

Pierluigi Licciardello
***I Camaldolesi tra unità e pluralità (XI-XII sec.).
Istituzioni, modelli, rappresentazioni***

[A stampa in *Dinamiche istituzionali delle reti monastiche e canonicali nell'Italia dei secoli X-XII*. Atti del XXVIII Convegno del Centro Studi Avellaniti, Fonte Avellana, 29-31 agosto 2006, a cura di Nicolangelo D'Acunto, Il segno dei Gabrielli, S. Pietro in Cariano (VR) 2007, pp. 175-238 © dell'autore - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali", www.retimedievali.it].

I Camaldolesi tra unità e pluralità (XI-XII sec.)

Istituzioni, modelli, rappresentazioni

1. Premessa storiografica

Il passaggio di Camaldoli da piccola comunità eremitica a centro di una congregazione, vasta, potente, diffusa in tutta Italia e all'estero, ha suscitato l'attenzione della storiografia camaldolese fin dalle origini. La conservazione nell'archivio centrale di Camaldoli, fin dal XIII secolo, della documentazione relativa alle case dipendenti permise già agli Annalisti, Gian Benedetto Mittarelli (1707-1777) e Anselmo Costadoni (1714-1785)¹, di aprire il loro panorama storiografico all'intera congregazione². Allo stesso modo l'edizione del *Regesto di Camaldoli*, condotta tra il 1907 e il 1928 a partire dall'omonimo regesto duecentesco³, rese disponibili documenti relativi alla vita dell'intera Congregazione nel medioevo.

In tempi più recenti i primi tentativi di sintesi sulla storia della Congregazione Camaldolese sono stati condotti da studiosi locali (Alberico Pagnani e Giuseppe Cacciamani)⁴, finché, alla fine degli anni '60 del secolo scorso, l'apertura del mondo accademico alla storia monastica ha portato anche gli studiosi universitari ad occuparsi di Camaldoli. Wilhelm Kurze, esperto del monachesimo toscano, dedicò a Camaldoli due articoli: il primo (nel 1964) sulle origini, il secondo (nel 1968) sullo sviluppo della Congregazione nel primo secolo di vita⁵. L'articolo di Kurze del 1964 studiava la

¹ G. B. MITTARELLI – A. COSTADONI, *Annales Camaldulenses Ordinis Sancti Benedicti*, I-IX, Venetiis 1755-1773.

² Sulla storiografia camaldolese delle origini vedi 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), pp. 9-30.

³ *Regesto di Camaldoli*, a cura di L. Schiaparelli – F. Baldasseroni – E. Lasinio, I-IV, Roma, Istituto Storico Italiano 1907-1928 (Regesta Chartarum Italiae, 2, 5, 13, 14).

⁴ A. PAGNANI, *Storia dei Benedettini Camaldolesi*, Sassoferrato 1949; G. M. CACCIAMANI, *Atlante storico-geografico camaldolese*, Camaldoli-Poppi 1963; ricordo anche, dello stesso periodo, l'articolo di A. DES MAZIS, *Camaldules (Ordre des)*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographies Ecclésiastiques* 11, Paris 1949, col. 512-536.

⁵ W. KURZE, *Campus Malduli. Die Frühgeschichte Camaldolis*, in «Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken», 44, 1964, pp. 1-34; ora col titolo *Campus Malduli. Camaldoli ai suoi primordi* in ID., *Monasteri e nobiltà nel senese e nella Toscana medievale. Studi diplomatici, archeologici, genealogici, giuridici e sociali*, Siena 1989, pp. 243-274; ID., *Zur Geschichte Camaldolis im Zeitalter der Reform*, in *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122). Atti della quinta Settimana internazionale di studio, Mendola, 23-29 agosto 1968*, Milano 1971, pp. 399-415; ora col titolo *Sulla storia di Camaldoli all'epoca delle riforme* in ID., *Monasteri e nobiltà*, pp. 275-294. La

fondazione di Camaldoli tra realtà e leggenda, denunciando la falsità del racconto tradizionale, smascherando la presunta donazione del fantomatico “conte Maldolo”, e si concludeva con le controverse sorte tra Camaldoli e il vescovo di Arezzo all’inizio del XIII secolo per la questione del patronato. Il secondo articolo, del 1968, studiava l’espansione fondiaria delle proprietà e la costruzione di una “rete di monasteri” (*Klosterverband*), allegando una carte geografica e una cronologia dei monasteri acquisiti (dal 1059 al 1125). Negli stessi anni Giovanni Tabacco, che era stato editore della *Vita Romualdi* di Pier Damiani⁶, approfondiva il legame tra Camaldoli (dalla fondazione alla costituzione della Congregazione) e il vescovado aretino, alla cui *Klosterpolitik* l’eremo aretino era finito con lo sfuggire perché dotato di una forza espansiva e di una identità eccezionali, non riconducibili al quadro diocesano⁷.

L’importanza degli studi di Kurze e di Tabacco stava nell’inserire la “questione camaldolese”, dalle origini fino agli inizi del XIII secolo, in un quadro territoriale coerente e in contesti storici di ampia portata: la diocesi e i rapporti di potere con Arezzo, il movimento riformatore monastico e gregoriano. L’esperienza di Camaldoli acquistava così un significato nuovo: la Congregazione non era più una naturale, spontanea, espansione della proposta di vita camaldolese all’esterno, guidata da eroici protagonisti; non era più identica a se stessa dalle origini ad oggi e non era nata compiuta; era vista invece come una costruzione progressiva inserita in dinamiche terrene di potere, in un complesso intreccio di poteri concorrenti – come fu tipico di tutte le istituzioni medievali – tra loro: monachesimo, diocesi, Papato ed egemonie locali di tipo signorile. Il tutto complicato dalle tensioni interne tra eremo e cenobio, tra la volontà ascetica di isolamento dal mondo e l’apertura al mondo per la sua conversione.

Questo quadro così fervido di spunti veniva ripreso nel 1994 da Giuseppe Vedovato, che dedicava un’intera monografia ai primi due secoli di vita camaldolese (fino al 1184)⁸. Camaldoli era in-

carta geografica allegata a quest’ultimo lavoro di Kurze fu poi ripresa in *Atlas zur Kirchengeschichte*, 1970, carta n. 49. Vedi anche la sintesi di KURZE, *Camaldoli*, in *Lexikon des Mittelalters* 2, München-Zürich 1983, col. 1405-1406.

⁶ *Petri Damiani Vita beati Romualdi*, a cura di G. Tabacco, Roma 1957 (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. Fonti per la storia d’Italia, 94).

⁷ Di G. TABACCO vedi soprattutto *Romualdo di Ravenna e gli inizi dell’eremitismo camaldolese*, 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. 73-121; poi in ID., *Spiritualità e cultura nel Medioevo. Dodici percorsi nei territori del potere e della fede*, Napoli 1993, pp. 195-248; ID., *Espansione monastica ed egemonia vescovile nel territorio aretino fra X e XI secolo*, in *Miscellanea Gilles Gérard Meersseman*, Padova 1970 (Italia Sacra, 15-16), pp. 57-87; ID., *Kamaldulenser*, in *Lexikon des Mittelalters* 5, Münche-Zürich 1991, col. 878-880.

