio cardinalizio che componeva la Sacra Congregazione degli AA.EE.SS. il 3 aprile 1913, sessione stampa 1175<sup>14</sup>; nella quale al numero V, pagina 128, si trova il rapporto che padre Bastien redasse per il Cardinale Segretario di Stato il 18 dicembre 1912. Egli si mostrò molto zelante nell’affrontare le problematiche presenti nel territorio nel quale era stato inviato, iniziando dalle trattative con il Ministro delle Finanze comuni dell’Austria-Ungheria Leo Biliński, congiuntamente al Governo locale al fine di riformare una legge concernente le conversioni ed i passaggi d’una religione ad un’altra<sup>15</sup>.

Durante la missione di Padre Bastien accadde l’evento che cambiò per sempre la storia del mondo, trovandosi ad essere protagonista dell’episodio che scatenò il primo conflitto mondiale.

Nel suo rapporto racconta, a distanza di qualche ora, la tragica uccisione dell’Arciduca Francesco Ferdinando erede al trono d’Austria e della consorte Duchessa von Hohenberg avvenuta a Sarajevo il 28 giugno 1914<sup>16</sup>. Il padre benedettino belga informava costantemente la Santa Sede con delle relazioni dettagliatissime. Ne citiamo una nella quale tratta la questione del nuovo Regno Jugoslavo – per utilizzare le sue parole – “[...] *ideato dai paesi belligeranti dell’Intesa, compresa l’Italia* [...]”<sup>17</sup> e si propone di dare la statistica approssimativa della popolazione e delle due principali confessioni religiose<sup>18</sup>.

Nel frattempo Benedetto XV si premurò con azioni caritative e umanitarie di aiutare i prigionieri non più idonei al servizio militare. Con il governo svizzero vennero realizzati degli accordi al fine di accogliere militari prigionieri malati e feriti, provenienti da tutte e due la parti belligeranti, cercando di estendere tale misura ai padri di famiglia. La Santa Sede non dimenticò nemmeno di organizzare e migliorare i bisogni pastorali dei soldati nei campo di battaglia, grazie all’aiuto e al servizio dei cappellani militari. Nel 1915 Benedetto XV ordinò la fondazione di un ufficio di informazione presso la Segreteria di Stato sotto la direzione Monsignor Federico Tedeschini al fine di dare notizie riguardo le sorti dei soldati coinvolti nel conflitto<sup>19</sup>.

<sup>13</sup> P. ENGELBERT, O.S.B., *Sant’Anselmo a Roma, Collegio e Ateneo*, cit., 120.

<sup>14</sup> AA.EE.SS., Austria-Ungheria, 1913, Pos. 1036, Fasc. 442, ff. 2<sup>a</sup>-92<sup>a</sup>.

<sup>15</sup> AA.EE.SS., Austria-Ungheria, 1914, Pos. 1038, Fasc. 443, ff. 14<sup>a</sup>-75<sup>a</sup>.

<sup>16</sup> AA.EE.SS., Austria-Ungheria, 1914, Pos. 1046, Fasc. 445, ff. 14-15.

<sup>17</sup> AA.EE.SS., Austria-Ungheria, 1914, Pos. 1448, Fasc. 581, f. 23<sup>a</sup>.

<sup>18</sup> AA.EE.SS., Austria-Ungheria, 1914, Pos. 1448, Fasc. 581, f. 23<sup>a</sup>-30<sup>a</sup>.

<sup>19</sup> J. DE VOLDER, *Benoît XV et la Belgique durant la Grande Guerre*, Bruxelles-Rome 1996, 63-64. Vedi anche G. QUIRICO, *Il Vaticano e la guerra*, Roma 1921. Si consideri anche l’opera di G. QUIRICO,

Considerando la sensibilità del Pontefice per le vittime della guerra e i prigionieri, svolse un ruolo di primo piano il Padre Benedettino Sigismondo de Courten, di Einsiedeln, Delegato del Principe-Abate di Einsiedeln per le visite nei campi di prigionia di guerra, inviando relazioni, in francese<sup>20</sup> e tedesco<sup>21</sup>, nelle quali descriveva la sua opera mediatrice durante le frequenti visite a questi campi in Francia, in qualità di inviato del governo elvetico e della “*Mission Catholique Suisse*”, al fine di liberare più possibile i prigionieri secondo le direttive del Papa. Le ampie relazioni, conservate in Archivio, descrivono dettagliatamente questa sua missione.

#### 4. *Interbellum*

Non sempre il contributo di membri della famiglia benedettina finì con una nota positiva. Nel periodo dell’*inter-bellum*, a Parigi i benedettini Dom Fernand Cabrol e Dom Henri Leclercq, precisamente nel 1924, pubblicarono nel “*Dictionnaire d’Archéologie Chrétienne et de Liturgie*”, alla voce “*Allemagne*”, la locuzione: “*Le développement alphabétique nous impose aujourd’hui l’obligation de consacrer une notice à une terre et à une race maudites...*”<sup>22</sup>. L’affermazione creò un incidente diplomatico. Infatti l’Ambasciata di Germania rivolgendosi al Cardinale Segretario di Stato, definì la frase offensiva e nociva alla causa cattolica, oltre che dannosa all’Ordine Benedettino che è sparso per tutta la terra<sup>23</sup>.

Lo stesso tono meno vantaggioso per l’Ordine ebbe il caso molto particolare di cui la Santa Sede si occupò nel 1932. Si tratta delle vicende intorno al Padre Lambert Beaudouin, ex-Superiore del monastero di Amay, il quale cercò di recarsi all’Abbazia di Keizersberg (Mont-César), suo monastero di professione, presso Lovanio. Questa volta si trattava di una preoccupazione dottrinale da parte della Santa Sede, visto che dom Beaudouin nella rivista “*Irénikon*” aveva lasciato proporre delle dottrine poco corrette. Inoltre gli fu imputato un cattivo influsso e linguaggio di vera leggerezza che ha contribuito non poco all’apostasia e allo scisma del padre Mauro van der Mensbrugge, uno dei suoi primi collaboratori ad Amay e anche della Superiora delle Signorine che Beaudouin aveva riunite ad Amay per farne religiose per l’opera dell’Unione, senza preavvisarne la Sede Apostolica. In questo caso la Santa Sede reagì con misure drastiche: il padre Beaudouin non poté più tornare in Belgio, doveva rinunciare all’ufficio di bibliotecario della Biblioteca reale di Bruxelles e dovette recarsi per due anni all’Abbazia di Encalcat presso Dourgne in Francia<sup>24</sup>.

*Corpaternum: paterni cordissollicitudines, quibus sanctissimus pater Benedictus XV, omnia data opera aerumnosos belli casus, praecipuè miseram captivorum sortem lenire satagit*, Roma 1920.

<sup>20</sup> AA.EE.SS., Stati Ecclesiastici, 1916, Pos. 1415, Fasc. 552, ff. 39<sup>o</sup>-52<sup>o</sup>.

<sup>21</sup> AA.EE.SS., Stati Ecclesiastici, 1916, Pos. 1406, Fasc. 542, ff. 3<sup>o</sup>-8<sup>o</sup>.

<sup>22</sup> AA.EE.SS., Stati Ecclesiastici, Pos. 357, Fasc. 247, f. 4<sup>o</sup>.

<sup>23</sup> AA.EE.SS., Stati Ecclesiastici, Pos. 357, Fasc. 247, ff. 4<sup>o</sup>-4<sup>o</sup>.

<sup>24</sup> AA.EE.SS., Belgio-Lussemburgo, 1932, Pos. 191, fasc. 55, ff. 22<sup>o</sup>-25<sup>o</sup>.

Ma l'Archivio Storico conserva anche altri casi in cui membri della famiglia benedettina di tutta Europa si distinguono per pazienza dimostrata ed eroismo. Così per esempio la spinosa questione con la quale il governo ungherese protestò contro la nomina proposta alla Sede vescovile di Strigonia del padre Giustinian Serédi O.S.B.<sup>25</sup>. E non mancano nemmeno informazioni dettagliate sulla sorte dei Benedettini di Monserrat scampati al saccheggio del monastero: trenta monaci con l'Abate si rifugiarono a Roma mentre sei erano stati trucidati ed altri erano incarcerati o dispersi<sup>26</sup>.

## 5. *La II Guerra Mondiale*

Durante la seconda guerra mondiale un altro benedettino si contraddistinse per le sue virtù eroiche che si riflessero nella vita e nella opere, quest'uomo era il Beato Cardinale Ildefonso Schuster, Arcivescovo di Milano del quale si conserva una bozza di lettere datata 21 febbraio 1930, nella quale supplica preghiere e Sante Messe in suffragio per la Chiesa Russa perseguitata<sup>27</sup>. Molta della documentazione a lui relativa è purtroppo ancora non accessibile e quindi a tal proposito rimandiamo questo capitolo ad un futuro studio concernente i Benedettini.

La figura forse più significativa in quel frangente storico in relazione alla Santa Sede è quello del padre Giuseppe Ramiro Marcone. Il 7 giugno 1941 Monsignor Domenico Tardini annotava che durante l'udienza dell'Arcivescovo di Zagabria con Pio XII, quest'ultimo aveva promesso di mandare un suo rappresentante in Croazia. Infatti, nel luglio del 1941 sarebbe stato nominato Delegato Apostolico a Zagabria proprio il padre Joseph Ramon Marcone O.S.B., del Monastero di Monte Vergine (Avellino)<sup>28</sup>. Ma il 2 giugno la Legazione reale della Jugoslavia, con una Nota Verbale, consegnata dal Ministro a Monsignor Tardini aveva fatto sapere: *“La présence dans cette ville d'un envoyé pontifical, provenant du dehors, quelque soit le titre qu'on veuille lui donner, aura la signification d'une quasi-reconnaissance publique de la situation politique actuelle”*<sup>29</sup>. La decisione di inviare un religioso era già presa visto che Monsignor Tardini rispondeva al Ministro in questo colloquio in maniera assai tesa, dicendo: *“La Santa Sede non suole inviare rappresentanti diplomatici o dare riconoscimenti quando si tratti di nuovi stati durante una guerra guerreggiata. Ma la Santa Sede medesima si è sempre riservata il diritto di inviare, quando lo crede, un ecclesiastico con missione puramente religiosa dovunque”*.

Il 21 luglio 1941 ebbe luogo un contatto con il principe Erwein Charles Lobkowicz, croato, cameriere di cappa e spada di Sua Santità, che informava il

<sup>25</sup> Cf. AA.EE.SS., Ungheria, Pos. 40, Fasc. 38-39.

<sup>26</sup> Cf. AA.EE.SS., Spagna, Pos. 889, Fasc. 260-268.

<sup>27</sup> AA.EE.SS., Pont. Comm. Pro Russia, 1930, Pos. Sc. 13, Fasc. 85, f. 21<sup>v</sup>.

<sup>28</sup> AD, IV, 537.

<sup>29</sup> AD, IV, 530.

Segretario di Stato del fatto che il signor Ante Pavelić era furibondo perché la Santa Sede stava per inviare un Visitatore Apostolico e che Pavelić voleva il riconoscimento da parte della Santa Sede (quale stato cattolico) e un proprio rappresentante a tutti gli effetti. Comunque la Santa Sede decise durante un’udienza del Santo Padre, di mandare *“l’Abate di Montevergine... in Croazia per vedere come stanno le cose per riferire alla Santa Sede (ma non si parli di Visitatore Apostolico)”*<sup>30</sup>. Il 24 luglio seguì una lettera dell’Arcivescovo di Belgrado Josip Anton Ujčić per l’invio di un prelado in Croazia per riferire alla Santa Sede le vessazioni esercitate dagli ustascia contro i serbi ortodossi. L’arcivescovo, informando delle azioni per temperare l’impetuosità di alcuni simpatizzanti di Monsignor Alojzije Viktor Stepinac, arcivescovo di Zagabria, e Monsignor Jozo Garić, vescovo di Banjaluka, avverte la Santa Sede che *“nella penosa questione si manifesta nella diceria – se non creduta da tutti: ma da molti divulgata –, che la Chiesa cattolica approvi le vessazioni praticate contro i Serbi. [...] Certe dicerie son grosse, ma talvolta più grosse sono, più vengono credute. Perciò mi permetto di esprimere un modesto parere in questo riguardo: sarebbe forse opportuno, se la Santa Sede inviasse a Zagabria qualche personaggio autorevole (anche senza gli attributi diplomatici) il quale, dopo aver studiata la questione sul sopralluogo, potrebbe raccomandare al Governo croato calma, moderazione, giustizia, carità. [...] Un’intervenzione della Santa Sede avrebbe un buon eco in Serbia. In Serbia dobbiamo procurare di convivere ‘in caritate christiana’ con gli ortodossi tanto più che molti cattolici, fuggiti dalla Slovenia, sono obbligati di rivolgersi all’ospitalità dei Serbi”*<sup>31</sup>. Questa lettera giunse con notevole ritardo, perché il 25 luglio il Cardinale Luigi Maglione aveva già scritto all’Arcivescovo di Zagabria.

Giuseppe Ramiro Marcone, nato a Genova, professore al Collegio di Sant’Anselmo a Roma, era stato elemosiniere-cappellano militare nella guerra 1915-1918, e nominato Abate ordinario di Montevergine l’11 marzo 1918. Nel mese di marzo 1941, durante una sua visita all’Abbazia, il Cardinale Maglione fece la sua conoscenza, chiamandolo a Roma il 14 giugno 1941 e annunciando il 23 dello stesso mese che Pio XII aveva deciso di inviarlo come visitatore apostolico in Croazia, presso i vescovi e presso il governo. Il 25 luglio l’abate fu ancora a Roma, accompagnato dal suo segretario il padre Joseph Masucci O.S.B., pronto per la partenza. Seguirono ancora alcuni incontri con il Cardinale Maglioni e Monsignor Tardini, quando il 30 luglio partì per Zagabria. È chiaro che la scelta per l’abate era fatta per sottolineare il carattere ecclesiastico e non diplomatico della missione. Il padre Marcone parlava il francese, il tedesco, mentre suo segretario padre Masuccio conosceva il francese, l’inglese, e dopo qualche mese in Croazia, il croato<sup>32</sup>.

L’abate Marcone giunse a Zagabria il 3 agosto 1941 e il 5 fece un primo rapporto dei contatti presi con le autorità. Il 4 agosto ebbe un colloquio con

<sup>30</sup> AD V, 91.

<sup>31</sup> AD V, 104-105.

<sup>32</sup> AD V, 106.

Monsignor Alois Stepinac e il 5 con Ante Pavelić<sup>33</sup>. Il 21 novembre 1941 Monsignor Felici (espulso dalle autorità tedesche dopo l'occupazione della Jugoslavia) aveva fatto conoscere alla Segreteria di Stato il desiderio del governo croato di disporre di un agente a Roma per trattare con Roma. Dopo averne parlato con Pio XII, il Cardinale Maglione gli ha fatto rispondere “*al più un intermediario privato senza carattere né ufficiale né ufficioso*”<sup>34</sup>. Ciò non impedì che a febbraio 1942 il signor Rusinovic, accompagnato da Monsignor Majgerec, Rettore del Collegio di San Girolamo, si presenta in Segreteria di Stato qualificandosi come Incaricato d’Affari della Croazia presso la Santa Sede. Il Cardinale Maglione evitò di riceverli, facendogli comprendere, per intermediazione di Monsignor Pierre Sigmundi (1908-1967), “adetto” della Prima Sezione, che egli non doveva presentarsi come investito di una missione ufficiale<sup>35</sup>, e lo fece ripetere ancora una volta tramite Monsignor Ettore Felici.

Ma Marcone si prodiga per la popolazione e già con lettera del 3 settembre 1941, il Cardinale Maglione gli assicura un sussidio accordato da Pio XII “*per provvedere alle più urgenti necessità*”. Lo incita: “*confidenzialmente e sempre in modo che ad eventuali Suoi passi non possa attribuirsi carattere ufficiale, di raccomandare a chi di dovere moderazione per quanto concerne il trattamento degli ebrei residenti in territorio croato*”<sup>36</sup>. Considerato poi le difficoltà di comunicazione con la Santa Sede, il Papa aveva deciso di concedergli l’uso delle facoltà che si vogliono accordare ai Rappresentanti Pontifici. Alla fine del mese la Santa Sede si vede costretta ad intervenire a favore dei Serbi, perseguitati in Croazia e a padre Marcone vengono impartite delle istruzioni opportune al riguardo. A dicembre gli viene chiesto da Roma di fare delle ricerche in merito alla sorte di un gruppo di ebrei dimoranti in Croazia e di cui mancano da tempo notizie, in seguito alla richiesta della comunità ebraica di Trieste. A febbraio 1942 il Cardinale Segretario di Stato gli diede riconoscimento dell’opera caritatevole da parte dell’episcopato croato a favore dei cittadini ebrei dei deportati. Il 12 aprile 1942 informa la Segreteria di Stato che egli trasmise una lunga lista di ebrei, ricevuta dalla comunità ebraica di Trieste, raccomandando presso il Ministero degli Esteri croato ben tre volte a voce la massima sollecitudine. La lista non gli fu restituita, nonostante le sue insistenze. Informa che “*le autorità civili di Croazia, nonostante le mie premure e quelle del mio segretario, con molta difficoltà si inducono a dare una risposta, quando si tratta di ebrei*”<sup>37</sup>. Da una lettera del Cardinale Maglione a Monsignor Cicognani, delegato apostolico a Washington si evince che il padre Marcone con il suo segretario intervenivano dove e quando potevano presso varie personalità di Zagabria “*per attirare l’attenzione sulle condizioni fatti ai non*

<sup>33</sup> AD V, 105-106.

<sup>34</sup> AD V, 402, n. 5.

<sup>35</sup> AD V, 401-402.

<sup>36</sup> AD VIII, 261-262.

<sup>37</sup> AD VIII, 505.

ariani”<sup>38</sup>. I due inviati della Santa Sede visitano diversi campi di concentramento per portarvi una parola di conforto e di aiuto. A luglio 1942 si lamentò con il capo della Polizia dottor Eugenio Kvaternik, per le crudeltà usate verso gli ebrei di tutte le età e di tutte le condizioni. Il Kvaternik gli mise al corrente che tutti gli ebrei sarebbero dovuti essere trasferiti in Germania entro lo spazio di sei mesi<sup>39</sup>. Marcone viene ininterrottamente sollecitato dagli ebrei stessi per intervenire per la loro salvezza, così anche il Capo rabbino di Zagabria. Il suo intervento presso il capo della polizia sembra aver avuto l’effetto di un ritardo dell’esecuzione dell’ordine di deportazione. Dal Capo rabbino della Turchia si venne a sapere che 50 bambini ebrei della Croazia potevano trovare rifugio da loro, ma per non passare per la Serbia dovevano fare il giro dell’Ungheria, la Romania e la Bulgaria. La Bulgaria concedeva tale transito, l’Ungheria e la Romania invece si opposero. A tal punto padre Marcone fa sapere che il Capo rabbino supplicò l’intervento della Santa Sede presso queste due nazioni per ottenere il passaggio. Il 4 agosto 1942 segue una lettera inviata dal gran rabbino di Zagabria Freiburger a Papa Pio XII in cui esprime il suo riconoscimento per tutto ciò che i rappresentanti della Santa Sede ed i vescovi hanno fatto per gli ebrei, chiedendo un ulteriore intervento a favore delle donne e i bambini nei campi di concentramento<sup>40</sup>. Il 30 settembre 1942 segue un’altra lettera di Marcone al Cardinale Segretario di Stato in cui trasmette la gratitudine del Gran Rabbino Freiburger per l’opera che svolge la Santa Sede a favore degli ebrei e vede che tanto io, quanto il mio segretario abbiamo frequenti contatti col Capo della Polizia Eugenio Kvaternik. Aggiunge con la frase che oggi suona: “*Purtroppo non abbiamo potuto ottenere di mutare il corso degli eventi. Nondimeno molte eccezioni da noi proposte nella deportazione degli ebrei sono state concesse e le famiglie, a base di matrimoni misti tra ebrei anche non battezzati e cattolici, sono state senza eccezione risparmiate*”<sup>41</sup>.

## 6. Conclusione e prospettive

Per il suo corpo diplomatico la Santa Sede si serve normalmente di sacerdoti formati presso la Pontificia Accademia Ecclesiastica<sup>42</sup>, ma sono sempre esistite eccezioni a questa regola, come la stessa vicenda di Pio XII attesta. Il nostro breve

<sup>38</sup> AD VIII, 514.

<sup>39</sup> AD VIII, 601-602.

<sup>40</sup> AD VIII, 611.

<sup>41</sup> AD VIII, 669.

<sup>42</sup> I. CARDINALE, *Le Saint-Siège et la diplomatie. Aperçu historique, juridique et pratique de la diplomatie pontificale*, Paris-Tournai-Rome-New York 1962, 134: «*Les ecclésiastiques de toutes les nationalités, destinés au service diplomatique du Saint-Siège, reçoivent leur formation à l'Académie Ecclésiastique Pontificale, fondée à Rome en 1701 par le pape Clément XI. Les candidats doivent déjà être prêtres, âgés de moins de 33 ans, et doivent avoir reçu le grade de docteur en droit canon dans une université pontificale reconnue*».

ragguaglio dimostra che anche alcuni altri benedettini si riferiscono a quelle eccezioni, scelti per particolari missioni e in base a particolari doti e qualità.

Si è visto anche che, in qualche caso isolato, la diplomazia pontificia si è dovuta attivare a favore o a sfavore di singoli padri dell'Ordine di San Benedetto.

L'attività del padre Marcone, abate di Montevergine, desta alcune perplessità. La scelta di un abate benedettino non diplomatico e la missione affidatagli volta al quasi solo salvataggio degli ebrei ed altre persone in pericolo, costituisce una singolare scelta rispetto alla normale prassi nell'ambiente diplomatico della Santa Sede. Futuri studi dovranno rispondere alla domanda: i nunzi apostolici Monsignor Angelo Rotta (Ungheria), Monsignor Giuseppe Burzio (Slovacchia), Monsignor Andrea Cassulo (Romania), e il Delegato apostolico Angelo Giuseppe Roncalli (Turchia e Grecia) furono anch'essi scelti, inviati o lasciati con il particolare intento di sviluppare un'attività del medesimo tipo? Nel caso di risposta affermativa, ciò attesterebbe la volontà e la linea programmatica dei Superiori della Segreteria di Stato, e quindi del Pontefice, tese a sviluppare una rete di soccorso efficace ma altrettanto discreta, tanto da non essere stata individuata fino ad oggi.

Manca tutt'ora uno studio complessivo delle attività di altri Ordini e Congregazioni religiose a servizio della diplomazia pontificia e quindi non è possibile un confronto, il quale permetterebbe di determinare la singolarità del contributo dei benedettini in quest'ambito.

## ALCUNE PROSPETTIVE DI RICERCA



MIGUEL CALLEJA-PUERTA

## DESARROLLOS DE LA HISTORIOGRAFÍA MONÁSTICA EN EL ÁREA IBÉRICA

Los últimos cincuenta años han contemplado cambios trascendentales en las sociedades española y portuguesa, que han evolucionado de la dictadura a la democracia, de lo rural a lo urbano, con trasformaciones rápidas y profundas en la práctica religiosa. En los años sesenta, cuando Pablo VI promulgaba la *Pacis nuntius*, un joven Peter Linehan recorría los archivos catedralicios españoles<sup>1</sup>. Por la misma época, Bishko investigaba la penetración cluniacense<sup>2</sup> y Cocheril era ya un veterano estudioso de los cistercienses<sup>3</sup>. Pero también los estudiosos ibéricos se ocupaban de los estudios monásticos. José Mattoso publicó en 1965 una modesta nota sobre *San Benito, padre de Europa*<sup>4</sup>.

En el marco de un libro consagrado a la historiografía benedictina, el propósito de este capítulo es, primero, definir los protagonistas del desarrollo de la historiografía monástica en la Península Ibérica; la segunda parte del texto intentará trazar los ejes temáticos fundamentales de ese recorrido historiográfico. Habida cuenta de una benedictinización generalmente tardía, y de que con frecuencia los estudios se han referido indistintamente a monasterios benedictinos y cistercienses como muestras de un mundo monástico y una realidad social propios de la Edad Media preurbana, unos y otros recibirán atención en estas páginas.

### 1. *Los estudiosos*

A lo largo de las últimas décadas se ha producido un cambio radical en la naturaleza de los investigadores. Durante siglos, el estudio de la historia, y no solo de la historia propiamente eclesiástica, era obra de eclesiásticos. En España, la obra inacabada de Yepes a principios del siglo XVII trazaba pormenorizadamente

<sup>1</sup> P. LINEHAN, *The Spanish Church and the Papacy in the Thirteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1971. Se ha referido a esta cuestión en IDEM, *Historia e historiadores de la España medieval*, Ediciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca 2012, cap. 1.

<sup>2</sup> Sus trabajos fundamentales han sido reunidos en CH.J. BISHKO, *Spanish and portuguese monastic history, 600-1300*, Variorum, Aldershot 1984.

<sup>3</sup> M. COCHERIL, *L'implantation des abbayes cisterciennes dans la Péninsule Ibérique*, in «Anuario de Estudios Medievales», 1 (1964), pp. 217-287; IDEM, *Études sur le monachisme en Espagne et au Portugal*, Les Belles Lettres, Paris 1966.

<sup>4</sup> J. MATTOSO, *S. Bento: pai da Europa*, in «O instituto. Revista científica e literaria», 137 (1965), pp. 177-209.

los primeros siglos de la Orden<sup>5</sup>, y avanzaba en el mismo sentido el trabajo de Ángel Manrique para los cistercienses<sup>6</sup>. En el XVIII, el gran proyecto de reunir los documentos históricos del reino en una *Diplomática española* fue encomendado también a los benedictinos, especialmente Sarmiento e Ibarreta<sup>7</sup>; en Portugal, se desarrollaron proyectos análogos de compilación documental, esencialmente eclesiástica<sup>8</sup>.

La desamortización del siglo XIX en ambos países y la dispersión de las comunidades provocó un inevitable retraimiento en los estudios. Aún así, los fondos benedictinos siguieron ocupando un lugar de privilegio en el nuevo Archivo Histórico Nacional, que le consagró algunas de sus más importantes publicaciones. No en vano, una de las primeras colecciones diplomáticas propiamente dichas que se publica en España es la del monasterio de Eslonza<sup>9</sup>.

La recuperación de algunas comunidades en torno a 1900 permitió la reanudación de los estudios. Sobre todo en Santo Domingo de Silos: Marius Férotin, archivero, publicó documentos y manuscritos litúrgicos de la abadía<sup>10</sup>. Poco después Luciano Serrano, que se formó en Roma e investigó en los Archivos Vaticanos, daría a la luz un buen número de colecciones diplomáticas<sup>11</sup>. Justo Pérez

<sup>5</sup> A. DE YEPES, *Coronica general de la orden de San Benito, patriarca de religiosos*, 7 vols., Yrache y Valladolid 1609-1621.

<sup>6</sup> A. MANRIQUE, *Cisterciensium ecclesiasticorum annalium a condito Cistercio*, 4 voll., Lyon 1642-1659. Destaca también por su valor en la recopilación de inscripciones, según ha destacado M.E. MARTÍN LÓPEZ, *Les inscriptions médiévales dans les "Annales" de Manrique: contribution à la possibilité d'une épigraphie cistercienne*, in «Cahiers de civilisation médiévale», 208 (2009), pp. 395-413; IDEM, *Ángel Manrique y la epigrafía medieval*, Corpus inscriptionum hispaniarum mediaevalium, León 2011.

<sup>7</sup> Vid. F. GIMENO BLAY (ed.), *Erudición y discurso histórico. Las instituciones europeas (ss. XVIII-XIX)*, Universitat de València, València 1993.

<sup>8</sup> S.A. GOMES, *Anotações de Diplomática eclesiástica portuguesa*, in M.H. DA CRUZ COELHO *et alii*, *Estudos de Diplomática Portuguesa*, Edições Colibri - Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Lisboa-Coimbra 2001, pp. 41-72.

<sup>9</sup> V. VIGNAU, *Cartulario del monasterio de Eslonza. Primera parte*, Imprenta de la viuda de Hernando y cía, Madrid 1885.

<sup>10</sup> M. Férotin, *Recueil des chartes de l'abbaye de Silos*, Imprimerie Nationale, Paris 1897; IDEM, *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église Wisigothique et Mozarabe d'Espagne du V<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> Siècle*, Firmin Didot, Paris 1904; ID., *Le liber mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, Firmin Didot, Paris 1912.

<sup>11</sup> L. SERRANO, *Fuentes para la historia de Castilla, I. Colección diplomática de San Salvador del Moral*, Tipografía y casa editorial Cuesta, Valladolid 1906; IDEM, *Fuentes para la historia de Castilla, II. Cartulario del infantado de Covarrubias*, Tipografía y casa editorial Cuesta, Valladolid 1907; IDEM, *Fuentes para la historia de Castilla, III. Becerro gótico de Cardaña*, Tipografía y casa editorial Cuesta, Valladolid 1910; IDEM, *Cartulario de San Pedro de Arlanza, antiguo monasterio benedictino*, Junta para ampliación de estudios e investigaciones científicas - Centro de Estudios históricos, Madrid 1925; IDEM, *Cartulario del monasterio de Vega, con documentos de San Pelayo y Vega de Oviedo*, Junta para ampliación de estudios e investigaciones científicas - Centro de Estudios históricos, Madrid 1927; ID., *Cartulario de San Vicente de Oviedo, 781-1200*, Junta para ampliación de estudios e investigaciones científicas - Centro de Estudios históricos, Madrid 1929; ID., *Cartulario de San Millán de la Cogolla*, Centro de Estudios Históricos, Madrid 1930.

de Urbel destacaría en los estudios históricos<sup>12</sup>. De este modo, algunas comunidades, de fuerte valor identitario en Castilla o Cataluña, mantienen en la actualidad una sólida tradición editorial. Es el caso de Silos, que publica la serie *Studia Silensia* desde 1975. O de las *Publicacions de l'Abadía de Montserrat*, que remonta su serie editorial a mediados del siglo XX, sobre todo mediante su revista *Studia Monastica* (1959). Por su parte, la Confederación Regional Española Cisterciense publica *Cistercium*, con 4 ejemplares al año, desde 1949, y la Asociación de Archivos de la Iglesia en España edita desde 1988 la revista *Memoria Ecclesiae*, en la que los estudios de tema monástico tienen una importante representación. Destaca igualmente la guía de archivos publicada en 2001, que es en la actualidad la mejor vía de acceso a los depósitos documentales eclesiásticos españoles<sup>13</sup>. Asimismo hay que destacar la obra de algunos estudiosos que han dilatado el horizonte historiográfico hacia la época moderna, caso de Ernest Zaragoza Pascual y Lorenzo Maté Sadornil para los benedictinos, de Damián Yáñez Neira y Agustín Altisent con los cistercienses, o de Miguel Ángel González García y sus numerosos trabajos sobre historia y arte en los monasterios.

Junto a los propios eclesiásticos, que nunca han dejado de reescribir su historia, el gran protagonista de la renovación de los estudios monásticos en la Península Ibérica es la Universidad, que en este tiempo ha multiplicado su volumen por seis. En 1964 había en España 12 universidades, con 243.000 estudiantes; en 2014, 82 universidades y 1.438.000 estudiantes. En Portugal se ha seguido una evolución similar, y partiendo de sus históricos centros de enseñanza superior hoy se ha llegado a más de una veintena de instituciones universitarias. Es cierto que en esas universidades el lugar de los estudios humanísticos no ha crecido al mismo ritmo, y que con el tiempo representan una porción cada vez menor en la educación superior. Pero en estas décadas ha madurado toda una generación de historiadores que consagraron enormes esfuerzos a los estudios de historia monástica. Entre los pioneros destacan las figuras de José Angel García de Cortázar o de José Mattoso, benedictino secularizado. Sus discípulos son legión. Pero su continuidad está por ver, sobre todo en España, donde la llegada a la jubilación de un amplio contingente de historiadores no está teniendo en estos años continuidad en un relevo de jóvenes investigadores. En Portugal, la dotación de contratos de investigación se muestra más dinámica, y en el ámbito que nos ocupa el Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica mantiene una importante iniciativa<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> J. PÉREZ DE URBEL - A. GONZÁLEZ RUIZ-ZORRILLA, *Liber Commicus*, 2 voll., Escuela de Estudios Medievales, Madrid 1950; J. PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles en la Edad Media*, 2 voll., Instituto Valencia de don Juan, Madrid 1933-1934.

<sup>13</sup> J.M. MARTÍ BONET (dir.), *Guía de los Archivos de la Iglesia en España*, Asociación de Archiveros de la Iglesia en España, Barcelona 2001. Se puede descargar en [http://www.scrinia.org/uploads/guia/guia\\_archivos.pdf](http://www.scrinia.org/uploads/guia/guia_archivos.pdf), consultado el 7 de junio de 2015.

<sup>14</sup> [http://www.ft.lisboa.ucp.pt/site/custom/template/ucptpl\\_fachome.asp?SSPAGEID=974&lang=1](http://www.ft.lisboa.ucp.pt/site/custom/template/ucptpl_fachome.asp?SSPAGEID=974&lang=1), consultado el 23 de agosto de 2015.

En España, el núcleo más activo es la Fundación Santa María la Real de Patrimonio Histórico de Aguilar de Campoo, que nació como iniciativa civil y ha sabido atraer un importante respaldo de instituciones públicas<sup>15</sup>, y que mantiene su anual *Seminario de Historia del Monacato* que ya se acerca a las treinta ediciones, con un número equivalente de publicaciones asociadas. Más reciente en el tiempo, el monasterio de San Millán de la Cogolla alberga el Centro internacional de investigación de la lengua española (Cilengua), que también está prestando atención a los manuscritos monásticos medievales como transmisores de las primeras manifestaciones de la lengua española.

A todo eso hay que añadir algunas importantes revistas científicas consagradas a la historia de la religiosidad, sobre todo *Hispania Sacra*, publicada desde 1948<sup>16</sup>, o *Lusitania Sacra*, nacida en 1956<sup>17</sup>. Asimismo se ha hecho habitual la reunión periódica de congresos, ya sea con series continuadas, como los dedicados al Cister en Galicia y Portugal<sup>18</sup>; o bien los motivados por efemérides varias<sup>19</sup>.

Finalmente hay que poner de relieve algunas trayectorias excepcionales, que no encajan en los puntos anteriores, pero que han tenido aportaciones trascendentales al estudio de los benedictinos. Me refiero sobre todo a la extensa obra de Antonio Linage Conde, notario de profesión, que en este medio siglo ha dedicado importantes estudios, sobre todo, al proceso de introducción de la regla benedictina en la Península Ibérica<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> <http://www.santamarialareal.org/>, consultado el 23 de agosto de 2015.

<sup>16</sup> <http://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra>, consultado el 23 de agosto de 2015.

<sup>17</sup> [http://www.ft.lisboa.ucp.pt/site/custom/template/ucptpl\\_fac.asp?sspageID=986&lang=1](http://www.ft.lisboa.ucp.pt/site/custom/template/ucptpl_fac.asp?sspageID=986&lang=1), consultado el 23 de agosto de 2015.

<sup>18</sup> *Actas. Congreso internacional sobre San Bernardo e o Cister en Galicia e Portugal*, 2 voll., Diputación Provincial, Ourense 1992; *IX centenario de la fundación del Cister. II Congreso internacional sobre el Cister en Galicia y Portugal*, 4 voll., Ediciones Monte Casino, Ourense 1998; *Actas III Congreso internacional sobre el Cister en Galicia y Portugal*, 2 voll., Ediciones Monte Casino, Zamora 2006; M.A. GONZÁLEZ GARCÍA - J.L. ALBUQUERQUE CARREIRAS (eds.), *Los caminos de Santiago y la vida monástica cisterciense. Actas. IV congreso internacional Cister en Portugal y Galicia*, 4 voll., Ediciones Monte Casino, Braga-Oseira 2009.

<sup>19</sup> En el XV centenario del nacimiento de San Benito se reunió la *Semana de historia del monacato cántabro-astur-leonés*, Monasterio de San Pelayo, Oviedo 1982. El noveno centenario de la iglesia y claustro de Silos se celebró en el congreso *El Románico en Silos. IX centenario de la consagración de la iglesia y claustro*, Abadía de Silos, Silos 1990. El milenario del nacimiento de Santo Domingo de Silos fue la ocasión para la celebración de *Silos, un milenio. Actas del congreso internacional sobre la abadía de Santo Domingo de Silos*, 4 voll., Universidad de Burgos - Abadía de Silos, Burgos - Silos 2003.

<sup>20</sup> Su extensa bibliografía fue recogida primero por E. ZARAGOZA PASCUAL, *Bibliografía monástica de Antonio Linage Conde*, in «Studia monastica», 26 (1984), pp. 359-370. Más adelante, el repertorio se ha completado en *Antonio Linage Conde: bibliografía*, Instituto de Historia Eclesiástica y de las Religiones, Alcalá la Real 1998.

## 2. Los estudios

Más allá de los planteamientos generales, que fuera de las historias generales de la Iglesia son muy escasos<sup>21</sup>, y de algunas relaciones bibliográficas<sup>22</sup>, las investigaciones de las últimas décadas pueden encuadrarse en los siguientes puntos.

### 2.1. Publicación de fuentes

El primero de ellos es el de una masiva edición de fuentes benedictinas y cistercienses, sobre todo documentos de archivo de época medieval, y en particular anteriores al siglo XIV.

Tras la Guerra Civil española, algunas cátedras universitarias de Paleografía y Diplomática habían impulsado un primer crecimiento en el volumen de los documentos editados. El género pronto se mostró propicio para la realización de tesis doctorales, también en los departamentos de Historia Medieval: decenas de monasterios medievales habían conservado fondos de unos pocos cientos de pergaminos que ilustraban la formación y explotación de su dominio. En la época en la que crecían los departamentos universitarios y aumentaba el interés por la historia regional, muchos diplomatas y medievalistas edificaron sus tesis doctorales sobre estos fondos monásticos.

Así, a partir de los años setenta se observa el despegue de su publicación, a un ritmo que llegaría a alcanzar los treinta libros en algún año. El proyecto Codiphis contabilizó unos 190.000 documentos medievales editados<sup>23</sup>. De ellos, un porcentaje importante son monásticos, cuya distribución en el mapa ya traza un rápido esquema de la historia del monacato en la Península Ibérica. La gran mayoría de estas instituciones se concentra en la mitad septentrional del territorio, como fruto de una historia en la que buena parte del mismo permanecía en manos musulmanas en el tiempo de la extensión del monacato benedictino. A partir del siglo XIII, cuando la reconquista avanzó hacia el sur, las devociones predominantes ya eran otras.

Entre los editores de documentos destacan particularmente algunos nombres, como el de Manuel Lucas Álvarez para Galicia, o algunas colecciones, como *Fuentes y estudios de historia leonesa*, con más de 130 volúmenes de los cuales una parte

<sup>21</sup> B. VASCONCELOS E SOUSA (dir.), *Ordens religiosas em Portugal. Das origens a Trento. Guia histórico*, Livros Horizonte, Lisboa 2005.

<sup>22</sup> S.A. GOMES, *Bibliografía de história monástica medieval portuguesa: guia temático*, in «Mosaico», 4/1 (2011), pp. 21-54.

<sup>23</sup> Es fundamental la gran compilación de ediciones y los estudios introductorios de J.Á. GARCÍA DE CORTÁZAR - J.A. MUNTA - L.J. FORTÚN, *CODIPHIS. Catálogo de colecciones diplomáticas hispano-lusas de época medieval*, 2 voll., Fundación Marcelino Botín, Santander 1999. Una ampliación del catálogo en L.J. FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, *La edición de fuentes documentales para el estudio de la Edad Media hispana*, in J.A. MUNTA LOINAZ - J.R. DÍAZ DE DURANA ORTIZ DE URBINA (eds.), *XXV años de historiografía hispana (1980-2004). Historia medieval, moderna y de América*, Universidad del País Vasco, Vitoria 2007, pp. 15-53.

importante son monásticos<sup>24</sup>. Sin embargo, de unos años a esta parte se observa una importante disminución del ritmo de publicación de nuevas colecciones diplomáticas. La escasa valoración de la edición de fuentes en las evaluaciones de la investigación universitaria está reduciendo un género que, sin embargo, es fuente esencial de la mayoría de las investigaciones que ahora se hacen sobre los siglos de la Plena Edad Media.

Por lo demás, no faltan desequilibrios en el estudio de estas fuentes. Como se ha dicho, la inmensa mayoría de estas ediciones se refieren a pergaminos anteriores al siglo XIV; la atención a la documentación administrativa es menor<sup>25</sup>, y casi nada se ha editado para la época moderna. Un segundo problema emana del hecho de que la inmensa mayoría de esas ediciones se preocupa por la simple transcripción de los documentos en orden cronológico. Hasta hace poco se han ignorado los problemas de la tradición diplomática de muchas de estas piezas. Del mismo modo, los estudios recientes de historia de la archivística se han ocupado sobre todo de archivos de otras órdenes, y particularmente para la época moderna<sup>26</sup>. Será necesaria una perspectiva global de la archivística medieval y moderna, y una valoración de las series producidas y conservadas en cada época, para que podamos aproximarnos a una visión más clara de los problemas planteados por esta documentación.

En paralelo a la edición de fuentes diplomáticas, la catalogación y estudio de los manuscritos litúrgicos y del resto de las bibliotecas monásticas constituye un género poco visible que desarrolló Janini a principios del período considerado<sup>27</sup>,

<sup>24</sup> Una revisión de las mismas en J.I. RUIZ DE LA PEÑA SOLAR - M.J. SANZ FUENTES, *Instrumentos, cauces y expresiones de la actividad investigadora*, in *La Historia Medieval en España. Un balance historiográfico (1968-1998)*. XXV Semana de estudios medievales, Gobierno de Navarra, Pamplona 1999, pp. 779-805; y más recientemente en M. CALLEJA PUERTA - P. OSTOS SALCEDO - M.L. PARDO RODRÍGUEZ - M.J. SANZ FUENTES, *Edición de documentos en los reinos de Castilla y León*, in TH. KÖLZER - W. ROSNER - R. ZEHETMAYER (eds.), *Regionale Urkundenbücher. Die Vorträge der 12. Tagung der Commission Internationale de Diplomatique*, Mitteilungen aus dem Niederösterreichischen Landesarchiv, St. Pölten 2010, pp. 205-220.

<sup>25</sup> Puede citarse el trabajo de L. MATÉ SADORNIL - M.B. PRIETO MORENO - J. TUA PEREDA, *Contabilidad, información y control en un contexto de actividades económicas diversificadas en la edad moderna: el monasterio de Silos y su sofisticado sistema contable*, in «De computis. Revista española de historia de la contabilidad», 9 (2008), pp. 136-209. Un panorama general de la evolución del género en M. CALLEJA PUERTA, *Libros para la administración. Estado de la cuestión y perspectivas de la investigación*, in J.A. MUNITA LOINAZ - J.A. LEMA PUEYO (eds.), *La escritura de la memoria. Libros para la administración*, Universidad del País Vasco, Vitoria 2012, pp. 17-39.

<sup>26</sup> S.A. GOMES, *In limine conscriptionis. Documentos chancelería y cultura no Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, séculos XII a XVI*, Viseu 2007, pp. 241-445. M.L. GARCÍA VALVERDE, *El archivo en los conventos de clausura femeninos de Granada*, Editorial Universidad de Granada, Granada 2005; más general, M.L. ROSA - P.F.O. FONTES (eds.), *Arquivística e arquivos religiosos. Contributos para uma reflexão*, Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa 2000.

<sup>27</sup> J. JANINI, *Liber mysticus de Cuaresma y Pascua. Cod. Toledo, bibl. capit. 35.5*, Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes, Toledo 1980; IDEM, *Liber ordinum sacerdotal. Cod. Silos, archivo monástico*, 3, Abadía de Silos, Silos 1981.

y que recientemente retoman otros autores<sup>28</sup>. La publicación de algunos facsímiles medievales procedentes de bibliotecas monásticas ha propiciado algún estudio en profundidad de ciertos códices muy significativos<sup>29</sup>. El estudio de las crónicas monásticas está conociendo también una renovación que se observa, por ejemplo, en el reciente número monográfico de la revista *e-Spania* dedicado a la *Primera Crónica Anónima de Sabagún*<sup>30</sup>. Para la época moderna, las tareas de edición se han circunscrito a algunos géneros muy particulares, ya sean crónicas de viajes<sup>31</sup>, actas de capítulos<sup>32</sup> o libros de visitas<sup>33</sup>.

## 2.2. Dominios monásticos

Junto a esa inmensa masa documental puesta a disposición de los investigadores, el estudio del señorío monástico, o más propiamente el dominio monástico, se ha convertido en el gran género de la historiografía benedictina<sup>34</sup>.

El hito fundacional de esa corriente de estudios fue el libro de García de Cortázar sobre San Millán de la Cogolla, escrito entre 1966 y 1969<sup>35</sup>. Basado en

<sup>28</sup> La totalidad de los códices visigóticos están en A. MILLARES CARLO *et alii* (eds.), *Corpus de códices visigóticos*, 2 voll., Gobierno de Canarias, Las Palmas de Gran Canaria 1999; los códices de la biblioteca de San Millán de la Cogolla están catalogados en E. RUIZ GARCÍA, *Catálogo de la sección de códices de la Real Academia de la Historia*, Real Academia de la Historia, Madrid 1997; para los manuscritos cistercienses, A. SUÁREZ GONZÁLEZ, *El libro en los claustros cistercienses. Una aproximación c. 1140-1240*, in *El monacato en los reinos de León y Castilla (siglos VII-XIII)*, Fundación Sánchez-Albornoz, Ávila 2007, pp. 263-326; otras tipologías en J. LENCART, *O costumeiro de Pombeiro. Uma comunidade beneditina do séc. XIII*, Estampa, Lisboa 1997.

<sup>29</sup> Por ejemplo J. GARCÍA TURZA *et alii*, *Códice albeldense (976). Original conservado en la Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial (d.l.2)*, Testimonio - Patrimonio Nacional, Madrid 2002. También se han editado los facsímiles de varios beatos. Sobre esta tipología libraria, J. WILLIAMS, *The Illustrated Beatus. A Corpus of the Illustrations of the Commentary on the Apocalypse*, 5 voll., Harvey Miller, London 1994-2003.

<sup>30</sup> CH. GARCÍA - C.M. REGLERO DE LA FUENTES (eds.), *Escritura y reescritura de una crónica monástica hispana. La Primera Crónica Anónima de Sabagún*, in «E-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes», 19 (octubre 2014), consultado el 30 de mayo de 2015, <https://e-spania.revues.org/23810>

<sup>31</sup> *Peregrinatio hispanica: voyage de don Edme de Saulieu, abbé de Clairvaux, en Espagne et au Portugal (1531-1533)*, a cura di M. Cocheril, Presses Universitaires de France, Paris 1970.

<sup>32</sup> L. MATÉ SADORNIL, *Actas y constituciones de los capítulos de la Congregación de San Benito de Valladolid (1497-1610)*, Abadía de Silos, Silos 2009.

<sup>33</sup> S.A. GOMES, *Visitações a Mosteiros Cistercienses em Portugal, séculos XV e XVI*, Instituto Português do Património Arquitectónico, Lisboa 1998.

<sup>34</sup> Por inabordable en unas pocas líneas, remito a los estados de la cuestión de C.M. REGLERO DE LA FUENTE, *Un género historiográfico: el estudio de dominios monásticos en la Corona de Castilla*, in J.I. DE LA IGLESIA DUARTE (coord.), *Monasterios, espacio y sociedad en la España cristiana medieval. XX Semana de Estudios Medievales (Nájera, del 3 al 7 de agosto de 2009)*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño 2010, pp. 33-75; L.J. FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, *Dominios monásticos en Navarra y la Corona de Aragón: dinámicas e historiografía*, in *ibidem*, pp. 77-122.

<sup>35</sup> J.Á. GARCÍA DE CORTÁZAR, *El dominio del monasterio de San Millán de la Cogolla (siglos X a XIII). Introducción a la historia rural de Castilla altomedieval*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1969.

las ediciones preexistentes de la rica documentación de esta abadía, el autor estudiaba el proceso de formación del señorío desde el siglo X al XIII. Estadística y cartografía eran sus procedimientos de trabajo esenciales. Se desarrollaba así un esquema de investigación muy volcado a la historia rural, a la evolución de los paisajes en el tiempo largo, a los procedimientos de adquisición y formas de explotación del dominio monástico, a la situación social del campesinado y a la articulación del monasterio con reyes y nobles. Sobre ese modelo se escribieron decenas de monografías sobre monasterios benedictinos y cistercienses, cuyo esquema básico variaba poco<sup>36</sup>. Dichas variaciones se producían cuando resultaban motivadas por una serie documental del caso de estudio que era algo distinta. Por ejemplo, ciertas series contables de la primera mitad del siglo XIV motivaron algunas aproximaciones a la economía monástica que, apoyándose en métodos estadísticos, suponían el planteamiento de nuevas preguntas<sup>37</sup>.

La historia rural en marcos regionales se estudiaba desde la perspectiva del monasterio; o mejor dicho desde la documentación monástica. Por consiguiente, estos estudios se limitaban al espacio septentrional de la Península Ibérica; o más propiamente a los espacios particulares en los que cada uno de los monasterios estudiados tenía propiedades, ya que la síntesis sigue siendo escasa.

Pero, paradójicamente, las propias comunidades quedaban en segundo plano, y el tema de la benedictinización se trataba poco o nada.

### 2.3. *La introducción de la regla benedictina y sus sucesivas reformas*

Sobre una estructura documental equivalente a la que estimuló el estudio de los dominios monásticos en Castilla, José Mattoso pudo estudiar la vida religiosa de los monasterios de la diócesis de Porto en los siglos XI y XII<sup>38</sup>. Su método consistía en la búsqueda minuciosa de referencias indirectas, y sobre todo en la investigación lexicográfica del vocabulario religioso y el empleo de unos manuscritos litúrgicos que en España habían interesado menos a los historiadores. Las pesquisas de Linage Conde en torno a la introducción de la regla benedictina terminarían por completar un panorama en el que han pesado de forma determinante las referencias al seguimiento de la norma en la documentación medieval<sup>39</sup>.

De este modo, la historiografía monástica se convirtió también en una poderosa línea de estudio sobre identidades culturales en transformación hasta el siglo XIII, fundamentalmente. El monacato de tradición visigótica no ha dejado de ser

<sup>36</sup> Una extensa relación de publicaciones en los dos artículos de la nota 34.

<sup>37</sup> S. MORETA VELAYOS, *Rentas monásticas en Castilla. Problemas de método*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1974.

<sup>38</sup> J. MATTOSO, *Le monachisme ibérique et Cluny. Les monastères du diocèse de Porto de l'an mille à 1200*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain 1968.

<sup>39</sup> A. LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica*, 3 voll., Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", León 1973; IDEM, *San Benito y los benedictinos*, 8 voll., Irmandade de S. Bento da Porta Aberta, Braga 1991-1993.

investigado, fundamentalmente desde el punto de vista de la historia del arte y la liturgia, que se ha empleado como fuente para comprender la organización de los espacios en el monasterio. Destacan aquí las aportaciones de Bango Torviso sobre topografía y función de los conjuntos monásticos altomedievales y su transformación al calor de la introducción de la regla benedictina y de la reforma cisterciense<sup>40</sup>. En una vertiente más propiamente litúrgica y en su variante musical, hay que recordar las recientes investigaciones de Rubio Sadía sobre el paso del rito mozárabe al romano<sup>41</sup>, de María Adelaide Miranda y Rose Walker sobre manuscritos iluminados<sup>42</sup>, y de Zapke sobre la renovación de los manuscritos litúrgico-musicales<sup>43</sup>.

En el mismo sentido, en el último medio siglo se han aclarado notablemente algunas categorías que permanecían confusas en la historiografía previa. Todavía en los años cincuenta del pasado siglo parecía que toda la benedictinización había sido obra de los monjes de Cluny. Charles J. Bishko fue el primero en situar la introducción del monacato cluniacense propiamente dicho en su contexto sociopolítico, sobre todo con la monarquía<sup>44</sup>, y abrió paso a una serie de estudios de caso que, ya desde la documentación escrita, los conjuntos edificados o la plástica monumental, desembocan en las recientes síntesis de Carlos Reglero<sup>45</sup> o José Luis

<sup>40</sup> *Monjes y monasterios. El Cister en el medievo de Castilla y León*, catálogo della mostra, a cura di I. Bango Torviso, Junta de Castilla y León, Valladolid 1998; IDEM, *El monasterio hispano. Los textos como aproximación a su topografía y a la función de sus dependencias*, in M.C. LACARRA DUCAY (coord.), *Los monasterios aragoneses*, Institución “Fernando el Católico”, Zaragoza 1999, pp. 7-24; IDEM, *La iglesia monástica en la España medieval (500-1200)*, in *Monasterios románicos y producción artística*, Fundación Santa María la Real - Centro de Estudios del Románico, Aguilar de Campoo 2003, pp. 213-232; IDEM, *La imagen del monasterio hispano. Algunas reflexiones sobre su estructura y significado*, in *El monacato en los reinos de León y Castilla...*, cit., pp. 173-212.

<sup>41</sup> J.P. RUBIO SADIA, *Las órdenes religiosas y la introducción del rito romano en la Iglesia de Toledo. Una aportación desde las fuentes litúrgicas*, Instituto Teológico San Ildefonso, Toledo 2004; IDEM, *La penetración de la tradición litúrgica catalano-narbonense en el obispado de Palencia en el siglo XI*, in «Miscellània litúrgica catalana», 18 (2010), pp. 243-278; IDEM, *La recepción del rito francorromano en Castilla (ss. XI-XII). Las tradiciones litúrgicas locales a través del responsorial del Proprium de tempore*, LEV, Città del Vaticano 2011; IDEM, *Narbona y la romanización litúrgica de las iglesias de Aragón*, in «Miscellània litúrgica catalana», 19 (2011), pp. 267-321.

<sup>42</sup> M.A. MIRANDA, *A iluminura românica em Santa Cruz de Coimbra e Santa Maria de Alcobaça. Subsídios para o estudo da iluminura em Portugal*, 2 voll., Universidade Nova de Lisboa, Lisboa 1996; IDEM, *Livros litúrgicos cistercienses nos reinos ibéricos*, in «Cistercium», 208 (1997), pp. 223-256; R. WALKER, *Views of Transition. Liturgy and Illumination in Medieval Spain*, British Library, London 1998.

<sup>43</sup> S. ZAPKE, *El antifonario de San Juan de la Peña (ss. X-XI). Estudio litúrgico-musical del rito hispano*, Institución “Fernando el Católico”, Zaragoza 1995; IDEM, *Das Antiphonar von Sta. Cruz de la Serós, XII. Jh.*, Ars Una, Neuried 1996; IDEM (ed.), *Hispania Vetus. Manuscritos litúrgico-musicales. De los orígenes visigóticos a la transición francorromana (siglos IX-XIII)*, Fundación BBVA, Bilbao 2007.

<sup>44</sup> CH.J. BISHKO, *Fernando I y los orígenes de la alianza castellano-leonesa con Cluny*, in «Cuadernos de Historia de España», 47-48 (1968), pp. 31-135; IDEM, *Count Henrique of Portugal, Cluny and the Antecedents of the Pacto Successório*, in «Revista Portuguesa de História», 13 (1971), pp. 155-188.

<sup>45</sup> C.M. REGLERO DE LA FUENTE, *Cluny en España. Los prioratos de la provincia y sus redes sociales (1073- ca 1270)*, Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, León 2008.

Senra<sup>46</sup>, que sitúan en su lugar preciso la influencia de la abadía borgoñona en la Iglesia castellana. La primera de ellas es una completa investigación en la que se identifica a los monasterios propiamente vinculados a la abadía de Cluny, y se analiza de forma pormenorizada la inserción social de las fundaciones cluniacenses, y sus relaciones con reyes, nobles, obispos y concejos. Tampoco faltan en esta primera aproximación algunos capítulos sobre la estructura interna de los prioratos y la presencia de la provincia de Hispania en el universo cluniacense. La segunda amplía la pesquisa un siglo más, hasta fines del siglo XIV, ilustrando la progresiva disolución de los lazos con Cluny<sup>47</sup>.

Mucho más numerosos han sido los estudios sobre abadías cistercienses, que iniciaba Dom Cocheril en los años sesenta del pasado siglo. Junto a los consabidos estudios de historia económica, que acentuaban las innovaciones cistercienses en la gestión y explotación de los dominios, varios estudios se han ocupado de la cronología de la adscripción al Císter de diversas casas, nadando con frecuencia entre la historia y la historia del arte<sup>48</sup>. En los últimos años se acentúa también el interés por la inserción de estos monasterios en su entorno, y el estudio de sus relaciones con reyes, obispos, nobles y campesinos, con particular atención a los monasterios femeninos<sup>49</sup>; los estudios regionales han tenido relevancia en esta dirección<sup>50</sup>.

#### 2.4. *La inserción social del monasterio*

La naturaleza de la documentación conservada para los siglos centrales de la Edad Media hace que el vínculo de los monasterios con la sociedad del entorno se haya convertido en uno de los ejes principales de investigación.

<sup>46</sup> J.L. SENRA GABRIEL Y GALÁN, *Arquitectura y escultura en los grandes monasterios benedictinos de Castilla y León (1073-1157)*, microforma, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, Madrid 1998; IDEM, *Cluny et l'Espagne*, in N. STRATFORD (ed.), *Cluny, 910-2010: onze siècles de rayonnement*, Éditions du Patrimoine, Paris 2010, pp. 354-363; IDEM, *Las grandes instituciones cluniacenses hispanas bajo el reinado de Alfonso VI*, in «Anales de Historia del Arte», 2 extra (2011), pp. 335-366.

<sup>47</sup> IDEM, *Amigos exigentes, servidores infieles. La crisis de la orden de Cluny en España (1270-1379)*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2014.

<sup>48</sup> *La introducción del Císter en España y Portugal*, La Olmeda, Burgos 1991.

<sup>49</sup> G. CAVERO DOMÍNGUEZ, *Implantación y difusión del Císter femenino hispano en el siglo XII*, in «Cistercium», 217 (1999), pp. 791-812.

<sup>50</sup> Los más antiguos atienden a la escala del reino, como V. ÁLVAREZ PALENZUELA, *Monasterios cistercienses en Castilla, siglos XII-XIII*, Universidad de Valladolid, Valladolid 1978; J. PÉREZ-EMBED WAMBA, *El Císter en Castilla y León. Monacato y dominios rurales (s. XIII-XV)*, Junta de Castilla y León, Valladolid 1986. Recientemente se acerca el foco y se atiende a una visión más global, como se observa en el coloquio *El monacato en la diócesis de Astorga durante la Edad Media*, Ayuntamiento de Astorga, Astorga 1995; o en el trabajo de G. CAVERO DOMÍNGUEZ, *El esplendor del Císter en León, siglos XII-XIII*, Fundación Hullera Vasco Leonesa, León 2007. También se han intentado definir los caracteres diferenciales de las casas cistercienses según los reinos, como propone F. MIRANDA GARCÍA, *El modelo cisterciense en su aplicación castellana: el caso de Fitero*, in «Cistercium», 242-243 (2006), pp. 63-77.

De entre ellos destaca sobre todo la estrecha relación de muchas comunidades con los grupos aristocráticos, que en la iglesia visigótica adoptó la forma de monasterios propios, los cuales constituían una de las propiedades más importantes de las familias de la nobleza. El estudio de Cocheril sobre el vínculo entre la familia de los Guzmán y el monasterio cisterciense de Gumiel de Izán, de 1965<sup>51</sup>, fue el primero de una serie desarrollada sobre todo en los años noventa. Algunos de los estudios de dominios monásticos antes citados dedicaban importantes capítulos a la familia de los fundadores, caso por ejemplo del de Elida García para San Juan Bautista de Corias<sup>52</sup>. Este hecho venía motivado por la práctica habitual de que, con las propiedades aportadas a la dotación del monasterio, los títulos de propiedad se incorporaban también al archivo monástico. Un caso extremo es el del monasterio cisterciense de Otero de las Dueñas, fundado en 1203 por una noble dama que aportó un rico archivo familiar cuyas piezas más antiguas se remontaban a mediados del siglo IX<sup>53</sup>.

Estas transferencias documentales están en la base de las investigaciones sobre la aristocracia altomedieval que se han desarrollado desde los años noventa<sup>54</sup>. Y en estas investigaciones, la relación mantenida entre familias y fundaciones ocupa un lugar de privilegio. No se trataba solo de que los patrimonios aristocráticos estuviesen en la base de muchos dominios monásticos. La constatación de que una fundación no era un final, sino el principio de una nueva relación entre aristócratas y monjes que se edificaba sobre bases nuevas, ha hecho de los vínculos entre nobleza y monacato un importante eje de estudio, en el que destacan las aportaciones de Pascual Martínez Sopena<sup>55</sup>, y del que ya se ha producido alguna reciente interpretación a varias voces<sup>56</sup>. El éxito de nuevas devociones a partir del

<sup>51</sup> M. COCHERIL, *Le monastère de San Pedro de Gumiel de Izán et la famille de Guzmán*, in «Cîteaux», 16 (1965), pp. 75-78.

<sup>52</sup> M.E. GARCÍA GARCÍA, *San Juan Bautista de Corias. Historia de un señorío monástico asturiano (siglos X-XV)*, Universidad de Oviedo - Departamento de Historia Medieval, Oviedo 1980, pp. 35-70.

<sup>53</sup> J.A. FERNÁNDEZ FLÓREZ - M. HERRERO DE LA FUENTE, *Colección documental del monasterio de Santa María de Otero de las Dueñas, I (854-1108)*, Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", León 1999; IDEM, *Colección documental del monasterio de Santa María de Otero de las Dueñas, II (1109-1300) e índices*, Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", León 2005.

<sup>54</sup> Un estado de la cuestión en P. MARTÍNEZ SOPENA, *La aristocracia hispánica. Castilla y León (ss. X-XIII)*, in «Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre», hors-série, n. 2 (2008), consultado el 5 de junio de 2015, <http://cem.revues.org/10052>

<sup>55</sup> P. MARTÍNEZ SOPENA, *Aristocracia, monacato y reformas en los siglos XI y XII*, in *El monacato en los reinos de León y Castilla*, cit., pp. 67-100; vid. también los trabajos de R. ALONSO ÁLVAREZ, *Los promotores de la Orden del Císter en los reinos de Castilla y León. Familias aristocráticas y damas nobles*, in «Anuario de Estudios Medievales», 37/2 (2007), pp. 653-710; o G. BAURY, *Les religieuses de Castille: patronage aristocratique et ordre cistercien (XII-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2012.

<sup>56</sup> J.Á. GARCÍA DE CORTÁZAR - R. TEJA (coords.), *Monasterios y nobles en la España del románico: entre la devoción y la estrategia*, Fundación Santa María la Real - Centro de Estudios del Románico, Aguilar de Campoo 2014.

siglo XIII hace que esta línea de estudios, para épocas posteriores, sea casi inexistente. El sometimiento de algunas de estas comunidades en la época bajomedieval a algunos codiciosos nobles, estudiado a principios de los sesenta por José Luis Santos Díez<sup>57</sup>, no ha tenido continuadores importantes.

El estudio de la relación con los reyes es más reciente. Es cierto que las colecciones diplomáticas de los monarcas se nutren con frecuencia de los fondos monásticos donde los privilegios medievales se conservaron con el mayor celo. Pero también es verdad que las investigaciones se ciñen habitualmente al estudio de casos particulares<sup>58</sup>, y falta sin embargo una interpretación global de la política monástica regia, excepción hecha del caso cluniacense<sup>59</sup>; en este sentido, en los últimos años se están produciendo importantes progresos<sup>60</sup>. A medida que nos referimos a épocas más próximas, la situación cambia y el número de estudios crece. Para el final de la Edad Media, el interés de los Reyes Católicos en controlar al clero regular condujo a la creación de las congregaciones benedictina y cisterciense de Castilla, que han recibido algunos estudios en los últimos años<sup>61</sup>, al igual que ocurre en Portugal<sup>62</sup>. Más adelante, los problemas económicos de la monarquía católica llevaron al intento de identificar aquellos monasterios que en siglos pretéritos habían sido objeto del patronato real<sup>63</sup>. Finalmente, la debilidad de la reina Isabel II frente a los carlistas en la cuarta década del siglo XIX es lo que lleva a la incautación de los bienes de las comunidades regulares y la extinción de la práctica totalidad de las comunidades. En Portugal el proceso es completamente paralelo. En ambos países este proceso se ha estudiado en relación a los bienes confiscados y subastados para la salvación del estado liberal<sup>64</sup>, pero mucho menos en el detalle menudo de la relación entre monarquía y clero regular, y las consecuencias de aquel proceso sobre estos últimos.

