

Giovanni Vitolo

**“Vecchio” e “nuovo” monachesimo nel Regno svevo di Sicilia**

[A stampa in *Friedrich II. Tagung des Deutschen Historischen Instituts in Rom im Gedenkjahr 1994*, hg. v. A. Esch, N. Kamp, Tübingen 1996, pp. 182-200 – Distribuito in formato digitale da “Reti Medievali”]

Nell’ambito della storiografia sul Mezzogiorno medievale il monachesimo rappresenta indubbiamente il settore che nell’ultimo quindicennio ha attirato di più l’attenzione degli storici; il che ha contribuito ad una migliore conoscenza non solo delle regioni meridionali ma anche della storia religiosa europea, perché è stato possibile misurare meglio la portata di fenomeni e di movimenti a più vasto raggio, la cui diffusione in ambito meridionale era nota in precedenza in maniera approssimativa. Penso, ad esempio, al convegno su «I Cistercensi nel Mezzogiorno medievale», organizzato dall’Università di Lecce nel 1991<sup>1</sup>. Sono tuttavia ancora operanti in misura più o meno grande due fattori che condizionano in senso negativo la ricerca.

Innanzitutto non è ancora del tutto superata una prospettiva di studio che privilegia i rapporti con il potere politico, con la conseguente convinzione che la storia del monachesimo sia fortemente condizionata dal favore della monarchia e che le popolazioni meridionali siano sempre state alla mercé di dominatori che avrebbero imposto loro non soltanto forme di organizzazione politica e sociale, ma anche determinate modalità di espressione del sentimento religioso. Dicendo questo, non voglio negare ovviamente che il favore o l’ostilità del potere politico abbia influito sul destino di monasteri e movimenti religiosi, ma soltanto sottolineare l’opportunità di adottare anche nella storia del monachesimo meridionale un punto di vista, per così dire, interno, che privilegi la dimensione religiosa, rispetto alla quale i fattori esterni siano riconducibili al loro ruolo di elementi condizionanti ma non decisivi.

Il secondo ostacolo ad un ulteriore progresso degli studi sul monachesimo è rappresentato dallo stato attuale delle fonti, e ciò sotto il duplice aspetto quantitativo e qualitativo. I documenti privati di età sveva sono in grande maggioranza inediti ed è prevedibile che tali resteranno anche dopo le celebrazioni federiciane. Dell’urgenza di fornire alla riflessione degli storici sempre nuova documentazione sono stato sempre consapevole; ma me ne sono convinto ancora di più quando ho avuto tra le mani l’edizione dei documenti di S. Matteo di Sculgola, priorato dipendente dall’abbazia di S. Maria del Gualdo, in Capitanata, curata da J.-M. Martin<sup>2</sup>: documenti sui quali torneremo tra poco.

Ma il problema non è solo di quantità di fonti edite. Non meno importante è quello della tipologia delle fonti disponibili. Una storia del monachesimo meridionale, intesa come storia di esperienze religiose individuali e collettive, è resa difficile dalla mancanza sia di testi di consuetudini che ci permettano di cogliere lo stile di vita praticato all’interno dei monasteri<sup>3</sup> sia di opere a carattere più propriamente spirituale, paragonabili a quelle prodotte negli ambienti monastici di altre parti dell’Italia e dell’Europa. L’eccezione più rilevante sembrerebbe quella dei monasteri fiorentini, ma in realtà gli scritti di Gioacchino da Fiore, se sono assai importanti per la storia religiosa del XII-XIII secolo, risultano di utilità limitata per la conoscenza del movimento monastico da lui promosso.

Informazioni preziose sono venute piuttosto dalle fonti agiografiche e commemorative, che finalmente negli ultimi anni sono state utilizzate alla luce della problematica dibattuta dalla storiografia più avanzata. Innanzitutto le vite di due personaggi di grande rilievo spirituale e religioso: s. Guglielmo di Vercelli e s. Giovanni di Matera, fondatori rispettivamente del movimento verginiano e di quello pulsanese<sup>4</sup>; la prima, quella di s. Guglielmo, efficacemente

<sup>1</sup> I relativi Atti sono stati pubblicati, a cura di H. H o u b e n e B. V e t e r e, a Galatina nel 1994.

<sup>2</sup> *Le cartulaire de S. Matteo di Sculgola en Capitanate (1177-1239)*, Codice diplomatico pugliese 30, Bari 1987.

<sup>3</sup> Per il problema delle consuetudini mi sia consentito rinviare al mio saggio *Cava e Cluny*, in: S. L e o n e- G. V i t o l o, *Minima Cavensia. Studi in margine al IX volume del Codex Diplomaticus Cavensis*, Iter Campanum 1, Salerno 1983, pp. 19-44.

<sup>4</sup> G. A n d e n n a, *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*. 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. F o n s e c a), Galatina 1983, vol. I, pp. 87-118; B. V e t e r e, *Il filone monastico eremitico e*

integrata dagli elementi conoscitivi forniti dal Necrologio verginiano, noto da tempo ma solo di recente utilizzato in maniera appropriata da M. Villani<sup>5</sup>. Si tratta però di testi che, ad eccezione del Necrologio verginiano (e, come si dirà più avanti, di quello di S. Maria del Gualdo), non si spingono oltre la metà del secolo XII, per cui per tutto il periodo successivo possiamo contare quasi soltanto su fonti di tipo documentario, utili più per la storia dell'economia, del diritto e della società in genere che per quella della vita religiosa e spirituale. Eppure, anche notizie di carattere più propriamente patrimoniale, se sfruttate a fondo, possono aiutarci a cogliere aspetti importanti della vita religiosa<sup>6</sup>.

E' questo, ad esempio, il caso dei documenti di S. Matteo di Sculgola, in diocesi di Dragonara, cui si faceva prima riferimento. Da essi, in gran parte di età sveva, emerge chiaramente la grande diffusione del fenomeno dell'oblazione: su 287 documenti degli anni 1177-1239 conservati nel cartulario edito dal Martin, ben 71 (24,7%) sono atti di oblazione, individuali o di interi nuclei familiari<sup>7</sup>. In alcuni casi si capisce chiaramente che si tratta di una forma di previdenza sociale<sup>8</sup>, ma ciò non toglie rilievo al fatto che un numero assai alto di laici venisse a trovarsi in stretto collegamento con un ente monastico di recente fondazione. Che all'origine del fenomeno ci fosse il prestigio religioso del monastero, è dimostrato, oltre che dalle dichiarazioni di alcuni benefattori non oblato e dalle loro richieste di partecipare ai benefici spirituali della comunità monastica<sup>9</sup>, anche dal fatto che tra gli oblato troviamo chierici, membri del capitolo cattedrale<sup>10</sup> e laici che certamente non avevano bisogno della protezione di un piccolo monastero, quali il signore di Monterotaro, Giovanni de Rocca, unitamente alla moglie e alla figlia<sup>11</sup>, e i signori di Montecorvino, Riccardo e Perrone di Ofena<sup>12</sup>: il che, tra l'altro, dimostra che la capacità di attrazione del monastero non era limitata all'area immediatamente ad esso circostante, ma interessava un territorio molto più vasto, comprendente anche le diocesi di Montecorvino e di Fiorentino.

Né il fenomeno era limitato al solo priorato di S. Matteo, ma doveva interessare anche le altre comunità della piccola congregazione che faceva capo al monastero di S. Maria del Gualdo, dotato peraltro di un necrologio nel quale erano inseriti i nomi di benefattori defunti, disseminati in ben 33 centri abitati delle attuali province di Campobasso, Benevento e Foggia<sup>13</sup>. Induce a crederlo un diploma con il quale nel novembre del 1198 il vescovo di Fiorentino, Roberto, concedeva ai monaci

---

*l'Ordine Pulsanese*, ivi, pp. 197-244; A. Villani, *Monachesimo riformato e predicazione: la «Vita» di san Giovanni da Matera (sec. XII)*, Studi medievali, 3a ser., 27(1986), pp. 69-121; F. Panarelli, *San Giovanni da Matera e le origini della congregazione pulsanese*, Archivio storico per la Calabria e la Lucania, 57(1990), pp. 5-105.

<sup>5</sup> *Monachesimo e mondo dei laici nel Mezzogiorno medievale. Il necrologio di Montevergine*, Fonti per la storia del Mezzogiorno medievale 8, Altavilla Silentina 1990.

