

Pierluigi Licciardello

La dimensione carismatica nelle fonti camaldolesi medievali

[A stampa in *Il carisma nel secolo XI. Genesi, forme e dinamiche istituzionali*. Atti del XXVII Convegno del Centro Studi Avellaniti, Fonte Avellana, 30-31 agosto 2005, Il segno dei Gabrielli, S. Pietro in Cariano (VR) 2006, pp. 127-165 © dell'autore - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali", www.retimedievali.it].

La dimensione carismatica nelle fonti camaldolesi medievali

Premessa

L'ingresso del termine "carisma" negli studi storici è relativamente recente. Usato nella Bibbia principalmente da san Paolo, nelle sue Lettere, si riduce progressivamente in ambito ecclesiologico fino a scomparire già in età patristica (con Origene, Giovanni Crisostomo, Agostino e Gregorio Magno); a fine '800 ritorna nello studio della Chiesa primitiva (Harnack)¹. Max Weber (1864-1920)² lo prende in prestito dalla teologia e lo applica agli studi di sociologia per indicare, in senso laico, le qualità straordinarie, non necessariamente legate ad una esperienza del divino, attribuite ad un capo (leader, Führer) da un gruppo che si riconosce sotto la sua guida. Due sono gli interessi prevalenti di Weber: l'esercizio di un potere carismatico e l'opposizione carisma-istituzione: secondo Weber infatti il potere (leadership, Führung) "carismatico" si oppone a quello "razionale" ed entra in inevitabile conflitto con l'altra dimensione costitutiva della vita associata, quella normativo-istituzionale. Alla fine degli anni '60 del secolo scorso il termine ritorna prepotentemente nella riflessione teologica per opera di studiosi come Hans Küng, Karl Rahner, Gotthold Hasenhüttl, Hans Urs von Balthasar, Domenico Grasso³, che sostengono concettualmente le esigenze di rinnovamento ecclesiale espresse dal Concilio Vaticano II. In senso teologico "carisma" è la specificità spirituale di una persona, di un movimento o di un istituto religioso, la sua «identità nell'essere e

¹ L. SARTORI, *Carismi e ministeri*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, I, Casale Monferrato 1977, pp. 504-516; IDEM, *Carismi*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, a cura di G. Barbaglio – S. Dianich, Roma 1979, pp. 79-98; F. CIARDI, *In ascolto dello Spirito. Ermeneutica del carisma dei fondatori*, Roma 1996, pp. 37-44, 49-52; C. MILITELLO, *La Chiesa «Il Corpo Crismato». Trattato di ecclesiologia*, Bologna 2003, pp. 566-593. Ringrazio don Emanuele Bargellini e padre Emilio Contardi, di Camaldoli, per le preziose indicazioni bibliografiche fornitemi nel corso del presente studio.

² La sua opera da questo punto di vista principale, *Wirtschaft und Gesellschaft (Economia e società)*, esce postuma nel 1922. Su Weber e sul suo approccio sociologico al carisma esiste un'abbondante bibliografia in lingua tedesca. Per gli studi in lingua italiana vedi L. CAVALLI, *Max Weber: religione e società*, Bologna 1968; IDEM, *Il carisma come potenza rivoluzionaria*, in *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, a cura di P. Rossi, Torino 1981, pp. 161-188; IDEM, *Il capo carismatico. Per una sociologia weberiana della leadership*, Bologna 1981; *Forme di potere e pratica del carisma*, a cura di Ph. Levillain – J. M. Sallmann, Napoli 1984; F. TUCCARI, *Carisma e leadership nel pensiero di Max Weber*, Milano 1991.

³ H. KÜNG, *Strutture della Chiesa*, Torino 1965; K. RAHNER, *L'elemento dinamico nella Chiesa*, Brescia 1970; G. HASENHÜTTL, *Carisma. Principio fondamentale per l'ordinamento della Chiesa*, Bologna 1973; H. U. VON BALTHASAR, *Lo Spirito e l'istituzione*, Brescia 1979; D. GRASSO, *I carismi nella Chiesa. Teologia e storia*, Brescia 1982.

nell'agire» (Ciardi)⁴. Da Weber la categoria di “carisma” passa agli studi storici, in particolare a quelli sui fondatori di movimenti e istituti religiosi. La prospettiva è per lo più istituzionale e sociologica, più recentemente anche teologica⁵.

Considero utile applicare la categoria ermeneutica di “carisma” alla realtà medievale di Camaldoli in entrambe le accezioni, quella sociologica e quella teologica, alla ricerca di una pluralità di punti di vista che possa far meglio emergere ciò che in tale esperienza è stato storicamente significativo, distinguendo, se è possibile, lo strutturale dall'accessorio. A mio avviso è importante perseguire la traducibilità reciproca dei due linguaggi, quello storico e quello teologico, specialmente nell'analisi del mondo medievale, che nella fenomenologia del religioso trovava un elemento determinante di coesione e di struttura.

Una precisazione di metodo riguardo il termine. Poiché, come si è detto, la riflessione sul carisma e sul suo ruolo nella vita della Chiesa scompare in epoca patristica e medievale, anche la parola viene meno – o si restringe ad un ambito molto limitato, quello dei carismi secondo le enumerazioni paoline. Al suo posto subentra una diversa categoria con un suo proprio lessico, quello della santità, che, per quanto non semanticamente identico, tende a sovrapporglisi nelle forme esteriori di riconoscimento pubblico e di comunicazione col divino (ispirazione e dialogo immediato, comprensione intuitiva della Rivelazione...). Nelle fonti religiose medievali il carisma andrà quindi ricercato entro le figure spirituali e il lessico dell'agiografia.

1. Le fonti camaldolesi

L'identità storica di una istituzione che attraversa i secoli è costituita dalle varie forme che essa ha assunto nel corso del tempo, indipendentemente dalle intenzioni che ne hanno segnato le origini. Allo storico spetta il compito di restituirla analizzandone le testimonianze nel proprio contesto. Concretamente, l'identità di Camaldoli è comprensibile solo a partire dalle fonti (documenti e testi) prodotte o fatte proprie dai Camaldolesi nelle varie epoche, distinguendo, contro una prassi interpretativa anche recente, la tradizione camaldolese da quella genericamente romualdina (espressa soprattutto dalla *Vita quinque fratrum* di Bruno di Querfurt⁶) e da quella avellanita (raccolta e fissa-

⁴ CIARDI, *In ascolto dello Spirito* cit., p. 16.

⁵ Sul versante storico-teologico vedi P. BOGLIONI, *I carismi nella vita della Chiesa medievale*, in «Sacra Doctrina» 59 (1970), pp. 383-430; G. ROCCA, *Il carisma del fondatore*, in «Claretanum» 34 (1994), pp. 31-105 (con ampia rassegna bibliografica); gli studi di Fabio Ciardi (1986-) citati in IDEM, *In ascolto dello Spirito* cit., p. 7 nota 3 (ma vedi anche le pp. 36-49).

⁶ Ed. della *Vita quinque fratrum* di Bruno Bonifacio di Querfurt (BHL 1147) a cura di R. Kade in MGH SS 15, Hannover 1888, pp. 709-738; a cura di J. Karwasinska in Monumenta Poloniae Historica Series Nova IV.3, Warszawa 1973.

ta da Pier Damiani soprattutto con la *Vita beati Romualdi*⁷ e con le Regole Eremitiche di Fonte Avellana⁸). Ridottasi nel corso dei secoli a due sole comunità, Fonte Avellana⁹ e Camaldoli, poi ad una sola, Camaldoli, l'eredità romualdina è stata integralmente recuperata, fatta propria e perpetuata da Camaldoli fino ad oggi, con lo studio e con la pratica di vita. Questa è una operazione legittima per chi vive nella sua quotidianità il senso profondo di quella eredità come esperienza vitale, rileggendola alla luce dei tempi; ma ciò non toglie che, in sede di ricerca storica, alla prassi "accumula-

Studi: H. G. VOIGT, *Brun von Querfurt, Mönch, Eremit, Erzbischof der Heiden und Märtyrer*, Stuttgart 1907; R. WENSKUS, *Studien zur historisch-politischen Gedankenwelt Brunos von Querfurt*, Münster-Köln 1956; J. STARNAWSKI, *Über die Anfänge der polnisch-lateinischen Hagiographie*, in *Lateinische Kultur im X. Jahrhundert. Akten des I. Internationalen Mittellateinerkongress, Heidelberg 12-15.09.1988*, a cura di W. Berschin («Mittellateinisches Jahrbuch» 24-25, 1989-1990), pp. 457-460; P. TOMEA, *La colpa e il martirio. Agiografia e autobiografia nella 'Vita quinque fratrum' di Bruno di Querfurt*, in *San Romualdo. Storia, agiografia e spiritualità. Atti del XXIII Convegno del Centro di Studi Avellaniti, Fonte Avellana 23-26 agosto 2000*, S. Pietro in Cariano 2002, pp. 175-220; R. FORNACIARI, *Romualdo di Ravenna, i suoi discepoli Benedetto di Benevento e Giovanni e il monachesimo missionario dell'età ottoniana*, in *Ottone III e Romualdo di Ravenna. Impero, monasteri e santi asceti. Atti del XXIV Convegno del Centro Studi Avellaniti, Fonte Avellana 2002*, S. Pietro in Cariano 2003, pp. 237-266; IDEM, *I cinque fratelli martiri (+ 1003) tra mondo romualdino e tradizione camaldolese*, in «Vita Monastica» 59 (2005), pp. 58-91.

⁷ Ed. della *Vita beati Romualdi* (BHL 7324) a cura di G. Tabacco, *Petri Damiani Vita beati Romualdi*, Roma 1957 (I-SIME. Fonti per la storia d'Italia, 94). Studi: vedi G. FORNASARI, «*Pater rationabilium eremitarum*»: tradizione agiografica e attualizzazione eremitica nella *Vita beati Romualdi* (1983), in IDEM, *Medioevo riformato del secolo XI. Pier Damiani e Gregorio VII*, Napoli 1996, pp. 203-266; G. M. CANTARELLA, *La Vita beati Romualdi, specchio del monachesimo nell'età di Guido d'Arezzo*, in *Guido d'Arezzo monaco pomposiano. Atti del convegno di studio, Arezzo 1997 e Pomposa 1998*, a cura di A. Rusconi, Firenze 2000, pp. 3-20; N. D'ACUNTO, *Un eremita in movimento. Il Romualdo di Pier Damiani*, in *San Romualdo cit.*, pp. 97-129; U. LONGO, *La conversione di Romualdo di Ravenna come manifesto programmatico della riforma eremitica*, in *Ottone III e Romualdo di Ravenna cit.*, pp. 215-236.

⁸ Le regole di Fonte Avellana sono edite da Kurt Reindel tra le lettere di Pier Damiani: lettera agli eremiti di Fonte Avellana (1045/1050), già *Opusc. XIV* (PL 145, 327D-336A), ora *Die Briefe des Petrus Damiani*, a cura di K. Reindel, I-IV, München 1983-1993 (MGH, Epistolae. Die Briefe der deutschen Kaiserzeit, IV) n. 18, vol. I, pp. 168-179; lettera all'eremita Stefano (1057), già *Opusc. XV* (PL 145, 335B-364A), ora ed. Reindel n. 50, vol. II, pp. 77-131. Vedi gli studi di M. DELLA SANTA, *Ricerche sull'idea monastica di san Pier Damiani*, Camaldoli 1961 (Studi e Testi Camaldolesi, 11); O. CAPITANI, *San Pier Damiani e l'istituto eremitico*, in *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII. Atti della seconda Settimana internazionale di studio, Mendola 30 agosto-6 settembre 1962*, Milano 1965, pp. 122-163.

⁹ Sulla storia istituzionale di Fonte Avellana è ancora utile A. GIBELLI, *Monografia dell'antico monastero di S. Croce di Fonte Avellana. I suoi priori e abati*, Faenza 1895; vedi inoltre, per l'età medievale, gli atti dei due convegni *Fonte Avellana nella società dei secoli XI e XII. Atti del II Convegno del Centro di Studi Avellaniti, Fonte Avellana 29-31 agosto 1978*, Fonte Avellana 1978; *Fonte Avellana nella società dei secoli XIII e XIV. Atti del III Convegno del Centro di Studi Avellaniti*, Fonte Avellana 1979. Una storia generale delle fondazioni romualdine è quella, ancora utile, di A. PAGNANI, *Storia dei Benedettini camaldolesi cenobiti, eremiti, monache ed oblati*, Sassoferrato 1949.

tiva” del passato occorra reagire con una prassi “restrittiva”¹⁰. Bruno di Querfurt (che non ha dato vita ad alcuna istituzione), Pier Damiani (e con lui Fonte Avellana) e Camaldoli sono state tre modalità diverse di accogliere e interpretare l’eredità spirituale di san Romualdo, tre tradizioni che vanno tenute distinte pur con le loro somiglianze, interferenze e comuni origini: tutti i Camaldolesi sono Romualdini, ma non tutti i Romualdini sono Camaldolesi.

Vedremo allora che la tradizione letteraria camaldolese medievale in senso proprio non è molto ampia, che le forme dell’autorappresentazione sono poche e limitate a due generi: mancano storiografia, agiografia, letteratura ascetica ed epistolografia; le uniche forme letterarie coltivate sono quelle immediatamente utili, anzi necessarie, alla vita della comunità, strettamente legate tra loro: legislazione e liturgia, generi a metà strada tra il letterario e il documentario.

Una documentazione parallela, non prodotta dai Camaldolesi ma rilevante dal punto di vista storico, è quella dei documenti papali, imperiali e vescovili¹¹: in particolare, Camaldoli intrattenne alle origini un rapporto strettissimo con il vescovo di Arezzo, ordinario diocesano, che andò allentandosi nel corso del secolo XII per poi bloccarsi del tutto con l’esonazione (1258)¹².

I più antichi testi camaldolesi sono legislativi. Al 1080 circa risalgono le *Constitutiones* del priore Rodolfo I (sigla RC), rielaborate in una data compresa tra il 1158 e il 1176 dall’omonimo priore

¹⁰ Sono gli stessi criteri che ho enunciato in P. LICCIARDELLO, *Lineamenti di agiografia camaldolese medievale (XI-XIV secolo)*, in «Hagiographica» 11 (2004), pp. 1-65.

¹¹ I documenti di papi, imperatori e vescovi relativi a Camaldoli nel medioevo fino al 1184 sono raccolti da G. VEDOVATO, *Camaldoli e la sua congregazione dalle origini al 1184. Storia e documentazione*, Cesena 1994, pp. 113-276.