⁸ G. VEDOVATO, *Camaldoli e la sua congregazione dalle origini al 1184. Storia e documentazione*, Cesena 1994 (Italia Benedettina, 13). A questo lavoro maggiore è seguito un altro articolo dello stesso VEDOVATO, *Camaldoli nell’età comunale (1088-1250)*, in *Il monachesimo italiano nell’età comunale. Atti del IV Convegno di studi storici sull’Italia be-*

serita nel gioco dei poteri tra episcopato, Papato e Impero, alla ricerca dei modelli istituzionali di riferimento, delle dinamiche evolutive e con molta attenzione al complesso di azione e reazione all'interno della Congregazione: le liti e le ribellioni delle comunità soggette come indice del malcontento verso modelli congregazionali progressivamente invecchiati, non rispondenti più all'evoluzione dei tempi.

Due anni dopo Vedovato, Jean Pierre Delumeau pubblicava il suo studio su Arezzo nell'alto e pieno medioevo. In esso un ampio spazio era dedicato a Camaldoli e alla sua Congregazione⁹, come alle altre istituzioni religiose medievali dell'aretino. La lettura di Delumeau, sempre criticamente fondata e solidamente documentata, mirava a definire il ruolo svolto da Camaldoli tra gli enti proprietari terrieri e le signorie fondiarie, nel quadro del complesso intreccio di poteri signorili locali e pubblici. Venivano ripercorse le tappe dell'espansione camaldolese in contesti specifici, emergevano gli uomini concreti, i loro interessi patrimoniali, la rete delle loro amicizie e solidarietà di classe.

La massima studiosa attuale di storia camaldolese, Cécile Caby, ha concluso nel 1999 una importante fase delle sue ricerche, che erano state anticipate da una serie di saggi su aspetti diversi (anche agiografici e storiografici) riguardanti Camaldoli nel medioevo¹⁰. La monografia intitolata *De l'érémisme rural au monachisme urbain* (1999) indica, fin dal titolo, che il centro del suo interesse è il basso medioevo, con lo spostamento dell'eremitismo dalla foresta alla città. La parte che riguarda i secoli XI-XII è ridotta (pp. 70-97), ma estremamente significativa. Senza contraddire i risultati di Kurze, Tabacco e Vedovato, la Caby approfondisce il problema della costruzione della memoria delle origini e della proposta di modelli istituzionali per la Congregazione in crescita, leggendoli a partire dalla costante tensione tra struttura verticistica e democratica, tra centralismo e collegialità. Il passaggio eremo – rete monastica – ordine viene letto come un percorso faticoso e

nedettina. *Abbazia di S. Giacomo Maggiore, Pontida (Bergamo), 3-6 settembre 1995*, a cura di F. G. B. Trolese, Cesena 1998, pp. 529-562.

⁹ J. P. DELUMEAU, *Arezzo. Espace et sociétés, 715-1230. Recherches sur Arezzo et son Contado du VIII^e au début du XIII^e siècle*, I-II, Rome 1996 (Collection de l'École Française de Rome, 219), soprattutto pp. 580-589 (origini), 612-613 (distribuzione cronologica della documentazione superstite), 712-742 (sviluppo della Congregazione), 1326-1335 (rapporti tra Camaldoli e il vescovado di Arezzo), 1355-1368 (tendenze centrifughe).

¹⁰ C. CABY, *La sainteté féminine camaldule au Moyen Age: autour de la b. Gherardesca de Pise*, in «Hagiographica», 1, 1994, pp. 235-269; EAD., *Du monastère à la cité. Le culte de saint Romuald au Moyen Age*, in «Revue Mabillon», 6, 1995, pp. 137-158; EAD., *Bernardino Gadolo ou les débuts de l'historiographie camaldule*, in «MEFR», 109.1, 1997, pp. 225-268; EAD., *Les voies de l'érémisme en Italie, X^e-XI^e s.*, in *Le christianisme en Occident du début du VII^e au milieu du XI^e siècle*, cur. F. Bougard, Paris 1997, pp. 319-334; EAD., *I Padri nell'osservanza camaldolese: uso, riuso, abuso*, in *Tradizioni patristiche nell'umanesimo: atti del convegno, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Biblioteca Medicea Laurenziana, Firenze, 6-8 febbraio 1997*, a cura di M. Cortesi, Firenze 2000 (Millennio medievale, 17), pp. 175-191.

contrastato, che mette in gioco tutte le risorse, giuridiche, culturali, spirituali, dei Camaldolesi. La studiosa francese in anni recentissimi ha approfondito queste tematiche, specialmente quelle della memoria monastica e del perfezionamento costituzionale della Congregazione, confrontando il caso di Camaldoli con quello di altri ordini monastici (Certosini, Cisterciensi, Olivetani) in un dialogo serrato con la più aggiornata storiografia europea sul monachesimo¹¹.

Quello che sembra dunque profilarsi nella storiografia su Camaldoli è un interesse nuovo: i dati documentari su nascita e sviluppo della Congregazione sono ormai già stati acquisiti e depurati dai veli mitici sovrapposti dalla tradizione; anche l'analisi dei modelli e degli strumenti giuridici di governo della Congregazione è in fase avanzata. Emerge oggi la necessità di confrontarsi con schemi interpretativi originali, quali il passaggio dal potere carismatico del singolo all'istituzione; la formazione storica che un messaggio spirituale assume nel suo radicamento terreno a contatto col mondo; le varie forme della scrittura (*Schriftlichkeit*), agiografica¹², liturgica, storiografica, legislativa¹³, concorrenti a consolidare una istituzione, a dare il senso di una appartenenza, a costruire una memoria condivisa; la dialettica tra centro e periferia, tra obbedienza e libertà; gli strumenti simbolici di rappresentazione delle istituzioni e del potere.

Potremmo forse dire, in una parola, che la storiografia su Camaldoli sente oggi la necessità di uscire dal piano strettamente giuridico delle strutture di governo per aprirsi alla storia della cultura (*Kulturgeschichte*), con la convinzione che nel medioevo, specialmente nel primo medioevo, la de-

¹¹ C. CABY, «*Quot Camaldulensis heremi sive cenobii religio*»: nascita e sviluppo dell'ordine camaldolese (sec. XI-XIV), 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 (VR) 2002, pp. 221-241; EAD., *Finis eremitarum? Les formes régulières et communautaires de l'érémisme médiéval*, in *Ermite de France et d'Italie, XI^e-XV^e siècle*, cur. A. Vauchez, Rome 2003 (Collection de l'École Française de Rome, 313), pp. 47-80; EAD., *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), pp. 83-96; EAD., *De l'abbaye à l'ordre: écriture des origines et institutionnalisation des expériences monastiques, XI^e-XII^e siècle*, in: «MEFR», 115, 2003, pp. 235-268 (dedicato ai Cisterciensi).

¹² Sull'agiografia camaldolese medievale vedi i recenti CABY, *La sainteté féminine camaldule au Moyen Age*; EAD., *Du monastère à la cité*; P. LICCIARDELLO, *Lineamenti di agiografia camaldolese medievale (XI-XIV secolo)*, in «Hagiographica», 11, 2004, pp. 1-65.