<sup>6</sup> Lo ha notato già C. Violante, *Lo studio dei documenti privati per la storia medievale fino al XII secolo*, in: *Fonti medioevali e problematica storiografica. Atti del congresso internazionale tenuto in occasione del 90° anniversario della fondazione dell'Istituto storico italiano (1883-1973)*. I: *Relazioni*, Roma 1976, pp. 69-129.

<sup>7</sup> Martin, *Le cartulaire*, cit., docc. 1, 2, 11, 12, 27, 30, 33, 48, 55, 57, 59, 72, 80, 84, 89, 91, 95, 96, 98, 101, 104, 108, 109, 112, 115, 116, 123, 125, 135, 138, 140, 141, 149, 150, 152, 159, 160, 170, 172, 174, 180, 182, 185, 189, 196, 198, 199, 200, 203, 205, 206, 210, 211, 212, 213, 216, 218, 219, 220, 224, 228, 229, 235, 236, 238, 241, 242, 252, 254, 256, 277.

<sup>8</sup> Doc. 84: «Cum ego Scambius civitatis Dragonarie habitator totius essem subventionis solacio destitutus et totam Apuliam fames valida occupasset, de possessiunculis meis aliquam vellem particulam vendere meisque deinde necessitatibus subvenire, volens (così l'edizione Martin probabilmente per volvens) in animo quod ipsa pecunia velociter posset defluere et expensarum sumptibus preterire, meliori usus consilio eam cogitavi partem eligere, quam nemo mihi posset auferre et corpus possem et animam Domino iuvante salvare».

<sup>9</sup> Docc. 54, 56, 76, 118, 126, 154, 233.

<sup>10</sup> Docc. 59, 135, 174, 205.

<sup>11</sup> Doc. 242.

<sup>12</sup> Doc. 252.

<sup>13</sup> Il necrologio, iniziato sul finire del secolo XII e continuato fino al 1505, è nel manoscritto Vat. lat. 5949 della Biblioteca apostolica vaticana, ff. 232-248. Su di esso v. A. Cassassa, *Per una nota marginale del Cod. Vat. Lat. 5949*, *Antoniano* 20(1945), pp. 201-226. Della congregazione di S. Maria del Gualdo facevano parte, oltre ad una ventina di chiese in Capitanata e nella Puglia centrale, vari monasteri: S. Matteo di Sculgola, S. Onofrio del Gualdo (nel 1278 forse indipendente), S. Pietro in Burgo (o in Vulgano) presso Biccari (prov. di Foggia), S. Michele di Miliarina (Casalnuovo Monterotaro, prov. di Foggia), S. Marco di Foggia, S. Margherita di Molfetta nonché, tra il 1303 e il 1320, il monastero di S. Maria *de Crypta*, presso Vitulano (prov. di Benevento). Cfr. *Monasticon Italiae. III. Basilicata e Puglia* (a cura di G. Lunardi, H. Houben, G. Spinelli), Cesena 1986, p. 47 s. nr. 87, p. 55 s. nr. 120, p. 75 nr. 199. Dati più completi fornisce Martin, *Le cartulaire*, cit., pp. XXX-XXXII.

gualdensi dimoranti presso la chiesa di S. Michele Arcangelo di Fiorentino di recarsi in qualsiasi luogo della diocesi per prelevare i corpi degli oblati defunti e portarli in processione (*cum cruce, turibulo et lecto incedere*) al luogo di sepoltura<sup>14</sup>: processione che doveva essere in qualche caso più spettacolare del solito, se si considera che due oblati di Dragonara, evidentemente esponenti del locale ceto militare, chiesero di essere sepolti non solo con le loro armi, ma anche con i loro cavalli (*cum equis et armis*)<sup>15</sup>.

Il successore di Roberto, Ranfredo, all'inizio tentò di limitare l'attività dei monaci, ma poi cambiò atteggiamento e rinnovò in forma più ampia le concessioni del suo predecessore, prima, a favore di S. Matteo, nel maggio del 1206, e poi anche di S. Maria del Gualdo nel dicembre del 1217<sup>16</sup>. Al gennaio del 1220 risale invece la donazione, da parte questa volta del vescovo di Montecorvino, della chiesa di S. Nicola in cambio di un censo puramente simbolico: chiesa che sorgeva in un luogo deserto fuori del centro abitato<sup>17</sup>.

Ritornando agli oblati, è da dire che sulla base dei documenti superstiti non è possibile conoscere sempre i loro rapporti con le comunità monastiche gualdensi. In genere, infatti, negli atti di oblazione si precisa soltanto che gli oblati - tra cui molte donne, in gran parte vedove<sup>18</sup> - manterranno l'usufrutto dei loro beni vita natural durante, ma qualche volta essi pongono anche altre condizioni. Così, c'è chi chiede di essere sepolto nel monastero<sup>19</sup>; chi vuole che gli siano corrisposti vitto e vestiario<sup>20</sup>; chi si fa riconoscere il diritto ad essere accolto nel monastero se vorrà farsi monaco<sup>21</sup>.

Non sempre però gli oblati erano in una posizione passiva di fronte alla comunità monastica: a volte, infatti, la sostenevano anche con il loro impegno diretto o assumendone la rappresentanza legale in occasione di negozi giuridici<sup>22</sup> o entrando nel monastero come servitori, sia pur riservandosi la facoltà di cambiare idea e tornarsene a casa<sup>23</sup>.

Particolarmente interessante appare il caso di un abitante del casale di Banzi, tal Barachia figlio di Malfredi, il quale, dopo aver offerto nel febbraio del 1185 se stesso ed i propri beni a S. Maria del Gualdo<sup>24</sup>, fondò un ospedale intitolato a sant'Andrea nei pressi del fiume Candelaro nella contea di Lesina, alla guida del quale era ancora nel settembre del 1200, quando ebbe ampie concessioni da parte di Matteo e Tommaso Gentile, conti di Lesina<sup>25</sup>. Il testo del documento non autorizza a credere che già allora la nuova fondazione ospedaliera facesse parte della congregazione gualdense, ma quello che è importante sottolineare in questa sede è che l'oblazione di Barachia nasceva da motivazioni squisitamente religiose e che egli, influenzato probabilmente dai monaci del Gualdo, i quali gestivano almeno altri due ospedali, era partecipe di quella religiosità delle opere che caratterizzava le espressioni più vive della spiritualità del tempo<sup>26</sup>. Del resto, che non ci fosse solo

---

<sup>14</sup> M a r t i n, *Le cartulaire*, doc. 89.

<sup>15</sup> Docc. 98 e 115.

<sup>16</sup> Docc. 137 e 244. Nel 1239 il successore di Ranfredo, Ruggiero, tentò di annullare le concessioni del suo predecessore, ma i giudici nominati da Gregorio IX (Ugo, vescovo di Volturara, e Pietro, arcidiacono di Larino) emisero sentenza a lui sfavorevole (doc. 287).

<sup>17</sup> Doc. 251.

<sup>18</sup> Docc. 11, 12, 33, 55, 57, 101, 109, 125, 138, 149, 159, 172, 180, 185, 189, 203, 206, 210, 211, 212, 213, , 216, 219, 220, 224, 256, 277. Molte donne compaiono anche nel necrologio di S. Maria del Gualdo. Probabilmente era un'oblata di S. Matteo quella *Sibilia soror nostra* che compare nel doc. 82 del settembre 1198, così come doveva essere un oblato il *frater Taddeus*, menzionato come confinante in un atto dell'ottobre 1221(doc. 259): è questa l'opinione anche di M a r t i n, *Le cartulaire*, cit., p. XXIX n.34.

<sup>19</sup> Docc. 140, 149, 205, 228.

<sup>20</sup> Doc. 277.

<sup>21</sup> Doc. 112.

<sup>22</sup> Doc. 170.

<sup>23</sup> Doc. 236.

<sup>24</sup> Doc. 27.

<sup>25</sup> Doc. 99.

<sup>26</sup> Si tratta degli ospedali di S. Matteo di Sculgola e di S. Marco di Foggia: docc. 232, 278, 281. Sul valore delle opere nella religiosità del XII-XIII secolo v. in generale A. V a u c h e z, *La spiritualità dell'Occidente medievale. Secoli VIII-XII*, Milano 1978, pp. 117 ss.; per un 'area particolare, il Piemonte, v. G.G. M e r l o, *Tra «vecchio» e «nuovo» monachesimo (dalla metà del XII alla metà del XIII secolo)*, in: *Dal Piemonte all'Europa: esperienze monastiche nella società medievale*. Relazioni e comunicazioni presentate al XXXIV congresso storico subalpino (Torino 27-29

il monastero nell'orizzonte mentale e religioso degli oblati, è dimostrato da quei casi in cui all'oblazione si accompagnavano lasciti a favore della propria chiesa parrocchiale<sup>27</sup>.