¹² Sulla storia istituzionale di Camaldoli in età medievale sono stati illuminanti, nel secondo dopoguerra, gli studi di Giovanni Tabacco e Wilhelm Kurze: vedi G. TABACCO, «*Privilegium amoris*»: *aspetti della spiritualità romualdina*, in «Il Saggiatore» 2-3 (1954), pp. 324-343 (poi in IDEM, *Spiritualità e cultura nel Medioevo. Dodici percorsi nei territori del potere e della fede*, Napoli 1993, pp. 167-194); IDEM, *Romualdo di Ravenna e gli inizi dell’eremitismo camaldolese*, in *L’eremitismo in Occidente* cit., pp. 73-121 (poi in IDEM, *Spiritualità e cultura* cit., pp. 195-248); W. KURZE, *Campus Malduli. Die Frühgeschichte Camaldolis*, in «Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken» 44 (1964), pp. 1-34 (poi col titolo *Campus Malduli. Camaldoli ai suoi primordi* in IDEM, *Monasteri e nobiltà nel senese e nella Toscana medievale. Studi diplomatici, archeologici, genealogici, giuridici e sociali*, Siena 1989, pp. 243-274). Da non dimenticare G. B. MITTARELLI – A. COSTADONI, *Annales Camaldulenses Ordinis Sancti Benedicti*, I-IX, Venezia 1755-1773. Per ultimi VEDOVATO, *Camaldoli* cit.; IDEM, *Camaldoli nell’età comunale (1088-1250)*, in *Il monachesimo italiano nell’età comunale. Atti del IV Convegno di studi storici sull’Italia benedettina. Abbazia di S. Giacomo Maggiore, Pontida (Bergamo), 3-6 settembre 1995*, a cura di F. G. B. Trolese, Cesena 1998, pp. 529-562; C. CABY, *De l’érémisme rural au monachisme urbain. Les Camaldules à la fin du Moyen Âge*, Rome 1999 (Bibliothèque des Écoles Françaises d’Athènes et de Rome, 350).

Rodolfo II-III nel *Liber Eremitice Regule* (sigla LER)¹³. Questi due testi vengono ben presto uniti e indicati come unica *Consuetudo*; gli autori sono confusi e identificati con il priore Rodolfo I. Un tentativo di integrazione del LER in direzione eremitica è compiuto dal priore generale Placido, successore di Rodolfo II-III, nel 1188¹⁴. La vera riforma della *Consuetudo*, che comunque manterrà il suo valore fondante per tutto il medioevo, è curata dal priore Martino III, che nel 1253 scrive tre *Libri de moribus* e un *Ordo divinatorum officiorum*¹⁵. Ai tre libri *de moribus* di Martino si aggiunge un quarto a cura del priore Gerardo (1279)¹⁶ e un quinto a cura del priore Bonaventura (1328)¹⁷. Così definito, il *corpus* legislativo camaldolese si conserva fino alla fine del medioevo: per quanto integrato, come di norma nella prassi benedettina, dagli atti dei capitoli generali¹⁸, esso non verrà rinnovato che nel 1520 ad opera del priore Paolo Giustiniani, di lì a poco fondatore della Congregazione Eremitica di Monte Corona¹⁹. Le sue sono, tra l'altro, le prime costituzioni a stampa.

Di una specificità della liturgia camaldolese medievale non si è parlato molto fino ad oggi. In realtà non solo Camaldoli ha accolto i culti dei santi e i relativi testi liturgici in modo autonomo e creativo²⁰, come d'uso in ogni importante chiesa medievale, resistendo all'azione uniformatrice del Papato, ma ha anche certamente innovato la propria liturgia, almeno per quanto riguarda il culto di

¹³ Ed. più recente dei due testi: *Consuetudo Camaldulensis. Rodulphi Constitutiones. Liber Eremiticae Regulae*, a cura di P. Licciardello, Firenze 2004 (Edizione Nazionale dei Testi Mediolatini, 8 – Serie II, 4). Le citazioni testuali sono conformi a questa edizione.

¹⁴ Ed. MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses* cit., IV, pp. 127-129; commento in MAGHERI CATALUCCIO – FOSSA, *Biblioteca e cultura* cit., p. 27; CABY, *De l'érémitisme* cit., p. 91. L'unico manoscritto che le tramanda, in appendice all'insieme LER+RC, è Arezzo, Biblioteca Città di Arezzo 333 (da Camaldoli, prima metà del XIII secolo).

¹⁵ Ed. MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses* VI, Appendix 1-65 (*Libri III de moribus*), 66-203 (*Vetus Ordo*).

¹⁶ Ed. MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses* VI, Appendix 212-231 (*Memorialia eremitice vite*), 231-240 (*Vita fratrum eremitarum*), 240-255 (*Liber IV de moribus*).

¹⁷ Ed. MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses* VI, Appendix 272-287.

¹⁸ Sulla legislazione camaldolese medievale vedi CABY, *De l'érémitisme* cit. *passim*, soprattutto pp. 70-91 e 121-139.

¹⁹ Sul Giustiniani esiste un'ampia bibliografia. Vedi P. LUGANO, *La Congregazione Camaldolese degli Eremiti di Montecorona*, Frascati 1908; J. LECLERCQ, *Un humaniste ermite. Le bienheureux Paul Giustiniani (1476-1528)*, Roma 1951 (più volte riedito e tradotto); E. MASSA, *I manoscritti originali del beato Paolo Giustiniani custoditi nell'eremo di Frascati: descrizione analitica e indici con ricerche sui codici avellanesi di san Pier Damiani*, Roma 1967; S. TRAMONTIN, *La cultura monastica del Quattrocento: dal primo patriarca Lorenzo Giustiniani ai camaldolesi Paolo Giustiniani e Pietro Quirini*, in *Storia della cultura veneta. Dal primo Quattrocento al concilio di Trento*, Vicenza 1980, pp. 431-457; A. VISENTIN, *Paolo Giustiniani eremita*, Padova 1987.

²⁰ LICCIARDELLO, *Lineamenti di agiografia camaldolese* cit.

san Romualdo. Del santo fondatore infatti è stato redatto a Camaldoli un ufficio liturgico, databile al tardo XIII secolo, completo di antifone, responsori e inni propri²¹.

2. *La leadership carismatica di Romualdo a Camaldoli*

Romualdo di Ravenna, eremita itinerante e riformatore ecclesiastico, arrivò in territorio aretino verso la fine della sua vita; qui le sue idee di riforma si sposarono con quelle del vescovo Teodaldo di Canossa (1023-1036), su suggerimento e con l'aiuto del quale costruì poco prima del 1027 l'eremo di Camaldoli. Il santo rimase con i suoi primi cinque discepoli per poco tempo (non sappiamo esattamente quanto), dopo di che li lasciò per andare a finire i suoi giorni a Valdicastro. Questo il racconto della fondazione di Camaldoli secondo le RC II²²:

Notificamus itaque vobis, fratres karissimi, quod predicta Camaldulensis heremus a sancto patre Romualdo heremita, Sancto suggerente Spiritu, precatu reverentissimi Teodaldi Aretini episcopi, edificata est cum quadam basilica, quam predictus episcopus in honore sancti Salvatoris consecravit millesimo XXVII anno ab eiusdem incarnatione. Hedificatis igitur ibi quinque cellulis, quinque religiosos fratres ordinavit in eis, idest Petrus et Petrus, Benedictus et Gisis et Teuço. Ex his unum, idest domnum Petrum, qui dicebatur Dagninum, prudentem et religiosum virum, preposuit aliis quatuor fratribus et regulam ieiunandi atque silendi et in cellulis permanendi eis tribuit. His ita peractis, quendam inferiorem locum, qui dicitur Fons Bonus, repperit ibique unam domum construxit, unum monachum cum tribus conversis ibi ordinavit pro adventantium hospitum receptione et dulcisona responsione atque caritativa refectioe et ut heremus semper secretior atque a seculari strepitu fuisset remota, velut miles loricated in bello positus, qui contra iacula clippeum preparat, et sicut tabernaculum, quod sago velabatur et altare propter varias necessitates. Tunc prefato Petro, quem priorem constituerat, quamdam ecclesiam in predicto hospicio Fontebono construere precepit, quam ipse Petrus postea, Deo adiuvante, devote construxit, et a supra-scripto antistite consecrare eam fecit. Quid multa? Ad postremum vero beatus Romualdus ammonuit eos omnes diligenter, et osculatus est illos lacrimabiliter, ad Vallemque de Castro profectus est.

I rapporti precisi intercorsi tra Romualdo e i suoi primi compagni camaldolesi, le forme di potere, di aggregazione e di direzione spirituale da lui esercitate nei loro confronti restano confinate in una zona d'ombra non rischiarata adeguatamente dalla documentazione²³. Da alcuni particolari del

²¹ Vedi oltre, pp. 155-157.

²² Ed. *Consuetudo Camaldulensis* cit., pp. 2-4.

²³ Scettico nella possibilità di distinguere ciò che è romualdino da ciò che è camaldolese appare TABACCO, *Romualdo di Ravenna* cit., p. 89 nota 66: «Nelle Costituzioni camaldolesi del priore Rodolfo il riferimento a Romualdo è del tutto generico, per cui riesce impossibile distinguere in esse il primitivo insegnamento romualdino dalle consuetudini che se ne svilupparono, sotto l'influenza anche di Pier Damiani».

racconto appare comunque evidente che il santo è stato riconosciuto dalla sua comunità in primo luogo come guida carismatica. Secondo le RC la costruzione dell'eremo non è iniziativa umana, ma intuizione profetica, dono dello Spirito Santo (*Sancto suggerente Spiritu*); anche la preghiera (*precatu*) del vescovo aretino, in questo contesto, è strumento dello Spirito, non strategia umana. Il rapporto con i suoi compagni è di paternità-filiazione spirituale: Romualdo è chiamato padre (*pater*) nella fede (*sanctus*) e nella vita eremitica (*heremita*)²⁴. Anche l'accoglienza immediata all'eremo, dispensando dal noviziato, appare come momento carismatico: il "discernimento degli spiriti", la verifica della vocazione, viene esercitato in modo intuitivo e inappellabile dal superiore.

Tuttavia la libertà di azione e di movimento, sotto l'impulso dello Spirito Santo, di Romualdo, non si trasmette come anarchia ai suoi discepoli, che anzi sono subito invitati dal padre a dotarsi di una regola. Uno dei carismi di Romualdo, intesi in senso teologico, è proprio quello di regolamentare l'eremitismo irregolare, da cui la celebre definizione di *pater rationabilium eremitarum*²⁵. L'obbedienza ad una regola è elemento centrale del magistero romualdino, in questo in sintonia con il più generale bisogno di ordine e di razionalizzazione dei riformatori ecclesiastici del secolo XI. Si pensi al celebre episodio di *Vita beati Romualdi IV*: il santo impone una regola all'eremita irregolare Marino, che si fa suo discepolo, come dire che l'intuizione della vita solitaria non è di per sé garanzia di salvezza, se non si struttura in una pratica disciplinata.

La centralità della regola è tipica del monachesimo storicamente organizzato, in particolare di quello benedettino, ma si noti che mai viene specificato chiaramente che per "regola" Romualdo intendesse sempre quella scritta da san Benedetto²⁶. Probabilmente il suo apostolato tra Italia, Francia, Istria e mondo slavo lo portò a contatto con usi, regole di vita e liturgie differenti, per cui il santo dava un'importanza fondamentale al seguire una regola, ma non specificando quale, rimettendo alla comunità e agli usi del luogo la scelta delle norme particolari. Nel suo stile di vita egli rivelava una imitazione letterale degli esempi dei padri del deserto, ma lasciava aperta la possibilità di rileggere quella tradizione alla luce di mutati contesti storici. Nel caso di Camaldoli, era inevitabile che la richiesta romualdina di una regola si traducesse in un recupero della tradizione benedettina, già predominante nell'Italia Centrale. Nell'esperienza monastica benedettina era stato constatato come la forza della normativa rischiasse di mettere in secondo piano l'esperienza individuale: si pensi al liturgismo esasperato di Cluny. Ora tuttavia il pericolo maggiore era quello opposto, quello

²⁴ Lessico e concetti identici a quelli espressi nel documento di fondazione del vescovo Teodaldo dell'agosto 1027 (ed. Vedovato, *Camaldoli* cit., pp. 126-128): «Ob amorem pie recordationis spiritalis patris nostri domni Romualdi clarissimi heremite (...) Romualdus pius heremitarum pater».

²⁵ Bruno di Querfurt, *Vita quinque fratrum 2* (ed. Kade cit., p. 718).

²⁶ J. LECLERCQ, *Saint Romuald et le monachisme missionnaire*, in «Revue Bénédictine» 72 (1962), p. 311: «Il n'est dit nulle part qu'il ait pris en particulière considération la Règle de saint Benoît».

dell'anarchia individualistica, per cui la regola fungeva da elemento necessario di indirizzo del carisma.

Anche nella *Vita beati Romualdi* scritta da Pier Damiani appare strettissimo l'intreccio tra la dimensione carismatica e quella normativa²⁷, ma, per le ragioni sopra esposte, essa non va considerata tra le fonti proprie dei Camaldolesi. Si ricordi tuttavia che la *Vita* era letta dai primi padri camaldolesi come autentica e autorevole²⁸, per cui non mancò di esercitare un consistente influsso sulla loro tradizione.

A Camaldoli dunque la dimensione carismatica di Romualdo appare fin da subito accompagnarsi ad una embrionale dimensione normativa, per iniziativa del santo stesso²⁹: è lui che colloca i cinque eremiti nelle loro celle, garanzia di *stabilitas loci* (si noti il termine giuridico, *ordinavit*); è lui che sceglie un priore con funzione di superiore (*preposuit, constituerat*); è lui che individua in Fontebuono il luogo adatto ad accogliere una comunità monastica, e vi insedia un monaco con tre conversi (ancora una volta il termine *ordinavit*); è lui che ordina (*precepit*) di costruire una chiesa, elemento di coesione e punto di riferimento sacrale della comunità. La consacrazione stessa della chiesa stessa da parte del vescovo sembra quasi frutto della volontà di Romualdo. Infine, prima di allontanarsi tra le lacrime, lascia ai suoi figli una sintetica regola di vita eremitica: digiuno, silenzio, permanenza in cella³⁰.

²⁷ FORNASARI, «*Pater rationabilium eremitarum*» cit., p. 253, a proposito della richiesta avanzata da san Romualdo al papa di poter predicare in missione in Ungheria, scrive che nella *Vita beati Romualdi* «la spontaneità del carisma si collega subito con la dimensione istituzionale» (vedi anche p. 257, 261: «Anche nella morte, come nella vita di Romualdo, il momento che oseremmo definire spontaneistico, carismatico e il momento istituzionale si intrecciano indissolubilmente»).

²⁸ RC II 8 (ed. *Consuetudo Camaldulensis* cit., p. 4): «Ut illius Vita descripta a catholico viro Petro Damiano episcopo atque sancte Romane Ecclesie cardinali refert».