¹³ Sulla legislazione camaldolese vedi i recenti *Consuetudo Camaldulensis. Rodulphi Constitutiones. Liber Eremiticae Regulae*, a cura di P. Licciardello, Firenze 2004 (Edizione Nazionale dei Testi Mediolatini, 8 – Serie II, 4); P. LICCIARDELLO, *Legislazione camaldolese medievale: un repertorio*, di prossima uscita nella rivista «Benedictina»; CABY, *De l'érémisme*, pp. 121-124, 151-155; EAD., *Règle, coutumes et statuts dans l'ordre camaldule (XI^e-XIV^e siècle)*; Cabby, C., *Règle, coutumes et statuts dans l'ordre camaldule (XI^e-XIV^e siècle)*, in *Regulae – Consuetudines – Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo. Atti del I e del II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli Ordini religiosi (Bari/Noci/Lecce, 26-27 ottobre 2002 / Castiglione delle Stiviere, 23-24 maggio 2003)*, a cura di C. Andenna – G. Melville, Münster 2005, pp. 195-222.

finizione giuridica di una istituzione passava anche (o soprattutto) per rappresentazioni non strettamente giuridiche; che la codificazione delle esperienze storiche era affidata anche a figure simboliche. Un ritorno storiografico, quindi, all'autorappresentazione, già relegata nel regno del mitico e del leggendario, non per ritornare noi a credere in quei miti e in quelle leggende, ma perché anche quelli furono gli strumenti con cui gli uomini del medioevo cercarono di codificare la realtà, di formalizzare gli esiti delle dialettiche di potere, di identificare se stessi, di giustificare le loro istituzioni.

2. Da Camaldoli alla sua Congregazione

È ormai chiaro che quando, tra 1025 e 1027, san Romualdo di Ravenna fondò l'eremo di Camaldoli, non aveva alcuna intenzione di istituire una comunità religiosa giuridicamente definita né tantomeno di porre la prima pietra di una congregazione¹⁴. Il magistero carismatico del santo fondatore, basato sulla parola e sull'esempio, si trasmise a Camaldoli in pochi insegnamenti orali, essenziali, conservati dalla tradizione (*dicta*), certamente insufficienti, da soli, a garantire la continuità e la stabilità di una comunità religiosa; ma prevedeva fin dalle origini che lo spirito si incarnasse in forme regolate e razionali: secondo il più antico racconto di fondazione¹⁵ il santo ordinò e stabilì (*precepit, ordinavit*) la comunità, edificò la chiesa come punto di riferimento sacrale, prescrisse l'osservanza di una regola. La riforma romualdina della Chiesa prevede largo spazio alla vita eremitica come più alta forma di *sequela Christi*, ma rifiuta l'eremitismo irregolare a favore di un eremitismo comunitario regolato da norme ben precise¹⁶.

¹⁴ Sul rischio dell'anacronismo nella proiezione di concezioni e strutture di epoche differenti nei primordi del movimento romualdino aveva già messo in guardia G. PENCO, *L'eremitismo irregolare in Italia nei secoli XI-XII*, in «Benedictina», 32.1, 1985, p. 207. Vedi ora CABY, *De l'érémisme*, 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»; P.-D. BELISLE, *Sguardo panoramico sulla storia e sulla spiritualità camaldolese*, in *San Romualdo. Storia, agiografia e spiritualità*, 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*, 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».

¹⁵ *Rodulphi Constitutiones* (RC) II, del 1080/1083 (vedi oltre); ed. *Consuetudo Camaldulensis*, pp. 3-5.

¹⁶ Sul problema della trasmissione del carisma romualdino a Camaldoli rimando a P. LICCIARDELLO, *La dimensione carismatica nelle fonti camaldolesi medievali*, in *Il carisma nel secolo XI. Genesi, forme e dinamiche istituzionali. Atti del*

La fondazione stessa dell'eremo, che si trova in diocesi di Arezzo sull'Appennino, ad un passo dal versante romagnolo, e la sua sopravvivenza nel primo secolo di vita sono garantite dall'attivo interesse dei vescovi di Arezzo, dalla memoria di fondazione del vescovo Teodaldo (1027) alla protezione del vescovo Girolamo (1144)¹⁷. Fino alla metà del secolo XII i vescovi aretini, generalmente impegnati nella riforma diocesana, favoriscono Camaldoli, ne accrescono regolarmente le proprietà e ne preservano lo statuto eremitico contro ogni possibile devianza cenobitica¹⁸. Camaldoli è considerato il vertice della vita religiosa della diocesi; i documenti dei vescovi aretini tradiscono un affetto speciale, «una predilezione religiosa, come il riflesso di una commozione» (Tabacco)¹⁹ che non è possibile spiegare in termini esclusivamente strategici.

A trent'anni dalla fondazione, nel 1059, l'affidamento a Camaldoli della chiesa di S. Pietro di Cerreto (dioc. di Volterra) segna la prima tappa dell'espansione della comunità camaldolese. Nel 1073 il vescovo di Volterra Ermanno concede ai Camaldolesi il monastero diocesano di S. Maria di Pulciano (Badia Elmo) perché lo riformino. Cessioni, affidamenti e nuove fondazioni porteranno le dipendenze camaldolesi a crescere regolarmente nel corso dei primi due secoli: 32 case (uso un termine generico)²⁰ nel 1113, tra cui quattro eremi e una chiesa; 71 nel 1184, tra cui sei eremi. Le regioni interessate sono soprattutto quelle dell'Italia centrale: Toscana (diocesi di Arezzo, Firenze,

XXVII Convegno del Centro Studi Avellaniti, *Fonte Avellana*, 30-31 agosto 2005, S. Pietro in Cariano (VR) 2006, pp. 127-165.

¹⁷ VEDOVATO, *Camaldoli e la sua congregazione*, pp. 121-167, elenca i seguenti diplomi di protezione vescovili: agosto 1027 (Teodaldo), 1037 (Imnone), 1064 (Costantino), 13 ottobre 1106 (Gregorio), ottobre 1116 (Guido Boccatorra, già priore di Camaldoli), 28 maggio 1132 (Buiano), settembre 1137 (Mauro), 22 febbraio 1144 (Girolamo). Come si nota, i diplomi si succedono con regolarità fino al 1144: praticamente ogni nuovo vescovo concede a Camaldoli la sua protezione; l'unica eccezione è rappresentata da Arnaldo, la cui avversione per i Camaldolesi nasce da motivazioni politiche e dal disinteresse per la riforma (vedi KURZE, *Zur Geschichte Camaldolis*, p. 406; VEDOVATO, *Camaldoli e la sua congregazione*, pp. 30-35; P. LICCIARDELLO, *Agiografia aretina altomedievale. Testi agiografici e contesti socio-culturali ad Arezzo tra VI e XI secolo*, Firenze 2005 (Millennio Medievale, 56), pp. 204-213). Quello di Girolamo del 1144 è l'ultimo diploma vescovile di protezione per Camaldoli.