Questa varietà di motivazioni e di forme nelle quali si realizzava il fenomeno dell'oblazione era del resto riscontrabile anche altrove, ad esempio in un'altra piccola congregazione monastica che si venne a formare nello stesso periodo, vale a dire nella seconda metà del secolo XII, a poca distanza da Salerno, tra Eboli e Campagna. Si tratta dell'abbazia di S. Maria Nova di Calli e dei monasteri dipendenti di S. Erasmo e di S. Giacomo degli Eremiti, in piena fioritura in età sveva, come attestano il flusso delle donazioni e il numero crescente di oblati<sup>28</sup>. Questi non formavano un gruppo omogeneo: alcuni, infatti, conservavano l'usufrutto dei loro beni vita natural durante, vivendo nelle loro case sostanzialmente come penitenti volontari e partecipando soltanto ai benefici spirituali delle preghiere e dei riti celebrati dai monaci<sup>29</sup>; altri chiedevano di essere accolti nel monastero, evidentemente come frati conversi<sup>30</sup>; altri ancora restavano nelle loro case, ma i monaci avrebbero dovuto provvedere al loro sostentamento, oltre che al vestiario<sup>31</sup>. Tra questi ultimi è possibile individuare un gruppo di donne, per lo più vedove, che, se non facevano vera e propria vita comunitaria, vivevano nondimeno a stretto contatto tra di loro in case di proprietà dell'abbazia di S. Maria Nova nel vicino casale di Zappino<sup>32</sup>.

Le due piccole congregazioni gualdense ed ebolitana non avevano però in comune soltanto l'epoca della nascita e della fioritura, e la capacità di attrazione sul laicato, bensì anche le modalità della loro formazione e l'ispirazione originaria. La prima era stata fondata verso la metà del secolo XII da Giovanni di Tufara (+1170), la cui vita, scritta tra il 1197 e il 1203, è andata purtroppo perduta<sup>33</sup>. Di lui e dei primi tempi della sua fondazione sappiamo, tuttavia, quanto basta per inquadrare la sua figura e il movimento religioso da lui promosso nel contesto del "nuovo" monachesimo del secolo XII, di impronta eremitica ma nello stesso tempo fortemente impegnato a recuperare lo spirito originario dell'esperienza benedettina attraverso il ritorno al lavoro manuale e la rinuncia ai beni superflui<sup>34</sup>. Di questo nuovo monachesimo, che si differenziava da quello tradizionale di impronta cassinese e cluniacense, è espressione emblematica il movimento cistercense, ma ritengo che la comprensione della storia religiosa del secolo XII sarà più piena quando avremo conosciuto tante altre esperienze monastiche che si realizzarono in ambito locale in maniera più o meno autonoma, ma in sintonia con quanto avveniva nel contesto più generale della cristianità occidentale. Una di esse è appunto quella che si realizzò al confine tra Puglia e Molise per impulso di Giovanni di Tufara, il quale riuscì a mantenersi fedele alla sua scelta di vita anche quando crebbe il numero dei seguaci e arrivarono i primi riconoscimenti delle autorità politiche ed ecclesiastiche.

---

maggio 1985), Torino 1988, pp. 175-198. Per l'Italia meridionale un primo approccio al problema è in G. V i t o l o, Religiosità delle opere e monachesimo verginiano nell'età di Federico II, in: Federico II e Montevergine. Atti del terzo convegno internazionale (Montevergine, 29 giugno-1 luglio 1995), in stampa.

<sup>27</sup> Docc. 123, 229, 236.

<sup>28</sup> C. C a r l o n e - F. M o t t o l a, *I registi delle pergamene dell'abbazia di S. Maria Nova di Calli (1098-1513)*, Salerno 1981; F. M o t t o l a, *Insedimenti rupestri nel Salernitano. I registi di S. Erasmo e S. Giacomo degli Eremiti*, Salerno 1982.

<sup>29</sup> C a r l o n e - M o t t o l a, *I registi*, cit. nr. 105, 106, 115, 125, 242, 284, 315, 351, 373, 386, 411, 419, 421, 437, 464, 490, 496, 511, 522, 523, 525.

<sup>30</sup> Ivi, nr. 212, 247, 361, 444.

<sup>31</sup> Ivi, nr. 133, 407, 448, 473, 527.

<sup>32</sup> G. V i t o l o, *Eremitismo, cenobitismo e religiosità laicale nel Mezzogiorno medievale. A proposito di alcune recenti pubblicazioni*, *Benedictina* 30(1983), pp. 531-540, qui p. 538 s.

<sup>33</sup> Su Giovanni di Tufara v. C a s a m a s s a, *Per una nota marginale del Cod. Vat. Lat. 5949*, cit., pp. 219-222; A. V u o l o, *Il chartularium del monastero di S. Maria del Gualdo e di S. Matteo di Sculcula (1177-1239)*, *Benedictina* 25(1978), pp. 327-363, qui p. 333 ss.; M a r t i n, *Le cartulaire*, cit., p. XXIV; F. M o r r o n e, *La «legenda» del beato Giovanni eremita da Tufara*, Napoli 1992.

<sup>34</sup> Sul "nuovo" monachesimo del secolo XII c'è una ricchissima bibliografia; per una rapida ma efficace messa a punto del problema v. P. Z e r b i, *Vecchio e 'nuovo' monachesimo alla metà del secolo XII*, in: *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215)*. Atti della settima settimana internazionale di studio (Mendola, 28 agosto-3 settembre 1977), Milano 1980, pp. 3-24. Spunti di riflessione fornisce anche M e r l o, *Tra «vecchio» e «nuovo» monachesimo*, cit.

Una data significativa è l'aprile del 1156, quando a Giovanni sono indirizzati due atti: uno di Gilberto, conte di S. Severo (nei pressi di San Marco dei Cavoti, prov. di Benevento), il quale lo chiama «venerabile eremita»<sup>35</sup>; l'altro del papa Adriano IV, assai importante per cogliere l'immagine che all'esterno si aveva della primitiva comunità monastica<sup>36</sup>. Il papa non parla né di eremo né di eremiti, ma di monastero e di monaci, i quali però appaiono completamente dediti alla contemplazione e al lavoro manuale, per cui il monastero avrebbe dovuto mantenersi completamente isolato, senza acquisire beni «in civitatibus, castellis seu villis», e contare soltanto sul lavoro dei monaci, che, al pari dei cistercensi, erano esentati dal pagamento delle decime per le terre da loro messe a coltura (*novalia*). Già allora dal monastero del Gualdo dipendeva - ma in forme che non appaiono ben definite - una chiesa dedicata a S. Maria nel territorio di Foiano Valfortore (prov. di Benevento), presso la quale viveva una comunità di canonici regolari, retta da un priore sulla base della regola di S. Agostino: comunità che Adriano IV prende ugualmente sotto la sua protezione. Di questa canonica non si hanno in seguito altre notizie, per cui è da credere che si sia rivelato ben presto insostenibile lo stretto collegamento tra la comunità monastica e quella canonica. Il fatto però che si sia tentato di attuarlo, è un'ulteriore prova della vitalità del Mezzogiorno del secolo XII sul piano istituzionale e religioso.

Sul finire del secolo XII il flusso delle donazioni e l'aggregazione di chiese e monasteri dipendenti, tra i quali acquisterà un ruolo di primo piano quello di S. Matteo di Sculgola, spingerà però la novella congregazione del Gualdo verso le forme di organizzazione del monachesimo tradizionale e quindi verso il superamento dell'ideale primitivo del "deserto"<sup>37</sup>; ma non è privo di significato il fatto che il capo di essa continuerà fino alla fine del Duecento a fare uso del titolo di priore, e non di quello di abate<sup>38</sup>.

Dell'eremo di S. Giacomo, sorto in una grotta del monte Furano presso Eboli, non conosciamo il fondatore, ma, come ho già mostrato altrove, anch'esso nacque probabilmente dall'iniziativa di un eremita solitario, al quale altri se ne aggiunsero, fino a che intorno al 1234 la maggior parte dei monaci-eremiti, ormai orientati ad attenuare il rigore del primitivo stile di vita, non si trasferirono in pianura, fondando l'abbazia di S. Maria Nova e provocando la decadenza dell'antica sede, di cui non si ha più notizia dopo il 1272<sup>39</sup>.