²⁹ Cécile Caby, nell'inedito articolo *Règle, coutumes et statuts dans l'ordre camaldule (XI^e-XIV^e siècle)*, che mi ha gentilmente trasmesso in dattiloscritto, mette in luce la «paradoxale absence d'intérêt aux déterminations institutionnelles de la discipline monastique qu'il s'emploie pourtant à fonder et à perpétuer», sulla scorta dell'introduzione di P. Toubert a J. DALARUN, *L'impossible sainteté. La vie retrouvée de Robert d'Arbrissel (v. 1045-1116) fondateur de Fontevraud*, Paris 1985, pp. 12-13. I due giudizi mi sembrano complementari: Romualdo determina e guida con la forza del suo carisma personale la comunità eremitica aggregatasi intorno a lui ed esige l'osservanza di una disciplina eremitica, ma non si pone come fondatore, non si interessa alla codificazione di una normativa, non determina il processo di istituzionalizzazione della comunità.

³⁰ In analogia con l'insegnamento dei padri del deserto (passi paralleli rintracciati in *Consuetudo Camaldulensis* cit., p. LIII nota 25) e con la regola eremitica di Pier Damiani (*Epistola* 50, ed. Reindel cit., p. 86).

Romualdo, da cui prende vita l'esperienza dei Camaldolesi, possiede il "carisma di fondatore"³¹? La visione di Romualdo come fondatore di Camaldoli, inteso come comunità giuridica compiutamente organizzata e definita, è anacronistica: la regolamentazione si perfeziona nel tempo, rispondendo di volta in volta ad esigenze storiche diverse da quelle delle origini³². Si può dire che Romualdo ha dato inizio ad una esperienza di vita che ha subito cominciato a strutturarsi, fino ad evolversi in una istituzione religiosa compiuta. Il processo arriva a maturazione entro la fine del secolo XI con la redazione delle RC; la nascita giuridica dell'Ordine o Congregazione³³ camaldolese si può individuare nella bolla *Gratias Deo* di Pasquale II (4 novembre 1113)³⁴; la vittoria delle tendenze unificatrici e centralistiche arriva nel secolo XIII, soprattutto ad opera del priore Martino III. Romualdo, inoltre, non ha perseguito un progetto di riforma monastica organico e compiuto, condotto secondo una strategia preordinata, con filiazioni e fondazioni. La sua azione è stata piuttosto libera e asistemica, il santo profeticamente affidandosi alla guida dello Spirito. Ma, premessi questi chiarimenti, non sembra incongruo attribuire a Romualdo il titolo e il carisma di fondatore di Camaldoli.

3. Il carisma e la norma a Camaldoli. *Le Rodulphi Constitutiones*

³¹ Quello del fondatore è un carisma che individua con certezza la santità: vedi DALARUN, *La mort des saints fondateurs* cit., p. 194. Sulla distinzione tra carisma *di/del* fondatore vedi CIARDI, *In ascolto dello Spirito* cit., pp. 55-56.

³² CABY, *De l'érémisme* cit., p. 66: «En effet, Romuald ne fut ni un législateur ni un fondateur d'ordre: il laissa pour tout heritage à ses disciples son expérience de vie et l'exhortation à suivre la Règle de saint Benoît»; analogo giudizio in EADEM, *De l'ermitage à l'ordre érémitique? Camaldules et chartreux, XI^e-XII^e siècle*, in: *Bruno et sa postérité spirituelle*, cur. A Girard – D. Le Blévec – N. Nabert, Salzburg 2003 (Analecta Cartusiana, 189); P.-D. BELISLE, *Sguardo panoramico sulla storia e sulla spiritualità camaldolese*, in *San Romualdo. Storia, agiografia e spiritualità* cit., p. 29: «Quando San Romualdo di Ravenna incominciava ad attirare i discepoli (...) non aveva intenzione di fondare un ordine»; E. BARGELLINI, *La spiritualità romualdino-camaldolese*, in *San Romualdo. Storia, agiografia e spiritualità* cit., p. 288: «Romualdo non si presenta come "fondatore", nel senso moderno del termine, di un nuovo monachesimo, né tanto meno di una congregazione monastica strutturata intorno a un progetto organico spirituale e istituzionale (...) Romualdo non si atteggia a "fondatore", quando riforma questo o quel monastero o eremo, o quando ne fonda di nuovi».

³³ I due termini non sono perfettamente sinonimi; il primo mette in evidenza l'aspetto giuridico (sul concetto di *ordo* nel medioevo vedi P. MICHAUD-QUANTIN, *Études sur le vocabulaire philosophique du Moyen Age*, Roma 1970, pp. 85-101; P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari 2003, pp. 80-85), il secondo quello comunitario (cfr. il canto del giovedì santo *Ubi caritas et amor*, in *Graduale Triplex*, Solesmes 1979, pp. 168-169: «*Congregavit nos in unum Christi amor ... Simul ergo, cum in unum congregamur, ne nos mente dividamur, caveamus. Cessent iurgia maligna, cessent lites*»).

³⁴ VEDOVATO, *Camaldoli* cit., pp. 72-76; CABY, *De l'érémisme* cit., pp. 79-87. Il modello seguito si avvicina a quello cisterciense, confederativo, più che a quello cluniacense, assolutistico.

Le RC attestano a più riprese che la prima legislazione camaldolese si appoggia su tre pilastri: il magistero vivente di Romualdo, la consuetudine di vita dei primi padri eremiti di Camaldoli, la Regola Eremitica (di Fonte Avellana)³⁵.

Di come il magistero vivente di Romualdo si trasmetta in modo carismatico ai discepoli, abbiamo già detto. Il ruolo del maestro nella formazione della consuetudine camaldolese appare propositivo, ma non impositivo né definitivo: per lasciare spazio alla libera iniziativa dell'uomo (e dello Spirito, che lo guida), egli non lascia regole scritte e non prescrive in dettaglio pratiche comportamentali. I suoi suggerimenti sono pochi ed essenziali. La prima regola è l'esempio stesso del santo vivente, di carattere alogico: azione e parola sono messaggio forte, sostituiscono lo scritto³⁶. Questo tuttavia è generico e ben presto di rivelerà insufficiente a soddisfare le esigenze di una comunità in crescita.

Saranno allora gli uomini a dotarsi di una regola dettagliata, che si costruisce nel tempo in base ai dati esperienziali e che sfocia nella consuetudine. La consuetudine (*consuetudo, mos, usus*) è una dimensione fondante dell'universo giuridico medievale, con valore legislativo parallelo a quello della legge: «La *consuetudo* è una *lex* in potenza, e la *lex* è una consuetudine certificata e sistemata; l'una e l'altra in continua osmosi» (Paolo Grossi)³⁷. Il processo di scrittura (*Schriftlichkeit*) interviene a consolidare la consuetudine attraverso la sua formalizzazione³⁸.

³⁵ RC III 6: «Iugiter venerabilis Romualdi vitam atque doctrinam commemorantes necnon mores predicte heremi atque usus ferventi amore retinentes». La Regola di Fonte Avellana (*Regula Heremitica*) è citata come autorevole in RC V 33-34.

³⁶ J. DALARUN, *La mort des saints fondateurs de Martin à François*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle)*, Rome 1991 (Collection de l'École Française de Rome, 149), p. 199: «Tous les instituteurs se posent la question de l'ultime enseignement à laisser à leurs disciples. Le silence de Romuald est, a contrario, message au sens fort».

³⁷ GROSSI, *L'ordine giuridico* cit., p. 90 (sulla consuetudine anche le pp. 55-60, 87-93). Vedi inoltre G. AMBROSINI, *Diritto e società*, in *Storia d'Italia Einaudi. I. I caratteri originali*, Torino 1972, pp. 326-331; A. A. GUREVIČ, *Le categorie della cultura medievale*, Torino 1983, pp. 188-193.

³⁸ Il tema "scrittura e oralità" ha goduto di una certa fortuna storiografica negli ultimi vent'anni. Soprattutto per l'ambito politico e pubblico vedi *Schriftlichkeit und Lebenspraxis im Mittelalter. Erfassen, Bewahren, Verändern*, hrsg. H. Keller – Ch. Meyer – Th. Scharff, München 1999; H. KELLER, *Oralité et écriture*, in *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne. Actes des colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998)*, Paris 2002, pp. 127-142. Per l'ambito monastico in particolare B. STOCK, *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton 1983; G. MELVILLE, *Zur Funktion der Schriftlichkeit im institutionellen Gefüge mittelalterlicher Orden*, in «Frühmittelalterliche Studien» 25 (1991), pp. 391-417; *Viva vox und ratio scripta. Mündliche und schriftliche Kommunikationsformen im Mönchtum des Mittelalters*, a cura di K. Schreiner – C. Kasper, Münster-Hamburg-London 1997 (Vita regularis, 5); J. MORSEL, *Ce qu'écrire veut dire au Moyen Âge... Observations préliminaires à une étude de la scripturalité médiévale*, in: «Memini. Travaux et do-

La dipendenza della normativa camaldolese rispetto a quella di Fonte Avellana è abbastanza stretta, soprattutto per quanto riguarda le pratiche ascetiche³⁹, ma in un punto il legislatore camaldolese protesta a chiara voce la sua originalità (V 34-35): contro il rilassamento del digiuno del sabato a Fonte Avellana, Rodolfo impone una stretta osservanza, perché le sue norme sono più severe e, ancora più importante, perché sono più antiche⁴⁰, provenendo direttamente da Romualdo e dall'uso dei primi discepoli camaldolesi. Altre differenze si colgono nella grande attenzione camaldolese alla liturgia del giovedì santo (RC V 3-8), nel rifiuto delle processioni (RC V 24), nella frequenza del capitolo (RC V 25). Si tratta di particolari apparentemente marginali, ma importanti, dal punto di vista della consapevolezza critica camaldolese, per rivendicare l'autonomia e la separazione tra i due istituti. Il tono delle RC risulta complessivamente più austero di quello della regola avellanita. L'imposizione di un periodo di noviziato che preceda la vita eremitica, non richiesto a Fonte Avellana sull'esempio di Romualdo, è una differenza che si crea nel tempo, perché alle origini di Camaldoli tale norma non è prevista, ma, come racconta RC II-III, è stata suggerita da una attenta considerazione dei fatti.

Una quarta componente, quella monastico-benedettina, non viene citata esplicitamente per l'eremo, ma solo per l'*hospitium* di Fontebuono nel momento in cui esso si trasforma in scuola per novizi⁴¹. Essa tuttavia si fa sentire in modo fortissimo anche nella vita eremitica, temperando con la sua spiritualità e pratica comunitaria l'individualismo eremitico⁴².

cuments publiés par la Société des études médiévales du Québec» 4 (2000), pp. 3-43; C. CABY, *De l'abbaye à l'ordre : écriture des origines et institutionnalisation des expériences monastiques, XI^e-XII^e siècle*, in *La mémoire des origines dans les institutions médiévales*, «MEFR» 115.1 (2003), pp. 235-267.

³⁹ Per un confronto puntuale tra le consuetudini di Fonte Avellana e quelle di Camaldoli vedi G. GRANDI, *Dissertatio de S. Petri Damiani et Avellanitarum instituto Camaldulensi* IV (PL 144, 27-47); C. ROGGI, *Vita e costumanze dei Romualdini del Perego, di Fonte Avellana e di Camaldoli*, in «Benedictina» 4 (1950), pp. 69-86; *Consuetudo Camaldulensis* cit., pp. LIV-LV, CXIV.

⁴⁰ «Quoniam, ut ipsi videtis, precipua sunt hec et artiora, atque in hac heremo primitus a sanctis viris fuerunt observata, quam ipsa Regula fuisset descripta».

⁴¹ RC III 22 (ed. *Consuetudo Camaldulensis* cit., pp. 6-8): «In suprascripto hospitio, qui dicitur Fons Bonus, regularem ordinem et discriptionem, ut beatus Benedictus precipit».

⁴² Nell'eremitismo camaldolese individuo e comunità sono solo apparentemente antitetici: in realtà il desiderio totalizzante di aderire a Dio, che sostiene la scelta eremitica, riflette il nascente individualismo del secolo XI (su cui vedi Lelercq – Vandenbroucke – Bouyer, Vauchez, Penco, Morris, Gurevič, Struve, citati in *Consuetudo Camaldulensis* cit., p. LII nota 22), ma proprio ad equilibrare questo aspetto interviene la componente comunitaria, di matrice benedettino-cenobitica. Solo in una dimensione comunitaria si completa il percorso salvifico del singolo, secondo la mentalità medievale nota come “imperfezione del singolo e perfezione della comunità” (GROSSI, *L'ordine giuridico* cit., pp. 40, 75-78).

Intenzione delle RC è di *notificare* (il lessico è giuridico) la fondazione di Camaldoli ai fratelli eremiti e al referente ecclesiastico (*vestre Sanctitati*: papa Gregorio VII?) e di stabilire, consolidare, confermare (*sancire*) le norme eremitiche praticate per consuetudine⁴³. I tre nemici che potrebbero cambiarle sono il tempo, la debolezza o la volontà umana. La lotta contro il tempo suggerisce una visione della storia come decadenza, progressivo allontanamento dalla perfezione delle origini; la denuncia della debolezza indica, *e contrario*, la coscienza di una superiorità eroica, da salvare e difendere; la paura della volontà umana esprime il conservatorismo, tipicamente medievale, sotteso ad ogni operazione di riforma: *novitas* è parola che disturba e spaventa⁴⁴. Non si crea nulla di veramente nuovo, si intende solo preservare quello che l'esperienza dei padri e la tradizione hanno dimostrato essere migliore.

Alla funzione storiografica del testo (RC I-IV) è subordinata la funzione strettamente normativa (RC V); la carica spirituale (RC III) è schiacciata dall'intenzione giuridica. Le RC sono soprattutto un atto di fondazione, intendono definire e stabilire una identità locale. Il nucleo problematico è il rapporto tra eremo (Camaldoli) e cenobio (Fontebuono), che si configura come un percorso tra gradini diversi della scala della perfezione, tra istituzioni e spiritualità ad esse sottese. Il rischio in corso è quello di dimenticare le origini eremitiche per tornare ad uno statuto cenobitico-benedettino, tradizionale. Questo sarebbe una corruzione (*corrumpatur*, RC VI 3), una diminuzione (*minuant*, RC VI 4), una distorsione (*retorqueatur*, RC VII 2). La superiorità dell'eremo sul cenobio è espressa con i toni aristocratici del lessico feudale (il cenobio stia *desub iugo et servitio et potestate* dell'eremo, RC VII 3, e quest'ultimo ne resti *origo et caput, sicuti fuit et est, necnon dominatrix et reatrix*, RC IV 5). La permanente e feconda tensione tra eremo e cenobio⁴⁵, forme di vita diverse ma

⁴³ RC I 4: «Ea nos hic modo cum omnibus fratribus unanimiter sancimus, ne per longam revolutionem temporum vel per aliquam debilitatem corporum sive per aliquod ingenium aliqua persona mutare audeat».