¹⁸ Fin dal privilegio di Teodaldo del 1027 si prescrive che «nullo umquam in tempore sese suosque actus ad aliam preter heremiticam et solitariam atque contemplativam vitam transferant, nec umquam liceat eis ipsum sanctum locum ad cenobitarum monasterium retorquere» (ed. VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 127). Ripetuto dal vescovo Costantino di Arezzo nel 1064 (ed. VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 134) e da papa Alessandro II il 29 ottobre 1072 (ed. VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 175).

¹⁹ TABACCO, *Espansione monastica*, p. 86.

²⁰ Si tratta di eremi e cenobi, sia maschili che femminili, indistintamente; di chiese secolari rette da monaci-sacerdoti camaldolesi.

Fiesole, Pisa, Chiusi, Volterra), Romagna, Umbria e Marche, non senza una significativa presenza in Sardegna²¹.

Un'abbazia già costituita, una chiesa ancora priva di comunità monastica, una proprietà dove costruire un monastero, vengono ceduti ai Camaldolesi essenzialmente perché vi introducano la vita regolare secondo la loro consuetudine o la riformino essendo degenerata dalla debita osservanza. Il formulario, che è molto variabile, parla di ordinamento (*ordinatio*) del monastero²², ossia di rispetto della regola, di vita secondo la regola (si intende, quella benedettina di stretta osservanza)²³ per monasteri da costruire; di conservazione o miglioramento²⁴ della regola per monasteri già costruiti. Usato anche il concetto di riforma²⁵, che implica il ritorno ad un passato considerato esemplare e

²¹ Dati tratti da KURZE, *Zur Geschichte Camaldolis*; DELUMEAU, *Arezzo. Espace et sociétés*, pp. 712-742; CABY, *De l'érémisme*, soprattutto pp. 74-87, 105-106.

²² Ordinamento (monastico): il prete Leone affida ai Camaldolesi la chiesa dei SS. Martino e Frediano di Pisa, 28 aprile 1076 (ed. *Regesto di Camaldoli*, I, n. 409, p. 166): «Ut servetur ordo monasticus». Il vescovo Rustico di Siena ratifica la cessione ai Camaldolesi del monastero di S. Gioconda di Bacoli, 22 giugno 1192 (*Regesto di Camaldoli*, II, n. 1295, pp. 291-292): «Ut ordinet, tractet atque disponat». Adriano IV conferma il monastero di Badia Prataglia ai Camaldolesi, 15 giugno 1157 (ed. VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 218): «Ut ordo monasticus [...] perpetuis in eodem loco temporibus inviolabiliter observetur». Ramberto, vescovo di Faenza, affida ai Camaldolesi il monastero di S. Lorenzo di Faenza, 23 aprile 1146 (ed. VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 274): «Ut [...] libere et quiete atque pacifice ordinetis et disponatis atque tractetis». Nel XIII sec. la parola *ordinare* acquista un significato più preciso: un monastero ordinato deve avere un numero minimo di monaci (vedi Martino III, *Libri III de moribus* I 22; ed. MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses*, VI, Codex, 13).

²³ Regola: la famiglia pisana dei figli di Guido affida ai Camaldolesi i propri beni situati nelle vicinanze della chiesa dei SS. Martino e Frediano, 3 marzo 1084 (ed. *Regesto di Camaldoli*, I, n. 468, p. 193): «Ut secundum monachicam regulam Deo serviant». I conti di Montedoglio-Chiusi cedono ai Camaldolesi una chiesa affinché vi edificino il monastero di S. Maria del Trivio, giugno 1103 (ed. *Regesto di Camaldoli*, II, n. 656, pp. 10-11): «Ut regulariter esset monasterium».

²⁴ Miglioramento: Gebizione, vescovo di Fiesole, affida ai Camaldolesi l'eremo di S. Maria del Lago e il monastero di S. Maria di Pietrafitta (Poppiana), 9 settembre 1099 (ed. VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 259): «Ad meliorandum tradimus».

²⁵ Riforma: papa Callisto II conferma a Camaldoli il monastero di S. Salvatore in Sesto, 21 maggio 1120 (ed. VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 184): «In religionis statu reformari posse». L'arcivescovo Gualtiero di Ravenna affida ai Camaldolesi il monastero di S. Apollinare in Classe, 21 ottobre 1138 (ed. VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 268): «Solo intuitu et causa reformande religionis». Papa Eugenio III affida a Camaldoli il monastero di Monte Subasio, 1152/1153 (ed. VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 203): «Domino auxiliante reformare volentes [...] commisimus ordinandum, statuentes ut ordo monasticus [...] observetur». Adriano IV ingiunge ai monaci del Monte Subasio di obbedire ai Camaldolesi, 15 marzo 1155 (ed. VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 217): «Quatenus sub ipsius disciplina atque regimine ordo in ea posset monasticus reformari». Papa Alessandro III ordina ai patroni laici del monastero di S. Giustiniano di Falesia di obbedire ai Camaldolesi di Montecristo, 18 agosto 1173 (ed. *Regesto di Camaldoli*, II, n. 1184, pp. 240-241): «Super eius reformatione».

messo in crisi dalla debolezza degli uomini (spesso delle donne)²⁶. Al concetto di riforma si lega strettamente quello di libertà²⁷, parola-chiave del movimento riformatore ecclesiastico del secolo XI, che trova una chiarissima eco anche nelle prime costituzioni camaldolesi (RC, del 1080 ca.)²⁸. La riforma (*reformatio, restauratio*) ha in sé un duplice aspetto, che spesso è chiarito esplicitamente: dei costumi e dei patrimoni, della condotta morale di vita e della gestione delle proprietà terriere²⁹. L'ecclesiologia gregoriana radica in Occidente la concezione della loro indissolubilità: riforma

²⁶ Ermanno di Volterra deplora la condotta dei monaci di S. Maria di Puliciano, 6 agosto 1073 (ed. VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 257): «Quod hucusque non stetit ordine quo debuit. Nam fratres ibi hactenus degentes non iuxta beati Benedicti precepta steterunt, sed potius multis voluptatibus pluribusque lasciviis dediti vixerunt». Il nobile Griffone cede ai Camaldolesi il monastero di Silvamunda, che ha costruito per sua figlia come monastero femminile ma che le ha tolto per la sua *inhonestas*, 28 maggio 1135 (conferma di papa Innocenzo II, ed. *Regesto di Camaldoli*, I, n. 943, p. 139: da correggere certamente la lezione *in honestate* in *inhonestate*). Papa Celestino concede ai Camaldolesi il monastero femminile di Bacoli perché lo riformino (*debeat restaurari*), perché la badessa e le monache hanno dissipato i beni con la loro vita disonesta e dissoluta, e non c'è speranza di riportarlo sulla retta via fintanto che sia retto dal sesso femminile, «qui, peccatis exigentibus, nimis pronus noscitur ad ruinam», 6 giugno 1192 (ed. *Regesto di Camaldoli*, II, n. 1293, p. 291).