L'inserimento delle esperienze monastiche del Mezzogiorno del secolo XII nelle correnti più vive della religiosità del tempo, che finora abbiamo operato sulla base di poche e frammentarie notizie, risulta invece meglio documentato se volgiamo ora l'attenzione a due movimenti di ispirazione analoga ma che, rispetto a quelli finora considerati, oltre a nascere qualche decennio prima, ebbero una risonanza ed una capacità di irradiazione incomparabilmente maggiori: i Verginiani e i Pulsanesi, dei cui fondatori, Guglielmo da Vercelli(+ 25 giugno 1142) e Giovanni da Matera(+20 giugno 1139) conosciamo bene la fisionomia religiosa.

Il primo, dopo una esperienza di penitente volontario, abbracciò lo stato di vita eremitico radunando intorno a sé una comunità di eremiti laici e chierici, ai quali propose un modello normativo non molto diverso da quello dato da Pier Damiani ai suoi confratelli di Fonte Avellana. Il secondo ebbe invece una tempestosa esperienza iniziale di eremita e di predicatore itinerante, che gli valse anche un'accusa di eresia, prima di arrivare a sperimentare nell'aspra solitudine di Pulsano, sul monte Gargano, una forma di eremitismo ispirato all'ideale della vita apostolica.

Entrambi i movimenti da loro promossi ebbero presto una grande diffusione e si diedero una struttura accentrata di tipo cluniacense, ma mentre i Verginiani procedettero rapidamente verso

<sup>35</sup> *Codice diplomatico verginiano* (a cura di P. M. T r o p e a n o), IV, Montevergine 1980, pp. 173-174.

<sup>36</sup> *Italia pontificia IX* (ed. W. H o l t z m a n n), Berolini 1962, p. 109 nr.1; J. von P f l u g k-H a r t t u n g (ed.), *Acta pontificum Romanorum inedita*, Stuttgart 1880-1886, vol. III, pp. 171-172.

<sup>37</sup> Nel necrologio di S. Maria del Gualdo il M a r t i n, *Le cartulaire*, cit., p. XXIX, ha contato una dozzina di eremiti, che potrebbero essere o degli eremiti indipendenti o, più probabilmente, viventi sotto l'autorità del priore di S. Maria e da lui autorizzati a condurre vita solitaria. Si tratta, comunque, di registrazioni risalenti tutte al periodo di formazione del necrologio, tra XII e XIII secolo.

<sup>38</sup> M a r t i n, *Le cartulaire*, cit., p. XXVIII.

<sup>39</sup> V i t o l o, *Eremitismo*, cit., pp. 532-535.

l'assunzione di moduli tipici del cenobitismo tradizionale, per cui già il successore di Guglielmo assunse nel 1136 il titolo di abate al posto di quello iniziale di priore e tra il 1161 ed il 1172 fu abbracciata con l'autorizzazione di papa Alessandro III la regola di S. Benedetto, *expulsa anachoretica norma*<sup>40</sup>, i Pulsanesi rimasero più a lungo fedeli al loro primitivo stile di vita soprattutto per quanto riguardava la pratica della povertà, che Alessandro III si preoccupò di mitigare concedendo loro di poter ricevere elemosine dai fedeli ad integrazione di quanto traevano dal lavoro delle loro mani<sup>41</sup>.

Nonostante il rapido scivolare verso le forme più collaudate della vita cenobitica, i verginiani riuscirono tuttavia ancora a lungo, e fin oltre l'età sveva, a dare una risposta efficace a quelle esigenze religiose da cui era nato il "nuovo" monachesimo, di cui comunque erano considerati parte integrante, non fosse altro che per l'abito bianco, simile a quello dei Cistercensi. In particolare, essi seppero mantenere un collegamento assai stretto con il mondo dei laici, e ciò sia nelle campagne sia negli ambienti urbani, attuando una strategia insediativa che per certi aspetti prefigura quella, ovviamente molto più matura, degli Ordini mendicanti. In Campania, ad esempio, erano presenti, nella prima metà del Duecento, in città quali Capua, Napoli, Benevento, Salerno, Avellino, Nola, Nocera<sup>42</sup>. Gli strumenti attraverso i quali realizzarono la loro opera di animazione religiosa del laicato furono: l'assistenza ospedaliera<sup>43</sup>, la diffusione della devozione mariana<sup>44</sup> e soprattutto il pellegrinaggio al monte Partenio, già documentato nel 1139<sup>45</sup>: pellegrinaggio che era l'occasione per orientare le coscienze dei fedeli attraverso la predicazione e la confessione.

L'incidenza del pellegrinaggio mariano sulla religiosità delle popolazioni dell'Irpinia e del Salernitano è espressa bene da un documento del marzo 1391<sup>46</sup>. Si tratta di una supplica rivolta al papa Bonifacio IX dagli abitanti di Summonte, nella quale essi ricordano con struggente nostalgia i tempi felici in cui potevano recarsi *peregrinanter* al santuario del Partenio quasi ogni domenica e negli altri giorni festivi. Lì ricevevano *spiritualia alimenta* e la grande consolazione di sentirsi partecipi, nel mentre assistevano agli uffici divini, dei benefici spirituali delle preghiere e delle opere di carità *que fiebant in eo incessabiliter*. Ora che tutto questo non è possibile, a causa di una grave lacerazione prodottasi all'interno della comunità monastica e per la quale i pellegrini chiedono un intervento del pontefice, essi si sentono fortemente depressi ed hanno paura di non potersi preparare bene alla morte (*quibus cessantibus vivere in mundo non crederent nec etiam bene mori*).

Questo rapporto così stretto con il mondo dei laici diede un forte impulso al fenomeno dell'oblazione in tutta la varietà di forme già descritte per l'abbazia ebolitana di S. Maria Nova, tra cui anche l'entrata nel monastero come converso<sup>47</sup>, talché nei diplomi di Federico II la protezione del sovrano è accordata non solo agli abati e ai monaci, come si dice per gli altri monasteri, compresi quelli cistercensi, ma anche ai conversi, detti a volte *fratres* o *confratres*. Lo stretto collegamento con il mondo dei laici traspare chiaramente anche dal necrologio, nel quale i nomi

---

<sup>40</sup> Ivi.

<sup>41</sup> J. M i t t a r e l l i, *Annales Camaldulenses*, IV, Venezia 1759, App., coll. 64-66. La presenza della bolla di Alessandro III nell'opera del Mittarelli si spiega con la convinzione dell'autore che Pulsano fosse una propaggine di Camaldoli. Cfr. L. M a t t e i C e r a s o l i, *La congregazione benedettina degli eremiti pulsanesi. Cenni storici*, Badia di Cava 1938, p. 14 n.3.

<sup>42</sup> G. V i t o l o, *Insediamenti verginiani nel Salernitano*, in: *La società meridionale nelle pergamene di Montevergine. I Normanni chiamano gli Svevi*. Atti del secondo convegno internazionale (Montevergine 12-15 ott. 1987), Montevergine 1989, pp. 141-149; Id., *Religiosità delle opere e monachesimo verginiano nell'età di Federico II*, cit.

<sup>43</sup> L'assistenza ospedaliera fu praticata fin dagli inizi della storia verginiana come servizio a favore dei pellegrini che si mettevano in viaggio per raggiungere il monte Partenio: G. M o n g e l l i, *Storia di Montevergine e della congregazione verginiana*, Avellino 1965, vol. II, pp. 665 e 691; V i t o l o, *Religiosità delle opere e monachesimo verginiano nell'età di Federico II*, cit., p. 44) M o n g e l l i, *Storia di Montevergine*, cit., vol. II, p. 593 ss.

<sup>44</sup> M o n g e l l i, *Storia di Montevergine*, cit., vol. II, p. 593 ss.

<sup>45</sup> *Codice diplomatico verginiano*, cit., vol. III, Montevergine 1979, p. 232. Sul pellegrinaggio al monte Partenio v. P. M. T r o p e a n o, *Montevergine nella storia e nell'arte. Periodo normanno-svevo*, Napoli 1973, pp. 189-197.

<sup>46</sup> M o n g e l l i, *Storia di Montevergine*, cit., vol. II, p. 693.

<sup>47</sup> Ivi, vol. II, pp. 626-635; P. M. T r o p e a n o, *Montevergine nella storia e nell'arte. 1266-1381*, Montevergine 1978, pp. 87-104.

dei benefattori appartenenti ai ceti non elevati costituiscono la stragrande maggioranza, mentre pochi sono i membri dell'aristocrazia e gli stessi esponenti della gerarchia ecclesiastica<sup>48</sup>.