Frente a los cada vez mejor conocidos vínculos con la monarquía y la nobleza, es menor el número de estudios sobre las relaciones de los monasterios con otros

<sup>57</sup> J.L. SANTOS DÍEZ, *La encomienda de monasterios en la Corona de Castilla, siglos X-XV*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Delegación de Roma, Roma 1961.

<sup>58</sup> J.A. GARCÍA DE CORTÁZAR - L. AGÚNDEZ SAN MIGUEL, *Escritura monástica y memoria regia en las abadías de San Millán de la Cogolla y Sabagún en el siglo XII*, in «Cuadernos de Historia de España», 85-86 (2011-2012), pp. 247-270.

<sup>59</sup> Actualizada por P. HENRIET, *La politique monastique de Ferdinand I<sup>er</sup>*, in *El monacato en los reinos de León y Castilla...*, cit., pp. 101-124.

<sup>60</sup> En particular el volumen de P. MARTÍNEZ SOPENA - A. RODRÍGUEZ LÓPEZ (eds.), *La construcción medieval de la memoria regia*, Publicaciones de la Universitat de València, València 2011.

<sup>61</sup> La base es el estudio de J. GARCÍA ORO, *La reforma de los religiosos españoles en tiempos de los Reyes Católicos*, Instituto Isabel la Católica, Valladolid 1969. A partir de ahí, Ernest Zaragoza Pascual ha publicado gran número de estudios sobre la reforma en distintos monasterios.

<sup>62</sup> S.A. GOMES, *A Congregação Cisterciense de Santa Maria de Alcobça nos séculos XVI e XVII: elementos para o seu conhecimento*, in «Lusitania sacra», 2<sup>a</sup> serie, 18 (2006), pp. 375-431.

<sup>63</sup> CH. HERMANN, *L'Église d'Espagne sous le patronage royal (1476-1834)*, Casa de Velázquez, Madrid 1988.

<sup>64</sup> La revista *Memoria Ecclesiae* dedicó a esta cuestión un número monográfico en el año 2003.

grupos sociales o instituciones. Es poco lo que se conoce de las relaciones establecidas con los obispos<sup>65</sup> y con otros monasterios situados más allá de su ámbito inmediato de influencia<sup>66</sup>. Tampoco abundan los estudios globales sobre la inserción urbana de los monasterios benedictinos o cistercienses que se desarrollaron en ciudades o vieron crecer urbes a su alrededor<sup>67</sup>. Del mismo modo, empieza a investigarse el papel de los monasterios como instituciones hospitalarias<sup>68</sup>.

En el mismo sentido, la propia estructura interna de las comunidades y el desarrollo del poder abacial se conocen escasamente<sup>69</sup>. La propuesta de Ursula Vones, hace diez años, de aplicar el método prosopográfico en el ámbito de la historia eclesiástica<sup>70</sup> ha tenido más éxito en los ámbitos episcopal y capitular, sobre todo en Portugal<sup>71</sup>, que en ámbito propiamente monástico<sup>72</sup>. Muchos abadologos han sido reconstruidos por Ernest Zaragoza Pascual<sup>73</sup>, que también investigó sobre los generales de la congregación vallisoletana<sup>74</sup>; pero este tipo de investigaciones no se han extendido para darnos a conocer, en general, la estructura interna de las comunidades, mucho menos su implantación social y redes de relaciones.

<sup>65</sup> J.A. GARCÍA DE CORTÁZAR - R. TEJA (eds.), *Monjes y obispos en la España del Románico*, Fundación Santa María la Real, Aguilar de Campoo 2013; para época moderna, M.N. PEIRÓ GRANER, *El Concilio de Trento y la autoridad episcopal en los monasterios benedictinos de la diócesis de Lugo*, in R. CASAL - J.M. ANDRADE CERNADAS - R.J. LÓPEZ LÓPEZ (eds.), *Galicia monástica. Estudos en lembranza da profesora María José Portela Silva*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 2009, pp. 153-183.

<sup>66</sup> A. SUÁREZ GONZÁLEZ, *San Isidoro de León y el Císter. Menciones a monasterios cistercienses en dos obituarios de San Isidoro de León (siglos XII-XIII)*, in *Actas del Congreso internacional sobre San Bernardo*, cit., pp. 197-206.

<sup>67</sup> J.I. RUIZ DE LA PEÑA SOLAR, *Desarrollo urbano y reacción señorial: monasterios "versus" concejos en el noroeste peninsular (siglos XII-XIII)*, in *El monacato en los reinos de León y Castilla...*, cit., pp. 327-360.

<sup>68</sup> G. CAVERO DOMÍNGUEZ, *De huéspedes y hospederías. Los modelos monásticos*, in *ibidem*, pp. 213-236.

<sup>69</sup> S.A. GOMES, *Abbés et vie régulière dans l'abbaye d'Alcobaça (Portugal) au Moyen Âge: un bilan*, in *Les personnes d'autorité en milieu régulier*, Publications d'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne 2012, pp. 137-150. Son sin embargo muy abundantes los abadologos, investigados sobre todo por Ernest Zaragoza Pascual.

<sup>70</sup> U. VONES-LIEBENSTEIN, *El método prosopográfico como punto de partida de la historiografía eclesiástica*, in «Anuario de Historia de la Iglesia», 14 (2005), pp. 351-364.

<sup>71</sup> *Carreiras eclesiásticas no Ocidente Cristão (séc. XII-XIV) – Ecclesiastical Careers in Western Christianity (12<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> c.)*, Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa 2007.

<sup>72</sup> S.A. GOMES, *Acerca da origem social das monjas cistercienses de Santa Maria de Cós (Alcobaça) em tempos medievos*, in «Revista Portuguesa de História», XXXVI (2002-2003), pp. 141-160.

<sup>73</sup> En su copiosísima producción bibliográfica, citamos alguno de los más recientes: E. ZARAGOZA PASCUAL, *Abadologio del monasterio de San Pedro de Montes (siglos VII-XIX)*, in «Compostellanum», 57 (2012), pp. 277-312; IDEM, *Abadologio del monasterio de San Juan Bautista de Corias (siglos XI-XIX)*, in «Boletín del Real Instituto de Estudios Asturianos», 167 (2006), pp. 135-172.

<sup>74</sup> E. ZARAGOZA PASCUAL, *Los generales de la Congregación de San Benito de Valladolid*, 5 voll., Monasterio de Santo Domingo de Silos, Silos 1973-1984.

## 2.5. Memoria histórica y producción escrita

La alianza entre los vivos y los muertos a través de la oración es uno de los signos distintivos del monacato benedictino de cuño cluniacense, que ha sido investigado por José Mattoso<sup>75</sup>. El reciente hallazgo de un fragmento de necrologio procedente del priorato cluniacense de Carrión ha servido a Neiske y a Reglero para trazar la red social de las alianzas hispanas de esta casa<sup>76</sup>.

En este contexto los estudios sobre la construcción de la memoria monástica constituyen también una dirección prioritaria en el trabajo de los últimos años, que amplían los tradicionales estudios sobre el *scriptorium* monástico<sup>77</sup>. El antiguo estudio de las falsificaciones documentales con el mero objeto de rechazar los añadidos espureos a los documentos originales se ha reformulado. Se estudia ahora el modo en que los monasterios iban reconstruyendo y modificando sus más antiguos documentos para adaptarlos a las nuevas necesidades que surgían<sup>78</sup>, haciendo evolucionar los formularios<sup>79</sup>. No se trataba solo de modificar su expresión documental y adaptarse a convenciones diplomáticas nuevas, menos espontáneas en su expresión y más precisas en la formulación de los derechos<sup>80</sup>. Además se trata de comprender la redacción de cartularios y pancartas como herramientas de autoafirmación de las comunidades. Hablan en esa dirección la organización del material diplomático<sup>81</sup> o la realización de sucesivos proyectos desvelados mediante el análisis codicológico<sup>82</sup>. En ese sentido, García de Cortázar ha reali-

<sup>75</sup> J. MATTOSO (ed.), *O culto dos mortos na Idade Média peninsular*, Edições João Sa da Costa, Lisboa 1996.

<sup>76</sup> F. NEISKE - C.M. REGLERO DE LA FUENTE, *Das neu entdeckte Necrolog von San Zoilo de Carrión de los Condes. Ein Beitrag zum Totengedenken der Abtei Cluny*, in «Frühmittelalterliche Studien», 41 (2007), pp. 141-184.

<sup>77</sup> Cf. A.A. NASCIMENTO, *Le scriptorium d'Alcobaça: identité et corrélations*, in «Lusitania Sacra», 2ª serie, 4 (1992), pp. 149-162.

<sup>78</sup> P. AZCÁRATE AGUILAR-AMAT *et alii*, *Volver a nacer. Historia e identidad en los monasterios de Arlanza, San Millán y Silos (siglos XII-XIII)*, in «Cahiers d'études hispaniques médiévales», 29 (2006), pp. 359-394.

<sup>79</sup> S.A. GOMES, *Um Formulário Monástico Português Medieval: O Manuscrito Alcobacense 47 da BNL*, in «Humanitas», 53 (2001), pp. 249-274; IDEM, *Um Formulário Cisterciense de 1714: O Manuscrito Alcobacense da B.N.L. CCCXLI/230*, in «Revista Portuguesa de História», XXXV (2001-2002), pp. 517-591.

<sup>80</sup> J.C. DE LERA MAÍLLO, *Las cartas de obediencia de los abades de Valparaíso al obispo Suero de Zamora. Estudio diplomático*, in *Actas del II Congreso Internacional sobre el Cister...*, cit., pp. 497-503.

L. AGÚNDEZ SAN MIGUEL, *Memoria y cultura en la documentación del monasterio de Sabagún: la respuesta de las fórmulas "inútiles" (904-1230)*, in «Anuario de Estudios Medievales», 40 (2010), pp. 847-888.

<sup>81</sup> D. PETERSON, *Reescribiendo el pasado. El Becerro Galicano como reconstrucción de la historia institucional de San Millán de La Cogolla*, in «Hispania. Revista española de Historia», 233 (2009), pp. 653-682; IDEM, *La arquitectura del Becerro Galicano como clave para su comprensión*, in J.A. MUNITA LOINAZ (coord.), *Mitificadores del pasado, falsarios de la Historia. Historia Medieval, Moderna y de América*, Universidad del País Vasco, Vitoria 2011, pp. 285-307.

<sup>82</sup> A. SUÁREZ GONZÁLEZ, *Los libri cartarum Superaddi: notas para otra lectura (AHN, códices 976 y 977)*, in *Galicia monástica...*, cit., pp. 39-60.

zado en los últimos años interesantes estudios sobre la evolución de las fórmulas diplomáticas como expresión de las cambiantes sensibilidades de algunas comunidades monásticas<sup>83</sup>. El estudio de los archivos monásticos refleja también la inclinación creciente hacia formas de defensa del dominio y de gestión de la propiedad más relacionados con la administración escrita<sup>84</sup>, que demuestra su utilidad en situaciones de conflicto<sup>85</sup>. Igualmente, la investigación de los sellos los contempla como forma de validación de los documentos, pero también como signo de identidad de las comunidades monásticas en su entorno<sup>86</sup>. Por último, otros autores hemos subrayado que los cartularios monásticos suelen redactarse en situaciones conflictivas, y que la respuesta a dichas situaciones pasa por la reformulación de la memoria, ya sea mediante la refacción de documentos particulares, o su articulación superior en cartularios de extensión variable<sup>87</sup>.

<sup>83</sup> J.A. GARCÍA DE CORTÁZAR, *Memoria y cultura en la documentación del monasterio de Arlanza: la respuesta de las fórmulas "inútiles" (años 912 a 1233)*, in *La Península Ibérica en la Edad Media, treinta años después. Estudios dedicados a José Luis Martín*, Universidad de Salamanca, Salamanca 2006, pp. 143-157; IDEM, *Memoria y cultura en la documentación del monasterio de Samos: la respuesta de las fórmulas "inútiles" (años 785-1209)*, in «Inter-American Music Review», XVIII/1-2 (2008), pp. 89-97; IDEM - L. AGÚNDEZ SAN MIGUEL, *Memoria y cultura en la documentación del monasterio de Celanova: la respuesta de las "fórmulas inútiles" (años 842-1165)*, in M.I. DEL VAL VALDIVIESO - P. MARTÍNEZ SOPENA (dirs.), *Castilla y el mundo feudal. Homenaje al profesor Julio Valdeón*, 3 voll., Junta de Castilla y León - Universidad de Valladolid, Valladolid 2009, vol. III, pp. 251-267.

<sup>84</sup> M.J. SANZ FUENTES, *El archivo del monasterio de Santa María de Valdediós*, in *Valdediós*, Arzobispado de Oviedo - Caja de Asturias, Oviedo 1993, pp. 77-90; S.A. GOMES, *Donationes custodiantur, donationes servantur. Da memória e praxis arquivística do Mosteiro de Santa Maria de Alcobaca em tempos medievais*, in «Humanitas», 57 (2005), pp. 245-269; IDEM, *Um manuscrito iluminado alcobacense trecentista: o caderno dos forais do couto*, in *Estudos em homenagem ao Professor Doutor José Amadeu Coelho Dias*, 2 voll., FLUP, Porto 2006, vol. II, pp. 335-366; G. FERNÁNDEZ ORTIZ, *El archivo de Nuestra Señora de Belmonte en la historiografía moderna (1572-1807)*, en prensa.

<sup>85</sup> J. ESCALONA MONGE, *Lucha política y escritura. Falsedad y autenticidad documental en el conflicto entre el monasterio de Santo Domingo y el Burgo de Silos (ss. XIII-XIV)*, in J.I. DE LA IGLESIA DUARTE (coord.), *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV. XIV Semana de Estudios Medievales (Nájera, del 4 de agosto al 8 de agosto de 2003)*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño 2004, pp. 205-252.

<sup>86</sup> S.A. GOMES, *Sigillis abbatís et conventus muniantur. A sigilografia cisterciense medieval em Portugal*, in «Signum. Revista da ABREM», 9 (2007), pp. 9-52; IDEM, *Imago & auctoritas. Selos medievais da Chancelaria do mosteiro de Alcobaca*, Palimage, Coimbra 2008.

<sup>87</sup> A. SUÁREZ GONZÁLEZ, *Partidos de cartularios: una aproximación arqueológica a los ejemplares pregóticos de Oseira, Belmonte, Valparaíso y Valbuena*, in «Cistercium», 59 (2007), pp. 401-432; M. CALLEJA PUERTA - M.J. SANZ FUENTES, *Fundaciones monásticas y orígenes urbanos. La refacción del documento fundacional de San Vicente de Oviedo*, in *Iglesia y ciudad. Espacio y poder (siglos VIII-XIII)*, Universidad de Oviedo - Instituto de Estudios Medievales de la Universidad de León, Oviedo-León 2011, pp. 9-41; M. CALLEJA PUERTA, *Cartularios y construcción de la memoria monástica en los reinos de León y Castilla durante el siglo XII*, in V. LAMAZOU-DUPLAN - E. RAMÍREZ VAQUERO (dirs.), *Les cartulaires médiévaux. Écrire et conserver la mémoire du pouvoir, le pouvoir de la mémoire*, Presses de l'Université de Pau et des Pays de l'Adour, Pau 2013, pp. 187-197; J. ESCALONA MONGE, *Antes de los cartularios: gestión de archivos y transmisión de los documentos de la Castilla condal (siglo IX-1038)*, in J. ESCALONA - H. SIRANTOINE (dir.), *Chartes et cartulaires comme instruments de pouvoir. Espagne et Occident chrétien*

### 3. *Conclusión*

Al final de este recorrido, algunas conclusiones se imponen. Sobre todo el hecho de que la topografía y la estructura del registro documental conservado sigue determinando en gran medida el rumbo de las investigaciones. En la época que estamos considerando, la primera gran oleada de estudios se dedicó a identificar el qué: qué base patrimonial tenía cada monasterio, cuyos fondos documentales se centraban por cierto en las transferencias de propiedad. Vino luego y se acentuó con los años la definición del quién: quiénes eran los receptores de la propiedad, identificando así el papel de benedictinos, cluniacenses o cistercienses en la colonización monástica de los territorios septentrionales de la Península Ibérica. Y por último el foco de los investigadores se ha desplazado hacia el estudio de las estrategias documentales que transmiten dicha información escrita. Pero como escribió José Mattoso hace tan solo cinco años, muchas de las preguntas fundamentales no se han formulado, y sobre todo quedan sin responder las más profundas del por qué<sup>88</sup>. Por eso, posiblemente sea temprano para que llegue el tiempo de la síntesis, y sean aún necesarios nuevos estudios que completen tareas de base: que las investigaciones superen el estudio monográfico de una abadía para abordar una congregación entera, como está haciendo Carlos Reglero con los cluniacenses, y que sea objeto de interpretación global el papel del monacato en la sociedad de la Península Ibérica desde la Edad Media.

(VIII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles), Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Méridiennes, Madrid-Toulouse 2013, pp. 131-151.

<sup>88</sup> J. MATTOSO, *Perspectivas de investigação em história religiosa medieval portuguesa*, in «Lusitania Sacra», 2<sup>a</sup> serie, 21 (2009), pp. 153-171.

ADAM SOMORJAI - BERNARD SAWICKI

## INCULTURAZIONE E STORIOGRAFIA BENEDETTINA NELL'EUROPA CENTRO-ORIENTALE

*Nel V Centenario dell'erezione  
della Congregazione Benedettina Ungherese*

Quando parliamo di una storiografia benedettina sviluppata nell'Europa centrale, pensiamo ai territori del Cristianesimo occidentale dopo il primo millennio ad Est dell'Impero Germanico, che coincidono con il territorio del Regno di Polonia, il Regno Boemo (Ceco), e il Regno d'Ungheria, ai confini con il Cristianesimo dell'ortodossia, quell'area che lo storico polacco Jerzy Kłoczowski indica come "l'Europa più giovane"<sup>1</sup>.

Il nostro interesse non si estende alle terre del baltico, e non alle terre germaniche oltre gli attuali confini politici.

Due elementi caratterizzano la storia cristiana di queste terre e la loro cultura: la posizione periferica e la discontinuità.

Quest'ultima si rende evidente anche osservando la mutevolezza dei confini e le parabole politiche di imperi e regni.

Per tale discontinuità dei confini degli stati basta guardare le carte geografiche, osservando che c'erano vari imperi che occupavano parte di queste terre, si autocelebravano perenni e sono stati crollati dopo un paio di secoli. Rispetto alla molteplicità delle lingue e ai mutamenti degli usi linguistici, basti ricordare che l'unica lingua comune fu il latino, che nel caso dell'Ungheria, fu adottata come lingua franca dello Stato fino al 1844 e, nel caso della Croazia, ancora oltre. Questa situazione ebbe riflessi anche sulle elaborazioni storiche e storiografiche legate al monachesimo: l'iniziativa dell'abbazia di Raigern in Moravia (Repubblica Ceca) di pubblicare una rivista scientifica per i monasteri dell'Impero Asburgico fu realizzata in latino e tedesco.

Conseguenze ancora più profonde dei mutamenti politici si verificarono sulla stessa esistenza delle comunità monastiche e delle loro organizzazioni. Così è avvenuto per le Congregazioni benedettine che si formarono tardi, e sono estinte, come nel caso polacco, a causa delle guerre per l'indipendenza, oppure sono troppo recenti, come la Congregazione Slava. L'unica struttura costante è la Con-

<sup>1</sup> J. KŁOCZOWSKI, *Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia W kregu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza* [L'Europa più giovane. L'Europa centro-orientale nella civiltà del Medioevo cristiano], Varsavia 1998.

gregazione Ungherese, che ha celebrato nel 2014 il quinto centenario della fondazione e del riconoscimento pontificio.

Nonostante tutto questo, occorre rilevare che ci sia stato un altro elemento costante: la preservazione della fede, anzi, di una fede missionaria e la volontà di restaurare le istituzioni ecclesiastiche, dopo trasformazioni, soppressioni, estinzioni.

Di conseguenza, dal punto di vista storiografico, è importante evidenziare non solo la situazione degli studi su singoli aspetti o fondazioni, ma anche il quadro dell'attuale monachesimo benedettino, maschile e femminile.

Le sue origini sono marcate dalla missione di Sant'Adalberto, secondo vescovo di Praga, il quale fu monaco benedettino a Roma, sull'Aventino, nel monastero dei Santi Alessio e Bonifacio. Da lì fondò Brevnov presso Praga e i suoi discepoli fondarono in Ungheria il monastero di San Martino, detto anche Pannonhalma. Tra i suoi discepoli figurano i primi arcivescovi della Polonia (Gniezno) e dell'Ungheria (Esztergom), tanto che la cristianizzazione di questi regni fu in gran parte opera dei benedettini<sup>2</sup>.

Vi si formarono due Congregazioni benedettine, la più antica è quella Ungherese, l'altra è la Congregazione di Santa Croce in Polonia, creata nel 1709, estinta nel 1864<sup>3</sup>. Oggi sono attive: l'abbazia di Tyniec (Cracovia), il monastero di Lubin (vicino a Poznań/Posen) e il monastero di Biskupów (vicino a Nysa/Neisse in Silesia) che appartengono alla Congregazione dell'Annunciazione (o Belga)<sup>4</sup>, da dove Tyniec fu rifondato nel 1939<sup>5</sup>.

Esiste poi una Congregazione Slava (di San Adalberto), fondata nel 1945 (sospesa nel 1969), con una storia recentissima<sup>6</sup>. I suoi monasteri si trovano nella Repubblica Ceca: Břevnov (risalente al 992/993)<sup>7</sup>, Emauzy a Praga (1347), Brou-

<sup>2</sup> Cf. A. SOMORJAI, *Gli inizi del monachesimo in Ungheria e la missione cristiana nell'Est-europeo. Abbozzo per un bilancio preliminare ossia elementi per il status quaestionis della ricerca*, in *Mille anni di storia dell'arciabbazia di Pannonhalma*, a cura di A. Somorjai e J. Pál, Roma-Pannonhalma 1997, pp. 147-154.

<sup>3</sup> Sei abbazie in Polonia (Łysa Góra, Sieciechów, Płock, Tyniec, Lubiń), inoltre Horodyszczce e Niéswież (oggi Belorussia). Il suo storico polacco fu Marian Kanior OSB di Tyniec, cf. *Polska kongregacja benedyktyńska świętego krzyża 1709-1864*, Tyniec 2000. Altre pubblicazioni precedenti in tedesco nel *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* e nella *Revue d'Histoire Ecclésiastique* ed in varie riviste polacche. Per la sua bibliografia cf. i volumi del *Bulletin d'Histoire Bénédictine de la Revue Bénédictine* (Maredsous).

<sup>4</sup> Per la Congregazione dell'Annunciazione, *Annuario Pontificio* 2015, p. 1417.

<sup>5</sup> Si veda <http://www.benedyktyni.pl>

<sup>6</sup> Per la Congregazione Slava, G. ROCCA, *Congregazione Benedettina Slava*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, vol. II, Roma 1975. coll. 1522-1523; *Annuario Pontificio* 2015, p. 1418. L'approvazione pontificia è del 15 gennaio 1947 da parte della Sacra Congregazione dei Religiosi, cf. *Declarations in Regulam S.P. Benedicti et constitutiones Congregationis Slavae S. Adalberti E.M.*, Praga 1947.

<sup>7</sup> J. ZESCHICK, *Břevnov*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 2 (1994), coll. 686-687 (bibliografia); *1000 Jahre Benediktiner in den Klöstern Brevnov, Braunau und Robr*, a cura di J. Hofmann, St. Ottilien 1993. Tra il 1600 circa e il 1785 esisteva una Congregazione Benedettina nella Corona Ceca, cui non

mov (1322)<sup>8</sup> e Rajhrad (1048)<sup>9</sup>. Tali monasteri furono soppressi durante il periodo comunista. L'Arciabbazia di Břevnov è già stata restaurata, le altre sono in corso di rifondazione. In Slovenia, alla Congregazione Slava appartengono ancora Maribor (1938, 2009)<sup>10</sup> e in Croazia Cokovac (1965). In Slovacchia esiste una nuova fondazione che proviene da Tynec: originariamente, dal 2003 al 2010, era situata in Bacurov, poi a Sampor, un paese nella zona centrale. Appartiene alla Congregazione dell'Annunciazione (Belga).

Occorrerebbe riassumere in questa sede il frutto della storiografia benedettina nelle terre della Corona Ceco Boema, ma le terre storiche di "Boehmen-Maehren" appartengono alla letteratura in lingua tedesca, poiché il regno fu parte dell'Impero. Tuttavia va riconosciuto che gli studi e le edizioni scientifiche sui benedettini sono iniziate proprio in queste terre.

La rivista "Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige", oggi pubblicata a St. Ottilien, in Baviera, inizialmente fu iniziativa dei benedettini di Raigern, oggi Rajhrad, presso Brünn-Brno in Moravia<sup>11</sup>. La letteratura è la stessa per la storia della relativa Congregazione, a cui apparteneva precedentemente l'Abbazia di Emauzy-Emaus, cioè quella di Beuron<sup>12</sup>.

Per una distribuzione geografica dei monasteri è utile consultare: per tutti i monasteri benedettini, i due Atlanti pubblicati dalla Curia dell'Abate Primate<sup>13</sup>, per la nostra area, le pubblicazioni dell'Istituto di Geografia Storica della Chiesa in Polonia presso l'Università Cattolica di Lublino, che ha esteso le sue ricerche su tutta l'area dell'Europa Centro-Orientale<sup>14</sup>.

Di seguito una ricognizione sintetica sulle presenze monastiche benedettine nell'area dell'Europa centro orientale, femminili e maschili.

fu riconosciuta l'esenzione. Cf. B.F. MENZEL, *Die böhmische Benediktinerkongregation*, in *Germania Benedictina*, 1: *Die Reformverbände und Kongregationen der Benediktiner im deutschen Sprachraum*, a cura di U. Faust e F. Quarthal, St. Ottilien 1999, pp. 591-619; P. HOFMEISTER, *Die Verfassung der ehemaligen böhmischen Benediktinerkongregation*, in *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige* 46 (1928), pp. 23-48.

<sup>8</sup> J. ZESCHICK, *Braunau*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 2 (1994), coll. 660-661; *1000 Jahre Benediktiner in den Klöstern Břevnov, Braunau und Robr*, cit.

<sup>9</sup> Abbazia dal 1813, soppressa nel 1950, rifondata nel 1990. Cf. S. HAERING, *Raigern*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 8 (1999), col. 809 (bibliografia).

<sup>10</sup> Fondato nel 1938, soppresso nel 1941, rifondato nel 1945, soppresso nel 1946, rifondato nel 2009. Cf. *Catalogus Monasteriorum O.S.B. Monachorum*, Curia dell'Abate Primate, Romae, Editio XXI (2010), p. 405.

<sup>11</sup> «Studien und Mitteilungen aus dem Benedictiner- und dem Cistercienser-Orden, mit besonderer Berücksichtigung der Ordensgeschichte und Statistik», redattore: padre Maurus Kinter O.S.B., Archivista di Raigern, primo anno di pubblicazione: 1880. Cf. [www.archive.org](http://www.archive.org) (dove sono pubblicate le prime ventotto annate).

<sup>12</sup> Si veda la bibliografia in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3 (1995), col. 621; *Annuario Pontificio* 2015, p. 1417. Břevnov, Broumov/Braunau e Rajhrad/Raigern furono "extra Congregationes".

<sup>13</sup> Cf. *SS. Patriarchae Benedicti Familiae Confoederatae Atlas O.S.B.*, Editio II, Roma 2004.

<sup>14</sup> *Bibliografia map i planów opracowanych w Instytucie Geografii Historycznej Kościoła w Polsce KUL i wydanych w latach 1956-2000*, a cura di R. Kozyński, Lublin 2001.

## 1. *Benedettine in Ungheria*

Nel Medioevo è attestata in Ungheria la presenza di alcuni monasteri benedettini femminili, estinta durante i secoli. Tale tradizione fu ripresa solo negli anni Venti del Novecento: nel 1923 furono fondate le Suore del Servizio Sociale, dal 1998 in poi di diritto pontificio. Nel 1927 furono fondate le Figlie di San Benedetto, che sono aggregate alla Congregazione Ungherese. Simile è la situazione nella Repubblica Ceca dove la comunità di Venio (Monaco di Baviera) ha fondato una casa a Praga nel 2007 ed anche in Slovacchia, dove l'abbazia di Offida (Italia) ha fondato una comunità a Horne Orešany (vicino a Trnava), nel 2009.

Anche in Lituania (Kaunas e Vilnius) ed in Ucraina si registra una presenza di monache. Il monastero femminile situato più a Est è Zhitomir (Ucraina). La vita comunitaria vi iniziò nel 1988, il nuovo monastero fu costruito nel 2006, nel 2013 diventò abbazia.

## 2. *Benedettine in Polonia*<sup>15</sup>

Esiste oggi una significativa presenza di benedettine in Polonia, monache e suore<sup>16</sup>.

### 2.1. *Monache*

a) "Sakramentki": Monasteria ab Adoratione Perpetua Ss.mi Sacramenti (1653 in sei Federazioni). Foederatio Polonica (nel 2006 71 monache): Varsavia (1688), Wrocław-Breslau (Fondato a Lwów-Lemberg nel 1715, traslazione nel 1946 a Bardo, nel 1975 a Wrocław), Siedlce (1959).

b) "Benedyktynki": Congregatio Immaculatae Conceptionis B.M.V. in Polonia (1932), 9 monasteri, nel 2006 138 monache: Drohiczyn (1623-1856, restaurato nel 1957, prima Nieśwież, Belorussia); Krzeszów (Grüssau, traslazione del monastero di Lwów/Lemberg [1595], Ucraina, nel 1946); Łomża (1628); Przemyśl (1629); Jarosław (1611-1782, rifondazione: 1995); Sierpc (1624-1892, rifondazione: 1947 da Nieśwież in Belarus); Staniątka (1216); Wołów Śląski (Wohlau, 1688-1945 del rito armeno, traslazione delle monache di Lwów/Lemberg nel 1958, dal 1961 rito latino); Zarnowiec na Pomorzu (1224 monache cisterciensi, 1590 benedettine fino a 1834, rifondazione nel 1946 dalle monache di Vilnius in Lituania).

<sup>15</sup> Cf. *Catalogus Monasteriorum O.S.B. Sororum et Monialium*, Editio II, Roma 2006.

<sup>16</sup> Ci sono anche monache camaldolesi: "Kamedulki" (Złoczew, 1949; Tyszowce, 1997). – Occorre notare che la presenza delle monache benedettine forse in Croazia è più rilevante, perché sono presenti otto abbazie antiche, la più conosciuta delle quali è a Zadar/Zara.

## 2.2. Suore

Nei primi decenni del Novecento in Polonia sono state fondate congregazioni benedettine di suore di vita attiva. I fondatori, ispirandosi dalla regola benedettina, volevano anche rispondere ai bisogni contemporanei della società polacca (educazione, cura sociale, assistenza a persone colpite da gravi malattie psichiche).

Queste le fondazioni: “Loretanki”: 1920, Varsavia; “Misjonarki”: Congregatio Sororum Benedictinarum Missionariarum, Generalizia a Otwock, vicino a Varsavia, nel 2006: 270 suore in Polonia (22 case), Brasile 2 case), Ecuador (1 casa), Ucraina (9 case) e Stati Uniti (3 case). Queste suore lavorano nelle scuole materne, in parrocchie, come catechiste o sagrestane. Svolgono anche servizi per i giovani; “Benedyktynki Oblatki”: (1880) Zbuczyn (Siedlce); “Siostry Benedytnki Obliczanki” (Congregazione Benedettina delle Suore Riparatrici del Santo Volto di Signore Gesù Cristo), Mędrzechów; “Samarytanki” (1926), Suore Benedettine Samaritane della Croce di Cristo 1926, Varsavia (Generalizia). Del diritto pontificio da 1974. Nel 2008 contava 147 religiose in 15 case<sup>17</sup>.

Accanto a queste comunità femminili, la presenza di monasteri maschili appare più articolata e ha dato vita ad aggregazioni e congregazioni.

## 3. La Congregazione Benedettina Ungherese

La Congregazione Benedettina Ungherese originariamente fu indicata come “Congregatio Hungarica”.

Qui occorre interpretare l'uso ed il significato del termine «Hungaria». Quella parola latina fu tradotta in lingua ungherese come «magiario», in italiano come «ungherese». Esiste un'altra distinzione. Nelle lingue slavi, come ceca, slovacca, slovena e croata, esiste la parola «Uhersko» (ceco), «Uhorsko» (slovacco), «Ogrska» (sloveno), «Ugarsko» (croato), che significa il Regno di Hungaria, storico, invece l'altra, per il territorio attuale, dove vivono i magiari, si chiama «Mad'arsko». In questo contesto i Cechi vivono in Cesco, i Slovacchi in Slovensko, i Sloveni in Slovenia, i Croati in Croazia. Così, quando parliamo di Ungheria, intendiamo sempre il territorio dell'epoca, cioè un territorio che fu molto più grande di quella attuale<sup>18</sup>.

Nei secoli del Medioevo furono eretti molti monasteri benedettini, di cui circa la metà sul territorio della Transdanubia<sup>19</sup>, la parte occidentale dell'attuale Ungheria.

<sup>17</sup> <http://www.samarytankiosb.pl>

<sup>18</sup> Si veda ancora: A. SOMORJAI, *I rapporti tra i popoli dell'Europa centro-orientale*, in *Quale federalismo per quale Europa. Il contributo della tradizione cristiana*, a cura di F. Citterio e L. Vaccaro, Brescia 1996, pp. 71-85.

<sup>19</sup> Transdanubia è un termine che entra nell'uso quando l'attuale Bratislava divenne capitale dell'Ungheria, dopo la conquista di Buda da parte dei Turchi, nel XVI secolo. Sulla questione del termine «Bratislava» cf. *ivi*, p. 75, nota 3.

ria (una quarantina), l'altra metà circa nelle terre che oggi coincidono con l'Ungheria orientale, la Slovacchia, la Romania, e la Serbia<sup>20</sup>.

La Congregazione Benedettina in Ungheria fu eretta da Papa Leone X, il 1° giugno 1514<sup>21</sup>, poco prima del crollo del regno e della sua tripartizione: la parte occidentale fu assegnata al casato degli Asburgo, la parte centrale fu sottoposta alla dominazione di Istanbul, la parte orientale si affermò come Principato di Transilvania (a popolazione per lo più protestante). Solo verso la fine dell'occupazione turca, nel Seicento, fu nuovamente eretto il primo monastero, Pannonhalma, sede della Congregazione. Tale Congregazione portò il nome di "Ordine di San Benedetto di Pannonhalma", così la troviamo indicata anche nei primi cataloghi che precedettero l'erezione della Confederazione Benedettina<sup>22</sup> ed anche nei primi cataloghi della Confederazione, eretta da Papa Leone XIII nel 1893<sup>23</sup>. Solo nei cataloghi a partire di 1920 in poi troviamo la Congregazione Benedettina Ungherese sotto tale nome, anche, ad un posto prestigioso, perché nella precedenza delle congregazioni esistente, secondo anzianità, sta al terzo posto<sup>24</sup>.

Nel 1945, la Congregazione contava 249 membri collocati in un'arciabbazia, in quattro abbazie e otto superiorati dotati di licei<sup>25</sup>. Nel 1948 il numero delle case fu ridotto a due, fino a 1989<sup>26</sup>, quando furono rifondate le antiche abbazie, prima

<sup>20</sup> La lista dei monasteri benedettini nel Regno d'Ungheria è in F.L. HERVAY, *La diffusion chronologique et topographique des maisons religieuses au Moyen-Age en Hongrie*, in *Zakony i klasztory w Europie Srodkowo-Wschodniej X-XX wiek. Materiały z międzynarodowego seminarium pt: Atlas ruchu zakonnego w Europie Srodkowo-Wschodniej X-XX wiek (Lublin, 25-27 listopada 1993)*, a cura di H. Gapski e J. Kloczowski, Lublin 1999, pp. 153-163, in particolare p. 154. Nel volume sono raccolti altri contributi sulla presenza dei benedettini nell'area. Si veda anche dello stesso autore F. HERVAY, *Benedictine Life in Medieval Hungary*, in *Paradisum plantavit: Bencés monostorok a középkori Magyarországon – Benedictine Monasteris in Medieval Hungary*, Pannonhalma 2001, pp. 711-718.

<sup>21</sup> Bolla «Regimini universalis ecclesiae, meritis licet imparibus», in *A Pannonbalmi Szent-Benedek-Rend története*, III, Budapest 1905. Appendice: Oklevéltár No. 190. pp. 649-656. Da non confondere con la bolla «Regimini universalis ecclesiae», dello stesso Pontefice, in data 4 maggio 1515. Si veda G. BÉKÉS, *Congregazione Benedettina Ungherese*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, vol. II (1975), coll. 1511-1513; *Annuario Pontificio 2015*, p. 1415.

<sup>22</sup> *Album Benedictinum, seu Catalogus exhibens seriem Sacrorum Antistitum ac Monachorum...*, a cura di E. Hipelius OSB, St. Vincent 1869; *Album Benedictinum, nomina exhibens monachorum, qui de nigro colore appellantur...*, a cura di B. Wimmer OSB, St. Vincent 1880.

<sup>23</sup> *SS. Patriarchae Benedicti Familiae confoederatae*, Montis Casini 1894; *SS. Patriarchae Benedicti Familiae confoederatae Anno Domini MDCCCXCVIII*, Romae 1898; *SS. Patriarchae Benedicti Familiae confoederatae Anno Domini MCMV*, Romae 1905. Si veda infine *SS. Patriarchae Benedicti Familiae confoederatae Anno Domini MCMX*, Romae 1910.

<sup>24</sup> Nei cataloghi della Confederazione dal 1920 in poi. L'ultima edizione è l'Editio XXII del 2015.

<sup>25</sup> L'Abbazia territoriale governava quindici parrocchie. Si veda A. SOMORJAI, *A magyarországi bencés rend XX. századi történetének rövid vázolata 1983-ig [Breve storia dell'Ordine di San Benedetto in Ungheria nel Novecento, fino al 1983]*, in «Magyar Egyháztörténeti Vázlatok – Regnum», 8 (1996), nn. 1-2, pp. 137-148.

<sup>26</sup> L'Archiabbazia di Pannonhalma e il Superiorato di Győr. Si veda anche K. TÓTH OSB, *A győri Czuczor Gergely Bencés Gimnázium és Kollégium életében bekövetkezett legfőbb változások az 1980-as*

a Tihany<sup>27</sup>, poi a Bakonybél<sup>28</sup>. Nel 1953 fu fondato il priorato conventuale a São Paulo in Brasile, da 1989 abbazia, che è parte della Congregazione Ungherese<sup>29</sup>. Nel 1958 fu fondato il priorato conventuale a Woodside, in California nei pressi di San Francisco, che da 1976 in poi appartiene alla Congregazione Benedettina Americana Cassinese<sup>30</sup>.

Un capitolo a parte è la travagliata storia del monastero benedettino di Komárno, in (Ceco-)Slovacchia. Faceva parte della Congregazione Ungherese, a partire dalla fondazione nel 1776, poi soppressa da Giuseppe II nel 1786, rifondato nel 1812, e funzionò come residenza dei monaci insegnanti nel liceo classico della città, nel seminario minore ed anche come centro di pastorale e vita spirituale in lingua ungherese. Dal 1919 in poi in Cecoslovacchia (eccetto gli anni 1938-1945, quando queste terre tornarono all'Ungheria), nel 1938 fu eretto al rango di abbazia *nullius*, ma tale decisione pontificia non ebbe seguito, perché, causa del cambiamento dei confini di stato, tornò alla dipendenza di Pannonhalma<sup>31</sup>. Di nuovo in Cecoslovacchia, nel 1947 fu eretto come monastero *sui iuris* dalla Congregazione dei Religiosi<sup>32</sup>. Il liceo fu secolarizzato ancora nel 1945, i padri benedettini furono deportati nel 1949<sup>33</sup>. Solo dopo l'*Annus mirabilis* del 1989 poterono tornare. Oggi la Congregazione Ungherese conta meno di cento monaci.

#### 4. Storiografia benedettina ungherese

Il primo monastero, *Mons Sacer Pannoniae* ossia il monastero di San Martino, detto Pannonhalma, fu eretto intorno all'anno 996. L'atto di fondazione è datato al primo anno di Stefano, re dell'Ungheria, che corrisponderebbe al

*évek végétől napjainkig* [I cambiamenti più importanti nella vita del Liceo e Collegio Benedettini «Gergely Czuczor» in Győr], in Heggyel az ég egybemosódik. Ünnepi kötet Korzenszky Richárd 70. születésnapjára [Miscellanea in onore di Richárd Korzenszky, al 70° genetliaco], Tihany 2011, pp. 218-239 (bibliografia).

<sup>27</sup> L'abbazia di Tihany è molto attiva nell'edizione di pubblicazioni, ma finora manca una sintesi storica complessiva. Per una cronaca si veda: *Tihanyi kalendárium*, pubblicazione annuale in volume dal 1997 in poi, a cura di R. Korzenszky OSB, Abbazia di Tihany.

<sup>28</sup> *Isten házában, közösségben* [Nella casa di Dio, in comunità], a cura di A. Vásárhelyi, Bakonybél 2013.

<sup>29</sup> *Colégio Santo Américo. 60 anos formando gerações – 60 Years Shaping Generations* (2011), Colégio Santo Américo, São Paulo.

<sup>30</sup> *Annuario Pontificio 2015*, 1416. Per la storia del liceo si veda: E. JÁVOR OSB, *Beginnings: The Founding of Woodside Priory*, Woodside Priory School 2007; IDEM, *Being Benedictine: 50 Years of Woodside Priory School*, Woodside Priory School 2008.

<sup>31</sup> L'iter della decisione fu documentato nel volume: A. SOMORJAI, *Visitatio apostolica Institutorum Vitae consecratae in Hungaria, 1927-1935* (Collana Rendtörténeti Füzetek 13.), Pannonhalma 2008, pp. 451-533. Per il facsimile della nota interna circa il breve apostolico *ivi*, p. 528.

<sup>32</sup> Per il facsimile del decreto *ivi*, p. 492.

<sup>33</sup> Per la storia e per la visita apostolica a Komárno, A.P. ILLÉS, *The Benedictine Monastery of Komárom (Komárno) Between the Two World Wars, Örökség és küldetés*, in *Bencések Magyarországon*, infra, pp. 385-398.

1001<sup>34</sup>. Benché tale diploma sia interpolato, non è senza interesse notare che la discussione intorno a quel documento sta alle origini della diplomatica scientifica in Ungheria<sup>35</sup>.

In questo monastero, che da cinquecento anni gode del privilegio del titolo arcidiocesi, è stata elaborata la prestigiosa collana in sedici volumi, in occasione del novecentesimo anno della fondazione: "Storia dell'Ordine di San Benedetto di Pannonhalma", redatta dai professori confratelli, sotto direzione di padre László Erdélyi OSB<sup>36</sup>. Questi volumi sono anche di grande valore per la medievistica in Ungheria, e non solo, perché editano le fonti in lingua originale, cioè in latino<sup>37</sup>. Occorre rilevare che gli autori e i curatori, una schiera di confratelli studiosi, hanno condotto ricerche accurate anche nell'Archivio Segreto Vaticano, ma non ancora negli Archivi della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, dal 1988 in poi Sezione per i Rapporti con gli Stati della Segreteria di Stato del Vaticano<sup>38</sup>.

Sulla storia di Pannonhalma e dei benedettini in Ungheria recentemente sono stati pubblicati molti studi in lingua ungherese, poco in altre lingue<sup>39</sup>.

Una storia riassuntiva in lingua tedesca fu pubblicata nell'anno giubilare della nascita di San Benedetto, il 1980, a St. Ottilien in Germania<sup>40</sup>.

In occasione del millennio di Pannonhalma fu organizzato un convegno scientifico a Roma, il cui volume degli atti uscì nel 1997 in italiano<sup>41</sup>.

<sup>34</sup> Edizione critica: *Diplomata Hungariae Antiquissima. Accedunt epistolae et acta ad historiam Hungariae pertinentia I. Ab anno 1000 usque ad annum 1131*, Edendo opere praefuit György Györffy, Budapestini 1992, pp. 26-41, N. 5/II. Si veda anche IDEM, *Chartae Antiquissimae Hungariae: ab anno 1001 usque ad annum 1196*, Budapest 1994, pp. 15-16, n. 1.

<sup>35</sup> G. THOROCZKAY, *La storiografia del diploma di Pannonhalma di Santo Stefano*, in *Mille anni di storia dell'arcidiocesi di Pannonhalma*, cit., pp. 39-82.

<sup>36</sup> *A Pannonbalmi Szent-Benedek-Rend története. A magyar kereszténység, királyság és bencés rend Főnállásának kilencszázados emlékére kiadja a Pannonbalmi Szent-Benedek-Rend [Storia dell'Ordine di San Benedetto di Pannonhalma. Pubblicato alla memoria del 900° anniversario del cristianesimo, regno e dell'Ordine Benedettino, dall'Ordine di San Benedetto di Pannonhalma]*, a cura di L. Erdélyi e P. Sörös, Budapest 1902-1916, voll. I-XIIB.

<sup>37</sup> Possono essere consultati anche su CD: *Collectio Diplomatica Benedictina: A Pannonbalmi Bencés Főapátsági Levéltár középkori oklevelei*, a cura di G. Dreska et al., Pannonhalma-Nagykanizsa 2001.

<sup>38</sup> L'Archivio è rimasto chiuso agli studiosi fino al 1985 circa.

<sup>39</sup> Alcune pagine per iniziare: Pannonhalma: [www.bences.hu](http://www.bences.hu); Tyniec: <http://www.tyniec.benedyktyni.pl/en/about-workshop-tyniec>; Brevnov: <http://www.brevnov.cz/FR/monatere>

<sup>40</sup> L.J. CSÓKA, *Geschichte des benediktinischen Mönchtums in Ungarn* (Studien und Mitteilungen des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige, Ergänzungsband 24), EOS Verlag, St. Ottilien 1980. Per la pubblicazione on line <http://archive.today/EdcS>

<sup>41</sup> Si veda ancora *Mille anni di storia dell'arcidiocesi di Pannonhalma*, cit., in particolare alcuni saggi di maggior interesse: G. BÉKÉS, *Monaci missionari collaboratori di Santo Stefano e gli inizi della Chiesa in Ungheria*, pp. 19-26; A. SOMORJAI, *Gli inizi del monachesimo in Ungheria e la missione cristiana nell'Est-Europeo*, pp. 27-35; G. THOROCZKAY, vedi sopra; L. VESZPRÉMY, *La biblioteca nell'inventario della fine del secolo undicesimo (1093-1095)*, pp. 83-100; I. KAPITÁNYFY, *Cerbanus e la sua traduzione di Massimo*, pp. 101-120; E. MADAS, *La figura di San Benedetto nella letteratura di prediche e leggende*

Infine, è importante ricordare in questa sede, la visita storica a Roma da parte del già arcidiacano di Pannonhalma, Norbert Legányi (in carica dal 1958 al 1969). Dalle autorità comuniste gli fu concesso un solo viaggio nell'Urbe, per partecipare come padre conciliare alla Terza Sessione del Concilio Vaticano II. Tale sua visita coincise con la festa a Montecassino: così, eccezionalmente, la Montecassino ungherese, Pannonhalma, nella sua persona, poteva essere presente al solenne atto, manifestando in questo modo la sua appartenenza al mondo benedettino ed alla Chiesa universale nello stesso tempo<sup>42</sup>.

## APPENDICE

### A. Selezione dalle pubblicazioni recenti sui benedettini in Ungheria

Dopo l'*Annus mirabilis*, il 1989, ripresero i lavori di pubblicazione anche in ambito monastico. A questa svolta negli studi sono riconducibili sia la fondazione dell'Associazione degli Storici della Chiesa, detta anche METEM (Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség [METEM International Society for Encyclopedia of Church History in Hungary]), con la Rivista "Magyar Egyháztörténeti Vázlatok – Essays in Church History in Hungary", sia la fondazione della casa editrice "Bencés" di Pannonhalma in Ungheria, e la rispettiva casa editrice che fa capo all'Abbazia Tyniec in Polonia.

A Pannonhalma ha trovato prosecuzione la collana dei dottorati dei confratelli, prima soppressa (Pannonhalmi Füzetek [Quaderni di Pannonhalma] 35 numeri tra 1926-1943, 36-52 numeri tra 1995 e 2012). È stata inoltre avviata la collana che pubblicava traduzioni di alcune opere fondamentali di Philibert Schmitz e di autori come Fidelis Ruppert, Godfrey Sieber, Joel Ripinger, Pius Engelbert e Agatha Rohtert<sup>43</sup>.

L'anno del millennio del monachesimo benedettino in Ungheria, l'anno 1996, ha fornito altre occasioni per suscitare l'interesse sul mondo benedettino. Così sono stati pubblicati un volume della summenzionata rivista "Magyar Egyháztörténeti Vázlatok" [Essays in Church History in Hungary], dedicata ai benedettini nel 1996, ed l'opera in tre massicci volumi: *Mons Sacer 996-1996. Pannonhalma 1000 éve*, I-III, a cura di: Imre TAKÁCS, Kornél SZOVÁK e Martina MONOSTORI, Pannonhalma 1996 (in lingua ungherese, fonti in latino). Qui riporto l'indice secondo i sommari (sono indicate le pagine del sommario in tedesco o in inglese):

*nell'Ungheria medievale*, pp. 121-148; A. VÍZKELETY, *Manoscritti medievali della Regula Benedicti in Ungheria*, pp. 149-157; F. AVAGLIANO, *Montecassino e Pannonhalma*, pp. 161-168; G. MIHÁLYI, *Il ginnasio-liceo Dante Alighieri di lingua italiana a Pannonhalma dal 1939 al 1948 e il suo ruolo nei rapporti italo-ungheresi*, pp. 169-173; P. ENGELBERT, *L'inizio del Collegio di Sant'Anselmo e Pannonhalma*, pp. 177-190. Si vedano infine tre scritti su Padre Gerardo Békés di R.J. CLEARY, P. SÁRKÖZY e J.E. VERCRUYSE, ed un guida storico-architettonica di K.M. SZILAS - Á. SZÖLLŐSY.

<sup>42</sup> Cf. il contributo A. VÁRSZEGI OSB, *Norbert Legányi, Archabbot of Pannonhalma and the Third Session of the Second Vatican Council (September 14 - December 21, 1964)*, in *Collectanea S. Martini*, Pubblicazione dell'Arciabbazia di Pannonhalma, vol. I, 2013, pp. 245 e ss.

<sup>43</sup> *Rendtörténeti Füzetek [Quaderni della Storia dell'Ordine]*, tra il 1996 e il 2008 13 volumi. In questa collana apparve una raccolta di saggi di padre Szilveszter Sólymos OSB sulla vita di Pannonhalma nell'Ottocento e del sottoscritto sulla visita apostolica in Ungheria 1927-1935.

Vol. I. – I. *Die Stiftung der Abtei Pannonbalma*: Pius ENGELBERT OSB, *Adalbert von Prag zwischen Bischofsideal, Politik und Mönchtum*, pp. 595 s.; Eszter SZÖNYI - Péter TOMKA, *Die Geschichte der Umgebung von Pannonbalma bis zur Ansiedlung der Benediktiner*, pp. 596 s.; Géza ÉRSZEGI, *Die Urkunde des heiligen Königs Stephan für Pannonbalma (Diplomatisch-philologischer Kommentar)*, p. 597; Gábor THOROCZKAY, *Historiographie der Urkunde des Heiligen Königs Stephan für Pannonbalma*, pp. 598 s.; József GERICS - Erzsébet LADÁNYI, *Das Erbe des Staatsmannes König Stephan des Heiligen*, pp. 598 s. – II. *Die Baugeschichte der Abtei im Mittelalter*: Ernő MAROSI, *Die Baukunst der Benediktiner im Ungarn der Árpádenzeit. Zum Problem der "Ordensbauschule"*, pp. 599 ss.; Csaba LÁSZLÓ, *Die Baugeschichte von Pannonbalma im Spiegel der archäologischen Forschungen*, pp. 601 s.; Imre TAKÁCS, *Die Erneuerung der Abteikirche von Pannonbalma im 13. Jahrhundert*, pp. 602 ss.; Szilárd PAPP, *Die spätgotische Bauperiode in Pannonbalma*, pp. 605-606. – III. *Buchkultur im mittelalterlichen Pannonbalma*: László VESZPRÉMY, *Die Bibliothek der Abtei Pannonbalma. Ende des 11. Jahrhunderts*, p. 607; Richard PRAZÁK, *Die Legende des Bischofs Maurus über die Eremiten Zoerardus und Benedictus*, p. 608; János BOLLÓK, *Die Legende des heiligen Emerich*, p. 608; István KAPITÁNYFY, *Cerbanus und seine Maximos-Übersetzung*, pp. 609 s.; Edit MADAS, *Der heilige Benedikt in der mittelalterlichen Predigt- und Legendenliteratur Ungarns*, pp. 610 s.; András VIZKELETY, *Mittelalterliche Handschriften der Regula Benedicti in Ungarn*, p. 611. – IV. *Die Zeugnisse der Schreibstube*: Gábor SARBÁK, *Der Liber ruber von Pannonbalma*, pp. 611 ss.; Kornél SZOVÁK, *Die Anfänge der Beurkundung, der glaubwürdigen Tätigkeit, in Pannonbalma*, pp. 612 ss.; Gábor DRESKA, *Transkriptionen von Urkunden im 14. Jahrhundert am glaubwürdigen Ort Pannonbalma*, p. 613; László VESZPRÉMY, *Urkunden von Pannonbalma. Einige Aspekte der Entwicklung der Urkundenschrift in Ungarn im 13. und 14. Jahrhundert*, p. 614; László SOLYMOSSI, *Die Anfänge der Urkundenausfertigung in den Benediktinerkonventen als loca credibilia*, p. 615. – V. *Die gesellschaftlichen Beziehungen der königlichen Abtei im Mittelalter*: IDEM, *Die Konsekration des Magisters Albeus und die Besitzungen der Abtei Pannonbalma vor dem Mongolensturm (1241)*, pp. 616 s.; György RÁCZ, *Pannonbalma und Ják. Aspekte der Beziehungen einer königlichen Abtei und eines Patronatskloster im Mittelalter*, p. 618; András KUBINYI, *König Matthias Corvinus (1468-1490) und die monastischen Orden*, pp. 618 s. – VI. *Die Reform des Erzabtes Matthäus Tolnai*: Géza ÉRSZEGI, *Zu Alltagsleben und Sachkultur ungarischer Benediktinerklöster des Spätmittelalters*, pp. 619 ss.; Árpád MIKÓ, *Erzabt Matthäus Tolnai und die Denkmäler der Renaissance in Pannonbalma (1500-1535)*, pp. 621-622.

Vol II. – Ferenc SZAKÁLY, *Pannonbalma zur Türkenzeit*, II., pp. 357 s.; József HORVÁTH, *Der Alltag in der Umgebung der Benediktinerabtei im 16.-17. Jahrhundert*, II., p. 358; Antal MOLNÁR, *Pannonbalma unter Erzabt Aegydius Karner (1699-1708)*, II., pp. 358 s.; György KELÉNYI, *Bauten und Bautentwürfe von Pannonbalma im 18. Jahrhundert*, II., p. 359; Géza GALAVICS, *Das barocke Refektorium der Benediktinerabtei Pannonbalma (1728-1734)*, I., pp. 359 ss.; Katalin GYÖRFFY-GRANASZTÓI, *Barockaltäre und Barockausstattung der Abteikirche von Pannonbalma*, II., p. 362; Tamás SAJÓ, *Designs for a Series of Altars in Pannonbalma Archabbey After the Restoration of the Benedictine Order (1802-1812)*, II., p. 362; József SISA, *Die Errichtung der Bibliothek und des Turmes der Erzabtei Pannonbalma*, II., pp. 363 s.; Ferenc DÁVID, *Die puristische Restaurierung der Abteikirche*, II., pp. 364 ss.; Éva ASKERCZ, *Der Restaurator und Architekt Franz Storno in Pannonbalma*, II., p. 366; László KATUS, *Die Schulen des Benediktinerordens im 19. und 20. Jahrhundert*, II., pp. 366 s.; Gyula RADNAI, *Wissenschaftler aus dem Benediktinerorden: Ányos Jedlik*, II., pp. 367 s.; Hedvig SZABOLCSI, *Möbelstücke aus dem Besitz des Naturwissenschaftlers Ányos Jedlik OSB*, II., pp. 368 s.; Ágnes R. VÁRKONYI, *Ein Historiker des Positivismus im Benediktinerorden*:

Flóris Rómer OSB (1815-1889), II., p. 369; Tivadar VIDA, *Kampf um ein Museum: Elemér Lovas OSB (1889-1949)*, II., p. 370; István FAZEKAS, *Die Diözese von Pannonhalma*, II., pp. 370s.; Péter DOMINKOVICS, *Szentmárton: Der Marksflecken und seine Einwohner 1802-1848*, II., pp. 371s.; Asztrik VÁRSZEGI OSB, *Die Geschichte der Ungarischen Benediktinerkongregation von 1916 bis 1996*, II., pp. 372s.

Vol III. – Catalogus (senza sommari).

\* \* \*

Rilevante dal punto di vista storiografico è anche l'opera: *Paradisum plantavit: Bencés monostorok a középkori Magyarországon [Benedictine Monasteries in Medieval Hungary]*, a cura di Imre TAKÁCS, Pannonhalma 2001. Catalogo della Mostra a Pannonhalma, nel 2001, in ungherese ed in inglese. Questi i sommari della parte inglese (Contributi con note):

Asztrik VÁRSZEGI OSB, *Introduction*, pp. 568-572. – I. *Antecedents and Beginnings*: Béla Miklós SZŐKE, *Mosaburg/Zalavár During the Carolingian Period*, pp. 573-580; Kornél SZOVÁK, *The Early Centuries of Benedictine Monasticism in Hungary*, pp. 580-588; Szilveszter SÓLYMOS OSB, *The First Benedictine Monks in Hungary*, pp. 588-597. – II. *Culture and Writing in the Monasteries*: Miksa BÁNHÉGYI OSB, *Hungarian Benedictine Libraries in the Middle Ages*, pp. 598-601; Kornél SZOVÁK, “...*Sub testimonio litterali eiusdem conventus... Benedictine Places of Authentication (Loca Credibilia) in Medieval Hungary*”, pp. 601-613. – III. *Art and Everyday Life*: Zsuzsa LOVAG, *The Monastic Workshops of the Hungarian Benedictine Order*, pp. 614-615; Nebojsa STANOJEV, *The Byzantine Icons of the Monastery of St. George at Dombó*, p. 616; András VÉGH, *Árpád Period Floor Tiles from Bakonybél*, pp. 617-622. – IV. *The Ornaments of the Church*: Zsombor JÉKELY, *Medieval Wall Paintings at Ják and Garamszentbenedek*, pp. 623-624; Imre TAKÁCS, *The Church at Garamszentbenedek and its Liturgical Fittings*, pp. 625-636. – V. *Architectural Remains*: Sándor TÓTH, *Benedictine Churches in the Eleventh and Twelfth Centuries*, pp. 637-650; Ernő MAROSI, *Benedictine Building Activity in the Thirteenth Century*, pp. 651-658; Szilárd PAPP, *Benedictine Reform and Architecture in Hungary in the Fifteenth and Early Sixteenth Centuries: Pannonhalma and Somogyvár*, pp. 658-670. – *The Buildings*: Pannonhalma, pp. 671-673; Zalavár, pp. 673-676; Tihany, pp. 677-678; Szekszárd, pp. 678-679; The Benedictine Nunnery of Esztergom-Island, pp. 679-681; Somogyvár, pp. 681-683; Zselicszentjakab, pp. 683-686; Dombó, pp. 686-690; Sárvármonostor, pp. 690-692; Földvár, pp. 692-693; Jásd, p. 693; Rudina, pp. 693-695; Madocs, pp. 695-696; Ercsi, pp. 696-697; Szermonostor, pp. 697-700; Vértesszentkereszt, pp. 700-703; Kolozsmonostor, pp. 703-704; Ják, pp. 704-707; Levente F. HERVAY O.Cist., *Benedictine Life in Medieval Hungary*, pp. 711-718.

\* \* \*

Un punto nodale sugli studi monastici è stato il convegno promosso presso l'Università Cattolica a Budapest-Piliscsaba nel 2010. Gli atti sono stati pubblicati in ungherese con sommari in inglese: *Örökség és küldetés. Bencések Magyarországon*, a cura di Pál Attila ILLÉS e Albin JUHÁSZ-LACZIK (Collana Művelődéstörténeti Műhely – Rendtörténeti Konferenciák, 7), Piliscsaba-Budapest 2012, voll. I-II<sup>44</sup>. Questi i sommari in inglese:

<sup>44</sup> Nella collana sono usciti i materiali dei convegni sugli Ordini religiosi in Ungheria. Sono pubblicati i seguenti volumi (in parentesi l'anno del convegno): 1. *Francescani nel 2005* (2002), 2. *Domenicani nel 2007* (2003), 3. *Gesuiti nel 2006* (2004), 4. *Cisterciensi nel 2009* (2005), 5. *Paolini OSPPE nel 2007* (2006), 6. *Scolopi nel 2010* (2007).

Vol. I. – *Benedictine Spirituality*: András SZENNAY OSB, *Wandering Towards Perfection...*, pp. 13-19; Gergely BAKOS OSB, *Whither Monasticism? On the Monastic Vocation and Interreligious Dialogus as a Spiritual Discipline in a Multicultural Age*, pp. 20-30; Rózsa VERESS (Sándorné SOÓS), *With the Joy of the Same Spirit: From the History of the Connections Between the Benedictine and Franciscan Orders*, pp. 31-41; Anna FARMATI SSS, *How Benedictine Spirituality Went on Living Among the Sisters of Social Service Owing to the Spiritual Guidance Provided by Engelbert Mázy, OSB (1865-1933)*, pp. 42-50. – *Benedictines in medieval Hungary*: László KOSZTA, *Benedictine Monasticism at the Beginning of a New Are. Debates of Ecclesiastical Policy at the Turn of the 11<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> centuries*, pp. 53-99; Kálmán MAGYAR, *The Sources of Historical and Archaeological Research of the Medieval Churches of the Benedictine Order in Somogy County*, pp. 100-150; László SOLYMOSI, *Investigating a Mistake. The Legend of King Saint Ladislaus's Burial in Somogyvár*, pp. 151-171; Gábor KISS - Balázs ZÁGORHIDI CZIGÁNY, *The Foundation of the Benedictine Abbey in Küszén and the Early Possessions of the Héder Family in Vas County*, pp. 172-180; György RÁCZ, *Is the Most Ancient Paper-Charter of Hungary Kept in Pannonhalma?*, pp. 181-188; Kálmán MAGYAR, *A Unique Benedictine Abbey from the Period of the Árpád Dynasty on the Great Hungarian Plains in the Northeast in Nagyecsed-Sárvár Based on the Study of the Latest Historical and Archeological Sources*, pp. 189-218; Áron KELEMEN OSB, *Mellicense et Justinense – Liturgy and Discipline. The Origin of Máté Tolnai's Breviary of 1506*, pp. 219-235. – *Benedictines in Hungary 16-19. Centuries*: Antal MOLNÁR, *The Benedictines of Ragusa in South-Hungary Under Turkish Rule (1587-1612) (source in Latin)*, pp. 329-256; Dániel BARTH, *Sacra Arca Benedictionum (1697). Benedictine Benedictions in Hungary in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> Centuries*, pp. 257-276; Tamás DÉNESI, *The Transdanubian Itinerary of an Augustinian Friar from Léka from 1783 (sources in Latin)*, pp. 277-311; Imre B. GÉREZ OSB, «...An Easy Entrance Shall not be Granted Him...» *The History of Receiving Novices in the Benedictines Order in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Centuries, Especially Focusing on the Period Between 1880 and 1899*, pp. 312-365. – *Benedictine Abbeys, Superiorats*: Zoltán BOROS, *The Abbey of Dömölk Between 1802 and 1950*, pp. 369-384; Attila Pál ILLÉS, *The Benedictine Monastery of Komárom (Komárno) Between the Two World Wars*, pp. 385-398; Ágoston BARKÓ OSB, *Benedictines Serving the Cultural Life of Győr in the 20<sup>th</sup> century*, pp. 399-415. – *Benedictine Prelates*: Elred BORIÁN OSB, *The Portrait of Placid Lendvay (1650-169). Lights and Shades in the Baroque Universe of the Benedictines*, pp. 419-436; Barnabás SZEKÉR, *Benedek Sajgó Participating in the Diet of 1722-1723*, pp. 437-455; Csaba FAZEKAS, *The Notes of the Archabbot of Pannonhalma, Mihály Rimely from the Period of the First Hungarian Revolutionary Parliament*, pp. 456-478; Balázs CSÍKY, *Kolos Vaszary and Jusztinián Serédi Benedictines Prince-Primates: Comparisons and Contrasts*, pp. 479-552; Asztrik VÁRSZEGI OSB, *Norbert Legányi Archabbot of Pannonhalma (1906-1987)*, pp. 553-560; Balázs RÉTFALVI, *The Appointment of Archabbot Pál Sárközy*, pp. 561-572.