²⁷ Libertà: la famiglia pisana dei figli di Guido affida ai Camaldolesi i loro beni situati nelle vicinanze della chiesa dei SS. Martino e Frediano, 3 marzo 1084 (vedi sopra), esigendo la libertà nella scelta del priore. I conti di Montedoglio-Chiusi cedono ai Camaldolesi una chiesa affinché vi edificino il monastero di S. Maria del Trivio, giugno 1103 (vedi sopra), aggiungendo la *libera potestas* sui beni e sulle persone. Papa Callisto II conferma a Camaldoli il monastero di S. Salvatore in Sesto, 21 maggio 1120 (ed. VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 184) salvaguardando *omnem libertatem*. Ramberto vesc. di Faenza affida ai Camaldolesi il monastero di S. Lorenzo di Faenza, 23 aprile 1146 (vedi sopra) prescrivendo che le elezioni avvengano *libere*. La garanzia della *libertas* camaldolese si legge nei primi diplomi di protezione papali indirizzati a Camaldoli: Alessandro II, 29 ottobre 1072 (VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 175), Gregorio VII, 20 marzo 1074 (VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 177).

²⁸ RC IV 4 (ed. *Consuetudo Camaldulensis*, p. 8): «Ut hec venerabilis et egregia Camaldulensis heremus semper, Spiritu Sancto protegente, sit firma et stabilis atque libera, sicut apostolica et regalia necnon episcopalia privilegia, que habemus, testantur et precipiunt». Sul tema della *libertas* ecclesiastica in età gregoriana rimando a G. TELLENBACH, *Libertas, Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreits*, Stuttgart 1936 (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, 7); B. SZABO-BECHSTEIN, *Libertas Ecclesiae. Ein Schlüsselbegriff des Investiturstreits und seine Vorgeschichte (4.-11. Jahrhundert)*, Roma 1985. Per il termine in relazione al monachesimo vedi J. LECLERCQ, *Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Age*, Roma 1961 (Studia Anselmiana, 48), pp. 126-127.

²⁹ Spirituale e temporale: papa Callisto II conferma a Camaldoli il monastero di S. Salvatore in Sesto, 21 maggio 1120 (vedi sopra): «In religionis monasticae disciplina reformabitur et rerum temporalium accipiet incrementum». I conti Guidi del Casentino chiedono ai Camaldolesi di costruire il monastero di S. Maria di Poppiana vietando alla badessa di alienare o infeudare i beni, 28 aprile 1134 (ed. *Regesto di Camaldoli*, II, n. 936, p. 136). Papa Eugenio III affida a Camaldoli il monastero di Monte Subasio, 1152/1153 (ed. VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 203): «In spiritualibus et temporalibus». Ramberto, vescovo di Faenza, affida ai Camaldolesi il monastero di S. Lorenzo di Faenza, 23 aprile 1146 (ed. Vedovato, *Camaldoli*, p. 274): «Pro restauratione ipsius monasterii, quod in spiritualibus erat penitus adnichilatum, et in temporalibus pene omnino destitutum».

morale e materiale non possono essere dissociate perché i beni sono lo strumento concreto che permette alla Chiesa di essere ed agire nel mondo, al di là di ogni velleitario sogno pauperistico.

Dunque la riforma della Chiesa, la volontà di restaurare l'ordine monastico in dissoluzione, è l'idea-chiave che guida Camaldoli nell'accettare l'affidamento di chiese e monasteri. Man mano che si scopre la capacità dei Camaldolesi di garantire una corretta e razionale gestione delle comunità monastiche, si affidano loro altre comunità³⁰. Questo è il meccanismo che porta Camaldoli a tenere con sé o sotto di sé un notevole numero di comunità già alla fine del secolo XI. La costituzione di una rete di monasteri, poi di una Congregazione o Ordine Camaldolese si inserisce nel movimento della riforma ecclesiastica. Ne consegue che la riforma monastica non finisce con la fine della fase gregoriana della riforma della Chiesa³¹, che riforma della Chiesa e riforma gregoriana non sono sinonimi. La spinta riformatrice dei Camaldolesi, la loro capacità di recuperare forze vitali per la Chiesa, continua anche oltre il secolo XI, oltre il XII e il XIII, forse anche oltre il medioevo. *Reformata reformanda*³²: la Chiesa come istituzione in perenne movimento, la riforma come tensione

³⁰ TABACCO, *Romualdo di Ravenna*, p. 115: «Evidentemente Camaldoli, custodita per alcuni decenni dai vescovi aretini e confinata fra i suoi monti, si trovò come d'improvviso inserita nel movimento di riforma ecclesiastica».

³¹ Sulla fine della riforma della Chiesa nel tardo secolo XI si è svolto un dibattito nella medievistica italiana. H. W. KLEWITZ, *Das Ende des Reformpapstums*, in «Deutsches Archiv», 3, 1939, pp. 372-412, aveva parlato di fine del Papato riformatore con la svolta del secolo XII, seguito a distanza di pochi anni dalla storia della Chiesa del Fliche-Martin (A. FLICHE – V. MARTIN, *Du premier Concile Latran à l'avènement d'Innocent III (1123-1198)*. *Histoire de l'Eglise*, 9, Paris 1946), che avevano parlato di «Epilogo della riforma gregoriana» con il concordato di Worms. La stessa posizione, in chiave fortemente polemica ed ideologica, era stata fatta propria da Giovanni Miccoli nel suo fortunato saggio del 1974 (G. MICCOLI, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia 2.1. Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, Torino 1974, pp. 480-671), in cui giudicava la sconfitta della linea pauperistica della riforma come il preludio alla «restauratione» del secolo XII. Non intendo ripercorrere le critiche di quanti (penso ad Ovidio Capitani e a Claudio Leonardi) hanno criticato Miccoli per i suoi presupposti ideologici; ricordo soltanto come già M. MACCARRONE, *I papi del secolo XII e la vita comune e regolare del clero*, in *La vita comune del clero nei secoli XI e XII. Settimana internazionale di studio*, Mendola, 1959, Milano 1962, p. 395 aveva contestato le posizioni di Klewitz e di Fliche-Martin, osservando la continuità della linea riformistica del Papato del secolo XII pur attraverso strumenti e in contesti decisamente diversi. È stato merito soprattutto di G. FORNASARI, *Medioevo riformato del secolo XI. Pier Damiani e Gregorio VII*, Napoli 1996 (ma vedi anche ID., *Tra assestamento disciplinare e consolidamento istituzionale: un'interpretazione del pontificato di Urbano II*, in *Regensburg, Bayern und Europa. Festschrift für K. Reindel*, Regensburg 1995, pp. 213-228) aver utilizzato le categorie di carisma-istituzione per spiegare come la fine della fase gregoriana della riforma e il passaggio ad una fase più morbida rappresenti non il tradimento, ma il «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».

³² Sul concetto di *reformata reformanda*, caro alla teologia protestante, vedi H. JEDIN, *Reformata reformanda. Zu einer ersten Bilanz des Konzils in historischen Perspektive*, in «Wort und Wahrheit», 21, 1966, pp. 375-379; *Reformata re-*

costante di movimenti radicali – come quello monastico – nei confronti delle strutture ecclesiastiche di governo. Almeno per tutto il medioevo, senza soluzione di continuità, il monachesimo agisce come voce profetica, come fermento vitale, all'interno della Chiesa; così come, all'interno del monachesimo benedettino, Camaldoli rinnova la proposta della vita eremitica come compimento e perfezione della rinuncia del cristiano al mondo.