Orbene, se si considera tutto questo, si comprende come il tardivo inserimento dei Cistercensi nel Mezzogiorno normanno-svevo non sia un fatto tanto strano. Giustamente N. Cilento osservò che essi «non hanno lasciato nel sud segni paragonabili all'attività che svolsero nell'alta e media Italia in altre condizioni politiche e sociali»<sup>49</sup>. Solo però che, per spiegare questa minore capacità di incidenza dei Cistercensi, è forse opportuno far riferimento non solo alla diversità di condizioni politiche e sociali ma anche e soprattutto al particolare contesto religioso del Mezzogiorno del secolo XII, caratterizzato da una grande varietà di nuove esperienze monastiche che sostanzialmente davano una risposta a quelle esigenze religiose che erano all'origine del movimento cistercense. Diversamente non ci spiegheremmo neanche il ritardo con cui essi si irradiarono nel sud nonostante l'accordo intervenuto nel 1139 tra Bernardo di Clairvaux e Ruggero II, il quale non solo invitò il Santo a venire nel suo regno, ma gli chiese anche che vi mandasse dei monaci per fondare un'abbazia. Ad eccezione però di S. Maria della Sambucina, alle pendici della Sila, che intorno al 1160 era certamente una filiazione di Casamari<sup>50</sup>, le altre fondazioni cistercensi di qualche portata in età normanna appartengono agli anni di regno di Guglielmo II (1166-1189): S. Maria di Ferraria in diocesi di Teano, filiazione dell'abbazia di Fossanova nel basso Lazio, S. Maria di Corazzo in Calabria, S. Maria di Novara nel Messinese, S. Spirito di Palermo (da cui nacque per filiazione l'abbazia palermitana della Santa Trinità) e, sempre a Palermo, S. Maria del Legno, quest'ultima antico monastero greco passato nel 1188 all'osservanza cistercense (non si hanno invece notizie sicure dei due priorati di Sant'Angelo e di S. Cristoforo di Prizzi nel Palermitano, dipendenti da Fossanova e/o Casamari al tempo di Guglielmo I)<sup>51</sup>. Se si prescinde da due fondazioni di Carlo d'Angiò e da un altro paio di età aragonese in Sicilia, tutte le altre del Mezzogiorno continentale e della Sicilia appartengono all'età sveva, che segna pertanto il momento di maggiore fortuna del monachesimo cistercense in Italia meridionale, ma nella quale cominciano a palesarsi nello stesso tempo anche i primi segni di una crisi destinata a diventare evidente tra fine Duecento e inizi Trecento.

Ma, a far riflettere, non è solo la lentezza della penetrazione. Se osserviamo una mappa degli insediamenti cistercensi e valutiamo il peso e la vitalità delle singole fondazioni, non possiamo non notare, sulla base degli studi di R. Paciocco, che un'area a forte radicamento cistercense è l'Abruzzo, e ciò grazie alle abbazie di Casanova (diocesi di Penne) e di Arabona (diocesi di Chieti), le quali non solo riuscirono a rivitalizzare istituzioni monastiche, ospedaliere ed ecclesiastiche in crisi più o meno grave, ma mostrarono una notevole capacità di irradiazione in Molise e Capitanata<sup>52</sup>.

Area di significativa presenza cistercense fu anche la Sicilia, che presenta una situazione assimilabile a quella dell'Abruzzo per quel che riguarda la mancanza, nel corso del secolo XII, di esperienze monastiche, autoctone o di importazione, riconducibili alla categoria del "nuovo monachesimo", per cui gli ideali cistercensi apparivano in tutta la loro novità. Per la Sicilia, in verità, si è ipotizzato che l'opera dei Cistercensi si inserisse in un «progetto politico-religioso di

---

<sup>48</sup> V. i diplomi del dicembre 1220, ottobre 1221, 18 dicembre 1222, febbraio 1224: J. L. A. H u i l l a r d - B r e h o l l e s, *Historia diplomatica Friderici II*, Paris 1852-1861, rist. an. Torino 1963, vol. II, pp. 86-91, 198, 280, 407; ora anche in P. M. T r o p e a n o, Federico II e Montevergine. Documentazione archivistica. Marzo 1206-luglio 1250, Montevergine 1995, pp. 19-28, 37-38, 45-46, 63-71.

<sup>49</sup> N. C i l e n t o, *Insediamiento demico e organizzazione monastica*, in: *Potere, società e popolo nell'età dei due Guglielmi*. Atti delle quarte giornate normanno-sveve (Bari-Gioia del Colle, 8-10 ott. 1979), Bari 1981, pp. 173-199, qui p. 198.

<sup>50</sup> T. K ö l z e r, *La monarchia normanno-sveva e l'Ordine cistercense*, in: *I cistercensi nel Mezzogiorno medievale*, cit. pp. 91-113, qui le pp. 97-98. P. D e L e o, *L'insediamento dei Cistercensi nel «Regnum Siciliae»: i primi monasteri cistercensi calabresi*, ivi, pp. 317-352, sostiene invece con decisione che fosse già cistercense la comunità monastica esistente alla Sambucina (originariamente detta S. Maria Requisita) prima del 1145 e quindi prima dell'affiliazione a Casamari intorno al 1160.

<sup>51</sup> S. F o d a l e, *I cistercensi nella Sicilia medievale*, ivi, pp. 353-371.

<sup>52</sup> R. P a c i o c c o, *I monasteri cistercensi in Abruzzo: le linee generali di uno sviluppo (fine sec. XII-inizi sec. XIV)*, ivi, pp. 205-242.

latinizzazione ecclesiastica della popolazione»<sup>53</sup>, dato che essi si insediarono anche in antichi monasteri greci; ma, pur non potendosi escludere una eventualità del genere, propenderei piuttosto per motivazioni di carattere religioso, dal momento che i monaci bianchi rilevavano monasteri in crisi sia che appartenessero ai benedettini sia che fossero popolati da monaci greci.

Più complesso è il caso della Calabria, dove, prima dell'insediamento dei Cistercensi, il nuovo monachesimo latino di impronta eremitica era arrivato con i Certosini di Bruno di Colonia, il quale nel 1091 aveva fondato l'eremo di S. Maria della Torre su un terreno messogli a disposizione da Ruggero il Gran Conte. L'asprezza della prima esperienza eremitica si andò però mitigando subito dopo la morte di Bruno, per cui la maggior parte dei frati preferì passare verso il 1114 nel nuovo monastero di S. Giacomo in Montaurò presso Squillace, e da qui poi in quello di S. Stefano del Bosco, nei pressi dell'antico eremo; il passaggio nel 1192 della comunità di S. Stefano all'osservanza cistercense fu il suggello dell'evoluzione dall'eremitismo al cenobitismo iniziata agli inizi del secolo<sup>54</sup>. Ma intanto, parallelamente alle abbazie benedettine sorte tra XI e XII secolo con il sostegno dei Normanni, persisteva ancora una rete assai fitta di romitaggi e di monasteri greci piccoli e grandi<sup>55</sup>, nei quali gli ideali del "deserto", del lavoro manuale e della povertà, da poco riscoperti dalla spiritualità occidentale, erano coltivati, più o meno intensamente, da sempre.

In questo contesto assai diversificato di esperienze monastiche i Cistercensi operarono con insediamenti di qualche consistenza solo a partire dagli anni Sessanta del secolo XII grazie alle abbazie della Sambucina, di Corazzo e poi di S. Stefano. Gli ideali originari del movimento apparivano però già appannati sul finire del secolo XII, talché la denuncia si levò, sia pur senza spirito polemico, dagli stessi vertici calabresi dell'Ordine nella persona dell'abate di S. Maria di Corazzo, Gioacchino, il quale si fece promotore, nel nuovo monastero di S. Giovanni in Fiore, di una esperienza monastica improntata ad un ideale più alto di vita religiosa<sup>56</sup>.