⁴⁴ Vedi J. SPÖRL, *Das Alte und das Neue im Mittelalter. Studien zum Problem des mittelalterlichen Fortschrittsbewusstseins*, in «Historische Zeitschrift» 50 (1930), pp. 297-341, 498-524; G. MICCOLI, «*Ecclesiae primitivae forma*», in «Studi Medievali» 1.2 (1960), pp. 470-498; ora in IDEM, *Chiesa gregoriana. Ricerche sulla riforma del secolo XI*, Firenze 1966, pp. 225-299; B. SMALLEY, *Ecclesiastical Attitudes to Novelty. c. 1100 – c. 1250*, in *Church, Society and Politics*, a cura di D. Baker, Oxford 1975, pp. 113-131; GUREVIČ, *Le categorie della cultura medievale* cit., pp. 175-179, 191 (nel diritto); G. CONSTABLE, *L'idea di innovazione nel XII secolo*, in *Il secolo XII: la «renovatio» dell'Europa cristiana*, a cura di G. Constable – G. Cracco – D. Quaglioni, Bologna 2003, pp. 35-66.

⁴⁵ Secondo J. LECLERCQ, *Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Age*, Roma 1961 (Studia Anselmiana, 48), pp. 17-27, alle radici del complesso rapporto tra eremo e cenobio stanno le figure di san Girolamo e di sant'Agostino, modelli l'uno di vita contemplativa, l'altro di vita attiva. Sul significato di questo contrasto nella storia della spiritualità camaldolese vedi B. CALATI, *Una permanente tensione monastica: Cenobio – Eremo*, in *Il papa a Fonte Avellana*, «Vita Monastica» 152 (1983), pp. 84-96; ora in IDEM, *Sapienza monastica. Saggi di storia, spiritualità e problemi monastici*, Roma 1994 (Studia Anselmiana 117), pp. 530-537; G. TABACCO, *Eremo e cenobio*, in *Spiritualità cluniacense. Atti*

potenzialmente complementari, rischiava di rompersi, e con essa il senso stesso dell'esperienza romualdina. La tensione dinamica tra i due poli della vita regolare doveva restare in equilibrio, ma l'instabilità di quell'equilibrio era evidente.

Per questo le RC hanno un tono autorevole, deciso, quasi violento: i privilegi papali, imperiali e vescovili *testantur et precipiunt* (RC IV 1), l'obbedienza di Fontebuono all'eremo è imposta con fermezza (*Unde firmiter precipimus et iterum constituimus*, RC VI 4), il divieto (*interdicimus*) di trasformare l'eremo in cenobio è sanzionato da una tremenda e arcaica maledizione (*Excommunicamus, maledicimus atque cum multis candelis accensis eum anathematizamus in secula seculorum. Amen*, RC VIII 4). È il tono assoluto di chi si trova coinvolto in una lotta per la sopravvivenza. Nelle RC la gioia e la dolcezza della contemplazione delle realtà celesti convivono con la paura per la fine di una esperienza sì straordinaria e unica, ma giovane e fatalmente fragile.

Per rispondere ad una delle sollecitazioni poste dall'analisi del carisma in senso weberiano, c'è conflitto ai primordi dell'esperienza camaldolese tra carisma e istituzione, tra libera iniziativa spirituale e rigido vincolo normativo? Il contrasto tra elemento dinamico ed elemento statico, innovazione e stabilizzazione, non può essere postulato automaticamente per ogni passaggio da movimento a forma di vita religiosa, ma va verificato nello specifico del caso. Per i teologi che studiano la storia della Chiesa si tratta di un passaggio necessario, che non significa di per sé diminuzione, scomparsa o tradimento del messaggio originale, ma sua concretizzazione in forme storiche nuove (inculturazione). In termini teologici è necessario che il carisma si incarni (il riferimento cristico è evidente) per farsi storicamente operativo. Rahner parlava di passaggio da "carisma-miracolo" a "carisma-normale", ossia sottoposto ad una norma, istituzionalizzato⁴⁶; a Camaldoli oggi si preferisce usare il concetto di "fedeltà dinamica e creativa"⁴⁷. Lo stesso passaggio è stato studiato e spiegato in chiave sociologica da Francesco Alberoni⁴⁸. Allo stesso modo, tra gli storici medievali si vanno imponendo interpretazioni analoghe, meno forzate che in passato in chiave ideologica e più attente alle sfumature. In reazione a letture marcatamente dicotomiche del passato⁴⁹, Giuseppe Fornasari ha recentemente operato una rilettura del controverso periodo post-gregoriano come necessa-

del II convegno di studi sulla spiritualità medievale, Todi 12-15 ottobre 1958, Todi 1960, pp. 326-335; ora in IDEM, *Spiritualità e cultura* cit., pp. 159-166; *Consuetudo Camaldulensis* cit., pp. L-LI.

⁴⁶ RAHNER, *L'elemento dinamico nella Chiesa* cit.

⁴⁷ BARGELLINI, *La spiritualità romualdino-camaldolese* cit., p. 298.

⁴⁸ F. ALBERONI, *Movimento e istituzione*, Bologna 1977.

⁴⁹ Obiettivo polemico è il celebre e discusso saggio di G. MICCOLI, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia, 2.1: dalla caduta dell'Impero Romano al secolo XVIII*, Torino 1974 (*Limiti e contraddizioni della restaurazione postgregoriana*, pp. 516-608).

rio ammorbidimento delle istanze radicali proprie dei riformatori gregoriani⁵⁰; sul necessario superamento della fase riformatrice del monachesimo vallombrosano si è espresso Kaspar Elm⁵¹; sul peso che la questione “movimento-istituzione” ha avuto nella storiografia sull’ordine francescano è appena il caso di accennare⁵². La dialettica tra autorità e libertà appare davvero, per seguire Paolo Grossi⁵³, «un’antinomia necessaria del mondo medievale», e forse non solo di quello.

Nel caso di Camaldoli il passaggio dal movimento romualdino all’istituzione eremitica non sembra essersi posto nei termini della contraddizione. Non ci furono, o almeno non ne è rimasta traccia documentaria, polemiche interne al gruppo, resistenze o tentativi di soluzione alternativa; non ci fu neanche l’intervento esterno della gerarchia ecclesiastica (episcopale e pontificia), che sembra non ricordare per decenni, dopo l’iniziale appoggio del vescovo Teodaldo alla fondazione romualdina, la presenza eremitica a Camaldoli⁵⁴. Verso il processo di istituzionalizzazione indirizzò sin da principio lo stesso Romualdo, come abbiamo visto, sostenendo la necessità della regolamentazione dello stile di vita eremitico. La consuetudine scritta di Camaldoli non appare come una im-

⁵⁰ G. FORNASARI, *Tra assestamento disciplinare e consolidamento istituzionale: un’interpretazione del pontificato di Urbano II*, in *Regensburg, Bayern und Europa. Festschrift für Kurt Reindel*, Regensburg 1995, p. 222: «Il momento dell’istituzionalizzazione del carisma, il momento in cui si passa dallo stato nascente, dal movimento alla sua istituzionalizzazione è un momento di chiusura, di blocco, o, almeno, di rallentamento del divenire delle strutture più libere e mosse dello stato nascente; ma è certamente anche, e forse soprattutto, un momento di preservazione delle idee originarie che, per essere salvate, o conservate, devono perdere di necessità una parte della loro carica dirompente e, in qualche modo, entrare nel processo di istituzionalizzazione». Vedi anche la presa di posizione di Fornasari in IDEM, *Medioevo riformato* cit., *Introduzione*, pp. 14-16.

⁵¹ K. ELM, *La congregazione di Vallombrosa nello sviluppo della vita religiosa altomedievale*, in *I Vallombrosani nella società italiana dei secoli XI e XII. I Colloquio Vallombrosano, Vallombrosa, 3-4 settembre 1993*, Vallombrosa 1995 (Archivio Vallombrosano, 2), p. 30: «Gli storici ricorrono spesso a paragoni fra “l’intuition et l’institution”, “movimento e ordine”, “Aufbruch und Anpassung”, sottolineando che l’istituzionalizzazione per forza falsifichi o almeno modifichi le intuizioni originarie. Applicati a fenomeni storici concreti, tali giudizi rivelano tuttavia la propria origine concettistica oppure filosofica (...) Le istituzioni nascono nella e dalla tensione fra ambedue i poli e garantiscono l’attuazione storica delle intenzioni iniziali, le quali altrimenti, senza un processo di istituzionalizzazione, difficilmente sopravviverebbero».

⁵² La questione è stata riproposta da TH. DESBONNETS, *De l’intuition à l’institution. Les Franciscaines*, Paris 1983; per una sintesi del problema e aggiornamenti bibliografici vedi G. G. MERLO, *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Padova 2003, pp. 19-56 e 445.

⁵³ GROSSI, *L’ordine giuridico* cit., p. 172, rileva «l’atteggiamento generale di una cultura, come quella medievale, che, all’interno di una forte dialettica fra autorità e libertà, soffre necessariamente di non poche antinomie».

⁵⁴ In questo senso è notevole lo stupore del vescovo Immonè di Arezzo (1036-1051), che nel 1037 passa da Camaldoli nel corso di una visita diocesana e sembra non essere al corrente dell’esistenza dell’eremo (CABY, *De l’érémisme* cit., pp. 70-71). Il vescovo aretino Arnaldo (1052-1062) non concede alcuna attenzione (né donazioni né privilegi) ai Camaldolesi.

posizione esterna, ma come una necessità strutturale voluta e costruita insieme dagli stessi eremiti. Per questo già nelle RC chi parla è il priore generale, Rodolfo, ma a nome di tutti i suoi confratelli, dei quali ricorda a più riprese il comune accordo⁵⁵. C'è una grande attenzione al momento comunitario, dialettico, nella discussione e nella redazione di norme; attenuando l'autorità indiscussa data a Cluny alla figura dell'abate, a Camaldoli il priore è espressione della volontà degli eremiti, in dialogo con essa⁵⁶. La sua funzione di superiore non è in discussione, il suo potere è forte, ma è la comunità stessa che si fa interprete e depositaria del carisma.

4. Il carisma a Camaldoli. Il Liber Eremitice Regule e la legislazione posteriore

La lettura delle fonti camaldolesi in chiave carismatica non deve esaurirsi con la fondazione di Camaldoli (*ante* 1027), il passaggio dal movimento romualdino all'istituzione eremitica e la codificazione della prima consuetudine con le *Rodulphi Constitutiones* (RC, 1080). La figura carismatica di Romualdo e dei suoi successori si precisa con il secondo testo legislativo, il *Liber Eremitice Regule* (LER, 1158/1176). Nel passaggio dalle RC al LER si impone allo studioso la necessità di storicizzare, di contestualizzare e spiegare i documenti diversi nel proprio ambito di pertinenza; ancora una volta, quindi, contro una tradizione tipica degli istituti religiosi, portati in passato a fondere insieme messaggi storicamente diversi ai fini di una rilettura attualizzante globale, emerge la necessità della distinzione.

In realtà la differenza tra RC e LER è netta: differenza di tono, di lessico, di mentalità. La componente spirituale è più forte che nel testo precedente, come si vede fin dalla struttura: la prima sezione (prologo e cap. 1-10) è un trattato ascetico sull'eccellenza dello stile di vita eremitico, corredato da numerosi *exempla* di figure bibliche e della storia della Chiesa; segue la parte normativa (cap. 11-37) e ancora una sezione spirituale, dedicata alle virtù dell'eremita (cap. 39-47)⁵⁷. Infine una parte dedicata alle virtù del priore, garante dell'equilibrio tra le due forme di vita (cap. 48-54).

⁵⁵ RC I 1: «Cum religiosorum virorum consilio»; RC I 4: «Cum omnibus fratribus»; RC III 22: «In unum convenimus et, multis inter nos ventilatis sermonibus, tandem quoddam consilium (...) repperimus»; RC IV 1: «Cum hec coram omnibus a fratribus, qui hec omnia cogitaverant in corde, palam prolata fuissent, omnibus placuit ita esse, et sic a nobis omnibus confirmatum est».

⁵⁶ La figura del priore, *primus inter pares*, *prior* rispetto a ciascun confratello, è anche semanticamente alternativa a quella dell'abate (*abbas*, cioè "padre"). Come si legge nelle RC e nel LER si richiama alla legislazione agostiniana, indirizzata al canonico regolare. La *Regula tertia* di sant'Agostino è citata a più riprese nel LER (vedi *Consuetudo Camaldulensis* cit., p. 125).

⁵⁷ Isolo il capitolo 38 (così come in *Consuetudo Camaldulensis* cit., p. LVII) perché mi sembra che esso funga da cerniera, strutturalmente e idealmente centrale, tra le due parti.

Nel passaggio dall'uno all'altro testo non si modifica vistosamente la disciplina ascetica, che semmai si specifica nei minimi dettagli; precisione letterale a cui si accompagna sempre un significato spirituale, per evitare che l'osservanza letterale mortifichi lo spirito della legge⁵⁸.

La grande attenzione riservata alle virtù eremitiche si spiega con la necessità di ridefinire uno *status* di vita in evoluzione, forse in discussione. Il nodo problematico è quello dei rapporti tra vita attiva e vita contemplativa, tra azione nel mondo ed isolamento da esso, ossia il cuore stesso del monachesimo. La tradizione è in parte inattuale, la superiorità della vita contemplativa, per quanto ribadita secondo le formule tradizionali⁵⁹, è fuori discussione ma insufficiente a soddisfare la sensibilità degli uomini del tempo. Le esigenze della vita attiva, di un rapporto diverso col mondo e con i fratelli, bussano prepotentemente alle porte dell'eremo. E il legislatore, Rodolfo II-III, uomo di cultura vasta e moderna⁶⁰, risponde sapientemente, spiegando, con una formula originale, che la contemplazione sta alla volontà come l'azione sta alla necessità⁶¹: l'una e l'altra in perenne tensione, entrambe partecipano alla costruzione interiore dell'uomo nuovo.

Il fatto è che dalle RC al LER è trascorso quasi un secolo denso di mutamenti centrali nella storia della spiritualità. Il secolo che vede l'insegnamento di Abelardo a Parigi e il contrasto tra questi e san Bernardo (Rodolfo di Camaldoli conosce e cita entrambi), la specializzazione della scienza e il distacco tra teologia monastica e teologia scolastica, alla ricerca di quello che Chenu ha definito «un nuovo equilibrio tra natura e grazia»⁶², è un secolo di svolta per la spiritualità occidentale⁶³. Il primato del modello di santità monastico cede il passo, anche sulla scia della riforma gregoriana, ad un modello umano diverso, più evangelico che veterotestamentario, più aperto al mondo e ai fratel-

⁵⁸ *Consuetudo Camaldulensis* cit., p. LX.

⁵⁹ LER, Prologo.

⁶⁰ Sulla cultura di Rodolfo rimando a *Consuetudo Camaldulensis* cit., pp. LVII-LXXI. Mi sembra che, rispetto a quanto lì scritto, occorra forse insistere maggiormente sul peso della tradizione di Gregorio Magno nel LER, soprattutto per le problematiche di azione-contemplazione e più generalmente mistiche. Sul valore fondante di Gregorio per la spiritualità camaldolese ha insistito molto CALATI, *Sapienza monastica* cit.