Chi crede in Camaldoli è l'intera società dell'Italia centrale, nelle sue varie componenti. Se infatti consideriamo chi siano gli attori delle cessioni a Camaldoli di chiese e monasteri, vediamo che pochissime volte si tratta di singoli religiosi (il prete Leone nel 1076, l'eremita Salimbene nel 1206), più spesso famiglie laiche, generalmente aristocratiche, che godono già dei diritti di proprietà su quei beni o di patronato su quelle comunità³³. Aristocrazia animata da particolare sensibilità religiosa in una prospettiva di salvezza personale, ma anche aristocrazia mondana, tenacemente attaccata alle proprie prerogative, violenta e prepotente contro i servi di Dio per uno spregiudicata abitudine all'esercizio della rapina³⁴: i due volti dell'anima medievale, perennemente divisa tra aspirazione all'assoluto e richiami al contingente, qui esasperati, quasi portati, parossisticamente, alle estreme conseguenze. Altre volte è il Papato che cede monasteri da riformare, ma per lo più si tratta dell'episcopato, vuoi per intuito di salvezza personale, vuoi per trovare alleati nella difficile gestione della vita comune del clero diocesano, vuoi perché l'atto di concessione episcopale è in realtà solo l'ultima tappa, quella giuridicamente più pregnante e per questo più attentamente conservata, di percorsi di accomodamento svoltisi tra vari attori (laici e religiosi). Tra i quali, almeno nei casi di cessione di monasteri già in funzione, non potranno essere dimenticate le comunità monastiche stesse, che certamente ebbero voce in capitolo (ma quale?) nella scelta di aderire a Camaldoli.

Laicato, Papato, episcopato: detentori di poteri spesso concorrenti e interrelati, insistenti sugli stessi territori, sulle stesse persone³⁵. Sfere di potere che non rinunciano volentieri alla loro autorità

formanda. Festgabe für Hubert Jedin zum 17. Juni, 1965, hrsg. E. Iserloh – K. Repgen, Münster 1965. Vedi anche C. MILITELLO, *Ecclesiologia*, Casale Monferrato 1991, p. 87.

³³ Sul patronato abbaziale nel medioevo vedi P. GROSSI, *Le abbazie benedettine nell'alto medioevo italiano. Struttura giuridica, amministrazione e giurisdizione*, Firenze 1957, pp. 35-37; P. LANDAU, *Ius Patronatus. Studien zur Entwicklung des Patronats im Dekretalrecht und Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts*, Köln-Wien 1975.

³⁴ Eccezionale anche perché molto dettagliata la denuncia delle violenze commesse da una consorteria signorile contro il monastero camaldolese di S. Maria di Prataglia, 1155/1175 (*Regesto di Camaldoli*, II, n. 1193, pp. 244-246). Papa Innocenzo III scrive ai Conti Guidi del Casentino perché cessino di molestare i Camaldolesi, 24 settembre 1213 (*Regesto di Camaldoli*, III, n. 1527, pp. 75-76).

³⁵ Gli stretti legami che nel sec. XI collegano l'aristocrazia capitaneale aretina amica di Camaldoli col vescovo di Arezzo, da una parte (famiglie dei nobili di Carpineto, dei Gottizi, dei Walberti, dei Liutardi), con i Conti Guidi e i Marchesi di Monte S. Maria, dall'altra (famiglie degli Ubertini, dei Rolandi-Ildebrandi) sono stati studiati da DELUMEAU, *Arezzo. Espace et sociétés*, pp. 727-735. Il vescovo di Arezzo spesso media tra le famiglie laiche e Camaldoli, favorendo il pro-

nel momento stesso in cui cedono, affidano, sottomettono una comunità a Camaldoli. Per questo le famiglie aristocratiche riservano a sé i diritti di patronato; i vescovi chiedono la riserva dei diritti diocesani (generalmente tre: capitolo, sinodo, processioni)³⁶; il Papato chiede la riserva dei diritti della Chiesa di Roma. In qualche caso gli attori rinunciano del tutto ai propri diritti (come avviene in Sardegna)³⁷, in qualche caso esigono solo degli atti di omaggio formale³⁸ che il tempo svuoterà di significato; altre volte i documenti non specificano i diritti e la questione rimane in sospeso. Diritti patronali spesso vaghi, non meglio definiti, accennati o sottintesi. L'assenza di un formulario formalizzato e di una prassi giuridica univoca nei secoli XI e XII consente di sperimentare le più diverse soluzioni contrattuali, di dare voce alle più disparate richieste di parte, ma anche di omettere e di rimandare questioni che si riveleranno decisive. Dall'imprecisione, dal compromesso mal definito, dalle questioni lasciate in sospeso nasceranno frequenti fenomeni di contestazione, a cui le parti cercheranno di porre rimedio col compromesso tardivo o col ricorso al placito di autorità sovrane.

cesso di avvicinamento. Nel sec. XII il raggio di azione di Camaldoli si allarga e nuove famiglie entrano in contatto con l'eremo (nel Casentino i Berardi di Banzena, i nobili di Tulliano e di Lorenzano).

³⁶ Si leggono anche nelle testimonianze ad un processo svoltosi nel 1177-1180 tra i vescovi Gunteram di Siena ed Eliotto di Arezzo (in PASQUI, *Documenti*, I, n. 389): i chierici vengono alla chiesa cattedrale per la loro ordinazione, per le litanie "gregoriane" (25 marzo), per il sinodo, per la cresima e per la festa di san Donato (7 agosto), patrono della diocesi (pp. 538, 540, 544, 547, 551).

³⁷ Sul "modello sardo", che prevede la totale rinuncia dei diritti vescovili a favore di Camaldoli, vedi VEDOVATO, *Camaldoli*, pp. 70-72; CABY, *De l'érémisme*, p. 93.

³⁸ VEDOVATO, *Camaldoli*, pp. 97-99. Gualtiero arciv. di Ravenna cede il monastero di S. Apollinare in Classe, 21 ottobre 1138 (VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 271) rinunciando alle consuetudini dovute e non dovute, tra cui l'offerta del pranzo per la festa di sant'Apollinare (patrono di Ravenna, 23 luglio) e l'*obsequium* (ospitalità) in occasione del viaggio dal papa o dall'imperatore; non rinuncia invece all'omaggio del pranzo per i prelati e i cantori della chiesa di Ravenna in occasione della festa di san Vincenzo. Ramberto vesc. di Faenza cede il monastero dei SS. Lorenzo e Ippolito, 23 aprile 1146 (VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 274) in cambio di un cavallo da offrire al vescovo per la festa di san Vitale (martire di Ravenna) e un altro per la festa di sant'Apollinare, più un pranzo da offrire ai canonici per la festa di san Martino (11 novembre). Giovanni vesc. di Perugia concede di edificare una chiesa monastica in onore della SS. Trinità a Palliola (Perugia), 21 luglio 1210 (*Regesto di Camaldoli*, III, n. 1477, pp. 51-52), concedendo l'esenzione dai diritti vescovili tranne un censo da pagare *nomine synodatici* il giorno della festa di san Lorenzo (patrono di Perugia, 10 agosto). Il vescovo di Murano cede la chiesa di S. Michele perché diventi un monastero, marzo-aprile 1212 (*Regesto di Camaldoli*, III, nn. 1506, 1507, 1510, pp. 66-68) in cambio di un censo in natura da pagare il giorno di san Michele e dell'Assunzione.