Vol. II. – *Benedictines Under der Pressure of the Communist Dictatorship*: István BANDI, *Benedictines Under the Pressure of the Communist Dictatorship. Aurél Pálffy's Activity and Sentence*, pp. 575-600; Béla SZALAI, *Pannonhalma During the Revolution of 1956*, pp. 601-614; Tamás BORBÉLY, *The Imprisonment of Dávid Söveges, a Benedictine Monk*, pp. 615-639; Viktor Attila SOÓS, *The Fifth Anniversary of the Revolution of 1956 in Pannonhalma and its Consequences*, pp. 640-668; Csaba SZABÓ, *An Addition to the History of the Benedictines in Hungary During the Period of the Once Existed Socialism*, pp. 669-683. – *Benedictins scholars*: Mihály KRÁNITZ, *The Contribution of Hungarian Benedictine Theologians to the Development of Fundamental Theology*, pp. 687-705; Csaba Máté SARNYAI, *History of Religions*

in *Christin Ethical Dimension*. Flóris Kűbár, OSB, *Universal History of Religions*, pp. 706-725; Antal HIRKA OSB, *The Scholarly Activity of Benedictine Teachers of Mathematics and Physics in the 20<sup>th</sup> Century*, pp. 726-734; Csaba SZILÁGYI, *László Erdélyi: The History of Hungary. The History of Culture and State. The Scholarly Activity of a Benedictine Monk*, pp. 735-750. – *Benedictins Arts*: Béla Zsolt SZAKÁCS, *Benedictine Monasteries in Romanesque Hungary: Periods and Regions*, pp. 753-763; Terézia KERNY, «*Solus virgo virginem agnoscit.*» *Additions to the Iconography of Blessed Mór and Saint Emeric from the 14<sup>th</sup> century to the 19<sup>th</sup> Century*, pp. 764-784; Lukács ÁMENT OSB, *Gregorian Chant in the Hungarian Benedictine Congregation in the Baroque Period*, pp. 785-791; László N. SZELESTEI, *A Sequence of Emblems in Poems by Imre Mákóczy and Anzelm Maracskó Saluting Archabbot Benedek Sajghó*, pp. 792-802; Ibolya MACZÁK, *A New Hungarian Stion. Leopold Somogy's Sermon on the Benedictines in Hungary*, pp. 803-808; Éva HEGEDŰS, *Carmen Miserabile*. – *The Compositional Background, Fate, Ideas and Plot of a Novel in Draft by Elemér Lovas*, pp. 809-823. – *Benedictine Education*: Miklós FABER, *The History of the Benedictine Alumni Association*, pp. 827-842; Szilvia KOMJÁTI, *Teachers and Pupils in the Benedictine Secondary School of Komárom in the 19<sup>th</sup> Century*, pp. 843-857; Eszter BUBERNIK, *The History and Development of Coeducation in Our Time. Changes in the Life of the Czuczor Gergely Benedictine Secondary Boarding School*, pp. 858-880. – *Benedictine Collections*: Anikó DUDÁS, *Benedictines Name Elements in Library Research Tools*, pp. 883-903; Sándor HORVÁTH, *A Protracted Baroque Period with the Benedictines. The Benedictine Library of Dömölk at the End of the 18<sup>th</sup> Century*, pp. 904-940; Márton GYÖNGYÖSSY, *The Collection of Medals in the Benedictine Archabbey of Pannonhalma*, pp. 941-946; Melinda BOGDÁN, «*Exposed to One's Eyes...*» *About the Photographic Collection of the Archabbey of Pannonhalma*, pp. 947-954; Emese ZSOLDOS, *Imaging and Photo-Vision – On the Photographs of a Benedictine Monk, Gergely Palatin (1851-1927)*, pp. 955-962; Gyula PERGER, «*I Think All Will Go Quiet Smoothly...*» *The Documents of the Secularization of the Benedictine Flóris Rómer Museum in Győr*, pp. 963-1008. – *Benedictine Economy*: Noémi Gyöngyvér SZABÓ, *Benedictines (Financial) Administration in the Late Middle Ages: The Case of Garamszentbenedek*, pp. 1011-1046; Éva Mária FÜLÖP, *The Economic Steering Organs of the Orders Governing System in the Economy of the Hungarian Benedictine Congregation in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Centuries. The Role of Economy (res oeconomica) in the Meetings of the Order*, pp. 1047-1062; András LICHTNECKERT, *A Working «Plant»: The Balatonfüred Medicinal Bath Owned by the Benedictines (1836-1855)*, pp. 1063-1095; Imola GEBAUER, *The Ups and Downs of the Villa in Balatonfüred Belonging to the Abbot and Archbishop Kolos Vaszary*, pp. 1096-1123; Hubert KEREKES OSB, *The Construction of the Győr-Veszprém-Dombóvári Local Railway Line and its First Decade*, pp. 1124-1136; Cirill HORTOBÁGYI T. OSB, *Modern Models of Benedictine Economy*, pp. 1137-1148. – *Benedictine History of Law*: Katalin Renáta ERŐS SSND, *Benedictine Indulgences in the Middle Ages in Hungary (Sources in Latin)*, pp. 1151-1168; Adrienn TENGYEL, *The Election of the Archabbot During the Period Following the First World War*, pp. 1169-1181; Albin JUHÁSZ-LACZIK OSB, *A Modern History of the Statues of the Hungarian Benedictine Congregation*, pp. 1182-1193. – *Indexes*.

\* \* \*

Infine, occorre menzionare l'ampia bibliografia sui monasteri medievali estinti, di grande interesse per gli storici e gli archeologi.

A titolo di esempio, è rilevante una recente pubblicazione sull'abbazia di Garamszentbenedek (Hronsky Benádik in Slovacchia): Kristóf KEGLEVICH, *A garamszentbenedeki apátság története az Árpád- és az Anjou-korban: 1075-1403* [Storia dell'Abbazia di Garams-

*zentbenedek 1075-1403*], Szeged 2012. La monografia è accompagnata dall'edizione di fonti a cura del medesimo autore: *A garamszentbenedeki apátság története 13. és 14. századi oklevelei: 1225-1403* [*Storia e diplomi dell'Abbazia di Garamszentbenedek: 1225-1403*], Szeged 2014, con testo in ungherese e documenti in latino.

Per un esame critico sulle ricerche in Ungheria si veda invece Béla Zsolt SZAKÁCS, *The Research on Romanesque Architecture in Hungary: A Critical Overview of the Last Twenty Years*, in «Arte Medievale», Nuova serie, Anno IV (2005), N. 2, pp. 31-44. Sommario in italiano sulla pagina 44.

## B. Pubblicazioni recenti sui benedettini in Polonia<sup>45</sup>

Paweł SZCHANIECKI OSB (1917-1989)

- *Katalog opatów tynieckich* [*Catalogo degli abati di Tyniec*], in «Nasza Przeszłość» 49 (1978), pp. 9-244.
- *Tyniec*, Kraków 1980.
- *Benedyktyni polscy* [*Benedettini polacchi*], Kraków-Tyniec 1989.

Marian KANIOR OSB (1929-2014)

- *Polska kongregacja benedyktyńska Świętego Krzyża 1709-1864* [*Congregazione benedettina polacca della Santa Croce*], Kraków 2000.

Zygmunt GALOCH OSB

- *Prepozytura benedyktyńska w Tuchowie, 1460-1820, Tyniec* [*Prepositura benedettina in Tuchów*], Kraków 2004.

Michał GRONOWSKI OSB

- *Zwyczajny klasztor, zwyczajni mnisi. Wspólnota tyniecka w średniowieczu* [*Convento normale, monaci normali. La comunità di Tyniec nel medio evo*], Kraków 2007.

Małgorzata BORKOWSKA OSB

- *Mniszki* [*Monache*], Znak, Kraków 1980.
- *Życie codzienne polskich klasztorów żeńskich w XVII-XVIII wieku* [*Vita quotidiana dei conventi femminili polacchi nei secoli XVII-XVIII*], Warszawa 1996.
- *Legenda żarnowiecka: 750 lat Klasztoru w Żarnowcu 1246-1996* [*Legenda di Żarnowiec: 750 anni del monastero, 1246-1996*], Gdańsk 1996.
- *Panny siostry w świecie sarmackim* [*Le suore nel mondo dei sarmati*], Warszawa 2002.
- *Leksykon zakonnic polskich epoki przedrozbiorowej, Tom I: Polska Zachodnia i Północna* [*Dizionario delle monache e suore polacche dell'epoca prima della tripartizione, Vol. I: Polonia occidentale e del Nord*], Warszawa 2004.
- *Leksykon zakonnic polskich epoki przedrozbiorowej, Tom II: Polska centralna i południowa* [*Dizionario delle monache e suore polacche dell'epoca prima della tripartizione, Vol. II: Polonia centrale e del Sud*], Warszawa 2006.
- *Leksykon zakonnic polskich epoki przedrozbiorowej, Tom III: Wielkie Księstwo Litewskie i Ziemie Ruskie Korony Polskiej* [*Dizionario delle monache e suore polacche dell'epoca prima della tripartizione, Vol. III: Il Granducato di Lituania e le terre russe della Corona Polacca*], Warszawa 2008.

<sup>45</sup> A cura di B. Sawicki OSB (Tyniec, Polonia).

Marek DERWICH

- *Les bénédictins polonais et Cluny: légende et réalité*, in *Construction d'un imaginaire collectif européen du Moyen Âge aux débuts des Lumières, Allemagne, France, Pologne: unité et diversité. Actes du Colloque International (18-19 décembre 2009), organisé par l'Université de Paris Ouest Nanterre la Défense, le Collège Bernardins et l'Association européenne Lubliniana*, a cura di L. Kanczugowski, W. Dressler e V. Aucante, Paris 2012, pp. 99-112.
- *Monastycyzm benedyktyński w średniowiecznej Europie i Polsce. Wybrane problemy [Il monachesimo benedettino nel Medio Evo in Europa e in Polonia. Problemi selettivi]*, Wrocław 1998.

Jerzy KŁOCZOWSKI

- *Instytut Geografii Historycznej Kościoła w Polsce [L'Istituto di Geografia Ecclesiastica in Polonia]*, in *Encyklopedia Katolicka*, 7 (Lublin 1997) pp. 294-295.
- *Zakony i klasztory w Europie Środkowo-Wschodniej X-XX wiek. Materiały z międzynarodowego seminarium pt: Atlas ruchu zakonnego w Europie Środkowo-Wschodniej X-XX wiek (Lublin, 25-27 listopada 1993) [Ordini e conventi nell'Europa Centro-orientale, secoli X-XX. Materiali del seminario internazionale con il titolo: Atlante del movimento dei religiosi nell'Europa Centro-orientale, secoli X-XX]*, a cura di H. Gapski e J. Kloczowski, Lublin 1999.

*Bibliografia map i planów opracowanych w Instytucie Geografii Historycznej Kościoła w Polsce KUL i wydanych w latach 1956-2000 [Bibliografia delle carte geografiche elaborate nell'Istituto della Geografia Storia della Chiesa in Polonia presso l'Università Cattolica di Lublino negli anni 1956-2000]*, a cura di R. Kozyrski, Lublin 2001.



RICCARDO CILIBERTI - RENATA SALVARANI - FRANCESCO SALVESTRINI

LA STORIOGRAFIA  
SUL MONACHESIMO ITALICO D'ETÀ MEDIEVALE  
(ca. 1984-2015) \*

1. *Premessa*

Un bilancio della storiografia sul monachesimo italico relativa grosso modo agli ultimi trent'anni che privilegi, per quanto è possibile, il solo periodo medievale e tenga conto delle più battute piste di ricerca appare opera ad un tempo molto ardua ed agevole. Ardua, nonché per molti aspetti impossibile, poiché il gran numero e la varietà dei contributi prodotti rendono difficile una visione d'insieme. Relativamente agevole dal momento che esistono recenti disamine degli studi pubblicati, magari accompagnate da bollettini informativi, che illustrano le emergenze della bibliografia generale, o – più spesso – le indagini per specifiche congregazioni e i tantissimi approfondimenti su singole case regolari.

Le pagine che seguono, riferite talora a determinate monografie, in altri casi configurantisi come un'analisi di rassegne critiche, non mirano in nessun modo all'eshaustività. Si propone in questa sede un momento di riflessione su quelli che, a parere di chi traccia tali note, sono stati i più recenti orientamenti dalla ricerca concernente a vario titolo il cenobitismo benedettino, il monachesimo italo-greco e l'eremitismo regolare; valutando, in linea di massima, l'intero arco cronologico che si colloca tra le esperienze degli anacoreti tardoantichi e le profonde trasformazioni della piena età umanistica.

Si tratta di temi e di analisi storiche (è stato tralasciato il pur vastissimo e fondamentale settore riguardante la storia dell'arte e quella dell'architettura) che in parte si collocano sulla scia di tradizioni risalenti, coltivate inizialmente dagli studiosi contemplativi, ed in parte costituiscono significative novità o complete rivisitazioni di prospettive consolidate; tutte esperienze di ricerca che, nel periodo indicato, hanno posto la disciplina in più stretti rapporti con la storia della Chiesa e con la medievistica *tout court*.

\* Il presente contributo costituisce un ampliamento e un aggiornamento del testo di F. SALVESTRINI, *La più recente storiografia sul monachesimo italiano medievale (ca. 1984-2004)*, «Benedictina», LIII, 2006, n. 2, pp. 435-515. I paragrafi 1-6, nonché la revisione complessiva del dettato, vanno attribuiti a Francesco Salvestrini; il paragrafo 7 Renata Salvarani, il paragrafo 8 a Riccardo Ciliberti.

## 2. Sintesi e disamine storiografiche

Le disamine e le rassegne cui abbiamo fatto cenno e dalle quali ci sembra opportuno prendere le mosse sono costituite, in primo luogo, da alcuni lavori di Gregorio Penco. Questo insigne studioso del monachesimo italiano è un attivo indagatore di tale realtà sia per il Medioevo che per la piena Età Moderna. La sua maggiore sintesi condotta sull'argomento, la nota *Storia del monachesimo in Italia dalle origini alla fine del Medioevo*, uscita nel 1961, è stata più volte riedita fino al 2002 e costituisce ancora oggi un riferimento imprescindibile per chi aspiri, in prima istanza, a una visione d'insieme della tematica. L'autore ha inoltre offerto, di media ogni dieci anni, un saggio di riflessione sulla più recente letteratura avente come oggetto la storia e le storie del monachesimo (gli ultimi risalgono al 1999 e al 2001), osservate dal punto di vista di un cultore della materia proveniente dal seno dell'ambiente regolare. Sono emerse letture critiche di volumi conosciuti e informazioni su opere meritorie ma poco note, concernenti, fra l'altro, la 'teologia monastica', gli studi di storia della spiritualità e della cultura, l'eremitismo irregolare, l'erudizione ecclesiastica, l'apporto fornito dai laici alla storiografia claustrale.

Studioso di primo piano del monachesimo medievale, Penco ha contribuito in maniera decisiva alla definizione della disciplina in ambito italiano. Scegliendo di privilegiare la prospettiva generale egli è riuscito a superare e in qualche modo a ricomporre la grande frammentarietà delle ricerche precedenti.

Oltre alle disamine critiche del Penco, disponiamo di un intervento di Mauro Tagliabue risalente al 1988, testo in cui, prendendo spunto da una recente pubblicazione (*Dall'eremo al cenobio*), si tracciava un breve bilancio della storiografia monastica quale emergeva dal panorama della cultura italiana del periodo. Ma soprattutto possiamo contare sul prezioso volume uscito nel 2001 che raccoglie, a cura di Giancarlo Andenna, gli atti del convegno di Brescia-Rodengo promosso dalla locale Università Cattolica. Questo volume, echeggiando il titolo di un saggio del Penco risalente al 1971, si domanda: *Dove va la storiografia monastica in Europa?* L'opera presenta ed analizza nel dettaglio l'avanzamento della ricerca sul clero regolare, facendo riferimento soprattutto all'Italia e al cinquantennio seguente il secondo Dopoguerra. Tale strumento, ormai punto di partenza per ogni bilancio storiografico riguardante l'argomento, indaga il fenomeno da due diversi punti di vista destinati ad integrarsi nei numerosi contributi, ossia quello eminentemente geografico-territoriale e quello che interessa le varie realtà istituzionali. Pertanto, a un testo del Penco che riassume i principali indirizzi della ricerca insistendo soprattutto sui caratteri generali, seguono alcuni bilanci e prospettive d'indagine per la saggistica tedesca, francese, britannica e nordamericana, un intervento di Cristina Andenna sui canonici regolari ed uno della Albuizzi sul monachesimo femminile. Compaiono, poi, altri scritti affidati a relativi esperti, concernenti gli studi sull'Italia centro-settentrionale – con particolare riferimento all'area lombarda (Spinelli, Barbieri, Archetti, Mezzanotte) –, lavori sul *Regnum*

meridionale (Vitolo, Houben), saggi sui Cluniacensi (Andenna), i Fruttuariensi (Lucioni), i Cistercensi (Rapetti), i Vallombrosani e i Camaldolesi (D'Acunto), i Certosini (Guglielmotti), le Damianite (Alberzoni), Virginiani e Pulsanesi (Panarelli), Florensi (De Fraja), Celestini e Olivetani (Picasso).

Alcune panoramiche settoriali riguardano, come dicevamo, la storiografia delle congregazioni. Cito a titolo di esempio quella condotta da Salvestrini sulla letteratura storica dell'ordine vallombrosano dal pieno Medioevo all'età contemporanea (2002).

La riflessione intessuta sull'attività di ricerca si è unita alla repertoriazione delle fonti d'archivio. Penso all'utilissimo contributo di Ugo Paoli circa la documentazione di interesse monastico conservata presso l'Archivio Segreto Vaticano, o alla più recente *Guide de recherche et documents* delle istituzioni monastiche e canonicali curata da André Vauchez e Cécile Caby.

L'esigenza di fare il punto sulle indagini condotte si è manifestata in parallelo alla necessità di approntare alcune sintesi storiche di carattere generale, a fini scientifici e didattici non meno che divulgativi. Tali testi sono andati ad aggiornare il libro del Penco ed altri volumi pionieristici ancora oggi significativi, come quello di Paolo Grossi su *Le abbazie benedettine nell'alto Medioevo italiano* (1957), incentrato soprattutto sugli aspetti economici e patrimoniali. Si tratta di opere che hanno variamente compensato la relativa latitanza della storia monastica nei lavori di sintesi sul Medioevo italiano; una scarsa presenza solo in parte smentita dal saggio che il Penco accluse ormai quarant'anni fa alle *Nuove questioni di storia medievale* (1964). La vicenda istituzionale e religiosa del monachesimo ha infatti stentato ad affermarsi come branca ufficiale della medievistica ancora negli anni Ottanta del secolo appena concluso, come dimostra l'assenza di un contributo specifico nel volume *La Chiesa e il potere politico, Annali IX*, della *Storia d'Italia* Einaudi, 1986 (i testi di Giuseppe Sergi su *Vescovi, monasteri, aristocrazia militare*, poi confluito nel suo volume *L'aristocrazia della preghiera*, e di Gabriella Zarri, *Monasteri femminili e città* si occupano, infatti, di questioni particolari ed investono soprattutto la sfera politica e sociale).

Possiamo, però, ricordare in proposito due densi saggi composti nel 1988 da Anna Maria Orselli, *Il monachesimo in Occidente: dalle origini all'età carolingia*, e da Glauco Maria Cantarella, *Il monachesimo in Occidente: il pieno Medioevo (secoli X-XII)*, entrambi ne *La Storia, I grandi problemi dal medioevo all'età contemporanea*. I due scritti erano stati preceduti (1987) dal corposo volume miscelaneo *Dall'eremo al cenobio. La civiltà monastica in Italia dalle origini all'età di Dante*, opera di ampio respiro diretta ad un pubblico non di soli specialisti, che, prendendo spunto da una delle principali dicotomie del monachesimo, quella tra scelta eremitica e vocazione al cenobio, ha evidenziato come entrambe fossero parte integrante di un'unica pratica di vita e tensione escatologica. Tale corposa ed elegante pubblicazione offre un quadro composito del monachesimo medievale, pur escludendo i secoli finali del periodo. Vi figurano scritti di vari specialisti che spaziano dalle origini all'età comunale, dal cenobitismo italo-greco a quello

femminile, dalla spiritualità alla teologia, dalla filosofia alla cultura; con interessanti approfondimenti sulla scienza e la medicina, l'architettura, la tradizione libraria e la vita musicale.

Caratteristiche analoghe, sia pure in forma più limitata, presentano altre pubblicazioni, sempre a più mani, come quelle su *I rapporti tra le comunità monastiche benedettine italiane tra Alto e pieno Medioevo*, o le raccolte *Le vie europee dei monaci*, promosse negli anni Novanta dal Centro di Studi Farfensi, con saggi dedicati agli aspetti culturali, al ruolo del monachesimo nella società altomedievale, alle strutture patrimoniali di alcune importanti fondazioni, alla diffusione in Italia della riforma cluniacense, al rapporto fra monachesimo e realtà urbane, alle forme della liturgia, agli insediamenti cistercensi.

Espressione della cultura monastica contemporanea e della sua precipua attenzione per le personalità eminenti risulta la vasta silloge dedicata da uno dei più importanti storici del monachesimo occidentale, dom Jean Leclercq, a *Momenti e figure di storia monastica italiana*, a cura di Valerio Cattana (1993). Focalizzate prevalentemente sul monachesimo non benedettino, da San Cassiano a San Colombano, sono le sintesi di Salvatore Pricoco, da quella del 1981, *Il monachesimo in Italia dalle origini a San Benedetto*, al suo contributo su *Le trasformazioni del monachesimo occidentale fra tarda antichità e alto Medioevo* negli atti spoletini del 1998; fino all'agile volumetto *Il monachesimo* uscito nel 2003; lavori che hanno contribuito a rinsaldare il rapporto tra la storia del monachesimo e gli studi patriistici.

Una delle più efficaci panoramiche recenti risulta senza dubbio quella di Valeria Polonio, *Il monachesimo nel Medioevo italico*, nel volume *Chiesa, chiese, movimenti religiosi*, per certi aspetti condotta sulla scia del Penco. Ampie ricognizioni di carattere regionale hanno interessato i Cistercensi dell'Italia meridionale, il monachesimo veneto e quello piemontese (*Dal Piemonte all'Europa*). Ricordiamo, infine, la monografia del Fantappiè sui regolari toscani durante l'età moderna, attenta, in varie parti, anche ai periodi precedenti.

Sempre in tema di opere generali, un discorso a parte merita il *Monasticon Italiae*, repertorio topo-bibliografico dei monasteri italiani, organizzato su base regionale e diocesana attuali. L'opera censisce ciascun ente regolare tramite una scheda contenente informazioni generali di carattere storico accompagnate dall'indicazione delle fonti edite e inedite e della bibliografia. Il progetto, che doveva costituire la principale attività del Centro Storico Benedettino Italiano fondato a Cesena da don Leandro Novelli (1909-1984) alla fine degli anni Sessanta, è uno strumento potenzialmente molto utile. Tuttavia esso procede con notevole lentezza (per ora sono usciti solo i volumi su Roma e Lazio, 1981 – cui si è aggiunto nel 1995 un repertorio del Dell'Omo relativo alla diocesi di Gaeta –; su Puglia e Basilicata, 1986; sulle Tre Venezie, limitatamente alla diocesi di Padova, 2001). Risultano in preparazione o in parte usciti quelli inerenti ad Abruzzo e Molise, a Piemonte, Valle d'Aosta, Lombardia e Liguria, al resto del Veneto, a Calabria e Campania.

Il Centro Storico Benedettino ha poi ispirato in maniera più o meno diretta una serie di repertorizzazioni condotte autonomamente per singole città, territori diocesani ed altre aree subregionali, come – per fare alcuni esempi – le diocesi di Bergamo, Cremona, Bologna, Imola e Padova, la laguna veneta, la Marca Trevigiana, il Friuli, il Cremasco, gli Abruzzi, il Teramano, il Beneventano. In rapporto alla Liguria esiste un repertorio del 1979, seguito dagli atti di un convegno su *Storia monastica ligure e pavese* usciti nel 1982. Per il Veneto abbiamo l'analogo volume su *Il monachesimo nel Veneto medievale* del 1998; per le Marche gli atti del convegno sulla storia e l'arte delle abbazie di questa regione; per l'Emilia-Romagna il volume *Monasteri benedettini in Emilia-Romagna*, a cura di Giovanni Spinelli, del 1980; sulla Lombardia il repertorio *Monasteri benedettini in Lombardia* dello stesso anno. Per quanto concerne la Campania, il curatore del locale *Monasticon*, Francesco Mottola, ha presentato alcune anticipazioni del suo lavoro in un saggio del 1993; mentre circa dieci anni prima uno dei collaboratori al progetto, Antonio Vuolo, aveva offerto una panoramica sugli insediamenti benedettini nella regione.

Il Centro Storico Benedettino nel 1985 compì un primo bilancio della propria attività (“Ottavo Bollettino Informativo”), accompagnato da una riflessione di Spinelli circa gli sviluppi delle iniziative a quella data. A questi lavori fece seguito un nuovo bilancio nel numero dieci della stessa rivista, 1992. La prestigiosa istituzione che si è data il compito di valorizzare la memoria storica dei Benedettini italiani per ora ha dato il meglio di sé nella collana che raccoglie gli atti dei convegni triennali dedicati a vari aspetti della tematica in questione. Tali incontri hanno concesso ampio spazio al monachesimo d'età moderna e contemporanea, per rispondere a ben precise istanze di riflessione maturate all'interno dell'ambiente regolare. Tuttavia non sono mancate importanti occasioni per la medievistica italiana ed internazionale, come il convegno su *Cluny in Lombardia* (1979-81), quello su *Riforma della chiesa, cultura e spiritualità nel Quattrocento veneto* (1984), e poi *L'Italia nel quadro dell'espansione europea del monachesimo cluniacense* (1985), *Il monachesimo in età comunale* (1998), *Il monachesimo nel secolo della grande crisi* (il Trecento) uscito nel 2004. Da rilevare anche l'edizione delle *matriculae monachorum* della congregazione cassinese relative al periodo 1409-1699, proseguite fino al secolo XIX; nonché alcune monografie inerenti a temi specifici e a singole fondazioni (Santo Stefano di Bologna, Sant'Ellero di Romagna, i Benedettini professori all'università di Padova, Mogliano e il suo monastero, solo per fare alcuni esempi).

Altri importanti centri di studio hanno recentemente favorito la ricerca e, soprattutto, il confronto fra temi e studiosi di storia monastica. Possiamo ricordare il Centro di Studi Farfensi, che, insieme alla rivista *Archivum Bobiense* e alla collana *Studia Bobiensia* attive dal 1979, nonché alla Miscellanea Cassinese fondata nel 1897 da don Ambrogio Amelli, mantengono viva l'attenzione per il monachesimo altomedievale. Molto dinamici risultano anche il Centro di Studi Storici Nonantolani, attento al passato del territorio gravitante sulla celebre abbazia emi-

liana, e quello di Studi Avellaniti, dal 1972, che promuove l'edizione delle carte di Fonte Avellana e stampa gli atti dei propri convegni dal 1977. Di notevole spessore scientifico sono stati anche gli incontri che negli ultimi decenni si sono succeduti a Monteoliveto Maggiore (ricordo quello su Santa Francesca romana del 1984); i simposi organizzati dal Laboratorio di storia monastica dell'Italia settentrionale dell'Università Cattolica di Milano, sede di Brescia; le iniziative dei grandi centri monastici piemontesi, dalla Novalesa a San Michele della Chiusa. La *Bibliotheca Montisfani* dei Silvestrini, oltre a lumeggiare la vicenda di questa congregazione, ha favorito il più ampio studio del monachesimo marchigiano. La Fondazione San Giovanni Gualberto ha promosso una serie di colloqui sulla storia vallombrosana ai quali avremo occasione di fare ancora riferimento. Spesso sono state proprio le congregazioni monastiche a favorire la ricerca sul loro passato, affiancate efficacemente da alcuni atenei particolarmente attenti a questo tipo di problematiche.

Durante il periodo 1984-2004 un ruolo importante hanno continuato a svolgere le riviste storiche e religiose, prima fra tutte "Benedictina", sorta nel 1947, che ha ospitato ricerche monografiche su singoli istituti, aree territoriali o intere congregazioni, unitamente ad importanti riflessioni generali su tutti i temi più dibattuti della storiografia monastica. Fra gli altri periodici, italiani e stranieri, possiamo ricordare "Studia Monastica", "Revue Bénédictine", col suo "Bulletin d'histoire bénédictine", "The American Benedictine Review", "Regulae Benedicti Studia", "Vita religiosa", "Vita consacrata", "Revue Mabillon", col suo "Bulletin d'histoire monastique", "Revue d'histoire écclesiastique", "Cristianesimo nella Storia", i numerosi periodici di storiografia cistercense, quali "Analecta Cistercensia", "Cîteaux" e la recente "Rivista Cistercense" dell'abbazia di Casamari (dal 1983). Richiamiamo, poi, i bollettini a valenza locale come "Analecta Pomposiana" e la rivista novarese "Novarien"; oppure quelli relativi ad ordini di più circoscritta diffusione, come "Inter fratres" (Detroit-Roma, dal 1950) dei Silvestrini, "Florensia", dal 1987, e "Studia Olivetana", dal 1972.

D'altro canto, sia la "Rivista di Storia della Chiesa in Italia", sia i più importanti periodici di carattere storico o storico-medievistico ("Archivio Storico Italiano", "Bollettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo", "Mélanges de l'École Française de Rome", "Studi Storici", "Quaderni Medievali", "Bollettino Storico Bibliografico Subalpino" ed ora anche la prima rivista italiana di storia medievale sul Web, "Reti Medievali") hanno proposto e propongono contributi sul mondo regolare, spesso frutto del lavoro degli studiosi più giovani che presentano rielaborazioni delle tesi di laurea e di dottorato; per non parlare delle rassegne di storia locale, legate ad accademie, a società storiche e a deputazioni, tutte realtà che in Italia sono, come è noto, numerose.

Sempre in una prospettiva di repertorio introduttivo, il grande *Dizionario degli Istituti di perfezione*, uscito a partire dal 1974, nell'ambito del quale il monachesimo occupa uno spazio molto ampio (per i contributi sul monachesimo occidentale ci si è avvalsi della consulenza del Leclercq e del De Vogüé), è giunto col X

volume alla sua conclusione (2003). Le sue voci, sebbene non sempre aggiornate alla luce della più recente storiografia e non tutte di uguale livello scientifico, costituiscono, comunque, un utile punto di partenza per lo studio di molti enti, istituzioni e personaggi. Alcuni articoli si configurano come vere e proprie monografie. Importanti collane e iniziative editoriali – cito soltanto a mo' di esempio *Italia sacra* – hanno dato, infine, un impulso notevole alla conoscenza di numerose famiglie conventuali.

### 3. Singoli settori d'indagine

Ma passiamo ad analizzare i settori d'indagine. Nell'impossibilità anche solo di menzionare tutte le suggestioni e le piste di ricerca suggerite dalla più recente produzione storiografica, esaminiamo brevemente, e solo per spunti, alcuni temi ricorrenti e testi esemplificativi, traendoli da un'ampia selezione di contributi per la cui completa citazione bibliografica si rinvia all'appendice del presente lavoro.

Cominciamo da un ambito in cui la ricerca italiana sembra ormai aver raggiunto quella internazionale dopo essersi a lungo mantenuta in secondo piano. Mi riferisco agli studi sulla regola di San Benedetto (si veda la *Bibliographie de la règle de Saint Benoît*). Ancora nei primi anni Settanta il Penco lamentava la scarsa attenzione per questa tematica da parte degli storici attivi nella penisola. Il quindicesimo centenario della nascita del fondatore di Montecassino, nel 1980, è stato occasione per numerose ed importanti iniziative (Fonseca, 1989). Dopo che, nel 1974, Girolamo Arnaldi aveva affermato che San Benedetto era riguadagnato alla storia e tolto dall'aura del mito, nel corso dei decenni successivi sono comparse nuove importanti edizioni della regola per opera di Salvatore Pricoco e Giorgio Picasso, nonché studi del Penco e di Marcellina Bozzi, in certa misura influenzati dall'opera del De Vogüé, riguardanti la problematica della tradizione testuale ed i rapporti tra la fonte e la *regula Magistri*.

Un settore di indagine ancora da approfondire resta quello dei cenobi italici d'età longobarda, anche se un importante aggiornamento delle conoscenze è stato compiuto per Bobbio e Santa Giulia di Brescia. Ricerche significative hanno interessato il cenobitismo dei ducati centro-meridionali nel corso della XVI Settimana del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo dedicata ai Longobardi di Spoleto e Benevento. Importanti novità sono emerse dal convegno su *Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana* del 2003 (Cesena 2006). Uno studioso tedesco, il Sandmann, ha avanzato alcune ipotesi circa la consistenza delle comunità monastiche durante questo periodo, riprendendo un tema, quello del numero dei monaci, risalente al Berlière, e quindi agli anni Venti, ma scarsamente coltivato nella storiografia monastica italiana.

Un filone tradizionale recentemente rinnovato appare quello concernente le forme dell'eremitismo. Forte degli impulsi impressi dall'importante incontro alla Mendola del 1962 (edito nel 1965), il tema è stato indagato non solo in relazione

alla sua veste regolare (fondazioni damianite, certosine e camaldolesi, nuclei eremitici dei seguaci di Guglielmo di Malavalle), ma anche negli aspetti meno formalizzati, come è emerso soprattutto dai lavori del Penco, da altri del Sensi, del Grégoire e della Caby sull'Italia centrale e dalla recente raccolta di saggi a cura di André Vauchez incentrata sull'eremitismo d'area francese ed italiana (2003). Questi testi hanno posto in rilievo il prestigio attribuito alla scelta dell'isolamento, sia sul piano carismatico che propriamente istituzionale, pur in accordo con la preferenza per la soluzione cenobitica; la quale, volta ad inquadrare il maggior numero dei regolari, riservava la solitudine agli individui più motivati e a chi aveva dato prova di grande saldezza spirituale. Notevole attenzione è stata prestata alle fonti agiografiche dell'eremitismo e al fenomeno della reclusione volontaria, in special modo femminile e di ambito urbano tardomedievale (penso ai lavori della Casagrande e di Anna Benvenuti).

Un altro tema che ha continuato a destare interesse è quello concernente i complessi rapporti fra le consociazioni signorili attive nel Regno Italico e la riforma ecclesiastica dei secoli XI-XII. Il caso della Toscana è al riguardo emblematico. Una parte delle indagini sulla signoria rurale si è dedicata alle relazioni dell'aristocrazia comitale con i nuclei più attivi del monachesimo riformato, ponendo l'accento soprattutto su Vallombrosani e Camaldolesi. Ma non meno rilevanti risultano, al riguardo, la Lombardia, studiata principalmente da Menant, e il Piemonte, quale emerge dai lavori di Giuseppe Sergi, di Casiraghi su San Michele della Chiusa, di Provero e di Cristina Sereno; o anche il Veneto indagato da Passolunghi. Per l'intera area padana un interessante lavoro di Vittorio Carrara ha analizzato le dipendenze nonantolane in alcune città, fornendo un esame di quelle vaste ramificazioni istituzionali che le abbazie altomedievali furono in grado di istituire anche prima che prendesse forma il sistema degli ordini religiosi.

In parte connesse a queste ricerche sono quelle relative al dibattito sulla cosiddetta 'crisi' del cenobitismo dei secoli XI-XII, un problema di grande rilievo e di respiro internazionale che, come ha sottolineato Cristina Sereno in una sua recente riflessione, ha assunto nell'ambito della storiografia italiana caratteri propri e sviluppi differenti. Studiosi come Glauco Maria Cantarella, Grado Giovanni Merlo, Pietro Zerbi e Giovanni Vitolo hanno compiuto un percorso metodologicamente diverso rispetto ai loro colleghi soprattutto francesi (in particolare il Leclercq). Lasciate in qualche modo da parte le considerazioni di carattere generale desunte principalmente dalle testimonianze letterarie – in particolare dagli scritti di natura polemica (si pensi al rifiuto cistercense delle istituzioni cluniacensi) –, essi hanno affrontato l'importante questione con l'intento di verificarla nelle situazioni locali, valutando per programma un più ampio spettro di fonti e con attenzione precipua alla tradizione documentaria. Si è respinta l'ambigua definizione di 'crisi', a vantaggio di una dialettica fra 'vecchio' e 'nuovo' monachesimo. Posizioni del genere, si badi bene, non sono state esclusivo appannaggio della storiografia italiana. Si pensi – solo per richiamare il caso più emblematico – all'attenta revisione del concetto di crisi operata dal Van Engen e dai lavori di Giles Constable. D'altro

canto la lettura dei testi narrativi, degli scritti controversistici del secolo XII, degli epistolari, delle *consuetudines* e delle costituzioni monastiche ha caratterizzato anche l'impegno di molti studiosi italiani, come mostrano le ricerche di Lunardi e Piazzoni; e infine non è mancata fra gli storici della penisola una valutazione della dicotomia decadenza-rinnovamento nel senso indicato dalla ricerca europea: mi riferisco al dibattito che ha contrapposto il Penco al Leonardi (nonché, per certi aspetti, allo stesso Piazzoni) circa il ruolo dei Benedettini nella società alto-medievale, intorno al rapporto dei religiosi con i poteri universali e sul presunto declino dell'ideale monastico soprattutto a partire dal primo secolo XII; ma penso anche alle posizioni di Wilhelm Kurze – studioso tedesco ma italiano, anzi toscano, per adozione – in rapporto alle difficoltà economico-finanziarie e alla marginalizzazione politica delle grandi abbazie imperiali.

Certo è, tuttavia, che i ricercatori italiani hanno fatto dell'indagine e dell'esegesi documentaria un punto di forza della ricerca e dell'interpretazione storiografica, collocando la questione della crisi e della riforma sul piano molto concreto delle pratiche di vita presso singole fondazioni, ambiti territoriali, contesti socio-culturali e compagini storico-religiose.

Lo studio del monachesimo e delle grandi aristocrazie laiche ha favorito la ricerca su un'altra tematica importante: la visione della *militia Christi* e l'ideologia della Crociata nell'ambiente cluniacense, cistercense ed eremitico (secoli XI-XIII, Mendola 1989).

Si può dire, pertanto, che sul cenobitismo d'età romanica e sui rapporti di quest'ultimo con la società signorile la ricerca ha proseguito, durante il ventennio 1984-2004, le indagini avviate da Cinzio Violante (che nel 1999 ne riassunse le coordinate in un'ampia e lucida sintesi), da Tabacco, Zerbi, Capitani, Picasso ed altri; approfondendo l'analisi strutturale del fenomeno, le implicazioni politiche, i risvolti ecclesiologici, le valenze spirituali e i condizionamenti sociali. Su questa linea possiamo collocare anche lo studio delle relazioni propriamente istituzionali tra organismi monastici e sede apostolica; un ambito nel quale la storiografia tedesca e, più in generale, non italiana resta, tuttavia, ancora oggi prevalente (cf. Pfaff).

Una prospettiva d'indagine condotta per singole congregazioni allo scopo di integrare le sintesi generali ha caratterizzato la ricerca sul tema dei conversi, soprattutto cistercensi, vallombrosani e certosini (Rapetti, Salvestrini, Beccaria). L'attenzione nei confronti di questa categoria si inserisce nel clima di rinnovato interesse per la natura dei rapporti fra monachesimo e laicato (penso ai lavori del Meersseman sui penitenti volontari e al complesso degli studi relativi all'età gregoriana). Tuttavia essa nasce anche in connessione con le ricerche avviate sulle società rurali, sul popolamento delle campagne e sugli enti assistenziali variamente dipendenti dalle fondazioni claustrali. Proprio le più recenti pubblicazioni hanno evidenziato come questa compagine di semilaici o semichierici presentasse una variegata estrazione sociale e fosse sovente beneficiaria, nelle comunità regolari, di compiti gestionali alquanto rilevanti. Non è ormai più proponibile la visione ste-

reotipata di tali personaggi come rozza manodopera, ignoranti e relegati a lavori subalterni; una visione che è emersa da una lettura univoca delle fonti, e soprattutto in relazione all'ambiente cistercense.

In generale i rapporti fra monachesimo e laicato non interessano più ai soli livelli di vertice (i sovrani longobardi e franchi, i marchesi o le famiglie della grande aristocrazia italiana fondatori e protettori dei maggiori chiostri benedettini). Si indagano anche i ceti medio-bassi delle campagne e quelli delle città in relazione coi cenobi.

Dopo la grande ricognizione promossa da Kassius Hallinger nei primi anni Ottanta (*Corpus Consuetudinum Monasticarum*), si è, di recente, relativamente attenuata l'attenzione verso gli usi e le istituzioni degli ordini. Tuttavia alcuni significativi approfondimenti hanno interessato le costituzioni vallombrosane, edite da Nicola Vasaturo e lungamente studiate da Giordano Monzio Compagnoni; e l'evoluzione dei Camaldolesi fra pieno e tardo Medioevo, che troviamo nei lavori di Cécile Caby. Da queste ricerche è emerso come le *familiae* regolari abbiano codificato i loro organi di governo creando nel contempo strumenti di autolegittimazione, in un dialogo serrato e talora conflittuale, ma, sul lungo periodo, profondamente compromissorio, fra depositi ideologici, miti delle origini e necessità di adattamento alle esigenze della Chiesa.

Un tema caro alla storiografia francese e tedesca, quello delle visite canoniche ai cenobi congregati compiute dai cosiddetti monaci visitatori e dagli abati generali di ciascuna congregazione (Charvin, Oberste), o che portavano i vescovi ai monasteri non esenti, ha destato in Italia una limitata curiosità (Zarri, Salvestrini). Lo stesso si può dire per i necrologi e gli obituari, la cui presenza è accertata in alcuni cenobi italiani (cf. ad esempio Scalon sul monastero di Santa Maria di Aquileia e Houben sul *Libro del capitolo* della Trinità di Venosa), ma in rapporto ai quali la ricerca è ancora agli inizi.

La storia agraria e delle campagne, intesa come evoluzione degli assetti socio-economici, nonché quale indagine sui poteri locali, ha conosciuto una grande fortuna nella medievistica italiana. Una parte non indifferente di queste ricerche si è avvalsa dell'apporto della documentazione monastica. Molte ricognizioni hanno avuto per oggetto le proprietà fondiarie degli enti religiosi. Se ancora sul finire degli anni Ottanta il Tagliabue, nel contributo sopra ricordato, rilevava come la storiografia monastica italiana avesse riservato uno spazio insufficiente all'analisi degli aspetti economico-patrimoniali, i lavori di Rinaldo Comba, di Maria Luisa Chiappa Mauri, di Emilia Saracco Previdi e di altri studiosi dell'Italia centro-settentrionale (cf. il secondo fascicolo dell'annata 1985 della rivista "Studi Storici"), proprio a partire da quello stesso decennio hanno avviato importanti progetti di ricerca soprattutto su alcune fondazioni cistercensi. Si deve a loro il risalto dato al ruolo delle grange come fattori di condizionamento per gli insediamenti rurali.

Nello stesso periodo sono comparse numerose monografie dedicate all'esame di singoli istituti, fra cui ricordiamo, solo per fare alcuni esempi, Montecassino,

studiato – non soltanto per gli aspetti patrimoniali – da Herbert Bloch e dal Loud, San Vincenzo al Volturno e Farfa (Hodges, Maggi, Bernacchia), il monastero maggiore di Milano nel secolo XIII (Occhipinti), Monteoliveto Maggiore (Piccinni), l'altro cenobio toscano di Sesto presso il lago di Bientina (Onori), Santa Maria Teodote di Pavia (De Angelis Cappabianca), la celebre abbazia friulana di Sesto al Reghena (Destefanis), San Galgano nel Senese (Barlucchi), Vallombrosa, indagata da chi scrive, Chiaravalle della Colomba (Anna Maria Rapetti); affiancate dalle sintesi di Cinzio Violante sulle attività creditizie di monasteri e canoniche, nonché di Luisa Chiappa Mauri sull'economia cistercense e di Wilhelm Kurze per gli aspetti economici dei monasteri toscani, questi ultimi due lavori negli atti del convegno pistoiese *Gli spazi economici della Chiesa* (1999). I citati contributi hanno favorito il confronto tra le forme del sostentamento e degli investimenti fondiari, hanno fatto luce sulle relazioni fra proprietari ecclesiastici e coloni, hanno mostrato i livelli di coinvolgimento dei monasteri nei mercati rurali e in quelli cittadini, hanno illustrato l'organizzazione delle mense abbaziali. Sia in rapporto ai secoli dell'alto Medioevo, come è – ad esempio – il caso di San Vincenzo al Volturno, sia per quanto riguarda le comunità riformate e l'intero monachesimo dell'Italia comunale, è emersa una notevole intraprendenza economica; al punto che la tradizionale scelta di autarchia applicata, soprattutto, alle istituzioni più risalenti viene ormai sottoposta ad una costante revisione. Segnaliamo, inoltre, che una parte delle ricerche ha avuto come oggetto l'esame delle aree incolte, soprattutto boschi e terre di bonifica. Tali studi hanno mostrato come l'approccio monastico sia stato rispettoso delle strutture ambientali. Neppure i Cistercensi – dissodatori per antonomasia – operarono sempre e ovunque sistematiche messe a coltura, non escludendo la tutela di ecosistemi naturali che favorivano l'isolamento dal consorzio umano e contribuivano validamente alla ricchezza degli istituti.

È finora mancato, in questo settore di ricerca, un interesse per la riflessione e per la speculazione monastiche in tema di gestione dei beni secolari, a prescindere dalle teorizzazioni sulla scelta della povertà. Alcune indagini, però, sono state compiute per quanto riguarda la questione del lavoro manuale (*Monachesimo: una presenza di lavoro*), e sul linguaggio monastico relativo all'economia, intesa sia come semplice percorso amministrativo volto a conseguire la prosperità comunitaria, sia quale insieme di procedure pratiche connotate da un alto valore simbolico e capaci di metaforizzare gli itinerari terreni in una prospettiva di salvezza condivisa col mondo laico (Todeschini).

Il fiorire di studi sulla storia materiale, sulla vita quotidiana e sulle abitudini alimentari ha portato all'approfondimento di questi ambiti storiografici anche per quanto riguarda le comunità regolari. Penso ai contributi sulla precettistica alimentare offerti dal D'Ambrosio e da Massimo Montanari, alla mostra dedicata agli abiti degli ordini religiosi tenutasi a Roma nell'inverno del 2000 (*La sostanza dell'effimero*), all'interesse per il tempo e lo spazio del chiostro (Barone, *Le ore del monaco*; Cantarella, *Lo spazio dei monaci*). Ma penso anche alla lunga serie di indagini archeologiche le quali hanno evidenziato il ruolo dei cenobi come enti

finanziari, accumulatori di risorse, attivi promotori di tecniche agricole e artigianali, costruttori, coltivatori e centri di produzione (San Vincenzo al Volturno). Degno di rilievo è anche il costante interesse per il rapporto dei monasteri con le strutture viarie e per gli ospizi dei primi lungo i percorsi dei pellegrini (cf. ad esempio *Esperienze religiose e opere assistenziali*; Pirillo-Benvenuti; gli studi di Italo Moretti sull'architettura vallombrosana; il convegno *Attraverso le Alpi*).

Convinzione ormai comune ma, tutto sommato, recente appare quella per cui le fondazioni benedettine (così come le sedi dell'eremitismo regolare), fino almeno alle riforme del pieno Quattrocento e alle grandi innovazioni d'età postridentina, conservarono una sostanziale autonomia di gestione, presentando, in linea di massima, evidenti analogie con enti laici ed ecclesiastici della loro stessa regione, a scapito dell'uniformità promossa dagli ordini di appartenenza. Occorre, comunque, rilevare che molte ricerche di questo tipo – a prescindere, ovviamente, dalle ricognizioni archeologiche – sono state condotte, per ogni singolo istituto, quasi solo sulla base delle testimonianze documentarie e senza un dialogo serrato con la storiografia religiosa, trascurando il fatto che molte scelte economiche operate dalle case o dalle intere congregazioni risposero anche a logiche e dettami diversi rispetto a quelli cui sottostavano i proprietari laici, così come gli amministratori del clero secolare.

Numerosi sono stati, durante l'ultimo ventennio, gli approfondimenti biografici su determinati personaggi, con particolare attenzione per i padri fondatori. Nel caso di alcuni ordini religiosi minori le indagini relative ai loro primi istitutori occupano gran parte della produzione storiografica. Particolare interesse ha destato la figura di Gregorio Magno, anche in rapporto alla contestata paternità dei *Dialoghi* (Cremascoli Cracco, Iadanza, *Le opere di Gregorio Magno*, 2003); così come quella di San Colombano, sia con una nuova edizione della sua regola, sia tramite il crescente numero di ricerche su Bobbio. Ricordiamo, quindi, San Romualdo di Ravenna, Gerberto d'Aurillac, Anselmo d'Aosta, Giovanni Gualberto, Pier Damiani (penso ai lavori di Tabacco e a quelli del D'Acunto), Anselmo da Lucca, Raniero da Ponza, Celestino V e soprattutto San Bernardo. Questo tipo di indagini non è disgiunto dall'esegesi delle fonti agiografiche, in rapporto alle quali vi è stato un fiorire di edizioni nonché di ricerche per così dire a metà strada tra riflessione storica e critica letteraria.

Circa le relazioni tra monasteri e vescovi, a lungo la storiografia ha sottolineato i conflitti: per la questione delle immunità, per i diritti di decima, la cura d'anime nelle chiese soggette ai regolari, i profondi rivolgimenti della riforma ecclesiastica. Tuttavia le riflessioni di Giovanni Tabacco, a partire grosso modo dai primi anni Settanta, hanno portato a formulare giudizi più sfumati. Dai lavori – fra gli altri – di Rigon e Sergi (1994) sono emersi casi di ottimi rapporti tra sedi episcopali e istituzioni cenobitiche, di presuli fondatori e protettori di chiostri, di vescovi provenienti dall'ambiente regolare. Per quanto, invece, concerne il ruolo dei monasteri nella nascita e promozione dei culti locali, un saggio del Penco del 1983 ha posto la tematica all'attenzione degli studiosi. Alcuni aspetti di essa sono poi

ricomparsi nell'ambito di un censimento dei santuari italiani coordinato recentemente da André Vauchez.

L'interesse degli storici è andato crescendo anche per uno degli argomenti forse più classici della letteratura relativa al monachesimo benedettino, ossia quello della cultura e della tradizione libraria. Basti ricordare, in proposito, le miscellanee cassinesi a cura di Oronzo Pecere (1994 e 2003), il volume di Cataluccio e Fossa su *Biblioteca e cultura a Camaldoli*, gli atti dell'incontro *Libro, scrittura, documento della civiltà monastica e conventuale nel Basso Medioevo*, i lavori del Dell'Omo su Montecassino. Da notare, in particolare, che ai tradizionali studi sugli *scriptoria* altomedievali e a quelli concernenti le biblioteche claustrali, che gli scritti di Cavallo hanno profondamente rinnovato mostrando come i primi abbiano preceduto le seconde (strutture di conservazione più che di lettura), le quali si affermarono solo quando il possesso dei libri divenne immagine restituita di prestigio sociale e patrimoniale; a questi studi – dicevamo – si sono affiancate, di recente, indagini sui rapporti fra cultura monastica e mondo laico, sugli antichi cataloghi librari, sulla storia della mentalità, sulle nozioni di tempo e spazio, sullo sviluppo trecentesco del concetto di 'fondatore' (*arbor vitae*), con applicazione specifica alla figura di Benedetto e ai relativi ed importanti echi iconografici (Genco e Penco, 1996); e infine sulle relazioni fra contemplativi ed umanesimo (si pensi ai contatti del Petrarca con l'ambiente della Certosa – Cracco 1990; o a quelli dei Camaldolesi di Santa Maria degli Angeli a Firenze col cancelliere della repubblica Coluccio Salutati – Picasso, *Tra umanesimo e devotio*).

Una speciale attenzione destano, ormai da molto tempo, le forme e gli sviluppi della cosiddetta 'teologia monastica', individuata come ambito della letteratura claustrale nel quale gli elementi propriamente speculativi si incontrano e si fondono con le istanze spirituali. Essa è stata osservata e progressivamente definita nel confronto diretto con la teologia scolastica. Ne è emersa la valutazione di una corrente di pensiero che si è posta in continuità con la tradizione patristica in quanto meditazione individuale sulla Scrittura, contrapposta alla pratica della pubblica *disputatio* di cui non ha il linguaggio tecnico e la concretezza logico-argomentativa, a vantaggio di un'espressione sostanzialmente letteraria maturata in un clima che è soprattutto di preghiera. Il tema, affondato a metà degli anni Cinquanta da Jean Leclercq, è stato proficuamente ripreso in Italia da Penco, Gastaldelli, Leonardi, Grégoire, Biffi e Zerbi fra anni Settanta e Novanta del secolo appena concluso.

Alcuni contributi di Spinelli e Penco sono stati dedicati al rapporto esistente fra scritto e immagine nella cultura regolare, nonché, più in generale, al ruolo della figurazione, dando luogo a una discussione di estremo interesse intorno ai modi in cui è possibile, interrogando le fonti, pervenire all'individuazione di un' 'arte benedettina'.

Ai fondi degli archivi monastici è stato dedicato il Seminario sulle Fonti per la storia della civiltà italiana tardomedievale del Centro di Studi sulla Civiltà del Tardo Medioevo di San Miniato (1999, di questi appuntamenti non si pubblicano

gli atti). Un tema analogo è stato affrontato nell'incontro *La memoria dei chiostri* del Laboratorio di storia monastica dell'Italia settentrionale. Il convegno *La memoria silenziosa* ha posto l'accento su *Formazione, tutela e status giuridico degli archivi monastici nei monumenti nazionali*.

Un discorso a parte merita il monachesimo dell'Italia meridionale. Questo tema ha conosciuto recenti ed importanti sviluppi grazie all'opera di studiosi come Cosimo Damiano Fonseca, Giovanni Vitolo e Hubert Houben, i quali hanno condotto numerose ricerche ed hanno offerto inedite chiavi di lettura. Un interessante saggio del Collura uscito nel 1980 ripercorreva l'insediamento dei Benedettini in Sicilia. La Puglia ha conosciuto svariati approfondimenti, riassunti negli atti dell'incontro *L'esperienza monastica benedettina e la Puglia*, a cura del Fonseca, pubblicati nel 1983-1984; e nell'*Atlante degli ordini, delle congregazioni religiose e degli istituti secolari* della regione uscito nel 1999. Fra i tanti settori di indagine che sono stati affrontati possiamo ricordare le forme dell'eremitismo, le incursioni arabe a danno dei grandi cenobi continentali, i religiosi e i loro interventi sui quadri ambientali, i rapporti fra i chiostri e le dinastie regie, la progressiva espansione del monachesimo latino all'avvento dei Normanni e poi in età angioina, la capillare diffusione degli insediamenti cistercensi. L'analisi di alcune fondazioni maggiori, quali ad esempio Cava dei Tirreni, ha portato Giovanni Vitolo a puntualizzarne le caratteristiche, relativizzando, in particolare, l'influsso cluniacense sulla sua vasta e originale congregazione cenobitica. Grazie ai lavori dell'ultimo ventennio è stata superata la relativa marginalità in cui l'intera storia del monachesimo meridionale era a lungo rimasta nel panorama degli studi. Si sono aperti, così, importanti momenti di confronto con la storiografia specialistica italiana ed europea.

Per quanto riguarda, poi, il monachesimo italo-greco, dopo le ricerche del Pertusi e di Scaduto sulle comunità basiliane della Sicilia, gli studi condotti dal Guillou e Vera von Falkenhausen hanno interessato molti aspetti di questi istituti del *Regnum*, con speciale attenzione all'età normanno-sveva. Un importante momento di riflessione si è avuto con il convegno messinese del 1979, edito nel 1983, su *Basilio di Cesarea e il Basilianesimo in Sicilia*. La tematica è stata, quindi, oggetto di approfondimento da parte dell'Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici, già promotore della riscoperta di importanti testi agiografici italo-greci, e in alcuni lavori di Giovanni Vitolo. Un contributo di Adele Cilento considera il monachesimo italo-greco nelle sue implicazioni con la vita sociale e politica della Calabria bizantina. Sono del 2004 gli atti della 51 settimana di Studi del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, dedicata a *Cristianità d'Occidente e Cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)*, con contributi sul cenobitismo greco e latino dell'Italia meridionale. Ricordo solo un tema fra i più significativi emersi dalle indagini sopra ricordate, quello dei rapporti fra i monasteri di origine bizantina e i Normanni. È stata, infatti, superata o quanto meno ridimensionata la tradizionale visione di una presunta ostilità manifestata dalla monarchia verso tali fondazioni, progressivamente esautorate per volontà politica e per la consolidata alleanza dei

sovrani col papato, a tutto vantaggio dei regolari latini e, in modo particolare, degli insediamenti cistercensi. La crisi di lungo periodo delle comunità orientali è un dato innegabile variamente confermato, ma non appare connesso all'operato della dinastia; la quale, invece, instaurò forme di protezione che ebbero riflessi anche sul piano culturale (Lucà), nel tentativo di favorire un pur difficile equilibrio fra le componenti etniche e religiose del regno.

Tornando, per un attimo, ai Benedettini 'riformati', alcuni studi recenti su varie regioni della penisola hanno accentuato la dimensione più propriamente comparatistica, spesso poco praticata dalla storiografia anteriore, specialmente da quella interna alle congregazioni religiose. Tale prospettiva ha consentito di chiarire le modalità con cui è avvenuta l'espansione degli ordini, non di rado in concorrenza l'uno con l'altro. Ad esempio appare chiaro che la diffusione dei Cistercensi nella Tuscia dei secoli XII e XIII sia stata condizionata e in certa misura limitata dalla presenza di *familiae* monastiche autoctone – mi riferisco ovviamente ai Vallombrosani e ai Camaldolesi –, a loro volta concentrati in aree diverse della regione. Analogamente nel Mezzogiorno, secondo quanto a suo tempo aveva rilevato Nicola Cilento e come ha recentemente sottolineato Giovanni Vitolo, i monaci bianchi si affermarono con relativa lentezza per l'esistenza di reti monastiche radicate nel territorio, come la famiglia cassinese e la congregazione cavense; e per l'azione di nuove e fiorenti *religiones* (Pulsanesi, Verginiani, Florensi, Celestini) che fornivano risposte più efficaci e dirette rispetto a quelle che provenivano dal cenobitismo di San Bernardo.

Restano aperte, per altro verso, anche molte questioni concernenti il rapporto tra Benedettini e Mendicanti; un tema che, stando alle analisi di Raoul Manselli e Arsenio Frugoni, non è possibile ricondurre alla sola contrapposizione o al confronto – ancora una volta – tra un 'vecchio' e un 'nuovo' cenobitismo, ma che dev'essere studiato in tutti i suoi aspetti, senza trascurare le forme di continuità e di commistione, particolarmente evidenti nei rami femminili, nelle interazioni tra gioachimismo e spiritualismo francescano, nello sviluppo di obbedienze come quella degli Umiliati.

Il livello di coinvolgimento delle comunità claustrali nelle complesse dinamiche della società medievale ha portato a studiare con rinnovata attenzione il problema del rapporto fra monachesimo e città. Quella che in apparenza era una profonda dicotomia, per la vocazione benedettina alla ricerca del *desertum*, costituisce, in realtà, un tema di grande interesse. Infatti i monaci e gli esponenti dell'eremitismo regolare contarono sempre su dipendenze e insediamenti urbani, soprattutto fra XIII e XV secolo. Lo scopo fu quello di sopravvivere in una realtà che mutava, usufruendo dei vantaggi economici e religiosi, di visibilità sociale o anche di semplice sicurezza offerti in misura crescente dalla vita cittadina. Molti monasteri furono punti di riferimento per il patriziato urbano dell'Italia comunale, nonostante la 'concorrenza' dei frati mendicanti. Gran parte delle case regolari femminili fu costituita, in questo periodo, da fondazioni cittadine. D'altro canto, in riferimento ai periodi precedenti, un movimento cenobitico come quello val-

lombrosano, affermatosi nell'isolamento del pre-Appennino toscano, trasse la sua ragion d'essere dalle lotte religiose che nei decenni centrali del secolo XI agitavano le coscienze della Firenze marchionale.

Vari studi hanno affrontato le molteplici relazioni esistenti fra i chiostrî e le città comunali. Prima degli anni Ottanta questo importante argomento aveva ricevuto un'attenzione limitata, a vantaggio delle ricerche su monasteri e comuni rurali. In seguito i lavori di Gregorio Penco e Francesca Bocchi (soprattutto per quanto concerne la topografia degli insediamenti), di Cécile Caby, Rolando Dondarini, Rinaldo Comba, Paolo Golinelli, Augusto Vasina, Paolo Pirillo, Giancarlo Benevolo, solo per fare alcuni nomi, e infine gli atti dell'importante convegno promosso nel 1995 dal Centro Storico Benedettino Italiano (*Il monachesimo italiano nell'età comunale*), nonché un seminario recentemente organizzato dal Laboratorio di storia monastica dell'Italia settentrionale (2002), hanno – fra l'altro – contribuito a chiarire il ruolo dei Benedettini nella promozione sociale di alcuni nuclei parentali, hanno sottolineato l'apporto monastico alla definizione dei culti civici, hanno studiato i patrimoni dei chiostrî intramurari e il progressivo inserimento dei monasteri rurali nel contesto mercantile e artigiano delle città.

Il riferimento al monachesimo del tardo Medioevo ci porta ad evidenziare un altro tema importante: la decadenza dei Benedettini fra Tre e Quattrocento. Questa che, in ossequio ad un'altra tradizione, costituisce la seconda 'crisi' del cenobitismo occidentale è stata indagata e sottoposta ad attenta verifica sul terreno delle congregazioni e dei singoli istituti. Molte ricerche hanno mostrato, anche per tale periodo, l'insufficienza di definizioni e immagini troppo rigide. Appare, infatti, ovvio che nei secoli in questione le più antiche forme di vita consacrata, minate dalla diffusione del sistema beneficiale, minacciate dalla diffusione degli insediamenti mendicanti, colpite dalla più generale crisi della Chiesa, dagli scismi, dalle epidemie, dal rarefarsi delle vocazioni, nonché dai conflitti degli stati regionali che rendevano difficili i contatti fra gli istituti compromettendo, in non pochi casi, la coesione degli ordini, subirono un ridimensionamento della loro funzione sociale, una sensibile contrazione del loro rilievo culturale ed una effettiva diminuzione dell'antico prestigio spirituale. Tuttavia il fenomeno non è generalizzabile. Studi recenti di Gabriella Zarri, di Roberto Bizzocchi, del Penco, Picasso, Caby e Landi, nonché il volume dell'Istituto Italo-Germanico di Trento sul clero regolare nel periodo in questione (2001), prendendo spunto soprattutto dal fenomeno dell'Osservanza, che interessò in misura massiccia anche gli ordini contemplativi, hanno posto in evidenza le istanze di rinnovamento, l'anelito alla rinascita della disciplina comunitaria e il permanere di un'attenzione per i complessi patrimoniali che interessarono buona parte del cenobitismo tradizionale dall'età avignonese al concilio di Trento, non investendo solamente le nuove congregazioni, fra le quali si staglia la grande obbedienza olivetana, oppure le *familiae* che, come i Certosini, conobbero nel Trecento la loro massima espansione, ma anche il più vetusto monachesimo riformato (cistercense, camaldolese, vallombrosano e così via), e quella vasta parte dei Benedettini neri destinati a confluire nella congregazione *de*

unitate. Risulta, infine, nota e ormai ben studiata (Ragusi, Ignesti, *Ambrogio Traversari e il suo tempo*) l'importanza che ebbero alcuni celebri chiostrri, come quello camaldolese di Santa Maria degli Angeli a Firenze, per i circoli umanistici del pieno Quattrocento.