Non è necessario richiamare in questa sede il vivace dibattito sul pensiero dell'abate calabrese «di spirito profetico dotato» e sul posto che egli attribuiva al monachesimo, e all'Ordine fiorentino in particolare, nell'economia della nuova età dello Spirito. È opportuno invece sottolineare come la sua proposta di vita monastica giungesse a coronamento di un secolo, il XII, durante il quale il monachesimo visse nell'intero Mezzogiorno, dall'Abruzzo alla Sicilia, un periodo di grande vitalità e di continue sperimentazioni. La parabola del nuovo ordine somiglia molto a quella di Pulsano: rapido sviluppo iniziale nell'area di origine, la Calabria, dove giunse a contare circa quaranta sedi; irradiazione nelle regioni meridionali (Lucania, Campania, Puglia, Sicilia), ma poi anche oltre i confini del Regno, nel Lazio e in Toscana; arresto dello sviluppo e inizio del declino dopo circa un secolo di vita, vale a dire sul finire del secolo XIII<sup>57</sup>. Altri elementi che accomunavano i due ordini erano la struttura centralizzata e l'immagine di contiguità con l'Ordine cistercense che essi davano di sé all'esterno; il che, se favorì la loro irradiazione fuori del Regno, rese anche più facile il passaggio all'osservanza cistercense di varie comunità fiorentine e pulsanesi, all'inizio soprattutto

---

<sup>53</sup> F o d a l e, *I cistercensi*, cit., p. 353.

<sup>54</sup> Ha richiamato da ultimo queste vicende H. H o u b e n, *Le istituzioni monastiche dell'Italia meridionale all'epoca di Bernardo di Clairvaux*, in: *I Cistercensi nel Mezzogiorno medievale*, cit., pp. 73-89, qui p. 79 s. Cfr. anche G. B i n d i n g, *Bruno der Kartäuser*, in: *Lexicon des Mittelalters*, II, München-Zürich 1981-83, coll. 788-790.

<sup>55</sup> Sul monachesimo italo-greco c'è un'ampia bibliografia, alla quale si può risalire partendo da V. v o n F a l k e n h a u s e n, *I monasteri greci dell'Italia meridionale e della Sicilia dopo l'avvento dei Normanni: continuità e mutamenti*, in: *Il passaggio dal dominio bizantino allo Stato normanno nell'Italia meridionale*. Atti del secondo conv. int. di studi (Taranto-Mottola, 31 ott.-4 nov. 1973), (a cura di C.D. F o n s e c a, Taranto 1977, pp. 197-219; A. G u i l l o u, *Aspetti della civiltà bizantina in Italia*, Bari 1976.

<sup>56</sup> G. P e n c o, *Il mondo monastico italiano e la crisi della religiosità medievale*, *Benedictina* 25 (1978), pp. 1-13; R. M a n s e l l i - E. P a s z t o r, *Il monachesimo nel basso Medioevo*, in: *Dall'eremo al cenobio. La civiltà monastica in Italia dalle origini all'età di Dante*, Milano 1987, pp. 67-124, qui le pp. 91-95; B. V e t e r e, *Elementi tradizionali e aspetti nuovi nella spiritualità monastica meridionale all'epoca di S. Bernardo*, in: *I Cistercensi nel Mezzogiorno medievale*, cit., pp. 33-72, qui le pp. 47-56; E. P a s z t o r, *Gioacchino da Fiore: un cisterciense meridionale*, ivi, pp. 175-186, con relative indicazioni bibliografiche.

<sup>57</sup> F. R u s s o, *Gioacchino da Fiore e le fondazioni fiorentine in Calabria*, Napoli 1959



quelle più lontane dalle rispettive abbazie madri: esemplare per Pulsano il caso di S. Salvatore di Piacenza, studiato recentemente da F. Panarelli<sup>58</sup>.

Fra le aree di penetrazione dei Florensi c'era, come si è detto, anche la Campania, dove agli inizi del Duecento si insediarono in almeno quattro antichi monasteri benedettini, concentrati nell'area costiera compresa tra Salerno e Napoli: un dato, questo, assai significativo, se si considera che i Cistercensi non vi ebbero più di tre sedi, una delle quali, quella di S. Maria di Real Valle, dovuta alla sola iniziativa del re Carlo d'Angiò<sup>59</sup>.

Certosini, Verginiani, Pulsanesi, Gualdensi, Cistercensi, Florensi costituiscono altrettanti filoni di quello che ormai ci siamo abituati a chiamare il nuovo monachesimo di impronta eremitica e penitenziale del secolo XII: nuovo monachesimo che, se agli inizi del Duecento mostra nel Mezzogiorno qualche segno di stanchezza, era però nel suo complesso ancora in pieno vigore. Ma intanto cosa era avvenuto del tradizionale monachesimo cenobitico, rimasto legato a stili di vita collaudati da secoli?

Contrariamente a quel che si crede, esso non era, all'avvento degli Svevi, del tutto privo di vitalità, anche se molte comunità monastiche avevano esaurito lo slancio iniziale ed erano intente soprattutto a difendere le posizioni acquisite. A volte, infatti, ci si dimentica che i monasteri sono organismi viventi che nascono, declinano, rifioriscono o muoiono, senza che questo avvenga sempre e dovunque con lo stesso ritmo. Indubbiamente vi sono fasi di crisi generalizzata, ma questo non è il caso del Mezzogiorno in età sveva. Al declino di Montecassino e di San Vincenzo al Volturno corrisponde, infatti, la fioritura di Cava sul piano sia economico sia spirituale, al punto che tutti gli abati dell'età normanno-sveva e della prima età angioina, dal fondatore Alferio (+1050) a Leone II (+1295), sono stati elevati agli onori degli altari<sup>60</sup>. Sul diverso destino di Montecassino e di Cava influirono anche le vicende politiche e soprattutto le diverse condizioni in cui vennero a trovarsi durante il conflitto tra Federico II e il Papato, ma non bisogna dimenticare che allora Montecassino - lo stesso vale per S. Vincenzo al Volturno - aveva alle spalle cinque secoli di più o meno intensa vita religiosa e culturale, per cui un calo di tensione spirituale era nell'ordine delle cose. Del resto, che la crisi non fosse irreversibile, è dimostrato dal fatto che già con l'abate Bernardo Aiglerio (1263-1282) si ebbe una ripresa sul piano sia spirituale che culturale, che consentì alla comunità cassinese di esprimere di nuovo vescovi, arcivescovi e cardinali<sup>61</sup>.

Altri esempi di monasteri in crisi nella prima metà del Duecento, ma in ripresa nella seconda metà del secolo, sono quelli di S. Michele di Monticchio e di S. Maria di Banzi in Basilicata, e di S. Pietro di Terra Maggiore (oggi Torremaggiore) in Capitanata<sup>62</sup>. Sempre nella Puglia settentrionale il monastero di S. Giovanni in Lamis, nonostante la confisca di alcuni beni da parte di Federico II, mantenne una posizione di rilievo nel panorama del monachesimo pugliese, entrando in crisi solo agli inizi del Trecento, quando chiese l'affiliazione ai Cistercensi di Casanova<sup>63</sup>.

A ciò è da aggiungere che i monasteri delle grandi città, a giudicare dal flusso delle donazioni e dei lasciti testamentari, e dai primi sondaggi effettuati a Napoli e a Benevento, appaiono tutt'altro che in crisi in età sveva<sup>64</sup>.

---

<sup>58</sup> F. P a n a r e l l i, *Il monachesimo pulsanese e il modello cistercense: tra affinità e assimilazione*, in: *I Cistercensi nel Mezzogiorno medievale*, cit., pp. 373-395.

<sup>59</sup> E. C u o z z o, *I Cistercensi nella Campania medioevale*, ivi, pp. 243-284.

<sup>60</sup> G. V i t o l o, *Tra Cava e Salerno: cultura e scrittura in età normanno-sveva*, in: *Civiltà del Mezzogiorno d'Italia. Libro, scrittura, documento in età normanno-sveva*. Atti del convegno dell'Associazione italiana dei paleografi e diplomatisti (Napoli-Badia di Cava dei Tirreni, 14-18 ott. 1991), (a cura di F. D'O r i a, Salerno 1994, pp. 227-239, qui p. 239.

<sup>61</sup> T. L e c c i s o t t i, *Montecassino*, Badia di Montecassino 1971, pp. 73 s.

<sup>62</sup> G. F o r t u n a t o, *La badia di Monticchio*, rist. an., Venosa 1985, pp. 168 ss.; *Monasticon Italiae*, cit., p. 178 nr. 6; p.195 nr. 71; T. L e c c i s o t t i, *Il «monasterium Terrae Maioris»* (nuova ed. a cura di M. F u i a n o), Torremaggiore 1983, p. 45 ss.

<sup>63</sup> P. C o r s i, *Il monastero di S. Giovanni in Lamis*, Archivio storico pugliese 23(1980), pp. 127-162.

<sup>64</sup> V i t o l o, *Religiosità delle opere e monachesimo verginiano*, cit.