CESSIONE A CAMALDOLI DI COMUNITÀ RELIGIOSE³⁹

Data	Luogo	Edizione	Attore	Condizioni
22 ott 1059	S. Pietro di Cerreto, dioc. Volterra	<i>Regesto</i> 297-298	Bonizo di Petronilla	-
feb 1063	S. Savino di Chio, dioc. Arezzo	<i>Regesto</i> 312	una coppia di laici	-
mar 1082	S. Pietro in Faioli, dioc. Forlì-Cesena	<i>Regesto</i> 450	consorteria di laici	riserva i diritti di caccia e di pesca sui terreni
6 ago 1073	S. Maria di Pulciano (Badia Elmo/Adelmo), Volterra	<i>Regesto</i> 386	Ermanno vesc. Volterra	riserva i diritti di investitura e consacrazione
28 apr 1076, 3 mar 1084	SS. Martino e Frediano, Pisa	<i>Regesto</i> 407-409, 468-469	prete Leone, figli di Guido (Pisa)	divieto di alienare i beni e libera scelta del priore
2 lug 1085	S. Pietro in Fontiano (Mucchio) dioc. Siena	<i>Regesto</i> 516, 517	consorteria di laici	-
feb 1086	S. Quirico delle Rose, dioc. Siena	<i>Regesto</i> 521	nobili di Dorna ⁴⁰	riserva i diritti di caccia sulle proprietà
15 lug – ago 1086	S. Pietro a Luco, dioc. Lucca	<i>Regesto</i> 523, 525	Conti Guidi (Casentino)	rinunciano a tutti i diritti
ago – 9 set 1099	S. Maria a Poppiana ed Eremita del Lago, dioc. Fiesole	<i>Regesto</i> 618-620, 622 VEDOVATO IV.2	Ugo e Alberto conti, Gebizone vesc. Fiesole	fondazione comitale con rinuncia ai diritti; il vesc. fa salvo il rispetto vescovile, col consenso dei Conti Guidi e del pievano
giu 1103, mar 1104	S. Maria del Trivio a Montecoronaro, dioc. Arezzo	<i>Regesto</i> 656, 661	Conti di Montedoglio - Chiusi	salvi i diritti di patronato (<i>iusto usu patronatus</i>)
set 1104	S. Bartolomeo di Anghiari, dioc. Arezzo	<i>Regesto</i> 666	Bernardino di Sidonia, dei Conti di Montedoglio	non alienare le proprietà
1 feb 1109	S. Maria di Morrone, dioc. Volterra	<i>Regesto</i> 695	Ugo di Ugucione	salvi i diritti di patronato
13 dic 1112	S. Pietro in Villa Scano, Sardegna	<i>Regesto</i> 743 VEDOVATO IV.3	Azzo vesc. Torres, Costantino giudice	cede tutti i diritti
16 dic 1112	S. Trinità di Saccargia, Sardegna	<i>Regesto</i> 745 VEDOVATO IV.4	Azzo vesc. Torres, Costantino giudice	cede tutti i diritti
11 mag 1119	S. Salvatore in Silvamunda, dioc. Arezzo	<i>Regesto</i> 810	una famiglia di laici	rifiuta i <i>malos usus</i> e cede i diritti sulle ordinazioni
21 mag 1120	S. Salvatore a Sesto, dioc. Lucca	<i>Regesto</i> 819 VEDOVATO II.7	Callisto papa	salvi i diritti di Roma
1133	S. Maria in Deciano, dioc. Città di Castello	<i>Regesto</i> 934	una famiglia di laici	col consenso dei monaci

³⁹ La lista è incompleta, ma utile ad avere un quadro sinottico delle scansioni cronologiche, della tipologia degli attori e delle riserve avanzate sui diritti nella cessione di una comunità religiosa (cenobitica o eremitica) a Camaldoli. I documenti editi nel *Regesto di Camaldoli* (abbrev. *Regesto*) sono ordinati in ordine progressivo, per cui non è necessario fornire le indicazioni del volume e della pagina; per quelli editi da VEDOVATO, *Camaldoli* (abbrev. VEDOVATO), si rimanda al numero di intitolazione della documentazione (pp. 113-276).

⁴⁰ Identificati da DELUMEAU, *Arezzo. Espace et sociétés*, p. 717: «Ceux qui [...] offrirent au prieur Rodolphe, en février 1086, l'église S. Quirico delle Rose, appartenant à la plus illustre aristocratie capitaneale: Uberto, Pagano, Teuzo et Henrico ff. Guiniildi n'étaient autres que les nobles de Dorna, dont les intérêts s'étendaient jusqu'au Sud du comté».

28 apr 1134	S. Maria in Poppiena, dioc. Arezzo	<i>Regesto</i> 936	Conti Guidi (Casentino)	divieto di alienare i beni
21 ott 1138	S. Apollinare in Classe, Ravenna	<i>Regesto</i> 965 VEDOVATO IV.8	Gualtiero vesc. Ravenna	salvi i diritti del vescovado e alcuni censi simbolici
23 apr 1146	SS. Lorenzo e Ippolito, Faenza	<i>Regesto</i> 1031 VEDOVATO IV.10	Ramberto vesc. Faenza	censo simbolico
giu 1153	S. Trinità di Monte Er- cole, dioc. Pesaro	<i>Regesto</i> 1100	Conte Ranieri e sua mo- glie Altruda	cede i diritti di patronato tranne metà placito
1152/1153	S. Silvestro a Monte Su- basio, dioc. Spoleto	<i>Regesto</i> 1101 VEDOVATO II.18	Eugenio III papa	-
24 feb 1190, 29 mar 1190	S. Cristina di Treviso	<i>Regesto</i> 1271, 1272	Giovanni Ordelaffi	col consenso del Comune di Treviso
6 giu 1192, 22 giu 1192	S. Gioconda di Bacoli, dioc. Pisa	<i>Regesto</i> 1293, 1295	Celestino papa e Rustico vesc. Siena	salvi i diritti di Roma e dei patroni
30 giu 1195, 22 dic 1195	SS. Salvatore e Maria a Burelli, Bologna	<i>Regesto</i> 1318, 1326	Gilbertino <i>de Carrariis</i> e Gerardo vesc. Bolgona	salvi i diritti patronali
2 ago 1196	S. Maria di Bethlem, dioc. Treviso	<i>Regesto</i> 1337	una famiglia di laici	da unire a S. Cristina di Tre- viso
21 ott 1202	un terreno per un mona- stero, Verona	<i>Regesto</i> 1396	una famiglia di laici	condizioni precise per l'elezione abbaziale, divieto di alienare i beni
1 nov 1202	un terreno per un mona- stero, Forlì	<i>Regesto</i> 1399	Giovanni vesc. Forlì	salvi i diritti dei canonici
26 lug 1203	S. Remedio <i>de Villa Me- suncine</i> , dioc. <i>Coriensis</i>	<i>Regesto</i> 1417	Enrico de Sacco e la fa- miglia	divieto di alienare la dona- zione, festeggiamento dell'anniversario dei patroni
5 ott 1205 25 lug 1209	S. Vito di Vicenza	<i>Regesto</i> 1432, 1465	Chiesa e Università degli studi di Vicenza	l'università cede i suoi diritti solo nel 1209
1205	S. Maria di Orrea, Sardegna	<i>Regesto</i> 1434	Pietro vesc. <i>Emporiensis</i>	riserva i diritti vescovili
3 giu 1206	Montalto	<i>Regesto</i> 1441	Salimbera eremita	chiede di essere priore dell'eremo
17 gen 1209 21 lug 1210	S. Trinità a Palliola, Perugia	<i>Regesto</i> 1459, 1477	Giovanni vesc. Perugia	censo simbolico più alcuni altri diritti (in dettaglio)
22 mar 1212 apr 1212	S. Michele di Murano, Venezia	<i>Regesto</i> 1506, 1507, 1510	vesc. di Murano	censo simbolico
25 set 1213 3/4 ott 1213	S. Maria della Vanga- dizza (dioc. Verona)	<i>Regesto</i> 1529, 1530	Innocenzo III papa	diritto di conferma dell'abate eletto
13 lug 1214	un terreno per un mona- stero, Perugia	<i>Regesto</i> 1547	podestà di Perugia	divieto di alienare i beni
25 lug 1214	S. Maria di Bethlehem	<i>Regesto</i> 1550	badessa Sofia	cede i diritti
1 ott 1216	S. Mamiliano di Monte- cristo	<i>Regesto</i> 1588	Onorio III papa	-
3 nov 1216	S. Antonio a Todi	<i>Regesto</i> 1595	patroni laici e famiglia monastica	salvi i diritti vescovili