A questo riguardo, un settore di indagine particolarmente significativo è quello concernente la riforma monastica di Santa Giustina di Padova, il fenomeno osservante del secolo XV destinato a sfociare nella congregazione cassinese. Le origini del movimento e i suoi primi sviluppi, che, come è noto, interessarono il solo monachesimo italico, sono stati approfonditi in maniera esemplare da Tommaso Leccisotti e Francesco Trolese. Per quanto riguarda la progressiva diffusione nella penisola abbiamo gli studi di Gabriella Zarri, di Roberto Bizzochi del Penco e di altri storici della Chiesa nella prima età moderna. Osservata dal punto di vista del monastero che ne fu la fonte e nell'ottica di Eugenio IV, il pontefice protettore, essa è stata interpretata anche in sede storiografica come un'opera di rinnovamento del più antico cenobitismo. Introducendo forme inedite di organizzazione istituzionale, parlando alla coscienza individuale dei religiosi e proponendo il ripristino della disciplina regolare, Ludovico Barbo ed i suoi attivi seguaci combatterono efficacemente l'istituto della commenda – anche attraverso l'abolizione dell'abbaziato a vita –, difesero l'integrità degli appannaggi secolari, infusero nuova vita alla tradizione benedettina. In effetti la formazione di una famiglia regolare che comprendeva idealmente tutti i centri monastici e la conseguente abolizione della *stabilitas loci* nell'ambito di un organismo sovraconventuale ebbero certamente effetti positivi, soprattutto per quanto riguarda le fondazioni minori. Tuttavia, anche in questo caso, l'analisi monografica ha portato ad evidenziare situazioni differenti. Per quanto concerne, ad esempio, il monachesimo vallombrosano, che da tempo contava su solide basi istituzionali, aveva difeso dalla commenda la casa madre della *familia* ed aveva conservato una forte autocoscienza della propria tradizione spirituale e culturale, la 'spersonalizzazione' imposta da Santa Giustina, unita alla fine del generalato a vita che aveva garantito stabilità di potere e continuità nella gestione delle risorse patrimoniali, aggiungendosi alle tensioni col governo fiorentino per certi aspetti ostile alla riforma veneta, alla lunga ebbero effetti sostanzialmente negativi e furono causa di una dolorosa spaccatura dell'ordine destinata a ricomporsi lentamente e con fatica.

L'ultimo settore di studi che intendiamo presentare è quello relativo al monachesimo femminile. Come sottolinea il Penco nella sua più recente rassegna critica (2001), la ricerca sull'altra branchia del cenobitismo benedettino è stata, negli ultimi decenni, completamente rinnovata "per evidente influsso dell'odierna tendenza verso una storia delle donne". In effetti questo tipo di ricerche ha tratto impulso dalla diffusione, anche in Italia, delle tematiche che si riassumono nella denominazione di *Gender Studies*. Un volume di saggi curato da Gabriella Zarri e Lucetta Scaraffia nel 1994 su *Donne e fede* traccia un profilo complessivo della realtà e dei movimenti religiosi femminili dall'età tardoantica a quella contemporanea. Un'altra raccolta, sempre a cura di Gabriella Zarri, uscita nel 1997, è dedi-

cata al monachesimo femminile in Italia dall'alto Medioevo al secolo XVII, con speciale attenzione per il fenomeno come fatto istituzionale e in relazione alle peculiarità delle sue presenze regionali. Infine, il recente contributo di Annalisa Albuzzi nel volume *Dove va la storiografia monastica in Europa?* ha fatto il punto sugli studi e sulle prospettive della ricerca. Se ne ricava che l'odierno panorama storiografico si caratterizza per l'esistenza di alcune sintesi a tutto campo, fra cui possiamo citare il saggio di Edith Pasztor nella già ricordata miscellanea *Dal''eremo al cenobio*, o il volume della Zarri dal significativo titolo, *Recinti*, dedicato al chiostro femminile quale *hortus conclusus* volto a difendere e a controllare la donna consacrata. Accanto a queste sono rimaste numericamente prevalenti le indagini monografiche su singole aree territoriali (città, diocesi, regioni, ordini o fondazioni), talora condotte in base a discutibili schemi 'statistici', oppure riunite intorno a temi di maggiore interesse, come il movimento religioso dei secoli XI-XIII, le interessanti commistioni con le famiglie mendicanti (si pensi all'ordine di San Damiano), l'esercizio del potere e la cultura delle monache, casi esemplari di sante, beate, mistiche e carismatiche variamente legate al mondo monastico femminile. Il tutto è presentato in una prospettiva interdisciplinare che deve molto al modello della storiografia d'Oltralpe; con crescente attenzione per aspetti concreti e topotetici, come ad esempio l'alimentazione e l'organizzazione del tempo; non senza influssi importanti di altre discipline come la teologia, la psicologia, la ricerca antropologica (cf. Molho, Strocchia), la storia economica e sociale, l'indagine prosopografica (Fees).

Una parte consistente dei lavori pubblicati si è orientata soprattutto verso i due momenti storici nei quali l'esperienza monastica femminile conobbe stagioni di particolare e documentata vivacità. Mi riferisco, in primo luogo, all'età tardoantica, allorché le prime tracce – segnatamente romane – di rinuncia al mondo e di vita consacrata comparvero intorno alle figure di grandi matrone patrizie; quindi il XIII e il XIV secolo, epoca in cui l'obbedienza benedettina femminile si complicò per la fioritura di esperienze religiose solo in parte riconducibili agli schemi tradizionali, con frequenti passaggi da un'osservanza all'altra e non pochi problemi di appartenenza istituzionale. Si è riflettuto anche sui limiti delle ricerche di genere, qualora queste trascurino le differenze sociali evidenti all'interno delle singole comunità (Barone). Possiamo dire, per concludere, che la storiografia italiana ha fatto enormi progressi anche in questo settore. Tuttavia non si è raggiunta la vastità della ricerca che caratterizza il panorama degli studi sul Nord Europa e, in modo particolare, sul mondo britannico, che vanta in proposito una tradizione consolidata.

#### 4. *Gli studi sulle familiae dell'Ordo Sancti Benedicti*

Passiamo ora ad esaminare la produzione storiografica dal punto di vista dei vari ordini presenti nella penisola. Gregorio Penco sottolineava, già negli anni Cinquanta, la netta distinzione tra il monachesimo altomedievale e le importanti

riforme che, dal secolo XI, suddivisero in tante *familiae* l'eredità di San Benedetto. In effetti buona parte degli studi più recenti è stata dedicata a questa seconda realtà. Non sono mancate, beninteso, le indagini sui Cluniacensi. Lavori di sintesi e importanti approfondimenti monografici hanno chiarito l'influenza dell'abbazia borgognona sulle forme dell'antico cenobitismo italico. Cito soltanto i convegni promossi da Cinzio Violante su Cluny in Lombardia (1979) e su *L'Italia nel quadro dell'espansione europea del monachesimo cluniacense* (1985); gli studi concernenti San Benedetto Polirone, nonché il recente testo di Giancarlo Andenna sui priorati cluniacensi dell'Italia comunale (1998). Un'importante monografia e numerosi saggi di Glauco Maria Cantarella hanno contribuito a delineare, oltre alla storia della casa madre, l'espansione di Cluny nell'Italia centro-settentrionale, chiarendo, per esempio, le relazioni dei religiosi con la maggiore aristocrazia di estrazione urbana, la quale, ostile, in larga misura, al radicalismo patarinico, vedeva con favore il monachesimo tradizionale, attento alla protezione dei grandi patroni laici.

Numerosi sono stati, durante il ventennio 1984-2004, i testi sulla diffusione del monachesimo cistercense, soprattutto in relazione alla storia delle campagne e alle caratteristiche e sviluppi dell'architettura claustrale. Tuttavia se si prescinde da pochissimi lavori, come un'appendice di Goffredo Viti all'importante volume del Lekai e un interessante repertorio di Laura Dal Pra nella stessa sede, il discutibile contributo di Farina e Vona sui Cistercensi in epoca 'feudale' del 1989, due brevi sintesi di Anna Maria Rapetti del 1999 (attenta soprattutto agli aspetti patrimoniali ed economici) e di Cécile Caby del 2000, nonché – di più ampio respiro – gli atti del Convegno su Certosini e Cistercensi in Italia organizzato da Rinaldo Comba e Grado Giovanni Merlo nel 1999 ed edito l'anno successivo, manca ancora un'opera di sintesi sull'ordine di San Bernardo in Italia. Sono stati, però, numerosi gli interventi, soprattutto atti di convegni, incentrati su singole realtà regionali, come ad esempio il Regno meridionale (Fonseca, Dalena), il Lazio, la Sardegna e, soprattutto, il Piemonte. Il panorama delle ricerche si è esteso alla struttura istituzionale dell'ordine, ai problemi connessi con l'esonazione dei cenobi dalla giurisdizione vescovile (Maccarrone, Zerbi, Cariboni), alle modalità di insediamento nelle aree rurali, ai rapporti con la società laica, alle caratteristiche del ramo femminile (monastero di Rifreddo).

Mi sembra che uno dei dati più interessanti emersi dalle indagini recenti sia il tentativo di superare la dialettica ideali-realtà e la dicotomia norma-prassi; con l'abbandono di una visione essenzialmente teleologica, non priva di forti connotazioni etico-religiose, che ha fatto confluire nei concetti di decadenza e di progressivo distacco dall'ispirazione originaria gran parte della vicenda storica del monachesimo cistercense. Un'altra questione di indubbio rilievo è stata la riscoperta delle peculiarità locali, delle numerose, evidenti e stimolanti eccezioni alla presunta esistenza di una *unanimité cistercienne* (Auberger). Ne è seguita la 'caduta' di alcuni 'miti' storiografici – come quello dei monaci sempre e ovunque dissodatori –, i quali hanno lasciato il posto ad una maggiore attenzione per la

ricchezza e la varietà di questo grande monachesimo che conobbe una delle più imponenti e significative espansioni nell'ambito dell'intera Europa medievale.

Per quanto riguarda il movimento e l'ordine eremitico di San Bruno di Colonia, l'esame della più recente storiografia italiana condotto da Paola Guglielmotti ha evidenziato come gli studi si siano concentrati intorno alle origini delle fondazioni più famose (con particolare attenzione per l'esperienza calabrese – Dalena), oppure al periodo di espansione fra Medioevo e Rinascimento, con interesse prevalente per la storia dell'arte e dell'architettura. In ogni caso, lavori importanti come quelli del de Leo sui Certosini nel regno di Sicilia, del Leoncini sulle certose della *Provincia Tusciae*, di Comba sulle fondazioni nel Nord Italia; nonché gli atti del convegno tenutosi nel 1988 alla certosa di Padula sui Certosini in Europa, quello del 1996 alla certosa di Pavia, quello su Certosini e Cistercensi in Italia sopra ricordato, gli incontri di studio relativi alle certose di montagna e di pianura d'area piemontese (2002), ai rapporti dell'ordine certosino col papato (2003) e a San Bruno di Colonia fra Oriente e Occidente (2004), hanno contribuito a dilatare in maniera considerevole la conoscenza di questo ceppo dell'eremitismo regolare. In particolare nel convegno di Pesio è stata proposta un'osservazione comparata dell'espansione certosina e di quella cistercense che ha interessato per la prima volta quasi l'intera penisola. Non mancano, infine, due interessanti lavori di Giovanni Gioia, i quali, peraltro, non sembrano aver destato una particolare attenzione storiografica, che offrono, rispettivamente, una riflessione filosofica sulla vita contemplativa dei successori di San Bruno condotta in una dimensione essenzialmente diacronica, e un'analisi della prospettiva cristologica di Guigo I.

Se in relazione ai grandi ordini di respiro non solo italico è stato arduo condurre opere di sintesi storica, l'elaborazione di studi a carattere generale è risultata più agevole per le famiglie 'minori' che hanno conosciuto un'espansione sostanzialmente circoscritta o la cui vicenda si è distribuita su periodi più limitati. Si pensi, per esempio, alla congregazione di Montevergine, che già dalla metà degli anni Sessanta e fino alla fine degli anni Settanta ha potuto contare sul monumentale lavoro di Giovanni Mongelli volto a ripercorrerne tutta la parabola; oppure si pensi agli studi del Paoli sull'ordine dei Silvestrini e al volume di Vasaturo su Vallombrosa e la sua congregazione. Questi ordini propriamente italici hanno goduto di una rinnovata attenzione durante l'ultimo ventennio, grazie anche – come abbiamo detto – all'impulso delle congregazioni, desiderose di approfondire la conoscenza del loro passato senza alcuna preclusione verso l'apporto degli storici laici.

Profondamente rinnovata è stata l'indagine sul movimento eremitico e cenobitico camaldolese, la storiografia del quale, più remota e recente, è stata ripercorsa in tre diversi contributi da Giuseppe Vedovato, Cécile Caby e Giampaolo Francesconi. La conoscenza dei seguaci di Romualdo di Ravenna deve molto al magistero di Giovanni Tabacco, Wilhelm Kurze e Philip Jones, che ne hanno approfondito gli aspetti spirituali, normativi, istituzionali, patrimoniali e insediativi

fra anni Cinquanta e Settanta del secolo appena concluso. Di recente la ricerca è stata ripresa da Giuseppe Vedovato; e lo stato degli studi è stato presentato in due volumi, il primo uscito nel 2000 su *Spiritualità romualdino-camaldolese ieri e oggi*, il secondo, incentrato su *San Romualdo. Storia, agiografia spiritualità*, con numerosi contributi dedicati alla storia dell'ordine e una preziosa appendice bibliografica molto ricca ed aggiornata raccolta dal Belisle. Ma la pietra miliare negli studi sui Camaldolesi è la *thèse* di Cécile Caby, *De l'éremitisme rural au monachisme urbain*, che, pur essendo incentrata sul Tre e Quattrocento e pur avendo come scopo precipuo l'illustrazione del passaggio dalla vocazione eremitica al prevalente cenobitismo e dall'insediamento rurale a quello urbano, ripercorre, in realtà, tutta la storia dell'ordine, analizzandone la tradizione erudita e storiografica, le strutture di governo e quelle normative, la geografia dell'espansione e i rapporti con le istituzioni ecclesiastiche di vertice. L'autrice propone con questo lavoro una nuova visione del contributo camaldolese all'umanesimo cristiano, reinterpretandolo nella cornice istituzionale dell'ordine e nel contesto politico dei nascenti stati regionali, con attenzione particolare per Firenze e Venezia. La studiosa francese ha dedicato pagine illuminanti a vari aspetti del monachesimo camaldolese del tardo Medioevo, analizzandone, in altri contributi e approfondimenti monografici, la tradizione agiografica, alcune figure di spicco, il tema dei conversi e degli oblati, la cultura storica, il già ricordato inurbamento.

L'altro grande ordine riformato toscano, spesso citato e talora confuso con quello camaldolese, è il monachesimo facente capo all'obbedienza di Vallombrosa, caratterizzato, in realtà, da una vicenda peculiare. Salvestrini ha cercato in vari contributi di ripercorrere gli episodi più significativi della storiografia relativa a questa *familia* monastica, i cui primi studi di rilievo risalgono agli anni Cinquanta-Sessanta e al magistero di Giovanni Miccoli e Sofia Boesch Gajano. In un periodo più vicino a noi la ricerca ha conosciuto un profondo rinnovamento che, grazie anche alla volontà dell'odierna congregazione, ne ha fatto un'esperienza fra le più indagate e conosciute nel panorama delle riforme benedettine italiane. Se ancora sul finire degli anni Ottanta, nella rassegna sopra ricordata, il Tagliabue lamentava uno scarso interesse della storiografia italiana per questo importante settore del mondo regolare, lo stesso autore, intervenendo ad un Colloquio vallombrosano nel 2002, constatava come nel frattempo la ricerca avesse compiuto passi da gigante. I settori d'indagine più battuti hanno interessato la figura di Giovanni Gualberto e le origini del movimento nella Firenze animata dalla lotta antisimoniaca durante la prima metà del secolo XI (Goez, D'Acunto, Benvenuti); quindi gli stretti rapporti con la pataria milanese (Golinelli), l'analisi dei testi agiografici concernenti il fondatore (Degl'Innocenti), l'evoluzione delle strutture istituzionali dell'ordine (Vasaturo, Monzio Compagnoni, Salvestrini), vari aspetti della situazione patrimoniale, del prestito su pegno, della realtà archivistica e documentaria presso alcune fondazioni, a partire dalla casa madre (Salvestrini), la diffusione dell'ordine all'interno e all'esterno della Tuscia (con una concentrazione di studi sulla diocesi pistoiese: Benvenuti, Pirillo, Rauty, Monzio Compagnoni, Salvestrini); e poi i con-

versi e le visite canoniche (Salvestrini), i rapporti coi vescovi e la curia romana (D'Acunto), le relazioni del movimento originario con l'aristocrazia della Tuscia, e così via.

La serie dei Colloqui vallombrosani iniziata nel 1993 e proseguita a cadenza triennale fino al 2002, senza, purtroppo, che tutti gli atti siano stati date alle stampe, ha offerto quattro importanti occasioni di approfondimento, proponendo come temi: *I Vallombrosani nella società italiana dei secoli XI e XII* (1993, ed. 1995), *L'Ordo Vallisumbrosae fra XII e XIII secolo* (1996 ed. 1999), *La memoria di Giovanni Gualberto e il monachesimo vallombrosano nella Chiesa e nella società del Trecento* (1999), *Il monachesimo vallombrosano tra Umanesimo e Rinascimento* (2002).

Vicina, per molti aspetti, all'esperienza vallombrosana è quella facente capo a san Silvestro Guzzolini, fondatore dei Silvestrini. Anche quest'ordine diffuso a partire dal primo trentennio del Duecento fra Marche, Umbria e Toscana ha posto una notevole attenzione al proprio passato e alla figura del suo padre spirituale. Abbiamo già ricordato la collezione della *Bibliotheca Montisfani*. Nell'ambito di essa hanno trovato posto i due fondamentali volumi relativi al monachesimo marchigiano (1982) e al cenobitismo silvestrino nel contesto di questa regione durante il Duecento (1993). Alla figura del fondatore nel 1995 Lorenzo Sena ha dedicato un'ampia monografia volta a chiarirne i rapporti con la spiritualità mendicante e le altre correnti religiose del secolo XIII.

A questo riguardo possiamo rilevare che in rapporto a tali ordini di diffusione più limitata, alcuni dei quali si sono estinti dopo la fine del Medioevo, le ricerche concernenti i padri istitutori hanno spesso monopolizzato l'attenzione degli storici. È il caso, sia pure con molte differenze fra una corrente e l'altra, delle esperienze pulsanese, verginiana, fiorentina e celestina. L'ordine fondato da Giovanni da Matera non ha conosciuto studi di particolare rilievo durante l'ultimo ventennio, salvo un'interessante monografia di carattere storico-patrimoniale dell'americano Osheim sulla dipendenza lucchese di San Michele in Guamo, e, soprattutto, le importanti ricerche sull'espansione dell'ordine pugliese verso l'Italia centrale condotte da Francesco Panarelli. La connotazione prettamente benedettina di quest'ordine monastico-eremitico è, però, un dato ormai acquisito. Più numerose risultano le ricerche sulla figura di Giovanni, come mostrano i saggi a lui dedicati da Benedetto Vetere, i lavori di Antonio Vuolo e Oronzo Limone e gli atti del convegno curato dal Fonseca su *L'esperienza monastica benedettina e la Puglia*, usciti nel 1983-1984.

Più nota è la vicenda monastica dei Verginiani e del loro ispiratore Guglielmo da Vercelli, grazie al già menzionato studio del Mongelli e poi ad alcuni testi di Giancarlo Andenna. Gli importanti lavori di Placido Tropeano, storico ed editore di fonti, gli interventi di Panarelli e Vitolo, gli atti del convegno del 1995 su Federico II e Montevergine, hanno mostrato come il periodo veramente decisivo per le sorti di questa congregazione attiva nel *Regnum* sia da individuare soprattutto nell'età sveva.

Ma lo sbilanciamento verso la figura del fondatore è soprattutto evidente nel caso dei Florensi, un monachesimo rimasto quasi estraneo alla fortuna dell'opera di Gioacchino da Fiore e al portato delle sue stesse attese escatologiche, nonché già in decadenza nel corso del Trecento; e poi in quello dei Celestini di Pietro da Morrone (Celestino V), al contrario destinati ad una notevole espansione nel corso del secolo XIV, con una novantina di fondazioni dal Molise al Friuli che interessarono vari centri dell'Italia comunale (Pellegrini) ed ebbero anche importanti riflessi culturali, data la presenza relativamente ampia di questi monaci allo *studium* di Bologna e in altri luoghi di formazione (Benati). Su tali movimenti e osservanze regolari Arsenio Frugoni scrisse, negli anni Cinquanta, pagine fondamentali. In epoca recente numerose iniziative – nel primo caso soprattutto i congressi tenuti a partire dal 1980 a San Giovanni in Fiore, affiancati dalla rivista “Florensia”; nel secondo gli studi di Peter Herde, Paolo Golinelli e Ugo Paoli, oltre ai convegni svoltisi all'Aquila dedicati alla figura del grande eremita e pontefice – hanno approfondito l'indagine sulle figure dei padri, lasciando in secondo piano le fondazioni regolari.

Come dicevamo, alla relativa limitatezza delle indagini su alcuni di questi ordini che abbiamo definito di carattere regionale o al massimo italico ha contribuito, talora, la loro precoce estinzione. È questo il caso della *familia* derivata dall'abbazia di San Benigno di Fruttuaria, nel Canavese, ispirata dall'opera di Guglielmo da Volpiano (primo secolo XI). Dopo gli importanti lavori del Bulst, del Penco e del Picasso risalenti agli anni Settanta, la recente storiografia su questa obbedienza regolare deve molto al lavoro di Alfredo Lucioni. Egli ha contribuito a circoscrivere con nettezza l'influenza cluniacense sull'ispirazione originaria e sulla progressiva definizione istituzionale dell'ordine, sollevando in più occasioni l'importante problema dell'effettiva esistenza di una *congregatio* fruttuariense intesa come struttura giuridicamente definita. Per quanto riguarda le ricerche sulle dipendenze liguri e del Piemonte meridionale, sono poi di grande momento gli studi di Paola Guglielmotti. Le *consuetudines*, al pari di quella vallombrosane, hanno conosciuto di recente la loro edizione critica. Alcuni contributi hanno posto in luce le caratteristiche architettoniche delle costruzioni fruttuariensi, anche alla luce delle indagini archeologiche promosse da Luisella Peyrani Baricco.

Un discorso a parte va fatto per le comunità miste, composte di uomini e donne (penso al volume dei “Quaderni di storia religiosa” del 1994 dedicato a *Uomini e donne in comunità*). L'interesse per queste realtà è cresciuto anche in Italia a seguito delle ricerche dello Jenal. Una menzione meritano i regolari posti in un certo senso a metà strada tra monachesimo benedettino e confraternite laicali, come, in primo luogo, i fratelli Umiliati, oppure l'*Ordo Sancti Benedicti de Padua* o degli Albi, affine tanto a questi ultimi quanto ai Mendicanti, diffuso in area veneta e assimilato ai Cistercensi. Le peculiarità di tali *familiae* regolari, dati i loro rapporti col mondo laico e con le attività lavorative di ambito urbano, sono state oggetto di numerose indagini, soprattutto in Lombardia, Veneto e Toscana,

ove le *domus* sono state studiate e in certi casi censite a livello di singole diocesi (fra questi lavori spiccano quelli di Maria Pia Alberzoni e Antonio Rigon).

Ricordiamo, infine, l'ultimo grande ordine benedettino riformato sorto nella penisola, quello fondato nel Trecento da Bernardo Tolomei e facente capo al monastero di Monte Oliveto nelle Crete senesi; un movimento destinato a gettare nuova luce sul cenobitismo italico del primo Rinascimento e a promuovere le fasi iniziali di quell'anelito al rinnovamento che poi si esprimerà nella riforma di Santa Giustina. Dopo gli importanti lavori di Placido Lugano risalenti all'inizio del Novecento, recenti studi di Cattana, Picasso e Tagliabue, oltre a un volume di Gabriella Piccinni sul patrimonio della casa madre, hanno chiarito vari aspetti della vita spirituale, dell'organizzazione istituzionale, della consistenza numerica e della cultura di questa importante famiglia monastica, esaminando anche alcune figure di spicco, i rapporti con l'Umanesimo, la diffusione dell'ordine, l'attività riformatrice in molte antiche fondazioni.

Il progredire della ricerca sul monachesimo italiano è stato spesso collegato all'edizione delle fonti. La pubblicazione delle testimonianze normative, agiografiche, letterarie in senso lato e, segnatamente, documentarie è proseguita nel corso dell'ultimo ventennio. Notevole attenzione è stata prestata ai codici diplomatici, alle consuetudini, agli atti dei capitoli generali, ai rotoli mortuari, alle *matriculae monachorum* e alle cronotassi abbaziali, in relazione ad un gran numero di fondazioni e di ordini. Per alcune aree territoriali – cito in particolare la diocesi pistoiese e la città di Milano – è stata avviata la regestazione o l'edizione integrale di tutti i fondi pergamenei dei locali enti monastici (mi riferisco alle collane *Regesta Chartarum Pistoriensium*, promossa dalla Società Storica Pistoiese, e alle *Pergamene milanesi dei secoli XII-XIII*, per cura dell'Istituto di Paleografia dell'Università di Milano). Ciò ha indubbiamente favorito la ricerca storica; sebbene non manchino i casi di *corpora* documentari editi rimasti poco studiati e di fondazioni interessate da indagini monografiche frutto di ricerche condotte solo su fondi inediti. Di notevole utilità, sebbene talora contestati da paleografi e diplomatici, sono stati nuovi e vecchi regesti di pergamene concernenti singoli chiostri e intere congregazioni.

Non sono mancate, infine, le nuove edizioni critiche e le traduzioni di testi letterari e normativi. Fra queste iniziative spiccano l'edizione bilingue delle opere di San Bernardo a cura di Ferruccio Gastaldelli, dotata di importanti introduzioni e commenti critici; quella delle opere di Sant'Anselmo iniziata nel 1990 con la pubblicazione delle lettere a cura di Picasso, Biffi e Southern; e l'edizione, sempre bilingue, delle opere complete di Pier Damiani, recentemente intrapresa per volontà dei camaldolesi Innocenzo Gargano e Lorenzo Saraceno, con la collaborazione di Nicolangelo D'Acunto (sono usciti i primi tre volumi relativi all'epistolario). Ad esigenze di divulgazione hanno risposto alcune raccolte antologiche di testi monastici, come ad esempio quelli promossi dalla Comunità di Bose, fra i quali possiamo ricordare la miscellanea di fonti certosine o i testi dei padri monastici del secolo XII.

## 5. Alcune prime conclusioni

Quali conclusioni è possibile trarre da questa carrellata condotta per saggi campione, inevitabilmente impressionistica e senza dubbio incompleta? Appare chiaro che nel trentennio appena concluso la storiografia monastica di ambito italiano ha goduto, complessivamente, di ottima salute. Alcune piste di ricerca elaborate in epoca precedente sono state proseguite ed arricchite di spunti; nuovi filoni di indagine risultano avviati. La ricerca sulle forme del cenobitismo benedettino è divenuta a tutti gli effetti parte integrante della medievistica. Lo si nota nello spazio che le vicende del monachesimo, anche in rapporto ai secoli finali del Medioevo, cominciano ad occupare nei testi manualistici e nelle sintesi storiche di carattere generale.

Sembra essere stata in larga misura superata la dicotomia di antica data fra storiografia ed erudizione prodotte nell'ambito degli ordini religiosi, spesso improntate a spirito eminentemente apologetico e confessionale, e le nuove letture critiche di matrice accademica. Sono, infatti, cresciute le occasioni di incontro, e quindi di confronto e reciproca influenza, fra tutti gli studiosi del fenomeno monastico, soprattutto nel contesto delle sedi congressuali, sulle riviste specializzate, nei volumi miscelanei, presso i centri di studio e di ricerca del settore. Si può, semmai, osservare che mentre cresce l'attenzione per il mondo regolare nelle sintesi di storia politica e sociale, questo rimane ancora relativamente nell'ombra all'interno delle grandi opere di storia religiosa (cf. *I grandi problemi della storiografia civile e religiosa*).

La pubblicazione di non poche monografie su singole fondazioni e *familiae* claustrali, frutto molto spesso di tesi di laurea e dottorato, ha inoltre avvicinato la ricerca locale alle tematiche e alle istanze della storia generale, determinando un aggiornamento delle modalità di indagine e un aumento delle conoscenze alla base delle grandi sintesi. Per altro verso, la comparsa di alcuni contributi bibliografici destinati a commemorare importanti studiosi usciti dalle fila degli ordini religiosi (si vedano i lavori dedicati all'opera di Placido Lugano, di Tommaso Leccisotti, di Angelo Pantoni, di Anselmo Lentini o di Faustino Avagliano) hanno costituito momenti di attenta riflessione circa il ruolo ancora oggi senza dubbio importantissimo rivestito dagli storici e dai teologi contemplativi per la conoscenza delle più importanti istituzioni regolari.

Certamente persiste, e sembra essersi rafforzata, una certa dicotomia tra le ricerche sul monachesimo e quelle relative a singoli ordini e congregazioni, a determinate regioni, diocesi o monasteri. Il panorama degli studi è, nel complesso, variegato, nonché, a ben vedere, alquanto frammentario. La storiografia monastica, osservata nel suo insieme, continua a soffrire, per molti aspetti, di un'eccessiva specializzazione che privilegia l'analisi rispetto al momento del confronto. Ancora insufficiente appare l'apertura verso importanti discipline come l'archeologia e l'antropologia, in una cosciente prospettiva di *histoire globale*.

Tutto sommato risulta non ben sviluppato il rapporto fra la storiografia monastica italiana e quella concernente gli altri paesi europei. Lo dimostra la limitatezza del contributo italiano ad un incontro come quello su *La vie quotidienne des moines et chanoines reguliers au Moyen Age et temps modernes* di Wroclaw del 1994, e, per altri aspetti, l'assenza di un contributo specifico sul monachesimo nel volume terzo, *Il Medioevo, secoli V-XV* della *Storia d'Europa* Einaudi uscito in quello stesso anno. Un salto di qualità è stato, però, impresso dall'attività degli *Italiensch-deutschen Zentrums für Vergleichende Ordensgeschichte*, coordinati, fra Münster, Dresda e Milano, da Gert Melville e Giancarlo Andenna.

D'altro canto, se nel bilancio storiografico edito nel 1989 e relativo alla storiografia italiana del ventennio 1964-1984 non si ritenne opportuno separare la storiografia monastica da quella genericamente religiosa e non fu dedicato alla prima uno specifico contributo, nello stesso modo, a livello internazionale, nel vasto *Bilan et perspectives des études médiévales* relativo al periodo 1993-1998 promosso dalla Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, nel quale vari testi sono dedicati alla storia dei santi, al rapporto fra chierici e laici, alla predicazione, figura un solo contributo concernente la storia monastica, incentrato sulle indagini archeologiche francesi.

Tuttavia, come dicevamo in apertura, proprio nel corso degli ultimi trent'anni, è cresciuta l'esigenza di sintesi generali. Il bisogno di superare il tradizionale spirito di ontogenesi nello studio delle singole realtà conventuali ha portato ad insistere in misura maggiore sui fenomeni di interazione e sulle panoramiche di ampio respiro. Si è dunque imposta la necessità di alcuni testi-guida che, pur entro un inevitabile margine di approssimazione sul quale il Penco si è interrogato fin dagli anni Ottanta, affrontino la dicotomia tra particolare e generale, e servano a far conoscere in maniera meno approssimativa il variegato e ricco contesto del cenobitismo italiano.

È ormai un'acquisizione largamente condivisa quella per cui lo studio delle grandi *familiae* regolari non può basarsi solamente sulle testimonianze letterarie, sulle opere agiografiche e quelle apologetiche oppure sugli scritti di carattere normativo. Il ricorso esclusivo a questo tipo di fonti ha talora generato interpretazioni troppo rigide, sovente unilaterali e venate di moralismo. Il concreto operare delle comunità regolari emerge non di rado con maggiore chiarezza dalle carte d'archivio, dai memoriali degli abati, dai verbali di visita o dai libri di conti, la cui lettura ha in più casi evidenziato con chiarezza la notevole varietà delle esperienze cenobitiche, a prescindere dai dettami dei capitoli generali, dagli atti sinodali e dalle disposizioni pontificie. In effetti in molti studi di matrice ecclesiastica sembra ormai superata la precedente tendenza a una prospettiva 'congregazionistica' del fenomeno monastico (approccio che fu soprattutto dell'abate Lugano all'inizio del secolo XX e che caratterizzò la sua fase di direzione della "Rivista Storica Benedettina"), una prospettiva, cioè, che privilegiava gli ordini religiosi (e quindi – come dicevamo – le testimonianze dispositive) a scapito degli approfondimenti

sulle singole case regolari, e il monachesimo riformato a danno di quello altomedievale.

Si è posto, infine, in maniera ormai più corretta il problema del monachesimo nei secoli finali del Medioevo, grazie al superamento del vecchio concetto di 'crisi' che ha portato a valorizzare esperienze regolari illuminate da grande ricchezza e varietà di fonti scritte.

Libera ormai, per buona parte, dalle istanze apologetiche e dagli intenti celebrativi propri del passato, non più confinata nel solo ambito dei chiostri, rafforzata dall'incontro di differenti competenze; interessata non soltanto ai percorsi spirituali, alle forme giuridico-disciplinari e alle esperienze religiose, ma aperta anche alla lettura dei rapporti col mondo laico, la storiografia monastica degli ultimi trent'anni ha conseguito senza dubbio risultati incoraggianti, contribuendo in maniera ormai determinante allo sviluppo della ricerca storica sul Medioevo italiano.

## 6. Per una bibliografia ragionata, 1984-2004 \*\*

### Disamine storiografiche

AVAGLIANO F., *Repertorio bibliografico di D. Anselmo Lentini OSB dal 1923 al 1981*, "Benedictina", XXIX, 1982, 2, pp. 463-487.

—, *Bibliografia generale di Don Angelo Pantoni dal 1936 al 1984*, "Benedictina", XXXII, 1985, 1, pp. 255-303.

*Bibliografia di Gregorio Penco OSB*, "Benedictina", XXXVIII, 1991, 2, pp. 287-306.

BONDE S. - MAINES C., *The Archeology of Monasticism in France: The State of the Question, in Bilan et perspectives des études médiévales (1993-1998). Actes du II<sup>e</sup> Congrès Européen d'Études Médiévales*, éd. par J. Hamesse, Turnhout, Brepols, 2004, pp. 171-193.

CATTANA V., *Storiografia ed erudizione monastica tra Otto e Novecento*, in *Il monachesimo in Italia tra Vaticano I e Vaticano II. Atti del III Convegno di studi storici sull'Italia benedettina (Cava dei Tirreni, 3-5 settembre 1992)*, a cura di F.G.B. Trolese, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 1995, pp. 473-486.

DELL'OMO M., *Bio-Bibliografia di Don Faustino Avagliano OSB nel trentesimo anno di sacerdozio*, "Benedictina", XLI, 1994, 2, pp. 477-501.

—, *Bibliografia degli scritti (1984-2003)*, "Reti Medievali" <http://www.retimedievali.it>, Scafale.

*Dizionario di storiografia*, Milano, Mondadori, 1996.

\*\* Questa pur ampia raccolta di indicazioni bibliografiche non ha, come è ovvio, alcuna pretesa di eshaustività. Vi compaiono soltanto i contributi storiografici valutati nella preparazione del presente elaborato. Per tale motivo sono menzionati alcuni saggi e monografie usciti anteriormente al 1984 ed altri non relativi al monachesimo italico cui si è avuto occasione di fare riferimento. Circa le edizioni, i registi e i repertori di fonti, è segnalata soltanto una scelta di esempi che chi scrive ha ritenuto maggiormente rappresentativi della più recente e ricchissima attività ecdotica, in relazione alle differenti tipologie documentarie oggetto di attenzione da parte degli studiosi.

- Don Francesco Gavioli e la storiografia nonantolana del Novecento. Atti della Giornata di Studio (Nonantola-San Felice sul Panaro, 14 ottobre 2000)*, Nonantola, Centro Studi Nonantolani, 2001.
- 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)*, a cura di G. Andenna, Milano, Vita e Pensiero, 2001.
- FONSECA C.D., *La storia religiosa: il Medioevo*, in *La storiografia italiana degli ultimi vent'anni*, I. *Antichità e Medioevo*, a cura di L. De Rosa, Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 229-260.
- grandi (I) problemi della storiografia civile e religiosa. Atti dell'XI Convegno dei professori di storia della Chiesa (Roma, 2-5 settembre 1997)*, a cura di G. Martina e U. Dovere, Roma, Ed. Dehoniane, 1999.
- histoire (L') des moines, chanoines et religieux au Moyen Âge. Guide de recherche et documents*, sous la direction de A. Vauchez et C. Caby, Turnhout, Brepols, 2003 (L'atelier du médiéviste, 9).
- MAGGI M.T., *Studi farfensi* ( rassegna), "Rivista di Storia della Chiesa in Italia", XLVII, 1993, 2, pp. 559-569.
- Monachesimo e Ordini religiosi del Medioevo subalpino. Bibliografia degli studi, 1945-1984*, Torino, Regione Piemonte, Centro Ricerche e Studi Storici, 1985.
- PAOLI U., *Fonti per la storia monastica: i fondi dell'Archivio Segreto Vaticano*, "Bollettino Informativo del Centro Storico Benedettino Italiano", XII, 1998, pp. 27-32.
- PENCO G., *Per una storia del monachesimo in Italia (Prospettive e rilievi)*, "Benedictina", VI, 1952, 1-2, pp. 173-183.
- , *Il monachesimo in Italia*, in *Nuove questioni di storia medievale*, Milano, Marzorati, 1964, pp. 701-728; rist. 1984.
- , *Rassegna di studi sulla spiritualità monastica medievale*, "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa", II, 1966, 1, pp. 93-115.
- , *Dove va la storiografia monastica italiana?*, "Studia Monastica", XIII, 1971, 2, pp. 405-429.
- , *Erudizione e storiografia monastica in Italia nei primi decenni del Novecento*, "Benedictina", XIX, 1972, 1, pp. 1-16.
- , *Ciò che la storia del monachesimo si attende dagli studi di storia ecclesiastica locale*, "Novarien", X, 1980, pp. 3-11.
- , *La storiografia del monachesimo nel quadro e negli sviluppi della storiografia ecclesiastica*, "Studia Monastica", XXII, 1980, 1, pp. 15-28; ora in IDEM, *Il monachesimo fra spiritualità e cultura*, Milano, Jaka Book, 1991, pp. 101-114.
- , *Recenti pubblicazioni di storia del monachesimo*, "La Scuola Cattolica", CX, 1982, pp. 436-450.
- , *Il medioevo monastico tra significato storico e riscoperta storiografica*, in *La Novalesa. Ricerche - Fonti documentarie - Restauri. Atti del Convegno-Dibattito (Novalesa, 10-12 luglio 1981)*, Abbazia della Novalesa, Tipolito Melli, 1988, pp. 319-325.
- , *L'apporto della storiografia laica italiana agli studi di storia del monachesimo nel Novecento*, "Benedictina", XXXI, 1984, 2, pp. 427-437.

- , *Storia del monachesimo o storia dei monasteri?*, “Benedictina”, XXXIII, 1986, 2, pp. 519-525.
- , *Gioacchino Volpe e un progetto di “Italia monastica”*, “Benedictina”, XXXVIII, 1991, 1, pp. 213-215.
- , *La storiografia monastica italiana negli ultimi trent'anni*, “Benedictina”, XLVI, 1999, 2, pp. 445-478.
- , *Dom Jean Leclercq tra storia e profezia del monachesimo: una svolta epocale*, con bibliografia degli scritti di J. Leclercq di H. Rochais, a cura di V. Cattana, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 2003.
- , *Tra due riviste benedettine: la storiografia monastica italiana nel ventennio 1927-1947*, “Benedictina”, LI, 2004, 1, pp. 151-179.
- Placido Lugano (1876-1947). *Il recupero di una memoria. Atti del IX Incontro di Monte Oliveto (25-26 agosto 1987)*, a cura di G. Picasso e R. Donghi, Monte Oliveto Maggiore, L'Ulivo, 1988.
- ROMAGNOLI R., *Studi recenti sul monachesimo cluniacense*, “Quaderni Medievali”, XXIX, 1990, pp. 236-245.
- SPINELLI G., *La nuova edizione della “Storia del monachesimo” di don Gregorio Penco*, “Civis”, VIII, 1984, 1, pp. 61-68.
- , *Ildefonso Schuster e il “Monasticon Italiae”*, “Benedictina”, XLI, 1994, 1, pp. 341-366.
- Storia di San Benedetto Polirone*, I. 1, *Bibliografia storica polironiana. Opere generali – Il Medioevo*, a cura di P. Golinelli e B. Andreolli, Bologna, Patron, 1983.
- TAGLIABUE M., *Per la storia del monachesimo in Italia. Motivi, metodi e problemi nella prospettiva di un recente contributo*, “Rivista di Storia della Chiesa in Italia”, XLII, 1988, 1, pp. 157-173.
- Tommaso Leccisotti monaco e scrittore (1895-1982). *Bibliografia e scritti vari*, a cura di F. Avagliano, Montecassino, Edizioni Cassinesi, 1983.
- Tommaso (D.) Leccisotti (1895-1982) storico della civiltà monastica del Mezzogiorno d'Italia. *Atti del seminario di studio (Torremaggiore, 8 maggio 1983)*, a cura di F. Avagliano, Montecassino, 1987.

### Sintesi generali e repertori dei centri monastici

- Abbazie (Le) delle Marche, Storia e Arte. Atti del Convegno internazionale (Macerata, 3-5 aprile 1990)*, a cura di E. Simi Varanelli, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 1992.
- CANTARELLA G.M., *Il monachesimo in Occidente: il pieno Medioevo (secoli X-XII)*, in *La Storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età Contemporanea*, direttori N. Tranfaglia e M. Firpo, I, *Il Medioevo*, 1. *I quadri generali*, Torino, UTET, 1988, pp. 345-360.
- CARRARA V., *Reti monastiche nell'Italia padana. Le chiese di San Silvestro di Nonantola tra Pavia, Piacenza e Cremona. Secc. IX-XIII*, Modena, Aedes Muratoriana, 1998.
- CARRARO G., *I monasteri benedettini della diocesi di Padova*, “Benedictina”, XXXV, 1988, 1, pp. 87-152.
- , *Insiediamenti monastici della Riviera Euganea (in territorioonselicense) nel Medioevo. S. Giovanni Evangelista di Montericco, S. Michele di Bagnarolo, S. Maria di Lipsida, S. Maria di Monte delle Croci*, “Benedictina”, XLII, 1995, 1, pp. 5-55.

- Dall'eremo al cenobio. La civiltà monastica in Italia dalle origini all'età di Dante*, Prefazione di G. Pugliese Carratelli, Milano, Libri Scheiwiller, 1987.
- Dal Piemonte all'Europa: esperienze monastiche nella Società medievale. Atti del XXXIV Congresso storico subalpino nel millenario di S. Michele della Chiusa (Torino, 27-29 maggio 1985)*, Torino, Deputazione Subalpina di Storia Patria, 1988.
- DELL'OMO M., *Insedimenti monastici a Gaeta e nell'attuale diocesi*, Presentazione di L. Cardi, Montecassino, Edizioni Cassinesi, 1995.
- DEL LUNGO S., *Presenze abbaziali nell'Alto Lazio: San Salvatore al Monte Amiata e le sue relazioni con l'abbazia di Farfa, secoli VIII-XII*, Roma, Società Romana di Storia Patria, 2001.
- DI CESARE G., *Problemi storici e storiografici del monachesimo benedettino teramano (Repertorio)*, Teramo, Bellante, 1983.
- Dizionario degli istituti di Perfezione*, diretto da G. Pelliccia e G. Rocca, Roma, Ed. Paoline, 1974-2003.
- FANTAPPIÈ C., *Il Monachesimo moderno tra ragion di Chiesa e ragion di Stato. Il caso toscano (XVI-XIX sec.)*, Firenze, Olschki, 1993.
- GROSSI P., *Le abbazie benedettine nell'Alto Medioevo italiano. Struttura giuridica, amministrazione e giurisdizione*, Firenze, Le Monnier, 1957.
- KURZE W., *Monasteri in Toscana e monachesimo in Europa*, "Atti e Memorie dell'Accademia Petrarca di Lettere, Arti e Scienze", n.s. LVIII, 1996, pp. 159-183.
- LEPORE C., *Monasticon Beneventanum*, "Studi Beneventani", VI, 1995, pp. 25-168.
- Liguria monastica*, Introduzione di G. Pistarino, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 1979.
- MENANT F., *Les monastères bénédictins du Diocèse de Crémone. Répertoire*, "Bollettino del Centro Storico Benedettino Italiano", LXXIX, 1979, pp. 11-67.
- MICCOLI G., *I monaci*, in *L'uomo medievale*, a cura di J. Le Goff, Roma-Bari, Laterza, 1987, pp. 39-80.
- monachesimo (II) benedettino in Friuli in età patriarcale. Atti del Convegno internazionale di studi (Udine-Rosazzo, 18-20 novembre 1999)*, a cura di C. Scalon, Udine, Forum, 2002.
- monachesimo (II) nel Veneto medioevale. Atti del Convegno di studi in occasione del Millennario di fondazione dell'Abbazia di S. Maria di Mogliano Veneto (30 novembre 1996)*, a cura di F. Trolese, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 1998.
- monasteri (I) benedettini della diocesi di Bergamo, Repertorio*, a cura di G. Spinelli, Cesena, Badia di S. Maria del Monte, 1976.
- Monasteri benedettini in Emilia-Romagna*, a cura di G. Spinelli, Milano, Silvana Editoriale, 1980.
- Monasteri benedettini in Lombardia*, a cura di G. Picasso, Milano, Silvana Editoriale, 1980.
- Monasteri benedettini nella Laguna Veneta*, Catalogo della Mostra, a cura di G. Mazzucco, Venezia, Arsenale Ed., 1983.
- Monasticon Italiae, Repertorio topo-bibliografico dei Monasteri italiani: Roma e Lazio (eccettuate l'arcidiocesi di Gaeta e l'abbazia "nullius" di Montecassino)*, a cura di F. Caraffa, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 1981; *Puglia e Basilicata*, a cura di G. Lunardi, H. Houben e G. Spinelli, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 1986; *Tre Venezie - 1° fascicolo, Diocesi di Padova*, a cura di G. Carraro, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 2001.

- MOTTOLA F., *Monasticon Campaniae: bilancio d'una ricerca*, "Benedictina", XL, 1993, 2, pp. 255-279.
- ORSELLI A.M., *Il monachesimo in Occidente: dalle origini all'età carolingia*, in *La Storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età Contemporanea*, direttori N. Tranfaglia e M. Firpo, I, *Il Medioevo*, 1. *I quadri generali*, Torino, UTET, 1988, pp. 325-343.
- , *Tra cultura e spiritualità: saggi di lettura*, Milano, Oemme, 1988.
- PADOVANI A., *Insedimenti monastici nella Diocesi di Imola dalle origini al sec. XIII. Considerazioni storiche e topografiche*, "Ravennatensia", XVI, 1997, pp. 253-290.
- PASSOLUNGHY P.A., *Il monachesimo benedettino della Marca Trevigiana*, Treviso, Istituto di Studi sulla Cultura e sulle Tradizioni della Marca Trevisana, 1980.
- , *Il monachesimo in diocesi di Ceneda*, in *Diocesi di Vittorio Veneto*, a cura di N. Faldon, Venezia-Padova, Gregoriana, 1993, pp. 255-290.
- , *Il monachesimo in diocesi di Treviso*, in *Diocesi di Treviso*, a cura di L. Pesce, Venezia-Padova, Gregoriana, 1994, pp. 307-350.
- PENCO G., *Storia del monachesimo in Italia. Dalle origini alla fine del Medioevo*, Roma, Ed. Paoline, 1961; seconda ed. Milano, Jaca Book, 1983; rist. 1988; terza ed. 1995; rist. 2002.
- , *Medioevo monastico*, Roma, Benedictina, 1988.
- , *Cîteaux e il monachesimo del suo tempo*, Milano, Jaca Book, 1994.
- PIANA C., *I monasteri maschili benedettini nella città e diocesi di Bologna nel Medioevo*, "Ravennatensia", IX, 1981, pp. 271-331.
- PIETRANTONIO U., *Il monachesimo benedettino nell'Abruzzo e nel Molise*, Lanciano, R. Carabba, 1988.
- POLONIO V., *Il monachesimo nel Medioevo italico*, in *Chiesa, chiese, movimenti religiosi*, a cura di G.M. Cantarella, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 81-187.
- presenza (La) dei benedettini a Bergamo e nella Bergamasca, Contributi in occasione della mostra*, Bergamo, Amministrazione provinciale, 1984.
- PRICOCO S., *Il monachesimo*, Roma-Bari, Laterza, 2003.
- RAPETTI A.M., *Monachesimo medievale. Uomini, donne e istituzioni*, Venezia, Marsilio, 2005.
- rapporti (I) tra le comunità monastiche benedettine italiane tra Alto e pieno Medioevo. Atti del III Convegno del Centro di Studi Farfensi (Santa Vittoria in Matenano, 11-13 settembre 1992)*, Verona, Il Segno, 1994.
- SPINELLI G., *A che punto siamo col "Monasticon Italiae"?*, "Bollettino Informativo del Centro Storico Benedettino Italiano", VIII, 1985, pp. 11-27.
- , *Ordini e congregazioni religiose*, in *Diocesi di Brescia*, a cura di A. Caprioli, A. Rimoldi e L. Vaccaro, Brescia, La Scuola, 1992, pp. 291-355.
- Storia d'Europa*, 3, *Il Medioevo, Secoli V-XV*, a cura di G. Ortalli, Torino, Einaudi, 1994.
- Storia monastica ligure e pavese. Studi e documenti*, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 1982.
- TACCHELLA L., *Insedimenti monastici delle valli Scrivia, Borbera, Lemme, Orba e Stura*, Novi Ligure, Viscardi, 1985.
- vie (Le) europee dei monaci. L'Europa: "Mucchio di frante immagini su cui batte il sole". Atti del IV Convegno del Centro di Studi Farfensi (Santa Vittoria in Matenano, 9-12 settembre 1993)*, Verona, Il Segno, 1996.

- vie (Le) europee dei monaci. Civiltà monastiche tra Occidente e Oriente. Atti del V Convegno del Centro di Studi Farfensi (Santa Vittoria in Matenano, 15-18 settembre 1994)*, Verona, Il Segno, 1998.
- vie (La) quotidienne des moines et chanoines reguliers au Moyen Age et temps modernes. Actes du premier colloque international du Laboratoire de Recherches sur l'Histoire des Ordres Religieux (Wroclaw-Ksiak, 30 novembre - 4 dicembre 1994)*, sous la direction de M. Derwich, Wroclaw, Institut d'Histoire de l'Université, 1995, 2 voll.
- VUOLO A., *Gli insediamenti monastici benedettini nella Penisola sorrentina*, "Benedictina", XXIX, 1982, 2, pp. 381-404.
- ZAVAGLIO A., *I monasteri cremaschi di regola benedettina. Contributo alla storia religiosa del Cremasco*, Crema, Buona Stampa, 1991.
- ZOVATTO P., *Il monachesimo beneddettino del Friuli (Introduzione e repertorio)*, Quarto d'Altino, Rebellato, 1977.

### Il monachesimo tardoantico

- Cassiodoro. Dalla corte di Ravenna al Vivarium di Squillace. Atti del Convegno internazionale di studi (Squillace, 25-27 ottobre 1990)*, a cura di S. Leanza, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1993.
- CRACCO G., *Francis Clark e la storiografia sui "Dialogi" di Gregorio Magno*, "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa", XXVII, 1991, 1, pp. 115-124.
- CREMASCOLI G., *Se i Dialogi siano opera di Gregorio Magno: due volumi per una vexata quaestio*, "Benedictina", XXXVI, 1989, 1, pp. 179-192.
- DATTRINO L., *Il primo monachesimo*, Roma, Studium, 1984.
- DI MARCO M., *Concordanza del De Anima di Cassiodoro*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1992.
- eredita (L') spirituale di Gregorio Magno tra Occidente e Oriente. Atti del Simposio Internazionale (Roma, 10-12 marzo 2004)*, a cura di G.I. Gargano, Verona, Il Segno, 2005.
- Flavio Magno Aurelio Cassiodoro. Atti della Settimana di studi (Cosenza-Squillace, 19-24 settembre 1983)*, a cura di S. Leanza, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1986.
- Gregorio Magno nel XIV centenario della morte. Atti del Convegno internazionale (Roma-Città del Vaticano, Accademia dei Lincei, 22-25 ottobre 2003)*, Roma, 2004.
- GREGORIO MAGNO (san), *Omellie su Ezechiele, Libro I e II*, a cura di V. Recchia, Roma, Città Nuova, 1992-1993 [*Opere di Gregorio Magno*, III/1-2].
- HODGES R. - ROVELLI A., *San Vincenzo al Volturno in the Sixth Century*, "Papers of the British School at Rome", LXVI, 1998, pp. 245-246.
- IADANZA M., *Il tema della paternità gregoriana dei Dialogi e la tradizione manoscritta nei secoli VII e VIII: note per una riconsiderazione della questione*, "Benedictina", XLII, 1995, 2, pp. 315-334.
- JENAL G., *Italia ascetica atque monastica. Das Asketen- und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca. 150/250-604)*, Stuttgart, A. Hiersemann, 1995.
- LEYSER C., *St Benedict and Gregory the Great: Another Dialogue*, in *Sicilia e Italia suburbicaria tra IV e VIII secolo. Atti del Convegno di studi (Catania, 24-27 ottobre 1989)*, a cura di S. Pricoco, F. Rizzo Nervo e T. Sardella, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1991, pp. 21-43.

- monachesimo (II) occidentale dalle origini alla Regula Magistri. XXVI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana* (Roma, 8-10 maggio 1997), Roma, 1998 (Studia Ephemeridis Augustinianum, 62).
- PICASSO G., “*Quam sit necessarium monasteriorum quieti prospicere*” (Reg. Epist. 8.17). *Sulla fortuna di un canone gregoriano*, in *Cristianità ed Europa. Miscellanea di studi in onore di Luigi Prosdocimi*, II, a cura di C. Alzati, Roma-Freiburg-Wien, Herder, 2000, pp. 95-105.
- PRICOCO S., *Il monachesimo in Italia dalle origini a San Benedetto*, in *La cultura in Italia fra tardo antico e alto medioevo. Atti del Convegno CNR di Roma (12-16 novembre 1979)*, Roma, Herder, 1981, pp. 621-641.
- , *Il monachesimo nell'età di Teoderico*, in *Teoderico e i Goti tra Oriente e Occidente*, a cura di A. Carile, Ravenna, Longo, 1995, pp. 401-414.
- , *Le trasformazioni del monachesimo occidentale fra tarda antichità e altomedioevo*, in *Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda antichità e alto Medioevo. XLV Settimana di studi* (Spoleto, 3-9 aprile 1997), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1998, II, pp. 745-795.
- PRINZ F., *Papa Gregorio Magno, il monachesimo siciliano e dell'Italia meridionale e gli inizi della vita monastica presso gli anglosassoni*, in *Sicilia e Italia suburbicaria tra IV e VIII secolo. Atti del Convegno di studi* (Catania, 24-27 ottobre 1989), a cura di S. Pricoco, F. Rizzo Nervo e T. Sardella, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1991, pp. 7-20.
- RANALLI S., *L'opera del pontefice Orsmida nel panorama del monachesimo occidentale del VI secolo*, “*Rivista Cistercense*”, XII, 1995, 1, pp. 3-20.
- SARDELLA T., *Agli inizi dell'ascetismo femminile. Sicilia e Italia suburbicaria*, in *Sicilia e Italia suburbicaria tra IV e VIII secolo. Atti del Convegno di studi* (Catania, 24-27 ottobre 1989), a cura di S. Pricoco, F. Rizzo Nervo e T. Sardella, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1991, pp. 337-366.
- Sicilia e Italia suburbicaria tra IV e VIII secolo. Atti del Convegno di studi* (Catania, 24-27 ottobre 1989), a cura di S. Pricoco, F. Rizzo Nervo e T. Sardella, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1991.
- Scrittura e storia. Per una lettura delle opere di Gregorio Magno. Atti del Convegno* (Firenze, 24-25 gennaio 2003), Comitato per le celebrazioni del XIV centenario della morte di Gregorio Magno, Firenze, 2005.
- Storia Europea. Il Monachesimo nel primo millennio. Atti del Convegno internazionale di studi* (Roma, 24-25 febbraio - Casamari, 26 febbraio 1989), Roma, Accademia Internazionale di Propaganda Culturale, 1989.
- E. ZINZI, *Studi sui luoghi cassiodorei in Calabria*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1994.

### La regola di san Benedetto

- ARNALDI G., *San Benedetto guadagnato alla storia (In margine a una nuova edizione della Regola)*, in *Studi sul Medioevo cristiano offerti a Raffaello Morghen per il 90° anniversario dell'Istituto Storico Italiano (1883-1973)*, I, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1974, pp. 1-27.
- Benedetto (San) agli uomini d'oggi. Miscellanea di studi per il quindicesimo Centenario della nascita di San Benedetto*, “*Benedictina*”, XXVIII, 1981.

- Benedetto (San), *La regola*, a cura di G. Picasso, Milano, San Paolo, 1996.
- BONETTI C., *Dalla "Taciturnitas" alle relazioni sociali e al colloquio con Dio nella "Regula Benedicti"*, "Benedictina", XXXVIII, 1991, 2, pp. 307-349.
- BROEKAERT J.D., *Bibliographie de la règle de Saint Benoît*, t. I, 1489-1750; II, 1751-1929, Roma, Anselmiana 1980.
- CARIBONI G., Liber discede. *La libertà di lasciare il noviziato: un aspetto della fortuna della Regula Benedicti*, in *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum*, herausgegeben von G. Melville und M. Schürer, Münster-Hamburg-London, Lit, 2002, pp. 393-418.
- CARPINELLO M., *Benedetto da Norcia*, Milano, Rusconi, 1991; rist. 2004.
- DE VOGÜÉ A., *Le regole monastiche antiche*, in *Lo spazio letterario del Medioevo*, 1. *Il Medioevo latino*, a cura di G. Cavallo, C. Leonardi ed E. Menestò, III, *La ricezione del testo*, Roma, Salerno Ed., 1995, pp. 607-631.
- D'ONORIO B., *L'Expositio in Regulam S. Benedicti di Nicola da Frattura*, in *Scritti raccolti in memoria del XV centenario della nascita di S. Benedetto (480-1980)*, Montecassino, Miscellanea Cassinese, 1984, "Monastica", IV, pp. 191-227.
- Fiori (I) e' Frutti santi. San Benedetto, la regola, la santità nelle testimonianze dei manoscritti cassinesi*, a cura di M. Dell'Omo, Milano, CT, 1998.
- GRILLI A., *Osservazioni sul testo della "Regula Magisteri"*, "Rendiconti dell'Istituto Lombardo. Accademia di Scienze e Lettere. Classe di Lettere e Scienze Morali e Storiche", CXXIX, 1995, 1, pp. 17-25.
- PENCO G., *Gli studi degli ultimi trent'anni intorno alla spiritualità della Regola di S. Benedetto*, in *Problemi e orientamenti di spiritualità monastica, biblica e liturgica*, a cura di C. Vagaggini, Roma, Ed. Paoline, 1961.
- PICASSO G., *Il monaco e il tempo nella "Regula Benedicti"*, in *Il tempo vissuto. Percezione, impiego, rappresentazione. Atti del Convegno (Gargnano, 9-11 settembre 1985)*, Bologna, Cappelli, 1988, pp. 39-46.
- Regola del Maestro*, a cura di M. Bozzi e A. Grilli, Brescia, Paideia, 1995, 2 voll.
- Regola (La) di san Benedetto e le Regole dei Padri*, a cura di S. Pricoco, Verona-Milano, Mondadori, 1995.
- volgarizzamento (Un) della Regola di San Benedetto del secolo XIV (Cod. Cass. 629)*, a cura di M.E. Romano, Montecassino, Miscellanea Cassinese, 1990.

## Il monachesimo altomedievale

- ARCHETTI G., *Per la storia di S. Giulia nel Medioevo. Note storiche in margine ad alcune pubblicazioni recenti*, "Brixia Sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia", s. 3, V, 2000, 1-2, pp. 5-44.
- ATTOLINI A., *Il monastero di San Colombano in Bobbio*, Modena, Mucchi, 2001.
- Attraverso le Alpi. San Michele, Novalesa, San Teofredo e altre reti monastiche. Atti del Convegno del C.E.R.C.O.R. (Cervère-Valgrana, 12-14 marzo 2004)*, Bari, 2008.
- BENEDETTO DI ANIANE, *Vita e riforma monastica*, a cura di G. Andenna e C. Bonetti, Ciniello Balsamo, Ed. Paoline [1993].
- BONUCCI B., *Contributo alla storia dell'abbazia di Sant'Antimo*, "Bullettino Senese di Storia Patria", XCVI, 1989, pp. 309-318.

- CANTARELLA G.M., *La figura di sant'Anselmo nel contesto del monachesimo longobardo*, "Reti Medievali" <http://www.retimedievali.it>, Rivista, IV - 2003 / 2 - luglio-dicembre.
- Colombano (San) e il monastero di Bobbio. Atti del Convegno di studi sulla sua incidenza religiosa e sociale nell'Appennino emiliano d'Occidente nella cornice del monachesimo europeo (Bobbio-Bardi, 22-25 settembre 1994)*, a cura di G. Benevolo, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1995.
- Colombano (San) e l'Europa: religione, cultura, natura*, a cura di L. Valle e P. Pulina, Como, Ibis, 2001.
- CROCETTI G., *Il presidato farfense: nella marca di Ancona nei secoli XIII-XVI con sede a Santa Vittoria*, Urbino, Arti Grafiche Editoriali, 1993.
- D'ACUNTO N., *Del nuovo sul Codice memoriale e liturgico di S. Salvatore e S. Giulia di Brescia*, "Brixia Sacra", s. 3, VI, 2001, 1-2, pp. 251-257.
- Dalla prima alla seconda distruzione. Momenti e aspetti di storia cassinese (secc. VI-IX). Atti del II Convegno di studi sul Medioevo meridionale (Cassino-Montecassino, 27-31 maggio 1984)*, a cura di F. Avagliano, Montecassino, Edizioni Cassinesi, 1987.
- DELL'OMO M., *Montecassino. Un'abbazia nella storia*, Montecassino, Ed. Cassinesi, 1999.
- , *Ottone III e Montecassino. Due storie quasi parallele*, "Benedictina", XLVIII, 2001, 2, pp. 355-369.
- DESTEFANIS E., *Il monastero di Bobbio in età altomedievale*, Firenze, All'Insegna del Giglio, 2002.
- Farfa abbazia imperiale. Atti del Convegno internazionale di studi (Farfa - Santa Vittoria in Matenano, 25-29 agosto 2003)*, Negarine di San Pietro in Cariano (Verona), Centro di Studi farfensi, 2006.
- fondazione (La) di Bobbio nello sviluppo delle comunicazioni tra Langobardia e Toscana nel Medioevo. Atti del Convegno internazionale (Bobbio, 1-2 ottobre 1999)*, a cura di F.G. Nuvolone, Bobbio, Archivum Bobiense, 2000.
- Gerberto d'Aurillac da Abate di Bobbio a Papa dell'Anno 1000. Atti del Congresso internazionale (Bobbio, 28-30 settembre 2000)*, a cura di F.G. Nuvolone, Bobbio, Archivum Bobiense, 2001.
- Gerberto d'Aurillac-Silvestro II: linee per una sintesi. Atti del Convegno internazionale (Bobbio, 11 settembre 2004)*, a cura di F.G. Nuvolone, Bobbio, Archivum Bobiense, 2005.
- Gerberto: scienza, storia e mito. Atti del Gerberti Symposium (Bobbio, 25-27 luglio 1983)*, a cura di M. Tosi, Bobbio, Archivum Bobiense, 1985.
- GILKES O. - MITCHELL J., *The Early Medieval Church at Farfa: Its Orientation and Chronology*, "Archeologia Medievale", XXII, 1995, pp. 343-364.
- GOEZ E., *Die Markgrafen von Canossa und die Klöster*, "Deutsches Archiv", LI, 1995, 1, pp. 83-114.
- GRÉGOIRE R., *Benedetto di Aniane nella riforma monastica carolingia*, "Studi Medievali", 3 s. XXVI, 1985, 2, pp. 573-610.
- KURZE W., *La presenza monastica in Toscana prima dei Mendicanti con particolare riguardo alla situazione di Pistoia*, in *Gli Ordini Mendicanti a Pistoia (secc. XIII-XV). Atti del Convegno di Studi (Pistoia, 12-13 maggio 2000)*, a cura di R. Nelli, Pistoia, Società Pistoiese di Storia Patria, 2001, pp. 31-53.