Questo era dunque il panorama del monachesimo che si presentava agli occhi di Federico II quando, dopo l'incoronazione imperiale del 1220, riprese in mano il governo del Regno di Sicilia. Se la sua attività politico-amministrativa, come ha mostrato Norbert Kamp, fu meno lineare di quel che è apparso finora agli storici, soggetta come fu a continui ripensamenti<sup>65</sup>, nei riguardi del mondo monastico la sua condotta si ispirò, invece, fin dall'inizio ad una chiara continuità con la tradizione familiare sia degli Hohenstaufen sia degli Altavilla. Gli uni e gli altri, pur nel contesto di un atteggiamento di benevolenza nei confronti del variegato mondo monastico, avevano mostrato un crescente interesse per il "nuovo" monachesimo: quello cistercense in Germania e Alta Italia; quello verginiano, pulsanese, cistercense e fiorentino in Italia meridionale<sup>66</sup>.

Si trattò solo di tradizione dinastica o anche di scelta personale? Qui si tocca un punto assai delicato, quello della religiosità di Federico II, su cui molto si è scritto e dibattuto sia ai suoi tempi sia nei secoli seguenti<sup>67</sup>. Un punto mi sembra però che non possa essere messo in discussione, e cioè che non ebbe una grande sensibilità religiosa. Nei confronti dell'esperienza religiosa, in tutte le sue manifestazioni, ebbe, sul piano personale, al di là delle dichiarazioni propagandistiche e dell'ideologia imperiale, un atteggiamento alquanto tiepido, ma in quanto re e imperatore adottò come metro di giudizio l'interesse dello Stato. Il monachesimo, vecchio o nuovo che fosse, si configurava ancora agli inizi del Duecento come una delle fondamentali articolazioni della società e del potere. Tutti i monasteri avevano patrimoni fondiari più o meno estesi, ma alcuni formavano vaste signorie, di cui il potere politico non poteva non tener conto. E in effetti Federico II ne tenne conto, nel contesto di un progetto politico che, come emerge chiaramente dagli studi recenti di Mario Caravale, era volto a realizzare non un avveniristico stato moderno, ma un efficace coordinamento dei poteri locali, disciplinati ma non annullati<sup>68</sup>. Da questo punto di vista il vecchio monachesimo di Cava e di Montecassino era l'esatto equivalente di quello nuovo di Montevergine o della Sambucina, almeno fino al momento in cui non era messa in discussione l'autorità della monarchia. Perciò, se Montecassino, schierandosi apertamente dalla parte del papa, incorse nelle ire del sovrano<sup>69</sup>, Cava che invece riuscì, grazie alla grande personalità degli abati Balsamo e Leonardo, a tenersi fuori dalla mischia, passò indenne attraverso gli ultimi tempestosi anni del regno di Federico.

Eppure, nonostante questa concezione del monachesimo come *instrumentum regni*, il sovrano non nascose la sua predilezione personale per Cistercensi, Fiorentini e Verginiani (va considerato a parte il caso dell'Ordine dei cavalieri teutonici, che trasse non pochi vantaggi, in Italia e in Germania, dal rapporto di strettissima collaborazione che per più di venti anni ebbe con l'imperatore il suo quarto Gran maestro, Ermanno di Salza)<sup>70</sup>. La predilezione per i Cistercensi si giustificava anche con l'aiuto che monaci e conversi di quell'Ordine gli diedero in vari campi, tra

---

<sup>65</sup> N. K a m p, Die sizilischen Verwaltungsreformen Kaiser Friedrichs II. als Problem der Sozialgeschichte, QFIAB 62 (1982), pp. 119-142.

<sup>66</sup> K. S c h u l z, *Die Zisterzienser in der Reichspolitik während der Stauferzeit*, in: *Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit*. Ergänzungsband (a cura di K. E l m), Schriften des Rhein. Museumsamtes 18, Köln 1982, pp. 165-193. E' ancora utile la vecchia tesi di dottorato (dattiloscritta) di L. W u l f f, *Der Hohenstaufe Friedrich II. und die Benediktiner und Zisterzienser in Deutschland und Italien*, Heidelberg 1922. La più recente messa a punto del problema è quella di K ö l z e r, *La monarchia normanno-sveva e l'ordine cistercense*, cit., che però tende a ridimensionare il favore accordato da Federico II ai Cistercensi in Italia meridionale.

<sup>67</sup> Della questione si occupò più volte il Manselli, in particolare nel saggio *Imperator homo est... A proposito di un giudizio su Federico II*, in: *Aus Kirche und Reich. Studien zu Theologie, Politik und Recht im Mittelalter. Festschrift für F. K e m p f* (Hg. H. M o r d e k), Sigmaringen 1983, pp. 309-314, ora nel suo volume *Scritti sul Medioevo*, Roma 1994, pp. 147-157.

<sup>68</sup> Caravale ha chiarito quest'aspetto della politica di Federico II in vari saggi, i cui risultati sono ora confluiti nel suo bel volume *Ordinamenti giuridici dell'Europa medievale*, Bologna 1994, pp. 416-425.

<sup>69</sup> L e c c i o t t i, *Montecassino*, cit., pp. 71-73; P. G u i l l a u m e, *Essai historique sur l'abbaye de Cava d'après des documents inédits*, Cava dei Tirreni 1877, pp. 143-156.

<sup>70</sup> Per l'espansione dell'Ordine teutonico in Germania al tempo di Federico II v. D. W o j t e c k i, *Der Deutsche Orden unter Friedrich II.*, in: *Probleme um Friedrich II.*, Vortragen und Forschungen 16, Sigmaringen 1974, pp. 187-224. Per l'Italia meridionale v. A. P. C o c c o, *I cavalieri teutonici nel Salento (Appunti e documenti)*, Taranto 1925; K. F o r s t r e u t e r, *Per la storia del baliato dell'Ordine teutonico in Puglia*, in: *Studi di storia pugliese in onore di Giuseppe Chiarelli* (a cura di M. P a o n e), I, Galatina 1972, pp. 591-606; K. W i e s e r, *Gli inizi dell'Ordine teutonico in Puglia*, Archivio storico pugliese, 26 (1973), pp. 475-487.

cui soprattutto la gestione delle masserie regie e l'attività edilizia<sup>71</sup>; ma mi sembra difficile negare che alla base di essa ci fossero anche motivazioni di carattere spirituale, sol che si pensi a due scelte, il cui significato, sia pur nel contesto di una religiosità laicale di tipo tradizionale, non è possibile trascurare. La prima è quella del 21 agosto 1215, quando, poco dopo la sua incoronazione a re dei Romani ad Aquisgrana, il giovane Federico chiese al Capitolo generale dei Cistercensi di essere affratellato all'Ordine, in modo da godere dei benefici spirituali delle preghiere e dei riti che si celebravano in tutte le sue abbazie<sup>72</sup>. La seconda appartiene invece alla fine della sua vita: la decisione di indossare l'abito cistercense sul letto di morte<sup>73</sup>. Certo, si tratta anche qui, come nel caso dell'affratellamento e dell'unione di preghiera, di una pratica abbastanza diffusa, ma la scelta di un abito anziché di un altro esprime pur sempre una predilezione di carattere spirituale<sup>74</sup>. E questo vale tanto più, se si tiene presente che negli ultimi anni della sua vita i Cistercensi gli avevano procurato non pochi dispiaceri, schierandosi dalla parte del papa dopo il concilio di Lione del 1245.

Per Verginiani e Florensi, invece, la predilezione di Federico II - nei cui primi atti di governo appare sempre giustificata con il ricordo della devozione che per loro avevano avuto i suoi genitori Enrico e Costanza - si manifestò attraverso una serie continua di diplomi e di interventi di altro genere, che si succedettero, nel caso di Montevergine, fino al 26 luglio del 1250, a pochi mesi dalla morte<sup>75</sup>. Per quel che riguardava la congregazione verginiana, il sovrano mostrava di avere una esatta conoscenza delle sue peculiarità, menzionando quasi sempre i conversi accanto ai monaci. Ad associare ai suoi occhi quei monaci ai Cistercensi concorrevano probabilmente anche l'abito bianco e il comune impegno nella diffusione della devozione alla Vergine Maria: devozione alla quale forse Federico stesso era stato sensibile negli anni giovanili, se fosse sicura l'autenticità del diploma del 1206, in cui il sovrano appena dodicenne si dice devoto della Vergine fin dalla sua infanzia (*in pueritia nostra*), e ciò grazie all'esempio della madre Costanza, la quale aveva sempre amato il monastero di Montevergine e lo aveva colmato di benefici<sup>76</sup>.