⁶¹ LER XXXVIII 5: «Dulcedo contemplationis semper debet esse in voluntate, amministrationis occupatio, dispensatore iubente, sit in necessitate». A LER XLIV 1 la polarizzazione è diversa: i due termini in opposizione sono il *silenzio* e la *meditazione*: «Sequitur tandem tacita meditatio, ubi duo hec individuo comitatu iunguntur, regula videlicet tacendi et meditandi pervigil cura; neutra sine altera sufficit ad salutem».

⁶² M. D. CHENU, *La teologia nel XII secolo* (1957¹), Milano 1992.

⁶³ Sulla spiritualità del XII secolo nel contesto della spiritualità medievale vedi J. LECLERCQ – F. VANDENBROUCKE – L. BOUYER, *La spiritualité du Moyen Age*, Vienne 1961 (Histoire de la spiritualité chrétienne, 2), pp. 161-344; A. VAUCHEZ, *La spiritualità dell'Occidente medioevale. Secoli VIII-XII*, Milano 1978. Per tematiche più generali e bibliografia aggiornata vedi *Storia della teologia nel Medioevo*, dir. G. D'Onofrio. II. *La grande fioritura*, Casale Monferrato 1996, pp. 7-468; *Il secolo XII: la «renovatio» dell'Europa cristiana* cit.

li, per arrivare alla scelta di povertà e fratellanza di san Francesco d'Assisi. Nell'ambito del monachesimo cisterciense, che si dimostra molto aperto a queste novità, emerge l'idea di amore (*caritas*) come parola-chiave della spiritualità neomonastica. L'amore di Dio per l'uomo che ricambia e dà senso all'amore dell'uomo per Dio, dando senso al percorso ascetico fino all'approdo mistico. Accanto alla rivelazione divina attraverso l'amore, si riscopre il primato della persona e con esso si sviluppa un più profondo rispetto per la natura umana, da piegare alle esigenze dello Spirito ma non da mortificare. Nell'interiorità dell'uomo, non nell'obbedienza pedissequa alla norma, risiede la possibilità dell'incontro con Dio (un'idea che piacerà molto alla *devotio moderna*). Tutti questi temi sono compresi e interiorizzati da Rodolfo II-III di Camaldoli.

Per la profonda consapevolezza intellettuale con cui il LER affronta il problema di ridefinire l'eremitismo in rapporto alle mutate condizioni storiche, il testo va considerato qualcosa di più di una semplice consuetudine. Esso assume i tratti costitutivi di una nuova regola, funzionale alla rifondazione dell'istituto eremitico. Rinnova i presupposti sottesi all'esperienza camaldolese permettendo ad essa di continuare ad essere storicamente attiva. Sotto questo aspetto il testo è assimilabile alle consuetudini certosine di Ghigo, con le quali ha più di un tratto in comune⁶⁴.

Il momento carismatico non è di poco conto in questo processo di ridefinizione, o, se si vuole, di rifondazione. Carismatico appare il modo di proporsi dell'autore, dotato di una personalità marcata e attivamente in dialogo col lettore. Il LER, pur non tradendo il principio di legislazione comunitaria che sempre ispira Camaldoli e i Benedettini⁶⁵, è figlio di una individualità forte. Carismatiche, assolute e indiscutibili, sono le *auctoritates*, i maestri di vita solitaria portati ad esempio del primato dell'eremitismo (cap. 1-9). Il carisma è esteso anche al fondatore: il racconto della fondazione di Camaldoli si modifica, risultando decisamente diverso da quello sobrio e sommario delle RC. In LER X leggiamo infatti:

Qualiter heremus Camalduli hedificata sit

⁶⁴ Sulle consuetudini di Ghigo il Certosino come testo di rifondazione vedi F. CYGLER, *Règles, coutumiers, statuts (V^e-XIII^e siècles). Brèves considérations typologiques*, in *La vie quotidienne des moines et chanoines réguliers au Moyen Âge et Temps modernes. Actes du Premier Colloque International du L.A.R.H.C.O.R., Wrocław-Ksiaz, 30 nov.-4 déc. 1994*, cur. M. Derwich, Wrocław 1995 (Publications de l'Institut d'Histoire de l'Université de Wrocław), I, p. 38: «Les *Consuetudines Guigonis* (1127) constituent un cas particulier de coutumier, puisqu'elles sont (...) "à la fois règle et coutumier, sans être l'un ou l'autre de façon systématique"». Ed. del testo *Guigues I^{er} prieur de Chartreuse, Coutumes de Chartreuse*, Paris 1984 (Sources Chrétiennes, 313).

⁶⁵ Ribadito soprattutto in LER LIV 6: «Unde generale congregationis capitulum per singulos annos, predictorum fratrum consilio presentiaive quorundam ipsorum, congruo loco vel tempore celebretur, ubi et que dissoluta sunt reformari, et que reformata fuerint competenti censura communique consensu valeant in Domino stabiliri».

Nam, cum pervenisset ad partes Aretini territorii, locum idoneum huic proposito cupiens invenire, occurrit ei quidam vir nomine Maldulus, dicens se campum habere amenum in Alpibus positum, ubi cum aliquando dormiret, instar Iacob patriarche scalam vidit excelsam, celum quasi suo vertice tangentem, per quam splendentium atque albescentium videbatur ascendere multitudo. Quo audito vir Dei, tamquam divino illustratus oraculo, mox campum petiit, locum vidit, cellas ibidem construxit et allocutus presulem Aretinum, suffragium huius operis quesitum impetravit. In eodem loco etiam prodigia quedam ostensa sunt, que longum esset evolvere, presertim cum propositum nobis sit non enumerare prodigia, sed solitarie vite institutionem recensere.

A modificare la figura di Romualdo è intervenuta la leggenda, che si è appropriata dei fatti mitizzandoli. San Romualdo fonda Camaldoli nel luogo dove un fantomatico conte, di nome Maldolo, ha ricevuto in sogno la visione della “scala di Giacobbe” (cfr. Gen 28, 12) risalita da angeli vestiti di bianco. La visione, tipico luogo comune eziologico, miracolo di fondazione, spiega con l’assolutezza della comunicazione divina – che è appunto di ordine carismatico – la scelta di un luogo. La Provvidenza si sostituisce alla libera iniziativa umana e passa in secondo piano il ruolo del vescovo aretino, presente con forza nell’analogo racconto delle RC. I prodigi stessi (*prodigia*) verificatisi all’eremo, ai quali si accenna, persi i loro connotati caratteristici in un passato indefinito e favoloso, diventano *signum* sacrale di azioni più divine che umane. L’accentuazione del volto carismatico di san Romualdo comporta due conseguenze. Anzitutto nella categoria del miracoloso la sua santità si precisa e si esalta. Ma così facendo, il suo messaggio originale si distanzia, privilegiando le forme di mediazione sacrali. La figura del santo giganteggia antica. L’esempio e la parola del fondatore sono velati di sacralità, collocati in un passato tanto più intoccabile quanto più mitico; la sua proposta di vita si allontana nel momento in cui viene riconosciuta come irripetibile e straordinaria. Non sfugga infine come, nelle intenzioni dell’autore, concreti interessi istituzionali (la ricerca dell’esonazione dall’ordinario diocesano) spingano verso il mito di fondazione dell’eremo⁶⁶.

Il riequilibrio delle forze interne a Camaldoli in senso comunitario era imposto dal corso inarrestabile della storia della spiritualità e dal peso crescente della componente cenobitica all’interno della congregazione. Man mano che altre case si confederavano alla casa-madre e si sviluppava un ordine eremitico-monastico, aumentava in esso il peso del cenobitismo sull’eremitismo. Processo non sempre lineare e indolore: nel corso del XII secolo ci furono più volte tentativi di resistenza da parte delle case affiliate, che non sempre riconoscevano pacificamente la dipendenza da Camaldoli. Più di una volta dovette intervenire la Santa Sede per ribadire l’obbedienza delle membra (*membra*) del corpo camaldolese alla loro testa (*caput*). Particolarmente interessante a questo riguardo è un docu-

⁶⁶ Alla leggenda di san Romualdo si accompagnò la redazione di un falso, la donazione di Camaldoli al santo stesso da parte del conte Maldolo, che doveva servire a ribadire la *libertas* dell’eremo. Il documento andò perduto agli inizi del XIII secolo (bibliografia in *Consuetudo Camaldulensis* cit., p. LX nota 7).

mento del 1158, uno dei rari casi in cui traspaiono, per cenni, le ombre di una situazione conflittuale interna a Camaldoli, poi rientrata per intervento del pontefice⁶⁷. Papa Adriano IV infatti ammonisce il priore Gregorio a mostrarsi docile e trattabile con i suoi confratelli monaci, proponendo loro *salubria documenta*; invita viceversa i monaci a prestare la dovuta obbedienza al loro superiore, cessando dal detestabile vizio della critica (*murmur*). È in corso una ribellione dei fratelli alla riforma in corso dell'ordine e della costituzione camaldolese⁶⁸; l'accenno ad essa ci pone a ridosso della composizione del LER e ci lascia intravedere un esempio di resistenza di una parte della comunità di fronte ai tentativi di cambiamento della legislazione in vigore⁶⁹.

Con l'insieme RC+LER, posto sotto il nome del priore Rodolfo I, si costituisce l'insieme di testi legislativi chiamato dai documenti *Consuetudo Camaldulensis*, che si conserverà inalterato fino al 1253. Ma anche nell'opera legislativa di Martino III e in quella dei successori il valore della *Consuetudo* come codice fondante non verrà mai meno. Esempio a questo proposito l'atteggiamento del priore Gerardo, che nel suo *Vita fratrum eremitarum* del 1278 dichiara di limitarsi a spiegare, *dilucidare*, i testi di Rodolfo e di Martino⁷⁰. In realtà l'equilibrio teorico tra eremitismo e cenobitismo, raggiunto nel LER entro il primato tradizionale della vita contemplativa, era teologicamente così raffinato che nessun legislatore camaldolese pensò di metterlo in discussione⁷¹. Se leggiamo la legislazione posteriore, l'afflato spirituale che animava le RC e il LER non sarà più raggiunto, anzi, non si cercherà neanche di scrivere un testo di spiritualità, forse perché non si sentirà la necessità di confrontarsi con una tradizione così autorevole.

Contribuisce a consolidare la forza della *Consuetudine* il processo di sacralizzazione a cui vanno incontro le figure dei priori legislatori. Di Rodolfo (i due omonimi I e II-III, ripetiamo, erano da tempo stati confusi) già nel 1406 si parla come di un beato⁷². La tradizione di santità del priore Mar-

⁶⁷ Ed. VEDOVATO, *Camaldoli e la sua congregazione* cit., pp. 219-221.

⁶⁸ «Vos vero, dilecti filii monachi, priori vestro tamquam proprio pastori et rectori animarum vestrarum, debitam in omnibus subiectionem atque obedientiam impendatis, et neque in reformatione Ordinis secundum antiquam et rationabilem Camaldulensium fratrum consuetudinem, nec in quolibet alio, quod ad ipsius monasterii et vestram utilitatem pertineat, rebelles ei vel contumaces existere presumatis».

⁶⁹ Cfr. l'analisi del documento svolta in *Consuetudo Camaldulensis* cit., pp. XLIV-XLV.

⁷⁰ Ed. MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses* cit., VI, Appendix, 232: «Ut sic dilucidarentur nonnulla, quae in consuetudinibus venerabilium priorum Rodulphi et Martini praedecessorum nostrorum confuse et minus lucide erant scripta».

⁷¹ Per la presenza della *Consuetudo* nella legislazione camaldolese posteriore vedi *Consuetudo Camaldulensis* cit., pp. IX-XII.

⁷² MAGHERI CATALUCCIO – FOSSA, *Biblioteca e cultura* cit., p. 149; *Consuetudo Camaldulensis* cit., p. XLIV.

tino III è precoce, entro la fine del secolo XIII⁷³. La santità, categoria affine al carismatico, si appropria del legislatore, consacrandone la parola. Anche la figura di san Romualdo è sottoposta ad un processo di rilettura in chiave carismatica, che ne accentua i tratti agiografici.

5. Santità e carisma di Romualdo

L'immagine carismatica di Romualdo si elabora nella tradizione camaldolese con il lessico della santità: è un carisma in parte acquisito, recuperato progressivamente attraverso un percorso di risemantizzazione della memoria storica.

Una certa santità viene riconosciuta subito a Romualdo dai suoi figli monaci ed eremiti. Già a cinque anni dalla morte, stando al racconto della *Vita beati Romualdi*, a Valdicastro si costruisce un altare sul luogo di sepoltura del santo, previa autorizzazione apostolica⁷⁴. Giuseppe Fornasari ha parlato a proposito di una «canonizzazione incipiente», per quanto ciò non significhi ancora l'inserimento di Romualdo nel santorale ufficiale⁷⁵. Nella legislazione camaldolese Romualdo è chiamato santo da subito: *sancto patre Romualdo heremita* (RC II 1); *beatus Romualdus* (RC II 7 e LER IX); la sua è *venerabilis Romualdi vitam* (RC III 6); la consuetudine è *sancti Romualdi et ceterorum nostrorum antecessorum pium usum* (RC V 35). Ma si osservi che allo stesso modo tutti i padri eremiti sono genericamente definiti santi, perché è lo stile di vita eremitico che santifica chi lo pratica⁷⁶; la consuetudine stessa è santa⁷⁷, l'eremo è un luogo santo⁷⁸.

⁷³ MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses* cit., V, p. 47, non prestano molta fede alle leggende sulla morte santa di Martino III (25 agosto 1258). Anche J. F. Alonso, *Martino III di Camaldoli*, in *Bibliotheca Sanctorum* 8, Roma 1967, 1299, conclude che «non sembra però che la venerazione popolare sia mai giunta ad un vero culto liturgico». Ma una testimonianza liturgica inedita della santificazione a cui andò precocemente incontro la figura del priore a Camaldoli è nel manuale camaldolese Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. F. III. 696 (2/2 XIII sec.).

⁷⁴ PIER DAMIANI, *Vita beati Romualdi* 72 (ed. Tabacco cit., pp. 114-115): «Post quinquennium vero a sancti viri obitu, data monachis ab apostolica sede licentia ut supra venerabile corpus eius altare construerent».

⁷⁵ FORNASARI, «*Pater rationabilium eremitarum*» cit., p. 265; p. 262: «La licentia che viene concessa dalla sede apostolica non è quella di inserire Romualdo nel *sanctorum cathalogus*, ma è solamente una licentia, conferita a dei *monachi* non meglio specificati, di costruire un altare sul posto della sua sepoltura».

⁷⁶ «Sanctis viris» (RC V 34); «Qui ergo cupis inter pios et sanctos heremitas censeri» (LER XLII 5); «In sancta solitudine» (LER XLVII 6); «Quod heremiticam deceat sanctitatem» (LER LIII 4).