- Longobardi (I) dei ducati di Spoleto e Benevento. Atti del XVI Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo (Spoleto-Benevento, 20-27 ottobre 2002)*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2003.
- MCCLENDON CH.B., *The Imperial Abbey of Farfa: Architectural Currents of the Early Middle Ages*, New Haven-London, Yale Publications in the History of Art, 1987.
- monachesimo (Il) italiano dall'età longobarda all'età ottoniana (secc. VII-X). Atti del VII Convegno di Studi Storici sull'Italia benedettina (Abbazia di Nonantola, 9-13 settembre 2003)*, Cesena, 2006.
- Novalesa (La). Ricerche – Fonti documentarie – Restauri. Atti del Convegno-Dibattito (Novalesa, 10-12 luglio 1981)*, Abbazia della Novalesa, Tipolito Melli, 1988.
- Ottone III e Romualdo di Ravenna. Impero, monasteri e santi asceti. Atti del XXIV Convegno del Centro Studi Avellaniti (Fonte Avellana, 30 agosto - 1° settembre 2002)*, Verona, Il Segno, 2003.
- PANERO F., *Schiavi servi e villani nell'Italia medievale*, Torino, Paravia, 1999.
- RACINE P., *Les Ottoniens et le monastère de Bobbio*, "Frühmittelalterliche Studien", XXXVI, 2002-2003, pp. 271-283.
- RICHE P., *Gerbert d'Aurillac, le pape de l'an mil*, Paris, Fayard, 1987; trad. it. Cinisello balsamo, Ed. Paoline, 1988.
- SANDMANN M., *Herrscherverzeichnisse als Geschichtsquellen. Studien zur langobardisch-italienischen Überlieferung*, München, W. Fink, 1984.
- SCHUSTER L., *L'imperiale abbazia di Farfa*, Roma, 1921; rist. anast. Istituto Poligrafico e Zecca di Stato, 1987.
- Storia di San Benedetto Polirone. Le origini (961-1125)*, a cura di P. Golinelli, Bologna, Pàtron, 1998.
- Vincenzo (San) al Volturmo. Cultura, istituzioni, economia*, a cura di F. Marazzi e P. Delogu, Cassino, Monteroduni, Edizioni CEP, 1996.
- Vita Walfredi und Kloster Monteverdi. Toskanisches Mönchtum zwischen langobardischer und fränkischer Herrschaft*, herausgegeben von K. Schmid, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1991.
- ZIRONI A., *Il monastero longobardo di Bobbio. Crocevia di uomini, manoscritti e culture*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2004.
- ZOBOLI M.S., *Il monastero di San Silvestro di Nonantola all'epoca dell'abbaziato di Pietro (804-824/825)*, Nonantola, Centro Studi Storici Nonantolani, 1997.

### **Istituzioni regolari, signorie monastiche, rapporti col papato e col potere politico nei secoli centrali del Medioevo**

- Abbazia (L') di San Salvatore al Monte Amiata: documenti storici, architettura, proprietà*, a cura di W. Kurze e C. Prezolini, Firenze, All'Insegna del Giglio, 1988.
- abbazia (L') di Santa Maria di Sesto fra archeologia e storia*, a cura di G.C. Menis e A. Tilatti, Fiume Veneto, Geaprint, 1999.
- abbazia (L') di Santa Maria in Potenza*, "Potentia. Archivi di Porto Recanati e dintorni", I, 2000.
- abbazia (L') di Sassovivo a Foligno*, Cinisello Balsamo, Silvana Editoriale [1992].

- AMBROSIONI A., *Il monastero di Spigno tra Acqui, Savona e Milano. Una complessa situazione ecclesiastica*, "Rivista di Storia Arte Archeologia per le province di Alessandria e Asti", C, 1991, pp. 73-84.
- ANGELUCCI MEZZETTI P., *Un'abbazia benedettina nella Maremma senese. S. Lorenzo all'Ardenghesca (Secoli XII-XV)*, "Bollettino della Società Storica Maremmana", XXVII, 1986, 50, pp. 7-42; XXXI, 1990, 56-57, pp. 7-28.
- ANTONELLI D., *Abbazie, prepositure e priorati benedettini nella diocesi di Sora nel Medioevo (Secc. VIII-XV)*, Roma, Pontificia Università Lateranense, 1986.
- Arona porta da entrare in Lombardia... tra medioevo ed età moderna. Atti del IX Convegno dei Verbanisti (Arona, 28 maggio 2995)*, a cura di P. Frigerio, Verbania-Intra, Società dei Verbanisti, 1998.
- ASCHERI M. - CIAMPOLI D., *Abbadia e il suo comune tra Siena e il monastero*, in *Abbadia San Salvatore. Una comunità autonoma nella Repubblica di Siena, con edizione dello statuto (1434-sec. XVIII)*, a cura di M. Ascheri e F. Mancuso, Siena, Il Leccio, 1994, pp. 21-49.
- BARONIO A., *Monasterium et populus. Per la storia del contado lombardo: Leno, Brescia*, Ateneo di Scienze, Lettere ed Arti, 1984.
- BELLI F., *L'abbazia di Prataglia dalle origini al 1270*, Stia-Poppi-Arezzo, Quaderni della Rilliana, 1998.
- BLOCH H., *Monte Cassino in the Middle Ages*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1986, 3 voll.
- BRECCIA G., "Bullarium cryptense". *I documenti pontifici per il monastero di Grottaferrata*, in *Le storie e la memoria. In onore di Arnold Esch*, a cura di R. Delle Donne e A. Zorzi, Firenze, Reti Medievali, Firenze University Press, 2002 ("E-book, Reading 1").
- CAMMAROSANO P., *Abbadia a Isola. Un monastero toscano nell'età romanica. Con una edizione dei documenti, 953-1215*, Castelfiorentino, Società Storica della Valdelsa, 1993.
- CARLONE C., *Il diritto degli abati cavensi di nominare giudici e pubblici notai*, "Rassegna Storica Salernitana", n.s. VI, 1989, 1, pp. 65-79.
- CARRARO G., *Il monachesimo padovano durante la dominazione ezzeliniana (1237-1256)*, in *Nuovi studi ezzeliniani*, a cura di G. Cracco, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1992, II, pp. 445-469.
- CASIRAGHI G., *L'organizzazione ecclesiastica di S. Michele della Chiusa nella diocesi di Torino (sec. XI-XIV)*, "Bollettino Storico Bibliografico Subalpino", LXXXV, 1987, 1, pp. 57-136.
- , *L'abbazia di S. Michele della Chiusa e la Marca Arduinica di Torino*, "Benedictina", XLI, 1994, 2, pp. 451-475.
- CASTAGNETTI A., *Un progetto di sviluppo signorile per una chiesa privata: il marchese Almerico II e S. Maria di Vangadizza (Badia Polesine)*, in *Società, istituzioni, spiritualità: studi in onore di Cinzio Violante*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1994, I, pp. 175-193.
- CECCARELLI LEMUT M.L., *I Canossa e i monasteri toscani*, in *I poteri dei Canossa. Da Reggio Emilia all'Europa. Atti del Convegno internazionale di studi (Reggio Emilia-Carpinetti, 29-31 ottobre 1992)*, a cura di P. Golinelli, Bologna, Pàtron, 1994, pp. 143-161.
- Chiesa e mondo feudale nei secoli X-XII. Atti della XII Settimana internazionale di studio (Mendola, 24-28 agosto 1992)*, Milano, Vita e Pensiero, 1995.

- civiltà (La) comacchiese e pomposiana dalle origini preistoriche al tardo Medioevo. Atti del Convegno nazionale di studi storici (Comacchio, 17-19 maggio 1984)*, Bologna, Nuova Alfa Ed., 1986.
- CONSTABLE G., *Monks, Bishops, and Laymen in Rural Lombardy in the Twelfth Century. The Dispute Between the Bishop of Brescia and the Abbot of Leno in 1194-1195*, "Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano", XCIX, 1994, 2, pp. 79-147.
- CREMASCHI F., *Le origini del monastero di San Sepolcro di Astino*, "Bergomum", LXXXVIII, 1993, n. 3, pp. 5-38.
- Croce (La) di Figline. Storia e vita di un monastero. Atti delle giornate di studio (Figline Valdarno, 17 aprile e 20 giugno 1993)*, a cura di C. Caneva e P. Pirillo, Firenze, Opus Libri, 1993.
- DE SANDRE GASPARINI G., *La vita religiosa nella Marca veronese-trevigiana tra XII e XIV secolo*, Verona, Libreria Universitaria Ed., 1993.
- FOSCHI P., *Il territorio di Castel Guelfo tra il VI e il XII secolo*, in *Castel Guelfo di Bologna dal Medioevo al Novecento*, a cura di L. Grossi, Bologna, Pendragon, 2000, pp. 19-42.
- FRANCESCONI G., *La signoria monastica: ipotesi e modelli di funzionamento. Il monastero di Santa Maria di Rosano (secoli XI-XIII)*, in *Lontano dalle città. Il Valdarno di Sopra nei secoli XII-XIII. Atti del Convegno di studi (Montevarchi-Figline Valdarno, 9-11 novembre 2001)*, a cura di G. Pinto e P. Pirillo, Dipartimento di Studi Storici e Geografici dell'Università di Firenze, Accademia Valdarnese del Poggio, Roma, 2005.
- Garda (Il). L'ambiente, l'uomo. Il priorato di San Colombano di Bardolino e la presenza monastica nella Gardesana Orientale. Atti del Convegno (Bardolino, 26-27 ottobre 1996)*, Verona, Centro di Studi per il Territorio Benacense, 1997.
- Giacomo (San) di Pontida. Nove secoli di storia, arte e cultura*, a cura di G. Spinelli, Bergamo, Bolis, 1996.
- GOLINELLI P., *Frassinoro: un crocevia del monachesimo europeo nel periodo della lotta per le investiture*, "Benedictina", XXXIV, 1987, 2, pp. 417-434.
- Istituzioni monastiche medievali nelle diocesi di Trento e di Bressanone / Mittelalterliche Stifte und Klöster in den Diözesen Trient und Brixen. Atti del Convegno di Studi (Trento, 19 aprile 1996)*, a cura di F. Dal Pino e D. Gobbi, Trento, Gruppo Culturale Civis, 1996.
- KÜHEBACHER E., *Das Benediktinerkloster Innichen*, "Der Schlern. Monatszeitschrift für Südtiroler Landeskunde", LXIV, 1990, 3, pp. 142-165.
- KURZE W., *Monasteri e nobiltà nel Senese e nella Toscana medievale. Studi diplomatici, archeologici, genealogici, giuridici e sociali*, Siena, Accademia Senese degli Intronati, 1989.
- , *Federico II e l'Italia: le grandi signorie monastiche tra Chiesa e Impero (Italia centrale)*, "Archivio Storico Italiano", CLVIII, 2000, 2, pp. 215-254.
- , *Studi toscani. Storia e archeologia*, Castelfiorentino, Società Storica della Valdelsa, 2002.
- LOUD G.A., *Montecassino and Benevento in the Middle Ages: Essays in South Italian Church History*, Aldershot, Ashgate, 2000.
- MALVOLTI A., *L'abbazia di San Salvatore di Fucecchio nell'età dei Cadolingi*, in *La Valdinievole tra Lucca e Pistoia nel primo Medioevo. Atti del Convegno (Fucecchio, 19 maggio 1985)*, Pistoia, Società Pistoiese di Storia Patria, 1986, pp. 35-64.

- , *L'abbazia di San Salvatore e la comunità di Fucecchio nel Dugento*, in *L'abbazia di San Salvatore di Fucecchio e la "Salamarzana" nel Basso Medioevo. Storia, Architettura, Archeologia. Atti del Convegno (Fucecchio, 16 novembre 1986)*, Fucecchio, Comune di Fucecchio, 1987, pp. 59-95.
- MENANT F., *Campagnes lombardes au Moyen Âge: l'économie et la société rurales dans la région de Bergame, de Crémone et de Brescia du X<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle*, Roma, École Française de Rome, 1993.
- Mogliano e il suo monastero. Mille anni di storia. Atti del Convegno di studi (Abbazia di Santa Maria di Mogliano Veneto, 6-7 giugno 1997)*, a cura di F.G.B. Trolese, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 2000.
- monastero (II) di San Clemente in Prato*, a cura di S. Bardazzi e E. Castellani, Prato, Edizioni del Palazzo, 1986.
- NIERI N., *L'abbazia di S. Salvatore di Fucecchio dalle origini all'estinzione della famiglia dei conti Cadolingi*, Fucecchio, 1987.
- NOBILI M., *Vassalli su terra monastica fra re e "principi": il caso di Bobbio (seconda metà del sec. X, inizio del sec. XI)*, in *Structures féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen (X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles). Bilan et perspectives de recherches. Colloque international organisé par le Centre National de la Recherche Scientifique et École Française de Rome (Rome, 10-13 octobre 1978)*, Roma, École Française de Rome, 1980, pp. 299-309.
- Nobiltà e chiese nel Medioevo e altri saggi. Scritti in onore di Gerd G. Tellenbach*, a cura di C. Violante, Roma, Jouvence, 1993.
- Nonantola nella cultura e nell'arte medievale. Atti della Giornata di studio (Nonantola, 18 maggio 1991)*, Nonantola, Centro Studi Storici Nonantolani, 1993.
- OCCHIPINTI E., *Il monastero di Morimondo in Lombardia tra tensioni sociali e antagonismi di potere (secolo XII-inizi XIII)*, "Nuova Rivista Storica", LXVII, 1983, 5-6, pp. 527-554.
- ONORI A.M., *L'abbazia di San Salvatore a Sesto e il lago di Bientina (1250-1300). Una signoria ecclesiastica*, Firenze, Salimbeni, 1984.
- Origini (Le) dell'abbazia di Moggio e i suoi rapporti con l'abbazia svizzera di San Gallo. Atti del Convegno internazionale (Moggio, 5 dicembre 1992)*, Udine, Deputazione di Storia Patria per il Friuli, 1994.
- PANAZZA G., *Pievi, monasteri e castelli fra il secolo XI e il XIV nella zona del Garda sud-occidentale*, in *Verona dalla caduta dei Carolingi al libero comune. Atti del Convegno (Verona, 24-26 maggio 1985)*, Verona, Accademia di Agricoltura, Scienze e Lettere [1987].
- PASSOLUNGI P.A., *Alle origini della presenza di S. Benedetto di Polirone nel Trevisano. S. Elena di Tesserà da fondazione privata a monastero vescovile*, "Studi Trevisani. Bollettino degli Istituti di Cultura del Comune di Treviso", I, 1984, 1-2, pp. 7-26.
- , *Conti di Treviso e monasteri benedettini del medio Piave (sec. XI-XV)*, "Benedictina", XXXVI, 1989, 1, pp. 47-88.
- PENCO G., *Dal Medio Evo monastico al movimento francescano. Istituzioni, testi, dottrine*, "Benedictina", XXXV, 1988, 2, pp. 509-541; rist. in IDEM, *Il monachesimo fra spiritualità e cultura*, Milano, Jaka Book, 1991, pp. 243-270.
- PFÄFF V., *Die päpstlichen Klosterexemtionen in Italien bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts. Versuch einer Bestandsaufnahme*, "Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte Kanonistische Abteilung", LXXII, 1986, pp. 76-114.

- PIAZZA A., *Monastero e vescovado di Bobbio (dalla fine del X agli inizi del XIII secolo)*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1997.
- PICASSO G., *I vescovi di Acqui e il monachesimo benedettino*, "Rivista di Storia Arte Archeologia per le province di Alessandria e Asti", CII, 1993, pp. 109-119.
- PROVERO L., *Monasteri, chiese e poteri nel Saluzzese (secoli XI-XIII)*, "Bollettino Storico Bibliografico Subalpino", XCII, 1994, 2, pp. 385-476.
- Sacra (La) di San Michele simbolo del Piemonte europeo. Atti del IV Convegno Sacrese (Sacra di San Michele, 26-27 maggio 1995)*, Torino, EDA, 1996.
- SALVESTRINI F., *Signori e contadini*, in *Storia della civiltà toscana*, I, *Comuni e Signorie*, a cura di F. Cardini, Firenze, Le Monnier 2000, pp. 49-75.
- , *Proprietà della terra e dinamismo del mercato fondiario nel basso Valdarno superiore fra XI e XIII secolo. Riflessi di un'evoluzione politica e sociale*, in *Lontano dalle città. Il Valdarno di Sopra nei secoli XII-XIII. Atti del Convegno di studi (Montevarchi-Figline Valdarno, 9-11 novembre 2001)*, a cura di G. Pinto e P. Pirillo, Dipartimento di Studi Storici e Geografici dell'Università di Firenze, Accademia Valdarnese del Poggio, Roma, 2005.
- , *I conti Guidi e il monachesimo vallombrosano*, in *La lunga storia di una stirpe comitale. I Conti Guidi tra Romagna e Toscana. Atti del Convegno (Modigliana - Poppi, 28-31 agosto 2003)*, a cura di A. Brezzi [ed. digitale in "Reti Medievali" <http://www.retimedievali.it>, Biblioteca, giugno 2004].
- SCALFATI S.P.P., *Pia fraus? Benediktinische Rechtskniffe und Urkundenfälschungen in Pisa im Zeitalter der Kirchenreform*, in *Mentalität und Gesellschaft im Mittelalter. Gedenkschrift für Ernst Werner*, herausgegeben S. Tanz, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1993, pp. 21-70.
- SCHWARZMAIER H., *Riforma monastica e movimenti religiosi a Lucca alla fine del secolo XI*, in *Lucca, il Volto Santo e la civiltà medioevale. Atti del Convegno internazionale di Studi (Lucca, 21-23 ottobre 1982)*, Lucca, Pacini Fazzi, 1984, pp. 71-94.
- SERENO C., *Monasteri aristocratici subalpini: fondazioni funzionali e signorili, modelli di protezione e di sfruttamento (secoli X-XII) (parte prima)*, "Bollettino Storico Bibliografico Subalpino", XCVI, 1998, n. 2, pp. 397-448; *(parte seconda)*, XCVII, 1999, n. 1, pp. 5-66.
- SERGI G., *Monasteri sulle strade del potere. Progetti di intervento sul paesaggio politico medioevale fra le Alpi e la pianura*, "Quaderni Storici", n.s. LXI, 1986, 1, pp. 33-56.
- , *L'aristocrazia della preghiera. Politica e scelte religiose nel medioevo italiano*, Roma, Donzelli, 1994.
- , *L'evoluzione di due curtes dell'abbazia torinese di S. Solutore*, in *Società, istituzioni, spiritualità. Studi in onore di Cinzio Volante*, II, Spoleto, 1994, pp. 825-842.
- SETTIA A.A., *L'affermazione aleramica nel secolo X: fondazioni monastiche e iniziativa militare*, "Rivista di Storia Arte Archeologia per le province di Alessandria e Asti", C, 1991, pp. 41-58.
- siti (I) del fare e del pensare. La messa in rete dei vecchi e nuovi monasteri*, Roma, Telecom Italia, 1999.
- SPICCIANI A., *Benefici livelli feudali. Intreccio di rapporti tra chierici e laici nella Tuscia medioevale. La creazione di una società politica*, Pisa, ETS, 1996.

- SPINELLI G., *Il monachesimo nella diocesi di Acqui dalle origini all'inizio del secolo XIII*, "Rivista di Storia Arte Archeologia per le province di Alessandria e Asti", CII, 1993, pp. 91-107.
- STROLL M., *The Medieval Abbey of Farfa Target of Papal and Imperial Ambitions*, Leiden-New York-Koln, Brill, 1996.
- TIBERINI S., *Le signorie rurali nell'Umbria settentrionale. Perugia e Gubbio, secc. XI-XIII*, Roma, Pubblicazioni degli Archivi di Stato, 1999, pp. 3-64.
- VEDOVATO G., *Ugo di Tuscia e il monastero di S. Maria della Vangadizza*, in *Diocesi di Adria-Rovigo*, a cura di G. Romanato, Venezia-Padova, Gregoriana, 2001, pp. 341-394.
- VIOLANTE C., "Chiesa feudale" e riforme in Occidente (secc. X-XII). *Introduzione a un tema storiografico*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1999.
- WICKHAM CH., *Legge, pratiche e conflitti. Tribunali e risoluzione delle dispute nella Toscana del XII secolo*, Roma, Viella, 2000, pp. 365-445.
- ZAGHINI F., *Sant'Ellero e il suo monastero. Frammenti d'una storia*, Cesena, Centro Studi e Ricerche sulla Antica Provincia Ecclesiastica Ravennate, 1988.

## Il monachesimo cluniacense

- ANDENNA G., *I priorati cluniacensi in Italia in età comunale (secoli XI-XIII)*, in *Die Clunienser in ihrem politisch-sozialen Umfeld*, Herausgegeben G. Constable, Münster-Hamburg-London, Lit, 1998, pp. 485-521.
- CANTARELLA G.M., *I monaci di Cluny*, Torino, Einaudi, 1993; rist. 1997.
- , *I Cluniacensi, storia e spiritualità. Appunti sulla storiografia dell'ultimo cinquantennio*, in *Dalle abbazie, l'Europa. I nuovi germogli del seme benedettino nel passaggio tra primo e secondo millennio (secc. X-XII). Atti del Convegno di studi (Badia a Settimo, 22-24 aprile 1999)*, Firenze, 2006.
- , *La verginità e Cluny*, in *Figure poetiche e figure teologiche nella mariologia dei secoli XI e XII. Atti del II Incontro di mariologia medievale (Parma, 19-20 maggio 2000)*, a cura di C.M. Piastra e F. Santi, Firenze, SISMEL, 2004, pp. 45-60.
- Cluny in Lombardia. Atti del Convegno storico celebrativo del IX Centenario della fondazione del priorato cluniacense di Pontida (Pontida, 22-25 aprile 1977)*, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 1979-1981 (2 voll.).
- HOUBEN H., *Il monachesimo cluniacense e i monasteri normanni dell'Italia meridionale*, "Benedictina", XXXIX, 1992, 2, pp. 341-361.
- Italia (L') nel quadro dell'espansione del monachesimo cluniacense. Atti del Convegno Internazionale di storia medievale (Pescia, 26-28 novembre 1981)*, a cura di C. Violante, A. Spicciani e G. Spinelli, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 1985.
- LAGHI P., *S. Guido abate di Pomposa, cinquant'anni dopo: lineamenti di storia e di storiografia*, presentaz. di G.M. Cantarella, Ferrara, Corbo [2000].
- Maiolo (San) e le influenze cluniacensi nell'Italia del Nord. Atti del Convegno internazionale nel Millenario di san Maiolo (994-1994) (Pavia-Novara, 23-24 settembre 1994)*, a cura di E. Cau e A.A. Settia, Como-Pavia, New Press, 1998.
- Medioevo monastico nel Bresciano: da Cluny alla Franciacorta. Appunti di storia e storiografia*, a cura di M. Bettelli Bergamaschi, Brescia, Fondazione Civiltà Bresciana, 1995.
- PIVA P., *Architettura monastica nell'Italia del Nord. Le chiese cluniacensi*, Milano, Skira, 1998.

**Eremitismo e reclusione volontaria**

- BENVENUTI PAPI A., *"In castro poenitentiae" Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma, Herder, 1990.
- CASAGRANDE G., *Il fenomeno della reclusione volontaria nei secoli del basso medioevo*, "Benedictina", XXXV, 1988, 2, pp. 475-507.
- , *Monasteri, nuovi ordini, movimenti religiosi e spazi laicali (secc. XII-XV): uno sguardo di sintesi*, in *Una Chiesa attraverso i secoli. Conversazioni sulla storia della diocesi di Perugia*, I, *Le origini e l'età medievale*, a cura di G. Casagrande, Perugia, s.n., 1995, pp. 81-104.
- DAL PINO F.A., *Eremitismo libero e organizzato nel secolo della grande crisi*, in *Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi. Atti del V Convegno di studi storici sull'Italia benedettina (Abbazia di Monte Oliveto Maggiore, 2-5 settembre 1998)*, a cura di G. Picasso e M. Tagliabue, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 2004, pp. 377-431.
- ELM K., *Un eremita di Grosseto di fama europea: Guglielmo di Malavalle*, in *La Cattedrale di Grosseto e il suo popolo, 1295-1995. Atti del Convegno di studi storici (Grosseto, 3-4 novembre 1995)*, Grosseto, Burattini Ed., 1996, pp. 57-72.
- eremitismo (L') in Occidente nei secoli XI e XII. Atti della seconda Settimana internazionale di studio (Mendola, 30 agosto - 6 settembre 1962)*, Milano, Vita e Pensiero, 1965.
- Ermîtes de France et d'Italie (XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles). Atti della Tavola rotonda (Roma, 5-7 maggio 2000)*, sous la direction d'A. Vauchez, Rome, École Française, 2003.
- FONSECA C.D., *Monachesimo ed eremitismo in Italia nel XII secolo*, in *Studi in onore di Giosuè Musca*, a cura di C.D. Fonseca e V. Sivo, Bari, Dedalo, 2000, pp. 173-187.
- FRANKLIN C. *The Restored Life and Miracles of Saint Dominic of Sora by Alberic of Monte Cassino*, "Medieval Studies", LV, 1993, pp. 285-345.
- GRÉGOIRE R., *Movimenti spirituali nelle Marche nei secoli XIII-XIV*, in *San Nicola, Tolentino, Le Marche: contributi e ricerche sul Processo (a. 1325) per la canonizzazione di S. Nicola da Tolentino. Atti del Convegno internazionale di Studi (Tolentino, 4-7 settembre 1985)*, [Tolentino, 1987], Biblioteca Egidiana di Tolentino, pp. 81-94.
- HOWE J., *Church Reform and Social Change in Eleventh Century Italy: Dominic of Sora and his Patrons*, Philadelphia, University of Pennsylvania, 1997.
- IMMONEN T., *Il culto di San Domenico di Sora: osservazioni sulle relazioni tra i testi e la società del tempo*, "Benedictina", L, 2003, 2, pp. 235-250.
- , *Communicative Aspects of Hermitical Life in the X<sup>th</sup> and XI<sup>th</sup> Century Italy*, in C. KRÖTEL - M. TAMMINEN, *Changing Minds: Communication and Influence in the High and Later Middle Ages*, Roma, 2013, pp. 37-60.
- LIMONE O., *Santi monaci e santi eremiti. Alla ricerca di un modello di perfezione nella letteratura agiografica dell'Apulia normanna*, Galatina, Congedo, 1988.
- LONGO U., *Pier Damiani versus Teuzone: due concezioni sull'eremitismo a confronto*, in *Sophia kai historia. Giornate di studio in onore di Sofia Boesch Gajano (Roma, 17-19 febbraio 2005)*, Roma, 2008, pp. 63-78.
- MEIFFRET L., *Saint Antoine ermite en Italie (1340-1540). Programmes picturaux et dévotion*, Rome, École Française, 2004.
- Montelucio e i monti sacri. Atti del Convegno (Spoleto, 30 settembre - 2 ottobre 1993)*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1994.

- PANARELLI F., Tradizione eremitica in area pisana: la "vallis heremitae" sul Monte pisano, "Reti Medievali" <http://www.retimedievali.it>, Rivista, V - 2004 / 2 - luglio-dicembre.
- PAPA M., *Il monastero di San Guglielmo di Malavalle*, "Bollettino della Società Storica Maremmana", LXXIV-LXXV, 1994, pp. 89-104.
- PENCO G., *L'eremitismo irregolare in Italia nei secoli XI-XII*, "Benedictina", XXXII, 1985, 1, pp. 201-221; rist. in IDEM, *Cîteaux e il monachesimo del suo tempo*, pp. 121-138.
- PHIPPS C., *Romuald-Model Hermit: Heremital Theory in Saint Peter Damian's "Vita beati Romualdi"*, chapters 16-27, in *Monks, Hermits and the Ascetic Tradition*, Papers read at the 1984 Summer Meeting and the 1985 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society, ed. by W.J. Sheils, Oxford, Blackwell, 1985, pp. 65-77.
- RANDO D., *Libri e letture per la vita eremitica: un esempio al femminile dal Veneto (1467)*, in *Chiesa, vita religiosa, società nel Medioevo italiano. Studi offerti a Giuseppina De Sandre Gasparini*, a cura di M. Rossi e G.M. Varanini, Roma, Herder, 2005, pp. 539-553.
- SANSTERRE J.-M., *Recherches sur les ermites du Mont-Cassin, et l'érémitisme dans l'hagiographie cassinienne*, "Hagiographica", II, 1995, pp. 57-92.
- Santità ed eremitismo nella Toscana medievale. Atti delle Giornate di studio (Siena, 11-12 giugno 1999)*, a cura di A. Gianni, Siena, Cantagalli, 2000.
- SENSI M., *Agiografia umbra tra Medioevo ed età moderna*, in *Santità e agiografia. Atti dell'VIII Congresso di Terni*, a cura di G.D. Gordini, Genova, Marietti, 1991.
- , *Alfonso Pecha e l'eremitismo italiano di fine secolo XIV*, "Rivista di Storia della Chiesa in Italia", XLVII, 1993, 1, pp. 51-80.
- , *Santuari, pellegrini, eremiti nell'Italia centrale*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2003.
- spada (La) nella roccia. San Galgano e l'epopea eremitica di Montesiepi. Atti del Convegno (Chiusdino, 20-21 settembre 2001)*, a cura di A. Benvenuti, Firenze, Mandragora, 2004.
- SPINELLI G., *Le origini di S. Michele della Chiusa e la spiritualità eremitica in Alta Italia verso il Mille*, "Benedictina", XXXII, 1985, 2, pp. 353-366.
- SUSI E., *L'eremita cortese: San Galgano fra mito e storia nell'agiografia toscana del XII secolo*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1993.
- , *La "Vita beati Mauri Syri abbatit et Felicis eius filii apud Vallem Narci prope Naris ripam" del Codice Alessandrino 89*, "Hagiographica", II, 1995, pp. 93-136.
- VITOLO G., *Eremitismo, cenobitismo e religiosità laicale nel Mezzogiorno medievale. A proposito di alcune recenti pubblicazioni*, "Benedictina", XXX, 1983, 2, pp. 531-540.
- Vivaldo (San) e l'eremitismo toscano dei secoli XIII-XV. Seminario del Centro Internazionale di Studi "La 'Gerusalemme' di San Vivaldo" (Montaione, 10-12 luglio 2001)*, cronaca a cura di E. Necchi, "Quaderni Medievali", LIII, 2002, pp. 168-181.
- VUOLO A., *Un santo eremita/abate dimenticato nel Sannio beneventano medievale (La "Vita" e l'"Officium" di Giovanni da Spoleto: secc. XI-XIV)*, "Benedictina", XLV, 1998, 1, pp. 5-45.

### Spiritualità, cultura e 'teologia monastica'

- Abbazia di San Martino delle Scale. Il fondo antico della Biblioteca Pax. Corali miniati e cinquecentine*, a cura di E. Lo Coco e S. Zuccarello, San Martino delle Scale-Palermo, Officina della Memoria, 2001.

- abbazia (L') di Santa Maria di Praglia*, a cura di C. Carpanese e F. Trolese, Milano, Silvana, 1985.
- Anselmo d'Aosta figura europea. Atti del Convegno di studi (Aosta, 1-2 marzo 1988)*, a cura di I. Biffi e C. Marabelli, Milano, Jaca Book, 1989.
- ANSELMO (sant'), *Lettere*, 1, a cura di G. Picasso, I. Biffi e R.W. Southern, Milano, Jaca Book, 1990.
- , *Lettere*, 2, a cura di I. Biffi e A. Granata, Milano, Jaca Book, 1993.
- , *Orazioni e meditazioni*, introduzioni di B. Ward, I. Biffi e A. Granata, analisi e commento delle singole orazioni e meditazioni di C. Marabelli, Milano, Jaca Book, 1997.
- Anselmo (Sant'). Saggi storici e di attualità*, a cura di G.J. Békés, Roma, Studia Anselmiana, 1988.
- Arte, cultura e religione in Santa Giulia*, a cura di G. Andenna, Brescia, Grafo Ed., 2004.
- Autori cattolici e opere liturgiche*, II, *Ordini religiosi*, dir. da M. Guerrini, Editrice Bibliografica, 2000.
- BABCOCK R.G. - CAHN W., *Un nuovo manoscritto della abbazia di San Zeno di Verona*, "Bollettino della Biblioteca Civica di Verona", I, 1995, pp. 38-51.
- BARONE G., *Le ore del monaco*, Firenze, Giunti, 1987.
- BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Opere*, a cura di F. Gastaldelli, Milano, Scriptorium Claravallense, 1984-1990.
- BETTELLI BERGAMASCHI M., *Il tempo monastico in un documento bresciano del XV secolo*, in *Il tempo vissuto. Percezione, impiego, rappresentazione. Atti del Convegno internazionale (Gargano, 9-11 settembre 1985)*, Bologna, Cappelli, 1988, pp. 85-97.
- BIFFI I., *Cristo desiderio del monaco. La Costruzione della Teologia*, V, Milano, Jaca Book, 1997.
- BRECCIA G., "Bullarium cryptense". *I documenti pontifici per il monastero di Grottaferrata*, in *Le storie e la memoria. In onore di Arnold Esch*, a cura di R. Delle Donne e A. Zorzi, Firenze, Reti Medievali - Firenze University Press, 2002; "E-book, Reading 1", Firenze University Press.
- CABY C., *L'humanisme au service de l'Observance: quelques pistes de recherches*, in *Humanisme et Église en Italie et en France méridionale (XV<sup>e</sup> siècle - milieu du XVI<sup>e</sup> siècle)*, Rome, 3-5 février 2000, a cura di P. Gilli, Rome, École Française, 2004, pp. 115-148.
- , *De l'abbaye à l'ordre: écriture des origines et institutionnalisation des expériences monastiques, XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle*, "Mélanges de l'École Française de Rome - Moyen Âge", CXV, 2003, 1, pp. 235-267.
- CALATI B., *Sapienza monastica. Saggi di storia, spiritualità e problemi monastici*, a cura di A. Cislighi e G. Remondi, Roma, Studia Anselmiana, 1994.
- CANCIAN P. - CASIRAGHI G., *Vicende, dipendenze e documenti dell'abbazia di S. Michele della Chiusa*, Torino, Deputazione Subalpina di Storia Patria, 1993.
- CANTARELLA G.M., *Lo spazio dei monaci*, in *Uomo e spazio nell'alto Medioevo. L Settimana di studi (Spoleto, 4-8 aprile 2002)*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2003, II, pp. 805-848.
- CAPUTANO C., *Intorno a una grande abbazia altomedievale: San Vincenzo al Volturno*, "Quaderni Medievali", XXXVIII, 1994, pp. 6-23.
- Catalogo dei manoscritti polironiani*, I. *Biblioteca comunale di Mantova (mss. 1-100)*, a cura di C. Corradini, P. Golinelli e G.Z. Zanichelli, Bologna, Patron, 1998.

- CAVALLARO L., *San Fruttuoso di Capodimonte, una 'storia' nella pietra*, "Benedictina", XXXIII, 1986, 2, pp. 361-393.
- Centri di produzione della cultura nel Mezzogiorno normanno-svevo. Atti del Convegno (Bari, 17-20 ottobre 1995)*, a cura di G. Musca, Bari, Dedalo, 1997.
- Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalters. Atti del Convegno, Dresden, Sonderforschungsbereich 537, Technische Universität, 10-12 giugno 2004*, Münster, 2005.
- Chiesa (La) e la città a Firenze nel XV secolo. Catalogo della mostra (Firenze, 6 giugno - 6 settembre 1992)*, a cura di G. Rolfi, L. Sebregondi e P. Viti, Firenze, Silvana Editoriale, 1992.
- Chiese e notai (secoli XII-XV)*, "Quaderni di storia religiosa", XI, 2004.
- CILENTO N., *Pluralismo ed unità del Medioevo cassinese (secoli IX-XII)*, a cura di F. Avagliano, Montecassino, Edizioni Cassinesi, 1998.
- codici (I) decorati dell'Archivio di Montecassino*, a cura di G. Orofino, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, I, *I secoli VIII-X*, 1994; II, 1, *I codici preteobaldiani e teobaldiani*, 1996; II, 2, *idem*, con la collaborazione di L. Buono e R. Casavecchia, 2000.
- CONTÒ A., *I libri volgari del monastero di Santo Spirito di Verona alla fine del Quattrocento*, "Bollettino della Biblioteca Civica di Verona", I, 1995, pp. 121-160.
- CRACCO G., *Giovanni Dominici e un nuovo tipo di religiosità*, in *Conciliarismo, stati nazionali, inizi dell'Umanesimo. Atti del XXV Convegno storico internazionale (Todi, 9-12 ottobre 1988)*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1990, pp. 1-20.
- Culto e storia in Santa Giulia. Atti della Giornata internazionale di studio (Brescia, 20 ottobre 2000)*, a cura di G. Andenna, Brescia, Grafo, 2001.
- Cultura e spiritualità nella tradizione monastica. Atti del Convegno (Roma, 19-20 febbraio 1988)*, a cura di G. Penco, Roma, Studia Anselmiana, 1990.
- DAL PRÀ L., *Iconografia di San Bernardo di Clairvaux in Italia*, II, 1, *La vita*, Roma, Editiones Cistercienses, 1991.
- DANELLA P., *I codici greci conservati nell'Archivio di Montecassino*, Montecassino, Edizioni Cassinesi, 1999.
- DELL'OMO M., *Il contributo della cultura monastica alle mostre di manoscritti realizzate in Italia in preparazione al Bimillenario di Cristo (1994-1996)*, in Centro Storico Benedettino Italiano, XII Bollettino informativo, Cesena, 1998, pp. 5-26; (1998-1999), in XIII Bollettino informativo, Cesena, 2000, pp. 7-37.
- Desiderio di Montecassino e l'arte della Riforma gregoriana*, a cura di F. Avigliano, Montecassino, Edizioni Cassinesi, 1997.
- "Donatus" (II) di Paolo Camaldolese*, ed. critica a cura di V. Sivo, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1990.
- dottrina (La) della vita spirituale nelle opere di San Bernardo di Clairvaux*, Roma, Editiones Cistercienses, 1991.
- DUFOUR BOZZO C., *Ricerche di architettura romanica a Genova*, II, "Benedictina", XXXIII, 1986, 2, pp. 347-359.
- Early Medieval Chants from Nonantola*, ed. by J. Borders and L.W. Brunner, Madison Wisconsin, A-R Editions, 1996-1999.
- Figure poetiche e figure teologiche nella mariologia dei secoli XI e XII*, a cura di C.M. Piastra e F. Santi, Firenze SISMEL, 2004.

- FOBELLI M.L., *Codici miniati dell'abbazia di Cava: le leges langobardorum e il Beda*, "Rassegna Storica Salernitana", VI, 1989, 1, pp. 35-63.
- Florentissima proles Ecclesiae. Miscellanea hagiographica, historica et liturgica Reginaldo Grégoire O.S.B. XII lustra complenti oblata*, a cura di D. Gobbi, Trento, Civis, 1996.
- Fonti per la storia della civiltà tardo medievale: i fondi monastici*, a cura di C.D. Fonseca, G. Pinto e G.M. Varanini, Seminario di Studi, Fondazione Centro Studi sulla Civiltà del Tardo Medioevo, San Miniato, 6-11 settembre 1999 <[http://www.fondazioneanminiato.it/seminari/seminario\\_13.htm](http://www.fondazioneanminiato.it/seminari/seminario_13.htm)>.
- FROVA C., *Esperienze intellettuali di monaci tra XI e XII secolo*, in *La Sacra di San Michele simbolo del Piemonte europeo*, a cura di C. Campi e L. Lombardo, Stresa, Ed. Rosminiane, 2000, pp. 101-116.
- GARGAN L., *L'antica biblioteca della Certosa di Pavia*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1998.
- GASTALDELLI F., *Teologia monastica, teologia scolastica e lectio divina*, "Analecta Cisterciensia", XLVI, 1990, pp. 25-63.
- , *Studi su san Bernardo e Goffredo di Auxerre*, Firenze, SISMEL, 2001.
- GENCO E., *L'Arbor Vitae nella badia di S. Leone a Bitonto e la diffusione del tema iconografico*, "Studi Bitontini", XLIX-L, 1990, pp. 59-73.
- Giulia (S.) di Brescia. *Archeologia, arte, storia di un monastero regio dai Longobardi al Barbarossa. Atti del Convegno internazionale (Brescia, 4-5 maggio 1990)*, a cura di C. Stella e G. Brentegani, Comune di Brescia, 1992.
- GRÉGOIRE R., *La teologia monastica*, Seregno, Abbazia di San Benedetto, 1994.
- HODGES R. - MITCHELL J., *The Basilica of Abbot Joshua at San Vincenzo al Volturno*, Montecassino, Edizioni Cassinesi, 1996.
- , *Light in the Dark Ages: The Rise and Fall of San Vincenzo al Volturno*, London, Duckworth, 1997.
- incunaboli (Gli) dell'abbazia di Farfa*, a cura di G. D'Andrea e L. De Miglio, Farfa-Roma, Biblioteca del Monumento Nazionale di Farfa, 1995.
- KURZE W., *Die Gründung des Salvatorklosters Sesto am lago di Bientina und die Klostergeschichte des Fra Benigno von 1578. Späte Überlieferung als methodisches Problem*, "Studi Medievali", XXXII, 1991, 2, pp. 685-718.
- LECLERCQ J., *Momenti e figure di storia monastica italiana*, a cura di V. Cattana, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 1993.
- LENTINI A., *Medioevo letterario cassinese. Scritti vari*, a cura di F. Avagliano, Montecassino, Edizioni Cassinesi, 1988.
- LEONARDI C., *La spiritualità monastica e san Benedetto*, in *Monastica. Discorsi e conferenze tenute nelle celebrazioni cassinesi per il XV centenario della nascita di san Benedetto*, Montecassino, Edizioni Cassinesi, 1984, pp. 237-245.
- , *Bernard de Clairvaux entre mystique et cléricisation*, in *Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalités, spiritualité. Actes du Congrès (Lyon, Cîteaux, Dijon, juin 1990)*, Paris, Du Cerf, 1992, pp. 704-710.
- , *La teologia monastica*, in *Lo spazio letterario del Medioevo*, 1. *Il Medioevo latino*, II, *La produzione del testo*, Roma, Salerno Ed., 1993, pp. 295-321.
- , *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, Firenze, SISMEL, 2002.

- Libro, scrittura, documento della civiltà monastica e conventuale nel Basso Medioevo (secoli XIII-XV). Atti del Convegno di studi (Fermo, 17-19 settembre 1997)*, a cura di G. Avarrucci, R.M. Borraccini Verducci e G. Borri, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1999.
- Lombardia monastica e religiosa. Per Maria Bettelli*, a cura di G.G. Merlo, Milano, Biblioteca Francescana, 2001.
- LONGO U., *La funzione della memoria nella definizione dell'identità religiosa in comunità monastiche dell'Italia centrale (secoli XI e XII)*, "Mélanges de l'École Française de Rome - Moyen Âge", CXV, 2003, 1, pp. 213-233.
- LUCIONI A., *Percorsi di istituzionalizzazione negli "ordines" monastici benedettini tra XI e XIII secolo*, in *Pensiero e sperimentazioni istituzionali nella Societas Christiana (1046-1250). XVI Settimana internazionale di studi medievali (Mendola, 26-31 agosto 2004)*, Milano, 2007, pp. 429-461.
- MASCHIETTO F.L., *Benedettini professori all'Università di Padova (Sec. XV-XVIII). Profili biografici*, Cesena-Padova, Centro Storico Benedettino Italiano, 1989.
- MASSA L., *Produzione libraria e attività miniaturistica a Montecassino nella prima metà del secolo XI. I codici 106, 104 e 109*, Montecassino, Edizioni Cassinesi, 1998.
- MAZZUCOTELLI M., *Cultura scientifica e tecnica del monachesimo in Italia*, Seregno, Abbazia di San Benedetto, 1999.
- MCCREADY W., *Leo of Ostia, the Montecassino Chronicle, and the Dialogues of Abbot Desiderius*, "Medieval Studies", LXII, 2000, pp. 125-160.
- memoria (La) dei chiostri. Atti delle prime Giornate di studi medievali, Laboratorio di storia monastica dell'Italia settentrionale (Castiglione delle Stiviere, 11-13 ottobre 2001)*, a cura di G. Andenna e R. Salvarani, Brescia, Marietti, 2002.
- memoria (La) silenziosa. Formazione, tutela e status giuridico degli archivi monastici nei monumenti nazionali. Atti del Convegno (Veroli e Ferentino, 6-8 novembre 1998)*, Roma, Pubblicazioni degli Archivi di Stato, 2000.
- "Militia Christi" e Crociata nei secoli XI-XIII. Atti della XI Settimana internazionale di studio (Mendola, 28 agosto - 1° settembre 1989)*, Milano, Vita e Pensiero, 1992.
- Millennio (Il) composito di San Michele della Chiusa. Documenti e studi interdisciplinari per la conoscenza della vita monastica clusina*, con la direzione di I. Ruffino e M.L. Reviglio della Veneria, Borgone di Susa, Tipolito, 1998-2000, 3 voll.
- monachesimo (Il) benedettino. Profili di un'eredità culturale*, a cura di O. Pecere, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1994.
- Monachesimo. Una presenza di lavoro. Atti dell'VIII Convegno Monastico Italiano (Camaldoli, 1989)*, Parma, Tipolitografia Benedettina, 1991.
- monaco (Il) il libro la biblioteca. Atti del Convegno (Cassino-Montecassino, 5-8 settembre 2000)*, a cura di O. Pecere, Cassino, Università degli Studi, 2003.
- NEWTON F., *The "Scriptorium" and Library at Monte Cassino, 1058-1105*, Cambridge, At the University Press, 1999.
- OCCHETTI VIOLA C., *Il San Siro in Genova: una storia con pietre perdute*, "Benedictina", XXXIII, 1986, 2, pp. 395-428.
- OSCOLATI R., *La predestinazione nella teologia monastica. Per una lettura dei Dialoghi di Giocchino da Fiore*, "Florensia", XII, 1998, pp. 135-146.

- PASSOLUNGI P.A., *Il monastero di S. Maria di Follina e la sua biblioteca nel sec. XV, "Benedictina"*, XXXIV, 1987, 2, pp. 451-472.
- Pomposia monasterium modo in Italia primum. *La biblioteca di Pomposa*, a cura di G. Billanovich, Padova, Antènore, 1994.
- PENCO G., *Medio Evo e santità monastica: un'equazione?*, "Studi Medievali", III ser., XXIV, 1983, 1, pp. 389-401.
- , *Monasteri in alta Italia e culti santorali. Tipologia e vie d'irradiazione*, "Benedictina", XXX, 1983, 2, pp. 341-377; rist. in IDEM, *Medioevo monastico*, pp. 431-471.
- , *Una componente della cultura monastica medievale. Le tradizioni popolari*, "Benedictina", XXX, 1983, 1, pp. 31-70.
- , *Monachesimo e cultura*, Seregno, Abbazia di San Benedetto, 1993.
- , *Jean Leclercq e il concetto di tradizione monastica*, "Benedictina", XLI, 1994, 1, pp. 317-319.
- , *Dall'arbor vitae all'albero degli ordini monastici*, "Benedictina", XLIII, 1996, 2, pp. 401-404.
- , *Testo e immagine: alcuni esempi dal mondo monastico medievale*, "Benedictina", XLV, 1998, 1, pp. 91-102.
- Per una storia dei santuari cristiani d'Italia: approcci regionali*, a cura di G. Cracco, Bologna, Il Mulino, 2002 [Censimento dei Santuari Cristiani in Italia, <http://www.santuariocristiani.it>].
- PICASSO G., *Il sentimento del tempo nella tradizione monastica*, in *Sentimento del tempo e periodizzazione della storia nel Medioevo. Atti del Convegno (Todi, 10-12 ottobre 1999)*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2000.
- , *Monaci e chierici di fronte alla sessualità*, in *Comportamenti e immaginario della sessualità nell'Alto Medioevo. LIII Settimana di studio, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 31 marzo - 5 aprile 2005)*, Spoleto, 2006, pp. 791-814.
- PRICOCO S., *Alcune considerazioni sul linguaggio monastico*, "Cassiodorus", V, 1999, pp. 171-199.
- Ratio fecit diversum. San Bernardo e le arti. Atti del Convegno (Roma, 27-29 maggio 1991)*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1994.
- Regulae-Consuetudines-Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo. Seminario internazionale di studio, Centro italo-tedesco di Storia comparata degli Ordini religiosi (Bari-Noci-Lecce, 26-27 ottobre 2002)*, a cura di C. Andenna e G. Melville, Berlino, 2004.
- San Salvatore - Santa Giulia a Brescia. Il monastero nella storia*, a cura di R. Stradiotti, Ginevra-Milano, Skira, 2001.
- SANSTERRE J.-M., *Remarques sur les miracles de saints récents dans l'hagiographie du Mont-Cassin et celle du monastère grec de Grottaferrata au XI siècle*, in *Miracle et karāma. Hagiographies médiévales comparées*, cur. D. Aigle, Turnhout, Brépols, 2000, 525-542.
- SCALFATI S.P.P., *Corsica Monastica. Studi di storia e di diplomazia*, Pisa, Pacini, 1992.
- SCALON C., *Fonti e ricerche per la storia del monastero benedettino di S. Maria di Aquileia*, in *Il Friuli dagli Ottoni agli Hohenstaufen. Atti del Convegno internazionale di studio (Udine, 4-8 dicembre 1983)*, a cura di G. Fornasir, Udine, Arti Grafiche Friulane, 1984, pp. 3-141.

- SCELZI R., *Il linguaggio non verbale nei monasteri*, "Rivista Cistercense", XIII, 1996, 1, pp. 85-96.
- SENNIS A., *Tradizione monastica e racconto delle origini in Italia centrale (secoli XI-XII)*, "Mélanges de l'École Française de Rome - Moyen Âge", CXV, 2003, 1, pp. 181-211.
- SERGI G., *La produzione storiografica di S. Michele della Chiusa. Una cultura fra tensione religiosa e propaganda terrena*, Borgone di Susa, Melli, 1983.
- SPINELLI G., *I benedettini e l'arte nell'Alto Medioevo (secc. VIII-XII)*, "Arte cristiana", LXXXII, 1994, 764-765, numero speciale *Vocazione artistica dei religiosi*, pp. 327-340.
- Spiritualità (Una) Operosa. Testimonianze dell'opus cistercense a Casamari e nelle sue filiazioni*, Catalogo della mostra, a cura di A.M. Adorisio e L. Speciale, Abbazia di Casamari, 15 aprile - 2 giugno 2004, Casamari, Stampa "La Monastica", 2004.
- TABACCO G., *Spiritualità e cultura nel Medioevo. Dodici percorsi nei territori del potere e della fede*, Napoli, Liguori, 1993.
- Tre testi grammaticali bobbiesi: (GL V 555-566; 634-654; 207-216 Keil)*, ed. critica a cura di M. Passalacqua, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1984.
- Vincenzo (San) al Volturmo dal "Chronicon" alla storia*, a cura di G. De Benedittis, Isernia, Cosmo Iannone Ed., 1995.
- VINCI M.G., *Il cardinale cistercense Giovanni da Toledo († 1275) e gli interessi per la medicina e l'alchimia alla corte dei papi del XIII secolo*, "Rivista Cistercense", XVII, 2000, 1, pp. 5-32.
- VIOLANTE C., *Ricerche sulle istituzioni ecclesiastiche dell'Italia centro-settentrionale nel Medioevo*, Palermo, Accademia Nazionale di Scienze, Lettere e Arti, 1986.
- Virgilio e il Chiostro. Manoscritti di autori classici e civiltà monastica*, a cura di M. Dell'Olmo, Roma-Montecassino, Palombi, 1996.
- VITI P., *Bruni e Traversari lettori di san Basilio*, in *Tradizioni patristiche nell'Umanesimo. Atti del Convegno della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (Firenze, 6-8 febbraio 1997)*, a cura di M. Cortesi e C. Leonardi, Firenze, SISMEL, 2000, pp. 23-41.
- ZANICHELLI G.Z., *Lo scriptorium di San Benedetto al Polirone nei secoli XI e XII*, in *Wiligelmo e Matilde. L'officina romanica*, Catalogo delle opere a cura di A. Calzona e A.C. Quintavalle, Milano, Electa, 1991, pp. 507-515.
- ZERBI P., *"Ecclesia in hoc mundo posita". Studi di storia e di storiografia medioevale raccolti in occasione 70° genetliaco dell'autore*, a cura di M.P. Alberzoni, A. Ambrosioni, A. Lucioni, G. Picasso e P. Tomea, Milano, Vita e Pensiero, 1993.
- , *"Teologia monastica" e "teologia scolastica"*, in *Medioevo e latinità in memoria di Ezio Franceschini*, Milano, Vita e Pensiero, 1993, pp. 479-494.
- , *Ancora a proposito di teologia monastica e teologia scolastica*, "Rivista di Storia della Chiesa in Italia", LII, 1998, 2, pp. 397-408.

## Il monachesimo latino dell'Italia meridionale

- abbazia (L') longobarda di San Vittorino in Benevento*, Benevento, Museo del Sannio, 1988.
- Atlante degli ordini, delle congregazioni religiose e degli istituti secolari in Puglia*, a cura di A. Ciaula e F. Sportelli, Bari, Ed. Litopress, 1999.
- Badia (La) di cava*, I, a cura di G. Fiengo e F. Strazzullo, Cava dei Tirreni, Di Mauro, 1985.

- CAFFARO A., *L'eremitismo e il monachesimo nel Salernitano. Luoghi e strutture*, Salerno, Fondo per l'Ambiente Italiano, 1996.
- COLLURA P., *Vicende e problemi del monachesimo benedettino in Sicilia*, "Atti dell'Accademia di Scienze, Lettere ed Arti di Palermo", ser. IV, XL, 1980-81, 2, pp. 31-64.
- DALENA P., *La conquista normanna e la latinizzazione della Chiesa in Calabria*, "Quaderni Lametini", XXIX, 1994, pp. 17-34.
- , *Basilicata cistercense (Il codice Barb. Lat. 3247)*, Galatina, Congedo, 1995.
- , *Istituzioni religiose e quadri ambientali nel Mezzogiorno medievale*, Cosenza, Due Emme, 1997.
- DELOGU P. - HODGES R. - MITCHELL J., *San Vincenzo al Volturno. La nascita di una città monastica*, Castel San Vincenzo-Norwich, University of East Anglia, 1996.
- esperienza (L') monastica benedettina e la Puglia. Atti del Convegno di studio organizzato in occasione del XV centenario della nascita di San Benedetto (Bari, Noci, Lecce, Picciano, 6-10 ottobre 1980)*, a cura di C.D. Fonseca, Galatina, Congedo, 1983-1984.
- eredità (L') di Angelo Sinisio. L'Abbazia di San Martino delle Scale dal XIV al XX secolo*, a cura di M.C. Di Natale e F. Messina Cicchetti, Palermo, Luxograph, 1997.
- FONSECA C.D., *Particolarismo istituzionale e organizzazione ecclesiastica del Mezzogiorno medioevale*, Galatina, Congedo, 1987.
- grande (Una) abbazia alto medioevale nel Molise: San Vincenzo al Volturno. Atti del I convegno di studi sul Medioevo meridionale (Venafro-San Vincenzo al Volturno, 19-22 maggio 1982)*, a cura di F. Avagliano, Montecassino, Edizioni Cassinesi, 1985.
- LEONE S. - VITOLO G., *Minima Cavensia. Studi in margine al IX volume del Codex Diplomaticus Cavensis*, Salerno, La Veglia, 1983.
- Longobardia e longobardi nell'Italia meridionale. Le istituzioni ecclesiastiche. Atti del II Convegno internazionale promosso dal Centro di Cultura dell'Università Cattolica del Sacro Cuore (Benevento, 29-31 maggio 1992)*, a cura di G. Andenna e G. Picasso, Milano, Vita e Pensiero, 1996.
- LOUD G.A., *The Abbey of Cava, its Property and Benefactors in the Norman Era*, in *Anglo-Norman Studies*, XI. *Proceedings of the Battle Conference*, 1986, ed. by R.A. Brown, Woodbridge-Totowa, Boydell, 1987, pp. 143-177.
- , *Monarchy and Monastery in the Mezzogiorno: The Abbey of St. Sophia, Benevento and the Staufes*, "Papers at the British School at Rome", LIX, 1991, pp. 283-318.
- , *A Lombard Abbey in a Norman World: St. Sophia, Benevento, 1050-1200*, in "Anglo-Norman Studies XIX", Woodbridge-Totowa, Boydell, 1997, pp. 273-306.
- , *L'attività economica dei monasteri nel principato di Salerno durante il dodicesimo secolo*, in *Salerno nel XII secolo. Istituzioni, società, cultura. Atti del Convegno internazionale (Raito di Vietri sul Mare, 16-20 giugno 1999)*, a cura di P. Delogu e P. Peduto, Salerno, Provincia di Salerno - Centro Studi Salernitani "Raffaele Guariglia", 2004, pp. 310-336.
- Houben H., *Il "Libro del Capitolo" del monastero della SS. Trinità di Venosa (Cod. Casin. 334): una testimonianza nel Mezzogiorno normanno*, Galatina, Congedo, 1984.
- , *Medioevo monastico meridionale*, Napoli, Liguori, 1987.
- , *Tra Roma e Palermo. Aspetti e momenti del Mezzogiorno medioevale*, Galatina, Congedo, 1989.

- , *Roberto il Guiscardo e il monachesimo*, in *Roberto il Guiscardo tra Europa, Oriente e Mezzogiorno. Atti del Convegno internazionale di studio (Potenza, Melfi, Venosa, 19-23 ottobre 1985)*, a cura di C.D. Fonseca, Galatina, Congedo, 1990, pp. 223-242.
- , *Die Abtei Venosa und das Mönchtum im normannisch-staufischen Süditalien*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1995.
- , *Mezzogiorno normanno-svevo. Monasteri e castelli, ebrei e musulmani*, Napoli, Liguori, 1996.
- Medioevo Mezzogiorno Mediterraneo. Studi in onore di Mario Del Treppo*, a cura di G. Rossetti e G. Vitolo, Napoli, Liguori, 2000.
- MELVILLE G., “*Diversa sunt monasteria et diversas habent institutiones*”. *Aspetti delle molteplici forme organizzative dei religiosi nel Medioevo*, in *Chiesa e società in Sicilia. I secoli XII-XVI. Atti del II Convegno internazionale organizzato dall'Arcidiocesi di Catania (Catania, 25-27 novembre 1993)*, a cura di G. Zito, Torino, SEI, 1995, pp. 323-345.
- PACIOCCO R., *I Benedettini e l'Abruzzo nel Medioevo. A proposito di una recente pubblicazione*, “*Rivista di Storia della Chiesa in Italia*”, XLIII, 1989, 2, pp. 535-547.
- PANARELLI F., *Il monachesimo nella Puglia di Federico II*, in *Federico II “Puer Apuliae”. Storia, arte, cultura. Atti del Convegno internazionale di studio in occasione dell'VIII Centenario della nascita di Federico II (Lucera, 29 marzo - 2 aprile 1995)*, a cura di H. Houben e O. Limone, Galatina, Congedo, 2001, pp. 57-80.
- , *Le grandi abbazie dell'Italia meridionale nel Tardo Medioevo*, in *Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi. Atti del V Convegno di studi storici sull'Italia benedettina (Abbazia di Monte Oliveto Maggiore, 2-5 settembre 1998)*, a cura di G. Picasso e M. Tagliabue, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 2004, pp. 265-289.
- , *Le istituzioni ecclesiastiche legate alla conquista. I monasteri, in I caratteri originari della conquista normanna. Diversità e identità nel Mezzogiorno (1030-1130). (Bari, 5-8 ottobre 2004)*, Centro di studi normanno-svevi, Bari, 2006, pp. 349-369.
- PRATESI A., *Carte latine di abbazie calabresi provenienti dall'Archivio Aldobrandini*, Città del Vaticano, LEV, 1985.
- SANSTERRE J.-M., *Figures abbatiales et distribution des rôles dans les Vitae quatuor priorum abbatum Cavensium (milieu du XII<sup>e</sup> siècle)*, “*Mélanges de l'École Française de Rome - Moyen Âge*”, CXI, 1999, 1, pp. 61-104.
- SPINELLI G., *Il monachesimo benedettino della Sicilia orientale nella prima età normanna*, in *Chiesa e società in Sicilia. L'età normanna. Atti del I Convegno internazionale organizzato dall'Arcidiocesi di Catania (Catania, 25-27 novembre 1992)*, a cura di G. Zito, Torino, SEI, 1995, pp. 155-173.
- Vincenzo (San) al Volturno: dal Chronicon alla storia*, a cura di G. De Benedittis, Isernia, Iannone, 1985.
- Vincenzo (San) al Volturno: presente e futuro di un progetto di archeologia medievale*, a cura di F. Marrazzi, s.l., s.n. [Isernia, Grafica Isernina, 2001].
- Vincenzo (San) al Volturno: sintesi di storia e archeologia*, dir. R. Hodges e F. Marazzi, Castel San Vincenzo, Arechis, 1995.
- Vincenzo (San) al Volturno: the Archeology, Art and Territory of an Early Medieval Monastery*, ed. by R. Hodges and J. Mitchell, Oxford, B.a.r.s., 1985.
- Vincenzo (San) al Volturno, 3. The Finds from the 1980-1986 Excavation*, ed. by J. Mitchell and I.L. Hansen, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2001.

- VITOLO G., *Caratteri del monachesimo nel Mezzogiorno altomedievale (secoli VI-IX)*, Salerno, Laveglia, 1984.
- , *Insedimenti cavensi in Puglia*, Galatina, Congedo, 1984.
- , *Il monachesimo latino nell'Italia meridionale (sec. XI-XII)*, "Benedictina", XXXV, 1988, 2, pp. 543-553.
- WHITE L.T., *Il monachesimo latino nella Sicilia normanna*, Catania, Dafni, 1984.
- WICKHAM CH., *Il problema dell'incastellamento nell'Italia centrale: l'esempio di San Vincenzo al Volturno. Studi sulla società degli Appennini nell'Alto Medioevo*, Firenze, All'Insegna del Giglio, 1985.