Fuori del suo orizzonte mentale e religioso restarono invece gli Ordini mendicanti. Probabilmente all'origine delle scarse simpatie che ebbe per loro ci fu anche lo stretto collegamento che essi ebbero con il Papato, delle cui posizioni antisveve si fecero attivi propagandisti; ma ritengo che un peso maggiore abbia avuto il fatto che la loro religiosità usciva fuori dal quadro del monachesimo, vecchio o nuovo che fosse, e per giunta ancora poco conosciuta nel Regno di Sicilia. La rete insediativa mendicante si venne infatti definendo nel Mezzogiorno solo verso la metà del

---

<sup>71</sup> *Ignoti monachi Cisterciensis S. Mariae de Ferraria «Chronica» et Ryccardi de Sancto Germano «Chronica Priora»* (a cura di A. Gaudenzi), Napoli 1888, p. 38: «Per idem tempus (*scilicet: 1224*) imperator de consilio curie romane accepit conversos de omnibus abbatibus cisterciensis ordinis regni Sicilie et Apulie ac Terre Laboris, quos instituit magistros gregum, armentorum et diversarum actionum et ad construenda sibi castra et domicilia per civitates regni, ubi non habebant domos proprias ad ospitandum». Questo coinvolgimento di monaci e conversi cistercensi nelle attività di Federico II (ma anche di signori laici) ad un certo punto parve eccessivo ai vertici dell'Ordine, che nel 1236 imposero all'abate di Casanova di richiamarli, a meno che questo non avesse contrariato l'imperatore: J. M. C a n i v e z, *Statuta capitulorum generalium Ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786*, Louvain 1933-1936, vol. II, p. 160, cit. da P a c i o c c o, *I monasteri cistercensi in Abruzzo*, cit., p. 211.

<sup>72</sup> E. W i n k e l m a n n, *Acta imperii inedita*, vol. I, Innsbruck 1880, p. 110 s.; C a n i v e z, *Statuta*, cit. vol. I/2, pp. 431-433.

<sup>73</sup> *Matthaei Parisiensis monachi S. Albani Chronica maiora* (ed. F. L i e b e r m a n n), MGH. SS., XXVIII, p. 319.

<sup>74</sup> Tralascio qui un terzo episodio, perché di interpretazione controversa: la vestizione da parte di Federico dell'abito cistercense nel 1236, quando si recò a visitare la tomba di S. Elisabetta a Marburg. Sulla questione v. K ö l z e r, *La monarchia normanno-sveva*, cit., p. 108 s.

<sup>75</sup> H u i l l a r d - B r e h o l l e s, *Historia*, cit., vol. VI/2, pp. 780-782; T r o p e a n o, Federico II e Montevergine, cit., pp. 121-122. Sull'interpretazione di questo mandato per Montevergine v. M o n g e l l i, *Storia di Montevergine*, cit., vol. II, p. 224 s. Sui rapporti tra Federico II e Montevergine v. T r o p e a n o, *Montevergine nella storia e nell'arte. Periodo normanno-svevo*, cit., pp. 157-169; V i t o l o, *Religiosità delle opere e monachesimo verginiano nell'età di Federico II*, cit.. I rapporti con i Florensi risultano ora più chiari dopo il rinvenimento di nuovi documenti ad opera di K. H ö f l i n g e r - J. S p i e g e l, *Ungedruckte Stauferurkunden für S. Giovanni in Fiore*, Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 48(1992), pp. 75-111. E'ancora utile al riguardo R u s s o, *Gioacchino da Fiore*, cit., pp. 88-104. V. anche H. G r u n d m a n n, Federico II e Gioacchino da Fiore, in: Atti del convegno internazionale di studi federiciani, Palermo 1952, pp. 83-89, ora in: I d, *Ausgewählte Aufsätze*, 2, MGH Schriften 25/2, 1977, pp. 220-226.

<sup>76</sup> H u i l l a r d - B r e h o l l e s, *Historia*, cit. vol. I/1, pp. 116-118.

Duecento, e ciò non tanto per l'ostilità di Federico II, quanto piuttosto perché solo allora si andava esaurendo la spinta propulsiva del nuovo monachesimo e si apriva lo spazio per la diffusione di forme alternative di vita religiosa. A conclusioni di questo genere induce la valutazione dei tempi e dei modi in cui avvenne la penetrazione degli Ordini mendicanti nel Regno. I Domenicani nel 1227 si erano insediati solo a Napoli e a Trani, mentre i Francescani agli inizi degli anni Trenta non erano scesi al di sotto della linea Salerno-Bari<sup>77</sup>: un ritardo rispetto alle regioni dell'Italia centro-settentrionale a più intensa penetrazione mendicante, che apparirà meno sorprendente se si considera che tempi sostanzialmente analoghi si registrano anche in Piemonte. Qui l'inserimento dei Predicatori è attestato con certezza solo verso la fine degli anni Quaranta, per acquistare poi una qualche consistenza nella seconda metà del secolo. Quello dei frati Minori fu più precoce, essendo documentato già nel 1228, ma raggiunse un certo rilievo solo poco prima della metà del Duecento.

Che all'origine della tardiva penetrazione dei Mendicanti nel contesto socio-religioso del Mezzogiorno ci fossero motivazioni più complesse di quelle strettamente politiche, è dimostrato anche dal fatto che i pochi frati della prima metà del Duecento, di cui conosciamo i nomi, risultano o non originari del Regno o reclutati al di fuori dei suoi confini, forse a Bologna. Lo ha notato Luigi Pellegrini, il quale ha osservato altresì che i corpi santi della prima metà del secolo XIII venerati nei conventi francescani dell'Italia meridionale erano tutti di frati umbri o delle regioni dell'Italia centrale<sup>78</sup>. E anche a tal proposito non è privo di significato il confronto con il Piemonte, dove i primi frati di cui si conosca per gli anni Trenta l'attività sul piano religioso ed etico-politico sono tutti di provenienza lombardo-veneta<sup>79</sup>.

Se il confronto tra Piemonte e Italia meridionale ha un qualche significato per la storia della diffusione degli Ordini mendicanti - ed io credo che l'abbia - non si possono non estendere al Mezzogiorno le considerazioni che di recente ha fatto Grado Merlo per l'area subalpina, nella quale ha riscontrato ancora per tutta la prima metà del Duecento la capacità delle istituzioni ecclesiastiche diocesane e del monachesimo vecchio e nuovo di continuare a dare una qualche risposta ai fermenti religiosi, locali o di diversa provenienza, che percorrevano la società del tempo e che troveranno poi un ulteriore sbocco nella spiritualità mendicante<sup>80</sup>. In sostanza anche nelle sue manifestazioni religiose il Mezzogiorno - al pari del Piemonte - era pienamente inserito nel moto complessivo della civiltà italiana ed europea, ma con tempi leggermente sfalsati e con le caratteristiche proprie di un mondo che aveva un suo patrimonio di sperimentazioni in ambito religioso non meno che in quello politico.

---

<sup>77</sup> L. Pellegrini, *Territorio e città nell'organizzazione insediativa degli Ordini mendicanti in Campania*, Rassegna storica salernitana 5(1986, giugno), pp. 9-41.

<sup>78</sup> G. G. Merlo, *Minori e Predicatori nel Piemonte del Duecento: gli inizi di una presenza*, in: *Piemonte medievale. forme del potere e della società. Studi per Giovanni Tabacco*, Torino 1985, pp. 207-226, soprattutto le pp. 208-221.

<sup>79</sup> L. Pellegrini, *Federico II e gli Ordini mendicanti nel Regno*, relazione al convegno su «Mezzogiorno-Federico II-Mezzogiorno» (Potenza-Avigliano-Castel Lagopesole-Melfi, 18-23 ottobre 1994), in corso di stampa. Sui rapporti tra Federico II e gli Ordini mendicanti in generale v. G. Barone, *Federico II di Svevia e gli Ordini mendicanti*, *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Age-Temps modernes* 90/2 (1978), pp. 607-626; E a d., *La propaganda antiimperiale nell'Italia federiciana: l'azione degli Ordini mendicanti*, in *Federico II e le città italiane* (a cura di P. Toubert e A. Paravicini Bagliani, Palermo 1994, pp. 278-289. V. anche A. M. Voci, *Federico II imperatore e i Mendicanti: privilegi papali e propaganda anti-imperiale*, *Critica storica* 22(1985), pp. 3-28.

<sup>80</sup> Merlo, *Tra «vecchio» e «nuovo» monachesimo*, cit., pp. 195-198.