⁷⁷ «Sanctum usum» (RC VI 4); «Sanctum usum et vitam atque morem» (RC VIII 1); «Usum sancte conversationis» (LER XXX 4); «Solitarie sanctitatis» (LER XXX 6); «Studium sancte contemplationis» (LER XXXVII 11); «Ubi virtus et sanctitas possit enitescere» (LER XXXVIII 7).

⁷⁸ «Sancta heremus (...) hic sanctus locus et hec venerabilis heremus» (RC VII 1); «Sanctissimam heremum» (RC VIII 4).

Fuori Camaldoli la santità di Romualdo è riconosciuta con qualche difficoltà: nel *Liber Tramitis* dell'abate Odilone di Farfa, scritto subito dopo la morte di Romualdo (1027/1032), si parla di lui come di un nobile (*domnus*) eremita, padre riformatore di monasteri⁷⁹; ricordiamo i dubbi sulla santità di Romualdo sollevati dall'eremita Teuzone in un colloquio con Pier Damiani (1055/1057)⁸⁰; il *vir Dei Romualdus* è detto santo (*beatus*) nel *Chronicon Casinense* di Leone Marsicano (1050-1115 ca.) e Pietro Diacono (1110-1164 ca.)⁸¹; nei *Dialogi* di Anselmo di Havelberg (1149 ca.) Romualdo viene definito semplicemente un "uomo religioso" (*vir religiosus*), fraintendendone perfino il nome⁸².

Abbiamo visto come in ambiente camaldolese nel XII secolo viene elaborata la leggenda della "scala di Giacobbe"; nel XIII secolo si cerca, attraverso tre interpolazioni successive, di correggere una lacuna della *Vita beati Romualdi* scritta da Pier Damiani: l'omissione di Camaldoli tra le fondazioni romualdine⁸³. In realtà è probabile che Pier Damiani non sia proprio venuto a conoscenza dell'esistenza di Camaldoli, che negli anni '40 del secolo XI era ancora una piccola comunità dal destino insicuro; ma la lacuna non era più tollerabile nella Camaldoli del '200, tesa a rileggere in chiave carismatica tutto il suo percorso storico e a strutturarsi compiutamente come ordine religioso. Per questo alla fine del cap. 47 della *Vita*, in cui si racconta di un faggio cadente sulla cella, deviato da Romualdo con la preghiera, il luogo del miracolo viene identificato in Camaldoli. L'integrazione è antica, aggiunta certamente entro il secolo XIII, e si trova in quasi tutti i manoscritti che tramandano la *Vita* del santo. La seconda integrazione si trova in un manoscritto vaticano (Vat. lat. 13674, fine XIII/inizi XIV sec.) e in uno aretino (Arezzo, Biblioteca Città di Arezzo 406,

⁷⁹ *Liber Tramitis aevi Odilonis abbatis*, Prologo; ed. P. Dinter, Siegburg 1980 (Corpus Consuetudinum Monasticarum, X), pp. 3-4: «Suscitatus est quidam decore splendidissimus monachico, Romualdus nomine, qui normam priscae iustitiae in sexu renovavit utroque et ordine (...) Praedictorum patrum, Romualdi scilicet et domni Hugonis (...) domnus Romualdus in theoretica praeclarus effulsit <vita> necnon et in aedificatione multorum monasteriorum».

⁸⁰ Vedi FORNASARI, «*Pater rationabilium eremitarum*» cit., pp. 215-216; D'ACUNTO, *Un eremita in movimento* cit., pp. 126-127. I dubbi di Teuzone sono legati all'impegno riformatore del santo nel mondo, che vanno in senso opposto alla fuga eremitica dal mondo.

⁸¹ *Die Chronick von Montecassino (Chronicon Monasterii Casinensis)*, hrsg. H. Hoffmann, Hannover 1980 (MGH, Scriptores XXXIV), II 18-9 (pp. 202-203) e II 24 (p. 208).

⁸² *Anselme de Havelberg, Dialogues. Livre I*, ed. G. Salet, Paris 1966 (Sources Chrétiennes, 118), p. 96: «Surrexit etiam modernis temporibus in Thuscia, in loco qui vocatur Gamaldiela, vir religiosus nomine *Joannes*, sub monasticae professionis titulo, novo fervore novum habitum cum fratribus suis monachis induens, et multos discipulos suae formae sequaces habens».

⁸³ C. CABY, *Du monastère à la cité. Le culte de saint Romuald au Moyen Age*, in «Revue Mabillon» 6 (1995), pp. 137-158, soprattutto pp. 138-144; EADEM, *De l'érémisme* cit., pp. 180-183; LICCIARDELLO, *Lineamenti di agiografia camaldolese* cit., pp. 5-15.

fine XIV/inizi XV sec.): in appendice alla *Vita beati Romualdi* si aggiunge ora direttamente un capitolo, che, riassumendo RC e LER, narra la fondazione di Camaldoli da parte di Romualdo. La terza integrazione si trova in questo stesso capitolo aggiuntivo, nel solo manoscritto aretino: vi si legge che il sogno di Maldolo fu ripetuto dallo stesso Romualdo, che, arrivato sul posto, si addormentò ed ebbe il privilegio di ricevere anch'egli la visione della "scala di Giacobbe". Quest'ultima interpolazione è databile tra il 1278 e gli inizi del secolo XIV e ci riporta senz'altro all'ambiente camaldolese. Nella mia edizione della *Consuetudo Camaldulensis* ho presentato il caso di un passo delle RC (V 18, ed. cit. p. 12)⁸⁴, nel quale si enumerano alcune feste di particolare rilievo, e il nome di san Donato, patrono della diocesi di Arezzo, viene sostituito con quello di san Romualdo in un manoscritto aretino (Arezzo, Biblioteca Città di Arezzo 333, i fogli in questione di fine XII secolo, ma con numerose rasure e correzioni posteriori). Non è possibile purtroppo precisare l'epoca della correzione (dopo la fine del XII secolo). Vorrei oggi presentare altre testimonianze, inedite, sulla costruzione del culto di san Romualdo nel XIII secolo.

La liturgia del santo dà spazio a nuove considerazioni. San Romualdo infatti è assente dai più antichi libri liturgici camaldolesi. Nell'antifonario camaldolese di S. Pietro di Pozzeveri (Lucca, Biblioteca Capitolare Feliniana 601), degli inizi del XII secolo, san Romualdo non compare tra i santi del *proprium*⁸⁵. Nel breviario dei Camaldolesi di S. Giusto a Volterra (Volterra, Biblioteca Guarnacci 5322 = XLVI. 3. 9, XII sec.)⁸⁶ gli è dedicata solo una preghiera tratta dal comune dei confessori. Il più antico breviario che testimoni una liturgia propria per san Romualdo è il manoscritto Arezzo, Biblioteca Città di Arezzo 309 (da Camaldoli, fine XIII/inizi XIV secolo)⁸⁷. La composizione del testo sembra da collocare negli stessi anni del manoscritto o poco prima. Esso è edito nell'edizione a stampa del breviario camaldolese del 1484 e nelle seguenti⁸⁸. L'indicazione della lezione biblica per san Romualdo (*Ecce nos reliquimus omnia: Mt 19, 27*) si trova già nel lezionario camaldolese della messa Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale Conv. Soppr. G. VII 932 (XII

⁸⁴ Vedi anche p. LIII dell'Introduzione.

⁸⁵ Ed. in facsimile *Paléographie musicale. Les principaux manuscrits de chant ... IX: Antiphonaire monastique, XII^e siècle: Codex 601 de la Bibliothèque Capulaire de Lucques*, Solesmes 1906.

⁸⁶ Foglio 308v. Descrizione del ms. in G. MAZZATINTI, *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*, 2, Forlì 1892, p. 195; G. BAROFFIO, *Iter liturgicum italicum*, Padova 1999, p. 302.

⁸⁷ Descrizione del ms. in *I manoscritti medievali della Biblioteca Città di Arezzo*, Firenze 2003 (Biblioteche e Archivi, 13), pp. 44-45.

⁸⁸ L'edizione del 1484 è rarissima (vedi E. BARBIERI, *Un nuovo incunabolo fiorentino*, in «Italia Medioevale e Umanistica» 33, 1990, p. 353 nota 10). Leggo il testo nel *Breviarium monasticum secundum Ordinem Camaldulensem*, Venetiis, apud Iohannem Variscum et socios, 1580, ff. 60v-63r.

sec.)⁸⁹, ma per incontrare la più antica messa completa bisogna risalire al messale Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana Conv. Soppr. 292 (da Camaldoli, XII sec., aggiunta posteriore su rasura)⁹⁰. La messa del santo non si trova nel messale camaldolese di Santa Maria di Bagno di Romagna (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana Conventi Soppressi 576, XIII sec.)⁹¹. Procedendo nei secoli XIV e XV si moltiplicano le testimonianze della liturgia di san Romualdo nei messali, gradualia, antifonari, breviari e lezionari camaldolesi.

Nel *Vetus ordo divinatorum officiorum* del priore Martino III (1253) si dice chiaramente che l'ufficio delle ore di san Romualdo non è proprio, ma tratto dal comune dei confessori; ossia, che non gli è riconosciuto un primato tra i santi della sua categoria; inoltre il suo spazio liturgico è condiviso con gli altri due santi del giorno, i martiri milanesi Gervasio e Protasio, rispetto ai quali ha un numero decisamente inferiore di letture (una contro otto)⁹². Mittarelli e Costadoni nel 1760 non seppero spiegarsi perché la solennità fosse *plena* e non *plenissima* come per i santi maggiori⁹³, immaginando che la santità di Romualdo avesse avuto fin da principio quel rilievo che ai loro tempi gli si attribuiva. La solennità del santo è ancora *plena* nel capitolo generale di Soci del 1279⁹⁴, per le Costituzioni camaldolesi di Santa Maria della Vangadizza del 1317⁹⁵ e nel capitolo generale di Bologna del 1328⁹⁶. È solo nel capitolo generale riunito il 19 giugno 1360 (giorno della festa di san Romualdo) a Fontebuono che si prescrive di trattare la festa del santo come *sollemintas plenissima*⁹⁷.

⁸⁹ Vedi LICCIARDELLO, *Lineamenti di agiografia* cit., p. 33.

⁹⁰ Vedi LICCIARDELLO, *Lineamenti di agiografia* cit., p. 31.

⁹¹ Se ne trova l'ufficio nello stesso manoscritto, che è composito, in un breviario aggiunto, proveniente da Santa Maria degli Angeli di Firenze (fine XIV/inizi XV sec. Vedi *I corali del monastero di Santa Maria degli Angeli e le loro miniature asportate*, Firenze 1995, p. 96).

⁹² Ed. MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses* cit., VI, Codex 161: «Sancti Romualdi festum plena sollemnitate percolimus. In vigilia ad vesperum capitulum *Beatus vir*, cetera ut habentur in natali unius confessoris, lectiones octo fiant de martyribus [ossia Gervasio e Protasio]. Et missa matutinalis epistola *Expectatio*, evangelium *Haec mando vobis*, quarta lectio de beato Romualdo. Et missa de tertia, epistola *Beatus vir*, evangelium *Ecce nos*».

⁹³ MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses* cit., V, p. 16: «Mirum, quod plena tantummodo, non plenissima sollemnitas fieret a Camaldulensibus de sancto parente Romualdo, de quo apponitur tantum quarta lectio, cum octo lectiones eodem die apponantur de sanctis martyribus Gervasio et Protasio».

⁹⁴ MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses* cit., V, p. 138. Ed. MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses* cit., VI, Codex 255: «De sancto Romualdo fiat plena sollemnitas per totum ordinem».

⁹⁵ Ed. MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses* cit., VI, Codex 267: «Salvo semper quod de sancto Romualdo per totum ordinem fiat plena sollemnitas».

⁹⁶ MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses* cit., V, p. 337.

⁹⁷ Ed. MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses* cit., VI, Codex 322-328: «Imprimis dicti definitores a Dei sanctuario inchoantes ordinaverunt quod de cetero festum sanctissimi Romualdi institutoris Ordinis praelibati cum sol-

A Fonte Avellana invece, straordinariamente, non si trova traccia di una liturgia propria del santo in nessuno dei libri manoscritti conservati (secoli XI-XIV)⁹⁸. Essi mostrano una notevole aderenza a quella romana, con pochissimo spazio di autonomia per la santità endogena.

Sorprende anche la tradizione manoscritta della *Vita beati Romualdi*, scritta nel 1042 da Pier Damiani proprio con l'intenzione di fornire ai devoti una biografia del santo, e alla liturgia delle ore una fonte di lezioni agiografiche⁹⁹. Infatti dei dodici manoscritti medievali che la tramandano, cinque, i più antichi (XI-XIV sec.) la riportano tra le opere di Pier Damiani; sette, più recenti (XIII-XV sec.) sono leggendari/lezionari agiografici. In altre parole, non c'è un leggendario anteriore al XIII secolo che trasmetta la *Vita beati Romualdi*. Si potrebbe obiettare che non sono noti (o che sono andati perduti) i lezionari o leggendari agiografici dei secoli XI-XII provenienti da Camaldoli; il sospetto invece è che quei manoscritti siano rimasti conservati, almeno in parte, nelle biblioteche italiane ed estere, ma non siano riconoscibili proprio per la mancanza della *Vita beati Romualdi* tra i testi da loro veicolati. In altre parole, solo nel XIII secolo, almeno stando alla documentazione in nostro possesso, la *Vita beati Romualdi* entrò nei libri liturgici camaldolesi.

La conclusione è che l'intenzione di Pier Damiani di introdurre san Romualdo nella liturgia di Fonte Avellana, come dichiara nel prologo della *Vita beati Romualdi*, dopo gli entusiasmi iniziali sembra aver incontrato delle forti resistenze¹⁰⁰. Pier Damiani stesso, dopo il 1045 circa, tende ad inserire il santo nella tradizione eremitica, ma non riconoscendogli una esclusività nella funzione di magistero¹⁰¹. La memoria agiografica del santo aveva bisogno di sedimentarsi nel tempo per depurarne alcuni tratti non più in sintonia con la nuova sensibilità. Il problema era probabilmente quello già intuito dall'eremita Teuzone: l'impegno nella riforma ecclesiastica profuso da san Romualdo

lemnitate plenissima debeat celebrari per Ordinem universum, et *credo* in missarum sollemnia decantetur»; commento in MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses* cit., VI, pp. 54-55; MAGHERI CATALUCCIO – FOSSA, *Biblioteca e cultura* cit., p. 168; CABY, *De l'érémisme* cit., pp. 124, 153 nota, 182, 188, 403, 475 nota.

⁹⁸ Conservati a Fonte Avellana: sacramentario Aa (XI sec.), messale Bb (XIV sec.), sacramentario Cc (XII sec.); lezionario Ee (XI sec.), lezionario Ff (XIII sec.), breviario Nn (XI sec.), breviario Oo (XIV sec.), salterio-breviario Qq (XIV sec.), salterio-breviario Rr (XIII sec.). Ed. di Cc e di altri manoscritti avellaniti in O. TURCIUS, *Excerpta ex veteribus codicibus Fontavellanensibus*, Venezia 1756 = PL 151, 836-950; descrizione di alcuni di essi (Dd, Cc, Ff, Rr, Oo, Bb) in *Collectio Thesaurii. Dalle Marche tesori nascosti di un collezionismo illustre*, a cura di M. Mei, Firenze 2004, pp. 83-100.