### Il monachesimo italo-greco

- ACCONCIA LONGO A., *Santi monaci italo-greci alle origini del monastero di S. Elia di Carbone*, "Bollettino della Badia greca di Grottaferrata" n.s. LIX-L, 1995-1996, pp. 131-149.
- Basilio di Cesarea, la sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia. Atti del Congresso internazionale (Messina, 3-6 dicembre 1979)*, Messina, Centro di Studi Umanistici, 1983.
- BORSARI S., *Il monachesimo bizantino nell'Italia meridionale e insulare*, in *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo. Atti della Settimana di studio*, Spoleto, Centro Italiano di Studio sull'Alto Medioevo, 1988, II, pp. 675-695.
- BRESC H., *Venuti dal Nord. La Sicilia normanna*, in *Storia della Sicilia*, a cura di F. Benigno e G. Giarrizzo, 1, *Dalle origini al Seicento*, Roma-Bari, Laterza, 2003, pp. 82-93.
- CILENTO A., *Potere e monachesimo. Ceti dirigenti e mondo monastico nella Calabria bizantina (secoli IX-XI)*, Firenze, Nardini, 2000.
- Cristianità d'Occidente e Cristianità d'Oriente (secoli VI-XI). Atti della LI Settimana di studi (Spoleto, 24-30 aprile 2003)*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2004.
- HESTER D., *Monasticism and Spirituality of the Italo-Greeks*, Thessaloniki, 1992.
- LUCÀ S., *I Normanni e la 'rinascita' del sec. XII*, "Archivio Storico per la Calabria e la Lucania", LX, 1993, pp. 7-91.
- MESSINA A., *Le chiese rupestri del Val di Noto*, Palermo, Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici, 1994.
- Monasteri italogreci e benedettini in Basilicata*, a cura di L. Bubbico, F. Caputo e A. Maurano, Matera, Metropolis, 1996-1997.
- MORINI E., *Monachesimo greco in Calabria: aspetti organizzativi e linee di spiritualità*, Bologna, Lo Scarabeo, 1999.
- RENZO L., *Monachesimo 'basiliano' femminile in Calabria*, in *Chiesa e società nel Mezzogiorno. Studi in onore di Maria Mariotti*, a cura di P. Borzomati, G. Caridi, A. Denisi, G. e A. Labate, F. Maggioni Sesti, S. e D. Minuto e R. Petrolino, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1998, I, pp. 171-194.
- SCADUTO M., *Il monachesimo basiliano nella Sicilia medioevale. Rinascita e decadenza: secoli XI-XIV*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1982; 1ª ed. 1947.
- VITOLO G., *Caratteri del monachesimo nel Mezzogiorno altomedievale (secoli VI-IX)*, Salerno, Laveglia, 1984
- , *Les monastères grecs de l'Italie méridionale*, in *Moines et monastères dans les sociétés de rite grec et latin*, cur. J.L. Lemaître, M. Dmitriev et P. Gonneau, Genève, 1996, pp. 99-113.

- VON FALKENHAUSEN V., *Il monachesimo greco in Sicilia*, in *La Sicilia rupestre nel contesto delle civiltà mediterranee. Atti del VI Convegno Internazionale di studio sulla civiltà rupestre medievale nel Mezzogiorno d'Italia (Catania-Pantalica-Ispica, 7-12 settembre 1981)*, a cura di C.D. Fonseca, Galatina, Congedo, 1986, pp. 135-174.
- , *L'Archimandritato del S. Salvatore in lingua pbari di Messina e il monachesimo italo-greco nel regno normanno-svevo (secoli XI-XIII)*, in *Messina. Il ritorno della memoria*, Catalogo della mostra, Palermo, 1° marzo - 28 aprile 1994, Palermo, Ed. Novecento, 1994, pp. 41-52.
- , *Il monastero dei SS. Anastasio ed Elia di Carbone in epoca bizantina e normanna*, in *Il monastero di S. Elia di Carbone e il suo territorio dal Medioevo all'Età Moderna. Nel millenario della morte di S. Luca Abate. Atti del Convegno internazionale di studio (Potenza-Carbone, 26-27 giugno 1992)*, a cura di C.D. Fonseca e A. Lerra, Galatina, Congedo, 1996, pp. 61-88.
- , *Gregor von Burtscheid und das griechische Mönchtum in Kalabrien*, „Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte“, XCIII, 1998, pp. 215-250.
- , *Nuovi contributi documentari sul monastero greco di S. Maria di Gala (Sicilia orientale) in epoca normanna*, in *Medioevo Mezzogiorno Mediterraneo. Studi in onore di Mario Del Treppo*, I, Napoli, 2000, pp. 111-131.

### ‘Vecchio’ e ‘nuovo’ monachesimo fra XI e XII secolo

- All'ombra dei signori di Morozzo: esperienze monastiche riformate ai piedi delle Marittime (XI-XV secolo). Atti del Convegno (San Biagio Mondovì, Rocca de' Baldi-Mondovì, 3-5 novembre 2000)*, a cura di R. Comba e G.G. Merlo, Cuneo, Società per gli Studi Storici, Archeologici ed Artistici della Provincia di Cuneo, 2003.
- BELLINI R., *Anselmo da Lucca nella storiografia degli ultimi quarant'anni*, “Benedictina”, XXXVII, 1990, 2, pp. 317-362.
- Benedettini (I) nella Massa Trabaria. Atti del Convegno (Sestino, 6 settembre 1980)*, Sansepolcro, Coop Culturale G. La Pira, 1982.
- CANTARELLA G.M., *La Vita Beati Romualdi, specchio del monachesimo nell'età di Guido d'Arezzo*, in *Guido d'Arezzo monaco pomposiano. Atti dei Convegni di studio (Codigoro, Abbazia di Pomposa, 3 ottobre 1997 - Arezzo, 29-30 maggio 1998)*, a cura di A. Rusconi, Firenze, Olschki, 2000, pp. 3-20.
- CAPITANI O., *Tensioni riformatrici e cultura ecclesiastica tra Ferrara, Pomposa e Ravenna dal X al XII secolo*, in *Storia di Ferrara*, IV, *L'alto Medioevo, VII-XII secolo*, a cura di A. Vasina, Ferrara, Corbo, 1987, pp. 299-322.
- , *Romualdo e Pier Damiani*, in *Storia illustrata di Ravenna*, Milano, Aiep, 1989, fasc. 19, pp. 289-304.
- , *Tradizione ed interpretazione: dialettiche ecclesiologiche del sec. XI*, Roma, Jouvence, 1990.
- , *Politica e cultura a Ravenna tra Papato e Impero dall'XI al XII secolo*, in *Storia di Ravenna*, III, *Dal Mille alla fine della signoria polentana*, a cura di A. Vasina, Venezia, Marsilio, 1993, pp. 169-198.
- COWDREY H.E.J., *L'abate Desiderio e lo splendore di Montecassino. Riforma della Chiesa e politica nell'XI secolo*, trad. it., Milano, Jaca Book, 1985.

- D'ACUNTO N., *I laici nella Chiesa e nella società secondo Pier Damiani. Ceti dominanti e riforma ecclesiastica nel secolo XI*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1999.
- DELL'OMO M., *Per la storia dei Monaci-Vescovi nell'Italia normanna del secolo XI: Ricerche biografiche su Guitmondo di La Croix-Saint-Leufroy, vescovo di Aversa*, "Benedictina", XL, 1993, 1, pp. 9-34.
- età (L') dell'abate Desiderio. Atti del IV Convegno di studi sul Medioevo meridionale (Montecassino-Cassino, 4-8 ottobre 1987)*, a cura di F. Avagliano e O. Pecere, Montecassino, Ed. Cassinesi, 1992.
- FORNASARI G., *Medioevo riformato del secolo XI. Pier Damiani e Gregorio VII*, Napoli, Liguori, 1996.
- GOLINELLI P., *Frassinoro: un crocevia del monachesimo europeo nel periodo della lotta per le investiture*, "Benedictina", XXXIV, 1987, 2, pp. 417-433.
- Guido d'Arezzo monaco pomposiano. Atti dei Convegni di studio (Codigoro, Abbazia di Pomposa, 3 ottobre 1997 - Arezzo, 29-30 maggio 1998)*, a cura di A. Rusconi, Firenze, Olschki, 2000.
- KURZE W., *I momenti principali della storia di S. Salvatore al Monte Amiata*, in *L'Amiata nel Medioevo. Atti del Convegno di studio (Abbadia San Salvatore, 29 maggio - 1° giugno 1986)*, a cura di W. Kurze e M. Ascheri, Roma, Viella, 1989, pp. 33-48.
- LENTINI A., *Note sui monaci vescovi dei secoli X-XI*, "Benedictina", XXIII, 1976, 1, pp. 8-13.
- LOHMER C., *Heremi conversatio. Studien zu den monastischen Vorschriften des Petrus Damiani*, Münster, Aschendorff, 1991.
- LUNARDI G., *L'ideale monastico nelle polemiche del secolo XII sulla vita religiosa*, Noci, La Scala, 1970.
- MERLO G.G., *Tra "vecchio" e "nuovo" monachesimo (metà XII - metà XIII secolo)*, "Studi Storici", XXVIII, 1987, n. 2, pp. 447-469; rist. in *Dal Piemonte all'Europa: esperienze monastiche nella Società medievale. Atti del XXXIV Congresso storico subalpino nel millenario di S. Michele della Chiesa (Torino, 27-29 maggio 1985)*, Torino, Deputazione Subalpina di Storia Patria, 1988, pp. 175-198.
- , *Le riforme monastiche e la "vita apostolica"*, in *Storia dell'Italia religiosa, 1. L'antichità e il Medioevo*, a cura di A. Vauchez, Roma-Bari, Laterza 1993, pp. 271-291.
- Papato e monachesimo 'esente' nei secoli centrali del Medioevo*, a cura di N. D'Acunto, e-book, Firenze, Reti Medievali - Firenze University Press, 2003.
- Pataria (La). Lotte religiose e sociali nella Milano dell'XI secolo*, a cura di P. Golinelli, Milano, Jaca Book, 1984.
- PENCO G., *I secoli XI-XII: apogeo o crisi del monachesimo?*, "Benedictina", XXXVIII, 1991, 2, pp. 351-363; rist. in IDEM, *Cîteaux e il monachesimo del suo tempo*, pp. 69-80.
- PIAZZONI A., *Crisi monastica e polemica tra cistercensi e cluniacensi: alcune voci di monaci*, "Benedictina", XXIX, 1982, 1, pp. 91-122; 2, pp. 405-436.
- , *Guglielmo di Saint-Thierry. Il declino dell'ideale monastico nel secolo XII*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1988.
- preparazione (La) della riforma gregoriana e del pontificato di Gregorio VII. Atti del IX Convegno del Centro di Studi Avellaniti (Fonte Avellana, 22-24 agosto 1985)*, Urbino, Arti Grafiche Editoriali, 1986.

- Ottone III e Romualdo di Ravenna. *Impero, monasteri e santi asceti. Atti del XXIV Convegno del Centro Studi Avellaniti (Eremo di Fonte Avellana, 30 agosto - 1° settembre 2002)*, Verona, Il Segno, 2003.
- RONZANI M., *Il monachesimo toscano del secolo XI: note storiografiche e proposte di ricerca*, in *Guido d'Arezzo monaco pomposiano. Atti dei Convegni di studio (Codigoro, Abbazia di Pomposa, 3 ottobre 1997 - Arezzo, 29-30 maggio 1998)*, a cura di A. Rusconi, Firenze, Olschki, 2000, pp. 21-53.
- secolo (II) XI: una svolta?*, a cura di C. Violante e J. Fried, Bologna, Il Mulino, 1993.
- SERENO C., *La "crisi del cenobitismo": un problema storiografico*, "Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo", CIV, 2002, pp. 31-83.
- SPINELLI G., *Il monachesimo benedettino in Umbria nell'età di sant'Ubaldo*, in *Nel segno del santo protettore: Ubaldo vescovo, taumaturgo, santo. Atti del Convegno internazionale di studi (Gubbio, 15-19 dicembre 1986)*, a cura di S. Brufani ed E. Menestò, Perugia-Firenze, La Nuova Italia, 1990, pp. 51-69.
- STERCAL C., *Note su orientamenti e metodi degli studi su san Bernardo di Chiaravalle*, "Teologia", XVI, 1991, 3, pp. 236-251.
- VIOLANTE C., *Chiesa feudale e riforme in Occidente (secc. X-XII). Introduzione a un tema storiografico*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1999.
- VITOLO G., "Vecchio" e "nuovo" monachesimo nel Regno svevo di Sicilia, in *Friedrich II. Tagung des Deutschen Historischen Instituts in Rom im Gedenkjahr 1994*, hg. von A. Esch und N. Kamp, Tübingen, 1996, pp. 182-200.

## Conversi

- BECCARIA S., *I conversi nel Medioevo. Un problema storico e storiografico*, "Quaderni Medievali", XLVI, 1998, pp. 120-156.
- , *Primi sondaggi sui conversi certosini in area subalpina*, in *Certose di montagna, certose di pianura. Contesti territoriali e sviluppo monastico. Atti del Convegno internazionale (Villar Focchiardo-Susa-Avigliana-Collegno, 13-16 luglio 2000)*, a cura di S. Chiaberto, Borgone di Susa, 2002, pp. 117-127.
- CABY C., *Conversi, commissi, oblati et devoti: les laïcs dans les établissements camaldules (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.)*, in *Les mouvances laïques des ordres religieux. Actes du III<sup>e</sup> Colloque international du C.E.R.C.O.R (Tournus, 17-20 juin 1992)*, Saint-Étienne, Publications de l'Université, 1996, pp. 51-65.
- MERLO G.G., *Religiosità e cultura religiosa dei laici nel secolo XII*, in *L'Europa dei secoli XI e XII fra novità e tradizione: sviluppi di una cultura (Mendola 25-29 agosto 1986)*, Milano, Vita e Pensiero 1989, pp. 197-215.
- OSHEIM D.J., *Conversion, Conversi, and the Christian Life in Late Medieval Tuscany*, "Speculum", LVIII, 1983, 2, pp. 368-390.
- PAOLI U., *L'aggregazione dei laici ai monasteri: il caso dei Silvestrini*, in *Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi. Atti del V Convegno di studi storici sull'Italia benedettina (Abbazia di Monte Oliveto Maggiore, 2-5 settembre 1998)*, a cura di G. Picasso e M. Tagliabue, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 2004, pp. 351-376.
- RIGON A., *Quasi religiosa persona. Alle origini del monastero padovano di Santa Maria della Riviera*, in *Chiesa, vita religiosa, società nel Medioevo italiano. Studi offerti a Giuseppina*

- De Sandre Gasparini, a cura di M. Rossi e G.M. Varanini, Roma, Herder, 2005, pp. 555-574.
- ROMANO V., *Oblati e conversi nel monastero di San Lorenzo in Como*, "Archivio Storico della Diocesi di Como", X, 1999, pp. 165-185.
- SALVESTRINI F., *Natura e ruolo dei conversi nel monachesimo vallombrosano (secoli XI-XV). Da alcuni esempi d'area toscana*, "Archivio Storico Italiano", CLIX, 2001, I, pp. 49-105.
- , *I fratelli conversi nel monachesimo vallombrosano (secoli XI-XV)*, "I Quaderni del M.Æ.S.", VI, 2003, pp. 47-75.
- , "Considerantes statum flebilem et miserabilem mundi". *Conversi e conversioni nel monachesimo vallombrosano (secoli XI-XV)*, in *Dalle abbazie, l'Europa. I nuovi germogli del seme benedettino nel passaggio tra primo e secondo millennio (secc. X-XII). Atti del Convegno di studi (Badia a Settimo, 22-24 aprile 1999)*, Firenze, 2006, pp. 119-142.
- ZAGNONI R., *Conversi e conversioni nella montagna fra Bologna e Pistoia (secoli XI-XIII)*, "Atti e Memorie della Deputazione di Storia Patria per le Province di Romagna", n.s., XLV, 1994, pp. 235-270.

### Visitationes canonicae

- ALBERZONI M.P., *Ex eo quod visitationes nec studiosae nec bene observantur magna sequitur dissolutio ordinis. La visita monastica presso gli Umiliati*, in *Chiesa, vita religiosa, società nel Medioevo italiano. Studi offerti a Giuseppina De Sandre Gasparini*, a cura di M. Rossi e G.M. Varanini, Roma, Herder, 2005, pp. 17-31.
- DE SANDRE GASPARINI G., *Ordini religiosi e cura d'anime nella società veneta del Quattrocento*, in *Ordini religiosi e società politica in Italia e in Germania nei secoli XIV e XV*, a cura di G. Chittolini e K. Elm, Bologna, Il Mulino, 2001, pp. 205-255: 219-220.
- LUCIONI A., *Le visite abbaziali nella costruzione della rete fruttuariense*, in *Attraverso le Alpi. San Michele, Novalesa, San Teofredo e altre reti monastiche. Atti del Convegno del C.E.R.C.O.R. (Cervère-Valgrana, 12-14 marzo 2004)*, Bari, 2008, pp. 261-277.
- OBERSTE J., *Visitation und Ordensorganisation. Formen sozialer Normierung, Kontrolle und Kommunikation bei Cisterziensern, Prämonstratensern und Cluniazensern (12.-frühes 14. Jahrhundert)*, Münster-Hamburg-London, Lit, 1996.
- , *Die Dokumente der klösterlichen Visitationen*, Turnhout, Brepols, 1999 ("Typologie des sources du moyen âge occidental", dir. L. Genicot, 80).
- PEVERADA E., *Linee pastorali e spunti di riforma nelle visite monastiche pomposiane (1435-1460)*, in *Eremiti e pastori della riforma cattolica nell'Italia del '500. Atti del VII Convegno del Centro di Studi Avellaniti (Fonte Avellana, 31 agosto - 2 settembre 1983)*, **città**, Centro di Studi Avellaniti, 1984, pp. 65-86.
- PIANA C., *La visita canonica nei monasteri maschili vallombrosani di Lombardia nel 1440*, "Rivista di storia della Chiesa in Italia", XLIII, 1989, 2, pp. 510-534.
- , *La visita canonica nei monasteri femminili vallombrosani di Lombardia nel 1440*, "Benedictina", XXXVII, 1990, pp. 141-155.
- SALVESTRINI F., *La presenza monastica alla fine del Medioevo. "Specificità vallombrosana" della diocesi pistoiese dalle visite canoniche ai cenobi dell'Ordine (seconda metà del secolo XIV)*, in *Il territorio pistoiese dall'Alto Medioevo allo Stato territoriale fiorentino. Atti del Convegno di Studi (Pistoia, 11-12 maggio 2002)*, a cura di F. Salvestrini, Pistoia, Società Pistoiese di Storia Patria, 2004, pp. 83-116.

SAMARITANI A., *I metodi di visita monastica e pastorale dell'abbazia di Pomposa nei secoli XIV-XVII*, "Analecta Ferrariensia", II, 1974, pp. 171-216.

ZARRI G., *Ordini religiosi e autorità episcopale: le visite pastorali a chiese esenti e monasteri*, in *Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa: XV-XVIII secolo*, a cura di C. Nubola e A. Turchini, Bologna, Il Mulino, 1999, pp. 347-368: 348-356.

### Cistercensi

*abbazia (L') di Lucedio e l'Ordine cistercense nell'Italia occidentale dei secoli XII e XIII. Atti del III Congresso storico vercellese (Vercelli, 24-26 ottobre 1997)*, Vercelli, Società Storica Vercellese, 1999.

*abbazia (L') di Staffarda e l'irradiazione cistercense nel Piemonte meridionale. Atti del Convegno (Staffarda-Revello, 17-18 ottobre 1998)*, a cura di R. Comba e G.G. Merlo, Cuneo, Società per gli Studi Storici, Archeologici ed Artistici della Provincia di Cuneo, 1999.

AUBERGER J.B., *L'unanimité cistercienne primitive: mythe ou réalité?*, Beernem, De Windroos, 1986.

*Bernardo cistercense. Atti del XXVI Convegno storico internazionale (Todi, 8-11 ottobre 1989)*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1990.

*Bernardo (San) e i cistercensi in Umbria. Atti del Convegno internazionale (Terni, San Pietro in Valle, Ferentillo, 29-30 settembre 1990)*, a cura di G. Viti, Firenze, Certosa, 1995.

*Bernardo (San) e l'Italia. Atti del Convegno di studi (Milano, 24-26 maggio 1990)*, a cura di P. Zerbi, Milano, Vita e Pensiero, 1993.

CABY C., *Les cisterciens dans l'espace italien médiéval*, in *Unanimité et diversité cisterciennes. Filiations-reseaux-relectures du XII<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle. Actes du quatrième Colloque international du C.E.R.C.O.R. (Dijon, 23-25 septembre 1998)*, Saint-Étienne, Publ. de l'Université, 2000, pp. 175-191.

CALCAGNO G., *Cîteaux e la ristrutturazione ecclesiastica dei secoli XI e XII*, "Rivista Cistercense", XV, 1998, 2, pp. 125-162.

CARIBONI G., *Monasteri cistercensi maschili a Pavia tra XII e XIII secolo*, "Rivista di storia della Chiesa in Italia", L, 1996, 2, pp. 350-398.

—, *"Huiusmodi verba gladium portant". Raniero da Ponza e l'ordine cistercense*, "Florensia", XI, 1997, pp. 115-135.

—, *Il papato di fronte alla crisi istituzionale dell'Ordensverfassung cistercense nei primi decenni del XIII secolo*, in *Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum*, herausgegeben von G. Melville und J. Öberste, Münster-Hamburg-London, Lit, 1999, pp. 619-653.

—, *Esenzione cistercense e formazione del Privilegium commune. Osservazioni a partire dai cenobi dell'Italia settentrionale*, in *Papato e monachesimo 'esente' nei secoli centrali del Medioevo*, a cura di N. D'Acunto, e-book, Firenze, Reti Medievali - Firenze University Press, 2003.

—, *Innocenzo III e l'esenzione limitata dei monasteri cistercensi. Alcuni casi in Italia settentrionale*, in *Innocenzo III Urbs et Orbis. Atti del Congresso Internazionale (Roma, 9-15 settembre 1998)*, a cura di A. Sommerlechner, I, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2003, pp. 233-256.

CATTANA V., *L'Italia cistercense nella storiografia degli ultimi 25 anni (1961-1986)*, "Cîteaux", XXXVII, 1986, pp. 278-286.

- Certosini e Cistercensi in Italia (secoli XII-XV). Atti del Convegno (Cuneo, Chiusa Pesio-Rocca de' Baldi, 23-26 settembre 1999)*, a cura di R. Comba e G.G. Merlo, Cuneo, Società per gli Studi Storici, Archeologici ed Artistici della Provincia di Cuneo, 2000.
- Chiaravalle. Arte e storia di un'abbazia cistercense*, a cura di P. Tomea, Milano, Electa, 1992.
- CIAMMARUCONI C., *Da Marmosolio a Valvisciolo. Storia di un insediamento cistercense nella Marittima medievale (XII-XVI secolo)*, Sermoneta, Cassa Rurale ed Artigiana, 1998.
- Cistercensi (I) e il Lazio. Atti delle Giornate di studio dell'Istituto di Storia dell'Arte dell'Università di Roma (Roma, 17-21 maggio 1977)*, Roma, Multigrafica, 1978.
- Cistercensi (I) in Sardegna. Aspetti e problemi di un Ordine monastico benedettino nella Sardegna medioevale. Atti del Convegno di studi (Silanus, 14-15 novembre 1987)*, Nuoro, Amministrazione Provinciale, 1990.
- Cistercensi (I) nel Mezzogiorno medioevale. Atti del Convegno internazionale di Studi in occasione del IX centenario della nascita di Bernardo di Clairvaux (Martano-Latiano-Lecce, 25-27 febbraio 1991)*, a cura di H. Houben e B. Vetere, Galatina, Congedo, 1994.
- COMBA R., *Sulla prima irradiazione cistercense nell'Italia occidentale*, "Studi Storici", XL, 1999, 2, pp. 341-355.
- croce (La) e l'aratro. Il valore storico e sociale degli Ordini Benedettino e Cistercense nelle conferenze tenute nell'ambito del 950° della consacrazione della chiesa superiore dell'Abbazia del SS.mo Salvatore al Monte Amiata, Abbazia S. Salvatore*, a cura dei monaci cistercensi dell'Abbazia di S. Salvatore, 1987.
- DAL PRÀ L., *Abbazie cistercensi in Italia. Repertorio*, in L.J. LEKAI, *I Cistercensi. Ideali e realtà*, trad. it., Firenze, Emme Grafica, 1989, pp. 541-587.
- DALENA P., *Basilicata cistercense (Il codice Barb. Lat. 3247)*, Galatina, Congedo, 1995.
- FARINA F. - VONA I., *L'organizzazione dei Cistercensi nell'epoca feudale*, Casamari, Ed. Casamari, 1988.
- Federico II e Casamari. Atti del Convegno nazionale di studi nell'VIII centenario della nascita di Federico II (1194-1250) (Casamari, 16 settembre 1995)*, "Rivista Cistercense", XII, 1995, 3.
- HÖHLER P., *Frauenklöster in einer Italienischen Stadt*, "Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken", LXVII, 1987, pp. 1-107; LXVIII, 1988, pp. 167-270.
- MACCARRONE M., *Primato romano e monasteri dal principio del secolo XII ad Innocenzo III*, in IDEM, *Romana ecclesia cathedra Petri*, a cura di P. Zerbi, R. Volpini e A. Galuzzi, II, Roma, Herder, 1991, pp. 821-927.
- , *Le costituzioni del IV concilio Lateranense sui religiosi*, in IDEM, *Nuovi studi su Innocenzo III*, a cura di R. Lambertini, Roma, 1995.
- Maria in San Bernardo e nella tradizione cistercense. Atti del Convegno internazionale "Respice stellam" (Roma, Marianum, 21-24 ottobre 1991)*, a cura di I.M. Calabuig, Roma, Marianum, 1993.
- MÉGIER E., *L'ordine cistercense: novità storica o realtà escatologica? I punti di vista di Ottone di Frisinga e di Orderico Vitale*, "Rivista Cistercense", XIII, 1996, 3, pp. 281-297.
- MERLO G.G., *L'identità cistercense nei documenti pubblici e privati dei secoli XII e XIII*, in *Medioevo Mezzogiorno Mediterraneo. Studi in onore di Mario Del Treppo*, I, Napoli, 2000, pp. 133-146.

- monachesimo (Il) cistercense nella Marittima medievale. Storia e arte. Atti del Convegno (Abbazie di Fossanova e Valvisciolo, 24-25 settembre 1999)*, Casamari, Ed. Casamari, 2002.
- Monasteria nova. *Storia e architettura dei Cistercensi in Liguria (secoli XII-XIV)*, a cura di C. Bozzo Dufour e A. Dagnino, Genova, Donati, 1998.
- OTTONELLO P., *L'esordio cistercense in Italia. Il mito del deserto, fra poteri feudali e nuove istituzioni comunali (1120-1250)*, Genova, ECIG, 1999.
- PÁSZTOR E., *Lavoro e missione dei cistercensi dalla fondazione di Cîteaux a Gioacchino da Fiore: problemi e discussione*, in *Mélanges à la mémoire du père Anselme Dimier*, Pupillin, Arbois, 1984, II, 3, pp. 147-155.
- PICASSO G., *I Cistercensi. Storia e spiritualità*, Seregno, Abbazia di San Benedetto, 1998.
- PROVERO L., *Abbazie cistercensi, territorio e società nel marchesato di Saluzzo (secoli XII-XIII)*, "Quaderni Storici", XXXVIII, 2004, 2, pp. 529-558.
- RAPETTI A.M., *Comunità cistercensi: struttura e relazioni*, "Studi Storici", XL, 1999, 2, pp. 407-424.
- Storia e arte della abbazia cistercense di San Salvatore a Settimo a Scandicci*, a cura di G. Viti, Certosa di Firenze, 1995.
- VITI G., *I Cistercensi in Italia*, in L.J. LEKAI, *I Cistercensi. Ideali e realtà*, trad. it., Firenze, Emmesse Grafica, 1989, pp. 501-540.
- ZERBI P., "Vecchio" e "nuovo" monachesimo alla metà del secolo XII, in IDEM, "Ecclesia in hoc mundo posita". *Studi di storia e di storiografia medioevale raccolti in occasione 70° genitoriale dell'autore*, a cura di M.P. Alberzoni, A. Ambrosioni, A. Lucioni, G. Picasso e P. Tomea, Milano, Vita e Pensiero, 1993, pp. 305-331.

## Certosini

- AMEDEO R., *Legami e rapporti tra le certose liguri e quella di Casotto*, in *Le strutture del territorio fra Piemonte e Liguria dal X al XVIII secolo. Atti del Convegno (Carcare, 15 luglio 1990)*, a cura di A. Crosetti, Cuneo, Società per gli studi storici, archeologici ed artistici della Provincia di Cuneo, 1992, pp. 175-188.
- Bruno (San) di Colonia: un eremita tra Oriente e Occidente. Atti del II Convegno internazionale (Serra San Bruno, 2-5 ottobre 2002)*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004.
- Bruno (San) e la Certosa di Calabria. Atti del Convegno internazionale di studi per il IX centenario della Certosa di Serra San Bruno (Squillace-Serra San Bruno, 15-18 settembre 1991)*, a cura di P. De Leo, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1995.
- Certosa (La) di Pavia tra devozione e prestigio dinastico: fondazione, patrimonio, produzione culturale. Atti del Convegno (Pavia, 16-18 maggio 1996)*, "Annali di Storia Pavese", XXV, 1997.
- certosa (La) di Vedana. Storia, cultura e arte in un ambiente delle Prealpi bellunesi. Atti del Colloquio (Sospirolo, 21 ottobre 1995)*, a cura di L.S. Magoga e F. Marin, Firenze, Olschki [1998].
- Certose di montagna, certose di pianura. Contesti territoriali e sviluppo monastico. Atti del Convegno internazionale (Villar Focchiaro-Susa-Avigliana-Collegno, 13-16 luglio 2000)*, a cura di S. Chiaberto, Borgone di Susa, 2002.

- Certose e certosini in Europa. Atti del Convegno di studi alla Certosa di San Lorenzo (Padula, 22-24 settembre 1988)*, Napoli, Sergio Civita, 1990.
- Certosini e Cistercensi in Italia (secoli XII-XV). Atti del Convegno (Cuneo, Chiusa Pesio-Rocca de' Baldi, 23-26 settembre 1999)*, a cura di R. Comba e G.G. Merlo, Cuneo, Società per gli Studi Storici, Archeologici ed Artistici della Provincia di Cuneo, 2000.
- CHIABERTO S., *Le Vitae certosine del XII secolo*, in *The Mystical Tradition and the Carthusians* [Atti del Convegno, Wien, 1995] Salzburg, Universitat, 1996, pp. 29-43.
- COMBA R., *La prima irradiazione certosina in Italia (fine XI secolo-inizi XIV)*, in *La Certosa di Pavia tra devozione e prestigio dinastico: fondazione, patrimonio, produzione culturale. Atti del Convegno (Pavia, 16-18 maggio 1996)*, "Annali di Storia Pavese", XXV, 1997, pp. 17-36.
- CONCIONI G., *Priori, rettori, monaci e conversi nel Monastero Certosino del S. Spirito in Farneta (secc. XIV-XVI)*, Lucca, Maria Pacini Fazzi Ed., 1994.
- DAL PINO F.A., *Il secolo delle certose italiane: inizi Trecento-metà Quattrocento*, in *La Certosa di Pavia tra devozione e prestigio dinastico: fondazione, patrimonio, produzione culturale. Atti del Convegno (Pavia, 16-18 maggio 1996)*, "Annali di Storia Pavese", XXV, 1997, pp. 37-48.
- DALENA P., *Urbano II e Brunone di Colonia*, "Rivista Storica Calabrese", n.s. XVI, 1995, 1-2, pp. 119-144.
- DE LEO P., *Certosini e Cistercensi nel Regno di Sicilia. Note e documenti per il Codice diplomatico latino di Calabria*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1992.
- GIOIA G., *La divina filosofia. La Certosa e l'amore di Dio*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1994.
- , *La contemplazione della verità. La prospettiva cristologia di Guigo I*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1999.
- GUGLIELMOTTI P., *Gli esordi della certosa di Pesio (1173-1250): un modello di attività monastica medievale*, "Bollettino Storico-Bibliografico Subalpino", LXXXIV, 1986, 1, pp. 5-44.
- , *La costruzione della memoria di S. Maria di Pesio: vicende proprietarie e coscienza certosina nella Chronica quattrocentesca del priore Stefano di Crivolo*, "Bollettino Storico-Bibliografico Subalpino", XCIX, 2001, 1, pp. 21-59.
- HOGG J. - LEONCINI G. - MEROLA M., *La certosa di Trisulti*, Salzburg, Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universitat, 1991.
- Immagini di un santo. Bruno di Colonia tra l'Europa e la Calabria 1101-2001. IX centenario della morte di Bruno di Colonia*, a cura di T. Ceravolo, D. Pisani e A. Zaffino, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2001.
- LEONCINI G., *La Certosa di Firenze nei suoi rapporti con l'architettura certosina*, Salzburg, Analecta Cartusiana, 1980; rist. anast. 1995.
- , *"Cartusia nunquam reformata": spiritualità eremitica fra Trecento e Quattrocento*, "Studi Medievali", s. 3, XXIX, 1988, 1, pp. 561-586.
- , *Le certose della "Provincia Tusciae"*, Salzburg, Analecta Cartusiana, 1989.
- , *Un certosino del tardo Medioevo: don Stefano Maconi*, in *Die Ausbreitung kartausischer Lebens und Geistes im Mittelalter*, Salzburg, Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universitat, 1991, II, pp. 54-107.

*Ordine (L') Certosino e il Papato dalla fondazione allo scisma d'Occidente. Atti del I Convegno internazionale (Roma, 16-18 maggio 2002)*, a cura di P. De Leo, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003.

*parola (Una) dal silenzio. Fonti certosine, I. Le lettere*, a cura di C. Falchini, Torino, Comunità di Bose, 1997.

PESCE L., *Filippo di Mézières e la certosa del Montello*, "Archivio Veneto", CXXXIV, 1990, pp. 5-44.

VITOLO G., *Aspetti e problemi della storia delle certose nel Mezzogiorno medievale. Gli esempi di Napoli e Padula*, "Napoli Nobilissima", s. V, II, 2001, pp. 5-14.

### **Vallombrosani**

*abbazia (L') di San Salvatore di Fucecchio e la "Salamarzana" nel Basso Medioevo. Storia, Architettura, Archeologia. Atti del Convegno (Fucecchio, 16 novembre 1986)*, Fucecchio, Comune di Fucecchio, 1987, pp. 59-95.

*Acta capitulorum generalium Congregationis Vallis Umbrosae, I, Institutiones abbatum (1095-1310)*, a cura di N.R. Vasaturo, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1985, *General Preface* di D. Meade.

*Alle origini di Vallombrosa. Giovanni Gualberto nella società dell'XI secolo*, a cura di G. Spinelli e G. Rossi, Novara, Europa 1984, rist. 1991, 1998.

BARONE G., *Gli studi sul monachesimo vallombrosano e le nuove tendenze della storiografia monastica*, in *Sophia kai historia. Giornate di studio in onore di Sofia Boesch Gajano (Roma, 17-19 febbraio 2005)*, Roma, 2008, pp. 79-92.

CHERUBINI G., *Aspetti di vita economica dei monasteri vallombrosani*, "Il Chianti. Storia, Arte, Cultura, Territorio", XVIII, 1995, pp. 5-18.

CODA C.G., *Dai pignora ai tesori: la Congregazione Vallombrosana e la politica delle reliquie*, "Sanctorum", II, 2005, pp. 73-84.

CREMASCOLI G., *Il testamento di Giovanni Gualberto*, "Hagiographica", XI, 2004, pp. 113-127.

D'ACUNTO N., *Lotte religiose a Firenze nel secolo XI: aspetti della rivolta contro il vescovo Pietro Mezzabarba*, "Aevum", LXVII, 1993, n. 2, pp. 279-312.

FRIOLI D., *Alle origini di Vallombrosa: Giovanni Gualberto, la Regula Benedicti e il monaco Geremia*, in *Chiesa, vita religiosa, società nel Medioevo italiano. Studi offerti a Giuseppina De Sandre Gasparini*, a cura di M. Rossi e G.M. Varanini, Roma, Herder, 2005, pp. 361-376.

GOEZ W., *Johannes Gualberti. Abt von Vallombrosa († 12.7.1073)*, in IDEM, *Gestalten des Hochmittelalters. Personengeschichtliche Essays im allgemeinhistorischen Kontext*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, pp. 87-99.

*"In vice Iohannis primi abbatis". Saggi e contributi per il Millenario gualbertiano in onore del Rev.mo don Lorenzo Russo in occasione del XXV anniversario di ministero abbaziale*, a cura di G. Monzio Compagnoni, Vallombrosa, Edizioni Vallombrosa, 2002.

*memoria (La) di Giovanni Gualberto e il monachesimo vallombrosano nella Chiesa e nella società del Trecento. Atti del III Colloquio vallombrosano (Abbazia di Vallombrosa, 1-4 settembre 1999)*, a cura di G. Monzio Compagnoni e F. Salvestrini.

- monachesimo (Il) medievale nel Chianti*, "Clante", Centro di Studi Chiantigiani, Poggibonsi, Nencini, 1995.
- monachesimo (Il) vallombrosano tra Umanesimo e Rinascimento. Atti del IV Colloquio Vallombrosano (Abbazia di Vallombrosa, 2-5 settembre 2002)*, a cura di G. Monzio Compagnoni e F. Salvestrini.
- MONZIO COMPAGNONI G., *Testi normativi vallombrosani in un codice del XII secolo (Ms. Ambr. Z 48 Sup.)*, "Benedictina", XXXVI, 1989, 1, pp. 89-103.
- , *Il "rythmus" di Maginfredo di Astino e l'espansione vallombrosana in Italia settentrionale durante la prima età comunale*, in "Rivista di Storia della Chiesa in Italia", LI, 1997, 2, pp. 341-420.
- Ordo (L') Vallisumbrosae tra XII e XIII sec. *Gli sviluppi istituzionali e culturali e l'espansione geografica (1101-1293). Atti del II Colloquio vallombrosano (Abbazia di Vallombrosa, 25-28 agosto 1996)*, a cura di G. Monzio Compagnoni, Vallombrosa, Edizioni Vallombrosa, 1999.
- Passignano e i Vallombrosani nel Chianti*, Atti della Giornata di Studi, Badia a Passignano, 3 ottobre 1998, a cura di I. Moretti, "Il Chianti. Storia Arte Cultura Territorio", XXIII, 2004.
- PENCO G., *Testimonianze di cultura vallombrosana nella biblioteca di S. Gaudenzio a Novara*, "Benedictina", XXXVII, 1990, 2, pp. 499-502.
- ROSELLI L., *Origini e vicende dell'archivio del Monastero di Santa Maria di Vallombrosa*, in *Studi in onore di Arnaldo d'Addario*, a cura di L. Borgia, F. De Luca, P. Viti e R.M. Zaccaria, I, t. 1, Lecce, Conte, 1995, pp. 219-235.
- SALVESTRINI F., *Santa Maria di Vallombrosa. Patrimonio e vita economica di un grande monastero medievale*, Firenze, Olschki, 1998.
- , *La storiografia sul movimento e sull'ordine monastico di Vallombrosa OSB. Uno status quaestionis*, "Quaderni Medievali", LIII, 2002, pp. 294-323; con *Bibliografia storica ragionata dell'Ordine Vallombrosano*, "Reti Medievali" <http://www.retimedievali.it> Rivista, Materiali II, 2001/4.
- , *L'esperienza di Vallombrosa nella documentazione archivistica (secoli XI-XVI)*, in *La memoria dei chiostri*, a cura di G. Andenna e R. Salvarani, Brescia, 2002, pp. 215-230.
- , *I conti Guidi e il monachesimo vallombrosano*, in *La lunga storia di una stirpe comitale. I Conti Guidi tra Romagna e Toscana. Atti del Convegno (Modigliana - Poppi, 28-31 agosto 2003)*, a cura di A. Brezzi, Firenze, 2009 [ed. digitale in "Reti Medievali" <http://www.retimedievali.it>, Biblioteca, giugno 2004].
- TOMEA P., *Profectus/provectus. Appunti sulla corrispondenza milanese di Atto di Pistoia*, "Filologia mediolatina", IV, 1997, pp. 291-318.
- TONDI S., *L'abbazia di Montepiano dalle origini alla metà del XIII secolo*, Vernio, Centro Bardi, 2001.
- Vallombrosani (I) nella società italiana dei secoli XI e XII. Atti del I Colloquio vallombrosano (Abbazia di Vallombrosa, 3-4 settembre 1993)*, a cura di G. Monzio Compagnoni, Vallombrosa, Ed. Vallombrosa 1995.
- VASATURO N., *Vallombrosa. L'abbazia e la congregazione. Note storiche*, a cura di G. Monzio Compagnoni, Vallombrosa, Ed. Vallombrosa 1994 [revisione critica di testi editi nel 1973].

**Camaldolesi**

- Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita. Convegno Internazionale di Studi (Camaldoli, Firenze, 15-18 settembre 1986)*, a cura di G.C. Garfagnini, Firenze, Olschki, 1988.
- BENVENUTI PAPI A. - PIRILLO P., "Lo sermon de la pazzarella". *Vallombrosani e Camaldolesi nella Valdorcia medievale*, in *La Valdorcia nel medioevo e nei primi secoli dell'età moderna. Atti del Convegno (Pienza, 15-18 settembre 1988)*, a cura di A. Cortonesi, Roma, Viella 1990, pp. 59-82.
- CABY C., *La sainteté féminine camaldule au moyen âge: autour de la b. Gherardesca de Pise*, "Hagiographica", I, 1994, pp. 235-269.
- , *Érémisme et 'inurbamento' dans l'ordre camaldule à la fin du Moyen Âge*, "Médiévaux. Langues, Textes, Histoires", XXVIII, 1995, pp. 79-92.
- , *Culte monastique et fortune humaniste: Ambrogio Traversari 'vir illuster' de l'ordre camaldule*, "Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge-Temps Modernes", CVIII, 1996, 1, pp. 321-354.
- , *Bernardino Gadolo ou la naissance de l'historiographie camaldule*, "Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge-Temps Modernes", CIX, 1997, 1, pp. 225-268.
- , *De l'érémisme rural au monachisme urbain. Les Camaldules en Italie à la fin du Moyen Âge*, Rome-Paris, École Française de Rome, 1999.
- , *I Padri nell'Osservanza camaldolese: uso, riuso, abuso*, in *Tradizioni patristiche nell'Umanesimo. Atti del Convegno della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (Firenze, 6-8 febbraio 1997)*, a cura di M. Cortesi e C. Leonardi, Firenze, SISMEL, 2000, pp. 175-191.
- Consuetudo Camaldulensis. Rodulphi Constitutiones, Liber Eremitice Regule*, ed. critica e trad. a cura di P. Licciardello, Firenze, SISMEL, 2004.
- "Contesse (Le) di Luco". Il monastero camaldolese femminile di San Pietro a Luco di Mugello. La storia, la fabbrica, l'arte*, a cura di V. Baldacci, Azzano San Paolo, Bolis, 2004.
- DELUMEAU J.P., *Arezzo. Espace et sociétés, 715-1230. Recherches sur Arezzo et son contado du VIII<sup>e</sup> au début du XIII<sup>e</sup> siècle*, Rome, École Française, 1996.
- FOSSA U., *I Camaldolesi e il vescovo Guglielmino*, in *La battaglia di Campaldino e la società toscana del '200. Atti del Convegno (Firenze, Poppi, 27-29 settembre 1989)*, Tavarnelle Val di Pesa, 1994, pp. 196-215.
- FOSSA, U. - CAMBRINI S., *L'archivio storico dell'eremo e monastero di Camaldoli: origini, vicende storiche, ordinamento attuale*, in *Il Codice forestale camaldolese. Legislazione e gestione del bosco nella documentazione d'archivio romualdina*, a cura di F. Cardarelli, Roma, Istituto Nazionale della Montagna (Quaderni della Montagna, 4), 2009.
- FRANCESCONI G., *Il monachesimo camaldolese e la società dei secoli XI e XII. Note per un bilancio storiografico*, in *Dalle abbazie, l'Europa. I nuovi germogli del seme benedettino nel passaggio tra primo e secondo millennio (secc. X-XII). Atti del Convegno di studi (Badia a Settimo, 22-24 aprile 1999)*, Firenze, 2006, pp. 41-88.
- MAGHERI CATALUCCIO M.E. - FOSSA A.U., *Biblioteca e cultura a Camaldoli dal Medioevo all'Umanesimo*, Roma, Anselmiana, 1979.
- Romualdo (San). Storia, Agiografia e Spiritualità. Atti del XXIII Convegno del Centro Studi Avellaniti (Fonte Avellana, 23-26 agosto 2000)*, Verona, Il Segno, 2002.

- SALVESTRINI F., *L'apporto dei Vallombrosani e dei Camaldolesi all'edificazione della marina toscana (seconda metà del XVII-anni '20 del XVIII secolo)*, "Archivio Storico Italiano", CLVI, 1998, 2, pp. 307-329.
- VASOLI C., *Camaldoli e il concilio di Firenze*, s.l. [2003].
- VEDOVATO G., *Camaldoli e la sua congregazione dalle origini al 1184. Storia e Documentazione*, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 1994.

### Verginiani

- ANDENNA G., *Guglielmo da Vercelli e Montevergine: note per l'interpretazione di una esperienza religiosa del XII secolo nell'Italia meridionale*, in *L'esperienza monastica benedettina e la Puglia*, I, Galatina (Lecce), 1983, pp. 87-118.
- Angioini (Gli) di Napoli e Montevergine. La devozione dei sovrani angioini per la chiesa di Santa Maria di Montevergine nei documenti di archivio 1272-1375*, Mostra iconografico-documentaria, Montevergine, Padri Benedettini, 1997.
- CARLONE C., *Falsificazioni e falsari cavensi e verginiani del secolo XIII*, Altavilla Silentina, Studi Storici Meridionali, 1984.
- Federico II e Montevergine. Atti del Convegno di studi su Federico II (Loreto, 29 giugno - 1° luglio 1995)*, a cura di P.M. Tropeano, Roma, 1998.
- Federico II e Montevergine: documentazione archivistica (marzo 1206 - luglio 1250)*, Catalogo della mostra, a cura di P.M. Tropeano, Montevergine, Padri Benedettini, 1995.
- MONGELLI G., *Storia di Montevergine e della congregazione verginiana*, Avellino, Amministrazione Provinciale, 1965-1979, 8 voll.
- società (La) meridionale nelle pergamene di Montevergine: relazioni e comunicazioni. Atti del Convegno (Loreto, 28-31 ottobre 1980)*, a cura di P.M. Tropeano, Montevergine, Padri Benedettini, 1984.
- società (La) meridionale nelle pergamene di Montevergine (1161-1196). I Normanni chiamano gli Svevi. Atti del II Convegno (Loreto, 12-15 ottobre 1987)*, a cura di P.M. Tropeano, Montevergine, Padri Benedettini, 1989.
- TROPEANO P.M., *Montevergine nella storia e nell'arte, periodo normanno svevo*, Napoli, Berisio, 1973.
- , *Montevergine nella storia e nell'arte, 1266-1381*, Montevergine, Ed. Padri Benedettini, 1978.
- , *La civiltà del Partenio*, Montevergine, Padri Benedettini, 1970-1978.
- VILLANI M., *Monachesimo e mondo dei laici nel Mezzogiorno medievale. Il necrologio di Montevergine*, Altavilla Silentina, Studi Storici Meridionali, 1990.
- VITOLO G., *Religiosità delle opere e monachesimo verginiano nell'età di Federico II*, "Benedictina", XLIII, 1996, 1, pp. 135-150.

### Pulsanesi

- carte (Le) di S. Spirito del Morrone*, I, 1010-1250, a cura di F. Simonelli, Prefazione di A. Pratesi, Montecassino, Miscellanea Cassinese, 1997.
- LIMONE O., *Santi monaci e santi eremiti. Alla ricerca di un modello di perfezione nella letteratura agiografica dell'Apulia normanna*, Galatina, Congedo, 1988.

- OSHEIM D.J., *A Tuscan Monastery and its Social World. San Michele of Guamo (1156-1348)*, Roma, Herder, 1989.
- PANARELLI F., *San Giovanni da Matera e le origini della Congregazione pulsanese*, "Archivio Storico per la Calabria e la Lucania", LVII, 1990, pp. 5-105.
- , *Il monachesimo pulsanese e il modello cistercense: tra affinità e assimilazione*, in *I cistercensi nel Mezzogiorno medioevale. Atti del Convegno internazionale di Studi in occasione del IX centenario della nascita di Bernardo di Clairvaux (Martano-Latiano-Lecce, 25-27 febbraio 1991)*, a cura di H. Houben e B. Vetere, Galatina, Congedo, 1994, pp. 373-395.
- , *Dal Gargano alla Toscana: il monachesimo riformato latino dei Pulsanesi (secoli XII-XIV)*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1997.
- , *Carisma in discussione: riformatori monastici e comunità nel Mezzogiorno italiano tra XI e XII secolo*, in *Charisma und "vita religiosa". Atti del Convegno, Dresden, Sonderforschungsbereich 537, Technische Universität, 10-12 giugno 2004*, Münster, 2005, pp. 73-84.
- VETERE B., *Il filone monastico-eremitico e l'Ordine Pulsanese*, in *L'esperienza monastica benedettina e la Puglia*, I, Galatina (Lecce), 1983, pp. 197-244.
- , *Giovanni da Matera monaco eremita*, in *Ermite de France et d'Italie (XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles). Atti della Tavola rotonda (Roma, 5-7 maggio 2000)*, sous la direction d'A. Vauchez, Rome, École Française, 2003, pp. 211-240.
- VUOLO A., *Monachesimo riformato e predicazione: la "Vita" di san Giovanni da Matera (sec. XII)*, "Studi Medievali", XXVII, 1986, 1, pp. 69-121.

## Florensi e Celestini

- ACCROCCA F., *"Querebat semper solitudinem". Da eremita a pontefice. Rassegna di studi celestiniani*, "Archivum Historiae Pontificiae", XXXV, 1997, pp. 257-287.
- BARAUT C., *Per la storia dei monasteri florensi*, "Benedictina", IV, 1950, 3-4, pp. 241-268.
- BENATI A., *I Celestini e l'Università di Bologna*, in *Ateneo e Chiesa di Bologna. Atti del Convegno di studi (Bologna, 13-15 aprile 1989)*, Bologna, Istituto per la Storia della Chiesa di Bologna, 1992, pp. 147-162.
- BILLI C., *I monasteri femminili florensi*, "Benedictina", XXXVI, 1989, 2, pp. 305-328.
- Celestini (I) in Abruzzo. Figure, luoghi, influssi religiosi, culturali, sociali. Atti del Convegno (L'Aquila, 19-20 maggio 1995)*, L'Aquila, Deputazione Abruzzese di Storia Patria, 1996.
- Celestino V e i suoi tempi: realtà spirituale e realtà politica. Atti del IV Convegno storico internazionale (L'Aquila, 26-27 agosto 1989)*, L'Aquila, Centro Celestiniano, 1990.
- Celestino V e le sue immagini nel Medio Evo. Atti del VI Convegno storico internazionale (L'Aquila, 24-25 maggio 1991)*, L'Aquila, Centro Celestiniano, 1993.
- Celestino V papa angelico. Atti del Convegno storico internazionale (L'Aquila, 26-27 agosto 1987)*, a cura di W. Capezzali, L'Aquila, Centro Celestiniano, 1988; rist. 1991.
- Celestino V tra storia e mito. Atti del VII Convegno storico internazionale (L'Aquila, 30-31 agosto 1992)*, L'Aquila, Centro Celestiniano, 1994.
- Celestino V tra monachesimo e santità. Le fonti. Atti dell'VIII Convegno storico internazionale (L'Aquila, 9 ottobre 1993)*, L'Aquila, Centro Celestiniano, 1994.
- DE FRAJA V., *Una vocazione d'oltralpe: Iohannes de Baiona, monaco fiorense*, "Florensia", XI, 1997, pp. 41-66.

- Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III. Atti del V Congresso internazionale di studi promosso dal Centro Internazionale di Studi Gioachimiti (S. Giovanni in Fiore, 16-21 settembre 1999)*, a cura di R. Rusconi, Roma, Viella, 2001; *Comunicazioni*, "Florensia", XIII-XIV, 1999-2000.
- GOLINELLI P., *Il papa contadino: Celestino V e il suo tempo*, Firenze, Camunia, 1996.
- GROSSI M., *S. Spirito a Maiella attraverso le pergamene dell'archivio arcivescovile di Chieti: alcuni appunti*, in *Ricerche di storia abruzzese offerte a Vincenzo Monachino*, Chieti, Istituto di Storia Medioevale e Moderna, 1986, pp. 192-202.
- GRUNDMANN H., *Gioacchino da Fiore. Vita e opere*, a cura di G.L. Potestà, Roma, Viella, 1997.
- HERDE P., *Celestino V, santo*, in *Enciclopedia dei papi*, II, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2000, pp. 460-472.
- , *Celestino V*, in *Storia della Chiesa*, XI, *La crisi del Trecento e il papato avignonese (1274-1378)*, a cura di D. Quagliioni, Milano, San Paolo, 1994, pp. 93-127.
- Indulgenza nel Medioevo e perdonanza di papa Celestino. Atti del Convegno storico internazionale (L'Aquila, 5-6 ottobre 1984)*, L'Aquila, Centro Celestiniano, 1987.
- "*Magisterium et exemplum*": *Celestino V e le sue fonti più antiche. Atti del V Convegno storico internazionale (L'Aquila, 31 agosto - 1° settembre 1990)*, L'Aquila, Centro Celestiniano, 1991.
- MICATI E., *Eremiti e luoghi di culto rupestri della Majella e del Morrone*, Pescara, Carsa, 1990.
- PAOLI U., *Fonti per la storia della congregazione celestina nell'Archivio Segreto Vaticano*, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 2004.
- PELLEGRINI L., "Che sono queste novità?". *Le Religiones novae in Italia meridionale (secoli XIII e XIV)*, Napoli, Liguori, 2000.
- PENCO G., *Ancora sulla sorte degli ultimi celestini*, "Benedictina", XXXIX, 1992, 1, pp. 233-235.
- , *I Celestini nella storia religiosa del Trecento*, "Benedictina", XLIV, 1997, 2, pp. 345-377.
- PIETRANTONIO U., *Il monachesimo benedettino nell'Abruzzo e nel Molise*, Lanciano, Carabba, 1988.
- RUSSO F., *Gioacchino da Fiore e la sua vita di monaco cistercense*, "Rivista Cistercense", VI, 1989, pp. 237-247.
- Pietro (S.) del Morrone – Celestino V nel Medioevo monastico. Atti del Convegno storico internazionale (L'Aquila, 26-27 agosto 1988)*, a cura di W. Capezzali, L'Aquila, Centro Celestiniano, 1989.
- RAININI M., *Gioacchino da Fiore: bibliografia 1994-2001*, "Florensia", XVI-XVII, 2002-2003, pp. 105-165.
- WESSLEY S.E., *Joachim of Fiore and the Monastic Reform*, New York, P. Lang, 1990.

### Fruttuariensi

- CICILIOT F., *Possessi di Fruttuaria nel Savonese. San Pietro di Carpignana*, "Sabazia. Quaderni di Storia, arte, archeologia", VII, 1984, pp. 11-13.
- COMOLLI R.B. - ZANZI L., *Tracce di storia dell'abbazia di S. Gemolo in Valganna*, Gavirate, Nicolini, 1999.

- Consuetudines Fructuarienses-Sanblasianae*, ed. L.G. Spätling e P. Dinter, Siegburg, Apud F. Schmitt, 1985-1987 (*Corpus consuetudinum monasticarum*, 12).
- CRESCI MARRONE G. - PEYRANI BARICCO L., *Reimpiego di un'epigrafe romana nell'abbazia di Fruttuaria*, "Quaderni della Soprintendenza Archeologica del Piemonte", VII, 1988, pp. 35-39.
- DELL'OMO M., *L'abbazia medievale di Fruttuaria e i centri della riforma fruttuariense*, in *Monastica, V. Scritti vari*, Montecassino, Edizioni Cassinesi, 1985, pp. 185-201.
- Dal Piemonte all'Europa: esperienze monastiche nella Società medievale. Atti del XXXIV Congresso storico subalpino nel millenario di S. Michele della Chiusa (Torino, 27-29 maggio 1985)*, Torino, Deputazione Subalpina di Storia Patria, 1988.
- LUCIONI A., *Gli esordi del monachesimo fruttuariense nella diocesi di Milano: il priorato di San Nicolao di Padregnano*, "Archivio Storico Lombardo", CXVI, 1990, pp. 11-73.
- , *Note di storiografia fruttuariense a cento anni dalla pubblicazione di G. Calligaris*, "Rivista di Storia della Chiesa in Italia", XLIV, 1990, 2, pp. 466-487.
- , *Monaci fra Piemonte e Liguria: due nuove tessere per la storia della presenza di S. Benigno di Fruttuaria nel Savonese*, "Rivista di Storia Arte Archeologia per le province di Alessandria e Asti", CII, 1993, pp. 121-137.
- , *SS. Protasio e Gervasio di Cucciago: una canonica del contado milanese dalle origini patariniche all'attrazione nell'ambito fruttuariense*, in *Studi in onore di Mons. Angelo Majo per il suo 70° compleanno*, a cura di F. Ruggeri, Milano, NED, 1996, pp. 199-214.
- , *Il controverso abbaziato di Andrea a Fruttuaria e il sistema di designazione del successore da parte dell'abate in carica*, in *Chiesa, vita religiosa, società nel Medioevo italiano. Studi offerti a Giuseppina De Sandre Gasparini*, a cura di M. Rossi e G.M. Varanini, Roma, Herder, 2005, pp. 429-443.
- OURSSEL R., *Guillaume de Volpiano pèlerin bâtisseur d'Occident*, in *Medioevo in cammino: l'Europa dei pellegrini. Atti del Convegno internazionale di studi (Orta San Giulio, 2-5 settembre 1987)*, Comune di Orta San Giulio, 1989, pp. 21-33.
- PEJRANI BARICCO L., *L'église abbatiale de Fruttuaria à la lumière des dernières fouilles archéologiques*, in *Guillaume de Volpiano et l'architecture des rotondes*, éd. M. Jannet et Ch. Sapin, Dijon, Ed. Universitaires de Dijon, 1996, pp. 75-108.
- persona (La) e l'opera di Guglielmo da Volpiano. Atti della giornata di Studio (San Benigno Canavese, 4 ottobre 2003)*, Cantalupo, 2005.

## Silvestrini

- Agiografia silvestrina medievale*, a cura di R. Grégoire, Fabriano, Monastero di S. Silvestro Abbate, 1983.
- Alle fonti della spiritualità Silvestrina*, I. *Regola e Vita di S. Benedetto*, a cura di L. Sena e V. Fattorini; II. *Vita di san Silvestro, beato Giovanni dal Bastone, beato Ugo, san Bonifilio*, a cura di U. Paoli; III. *Costituzioni dell'ordine di S. Benedetto di Montefano. Testo latino e versione italiana*, a cura di L. Bux e V. Fattorini, Fabriano, Monastero di S. Silvestro Abbate, 1983-2002.
- archivio (L') storico del monastero di San Silvestro in Montefano di Fabriano. Inventario dei fondi della Congregazione silvestrina*, a cura di U. Paoli, Roma, Pubblicazioni degli Archivi di Stato, 1990.

- Aspetti e problemi del monachesimo nelle Marche. Atti del Convegno di studi (Fabriano, 4-7 giugno 1981)*, Fabriano, Monastero di S. Silvestro Abbate, 1982.
- monachesimo (II) silvestrino nell'ambiente marchigiano del Duecento. Atti del Convegno di studi (Fabriano, 30 maggio - 2 giugno 1990)*, a cura di U. Paoli, Fabriano, Monastero di S. Silvestro Abbate, 1993.
- PAOLI U., *Silvestro Guzzolini e la sua Congregazione. Sintesi storica*, "Inter Fratres", XXXVI, 1986, 2, pp. 1-118.
- SENA L., *Storia e tradizione agiografica nella "Vita Silvestri"*, Fabriano, Monastero di S. Silvestro Abbate, 1995.
- Silvestro Guzzolini e la sua congregazione monastica. Atti del Convegno di studi (Fabriano, 4-6 giugno 1998)*, a cura di U. Paoli, Fabriano, Monastero di S. Silvestro Abbate, 2001.

### Olivetani

- Alla riscoperta di un carisma. Saggi di spiritualità e storia olivetana*, a cura di R. Donghi e G. Picasso, Monte Oliveto Maggiore, L'Ulivo, 1995.
- DONGHI R., *Le prime costituzioni olivetane: tra novità e tradizione*, in *Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi. Atti del V Convegno di studi storici sull'Italia benedettina (Abbazia di Monte Oliveto Maggiore, 2-5 settembre 1998)*, a cura di G. Picasso e M. Tagliabue, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 2004, pp. 79-86.
- FAGGIONI P.E., *L'insediamento degli olivetani al Tino nelle bolle di Eugenio IV*, "Memorie della Accademia Lunigianese di Scienze 'Giovani Cappellini'. Scienze Storiche e Morali", LIV-LVI, 1984-1986, pp. 104-110.
- MAZZUCOTELLI M., *Un inedito tentativo di unione del monastero di Astino alla Congregazione Olivetana*, "Benedictina", XXXIII, 1986, 2, pp. 471-497.
- MELONI TRKULJA S. - TROTTA G., *Via di Monteoliveto. Chiese e ville di un colle fiorentino*, Firenze, Edifir, 2000.
- PICASSO G., *Tra umanesimo e 'Devotio'. Studi di storia monastica raccolti per il 50° di professione dell'Autore*, a cura di G. Andenna, G. Motta e M. Tagliabue, Milano, Vita e Pensiero, 1999.
- , *La congregazione di Monte Oliveto nell'"Ordo Sancti Benedicti"*, in *Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi. Atti del V Convegno di studi storici sull'Italia benedettina (Abbazia di Monte Oliveto Maggiore, 2-5 settembre 1998)*, a cura di G. Picasso e M. Tagliabue, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 2004, pp. 61-77.
- , *La spiritualità dell'antico monachesimo alle origini di Monte Oliveto (secolo XIV)*, in *Charisma und "vita religiosa". Atti del Convegno, Dresden, Sonderforschungsbereich 537, Technische Universität, 10-12 giugno 2004*, Münster, 2005, pp. 443-452.
- Regardez le rocher d'où l'on vous a taillés. Documents primitifs de la Congrégation Bénédictine de Sainte-Marie de Mont-Olivet. Texte latin et traduction française*, par les moines de l'Abbaye Notre-Dame de Maylis, Abbaye Notre-Dame de Maylis, 1996.
- RIGON A., *Episcopus Gialidensis. Monaci e vescovi alle origini di Monte Oliveto*, in *Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi. Atti del V Convegno di studi storici sull'Italia benedettina (Abbazia di Monte Oliveto Maggiore, 2-5 settembre 1998)*, a cura di G. Picasso e M. Tagliabue, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 2004, pp. 87-96.

- SAMARITANI A., *Gli olivetani nella società ferrarese del '400 tra estensi e movimenti di riforma*, "Analecta Pomposiana", VI, 1981, pp. 75-145.
- STRAMARA D.F., *Une nouvelle facette de la spiritualité olivétaine primitive: l'adoration de la Sainte Trinité*, "Studia Monastica", XXXIX, 1997, pp. 365-375.
- TAGLIABUE M., *L'anonima "Vita" latina di san Maurelio martire vescovo di Ferrara e il "De inventione" di Matteo Ronto*, "Analecta Pomposiana", VI, 1981, pp. 221-263.
- , *Consistenza numerica in un monastero olivetano di media grandezza: l'esempio di Finalpia nel contesto della Liguria Olivetana*, in *Monastica et humanistica. Scritti in onore di Gregorio Penco*, Badia di Santa Maria del Monte, 2003, pp. 443-489.
- , *Decimati dalla peste. I morti e i sopravvissuti della congregazione benedettina di Monte Oliveto (1348)*, in *Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi. Atti del V Convegno di studi storici sull'Italia benedettina (Abbazia di Monte Oliveto Maggiore, 2-5 settembre 1998)*, a cura di G. Picasso e M. Tagliabue, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 2004, pp. 97-221.
- , *Due congregazioni monastiche a confronto: vallombrosani e olivetani in età umanistica*, in *Il monachesimo vallombrosano tra Umanesimo e Rinascimento. Atti del IV Colloquio Vallombrosano (Abbazia di Vallombrosa, 2-5 settembre 2002)*, a cura di G. Monzio Compagnoni e F. Salvestrini.
- TAGLIABUE M., RIGON A., *Fra Giovannino fratello del Petrarca e monaco olivetano*, "Studi Petrarqueschi", VI, 1989, pp. 225-255.
- ZAMBELLI M., *Un dialogo sulla vita monastica tra Bartolomeo Bayguerra, umanista bresciano, e Francesco da Piacenza, monaco di Monte Oliveto*, "Benedictina", XLIX, 2002, 2, pp. 361-400.

## Il monachesimo e le città

- BARONE G., *Chierici, monaci, frati*, in *Roma medievale*, a cura di A. Vauchez, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 187-212.
- BASSO E., *Un'abbazia e la sua città. Santo Stefano di Genova (sec. X-XV)*, Cavallenmaggioro, Gribaudo, 1997.
- BENEVOLO G., *Aspetti e problemi della presenza monastica nella società urbana (sec. IV-XII)*, in *Le vie europee dei monaci*, Negarine di San Pietro in Cariano, 1996, pp. 17-30.
- BENVENUTI A. - NICCOLUCCI M., *Le origini del monastero di Sant'Onofrio a Firenze*, in *Le terziarie della beata Angelina. Origine e spiritualità. Atti del Convegno di studi (Foligno, 13-15 luglio 1995)*, a cura di E. Menestò, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1996, pp. 247-322.
- BOCCHI F., *Monasteri, canoniche e strutture urbane in Italia*, in *Istituzioni monastiche e istituzioni canoniche in Occidente (1123-1215). Atti della VII Settimana internazionale di studi medioevali (Mendola, 28 agosto - 3 settembre 1977)*, Milano, Vita e Pensiero, 1980, pp. 265-313.
- BORDONE R., *Equilibri politici e interessi familiari nello sviluppo dei monasteri urbani in Piemonte*, in *Dal Piemonte all'Europa: esperienze monastiche nella Società medievale. Atti del XXXIV Congresso storico subalpino nel millenario di S. Michele della Chiusa (Torino, 27-29 maggio 1985)*, Torino, Deputazione Subalpina di Storia Patria, 1988, pp. 229-248.

- BORTOLAMI S., *Chiese, spazi, società nelle Venezie medioevali*, Roma, Herder, 1999.
- CABY C., *Culte civique et inurbamento monastique en Italie à la fin du Moyen Âge. Le culte du b. Parisio de Trévisé*, in *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam). Actes du colloque de Nanterre (21-23 juin 1993)*, éd. A. Vauchez, Roma, École Française de Rome, 1995, pp. 219-234.
- , *Du monastère à la cité. Le culte de saint Romuald à la fin du Moyen Âge*, "Revue Mabillon", VI, 1995, pp. 137-158.
- , *Monastères camaldules et encadrement des laïcs dans les villes italiennes à la fin du Moyen Âge*, in *Les moines dans la ville. Actes du Colloque de Lille (31 mars - 1<sup>er</sup> avril 1995)*, Amiens, Université Catholique de Lille, 1996, pp. 185-196.
- , *Les implantations urbaines des ordres religieux dans l'Italie médiévale. Bilan et propositions de recherche*, "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa", XXXV, 1999, pp. 151-179.
- CARIBONI G., *Monasteri cistercensi maschili a Pavia tra XII e XIII secolo*, "Rivista di storia della Chiesa in Italia", L, 1996, 2.
- Città e monastero. I segni urbani di Nardò (secc. XI-XV)*, a cura di B. Vetere, Galatina, Congedo, 1986.
- CZORTEK A., *Un'abbazia, un comune: Sansepolcro nei secoli XI-XIII*, Città di Castello, Tibergraph, 1997.
- DONDARINI R., *I monaci e la città nel medioevo italiano. Tendenze e sviluppi di un rapporto tra antitesi e simbiosi*, in *L'aquila bianca. Studi per Luciano Chiappini*, a cura di A. Samaritani e R. Varese, "Atti e Memorie della Deputazione Provinciale Ferrarese di Storia Patria", s. 4, XVII, 2000, pp. 27-67.
- FORZATTI GOLIA G., *Gli ordini religiosi della diocesi di Pavia nel Medioevo*, "Bollettino della Società Pavese di Storia Patria", LXXXIX, 1989, pp. 3-27.
- GOLINELLI P., *Città e culto dei santi nel Medioevo italiano*, Bologna, Clueb, 1991; rist. 1996.
- GRILLO P., *Cistercensi e società cittadina in età comunale: il monastero di Chiaravalle Milanese (1180-1276)*, "Studi Storici", XL, 1999, 2, pp. 357-394.
- HOUBEN H., *I benedettini in città: il caso di Bari (sec. X-XIII)*, in *Bari e S. Nicola tra XI e XIII secolo. Atti del Convegno Storico Nicolaiano (Bari, 21-22 ottobre 1989)*, "Nicolaus: Studi Storici", II, 1991, 1, pp. 71-100.
- monachesimo (II) italiano nell'età comunale. Atti del IV Convegno di studi storici sull'Italia benedettina (Pontida, 3-6 settembre 1995)*, a cura di F.G.B. Trolese, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 1998.
- monastero (II) di S. Ambrogio nel Medioevo. Atti del Convegno di studi nel XII centenario: 784-1984 (Milano, 5-6 novembre 1984)*, Milano, Vita e Pensiero, 1988.
- OSHEIM D. J., *A Tuscan Monastery and its Social World. San Michele of Guamo (1156-1348)*, Roma, Herder, 1989.
- PANARELLI F., *Presenze benedettine a Barletta nel XII secolo*, "Nuova Rivista Storica", LXXXIV, 2000, 1, pp. 31-50.
- PENCO G., *Un aspetto della società medievale italiana: il rapporto monasteri-città*, "Benedictina", XXVI, 1979, 1, pp. 1-17; rist. in IDEM, *Medioevo monastico*, pp. 411-430.
- , *Monasteri e comuni cittadini: un tema storiografico*, "Benedictina", XLIII, 1996, 1, pp. 117-133; rist. in *Il monachesimo italiano nell'età comunale*, pp. 5-19.

- piazza (La) e il chiostro. *San Pellegrino Laziosi, Forlì e la Romagna nel tardo Medioevo. Atti delle giornate di studio (Forlì, 3-4 maggio 1996)*, a cura di S. Spada e F. Zaghini, Comune di Forlì, 1999.
- PICASSO G., *Monasteri e città a Milano in età comunale*, in *Milano e il suo territorio in età comunale (XI-XII secolo). Atti dell'XI Convegno internazionale di studi sull'Alto Medioevo (Milano, 26-30 ottobre 1987)*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1989, I, pp. 375-393.
- PIRILLO P., *I Camaldolesi a Bologna nel XII e XIII secolo. Il monastero del Bosco dei Burelli, la società cittadina e gli "scolares ultramontanei"*, "Atti e Memorie della Deputazione di Storia Patria per le Province di Romagna", n.s., XLV, 1994, pp. 125-163.
- , *I cistercensi e il Comune di Firenze (secoli XIII-XIV)*, "Studi Storici", XL, 1999, 2, pp. 395-405.
- RAUTY N., *I Vallombrosani a Pistoia dalla metà del secolo XI alla metà del secolo XII*, "Bullettino Storico Pistoiese", CIV, 2002, pp. 3-26.
- regola (La) e lo spazio. Potere politico e insediamenti cittadini di Ordini religiosi. Atti delle giornate di studio del Laboratorio di storia monastica dell'Italia settentrionale (Castiglione delle Stiviere, 27-29 settembre 2002)*, Brescia, CESIMB, 2004.
- RIGON A., *Vescovi e monachesimo*, in *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo. Atti del VII Convegno di storia della Chiesa in Italia (Brescia, 21-25 settembre 1987)*, a cura di G. De Sandre Gasparini, A. Rigon, F. Trolese e G.M. Varanini, Roma, Herder, 1990, I, pp. 149-181.
- SPINELLI G., *I monasteri benedettini fra il 1000 e il 1300*, in *La Chiesa di Venezia nei secoli XI-XIII*, a cura di F. Tonon, Venezia, Studium Cattolico Veneziano, 1988, pp. 109-133.
- TARTARI L., *La gestione degli immobili urbani dell'abbazia di San Mercuriale di Forlì nella seconda metà del secolo XIV*, "Studi Romagnoli", XLVII, 1996, pp. 469-480.
- VETERE B., *Dal distretto abbaziale alla cattedra vescovile nell'estrema Puglia meridionale. Le visite pastorali neritine (secoli XIV-XV)*, in *Vescovi e diocesi in Italia*, II, Roma, 1990, pp. 1031-1059.
- VITOLO G., *La Badia di Cava e gli arcivescovi di Salerno tra XI e XII secolo*, "Rassegna Storica Salernitana", n.s. IV, 1987, 2, pp. 9-16.

## Il monachesimo femminile

- abbazie (Le) nullius. Giurisdizione spirituale e feudale nelle comunità femminili fino a Pio IX. Atti del Convegno di studio (Conversano, 29-31 ottobre 1982)*, a cura di F. Marangelli, Fasano, Schema, 1984.
- Anastasio (Sant')*, *dalla cripta al museo. Atti del Convegno di studi storici, archeologici e storico-artistici (Asti, 15-16 maggio 1999)*, a cura di D. Gnetti e G.P. Silicani, Asti, Fondazione Cassa di Risparmio, 2004.
- ANDENNA G., *Dalla Religio pauperum dominarum de Valle Spoliti all'Ordo Sancti Damiani. Prima evoluzione istituzionale di un ordine religioso femminile nel contesto delle esperienze monastiche del secolo XIII*, in *Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum*, herausgegeben von G. Melville und J. Öberste, Münster-Hamburg-London, Lit, 1999, pp. 429-492.

- BARONE G., *Come studiare il monachesimo femminile*, in *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII*, San Pietro in Cariano, 1997, pp. 1-15.
- BARTOLOMEI ROMAGNOLI A., *Santa Francesca Romana. Fonti, studi, interpretazioni*, in *Roma medievale. Aggiornamenti*, a cura di P. Delogu, Firenze, All'Insegna del Giglio, 1998, pp. 313-329.
- BORNSTEIN D., *Donne e religione nell'Italia tardomedievale*, in *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, a cura di D. Bornstein e R. Rusconi, Napoli, Liguori, 1992, pp. 237-261.
- BROLIS M.T., *Un monastero assalito dagli uomini, ignorato dagli storici e ricostruito dalle monache. Santa Maria di Valmarina presso Bergamo (secoli XII-XV)*, in *Chiesa, vita religiosa, società nel Medioevo italiano. Studi offerti a Giuseppina De Sandre Gasparini*, a cura di M. Rossi e G.M. Varanini, Roma, Herder, 2005, pp. 121-137.
- BRUCKER G.A., *Monasteries, Friaries, and Nunneries in Quattrocento Florence*, in *Christianity and the Renaissance. Image and Religious Imagination in the Quattrocento*, ed. by T. Verdon and J. Henderson, Syracuse, University Press, 1990, pp. 41-62.
- CARPINELLO M., *Il monachesimo femminile*, Milano, Mondadori, 2002.
- CASAGRANDE G., *Movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII-XIV. Note in margine ad un recente volume*, "Benedictina", XXXI, 1984, 2, pp. 473-478.
- CASIRAGHI G., *Fondazioni monastiche femminili pregregoriane in Piemonte*, in "Bollettino Storico-Bibliografico Subalpino", CII, 2004, 1, pp. 5-53.
- CZORTEK A., *Monasteri femminili benedettini dipendenti dall'abbazia di Sansepolcro nei secoli XIII e XIV*, "Pagine Altotiberine", IV, 2000, 10, pp. 57-74.
- Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. Scaraffia e G. Zarri, Roma-Bari, Laterza, 1994.
- ELM K., *Le donne negli ordini religiosi dei secoli XII e XIII*, in *Chiara e il secondo ordine. Il fenomeno francescano femminile nel Salento. Atti del Convegno di studi in occasione del VIII centenario della nascita di santa Chiara (Nardò, 12-13 novembre 1993)*, a cura di G. Andenna e B. Vetere, Galatina, Congedo, 1997, pp. 9-22.
- ESPOSITO A., *S. Francesca e le comunità religiose femminili a Roma nel secolo XV*, in *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età pre-industriale*, a cura di S. Boesch-Gajano e L. Sebastiani, Roma-L'Aquila, Japadre, 1984, pp. 539-562.
- FACCHIANO A., *Monasteri Benedettini o Capitoli di Canonichesse? L'esempio di S. Patrizia di Napoli*, "Benedictina", XXXVIII, 1991, 1, pp. 35-60.
- , *Monasteri femminili e nobiltà a Napoli tra Medioevo ed Età Moderna. Il necrologio di S. Patrizia (secc. XII-XVI)*, Altavilla Silentina, Studi Storici Meridionali [1992].
- FEES I., *Le monache di San Zaccaria a Venezia nei secoli XII e XIII*, Venezia, Centro Tedesco di Studi Veneziani, 1998.
- FONAY WEMPLE S., *San Salvatore / Santa Giulia: A Case Study in the Endowment and Patronage of a Major Female Monastery in Northern Italy*, in *Women in the Medieval World. Essays in Honor of John H. Mundy*, Oxford, Blackwell, 1985, pp. 85-102.
- GRÉGOIRE R., *Vivere in un monastero femminile benedettino nell'alto medioevo*, in *Cairate e il Seprio nel medioevo. Atti del Convegno di studio in onore di Gian Piero Bognetti e Alberto de Capitani d'Arzago (Cairate, 16-17 maggio 1992)*, a cura di C. Tallone, "Rassegna gallaratese di storia e d'arte", XLII-XLIV, 1994, pp. 23-41.

- GUERRA MEDICI M.T., *Origini storiche e fondamenti giuridici della giurisdizione della badessa di Conversano*, "Commentarium pro Religiosis et Missionariis", LXXV, 1994, 3-4, pp. 309-358.
- KLAPISCH-ZUBER CH., *L'entrée au couvent à Florence (XV<sup>e</sup> siècle)*, in *Au cloître et dans le monde. Femmes, hommes et sociétés (IX<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle). Mélanges en l'honneur de Paulette L'Hermite-Leclercq*, textes réunis par P. Henriet et A.-M. Legras, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000, pp. 165-176.
- LOWE K.J.P., *Female Strategies for Success in a Male-Ordered World: The Benedictine Convent of le Murate in Florence in the Fifteenth and Early Sixteenth Centuries*, in *Women in the Church. Papers Read at the 1989 Summer Meeting and the 1990 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, ed. by W.J. Sheils and D. Wood, Oxford-Cambridge Mass., Basil Blackwell, 1990, pp. 209-221.
- MARIANI R., *I monasteri benedettini femminili uniti a S. Margherita di Milano fra XIV e XVI secolo. Appunti per la storia dei piccoli monasteri della diocesi di Milano*, "Benedictina", XLIII, 1996, 2, pp. 279-302.
- MASSARO C., *Società e istituzioni nel Mezzogiorno tardomedievale. Aspetti e problemi*, Galatina, Congedo, 2000.
- MERLO G.G., *Fondazioni monastiche femminili della stirpe marchionale di Saluzzo*, in *Forme di religiosità nell'Italia occidentale dei secoli XII e XIII*, Cuneo-Vercelli, Società per gli Studi Storici, Archeologici e Artistici della rovincia di Cuneo-Società Storica Vercellese, 1997, pp. 145-175.
- MOLHO A., *Tamquam vere mortua. Le professioni religiose femminili nella Firenze del tardo medioevo*, "Società e Storia", XII, 1989, 43, pp. 1-44.
- Monachesimo (II) Benedettino femminile in Ciociaria. Atti del Convegno di studi per il XXV della beatificazione di suor Maria Fortunata Viti (Veroli, 3-4 ottobre 1992)*, a cura di G. D'Onorio, Veroli, Monastero S. Maria Dei Franconi, 1994.
- monachesimo (II) femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi. Atti del VI Convegno del "Centro di Studi Farfensi" (Santa Vittoria in Matenano, 21-24 settembre 1995)*, a cura di G. Zarri, Negarine di San Pietro in Cariano, Il Segno, 1997.
- monastero (II) di Rifreddo e il monachesimo cistercense femminile nell'Italia occidentale (secoli XII-XIV). Atti del Convegno (Staffarda-Rifreddo, 18-19 maggio 1999)*, a cura di R. Comba, Cuneo, Società per gli Studi Storici, Archeologici ed Artistici della Provincia di Cuneo, 1999.
- movimento (II) religioso femminile in Umbria nei secoli XIII-XIV. Atti del Convegno internazionale di studio (Città di Castello, 27-29 ottobre 1982)*, a cura di R. Rusconi, Perugia-Firenze, La Nuova Italia, 1984.
- MUSARDO TALÒ V., *Il monachesimo femminile. La vita delle donne religiose nell'Occidente medievale*, Torino, San Paolo, 2006.
- Oltre le grate. Comunità regolari femminili nel Mezzogiorno moderno fra vissuto religioso, gestione economica e potere urbano*, a cura di M. Spedicato e A. D'Ambrosio, Bari, Cacucci, 2001.
- PASZTOR E., *Aspetti della mentalità religiosa del Medio Evo: la donna tra monachesimo e stregoneria*, in *Profili di donne. Mito, immagine, realtà fra medioevo ed età contemporanea*, a cura di B. Vetere e P. Renzi, Galatina, Congedo, 1986, pp. 103-120.

- PENCO G., *Alcuni aspetti dei rapporti tra le prime comunità di clarisse e le monache benedettine*, "Benedictina", XXXIV, 1987, 1, pp. 15-23; rist. in IDEM, *Cîteaux e il monachesimo del suo tempo*, pp. 245-252.
- , *Antico e nuovo nel mondo monastico femminile dei secoli XI-XIII*, "Benedictina", XL, 1993, 2, pp. 281-295.
- Per lettera. La scrittura epistolare femminile tra archivio e tipografia, secoli XV-XVII*, a cura di G. Zarri, Roma, Viella, 1999.
- POLONIO V., *Un'età d'oro della spiritualità femminile a Genova: devozione laica e monachesimo cistercense nel Duecento*, in *Storia monastica ligure e pavese. Studi e documenti*, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 1982, pp. 299-403.
- , *Il monachesimo femminile in Liguria dalle origini al XII secolo*, in IDEM, *Istituzioni ecclesiastiche della Liguria medievale*, Roma, 2002.
- RUSCONI R., *Problemi e fonti per la storia religiosa delle donne in Italia alla fine del Medioevo (secoli XIII-XV)*, "Ricerche di storia sociale e religiosa", n.s. XXIV, 1995, 48, pp. 53-75.
- SÀITA E., *Fatti di monache del Quattrocento: l'abbaziate del monastero femminile di S. Maria in Valle di Milano fra il 1449 e il 1450 (ossia come ottenerlo, e non essere contente)*, "Libri & documenti", XVIII, 1993, 2, pp. 14-22.
- SCATTIGNO A., *L'esperienza religiosa. Discussioni e ricerche*, in *Donne sante sante donne. Esperienza religiosa e storia di genere*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1996, pp. 11-36.
- SENSI M., *Storie di bizzocche tra Umbria e Marche*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1995.
- STROCCHIA SH.T., *Naming a Nun. Spiritual Exemplars and Corporate Identity in Florentine Convents, 1450-1530*, in *Society and Individual in Renaissance Florence*, ed. W.J. Connell, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 2002, pp. 215-240.
- TROTTI P., *San Cosma e Damiano a Brescia. Per una rilettura critica delle origini del monastero femminile*, "Brixia Sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia", V, 2000, 1-2, pp. 45-72.
- VERONESE A., *Monasteri femminili in Italia settentrionale nell'alto medioevo. Confronto con i monasteri maschili attraverso un tentativo di analisi "statistica"*, "Benedictina", XXXIV, 1987, 2, 355-416.
- ZARRI G., *Monasteri femminili e città (secoli XV-XVIII)*, in *Storia d'Italia, Annali, IX, La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. Chittolini e G. Miccoli, Torino, Einaudi, 1986, pp. 359-429.
- , *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2000.

### Comunità miste

- Abbazia (L') di Viboldone*, Milano, Banca Agricola Milanese, 1990.
- ALBERZONI M.P., *Gli inizi degli Umiliati: una riconsiderazione*, in *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII-XIV. Atti del Convegno storico internazionale (Todi, 14-17 ottobre 1990)*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1991, pp. 187-237.
- ALBINI G., *Comunità monastiche femminili con presenze maschili nel Cremonese duecentesco*, in *Uomini e donne in comunità*, "Quaderni di storia religiosa", I, 1994, pp. 161-175.

- ARIZZA A. - LONGATTI M., *Gli Umiliati in diocesi di Como*, "Periodico della Società Storica Comense", LIII, 1988-1989, pp. 129-152.
- BENVENUTI A., *Vangelo e tiratoi. Gli umiliati ed il loro insediamento fiorentino*, in *La Madonna d'Ognissanti di Giotto restaurata*, "Gli Uffizi. Studi e ricerche", VIII, 1992, pp. 75-84.
- BRUSCHI C., *La memoria dall'eresia alla riammissione: le cronache quattrocentesche degli Umiliati*, "Mélanges de l'École Française de Rome – Moyen Âge", CXV, 2003, 1, pp. 325-340.
- BOLCATTI L. - LOMASTRO TOGNATO F., *Una religio nova nel Duecento vicentino: gli Umiliati della città e del contado (sec. XIII)*, "Quaderni di Storia Religiosa", II, 1995, pp. 149-179.
- BROLIS M.T., *Gli Umiliati a Bergamo nei secoli XIII e XIV*, Milano, Vita e Pensiero, 1991.
- DE SANDRE GASPARINI G., *Itinerari duecenteschi di comunità religiose di "fratres et sorores" nel territorio veronese*, in *Uomini e donne in comunità*, "Quaderni di storia religiosa", I, 1994. 191-220.
- FURLOTTI M., *Gli Umiliati a Parma*, "Archivio Storico per le Province Parmensi", XLIV, 1992, pp. 249-260.
- FRANCICA I., *Gli Umiliati a Bologna nel '200: forme e significato di una 'religio' attiva*, "Atti e Memorie della Deputazione di Storia Patria per la Romagna", n.s. XLV, 1994, pp. 271-293.
- JENAL G., *Doppelklöster und monastische Gesetzgebung im Italien des frühen und hohen Mittelalters*, in *Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiösen im Mittelalter*, herausgegeben von K. Elm und M. Parris, Berlin, Duncker & Humblot, 1992, pp. 25-55.
- LONGONI V., *Gli umiliati in Brianza*, "Archivi di Lecco", VIII, 1985, 4, pp. 797-824.
- MERCATILI INDELICATO E., "Domus prope fossadoltum super scleram". *Una casa umiliata presso il Sillaro (secolo XIII)*, in *Acque interne: uso e gestione di una risorsa*, a cura di M. Antico Gallina, Milano, Et, 1996, pp. 147-196.
- monastero (Un) alle porte della città, Atti del Convegno per i 650 anni dell'Abbazia di Viboldone*, Milano, Vita e Pensiero, 1999.
- MORETTI A., *Gli Umiliati, le comunità degli Ospizi della Svizzera italiana*, Basel-Frankfurt am Main, Helbing & Lichtenhahn, 1992.
- PAOLINI L., *Le Umiliate al lavoro. Appunti fra storiografia e storia*, "Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano", XCVII, 1991, pp. 229-265.
- RIGON A., *Monasteri doppi e problemi di vita religiosa femminile a Padova nel Due e Trecento*, in *Uomini e donne in comunità*, "Quaderni di storia religiosa", I, 1994, pp. 221-253.
- ROMAGNOLI P., *Gli Umiliati a Modena (XIII/XIV sec.)*, "Rivista di Storia della Chiesa in Italia", XLVI, 1992, 2, pp. 489-526.
- SAMARATI B., *I primi insediamenti umiliati nella diocesi di Lodi: problemi*, "Archivio Storico Lodigiano", CXII, 1993, pp. 85-117.
- Sulle tracce degli Umiliati*, a cura di M. P. Alberzoni, A. Ambrosioni e A. Lucioni, Milano, Vita e Pensiero, 1997.
- Uomini e donne in comunità*, "Quaderni di storia religiosa", I, 1994.

## Il Trecento, il Quattrocento, Santa Giustina e la congregazione *de unitate*

Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita, Firenze, 1988.

Ambrogio Traversari un monaco e un monastero nell'umanesimo fiorentino, a cura di S. Frigerio, Siena, Alsaba, 1988.

ANDENNA G., *Le grandi abbazie dell'Italia settentrionale*, in *Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi. Atti del V Convegno di studi storici sull'Italia benedettina (Abbazia di Monte Oliveto Maggiore, 2-5 settembre 1998)*, a cura di G. Picasso e M. Tagliabue, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 2004, pp. 223-263.

BARONE G., *La presenza degli Ordini religiosi nella Roma di Martino V*, in *Alle origini della nuova Roma. Martino V (1417-1431)*, a cura di M. Chiabò, G. D'Alessandro, P. Piacentini e C. Ranieri, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1992, pp. 353-365.

BETTELLI BERGAMASCHI M., *S. Nicola di Rodengo in Franciacorta: studi recenti sul monastero*, "Nuova Rivista Storica", LXXIV, 1990, pp. 681-694.

—, *Il monastero bresciano di S. Giulia sullo scorcio dell'età viscontea: tra crisi e rinnovamento*, "Civiltà Bresciana", IV, 1995, pp. 43-59.

—, *Il monastero di S. Salvatore – S. Giulia di Brescia dalle origini alla soppressione: figure e momenti di una lunga storia*, "Civiltà Bresciana", V, 1996, pp. 41-57.

BIZZOCCHI R., *Chiesa e potere nella Toscana del Quattrocento*, Bologna, Il Mulino, 1987.

—, *Clero e Chiesa nella società italiana alla fine del Medio Evo*, in *Clero e società nell'Italia moderna*, a cura di M. Rosa, Roma-Bari, Laterza, 1992, pp. 3-44.

CABY C., *La papauté d'Avignon et le monachisme italien: Camaldules et Olivétains*, in *Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi. Atti del V Convegno di studi storici sull'Italia benedettina (Abbazia di Monte Oliveto Maggiore, 2-5 settembre 1998)*, a cura di G. Picasso e M. Tagliabue, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 2004, pp. 23-41.

CHITTOLINI G., *Stati regionali e istituzioni ecclesiastiche nell'Italia centrosettentrionale del Quattrocento*, in *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. Chittolini e G. Miccoli, *Storia d'Italia, Annali*, 9, Torino, Einaudi, 1986, pp. 147-193.

CRACCO G., *Aspetti della religiosità italiana del Tre-Quattrocento. Costanti e mutamenti*, in *Italia 1350-1450: tra crisi, trasformazione, sviluppo. Atti del Convegno (Pistoia, 10-13 maggio 1991)*, Pistoia, Centro Italiano di Studi di Storia e d'Arte, 1991, pp. 365-385.

DE LA RONCIÈRE CH.M., *A Monastic Clientele? The Abbey of Settimo, its Neighbours and its Tenants (Tuscany, 1280-1340)*, in *City and Countryside in Late Medieval and Renaissance Italy, Essays Presented to Philip Jones*, ed. by T. Dean and Ch. Wickham, London and Ronceverte, The Hambledon Press, 1990, pp. 55-67

ELLI P., *I trentuno Cardinali protettori della Congregazione cassinese (1420-1887)*, Pontida, Monastero S. Giacomo, 2000.

FRANCESCHINI A., *Un registro cisterciense della fine del sec. XIV*, "Ravennatensia", IX, 1981, pp. 121-132.

GATTI N., *Il priorato cluniacense di San Nicola di Rodengo, linee di ricerca. Documenti tra fine del secolo XIII e secolo XIV*, Brescia, Comune di Rodengo Saiano, 1993.

GRÉGOIRE R., *L'osservanza benedettina nell'Alto Milanese nella prima metà del Quattrocento*, in *Cairate e il Seprio nel Medioevo. Atti del Convegno di studio in onore di Gian Piero*

- Bognetti e Alberto de Capitani d'Arzago (Cairate, 16-17 maggio 1992), a cura di C. Tallone, "Rassegna gallaratese di storia e d'arte", XLII-XLIV, 1994, pp. 87-98.
- IGNESTI B., *Lettere e arti in S. Maria degli Angeli*, "Vita Monastica", LXI, 1987, pp. 45-54.
- LUSINI G., *Studi sul monachesimo eustaziano, sec. XIV-XV*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1993.
- MASSA E., *Una cristianità nell'alba del Rinascimento. Paolo Giustiniani e il "Libellus ad Leonem X" (1513)*, Genova-Milano, Marietti, 2005.
- monachesimo (I) italiano nel secolo della grande crisi. Atti del V Convegno di studi storici sull'Italia benedettina (Abbazia di Monte Oliveto Maggiore, 2-5 settembre 1998)*, a cura di G. Picasso e M. Tagliabue, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 2004.
- monastero (II) di Pontida tra Medioevo e Rinascimento. Atti della Giornata di studio (Pontida, 16 novembre 1991)*, a cura di G. Spinelli, Bergamo, Provincia di Bergamo, 1994.
- Monastica et umanistica, scritti in onore di Gregorio Penco O.S.B.*, a cura di F.G.B. Trolese, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 2003.
- Montecassino nel Quattrocento. Studi e documenti sull'abbazia cassinese e la "Terra S. Benedicti" nella crisi del passaggio all'età moderna*, Monastica XII, a cura di M. Dell'Omo, Montecassino, Miscellanea Cassinese, 1992.
- Nicolò (San) di Rodengo. Un monastero di Franciacorta tra Cluny e Monte Oliveto*, Abbazia di Rodengo, Brescia, Tip. Camuna, 2002.
- Offida: dal Monachesimo all'età comunale. Atti del II Convegno del Centro di Studi Farfensi (Offida, 6-8 settembre 1991)*, a cura di V. Laudadio, Verona, Il Segno, 1993.
- Ordini religiosi e società politica in Italia e in Germania nei secoli XIV e XV*, a cura di G. Chittolini e K. Elm, Bologna, Il Mulino, 2001.
- ORIOLE R., *I Guglielmiti: un singolare processo di "normalizzazione" postcelestiniana in Lombardia*, in *Aspetti della spiritualità ai tempi di Celestino V. Atti dei Convegni (Ferentino, 23 febbraio e 21 maggio 1992)*, Ferentino, Gli Argonauti, 1993, pp. 111-159.
- PENCO G., *Vita monastica e società nel Quattrocento italiano*, in IDEM, *Il monachesimo fra spiritualità e cultura*, Milano, Jaka Book, 1991, pp. 271-307.
- , *Crisi e segni di rinascita monastica nel Trecento*, "Benedictina", XLVI, 1999, 1, pp. 179-203; rist. in *Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi. Atti del V Convegno di studi storici sull'Italia benedettina (Abbazia di Monte Oliveto Maggiore, 2-5 settembre 1998)*, a cura di G. Picasso e M. Tagliabue, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 2004, pp. 1-21.
- PICASSO G., *Tra umanesimo e 'Devotio'.* *Studi di storia monastica raccolti per il 50° di professione dell'Autore*, a cura di G. Andenna, G. Motta e M. Tagliabue, Milano, Vita e Pensiero, 1999.
- RAGUSI L., *Le origini di S. Maria degli Angeli attraverso i documenti più antichi*, "Vita Monastica", LXI, 1987, pp. 30-44.
- Riforma della Chiesa, cultura e spiritualità nel Quattrocento Veneto. Atti del Convegno per il VI Centenario della nascita di Ludovico Barbo (1382-1443) (Padova-Venezia-Treviso, 19-24 settembre 1982)*, a cura di G.B.F. Trolese, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 1984.
- RIGON A., *Decadenza e tensioni di rinnovamento nei monasteri veneti sino al primo Quattrocento*, in *Il Veneto nel Medioevo. Le signorie trecentesche*, a cura di A. Castagnetti e G.M. Varanini, Verona, Banca Popolare di Verona, 1995, pp. 357-378.

- , *I problemi religiosi*, in *Storia di Venezia dalle origini alla caduta della Serenissima*, III, Roma, 1997, pp. 933-956.
- SALVESTRINI F., *La presenza monastica alla fine del Medioevo. "Specificità vallombrosana" della diocesi pistoiese dalle visite canoniche ai cenobi dell'Ordine (seconda metà del secolo XIV)*, in *Il territorio pistoiese dall'Alto Medioevo allo Stato territoriale fiorentino. Atti del Convegno di Studi (Pistoia, 11-12 maggio 2002)*, a cura di F. Salvestrini, Pistoia, SocietàPistoiese di Storia Patria, 2004.
- SAMARITANI A., *Presenza monastica ed ecclesiale di Pomposa nell'Italia centro-settentrionale. Secoli X-XIV*, Ferrara, Corbo, 1996.
- Santa (Una) tutta Romana. Saggi e ricerche nel VI centenario della nascita di Francesca Bussa dei Ponziani (1384-1984)*, a cura di G. Picasso, Monte Oliveto Maggiore, L'Ulivo, 1984.
- SPERANDIO C., *Jacopo de' Rossi da Firenze e il suo memoriale: un esempio di impegno religioso nella Toscana del Quattrocento*, "Ricerche Storiche", XX, 1990, 1, pp. 3-18.
- SPINELLI G., *Alle origini della commenda: qualche esempio italiano (secc. XIII-XIV)*, in *Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi. Atti del V Convegno di studi storici sull'Italia benedettina (Abbazia di Monte Oliveto Maggiore, 2-5 settembre 1998)*, a cura di G. Picasso e M. Tagliabue, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 2004, pp. 43-60.
- Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma*, a cura di P. Prodi e P. Johaneck, Bologna, Il Mulino, 1984.
- Tradizioni patristiche nell'Umanesimo. Atti del Convegno della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (Firenze, 6-8 febbraio 1997)*, a cura di M. Cortesi e C. Leonardi, Firenze, SISMEL, 2000.
- TROLESE G.B.F., *Ludovico Barbo e S. Giustina. Contributo bibliografico. Problemi attinenti alla riforma monastica del Quattrocento*, Roma, Pontificia Università Lateranense, 1983.
- , *La congregazione di S. Giustina di Padova (sec. XV)*, in *Naissance et fonctionnement des réseaux monastiques et canoniaux. Actes du premier Colloque international du C.E.R.C.O.R. (Saint-Étienne, 16-18 septembre 1985)*, Saint-Étienne, C.E.R.C.O.R., 1991, pp. 625-645.
- , *Decadenza e rinascita dei monasteri veneti nel basso Medioevo*, in *Il monachesimo nel Veneto medioevale. Atti del Convegno di studi in occasione del Millenario di fondazione dell'Abbazia di S. Maria di Mogliano Veneto (30 novembre 1996)*, a cura di F. Trolese, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 1998, pp. 169-199.
- VITOLO G., *Il monachesimo benedettino nel Mezzogiorno angioino: tra crisi e nuove esperienze religiose*, in *L'état angevin. Pouvoir, culture et société entre XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècle. Atti del Convegno (Rome-Naples, 7-11 novembre 1995)*, Rome, École Française de Rome, 1998, pp. 205-220.

### Studi di storia economica e patrimoniale

- Abbazia (L') di Monteveglio e il suo territorio nel Medioevo (secoli X-XIV). Paesaggio, insediamento e civiltà rurale. Atti della Giornata di studi (Monteveglio, 15 aprile 2000)*, a cura di D. Cerami, Bologna, 2001.
- ANDENNA G., *Effetti della peste nera sul reclutamento monastico e sul patrimonio ecclesiastico*, in *La Peste Nera: dati di una realtà ed elementi di una interpretazione. Atti del*

- XXX *Convegno storico internazionale (Todi, 10-13 ottobre 1993)*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1994, pp. 319-347.
- , *La città. Santa Giulia nella crisi economica dei monasteri tradizionali del Duecento*, "Civiltà Bresciana", III, 1994.
- ANDREOLLI B., *Contadini su terre di signori. Studi sulla contrattualistica agraria dell'Italia medievale*, Bologna, Clueb, 1999.
- ASCHERI M., *Le 'bocche' di conventi e ospedali di Siena e del suo Stato nel 1360*, "Bullettino Senese di Storia Patria", XCII, 1985, pp. 323-333.
- Aziende agrarie nel Medioevo. Forme della conduzione fondiaria nell'Italia nord-occidentale (secoli IX-XV)*, a cura di R. Comba e F. Panero, Cuneo, Società per gli Studi Storici, Archeologici ed Artistici della Provincia di Cuneo, 2000.
- BACINO D., *Il monastero di Pogliola e la sua proprietà fondiaria dal 1180 al 1289*, "Bollettino della Società per gli Studi Storici, Archeologici ed Artistici della Provincia di Cuneo", CV, 1991, pp. 5-28.
- BARLUCCHI A., *Il patrimonio fondiario dell'abbazia di San Galgano (secc. XIII - inizio XIV)*, "Rivista di Storia dell'Agricoltura", XXXI, 1991, 2, pp. 63-107; XXXII, 1992, 1, pp. 55-79.
- BARONIO A., *Patrimoni monastici in Franciacorta nell'alto medioevo (secoli VIII-X)*, in Vites plantare et bene colere. *Agricoltura e mondo rurale in Franciacorta nel Medioevo. Atti della IV Biennale di Franciacorta (Erbusco, 16 settembre 1995)*, a cura di G. Archetti, Brescia, Centro Franciacorta, 1996, pp. 17-60.
- BELLERO M., *I cistercensi e il paesaggio rurale: l'abbazia di S. Maria di Lucedio fra il XII e il XV secolo*, "Studi Storici", XXVI, 1985, 2, pp. 337-351.
- BERNACCHIA R., *Il castello di Santa Vittoria in Matenano e l'amministrazione abbaziale delle terre farfensi nella marca fernana del X secolo*, in *Immagini della memoria storica, anno IV. Atti del Convegno di studi (Montalto Marche, 12 agosto 1998)*, Acquaviva Picena, Fast Edit., 1999, pp. 165-191.
- BETTELLI BERGAMASCHI M., *Seta e colori nell'alto Medioevo. Il 'siricum' del monastero bresciano di S. Salvatore*, Bologna, Cisalpino, 1994.
- BONACINI P., *Il monastero di San Benedetto Polirone: formazione del patrimonio fondiario e rapporti con l'aristocrazia italiana nei secoli XI e XII*, "Archivio Storico Italiano", CLVIII, 2000, 4, pp. 623-678.
- bonifica (La) benedettina*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana [1963-1988].
- BORTOLAMI S., *Tra decadenza e riforma: un inedito inventario tardorecentesco del monastero camaldolese euganeo di Santa Maria di Monte delle Croci*, in *Chiesa, vita religiosa, società nel Medioevo italiano. Studi offerti a Giuseppina De Sandre Gasparini*, a cura di M. Rossi e G.M. Varanini, Roma, Herder, 2005, pp. 85-104.
- CABY C., *Il costo dell'inurbamento. Monaci e frati a confronto*, in *L'economia dei conventi dei frati minori e predicatori fino alla metà del trecento. Atti del convegno della Società internazionale di studi francescani di Assisi e del Centro interuniversitario di studi francescani (Assisi, 9-11 ottobre 2003)*, Spoleto, CISAM, 2004.
- CARDINALE M., *Sentimento religioso e istanze politiche nell'ordinamento fondiario dell'abbazia di Montecassino*, "Benedictina", XXXIV, 1987, 2, pp. 473-486.
- CARIBONI G., *Documenti ignoti o poco noti intorno a Barbata, curtis del monastero bresciano di S. Giulia*, "Rendiconti dell'Istituto Lombardo. Accademia di Scienze e Lettere. Classe di Lettere e Scienze Morali e Storiche", CXXIX, 1995, 1, pp. 27-49.

- CARRARA V., *Proprietà e giurisdizioni di S. Silvestro di Nonantola a Nogara (Vr). Secoli X-XIII*, Bologna, Clueb, 1993.
- CASELGRANDI G., *Il tesoro dell'abbazia di San Silvestro di Nonantola*, Nonantola, Centro Studi Storici Nonantolani, 1998.
- CASTELLANO M., *Per la storia dell'organizzazione amministrativa della Badia della SS. Trinità di Cava dei Tirreni: gli inventari dei secoli XIII-XV*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1994.
- CHIAPPA MAURI M.L., *La costruzione del paesaggio agrario padano: i Cistercensi e la grangia di Valera*, "Studi Storici", XXVI, 1985, 2, pp. 263-313.
- , *Progettualità insediativa e interventi cistercensi sul territorio milanese nel secolo XIII*, "Studi Storici", XXXIX, 1988, 3, pp. 645-669.
- , *Paesaggi rurali di Lombardia*, Roma-Bari, Laterza, 1990.
- , *Terra e uomini nella Lombardia medievale. Alle origini di uno sviluppo*, Roma-Bari, Laterza, 1997.
- , *L'economia cistercense tra normativa e prassi. Alcune riflessioni*, in *Gli spazi economici della Chiesa nell'Occidente mediterraneo (secoli XII - metà XIV)* (Pistoia, 16-19 maggio 1997), Pistoia, Centro Italiano di Studi di Storia e d'Arte, 1999, pp. 63-88.
- Chiesa (La) in campagna: saggi di storia dei patrimoni ecclesiastici nella Toscana settentrionale, secc. XIII-XV*, a cura di D. Maselli, Pistoia, Tellini, 1988.
- CITARELLA A. - WILLARD H.M., *The Role of the Treasure in History of Monte Cassino, 883-1058*, Montecassino, Edizioni Cassinesi, 1996.
- COMBA R., *Aspects économiques de la vie des abbayes cisterciennes de l'Italie du Nord-Ouest (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*, in *L'économie cistercienne. Géographie-Mutations du Moyen Age aux Temps modernes. Troisièmes Journées internationales d'histoire (Abbaye de Flaran, 16-18 septembre 1981)*, Abbaye de Flaran, Auch, 1983, pp. 119-133.
- , *I Cistercensi fra città e campagne nei secoli XII e XIII. Una Sintesi mutevole di orientamenti economici e culturali nell'Italia nord-occidentale*, "Studi Storici", XXVI, 1985, 2, pp. 237-261; rist. con il titolo *Fra XII e XIII secolo: la mutevole sintesi cistercense*, in IDEM, *Contadini, signori e mercanti nel Piemonte medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1988, pp. 21-39.
- , *Dal Piemonte alle Marche: esperienze economiche cistercensi nell'età di Bernardo di Chiaravalle*, in *San Bernardo e l'Italia. Atti del Convegno di studi* (Milano, 24-26 maggio 1990), a cura di P. Zerbi, Milano, Vita e Pensiero, 1993, pp. 315-344.
- Condaghe (II) di S. Michele di Salvennor. Patrimonio e attività dell'abbazia vallombrosana*, a cura di V. Tetti, Sassari, Carlo Delfino ed., 1997.
- CORTESE M.E., *Gli opifici idraulici dell'abbazia cistercense di S. Galgano in Val di Merse*, in *Dalle abbazie, l'Europa. I nuovi germogli del seme benedettino nel passaggio tra primo e secondo millennio (secc. X-XII). Atti del Convegno di studi* (Badia a Settimo, 22-24 aprile 1999), Firenze, 2006, pp. 303-312.
- CREMONINI P., *Dispute tra il monastero di Nonantola e le comunità rurali sulla proprietà e l'utilizzazione delle terre incolte. Le testimonianze relative al "Nemus Castris Veteris" nella bassa pianura bolognese (secolo XIII)*, "Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Age-Temps Modernes", XCIX, 1987, 2, pp. 585-620.
- DE ANGELIS CAPPABIANCA L., *I beni del monastero di S. Maria Teodote di Pavia nel territorio circostante Voghera ed a Zenevredo (Pavia) dalle origini al 1346. Ricerche di storia agraria medievale*, Alessandria, Ferraris, 1982.

- DEBBIA M., *La pieve nonantolana di San Michele nei secoli IX-XIII. Proprietà fondiaria, giurisdizione, rapporti con l'Abbazia di S. Silvestro e la comunità di Nonantola*, Nonantola, s.n., 1990.
- , *Il bosco di Nonantola. Storia medievale e moderna di una comunità della bassa modenese*, Bologna, Clueb, 1991.
- DESTEFANIS E., *I beni delle abbazie di Sesto al Reghena e di Salt nel documento del 762. Uno studio storico-territoriale*, Comune di Sesto al Reghena, 1997.
- Esperienze religiose e opere assistenziali nei secoli XII e XIII*, a cura di G. G. Merlo, Torino, Il Segnalibro, 1987.
- FOLISI D., *Ruffino camerario del monastero di S. Savino di Piacenza e il suo "Inventarium privilegiorum et instrumentorum" (Piacenza, Biblioteca Comunale, Pallastrelli 17), "Rivista di Storia della Chiesa in Italia"*, LII, 1998, 2, pp. 409-454.
- FORZATTI GOLIA G., *Monasteri benedettini, proprietà e territorio. A proposito di una ricerca in corso*, "Benedictina", LI, 2004, 1, pp. 181-232.
- GARZELLA G., *La proprietà frazionata nella gestione immobiliare di un ente monastico pisano (secoli XII-XIII)*, in *Le sol et l'immeuble. Les formes dissociées de propriété immobilière dans les villes de France et d'Italie (XII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle)*. Actes de la Table ronde (Lyon, 14-15 mai 1993), cur. O. Faron et E. Hubert, Rome-Lyon, École Française de Rome-Presses Universitaires de Lyon, 1995, pp. 169-184.
- GATTO MONTICONE L., *Formazione e gestione diretta di una proprietà monastica nel basso medioevo. Le grange della Certosa di Losa e Monte Benedetto*, in *Economia, società e cultura nel Piemonte bassomedievale. Studi per Anna Maria Nada Patrone*, Cavallermaggiore, Grabaudo, 1996, pp. 59-82.
- GRILLO P., *La mansio Aymondini: creazione e gestione di una grangia cistercense nel Saluzese fra XII e XIII secolo*, in *Aziende agrarie nel Medioevo. Forme della conduzione fondiaria nell'Italia nord-occidentale (secoli IX-XV)*, a cura di R. Comba e F. Panero, Cuneo, Società per gli Studi Storici, Archeologici ed Artistici della Provincia di Cuneo, 2000, pp. 173-190.
- HODGES R., *A Fetishism for Commodities: Ninth-Century Glass-Making at San Vincenzo al Volturno*, in *Archeologia e storia della produzione del vetro preindustriale*, a cura di M. Mendera, Firenze, All'Insegna del Giglio, 1991, pp. 67-90.
- , *In the Shadow of Pirenne: San Vincenzo al Volturno and the Revival of Mediterranean commerce*, in *La Storia dell'Alto Medioevo italiano (VI-X secolo) alla luce dell'archeologia. Atti del Convegno internazionale (Siena, 2-6 dicembre 1992)*, a cura di R. Francovich e G. Noyé, Firenze, All'Insegna del Giglio, 1994, pp. 109-127.
- JONES PH., *Economia e società nell'Italia medievale*, Torino, Einaudi, 1980.
- KURZE W., *Accenni sugli aspetti economici dei monasteri toscani*, in *Gli spazi economici della Chiesa nell'Occidente mediterraneo (secoli XII - metà XIV) (Pistoia, 16-19 maggio 1997)*, Pistoia, Centro Italiano di Studi di Storia e d'Arte, 1999, pp. 483-507.
- LANDI F., *Il paradiso dei monaci. Accumulazione e dissoluzione dei patrimoni del clero regolare in età moderna*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1996.
- lavoro (Il) nella storia della civiltà occidentale*, I, *Atti del XVI Convegno del Centro di Studi Avellaniti (Fonte Avellana-Gubbio-Fabriano, 4-6 settembre 1992)*, Urbino, Arti Grafiche Editoriali, 1994.
- LEONCINI G., *Le grange della Certosa di Firenze*, Firenze, Salimbeni, 1991.

- LOZZA G., *Il monastero di S. Ambrogio e il suo patrimonio a S. Sepolcro presso Ternate (secoli XII-XIII)*, "Rivista di Storia della Chiesa in Italia", LIV, 2000, 2, pp. 379-405.
- MAGGI M.T., *I possedi dell'Abbazia di Farfa in Umbria nei secoli VIII-XII*, "Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria", XCI, 1994, pp. 47-86.
- MARCELLI I., *L'abbazia di Montepiano: ottant'anni di vita economica (1250-1332)*, prefazione di O. Muzzi, "Nuèter", XXVII, 2001, pp. 153-192.
- NELLI R., *Un monastero e le sue terre: San Michele in Forcole dalla fondazione al 1250*, "Bullettino Storico Pistoiese", XCIII, 1991, pp. 19-40.
- NINCI R., *Le proprietà della Badia fiorentina: problemi di identificazione*, in *Le carte del monastero di S. Maria in Firenze (Badia)*, 2, Sec. XII, a cura di A.M. Enriques, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1990, pp. 319-348.
- OCCHIPINTI E., *Il contado milanese nel secolo XIII. L'amministrazione della proprietà fondiaria del Monastero Maggiore*, Bologna, Cappelli, 1982.
- , *Fortuna e crisi di un patrimonio monastico: Morimondo e le sue grange fra XII e XIV secolo*, "Studi Storici", XXVI, 1985, 2, pp. 315-336.
- opera (L') dei monasteri nella colonizzazione alpina. Atti dell'VIII Convegno internazionale di studi Walser (Briga-Naters-Sempione, 14-15 settembre 1990)*, Anzola D'Ossola, Fondazione arch. Enrico Monti, 1992.
- PANERO F., *Le grange e la gestione del patrimonio fondiario dell'abbazia di Staffarda (secoli XII-XIV)*, in *Aziende agrarie nel Medioevo. Forme della conduzione fondiaria nell'Italia nord-occidentale (secoli IX-XV)*, a cura di R. Comba e F. Panero, Cuneo, Società per gli Studi Storici, Archeologici ed Artistici della Provincia di Cuneo, 2000, pp. 153-172.
- PASQUALI G., *Contadini e signori della Bassa. Insediamenti e "deserta" del Ravennate e del Ferrarese nel Medioevo*, Bologna, Clueb, 1995.
- PASSOLUNGHY P.A., *Nella decadenza del Trecento Follinate: vicende e stato patrimoniale di un monastero cistercense veneto*, "Benedictina", XXXI, 1984, 1, pp. 47-78.
- PICCINNI G., *"Seminare, fruttare, raccogliere". Mezzadri e salariati sulle terre di Monte Oliveto Maggiore (1374-1430)*, Milano, Feltrinelli, 1982.
- PINCELLA S., *Una signoria in crisi. Rapporti politici e patrimoniali tra Modena e Nonantola nel Duecento*, Nonantola, Centro Studi Storici Nonantolani, 1999.
- PINI A.I., *Campagne bolognesi. Le radici agrarie di una metropoli medievale*, Firenze, Le Lettere, 1993.
- PIRILLO P., *Il fiume come investimento: i mulini e i porti sull'Arno della Badia a Settimo (secc. XIII-XIV)*, "Rivista di Storia dell'Agricoltura", XXIX, 1989, 2, pp. 19-43.
- PORFIRI G., *Rapporti di potere nella corte di Villamagna ed espansione dell'abbazia di Fiastra*, "Studia Picena", LXI, 1996, pp. 61-77.
- PRETE S., *Monachesimo e società del Fermano*, in *Pagine di storia fermana*, Fano, Studia Picena, 1984.
- RAPETTI A.M., *La formazione di una comunità cistercense. Istituzioni e strutture organizzative di Chiaravalle della Colomba tra XII e XIII secolo*, Roma, Herder, 1999.
- , *Paesaggi rurali e insediamenti nell'Italia del basso Medioevo*, in *L'Italia alla fine del Medioevo: i caratteri originali nel quadro europeo. Atti del Convegno (San Miniato, 28 settembre - 1° ottobre 2000)*, a cura di F. Salvestrini, Fondazione Centro Studi sulla Civiltà del Tardo Medioevo, Firenze, 2007, pp. 25-56.

- RECCHIA MONESE V., *Produzione cerealicola e avvicendamenti colturali attraverso due registri veronesi del Trecento*, in *Viridarium floridum. Studi di storia veneta offerti dagli allievi a Pietro Sambin*, a cura di M.C. Billanovich, G. Cracco e A. Rigon, Padova, Antenore, 1984, pp. 277-292.
- RIGHETTI TOSTI-CROCE M., *Architettura per il lavoro. Dal caso cistercense a un caso cistercense: Chiaravalle di Fiastra*, Roma, Viella, 1993.
- ROSSINI E., *Giurisdizioni e proprietà fondiaria del monastero di San Zenone di Verona fino al secolo XV*, in *Il primo dominio veneziano a Verona (1405-1509). Atti del Convegno (Verona, 16-17 settembre 1988)*, Verona, Fiorini, 1991.
- SACCHETTI STEA C., *Il monastero di Chiaravalle milanese nel Duecento: Vione da "castrum" a grangia*, "Studi Storici", XXIX, 1988, 3, pp. 671-706.
- SALVESTRINI F., *Il patrimonio fondiario del monastero di Vallombrosa fra XIII e XVI secolo: presenza e utilizzazione del bosco*, in *L'uomo e la foresta, secc. XIII-XVIII. XXVII Settimana di Studio (Istituto Internazionale di Storia Economica "F. Datini", Prato, 8-13 maggio 1995)*, a cura di S. Cavaciocchi, Firenze, Le Monnier 1996, pp. 1057-1068.
- , *Santa Maria di Vallombrosa*, 8-13 maggio 1995,
- , *Sacri imprenditori – Sacri debitori. Prestito su pegno fondiario e crisi finanziaria a Vallombrosa tra XII e XIII secolo*, in *L'attività creditizia nella Toscana comunale. Atti del Convegno di Studi (Pistoia, Colle di Val d'Elsa, 26-27 settembre 1998)*, a cura di A. Ducchini e G. Francesconi, Pistoia, Società Pistoiese di Storia Patria, 2000, pp. 119-150.
- , *Proprietà della terra e dinamismo del mercato fondiario nel basso Valdarno superiore (seconda metà dell'XI - prima metà del XIII secolo). Riflessi di un'evoluzione politica e sociale, in Lontano dalle città. Il Valdarno di Sopra nei secoli XII-XIII. Atti del convegno di Montevarchi e Figline Valdarno (9-11 novembre 2001)*, a cura di G. Pinto e P. Pirillo, Roma, Viella, 2005, pp. 141-189.
- , *La proprietà fondiaria dei grandi enti ecclesiastici nella Toscana dei secoli XI-XIV*, in *Le campagne dell'Italia centro-settentrionale (secoli XII-XIV): la costruzione del dominio cittadino tra resistenze e integrazione. Seminario conclusivo della ricerca finanziata dal Miur (Università di Firenze, Bologna, Milano, Siena, Torino, Viterbo) (Siena, Certosa di Pontignano, 29 maggio - 1° giugno 2004)*, a cura di G. Piccini e G. Pinto, Siena, 2009, pp. 369-420.
- SAMARITANI A., *Beni superstiti nel Ferrarese di monasteri ravennati, adriensi, mantovani, bolognesi, modenese, veneziani e parmensi nella seconda metà del sec. XIV*, "Benedictina", XL, 1993, 1, pp. 57-77.
- SARACCO PREVIDI E., *Grange cistercensi nel territorio maceratese: insediamenti rurali monastici dei secoli XII e XIII*, "Proposte e Ricerche", 1981, fasc. VII, pp. 15-23.
- SCALFATI S.P.P., *Le fonti degli archivi ecclesiastici per lo studio del paesaggio agrario medioevale*, in IDEM, *La forma e il contenuto. Studi di scienza del documento*, Pisa, Pacini, 1993, pp. 139-148.
- Gli spazi economici della Chiesa nell'Occidente mediterraneo (secoli XII - metà XIV)* (Pistoia, 16-19 maggio 1997), Pistoia, Centro Italiano di Studi di Storia e d'Arte, 1999.
- TODESCHINI G., *Il prezzo della salvezza. Lessici medievali del pensiero economico*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1994.
- TONEATTO V. - ČERNIC P. - PAULITTI S., *Economia monastica. Dalla disciplina del desiderio all'amministrazione razionale*, introduzione di G. Todeschini, Spoleto, Centro Italiano di Studio sull'Alto Medioevo, 2004.

- TOUBERT P., *Dalla terra ai castelli. Paesaggio, agricoltura e poteri nell'Italia medievale*, a cura di G. Sergi, Torino, Einaudi, 1995.
- Uomini e campagne nell'Italia medievale*, a cura di A. Cortonesi, Roma-Bari, Laterza, 2002.
- VAGNI M., *L'organizzazione agricola dei Cistercensi nel Medioevo: l'esperienza di Casamari*, "Rivista Cistercense", X, 1993, 3, pp. 81-128.
- VARANINI G.M., *Crisi della grande proprietà monastica nel basso medioevo: l'esempio della Gardesana veronese*, in *Il Garda. L'ambiente, l'uomo. Il priorato di San Colombano di Bardolino e la presenza monastica nella Gardesana Orientale. Atti del Convegno (Bardolino, 26-27 ottobre 1996)*, Verona, Centro di Studi per il Territorio Benacense, 1997, pp. 39-63.
- VIOLANTE C., *Le chiese e lo sviluppo dell'economia monetaria medievale*, Università degli Studi di Pisa, Dipartimento di Medievistica, Pisa, Servizio Editoriale Universitario, 1989.
- ZONCA A., *Gli uomini e le terre dell'abbazia di San Benedetto di Vallalta (secoli XII-XIV)*, Bergamo, Comuni di Bergamo e Albino, 1998.

### **L'alimentazione monastica e gli abiti degli ordini religiosi**

- Ci desinò l'abate. *Ospiti e cucina nel monastero di Santa Trinita, Firenze, 1360-1363*, a cura di R. Zazzeri, Firenze, Società Editrice Fiorentina, 2003.
- DAL PRÀ L., *L' "Apparizione della Vergine a San Bernardo" dell'Accademia fiorentina e Badia a Settimo. Spunti agiografici e Planctus Mariae*, "Rivista Cistercense", VII, 1990, pp. 61-90.
- D'AMBROSIO A., *Per una storia del regime alimentare nella legislazione monastica dall'XI al XVIII secolo*, "Benedictina", XXXIII, 1986, 2, pp. 429-449.
- , SPEDICATO M., *Cibo e clausura. Regimi alimentari e patrimoni monastici nel Mezzogiorno moderno (sec. XVII-XIX)*, Bari, Cacucci, 1998.
- FREGNI E., *Il consumo di carne ovina in un centro monastico della bassa pianura modenese nel secolo XV*, in *Percorsi di pecore e di uomini: la pastorizia in Emilia Romagna dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di F. Cazzola, Bologna, Clueb, 1993, pp. 313-317.
- MONTANARI M., *Alimentazione e cultura nel Medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1988; rist. 1992.
- Sostanza (La) dell'Effimero: gli abiti degli Ordini religiosi in Occidente*, Catalogo della mostra del Museo Nazionale di Castel Sant'Angelo, 18 gennaio - 31 marzo 2000, a cura di G. Rocca, Roma, Ed. Paoline [2000].

### **Edizioni e repertori di fonti, indagini euristiche**

- Abbadia San Salvatore. Comune e Monastero in testi dei secoli XIV-XVIII*, a cura di M. Ascheri, Comune di Abbadia San Salvatore, Arcidosso, Centro, 1986.
- Acta capitulorum generalium Congregationis Vallis Umbrosae*, I, *Institutiones abbatum (1095-1310)*, a cura di N.R. Vasaturo, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1985, *General Preface* di D. Meade.
- Alexandri monachi Chronicorum liber monasterii Sancti Bartholomei de Carpineto*, edizione critica a cura di B. Pio, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2001.
- ANGELO DA VALLOMBROSA, *Lettere*, a cura di L. Lunetta, Firenze, Olschki, 1997.

- ARCANGELO BOSSI DA MODENA, *Matricula Monachorum Congregationis Casinensis Ordinis S. Benedicti*, a cura di L. Novelli e G. Spinelli, I, 1409-1699, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 1983.
- BAUMGÄRTNER I., *Regesten aus dem Kapitelarchiv von S. Maria in Via Lata (1201-1259)*, "Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken", LXXIV, 1994, pp. 42-171; LXXV, 1995, pp. 32-177.
- bios (II) di S. Bartolomeo da Simeri, introduzione, testo greco, traduzione e note a cura di G. Zaccagni, "Rivista di Studi Bizantini e Neellenici", XXXIII, 1996, pp. 193-274.
- carte (Le) dell'abbazia di Chiaravalle di Fiastra, a cura di G. Borri, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, I (1006-1180), 1997; III (1201-1216), 1997; IV (1217-1230), 2001; V (1231-1237), 1998; VI (1238-1246), 2000; VII (1247-1255), 2004.
- carte (Le) dell'archivio di San Silvestro in Montefano, I. Montefano-S. Benedetto-Fabriano; II. Congregazione, a cura di G. Avarucci e U. Paoli, Fabriano, Bibliotheca Montisfani, 1990-1991.
- Carte dell'Archivio di Stato di Siena. Abbazia di Montecelso (1071-1255), a cura di A. Ghignoli, Siena, Accademia Senese degli Intronati, 1992.
- Carte della Badia di Settimo e della Badia di Buonsollazzo nell'Archivio di Stato di Firenze (998-1200), a cura di A. Ghignoli e AR. Ferrucci, Firenze, SISMEL, 2004.
- carte (Le) del monastero dei santi Cosma e Damiano di Brescia (1127-1197), a cura di P. Merati, in <http://dohc.unipv.it/scrineum/CDLweb/Brescia/Sscd/>.
- carte (Le) del monastero di S. Andrea Maggiore di Ravenna, a cura di G. Muzzioli, I, 896-1000, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1987.
- carte (Le) del monastero di S. Felice di Pavia (998-1197), a cura di M. Milani, in <http://dohc.unipv.it/scrineum/CDLweb/Pavia/SanFelice/>.
- carte (Le) del monastero di S. Maria di Morimondo, I, 1010-1171, a cura di M. Ansani, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1992.
- carte (Le) del monastero di S. Miniato al Monte (secoli IX-XII), a cura di L. Mosiici, Firenze, Olschki, 1990.
- carte (Le) del monastero di S. Salvatore di Vaiano (1119-1260), a cura di R. Fantappiè, Prato, Società Pratese di Storia Patria, 1984.
- carte (Le) del monastero di S. Stefano di Bologna e di S. Bartolomeo di Musiano, I, 1001-1125, a cura di R. Rinaldi e C. Villani, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 1984.
- carte (Le) del monastero di San Pietro in Ciel d'Oro di Pavia, II (1165-1190), a cura di E. Barbieri, M.A. Casagrande Mazzoli ed E. Cau, Pavia-Milano, Ed. "Fontes", 1984; Fondo Cittadella (1200-1250), a cura di E. Barbieri, C.M. Cantù ed E. Cau, Pavia-Milano, Ed. "Fontes", 1988.
- carte (Le) del monastero di San Siro di Genova, I, 952-1224, a cura di M. Calleri; II, 1225-1253, a cura di S. Macchiavello e M. Traino; III, 1254-1278, a cura di M. Calleri; IV, 1279-1328, a cura di S. Macchiavello, Genova, 1997.
- Carte di Fonte Avellana, I, 975-1294, a cura di C. Pierucci e A. Polverari; II, 1140-1202, a cura di idem; III, 1203-1237, a cura di C. Pierucci; IV, 1238-1253, a cura di R. Bernacchia, Fonte Avellana, Centro di Studi Avellaniti, 1972-1989.
- carte (Le) di San Colombano di Bardolino (1134-1205), a cura di A. Piazza, Padova, Antenore, 1994.

- carte (Le) di S. Spirito del Morrone (1010-1250)*, a cura di F. Simonelli, Montecassino, Edizioni Cassinesi, 1997.
- cartulario (Il) di S. Giuliana di Perugia*, a cura di C. Cardinali, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1999.
- Chronicon Sublacense (593-1369)*, a cura di R. Morghen, trad. it. a cura di A. Carucci, Roma-Subiaco, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, 1991.
- Codex diplomaticus amiatinus, Urkundenbuch der Abtei S. Salvatore am Montamiata, Von den Anfängen bis zum Regierungsantritt Papst Innozenz III. (736-1198)*, a cura di W. Kurze, I-III, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1974, 1982, 1998.
- Codex Diplomaticus Cavensis, IX-X*, a cura di S. Leone e G. Vitolo, Badia di Cava dei Tirreni, 1984-1990.
- Codice diplomatico polironiano (961-1125)*, a cura di R. Rinaldi, C. Villani e P. Golinelli, Bologna, Pàtron, 1993.
- Codice Diplomatico Verginiano*, a cura di P.M. Tropeano, voll. I-XII, Montevergine, Padri Benedettini, 1977-1999.
- contratto (Il) di mezzadria nella Toscana medievale, II, Contado di Firenze, secolo XIII*, a cura di O. Muzzi e M. D. Nenci, Firenze, Olschki, 1988.
- Corpus consuetudinum monasticarum*, moderante C. Hallinger, Siegburg, Apud F. Schmitt, 1963-1987.
- Costituzioni olivetane manoscritte (1392, 1445-1540, 1542)*, a cura di E. Mariani, Siena-Monte Oliveto Maggiore, Cantagalli, 2003.
- DEGL'INNOCENTI A., *Le Vite antiche di Giovanni Gualberto: cronologia e modelli agiografici*, "Studi Medievali", XXIV, 1984, 1, pp. 31-91.
- , *Un'inedita epitome agiografica: la Vita di Giovanni Gualberto del ms. Laurenziano Plut. 35 sin. 9*, "Studi Medievali", s. III, XXXIII, 1992, pp. 909-933.
- DELLE CELLE (GIOVANNI) - LUIGI MARSILI, *Lettere*, a cura di F. Giambonini, Firenze, Olschki 1991.
- DELL'OMO M., *Il Regstrum di Pietro Diacono (Montecassino, Archivio dell'Abbazia, Reg. 3)*, con *Commentario codicologico, paleografico, dilomatistico*, Montecassino, Edizioni Cassinesi, 2000.
- DONATI L., *Abbazie del Sasso e del Mutino. Regesti delle pergamene*, a cura di F.V. Lombardi, San Leo, Società di Studi Storici per il Montefeltro, 2002.
- Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa: XV-XVIII secolo*, a cura di C. Nubola e A. Turchini, Bologna, Il Mulino, 1999.
- GARBARINO O., *Il diploma di Carlo Magno al monastero di San Colombano di Bobbio e i confini dell'alpe "Adria": un documento 'intricato' autentico o un prezioso falso?*, "Studi Genuensi", n.s. X, 1992, pp. 27-52.
- GOEZ W. - HAFNER CH., *Die vierte Vita des Abtes Johannes Gualberti von Vallombrosa († 1073)*, "Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters" (Namens der *Monumenta Germaniae Historica*), XLI, 1985, 2, pp. 418-437.
- KURZE W., *Ein Maß für Verehrung im Fonds Passignano*, in *Forschungen zur Reichs-, Papst- und Landesgeschichte, Peter Herde zum 65. Geburtstag von Freunden Schülern und Kollegen dargebracht*, herausgegeben von K. Borchardt und E. Bünz, Teil 1, Stuttgart, Hiersemann, 1998, pp. 155-159.