⁹⁹ Ed. Tabacco cit., Prologo.

¹⁰⁰ Tuttavia non è da escludere la possibilità che la *Vita beati Romualdi* fosse letta a Fonte Avellana, se non in coro almeno in capitolo, tra i manoscritti contenenti le opere di Pier Damiani.

¹⁰¹ D'ACUNTO, *Un eremita in movimento* cit., p. 124: «Nell'epistolario damiano Romualdo compare pochissime volte (...) Egli nelle lettere è ridotto al rango di *auctoritas*; è soltanto uno dei maestri di vita monastica che il Damiani cita con una frequenza che di certo non è quella che si riserva a colui che si considera il proprio maestro esclusivo».

non era più attuale in ambito monastico dopo la metà del secolo XI. D'Acunto parla di un «mutamento di prospettiva nella valutazione damiana dell'eredità romualdina».

A Camaldoli dunque la santità di Romualdo rimase da principio circoscritta all'ambito locale, e di un grado inferiore a quella canonica, quella dei santi maggiori del calendario, per i quali esistevano liturgie proprie. Nel secolo XIII si colloca il momento di svolta nel culto: se ne costruisce una memoria liturgica completa e lo si pone alla pari dei santi maggiori, apostoli ed evangelisti. Questa scelta si spiega nel senso di una lettura carismatica del passato camaldolese, per cui la veste della santità avvolge i protagonisti delle origini e del passato remoto (il fondatore Romualdo, il primo legislatore Rodolfo). La santità permette un rafforzamento del potere e si rende funzionale a due obiettivi: la costruzione di una identità forte, distinta da quella diocesana, e la gestione di una congregazione in crescita, potenzialmente centrifuga, bisognosa di punti di riferimento sacrali. Nel nome di san Romualdo si definisce l'eremo di Camaldoli e si unifica la congregazione camaldolese¹⁰²: *Ordinis auctor* lo chiama l'ufficio proprio, *fundator* il capitolo generale del 1360¹⁰³.

Secondo Cécile Caby il recupero della memoria agiografica di Romualdo a Camaldoli è rallentato dalla lontananza delle reliquie del santo da Camaldoli (solo nel 1406 poterono tornare sotto il controllo dell'Ordine) e arriva a compimento nel XV secolo, in concomitanza con la nascita di una storiografia camaldolese¹⁰⁴.

6. Il carisma camaldolese

L'analisi del carisma in senso weberiano non esaurisce, dicevamo, la portata euristica del termine, che in chiave teologica rivela altre potenzialità. Carisma viene qui inteso come senso spirituale, identità di una persona o di un gruppo religioso. Il discorso passa dalle forme di potere alle forme della vita spirituale. Esse non sono prive di significato per la comprensione storica di Camaldoli; al contrario, appaiono fondamentali, strutturali, nell'analisi di un fenomeno il cui motore, nonostante la veste istituzionale, appare essenzialmente "altro" dal politico¹⁰⁵. Perché, se uno specifico di Ca-

¹⁰² CABY, *De l'érémisme* cit., p. 183: «De la Vie de Pierre Damien aux vicissitudes du XV^e siècle, Romuald reste une figure fuyante pour les Camaldules, qui s'efforcent pourtant, sinon d'en diffuser le culte, au moins d'en faire aux yeux de tous l'incontestable fondateur de leur ordre (...) Il est à la fois un modèle et un point d'ancrage indispensable».

¹⁰³ L'ufficio nell'inno al vespro, edito in *Analecta Hymnica Medii Aevi* 22, Leipzig 1895, p. 240.

¹⁰⁴ CABY, *Le culte de saint Romuald* cit.; EADEM, *Bernardino Gadolo ou les débuts de l'historiographie camaldule*, in «MEFR» 109.1 (1997), pp. 225-268; EADEM, *De l'érémisme* cit., pp. 10-12.

¹⁰⁵ Per questa interpretazione rimando alle premesse metodologiche enunciate da GIUSEPPE FORNASARI in «*Pater rationalium eremitarum*» cit. A monte c'è l'insegnamento di Claudio Leonardi, di cui si veda ora la raccolta di scritti dal titolo *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, Firenze 2004 (Millennio Medievale, 40). Dal punto di vista del

maldoli nel medioevo ci fu, esso non consisté tanto in una forma di gestione del potere, o delle persone, o dell'Ordine; quanto in una scelta di vita alternativa a quella del mondo, volta alla ricerca del divino.

Nel contesto ecclesiale l'esistenza stessa di Camaldoli, esperienza di vita solitaria non irregolare, è un fatto carismatico. L'eremitismo si pone nei confronti della Chiesa istituzionale come richiamo alle sue radici evangeliche e come preannuncio profetico della sua perfezione escatologica. Esso è in sé una voce di dissenso, una "predicazione silenziosa"¹⁰⁶, in alternativa alle strutture di potere della Chiesa secolare, che inevitabilmente si reggono in dialogo (o in compromesso) con gli altri poteri mondani. Pur in una sua certa aristocratica lontananza dal resto della Chiesa, il significato di Camaldoli è quello di una testimonianza di vita eccezionale: l'esistenza stessa dell'eremita si offre agli uomini del mondo, laici ed ecclesiastici, come proposta di vita perfetta. È la vita ascetica al massimo grado, volta alla contemplazione di Dio nella solitudine più silenziosa, al riparo dal mondo, nel chiuso di una cella¹⁰⁷.

Il carisma camaldolese rivela sia tratti comuni che tratti diversi da quelli del fondatore, san Romualdo. L'identità e l'individualità si colgono nella differenza. La differenza tra Romualdo e Camaldoli si misura sui carismi, o sulle molteplici forme del carisma, che passano dal fondatore alla fondazione. La prima impressione è che la poliedricità dei carismi di Romualdo, potenzialmente contraddittoria¹⁰⁸, venga semplificata e razionalizzata. L'eremitismo camaldolese è stabile, a differenza di quello romualdino, che alterna stabilità a movimento. Il recupero della *stabilitas loci*, di ispirazione benedettina, è netto e inappellabile: il mondo dell'eremita deve restare fundamentalmente chiuso all'esterno. Ma in questo modo rischiava di venire meno quella componente di vita attiva che, accanto alla contemplativa, felicemente aveva trovato sintesi in san Romualdo. Egli infatti, per

metodo sono da ricordare però i due contributi di Leonardi, non apparsi nella raccolta, *La cultura letteraria, in Il Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo. Venticinque anni di attività. 1952-1977*, Spoleto 1977, pp. 109-126 e *È possibile una storia della spiritualità?* in «Studi Medievali» 28.1 (1987), pp. 13-28.

¹⁰⁶ «Tacente lingua et praedicante vita» (PIER DAMIANI, *Vita beati Romualdi* 52, ed. Tabacco cit., p. 94).

¹⁰⁷ Sul carattere essenzialmente contemplativo dell'eremitismo camaldolese sono d'accordo tutte le fonti antiche. Tra gli studiosi recenti, vedi il giudizio di BELISLE, *Sguardo panoramico* cit., p. 54: «L'azione completa la contemplazione. La spiritualità è contemplativa soprattutto in fulcro, ma non esclusivamente così (...) Anche la tradizione camaldolese conferma il principio, che ha retto alla prova del tempo, dell'unità tra azione e contemplazione. Tuttavia, nel contesto del mondo benedettino, i Camaldolesi accentuavano più la dimensione contemplativa della dialettica nella loro specificità».

¹⁰⁸ Quella di san Romualdo è «una vita densa di fatti contraddittori» (G. TABACCO, *Romualdo*, in *Bibliotheca Sanctorum* 11, Roma 1968, 372); la sua «vita inquieta (...) sembra testimoniare un continuo contrasto fra le esigenze dell'azione e della contemplazione» (TABACCO, «*Privilegium amoris*» cit., p. 194); vedi anche D'ACUNTO, *Un eremita in movimento* cit., pp. 101-102.

ansia di azione caritatevole (*sterilitatis impatiens*, dice Pier Damiani)¹⁰⁹ aveva alternato periodi di vita attiva (riformatrice, missionaria) a periodi di vita contemplativa e solitaria. In che modo questi carismi si trasmettono a Camaldoli?

La partecipazione dei Camaldolesi alla riforma della Chiesa nel secolo XI e seguenti è stata finora negata dagli studiosi, che hanno visto semmai un impegno quasi esclusivamente spirituale, apolitico, senza prendere posizione per nessuna delle parti in lotta¹¹⁰. Esistono invece un paio di indizi di una partecipazione attiva di Camaldoli al movimento riformatore: in una lettera di Urbano II all'abate Rustico di Vallombrosa e al priore Martino di Camaldoli del 14 luglio 1091, il pontefice loda l'impegno antisimoniaco di entrambi¹¹¹; in un passo delle RC (IV 4), in un contesto dalle fortissime valenze giuridiche, è esplicito il richiamo alla *libertas* dell'eremo¹¹², parola-chiave del lessico dei riformatori. L'impressione è che, soprattutto alla fine del secolo XI, qualcosa del carisma di riformatore sia passato da san Romualdo anche ai suoi discepoli camaldolesi e sia stato esercitato attivamente; poche tracce di un passato forse volutamente dimenticato, che ben presto (con la "restaurazione" del secolo XII)¹¹³, fu sentito come inattuale. Un mutamento di prospettive e di tendenze, quindi, che avrebbe portato all'oblio della memoria storica del passato riformatore. Lo stesso mutamento di tendenza che era avvenuto in san Pier Damiani alla metà del secolo XI (D'Acunto).

Sulla persistenza a Camaldoli del carisma missionario che era stato proprio di san Romualdo, per quanto in un periodo limitato della sua vita, si assiste ad un dibattito tra gli studiosi. Alcuni Camaldolesi infatti hanno ribadito di recente come la loro tradizione si sia legittimamente appropriata dell'identità missionaria romualdina, definita vertice del *triplex bonum* dal biografo dei cinque fratelli martiri, Bruno Bonifacio di Querfurt¹¹⁴. Invece altri studiosi, a cominciare da Jean Leclercq nel

¹⁰⁹ PIER DAMIANI, *Vita beati Romualdi* 35 (ed. Tabacco cit., p. 74).

¹¹⁰ W. GOEZ, *Le diocesi toscane e la riforma gregoriana*, in *Sant'Anselmo vescovo di Lucca (1073-1086) nel quadro delle trasformazioni sociali e della riforma ecclesiastica*, a cura di C. Violante Roma 1992 (ISIME, Nuovi Studi Storici, 13), pp. 115-116.

¹¹¹ Ed. VEDOVATO, *Camaldoli* cit., pp. 178-180.

¹¹² «Hec venerabilis et egregia Camaldulensis heremus semper, Spiritu Sancto protegente, sit firma et stabilis atque libera».

¹¹³ Su come il concetto di "restaurazione postgregoriana", sostenuto con forza da Miccoli, sia stato riletto con più equilibrio da Fornasari, vedi sopra, pp. 148-149.

¹¹⁴ «Tripla commoda quaerentibus viam Domini, hoc est: noviter venientibus de saeculo, desiderabile coenobium; maturis vero et Deum vivum sitientibus, aurea solitudo; cupientibus dissolvi et esse cum Christo, evangelium paganorum» (Bruno di Querfurt, *Vita quinque fratrum*, ed. Karwasinska, p. 35); commento di J. WONG, *Identità camaldolese e formazione. Il triplex bonum*, in *Camaldoli ieri e oggi. L'identità camaldolese nel nuovo millennio*, a cura di E. Bargellini, Camaldoli 2000, pp. 29-54; IDEM, *Il triplex bonum nella vita dei primi discepoli di san Romualdo*, in «Vita Monastica» 217 (2001), pp. 5-46; poi in *San Romualdo. Storia e spiritualità* cit., pp. 243-282; BARGELLINI, *La spiritualità romual-*

1962¹¹⁵, hanno preso posizione contro una specifica vocazione missionaria di Camaldoli. Si può dire che, a prescindere dalle legittime – forse doverose, nell’ottica di “carisma incarnato” e di “inculturazione” di cui si parlava sopra – attualizzazioni tipiche di istituti religiosi eredi oggi di tradizioni secolari, non sembra che i Camaldolesi nel medioevo siano mai stati particolarmente sensibili al carisma di missione. Nessun esempio, documento o testo lo prova.

Ma l’assenza di una vocazione missionaria specifica (nel senso dell’*Evangelium paganorum* di cui parlava Bruno Bonifacio) va compresa entro il delicato equilibrio camaldolese tra vita contemplativa e vita attiva, tra eremo e mondo. L’eremo infatti, nonostante la sua programmatica volontà di chiusura, non è impermeabile al mondo. L’idea dello *status* eremitico come condizione di vita perfetta e immobile è un miraggio, forse un desiderio-limite per l’individuo che desidera annullarsi ed essere in Dio, ma il mito del “possesso per sempre” si infrange necessariamente di fronte alla realtà, che è fonte di dialogo, di interrogativi e di dubbi per l’eremita¹¹⁶. L’eremo non è estraneo all’esterno, ai visitatori, ai pellegrini, ai poveri che chiedono elemosina, agli ospiti (da accogliere «come fossero Cristo», secondo la Regola di san Benedetto)¹¹⁷, al colloquio spirituale tra anime as-

dino-camaldolese cit., p. 302. Sul tema del monachesimo missionario (soprattutto irlandese, ma anche altomedievale in genere) vedi J. LECLERCQ, *La vita perfetta*, Milano 1961, pp. 81-103; LECLERCQ – VANDENBROUCKE – BOUYER, *La spiritualité* cit., pp. 45-63 e 74-81; la miscellanea *Every monastery is a mission*, a cura di E. Farrugia – I. Gargano, Verucchio 1999. Sull’eremitismo missionario dei secoli X-XI vedi P. GOLINELLI, *Da san Nilo a san Romualdo. Percorsi spirituali tra Oriente ed Occidente e tra Nord e Sud intorno al Mille*, in *San Romualdo* cit., pp. 88-89; più la bibliografia su Bruno di Querfurt e la *Vita quinque fratrum*.