- "*Liber*" (II) di S. Agata di Padova (1304), a cura di G. Carraro, nota diplomatica di G.G. Fissore, Padova, Antenore, 1997.
- liber* (II) feudorum del monastero di S. Zeno di Verona (sec. XIII), a cura di F. Scartozzoni, saggi introduttivi di G.M. Varanini, Padova, Antenore, 1996.
- "*Libro Biscia*" (II) di S. Mercuriale di Forlì, a cura di S. Tagliaferri e B. Gurioli, con introduzioni di A. Vasina, voll. I e IV, aa. 894-1231; con appendice documentaria di G. Rabotti, Forlì, Cassa dei Risparmi di Forlì, 1982-1994.
- MAZZUCCO G., *Contributo alla definizione delle cronotassi abbaziali dei monasteri della Congregazione Cassinese*, "Benedictina", XXXIX, 1992, 1, pp. 11-36.
- Memorial- (Der) und Litugiencodex von San Salvatore / Santa Giulia in Brescia*, in *Monumenta Germaniae Historica, Libri memoriales et necrologia*, Nova series, IV, herausgegeben D. Geuenich und D. Ludwig, unter Mitwirkung von A. Angenendt, G. Muschiol, K. Schmid und J. Vezin, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 2000.
- Nuove pergamene del monastero femminile di S. Giorgio di Salerno*, I, 993-1256; II, 1267-1297, a cura di M. Galante, Altavilla Silentina, Studi Storici Meridionali, 1984; Salerno Car, 1997.
- PIER DAMIANI, *Lettere ai monaci di Montecassino*, a cura di A. Granata, Milano, Jaka Book, 1988.
- , *Lettere: 1-21*, a cura di G.I. Gargano e N. D'Acunto, Roma, Città Nuova, 2000.
- , *Lettere, 22-40*, a cura di G.I. Gargano e N. D'Acunto, Roma, Città Nuova, 2001.
- , *Lettere, 41-67*, a cura di G.I. Gargano e N. D'Acunto, Roma, Città Nuova, 2002.
- più* (Le) *antiche carte dell'Abbazia di S. Maria Val di Ponte (Montelabbate)*, II, 1171-1200, a cura di V. De Donato, con appendici e indici a cura di P. Monacchia, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1988.
- Regesta Chartarum Pistoriensium*, Pistoia, Società Pistoiese di Storia Patria, 1973-2004.
- regesti* (I) *dei documenti della certosa di Padula (1070-1400)*, a cura di C. Carlone, Salerno, Carbone Ed., 1996.
- SIMONETTI A., *Sermoni* (I) *di Umiltà da Faenza. Studio e edizione*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1995.
- Sommario di instrumenti del monastero di Rodengo*, a cura di L. Bezzi Martini, Brescia, Ateneo di Scienze Lettere ed Arti, 1993.
- SPINELLI G., *Per una cronotassi degli abati cassinesi di S. Pietro di Modena e dei Ss. Pietro e Prospero di Reggio Emilia (secc. XV-XVIII)*, in *Il millenario di S. Pietro di Modena*, II, Modena, Aedes Muratoriana, 1985, pp. 39-49.
- STRAZZIERI M.V., *Una traduzione dal greco ad uso dei Normanni: la Vita latina di S. Elia lo Speleota*, "Archivio Storico per la Calabria e la Lucania", LIX, 1992, pp. 1-108.
- Tabulario* (II) *del monastero di San Benedetto di Catania, 1299-1633*, a cura di M.L. Gangemi, Palermo, Società Siciliana per la Storia Patria, 1999.
- Vita* (La) *di san Fantino il Giovane*, Introduzione, testo greco, traduzione, commentario e indici a cura di E. Follieri, Bruxelles, Società des Bollandistes, 1993.
- "*Vite*" (Le) *di Torello da Poppi*, ed. critica a cura di L.G.G. Ricci, con un'introduzione storica di M. Bicchierai, Firenze, SISMEL, 2002; anche come *San Torello da Poppi*, Presentazione di P.L. Russo, Vallombrosa, Ed. Vallombrosa, 2003.
- Vite* (Le) *di Umiltà da Faenza. Agiografia trecentesca dal latino al volgare*, a cura di A. Simonetti, Firenze, SISMEL, 1997.

### 7. Alcuni riferimenti alla storiografia degli ultimi dieci anni

Dopo le sintesi degli anni Ottanta e Novanta, sugli aspetti istituzionali e i processi di normazione interni al monachesimo benedettino sono state aperte ulteriori prospettive di indagine a partire da tipologie documentarie proprie, che non possono essere considerate testi giuridici *tout court*, ma implicano profonde connessioni con componenti teologiche, esegetiche, canonistiche, morali e pastorali. Così, la lezione di Giorgio Picasso ha trovato sviluppo in studi dedicati alle *regulae* e al complesso insieme delle consuetudini, in alcuni casi ben sedimentate, raccolte e codificate (soprattutto per il monachesimo 'riformato' dei secoli XI-XII), più spesso ricostruibili sulla base di accenni identificabili nelle fonti liturgiche o grazie a oggetti, elementi architettonici e iconografici.

Altrettanto orientate a recepire una pluralità di fonti che restituiscano la ricchezza delle esperienze comunitarie regolari sono gli studi che nell'ultimo decennio hanno delineato i processi di istituzionalizzazione come sintesi di dinamiche stratificate e come *summae* del divenire molteplice del mondo medievale.

Allo stesso modo le transizioni e le coesistenze fra esperienze benedettine e ordini mendicanti si presentano come terreno di esplicitazione di mutamenti più ampi, identificabili su scala locale e spesso evidenziabili con maggiore forza proprio all'interno delle mura cittadine o nello spazio territoriale delle circoscrizioni diocesane.

In tale prospettiva, indagini mirate intorno a territori caratterizzati come cerniere fra ambiti geoculturali diversi si allargano a includere tematiche di genere e approfondimenti sulla dialettica fra autonomia e uniformazione all'interno dei *reseaux monastiques*, anche nelle loro problematiche sovrapposizioni con la distrettuazione diocesana.

Complessità e molteplicità della *societas christiana* e ruolo del monachesimo rispetto al clero secolare e alle diverse forme e devozioni della spiritualità laicale sono la prospettiva di un nutrito gruppo di disamine, fra le quali spiccano alcune considerazioni su monasteri e santuari e su insediamenti benedettini e ordini mendicanti.

In quest'ottica risultano particolarmente interessanti gli studi che aprono prospettive interecclesiali ed ecumeniche: la ricerca sulle presenze benedettine in contesti interculturali pone la necessità di analizzare relazioni, differenze e dinamiche anche utilizzando fonti liturgiche, agiografiche e testi per la pastorale, contribuendo ad elaborare strumenti metodologici propri delle discipline cristianistiche e storico religiose.

Ciò vale, nello specifico, per studi sugli insediamenti nelle lagune veneziane, posti a contatto diretto con il mondo greco orientale.

Su un altro piano, il grande tema degli aspetti materiali e di civilizzazione è stato al centro del convegno internazionale tenuto a Roma e Subiaco nel 2013, dedicato in gran parte all'individuazione di prassi e modelli di gestione in diverse aree d'Europa: la novità dell'approccio dei contributi consiste nell'aver delineato

una problematica dialettica fra aspetti pastorali e morali, da una parte, e realtà del lavoro agricolo e dei rapporti economici, all'esterno e all'interno del mondo claustrale.

Anche fra gli studi d'area dell'ultimo decennio prevale un'impostazione generale che mette l'accento su forme devozionali locali, aspetti etnografici, specificità territoriali.

La storiografia monastica più recente incrocia i temi antropologici del pellegrinaggio e dell'origine delle pratiche religiose più radicate nella spiritualità popolare, mettendo in luce le aperture dei contesti monastici non solo ai laici e ai fermenti della società, ma anche agli scambi di persone, idee e devozioni di cui le grandi vie di attraversamento erano luogo privilegiato.

Lo stesso paesaggio, nelle sue componenti materiali legate alle presenze monastiche, è stato ricompreso in una prospettiva culturale, con connotazioni ecclesologiche e teologico morali.

Ciò vale, a maggior ragione per il grande tema della committenza artistica o letteraria, che si innesta all'interno della storiografia monastica degli ultimi anni intorno a contesti e opere specifici, dilatando però gli orizzonti metodologici degli approcci interdisciplinari. Inoltre, su questo terreno possono convergere riflessioni sul rapporto fra benedettini e laici, sulle modalità di pastorale e comunicazione, sulle relazioni tra riforme monastiche, artisti, sensibilità diffuse. Sono stati considerati soprattutto casi di epoca medievale, ma le analisi su realizzazioni rinascimentali consentono proficui collegamenti critici sulle relazioni fra umanesimo e mondi claustrali, con particolare riferimento alla riforma di Santa Giustina e ai contesti urbani dell'Italia settentrionale. Attraverso i meccanismi della committenza, così come emergono dalla documentazione analizzata, si evidenziano visioni teologiche, pastorali, ecclesologiche, aspetti propri del Cristianesimo nella sua vivace dialettica con i contesti culturali in cui si inserisce.

Dal punto di vista metodologico assumono una nuova luce anche gli studi archeologici sui monasteri: campi di verifica di considerazioni molto più ampie sui modi di vita negli spazi claustrali, sulla concezione dello spazio, del tempo e sul condividere l'esistenza nella dimensione della preghiera. I casi di San Vincenzo al Volturno e di San Michele alla Verruca hanno tracciato la strada per altri approfondimenti, applicabili a più contesti lungo la penisola e ben oltre.

8. *Per un approccio bibliografico alla storiografia degli ultimi dieci anni. Prima e parziale rassegna degli studi sul monachesimo maschile medievale (istituzioni monastiche e assetti economico-patrimoniali dei contemplativi italiani)*

L'attenzione alla storia istituzionale e normativa degli ordini religiosi è stata positivamente stimolata dalla pubblicazione degli Atti relativi al I e II Seminario Internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli ordini religiosi (*Regulae – Consuetudines – Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini*

*religiosi nei secoli centrali del Medioevo*, a cura di C. ANDENNA e G. MELVILLE, con la consulenza scientifica di C.D. FONSECA, H. HOUBEN e G. PICASSO, Münster, Lit Verlag, 2005). La prima parte della pubblicazione è esplicitamente dedicata al mondo monastico e canonico, con approfondimenti sulle singole famiglie regolari: i Cluniacensi (S. Barret), i Fruttuariensi (A. Lucioni), i Cavensi (G. Lunardi), i Vallombrosani (N. D'Acunto), i Pulsanesi e la Congregazione di Santa Maria di Montevegine (F. Panarelli), i Certosini (F. Cygler), i Camaldolesi (C. Caby), i Canonici Regolari (C. Andenna), i Premostratensi (J. Oberste), i Cistercensi (G. Cariboni), i Florensi (P. De Leo). Il tutto risulta corredato da due saggi sulle realtà giuridiche della Regola di Agostino e Benedetto (C.D. Fonseca e G. Picasso), e dal contributo introduttivo sulla tipologia normativa delle Regole, Consuetudini e Statuti (G. Melville). Da segnalare, non solo come sintesi esaustiva, ma anche come ricchissimo e aggiornato repertorio storiografico, M. DELL'OMO, *Storia del monachesimo occidentale dal Medioevo all'età contemporanea. Il carisma di san Benedetto tra VI e XX secolo*, Milano, Jaca Book, 2011. Più agevole e didattico il manuale di A.M. RAPETTI, *Storia del monachesimo medievale*, Bologna, Il Mulino, 2013.

Il tema della comparazione tra Ordini religiosi e delle problematiche istituzionali trasversali alle varie famiglie regolari è stato poi portato avanti, durante il periodo compreso fra 2005 e 2015, dalla stessa casa editrice nella collana *Vita Regularis*. In particolare si segnalano: *Oboedientia Zu Formen und Grenzen von Macht und Unterordnung im mittelalterlichen Religiosentum*, a cura di S. BERRET e G. MELVILLE, Münster, 2005 (in particolare i contributi di N. D'ACUNTO, G. CARIBONI e C. ANDENNA sul concetto di obbedienza nell'XI secolo e sui rapporti con la Chiesa Romana); *Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter*, a cura di G. ANDENNA, M. BREITENSTEIN e G. MELVILLE, Münster, Lit Verlag, 2005, tema poi ripreso ed approfondito per la realtà italiana dal XXVII convegno di Studi Avellaniti *Il carisma nel secolo XI. Genesi, forme e dinamiche istituzionali (Eremo Camaldolese di Fonte Avellana, 30-31 agosto 2005)*, Serra Sant'Abbondio - Pesaro, Il Segno dei Gabrielli Editori, 2006, e nei contributi di C. ANDENNA e G. MELVILLE nel volume *Omnia religione moventur. Culti, carismi ed istituzioni ecclesiastiche. Studi in onore di Cosimo Damiano Fonseca*, a cura di P. PIATTI e R. TORTORELLI, Galatina - Martina Franca, Congedo Editore - Edizioni Pugliesi, 2006; la ripubblicazione di vari articoli di G. PICASSO in due volumi distinti *Monachorum tempora seu gesta exquirere. Studi di storia monastica (secoli VI-XIII)*, a cura di G. ANDENNA e C.D. FONSECA, Berlin, Lit Verlag, 2006, e *Sacri Canones et monastica regula. Disciplina canonica e vita monastica nella società medievale*, Milano, Vita e Pensiero, 2006; C. ANDENNA, *Mortariensis Ecclesia. Una congregazione di canonici regolari in Italia settentrionale tra XI e XII secolo*, Berlin, Lit Verlag, 2007; *Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven*, a cura di A. MÜLLER e G. MELVILLE, Berlin, Lit Verlag, 2007; *Generations in the Cloister. Generationen im Kloster. Youth and Age in Medieval Religious Life – Jugend und Alter in der mittelalterlichen vita religiosa*, a

cura di A. KEHNEL e S. VON HEUSINGER, Berlin, Lit Verlag, 2008; L.-A. DANENBERG, *Das Recht der Religiösen in der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts*, Berlin, Lit Verlag, 2008; M. BREITENSTEIN, *Das Noviziat im hohen Mittelalter. Zur Organisation des Eintrittes bei den Cluniazensern, Cisterziensern und Franziskanern*, Berlin, Lit Verlag, 2009; *Norm und Realität. Kontinuität und Wandel der Zisterzienser im Mittelalter*, a cura di F.J. FELTEN e W. RÖSENER, Berlin, Lit Verlag, 2011 (il contributo di G. Cariboni fa riferimento all'Italia); *Aspects of Charity. Concern for One's Neighbour in Medieval vita religiosa*, a cura di G. MELVILLE, Berlin, Lit Verlag, 2011; *Rules and Observance. Devising Forms of Communal Life*, a cura di J. BURKHARDT, M. BREITENSTEIN, S. BURKHARDT e J. RÖHRKASTEN, Berlin, Lit Verlag, 2014 (in particolare il contributo di N. D'Acunto sui Camaldolesi); *Per Sardiniae insulam constituti. Gli ordini religiosi nel Medioevo sardo*, a cura di P. PIATTI e M. VIDILI, Berlin, Lit Verlag, 2015 (sul monachesimo si segnalano i contributi di G. Melville, R. Martorelli, R. Turtas, G. Strinna e F. Salvestrini); *Les moines autour de la Méditerranée. Contacts, échanges, influences en Orient et en Occident de l'Antiquité tardive au Moyen Âge (IV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, I. *Mobilités et contacts à l'échelle locale et régionale (École française de Rome, 17-19 septembre 2014)*, in corso di stampa.

Meno rilevante ai fini degli studi istituzionali appare il problema dell'etnia e delle forme di vita religiosa (*Vita communis und ethnische Vielfalt. Multinational zusammengesetzte Klöster im Mittelalter*, a cura di U. ISRAEL, Berlin, Lit Verlag, 2006), con contributi sul Südtirol-Alto Adige e Trentino (E. Curzel), sui Benedettini di Subiaco (U. Israel), sui monaci nell'Italia normanna (F. Panarelli), sugli Ordini tedeschi in Sicilia (K. Toomaspoeg) e sul monachesimo orientale (D. Weltecke); F. SALVESTRINI, 'Modelli' di eremitismo: dal monachesimo tardoantico all'esperienza francescana (III-XIII secolo), in *Altro monte non ha più santo il mondo. Storia, architettura ed arte alla Verna dalle origini al primo Quattrocento. Atti del Convegno di studi (Sacro Convento della Verna [AR], 4-6 agosto 2011)*, a cura di N. BALDINI, Firenze, Ed. Studi Francescani, 2012, pp. 69-92.

Iniziative simili sono state promosse con due incontri (nel 2009 e nel 2010) dal Centro italo - tedesco per l'eccellenza europea di Villa Vigoni, che ha portato alla pubblicazione di due volumi *Die Ordnung der Kommunikation und die Kommunikation der Ordnungen, 1, Netzwerke: Klöster und Orden im Europa des 12. und 13. Jahrhunderts*, a cura di C. ANDENNA, G. BLENEMANN, K. HERBERS e G. MELVILLE, Stuttgart, Steiner, 2012 e *Die Ordnung der Kommunikation und die Kommunikation der Ordnungen, 2, Zentralität: Papsttum und Orden im Europa des 12. und 13. Jahrhunderts*, a cura di C. ANDENNA, G. BLENEMANN, K. HERBERS e G. MELVILLE, Stuttgart, Steiner, 2013. Ma anche dalla letteratura francese *Interactions, emprunts, confrontations chez les religieux (Antiquité tardive - fin du XIX<sup>e</sup> siècle) (Saint-Étienne, 24-26 octobre 2012)*, Saint-Étienne, PUSE, 2015. Utile anche *Institution und Charisma: Festschrift für Gert Melville zum 65. Geburtstag*, a cura di F.J. FELTEN, A. KEHNEL e S. WEINFURTER, Köln - Weimar - Wien, Böhlau Verlag, 2009, e sul tema dell'identità degli Ordini religiosi *Écrire son histoire:*

*les communautés religieuses régulières face à leur passé*, a cura di N. BOUTIER, Saint-Étienne, CERCOR - Université Jean Monnet, 2005.

Tale fecondo incontro con la storiografia tedesca (Università di Münster, di Göttingen e di Dresden) ha dato vita a tre incontri delle Settimane della Mendola, nelle quali, pur mantenendo il legame con la tradizione storiografica precedente, si sono accolti metodologie nuove e approcci scientifici diversi, come lo stesso G. Andenna spiega nell'*Introduzione (Dalle tradizionali Settimane alle "Nuove Settimane": le ragioni e i contenuti del cambiamento)* al convegno *Religiosità e civiltà. Le comunicazioni simboliche (secoli IX-XIII)*, a cura di G. ANDENNA, Milano, Vita e Pensiero, 2009, pp. 3-22. Particolarmente rilevante per gli studi istituzionali è stato il secondo di questi incontri, dedicato al tema dell'identità in rapporto agli ordini religiosi (*Religiosità e civiltà. Identità delle forme religiose [secoli X-XIV]*), a cura di G. ANDENNA, Milano, Vita e Pensiero, 2011).

Questa imponente letteratura testimonia come non sia più possibile studiare gli aspetti istituzionali di singole famiglie regolari prescindendo dalla comparazione con altri ordini, così come dai rapporti con i pontefici e da una fenomenologia dell'istituzione religiosa, benché negli studiosi italiani si tenda a mantenere in maniera più rigida la distinzione tra monaci e canonici da un lato e mendicanti dall'altro, come dimostrano gli Atti del Convegno tenutosi nel 2006 a Fonte Avellana *Dinamiche istituzionali delle reti monastiche e canonicali nell'Italia dei secoli X-XII*, a cura di N. D'ACUNTO, Eremito Camaldolese di Fonte Avellana (Serra Sant'Abbondio - Pesaro), Il Segno dei Gabrielli editori, 2007.

L'inizio del XXI secolo ha offerto l'occasione di celebrare molti millenari o ricorrenze pluricentinarie con iniziative connesse ad attività editoriali. In occasione dell'anniversario dei 1100 anni della *fondazione* di Cluny, fondamentale è stata la ripubblicazione di vari contributi di G. Constable in un unico volume *The Abbey of Cluny: A Collection of Essays to Mark the Eleven-Hundredth Anniversary of Its Foundation*, Münster, Lit Verlag, 2010. Per i 900 anni di G. Clairvaux Cariboni si è occupato di trattare delle presenze di questa famiglia in Italia (*L'avventure cisterciense. Catalogue de l'exposition du 9<sup>e</sup> centenaire de la fondation de Clairvaux*, a cura di A. BAUDIN e L. VEYSSIÈRE, Somogy-Éditions d'art - Département de l'Aube, Paris, 2015). Per quanto riguarda le altre iniziative, segnaliamo: M. DELL'OMO, *Documenti per il V centenario dell'unione di Montecassino alla Congregazione di santa Giustina. La fine della commenda e gli adempimenti finanziari verso il futuro papa Leone X, i vescovi Pandolfini e Serapica (1504-1532)*, "Benedictina", 52, 2005, fasc. 2, pp. 277-352; *Studi e testi pubblicati in occasione del Millenario della nascita di san Pier Damiani 1007-2007*, numero monografico, "Benedictina", 54, 2007, fasc. 2; *L'abbazia di Matilde. Arte e storia in un grande monastero dell'Europa benedettina. San Benedetto Po (1007-2007)*, a cura di P. GOLINELLI, Bologna, Pàtron, 2008; *Abbazia di Fossanova: 800 anni tra storia e futuro*, a cura di G.M. DE ROSSI, M. CANCELLIERI e M. RIGHETTI, Roma, Gangemi Editore, 2008; *L'abbazia di San Salvatore di Monte Acuto - Montecorona nei secoli XI-XVIII*, a cura di N. D'ACUNTO e M. SANTANICCHIA, "Bollettino della Deputa-

zione di Storia Patria per l'Umbria", 108, 2011, fasc. 1-2; *Studi Olivetani in onore di don Giorgio Picasso nel VII Centenario degli inizi di Monte Oliveto*, "Benedictina", 60, 2013, fasc. 1; P. GOLINELLI, *Il Millenario della fondazione dell'abbazia di San Domenico di Sora (1011-2012)*, "Benedictina", 60, 2013, fasc. 2, pp. 493-502; *1400 anni dalla donazione Longobarda di Bobbio (613-2013). Convegno di Studi (Piacenza - Bobbio, 21-22 giugno 2013)*, in corso di stampa; *Camaldoli e l'Ordine Camaldolese dalle origini alla fine del XV secolo*, a cura di C. CABY e P. LICCIARDELLO, Cesena - Badia di Santa Maria del Monte, Centro Storico Benedettino Italiano, 2014; *Schola Dominici servitii. Cultura e spiritualità monastica tra Occidente e Oriente. Nel Millenario della Badia della santissima Trinità di Cava de' Tirreni (1011-2011). Atti del convegno (Badia di Cava [SA], 15-17 settembre 2011)*, Firenze, SISMEI, in corso di stampa.

Per l'Italia Centro-Settentrionale si veda: G. VEDOVATO, *La presenza benedettina a San Fermo Maggiore di Verona (inizio del secolo XI-1260)*, "Benedictina", 52, 2005, fasc. 2, pp. 229-276; *Monachesimo e sviluppo del territorio nelle Alpi lombarde*, Breno, Banca di Valle Camonica - Gruppo Banca Lombarda, 2005; D. CERAMI, *Insedimenti e possessi dell'abbazia di Nonantola lungo il confine tra diocesi di Modena e Bologna (secoli VIII-X)*, "Benedictina", 53, 2006, fasc. 2, pp. 365-388; *Attraverso le Alpi: San Michele, Novalesa, San Teofredo e altre reti monastiche*, a cura di F. ARNEOLDO e P. GUGLIELMOTTI, Bari, Edilpuglia, 2008; A. LUCIONI, *Insedimenti monastici medievali sul versante meridionale delle Alpi centrali*, "Benedictina", 55, 2008, fasc. 1, pp. 57-98; *Il monachesimo italiano del secolo XI nell'Italia nordoccidentale*, a cura di A. LUCIONI, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 2010; *Monasteri fruttuariensi nel Seprio*, a cura di M. LUONI, Varese, Macchionepietro Editore, 2012; G. GIAI, *Tra Novalesa e Chartrres: Adraldo e la renovatio novalicense dell'XI secolo*, "Benedictina", 59, 2012, fasc. 2, pp. 271-296; *Monaci e pellegrini nell'Europa medievale. Viaggi, sperimentazioni, conflitti e forme di mediazione*, a cura di F. SALVESTRINI, Firenze, Polistampa, 2014; Y. KOJIMA, *Insedimenti monastici nell'Emilia occidentale - Il monastero benedettino di Castione Marchesi e i Cistercensi*, "Hortus artium medievalium", 20, 2014, pp. 561-570; F. SALVESTRINI, *Religious Orders and Cities in Medieval Tuscany (10<sup>th</sup> to 14<sup>th</sup> Centuries)*, in *Life and Religion in the Middle Ages*, edited by F. SABATÉ, Cambridge - Newcastle Upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2015, pp. 202-218; SALVESTRINI F., *Les échanges et les affrontements de l'identité dans la réforme bénédictine italienne. La congrégation de Unitate face aux cisterciens, aux camaldoules et aux vallombrosains au XV<sup>e</sup> siècle*, in *Interactions, emprunts, confrontations chez les religieux (Antiquité tardive - fin du XIX<sup>e</sup> siècle). Actes du VIII<sup>e</sup> Colloque International du C.E.R.C.O.R. (Saint-Étienne, 24-26 octobre 2012)*, Saint-Étienne, PUSE, 2015, pp. 273-296, in corso di stampa.

Per l'Italia Centrale: *Farfa abbazia imperiale. Atti del Convegno internazionale di studi (Farfa - Santa Vittoria in Matenano, 25-29 agosto 2003)*, a cura di R. DONDARINI, Negarine di San Pietro in Cariano (Verona), Il Segno dei Gabrielli Editori, 2006; F. SEBASTIANELLI, *Presenze minori dei monaci silvestrini in Toscana*, "Inter

fratres”, 58, 2008, pp. 249-268; F. SALVESTRINI, *Gli Ordini religiosi a Pistoia in età precomunale e comunale*, in *La Pistoia comunale nel contesto toscano ed europeo (secoli XIII-XIV). Atti del Convegno di studi (Pistoia, 12-14 maggio 2006)*, a cura di P. GUALTIERI, Pistoia, Società Pistoiese di Storia Patria, 2008 (Biblioteca Storica Pistoiese, XV), pp. 241-270; *In claustrum sancte Marie. L'abbazia di Serena dal XI al XVIII secolo*, a cura di A. BENVENUTI, Ospedaletto, Pacini, 2009; *L'abbazia benedettina di Santa Maria della Neve a Torrechiara*, a cura di B. ZILOCCHI e F. TONELLI, Parma, Fondazione Cariparma, 2009; *La badia di Sansepolcro nel Quattrocento*, a cura di A. DI LORENZO, C. MARTELLI e M. MAZZALUPI, Selci Lama, Pli-niana, 2012; *Pier Damiani e il monastero di San Gregorio in Conca nella Romagna del secolo XI*, a cura di N. D'ACUNTO, Spoleto, CISAM, 2008; *Gli ordini mendicanti secoli XIII-XVI*, Macerata, Centro Studi Maceratesi, 2009 (che a dispetto del titolo tratta anche di monaci); *Vita religiosa a Roma (secoli XIII-XV)*, a cura di G. BARONE e A. ESPOSITO, Roma, Società Romana di Storia Patria, 2011.

Per il monachesimo nell'Italia Meridionale e per la Congregazione Cassinese: G. PICASSO, *La spiritualità dell'antico monachesimo: alle origini di Monte Oliveto*, in *Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter*, a cura di G. ANDENNA, M. BREITENSTEIN e G. MELVILLE, Münster, Lit Verlag, 2005, pp. 443-452; E. MARIANI, *Gli oblati olivetani fra Tre e Quattrocento. Tipologie e peculiarità*, “Benedictina”, 55, 2008, fasc. 1, pp. 99-130; G. MENDOLA, *I monaci olivetani a Palermo*, in *La chiesa di San Giorgio in Kemonia in San Giuseppe Cafasso. Contesti, cronache, committenze*, a cura di A. DI BERNARDO, San Martino delle Scale, Abadir, 2009; D. GIORDANO, *Il monastero di San Giacomo di Bari e la sua unione alla congregazione di Monte Oliveto*, “Nicolaus. Rivista di teologia ecumenico-patristica”, 37, 2010, pp. 295-309; C. CABY, *Bernardo Tolomei (1272-1348) ou les paradoxes de la fondation de Monte Oliveto*, “Revue Mabillon”, 23, 2012, pp. 67-88; *Studi Olivetani in onore di don Giorgio Picasso nel VII Centenario degli inizi di Monte Oliveto*, “Benedictina”, 60, 2013, fasc. 1.

Approfondimenti sono stati eseguiti su singole reti monastiche. Per i Cluniacensi un primo punto storiografico venne messo a punto da G. Cantarella nel convegno tenutosi presso la Badia di Settimo nel 1999, ma pubblicato nel 2006 *Dalle abbazie, l'Europa. I nuovi germogli del seme benedettino nel passaggio tra primo e secondo millennio (secoli X-XII)*, a cura di A. GUIDOTTI e G. CIRRI, Firenze, Maschietto Editore, 2006. Tuttavia gli studi su singole fondazioni sono quantitativamente di molto inferiori rispetto a quelli di altri Ordini religiosi: G. SPINELLI, *Siti cluniacensi in Lombardia*, in *Romanico in Lombardia: dalla conoscenza al piano-progetto*, a cura di G.M. LABAA, Bergamo, Lubrina LEB, 2005, pp. 59-64; F. BONAITI - S. GALLORO, *Il territorio lecchese nelle carte del priorato cluniacense di San Giacomo di Pontida (1076-1268)*, in *Età romanica. Metropoli, contado, ordini monastici nell'attuale provincia di Lecco (XI-XII secolo)*, a cura di C. BERTELLI, Milano, Skira, 2006, pp. 205-213; M.A. CRIPPA - F. ZANZOTTERA, *Precisazioni di metodo sulla ricerca dei monasteri benedettini insediati in Milano e provincia dalla riforma cluniacense ad oggi*, in *Le fondazioni benedettine nel terri-*

torio e nel paesaggio dell'Italia settentrionale. *Itinerari di storia e cultura*, a cura di P. BOSSI e S. LANGÉ, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2007, pp. 37-42; G. ARDIZIO, *Il priorato cluniacense di Castelletto Cervo (Biella) nella documentazione scritta: quadro storico e strutture medievali*, "Bollettino storico-bibliografico subaplino", 109, 2011, pp. 39-82.

Per i Certosini: S. CHIAVERTO, *I Certosini di Montebenedetto e i loro vicini nel sec. XIII*, in *L'Ordre des Chartreux au XIII<sup>e</sup> siècle*, Salzburg, Institut für Anglistik und Amerikanistik - Universität Salzburg, 2006, pp. 105-115; R. BISIO, *La certosa di Rivarolo in Genova, dalla crisi del Grande Scisma alla rinascita (secoli XIV-XV)*, in *Provincia Cartoixana de Catalunya. La cartoixa de Montalegre*, Barcelona, Diputació Barcelona y "Analecta Cartusiana", 2006, pp. 135-148; *Storia, arte e medicina nella Certosa di Padula (1306-2006)*, a cura di C. CARLONE, Salerno, Lavegliacarlone, 2006; R. COMBA, *Boschi e alpeggi fra Certosini e contadini nell'Italia centro-settentrionale: fine del XII secolo - inizi del XV*, in *Rivolte urbane e rivolte contadine nell'Europa del Trecento. Un confronto*, a cura di M. BOURIN, Firenze, Firenze University Press, 2008, pp. 217-250; *Studies in Carthusian Monasticism in the Late Middle Age*, a cura di J.M. LUXFORD, Turnhout, Brepols, 2008 (sulla Certosa di Firenze cf. il contributo di B. Cassidy); *Il fascino dell'eremo. Asceti, certosini e trappisti sul Mombracco nei secoli XIII-XVIII*, a cura di R. COMBA, Cuneo, Società di Studi Storici ed Archeologici, 2010; E. CANOBBIO, *Tra Grenoble ed Avignone: la Certosa di San Salvatore nel XIV secolo*, "Bollettino della Società per gli Studi Storici Archeologici ed Artistici della Provincia di Cuneo", 142, 2010, pp. 131-152; R. COMBA, *Eremiti ed eremiti di montagna. Spazi e luoghi certosini nell'Italia medievale*, Cuneo, Società di Studi Storici ed Archeologici, 2011; S. BERTOCCI, *Il primo insediamento dei Certosini in Italia: la Certosa di Serra San Bruno*, in *Architettura eremitica. Sistemi progettuali e paesaggi culturali*, a cura di S. BERTOCCI e S. PARRINELLO, Firenze, Edifir, 2010, pp. 444-449; *Les chartreux et les élites XII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, a cura di S. EXCOFFON, Saint Étienne, CERCOR, 2013; G. GIULIANI, *L'ingresso e l'affermazione dell'Ordine Certosino in Toscana nel secolo XIV*, Tesi di Dottorato, Tutor M.L. CECCARELLI LEMUT, Università degli Studi di Pisa, 2015, disponibile all'indirizzo <https://etd.adm.unipi.it/theses/available/etd-12092011-044214/>

Per i Virginiani: F. PANARELLI, *Il mondo monastico e Federico II: il caso di Montevergine*, in *Federico II nel Regno di Sicilia. Realtà locali e aspirazioni universali*, a cura di H. HOUBEN, Bari, Centro Studi Normanno-Svevi, 2008, pp. 189-220; E. MANZO, *Fondazioni benedettine dopo la riforma cluniacense: insediamenti monastici eremitici dei Verginiani lungo il versante tirrenico*, in *Architettura eremitica. Sistemi progettuali e paesaggi culturali* a cura di S. BERTOCCI e S. PARRINELLO, Firenze, Edifir, 2010, pp. 91-103; P. D'ARCANGELO, *La signoria composita. Poteri signorili a Montevergine dalle origini all'età sveva (seconda metà del XII secolo - prima metà del XIII secolo)*, "Società e Storia", 37, 2013, pp. 227-263; *La Maestà di Montevergine: storia e restauro*, a cura di G. MUOLLO e F. GANDOLFO, Roma, Artemide, 2014.

Florensi e Celestini. Nel quadro delle celebrazioni per l'VIII centenario della morte di Gioacchino da Fiore il Ministero per i Beni e le Attività Culturali ha promosso l'organizzazione di tre convegni di studio dedicati alla figura dell'abate calabrese. *Da Celestino V all'“Ordo Coelestinorum”*, a cura di L. PELLEGRINI e M.G. DEL FUOCO, L'Aquila, Deputazione Abruzzese di Storia Patria, 2005; V. DE FRAJA, *Oltre Cîteaux: Gioacchino da Fiore e l'Ordine fiorense*, Roma, ISIME, 2006; *I luoghi di Gioacchino da Fiore*, a cura di C.D. FONSECA, Roma, Viella, 2006; *Il ricordo del futuro: Gioacchino da Fiore e il Gioachinismo attraverso la storia*, a cura di F. TRONCARELLI, Bari, Adda, 2006; A. MORIZIO, *I Celestini dall'erudizione alla storiografia*, “Benedictina”, 54, 2007, fasc. 1, pp. 133-161; *L'esperienza monastica fiorense e la Puglia*, a cura di C.D. FONSECA, Roma, Viella, 2007, *Gioachinismo e profetismo in Sicilia. Secoli XIII-XVI*, a cura di C.D. FONSECA, Roma, Viella, 2007; G. MORIZIO, *Eremitismo e monachesimo in Italia tra XIII e XIV secolo: i “Celestini” di fra Pietro del Morrone. Storia e documenti (metà secolo XIII-1320)*, Tesi di Dottorato, Università degli Studi di Padova, Tutors M.G. DEL FUOCO e L. Pellegrini, 2008; P. DALENA, *Gli insediamenti fiorenti pugliesi nel contesto della viabilità medievale*, in *Minima medievalia*, a cura di P. DALENA, Bari, Adda, 2012; *La provincia celestina di Romagna: indagini storiche locali e nuove prospettive di studio*, a cura di A. CICERCHIA, S. GIOMBI e U. PAOLI, Ancona, Edizioni Studia Picena, 2013; A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Una memoria controversa. Celestino V e le sue fonti*, Firenze, SISMEL, 2013.

Per i Camaldolesi si veda, solo in rapporto agli studi sulla tradizione istituzionale: P. LICCIARDELLO, *Legislazione camaldolese medievale (XI-XV secolo). Un repertorio*, “Benedictina”, 54, 2007, fasc. 1, pp. 23-60; P. LICCIARDELLO, *Le costituzioni di Placido, priore di Camaldoli (1180-1189/1190)*, 118, 2008, pp. 69-88; C. CABY, *Hermits for Communes: The Camaldolese in the Service of the Communes of Central and Northern Italy in the Thirteenth to Fifteenth Centuries*, in *Churchmen and Urban Government in Late Medieval Italy, c. 1200 - c. 1450*, a cura di F. ANDREWS, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 268-264; P. LICCIARDELLO, *Le visite pastorali all'abbazia di Sansepolcro nel Duecento*, “Archivio Storico Italiano”, 171, 2013, pp. 35-82; P. LICCIARDELLO, *Autorità giuridica e cultura letteraria nelle consuetudini eremitiche di Fonte Avellana e Camaldoli*, in *Auctor et Auctoritas in Latinis Medii Aevi Litteris. Author and Authorship in Medieval Latin Literature*, a cura di E. D'ANGELO e J. ZIOLKOWSKI, Firenze, SISMEL, 2014, pp. 601-612; MARTINO III PRIORE DI CAMALDOLI, *Libri tres de moribus*, Edizione critica, traduzione e commento a cura di P. LICCIARDELLO, Firenze, SISMEL, 2013 (una raccolta elaborata nel 1253 delle norme stabilite nei Capitoli Generali Camaldolesi). Mentre per gli studi su singole fondazioni: L. BAFFONI VENTURI, *I monaci bianchi a Pesaro. I camaldolesi dall'abbazia di San Decenzio al monastero di Santa Maria degli Angeli Pesaro*, Pesaro-Urbino, Metauro, 2005; G. VEDOVATO, *Sei secoli di presenza camaldolese nella diocesi di Ceneda - Vittorio Veneto*, “Il Flaminio cultura”, 16, 2008, pp. 75-98; M. RONZANI, *La Badia a Monte Muro: le vicende di un monastero camaldolese nei secoli XII-XV*, “Cor-

rispondenza”, 29, 2009, pp. 5-8; D. CERAMI, *I monasteri camaldolesi nella diocesi di Bologna (secoli XI-XII)*, “Atti e Memorie della Deputazione di Storia Patria per le Province di Romagna”, 60, 2009, pp. 61-94; M. SERAVELLI, *Le origini del monastero camaldolese di San Giovanni Evangelista a Pratovecchio*, “Corrispondenza” 30, 2010, pp. 13-16; *San Michele in Isola: isola della conoscenza: ottocento anni di storia e cultura camaldolesi nella laguna di Venezia*, a cura di M. BRUSEGAN, P. ELEUTERI e G. FIACCADORI, Torino, 2012; *Badia Elmi. Storia e arte di un monastero valdelsano tra Medioevo ed Età moderna*, a cura di F. SALVESTRINI, Siena, Nuova Immagine 2013; F. SALVESTRINI, *Camaldolesi e Vallombrosani nell'Italia medievale. Modalità di insediamento e distribuzione geografica a confronto*, in *Architettura eremitica. Sistemi progettuali e paesaggi culturali. Atti del Terzo Convegno Internazionale di Studi (Camaldoli [AR], 21-23 settembre 2012)*, a cura di S. BERTOCCHI e S. PARRINELLO, Firenze, Edifir, 2012, pp. 505-509; *Libri e biblioteche degli Ordini religiosi in Italia alla fine del secolo XVI*, 2, *Congregazione Camaldolese dell'Ordine di san Benedetto*, a cura di C. CABY e S. MEGLI, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2014; *Camaldoli e l'Ordine Camaldolese dalle origini alla fine del XV secolo. Atti del I Convegno internazionale di studi in occasione del millenario di Camaldoli (1012-2012) (Monastero di Camaldoli, 31 maggio - 2 giugno 2012)*, a cura di C. CABY e P. LICCIARDELLO, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 2014; A. CZORTEK, *Il monachesimo camaldolese nella diocesi di Città di Castello nei secoli XII-XIII*, “Pagine Altotiberine”, 53, 2014, pp. 7-30; *I Camaldolesi ad Arezzo: mille anni di interazione in campo religioso, artistico e culturale*, a cura di P. LICCIARDELLO, Arezzo, Società Storica Aretina, 2014; *Mille anni di storia camaldolese negli archivi dell'Emilia-Romagna*, a cura di G. ZACCHÈ, Modena, Mucchi Editore, 2013.

Vallombrosani: *Alle porte di Firenze. Il territorio di Bagno a Ripoli in età medievale. Atti del Convegno (Bagno a Ripoli [FI], 28 ottobre 2006)*, a cura di P. PIRILLO, Roma, Viella, 2008; F. SALVESTRINI, *Disciplina caritatis. Il monachesimo vallombrosano tra medioevo e prima età moderna*, Roma, Viella, 2008 (libro che raccoglie vari articoli sulla vita economica e culturale, sulle relazioni sociali e sull'evoluzione istituzionale dell'Ordine); F. SALVESTRINI, *Influenza monastica vallombrosana nel territorio di Figline. Antagonismi, scontri e mediazioni durante il secolo XII*, in *Storie di una pieve del Valdarno. San Romolo a Gaville in età medievale. Atti del Convegno (Figline Valdarno, 22 ottobre 2005)*, a cura di P. PIRILLO e M. RONZANI, Roma, Viella, 2008, pp. 29-53; F. TROLESE, *Placido Pavanello, abate generale di Vallombrosa (1437-1454) e la riforma di Santa Giustina*, in *Arbor ramosa. Studi per Antonio Rigon da allievi amici colleghi*, a cura di L. BERTAZZO, D. GALLO, R. MICHETTI e A. TILATTI, Padova, Centro Studi Antoniani, 2011, pp. 621-642; *L'abbazia di Santa Trinita in Alpe: storia, architettura, cultura. Atti della IV Giornata di Studi, “I Colloqui di Raggiolo” (Raggiolo [AR], 20 settembre 2008)*, “Annali Aretini”, XVIII, 2011; F. SALVESTRINI, *I Vallombrosani in Liguria. Storia di una presenza monastica fra XII e XVII secolo*, Roma, Viella, 2010; E. SALVESTRINI, *San Michele Arcangelo a Passignano nell'Ordo Vallisumbrosae tra*

XI e XII secolo, in *Passignano in Val di Pesa. Un monastero e la sua storia*, I. *Una signoria sulle anime, sugli uomini, sulle comunità (dalle origini al secolo XIV)*, a cura di P. PIRILLO, Firenze, Olschki, 2009, pp. 59-127; F. SALVESTRINI, *I conti Cadolingi e le origini del monachesimo vallombrosano*, in *I Cadolingi, Scandicci e la viabilità francigena. Atti del Convegno (Badia a Settimo [FI], 4 dicembre 2010)*, "De Strata Francigena. Studi e ricerche sulle vie di pellegrinaggio nel Medioevo", XVIII, 2010, 2, pp. 71-80; *I Vallombrosani in Lombardia (XI-XVIII secolo)*, a cura di F. SALVESTRINI, Milano-Lecco, Regione Lombardia - ERSAF, 2011; F. SALVESTRINI, *Il monastero di Vallombrosa e il territorio di Rignano tra XII e XIV secolo*, in *La pieve, il castello e il ponte. San Leolino a Rignano in Valdarno nel Medioevo. Atti del Convegno (Pagnana, Rignano sull'Arno [FI], 23 maggio 2009)*, a cura di P. PIRILLO, Firenze, Le Lettere, 2011, pp. 105-122; F. GAMANNOSSI, *Vallombrosani e Camaldolesi in Val d'Orcia. Santissima Trinità di Spineta, San Pietro in Campo ed Eremito del Vivo*, in *Radicefani e la via Francigena*, a cura di R. STOPANI e F. VANNI, Firenze, Centro Studi Romei, 2011; F. SALVESTRINI, *Antonino Pierozzi e il monachesimo. Le difficili relazioni con l'Ordine vallombrosano*, in *Antonino Pierozzi OP (1389-1459). La figura e l'opera di un santo arcivescovo nell'Europa del Quattrocento. Atti del Convegno internazionale di studi storici (Firenze, 25-28 novembre 2009)*, a cura di L. CINELLI e M.P. PAOLI, "Memorie Domenicane", CXXIX, n.s. XLIII, 2012, pp. 207-244; F. SALVESTRINI, *Forme della presenza benedettina nelle città comunali italiane: gli insediamenti vallombrosani a Firenze tra XI e XV secolo*, "Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen Âge", 124, 2012, pp. 91-117; F. SALVESTRINI, *Monaci in viaggio tra Emilia, Romagna e Toscana. Itinerari di visita canonica dell'abate generale vallombrosano nella seconda metà del secolo XIV*, in *Uomini Paesaggi Storie. Studi di Storia Medievale per Giovanni Cherubini*, a cura di D. BALESTRACCI, A. BARLUCCHI, F. FRANCESCHI, P. NANNI, G. PICCINI e A. ZORZI, Siena, Salvietti & Barabuffi Editori, 2012, II, pp. 765-778; G. CHERUBINI, *Aspetti della vita economica dei monasteri vallombrosani*, in *Cherubini, Firenze e la Toscana. Scritti vari*, Ospedaletto, Pacini, 2013, pp. 295-308 (ripubblicazione del saggio del 1995); F. SALVESTRINI, *'Furti' di identità e ambigue semantizzazioni agiografiche: Verdiana da Castelfiorentino santa vallombrosana*, in *Hagiologica. Studi per Réginald Grégoire*, a cura di A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, U. PAOLI e P. PIATTI, Fabriano, Monastero San Silvestro Abate, 2012, II, pp. 1143-1185; R. CILIBERTI, *Évolution normative, essor institutionnel et construction de l'identité dans l'ordre bénédictin de Vallombreuse de ses débuts jusqu'au «code» de 1323*, "Bulletin Du Cercor", 37, 2013, pp. 87-102; *Il Monastero Vallombrosano del Santo Sepolcro di Astino in Bergamo: appunti per una ricostruzione dei fondi archivistici*, a cura di M. FACHETTI MAGGI e V. MARCHETTI, Bergamo, Sestante, 2013; F. SALVESTRINI, *Il monachesimo vallombrosano e le città. Circolazione di culti, testi, modelli architettonici e sistemi organizzativi nell'Italia centro-settentrionale (secoli XII-XIV)*, in *Circolazione di uomini e scambi culturali tra città (secoli XII-XIV). Atti del XXIII Convegno internazionale di studi (Centro Italiano di Studi di Storia e d'Arte, Pistoia, 13-16 maggio 2011)*, Roma, Viella 2013,

pp. 433-470; *Libri e biblioteche degli Ordini religiosi in Italia alla fine del secolo XVI*, 1, *Congregazione di Santa Maria di Vallombrosa dell'Ordine di san Benedetto*, a cura di S. MEGLI e F. SALVESTRINI, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2013; F. SALVESTRINI, *L'abbazia della Santissima Trinità di Spineta e l'ordine vallombrosano tra XII e XVII secolo*, in *Tra due Romee. Storia, itinerari e cultura del pellegrinaggio in Val d'Orcia*, Firenze, Centro Studi Romei, 2014, pp. 93-104; M.P. CONTESSA, *Il monastero di San Salvi nei suoi rapporti con la società fiorentina e con l'Ordine benedettino vallombrosano (1048-1250 ca.)*, in *Città e campagne del Basso Medioevo: studi sulla società italiana offerti dagli allievi a Giuliano Pinto*, Firenze, Olschki, 2014, pp. 55-80; R. CILIBERTI - F. SALVESTRINI, *I Vallombrosani nel Piemonte medievale e moderno. Ospizi e monasteri intorno alla strada di Francia*, Roma, Viella, 2014; A. PASSUELLO, *La chiesa della Santissima Trinità in Monte Oliveto a Verona. Analisi storico-architettonica della fabbrica vallombrosana (XI-XIV secolo)*, "Arte cristiana", 102, 2014, pp. 323-330; F. SALVESTRINI, *Abbas Rodulfus, Pater Iohannes. Riforma monastica e tradizioni agiografiche alle origini del monastero di San Pietro a Moscheta*, in *È la Bologna-Firenze la principale «via romea» del Basso Medioevo. Nuovi documenti sui passi della Vecchia e dell'Osteria Bruciata*, Scarperia, Centro di Studi Romei, 2015; F. SALVESTRINI, *L'art et la magnificence «contre» le pouvoir du prince. L'abbé général Biagio Milanese, l'ordre monastique de Vallombreuse, Laurent de Médicis et pape Léon X*, in *L'art au service du prince. Paradigme italien, expériences européennes (vers 1250 - vers 1550)*, sous la direction de É. CROUZET-PAVAN et J.-C. MAIRE VIGUEUR, Roma, Viella, 2015, pp. 253-279; F. SALVESTRINI, *La prova del fuoco. Vita religiosa e identità cittadina nella tradizione del monachesimo fiorentino (seconda metà del secolo XI)*, "Studi Medievali", III serie, LVII, 2016, fasc. 1, in stampa.

Decisamente molto variegato risulta il panorama degli studi su singole fondazioni cistercensi o su aree geografiche interessate dalla presenza dell'ordine. Non potendo neanche lontanamente pensare di offrire una completa e neppure un'indicativa panoramica, ricordiamo: R. COMBA - P. GRILLO, *Santa Maria di Casanova: un'abbazia cistercense fra i marchesi di Saluzzo e il mondo dei comuni*, Cuneo, Società per gli Studi Storici, 2006; I. VONA, *Storia e documenti dell'abbazia di Casamari 1152-1254. Dall'avvento dei Cistercensi al pontificato di Innocenzo IV. Nascita di un complesso monastico*, Frosinone, Casamari Edizioni, 2007; L. DE CICCIO, *Santa Maria della Matina: una fondazione cistercense*, Catanzaro, Rubbettino Editore, 2007; E. PATRIZIALE E, *L'abbazia cistercense di Fossanova: le dipendenze in Marittima e l'influenza sulla produzione artistica locale XII-XIV secolo*, Roma, Nuova Cultura, 2007; *L'abbazia di Rivalta di Torino nella storia monastica europea*, a cura di R. COMBA, Cuneo, Società di Studi Storici ed Archeologici, 2007; L. MOLIGNINI, *La nascita dell'Ordine dei Cistercensi riformati e la congregazione di Casamari*, "Rivista cistercense", 25, 2008, pp. 105-143; P. GRILLO, *Monaci e città: comuni urbani e abbazie cistercensi nell'Italia nord-occidentale (secoli XII-XIV)*, Milano, Biblioteca Franceseana, 2008; F. SALVESTRINI, *I Cistercensi nella Tuscia del secolo XIII. Le modalità di un inizio, le ragioni di un ritardo*, "Bullettino

dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo”, CX, 2008, 1, pp. 197-236; R. COLOMBINI, *Il primo monastero cistercense della diocesi di Pisa: Santa Croce alla foce dell'Arno e San Bernardo in Carriola (XII-XIV secolo)*, “Bollettino Storico Pisano”, 79, 2010, pp. 207-227; S. BELTRAMO, *L'abbazia cistercense di Santa Maria di Staffarda*, Savigliano, L'Artistica Editrice, 2010; G. PEZZA TORNAMÈ, *Insedamenti cistercensi e viabilità medievale nell'Italia settentrionale*, “Quaderni dell'abbazia”, 18, 2011, pp. 115-150; A.M. RAPETTI, *I cistercensi a Follina tra conservazione e innovazione*, in *Arbor ramosa. Studi per Antonio Rigon da allievi amici colleghi*, a cura di L. BERTAZZO, D. GALLO, R. MICHETTI e A. TILATTI, Padova, Centro Studi Antoniani, 2011, pp. 405-414; M. LOI, *La fondazione e lo sviluppo della comunità cistercense di Morimondo nei primi cinquant'anni*, “Quaderni dell'abbazia”, 18, 2011, pp. 65-100; L.R. CIELO, *Dipendenze dell'abbazia cistercense di Santa Maria della Ferraia nel territorio beneventano: Santo Spirito di Orcoli*, in *Forme e storia: scritti di arte medievale e moderna per Francesco Gandolfo*, a cura di F. POMARICI e W. ANGELELLI, Roma, Artemide, 2011, pp. 315-324; F. RENZI, *Nascita di una signoria monastica cistercense: Santa Maria di Chiaravalle di Fiastra tra XII e XIII secolo*, Spoleto, CISAM, 2011; S. BANDERA, *San Bernardo in Lombardia e le fondazioni cistercensi nel Milanese*, “Quaderni dell'abbazia”, 20, 2013, pp. 7-14.

Studi di storia delle istituzioni tratti da esempi italiani sono stati affrontati in: G. CARIBONI, *La via migliore. Pratiche memoriali e dinamiche istituzionali nel liber del capitolo dell'abbazia cistercense di Lucedio*, Berlin, Lit Verlag, 2006; L. BRACA, *Cistercensi nello specchio dell'aldilà. Forme dell'“ideale” nella letteratura dei miracoli, tra dinamiche istituzionali e culturali*, “Bollettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo”, 111, 2009, pp. 63-100; G. CARIBONI, *Il nostro ordine è la carità. Cistercensi nei secoli XII e XIII*, Milano, Vita e Pensiero, 2011.

Per le pratiche gestionali ed economiche cistercensi: R. COMBA, *I cistercensi, l'allevamento, la soccida: uno sguardo all'Italia dei secoli XII-XIV*, in *La pastorizia mediterranea. Storia e diritto (secoli XI-XX)*, a cura di A. MATTONE e P.F. SIMBULA, Roma, Carocci, 2011; F. CUSIMANO, “*Quia tunc vere monachi sunt si labore manuum suarum vivunt*”: il particolare approccio dei Cistercensi all'economia, “*Medieval Sophia*”, 11, 2012, pp. 272-282; I. VONA, *La grangia cistercense*, “*Rivista cistercense*”, 30, 2013, pp. 5-24; P. GRILLO, “*Nessuno può servire Dio senza Mammona*” – *L'economia cistercense nei secoli XII e XIII*, “*Quaderni dell'abbazia*”, 20, 2013, fasc. 2, pp. 31-40.

Per quanto riguarda alcune disamine sull'economia monastica legata ad aspetti specifici e a differenti ordini religiosi, si veda la serie *De re monastica* del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo: *Committenza, scelte insediative e organizzazione patrimoniale nel Medioevo*, a cura di L. PANI ERMINI, Spoleto, CISAM, 2007; *Cantieri e maestranze nell'Italia medievale*, a cura di M.C. SOMMA, Spoleto, CISAM, 2010; *Le valli dei monaci*, a cura di L. PANI ERMINI, Spoleto, CISAM, 2012; *Teoria e pratica del lavoro nel monachesimo altomedievale*, a cura di L. PANI ERMINI, Spoleto, CISAM, 2015. Per lavori d'insieme e casi specifici si veda, fra

molti esempi: F. SALVESTRINI, *La proprietà fondiaria dei grandi enti ecclesiastici nella Tuscia dei secoli XI-XV. Spunti di riflessione, tentativi di interpretazione*, "Rivista di Storia della Chiesa in Italia", LXII, 2008, 2, pp. 377-412; M. CAMELI, *Proprietà e giurisdizione del monastero di Monte San Savino sul Monte Vissiano di Fermo*, "Benedictina", 52, 2005, fasc. 1, pp. 41-76; F. LO PICCOLO, *Forme di gestione immobiliare e insediamenti rurali nel territorio palermitano: il feudo dell'abbazia di San Martino delle Scale (secoli XIV-XIX)*, "Benedictina", 52, 2005, fasc. 1, pp. 103-127; *Abbazie e paesaggi medievali in Toscana*, a cura di G. CORSANI, L. ROMBAI e M. ZOPPI, Firenze, Firenze University Press, 2014.

Non è ovviamente mancata l'attenzione per il monachesimo altomedievale. Citiamo soltanto, onde fornire alcuni esempi: *Alle origini del romanico. Monasteri, edifici religiosi, committenza tra storia e archeologia (Italia settentrionale secoli IX-X). Atti delle III Giornate di Studi Medievali (Castiglione delle Stiviere, 25-27 settembre 2003)*, a cura di R. SALVARANI, G. ANDENNA e G.P. BROGIOLO, Brescia, Marietti, 1820 – CESIMB, 2005; M. STOCCHI, *Atanasio d'Alessandria e le origini del monachesimo italico. Alcune considerazioni su un problema aperto*, "Benedictina", 52, 2005, fasc. 1, pp. 15-40; *Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana (secoli VIII-X). Atti del VII Convegno di studi storici sull'Italia benedettina (Nonantola [Modena], 10-13 settembre 2003)*, a cura di G. SPINELLI, Cesena, 2006.



## CONCLUSIONI

La storiografia dedicata alla figura di San Benedetto da Norcia e al mondo benedettino anche negli ultimi decenni è caratterizzata da una significativa vivacità e ricchezza, implementata dall'emergere di differenziazioni sia fra le aree di Europa e i bacini socio geografici di localizzazione degli insediamenti, sia fra le epoche, marcate da slanci di riforma e periodi di "crisi".

L'attenzione all'istituzionalità, alle forme di codificazione della vita comunitaria, alla produzione normativa e culturale scritta resta, complessivamente, prevalente.

Al centro si pone – anche nello sviluppo dei contributi raccolti in questo volume – il nodo critico ed ermeneutico del rapporto fra esperienza benedettina e istituzioni europee, che si declina in articolate costruzioni di carattere ideale, ma pone l'esigenza di un altrettanto solido supporto analitico di tipo storico e documentario.

Nel mezzo del percorso, fra la definizione di un comune patrimonio esemplare che arriva fino ai giorni nostri e la concretezza delle singole vicende ricostruibili su base storica, si collocano i modelli agiografici benedettini, a partire da quello stesso del *pater* di Norcia, nella loro complessa declinazione, formazione e semantica, articolata lungo i secoli.

La *traditio* della Regola, fin dalla sua origine, nella fissazione scritta e poi nelle innumerevoli varianti applicate nella quotidianità degli spazi cenobitici, sta alla base di una serie di riconsiderazioni sviluppate per lo più su un piano sociale e sociologico intorno al rapporto fra norma, comunità, identità, segni identitari e *discrimen* rispetto alla società nel suo insieme.

L'esigenza di un ulteriore vaglio della documentazione giunta fino a noi, in particolare per l'Europa centro orientale, si evidenzia proprio a partire da queste problematiche e dalla profondità della dialettica fra uniformità e specificità delle singole esperienze che impronta di sé il mondo monastico tutto, e quello benedettino medievale *in primis*.

Su un livello di sintesi più alto, ne deriva la necessità di collocare in modo critico le numerose e rilevanti analisi puntuali su singoli monasteri in rapporto con le dinamiche fra locale e globale nel panorama generale del Cristianesimo e delle sue inculturazioni.

In questa prospettiva si manifesta l'importanza di approfondimenti di carattere propriamente storico cristianistici e storico religiosi. L'attenzione alle sensibilità, alla dimensione del sacro, alle ritualità, alle liturgie si aprono come ulteriori ineludibili passaggi, se si vuole risalire ai fondamenti e alla *ratio* del magistero benedettino e benedettino.

Allo stesso modo le devozioni locali, i culti per le reliquie, le forme proprie della comunione monastica all'interno dello stesso cenobio e fra monasteri della medesima rete, i testi e le musiche liturgiche nel loro rapporto con l'architettura e con la pagina miniata si offrono come temi di nuovi studi, a partire dai presupposti già definiti e dalle acquisizioni consolidate. Tali linee di sviluppo si incontrano con le tematiche in fase di approfondimento nella storiografia cristianistica e medievale degli ultimi anni e si aprono all'adozione di strumenti metodologici in grado di integrare gli apporti della documentazione documentaria *strictu sensu* con quelli di altre tipologie di fonti, secondo un taglio interdisciplinare.

Qual è il ruolo del modello benedettino nella semantica europea del sacro, in epoca medievale e oltre? Come ha interagito, nella sua vitalità irriducibile a schemi rigidi, con l'argomentare aperto e polifonico del discorso simbolico, le cui voci giungono, in qualche modo, fino all'Europa del nostro oggi? Intorno a questi interrogativi gli esiti della storiografia benedettina odierna potranno trovare ulteriore innovativa fecondità.

RENATA SALVARANI

## INDICE

PAVLVS PP. VI, Ad perpetuam rei memoriam . . . . .	5
PIERANTONIO PIATTI - RENATA SALVARANI, Presentazione . . . . .	7
LUCA GALLIZIA, Sguardi storici su Benedetto da Norcia . . . . .	9
DONATO OGLIARI, Il monachesimo benedettino e l'Europa . . . . .	11

### UNO SGUARDO VERSO L'EUROPA

JESUS VILLAGRASA, L'impegno dei Papi per l'integrazione europea: da Pio XII a Benedetto XVI. Una prospettiva . . . . .	25
MARIANO DELL'OMO, Genesi e novità del breve <i>Pacis nuntius</i> di Paolo VI nella Chiesa del '900 . . . . .	45

### TEMATICHE STORIOGRAFICHE E NODI CRITICI

PIETRINA PELLEGRINI, Benedetto da Norcia e le origini del monachesimo occidentale nel contesto della storiografia sul Tardo Antico e l'Alto Medioevo: mutamento e problematiche documentarie . . . . .	61
MIRKO BREITENSTEIN, San Benedetto e la cultura benedettina nell'Alto Medioevo . . . . .	69
ALESSANDRA BARTOLOMEI ROMAGNOLI, "Specula Benedicti". Modelli di santità monastica tra VI e IX secolo . . . . .	89
RENATA SALVARANI, Insediamenti benedettini fra identità e territorio: reti monastiche e contesti locali. Alcuni casi in area gardesana . . . . .	127
GIACOMO BAROFFIO - MANLIO SODI - ANDRZEJ SUSKI, Sacramentari e messali pretridentini di provenienza italiana e principalmente benedettina. Una guida ai manoscritti . . . . .	143
JOHAN ICKX, "Benedictina" e la diplomazia pontificia: alcuni esempi . . . . .	157

### ALCUNE PROSPETTIVE DI RICERCA

MIGUEL CALLEJA-PUERTA, Desarrollos de la historiografía monástica en el área ibérica . . . . .	169
ADAM SOMORJAI - BERNARD SAWICKI, Inculturazione e storiografia benedettina nell'Europa centro-orientale . . . . .	185
RICCARDO CILIBERTI - RENATA SALVARANI - FRANCESCO SALVESTRINI, La storiografia sul monachesimo italico d'età medievale (ca. 1984-2015) . . . . .	201
RENATA SALVARANI, Conclusioni . . . . .	303