¹¹⁵ Nettissimo il rifiuto di Jean Leclercq del modello di monachesimo missionario nella stessa *Vita quinque fratrum* (LECLERCQ, *Saint Romuald et le monachisme missionnaire* cit., pp. 307-323): l’essenza del monachesimo occidentale, in particolare dell’eremitismo romualdino, sarebbe ascetico-evangelica, non apostolico-missionaria; nella *Vita quinque fratrum* si deve leggere un’apologia del martirio e non un programma missionario. Leclercq, che ha incontrato sotto questo aspetto una fredda accoglienza nell’ambiente camaldolese degli ultimi decenni, è seguito da Roberto Fornaciari, *Romualdo di Ravenna* cit. e *I cinque fratelli martiri* cit. Altri contributi sul problema sono citati da FORNASARI, «*Pater rationabilium eremitarum*» cit., p. 241 nota 139: J. SIDOW, *Probleme der camaldulensischen Ostmission*, in *Heidenmission und Kreuzungsgedanke in der deutschen Ostpolitik des Mittelalters*, a cura di H. Beumann, Darmstadt 1973² (Wege der Forschung, 7), pp. 146-155; W. LEIPOLD, *Sind die Kamaldulenser ein eremitischer Orden?* in «*Cistercienser Chronik*» 84 (1977), pp. 98-104.

¹¹⁶ Ho cercato di spiegare con questi criteri l’evoluzione del santorale camaldolese medievale in LICCIARDELLO, *Lineamenti di agiografia camaldolese* cit., pp. 64-65.

¹¹⁷ Fontebuono è nato «pro adventantium hospitem receptione et dulcisona responsione atque caritativa refectio» (RC II 4). Il peso dell’ospitalità camaldolese (con i pericoli che per l’eremita vi si accompagnano: distrazione, rumore) è ancora più forte in LER XXXVII 3-8, dove la spiritualità benedettina si fa sentire con maggior voce.

setate di verità che cercano di incontrarsi¹¹⁸. C'è uno scambio reciproco, c'è una dinamica tra interno ed esterno che risulta fattore evolutivo per entrambi. In questo senso a Camaldoli rimane un certo carisma di apostolato¹¹⁹, che si esercita nell'accoglienza e nell'istruzione di quanti salgono dal mondo all'eremo, anche se per una breve visita. Certamente questa testimonianza di vita è ormai una tensione ideale, concretizzata in pochi casi episodici, più che una vera e propria forza socialmente attiva.

A Camaldoli non c'è carisma della carica (*Amtscharisma*), né della persona, cioè non c'è una *leadership* carismatica (di tipo weberiano) dei priori, anzi il priorato eremitico è concepito proprio come forma di potere antiautoritaria. Al suo posto, la pratica del potere legislativo è costituzionalista, incentrata sul capitolo generale. Esso è strumento di democrazia e di equilibrio fra la componente cenobitica e la componente eremitica e, all'interno dell'eremo, tra persone che nella scelta di vita solitaria hanno maturato una forte individualità. In tutti i testi normativi del XIII e XIV secolo, anche a prescindere dalle consuete formule di umiltà dei priori generali, attraverso il capitolo generale l'intera comunità risulta investita del potere legislativo¹²⁰. L'unico testo che si discosta da questo principio, di tipo, diremmo oggi, conciliare, è quello del cardinale Ottaviano degli Ubaldini, che

¹¹⁸ Questo desiderio di dialogo, condivisione di esperienze spirituali di fortissima intensità è il *privilegium amoris* di Pier Damiani, egregiamente commentato da TABACCO, «*Privilegium amoris*» cit., p. 178, come «colloquio con anime d'eccezionale potenza di amore».

¹¹⁹ BELISLE, *Sguardo panoramico* cit., pp. 39-40.

¹²⁰ Ad esempio Martino III, *Libri III de moribus*, Prologo, anno 1253 (ed. MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses* cit., VI, Codex 1): «Ad reformationem nostri ordinis efficaciter intendere cupientes praelatos nostrae congregationis iuxta laudabilem consuetudinem praedecessorum nostrorum curavimus ad generale capitulum Camaldulensis heremi convocare. Habita igitur diligenti deliberatione tam cum ipsis quam cum fratribus eremitis, praesentes constitutiones ad morum reformationem duximus statuendas»; Martino III, *Vetus ordo divinarum officiorum*, Prologo, anno 1253 (ed. MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses* cit., VI, Codex 66): «Incipit Liber divinarum officiorum ordinis a venerabili patre domno Martino humillimo priore Camaldulensi necnon religiosi viris eiusdem ordinis editus»; Gerardo, *Vita fratrum eremitarum*, Prologo, anno 1278 (ed. MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses* cit., VI, Codex 232-3): «Frater Gerardus peccator monachus Camaldulensis fratrum servus venerabilibus in Christo fratribus Camaldulensis heremi (...) cum consilio et voluntate quorundam nostrorum fratrum eremitarum, videlicet (...) infrascripta capitula (...) scribi diligenter mandavimus». In seguito alla stesura dei testi normativi partecipano in qualità di autori i definitori, appositamente nominati. Il capitolo generale di Fontebuono del 4 settembre 1420 ribadisce ancora una volta la superiorità della comunità sul priore generale, perché il mancato consenso degli eremiti di Camaldoli provoca l'annullamento di un importante atto (la nomina di un abate) compiuto di sua iniziativa senza aver consultato i confratelli (EDOARDO BARONCINI, *Summaria instrumentorum omnium qui extant in Archivio Camalduli*, Firenze, Archivio di Stato, Corporazioni Religiose soppresse dal Governo Francese 39, vol. 295, p. 1169).

nel 1271 dettò delle costituzioni ad uso dei Camaldolesi¹²¹: l'unico testo normativo, appunto, imposto dall'esterno, che non nasce da un dibattito interno. La centralità del capitolo generale come organo legislativo è un recupero fedele del magistero benedettino, che avvicina l'eremitismo camaldolese al monachesimo cisterciense, allontanandolo da quello cluniacense (dove l'abate ha un potere decisamente superiore sul resto della famiglia). Un equilibrio tra potere "monarchico" del priore e potere "collegiale" del capitolo che trova proprio in san Romualdo il suo antecedente, con il suo rifiuto di porsi come autorità normativa.

Un carisma romualdino che non passa a Camaldoli è quello della profezia: l'illuminazione divina che permette a san Romualdo la comprensione immediata ed intuitiva della Sacra Scrittura e il dono delle lacrime che ne consegue¹²² sono facoltà così personali che la loro trasmissione per via ereditaria è teologicamente impossibile. Un simile carisma non si ritrova a Camaldoli nel medioevo: il pianto mistico è un fenomeno documentato nelle fonti in modo generico¹²³, ma di nessun eremita si tramanda che abbia raggiunto il livello di comunicazione col divino che fu proprio di san Romualdo. Una comprensione profonda della scrittura è anche in Rodolfo, primo legislatore raggiunto dal privilegio della santità, ma si tratta in questo caso di una intelligenza esegetica, razionale, non intuitivo-esperienziale come quella di Romualdo; il carisma ad essa proprio è quello di dottore. La mancanza di una tradizione agiografica a Camaldoli, almeno fino al XIII secolo avanzato¹²⁴, è dovuta ad una accentuazione straordinaria dell'umiltà eremitica, una sorta di annullamento ascetico del proprio io, per cui gli eremiti sono davvero morti alla storia, in attesa della resurrezione in Cristo.

Un carisma che appare tipico di Camaldoli è quello del luogo (potremmo chiamarlo *Ortcharisma*). L'eremo stesso, si diceva, è un luogo santo, straordinario, investito dall'afflato dello Spirito¹²⁵. Le grazie di chi vi abita sembrano essere sovrabbondanti in virtù del fatto stesso di abitarvi. L'eremo, già descritto nel privilegio del vescovo Teodaldo di Arezzo (1027) come *locus amoenus*,

¹²¹ Ed. MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses* cit., VI, Appendix 202-211; commento in MAGHERI CATALUCCIO – FOSSA, *Biblioteca e cultura* cit., p. 245; CABY, *De l'érémitisme* cit., pp. 122, 153-154.

¹²² *Vita beati Romualdi* XXXI e L (ed. Tabacco cit., pp. 68 e 92-93); analisi puntuale in Fornasari, «*Pater rationabilium eremitarum*» cit., pp. 227-233.

¹²³ RC VI 2: «Quis digne narrare valet ea que huius heremi fratres per omne tempus solent agere, bonorum scilicet operum, idest ictus scoparum, *discurrentes lacrimas*».

¹²⁴ Per Camaldoli ci è rimasto solo un frammento delle *Revelationes* mistiche di Pellegrino, eremita del tardo XIII secolo. Un'agiografia camaldolese si sviluppa solo in alcune case della congregazione (vedi CABY, *De l'érémitisme* cit., pp. 183-188; LICCIARDELLO, *Lineamenti di agiografia camaldolese* cit., pp. 15-29).

¹²⁵ Vedi CABY, *De l'érémitisme* cit., p. 177.

verdeggiante, ricco di fonti di acqua purissima¹²⁶, nella sua altezza solitaria, con la sua foresta¹²⁷ così densa di significati simbolici¹²⁸. È il luogo stesso a dare il nome agli eremiti, che non sono “Romualdini”, ma “Camaldolesi”¹²⁹. Il suo carisma è, in chiave laica, quello stesso fascino che ancor oggi vi conduce in gran numero pellegrini e turisti. Il “carisma del luogo” non è tipico solo di Camaldoli, ma di ogni luogo che esercita, per natura o per sovrastruttura culturale, un potere soprannaturale su chi lo abita o lo frequenta¹³⁰. Si pensi in particolare ai luoghi santi della Palestina, che per il fatto stesso di ospitare l’Ordine Templare lo santificano nel *De laude novae militiae* di san Bernardo di Chiaravalle¹³¹. Eccezionalmente il carisma del luogo è anche contestato, il *locus amoenus* è descritto come un deserto aspro e inospitale¹³². Ma non sfuggano i motivi di opportunismo sottesi a

¹²⁶ Ed. VEDOVATO, *Camaldoli* cit., p. 127: «Enitet ille locus qui dicitur Campo Malduli, campus speciosus et amabilis, ubi sunt septem purissimi fontes et amoena virecta».

¹²⁷ Sulla foresta camaldolese vedi CABY, *De l’érémisme* cit., pp. 176-177; V. MERLO, *La foresta come chiostro. Influsso delle idee cristiane sull’ambiente vegetale*, Torino 1997, pp. 109-132.

¹²⁸ LER XLVI (*De significatione septenarum arborum*). Il passo in questione non è originale, essendo tratto da Gregorio Magno, *Homiliae in Evangelia* XX 13 (vedi *Consuetudo Camaldulensis* cit., p. 103), ma ad ogni modo è interessante il suo utilizzo a Camaldoli come spiegazione simbolica della bellezza naturale della foresta.

¹²⁹ CABY, *De l’ermitage à l’ordre érémitique* cit. : «Il n’est pas indifférent que dans nos deux ordres semi-érémitiques, l’auto-conscience et notamment la perception de la propre identité érémitique aient eu quelque difficulté à se construire autour de la figure d’un fondateur et se soient au contraire cristallisées autour des lieux». Si noti come il “carisma del luogo” si esercita spesso per definire le riforme della famiglia benedettina: Cluniacensi, Cisterciensi, Vallombrosani, Olivetani; il “carisma della funzione” per gli ordini mendicanti: Minori, Predicatori (solo in età moderna saranno chiamati Francescani, Domenicani), Serviti.

¹³⁰ A. VAUCHEZ, *Avant-propos a Ermites de France et d’Italie (XI^e-XV^e siècle)*, a cura di A. Vauchez, Rome 2003 (Collection de l’Ecole Française de Rome, 313), p. VIII: «Le problème principal que pose le succès de l’érémisme à l’époque médiévale (...) consiste à se demander si c’est l’homme de Dieu, considéré comme une incarnation du surnaturel, qui rend saint le lieu où s’est déroulée son expérience religieuse ou si le caractère souvent impressionnant des lieux ou résidaient les ermites et la durezza de leurs conditions de vie ont été à l’origine du prestige particulier dont ils bénéficiaient en général auprès des populations qu’ils côtoyaient. En fait, il semble bien que se soit établie entre ces divers éléments une relation dialectique» (ringrazio il prof. N. D’Acunto per la gentile segnalazione).

¹³¹ Ed. Bernard de Clairvaux, *Eloge de la nouvelle chevalerie, Vie de saint Malachie, Epitaphe, Hymne, Lettres*, a cura di P.-Y. Emery, Paris 1990 (Sources Chrétiennes, 367).

¹³² CABY, *De l’érémisme* cit., p. 235, riporta i seguenti esempi. Al tempo del vescovo Eliotto di Arezzo (1176-1186), alcuni Camaldolesi vorrebbero ricostruire il monastero di Fontebuono distrutto da un incendio: «Eo tempore quo erat combustum monasterium Fontisboni (...) fratres Camaldulenses ceperunt inter se contendere, quibusdam dicentibus quod locus ille erat nimis rigidus et ideo videbatur eis bonum, ut dicebant, quod mutaretur ipsum monasterium in quendam campum ibi superiorem, qui locus magis erat expositus soli, et dicebatur ibi esse quidam fons» (ed. U. PASQUI, *Documenti per la storia della città di Arezzo nel medioevo*, II, Firenze 1916, n. 473 pp. 132-133); papa Onorio III (15 maggio 1224) concede ai Camaldolesi di richiedere ai propri sottoposti per risanare i debiti (ed. MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses* cit., IV, Appendix 437; *Regesto di Camaldoli*, a cura di L. Schiaparelli –

simili descrizioni: il contesto è spesso quello di richieste di esenzioni e privilegi, che gli eremiti meriterebbero proprio in virtù delle loro difficoltà nel vivere quotidiano.

La questione teologica sottesa al carisma e alle sue dinamiche è sempre la stessa: a monte di ogni tensione tra i due poli sta l'incarnazione di un soggetto proteso al trascendente in un corpo storico; il carisma nella vita della Chiesa come gestione del potere, dentro il mondo, ma anche come suo superamento mistico, al di là del mondo. Questa la vera, fondamentale contraddizione, la necessaria difficoltà: introdurre lo spirito nella storia affinché risulti concretamente efficace e si faccia strumento di salvezza¹³³.

F. Baldasseroni, III, Roma 1914, n. 1753 pp. 189-190): «Prioris et fratrum Cam. heremi petitio continebat quod dicta heremus, in Alpibus et loco arido constituta, gravi gravata est onere debitorum». Un altro esempio inedito: il 27 giugno 1394 i priori delle Arti e il Vessillifero di Giustizia del Comune di Firenze esentano dal pagamento delle gabelle sul sale i Camaldolesi, considerando che «pius locus monachorum eremi Cam(alduli) situs in partibus Casentini (...) indiget quampluribus victualibus pro sustentatione monachorum, conversorum in eo morantium et aliorum accedentium, maxime quod sit in locis alpestribus et montanis, a conversatione hominum valde distans» (in EDOARDO BARONCINI, *Summaria* cit., pp. 1165-1166).

¹³³ DALARUN, *La mort des saints fondateurs* cit., pp. 212-213: «Entre enseignement de l'Évangile et nécessité d'instituer une Église, comme entre le charisme du saint, son imprescriptible enseignement et la nécessité, pour une fondation, un ordre, de vivre ces exigences jour après jour (...) C'est la difficulté, le paradoxe ou le défi que constitue l'existence même d'une société chrétienne».