Wilhelm Kurze ha spiegato come, in generale, il passaggio di un monastero privato (*Eingenkloster*) dalla famiglia dei fondatori a Camaldoli significò la rinuncia al diritto di proprietà ma la conservazione del diritto di patronato, che si esprime concretamente come investitura dell'abate eletto o assenso formale all'avvenuta elezione, con la rinuncia all'investitura temporale (cioè alla sua scel-

ta)⁴¹. Paolo Cammarosano ha espresso considerazioni analoghe studiando il caso di S. Salvatore della Berardenga (dioc. di Arezzo), passato ai Camaldolesi verso il 1098⁴². La questione era dunque in che modo i patroni intendessero esercitare il loro diritto di patronato senza indirizzare l'elezione abbaziale, che doveva essere ceduta – di diritto – al priore generale di Camaldoli. Un problema annoso, quello dell'intromissione del laicato nel reclutamento del personale ecclesiastico, che era stato risolto in linea teorica negli anni della riforma gregoriana col principio della libera (cioè né imposta dai laici né simoniaca) elezione, ma che nella pratica si sarebbe rivelato assai difficile da gestire. Si pensi al nobile Ugo di Ugucione, che nel cedere a Camaldoli il monastero di S. Maria di Morrona chiede espressamente che né il vescovo di Arezzo, né tantomeno un laico usurpino agli eremiti il diritto di eleggere l'abate (1109)⁴³. Per S. Savino in Val di Chio (diocesi di Arezzo) vediamo i patroni laici (le famiglie dei Belini e dei *Marchiones* di Monte S. Maria Tiberina) esercitare il loro diritto di patronato alcuni anni dopo la cessione ai Camaldolesi, senza contrasti⁴⁴. Altre volte sono i papi stessi a intervenire, ribadendo il principio dell'estraneità dei laici dalle scelte ecclesiastiche: nel 1160 Alessandro III proibisce ad ogni laico di intromettersi nell'elezione dei priori⁴⁵, rivolgendosi di persona ai patroni laici disobbedienti di S. Giustiniano di Falesia nel 1173⁴⁶ e ritornando nel 1181 sullo stesso argomento contro le ingerenze dei patroni laici nell'elezione dell'abate di S. Michele in Borgo di Pisa⁴⁷.

Minori resistenze furono mosse dall'episcopato delle diocesi nelle quali i Camaldolesi andarono ad impiantarsi: si ha notizia solo di una lite tra Camaldoli e l'arcivescovo di Ravenna per la rimo-

⁴¹ KURZE, *Zur Geschichte Camaldolis*.

⁴² P. CAMMAROSANO, *La famiglia dei Berardenghi. Contributo alla storia della società senese nei secoli XI-XII*, Spoleto 1974, pp. 75, 80-84; scrive a p. 84: «Il passaggio a Camaldoli, dunque, con la fine della proprietà laica del monastero, dovette comportare soltanto un'ulteriore attenuazione di quel diritto di *licentia* e *consensus* all'elezione abbaziale, riducendolo ad un più simbolico e formale atto di approvazione».

⁴³ 1 febbraio 1109 (*Regesto di Camaldoli*, II, n. 695, pp. 29-30).

⁴⁴ DELUMEAU, *Arezzo. Espace et sociétés*, p. 716: «Un certain Belino occupa d'ailleurs l'office de prieur entre 1118 et 1129. Tout se passe comme si les Belini avaient établi, avec le concours des *Marchiones*, un petit *Eigenkloster* camaldule, certes libre de toute dépendance formelle, mais qui leur restait très lié; ou, sinon, comme si le rayonnement relativement modeste de S. Savino avait rendu inévitable ce lien étroit avec les Belini».

⁴⁵ 20 maggio 1160 (VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 222).

⁴⁶ 18 agosto 1173 (*Regesto di Camaldoli*, II, n. 1184, pp. 240-241): i patroni del monastero di Falesia si mostravano disobbedienti all'abate camaldolese di Montecristo «super eius reformatione pro animarum suarum remedio».

⁴⁷ 24 novembre 1181 (*Regesto di Camaldoli*, n. 1215, p. 255). Fuori dall'arco cronologico preso in esame, ma indice del persistere di certi atteggiamenti di potere da parte dei patroni laici, si veda la ripetizione del divieto di intromissione nelle elezioni abbaziali da parte di papa Gregorio IX, 1 luglio 1227 (MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses*, IV, Appendix, 458-459).

zione dell'abate di S. Maria di Urano⁴⁸ e di una prescrizione di obbedienza rivolta genericamente da papa Innocenzo III a tutti i vescovi italiani⁴⁹.

I problemi maggiori vennero ai Camaldolesi dai vescovi di Arezzo, gli eredi di quel Teodaldo che era stato così generoso con san Romualdo, tanto da chiamarlo "padre spirituale" della sua anima⁵⁰. Già nel 1106 il vescovo Gregorio, nel donare e confermare ampie proprietà a Camaldoli, pur esprimendo parole di ammirazione per la vita degli eremiti, si riservava tuttavia una serie di diritti sulla pieve di Micciano (che comprendeva una vasta e ricca parte di Valtiberina)⁵¹. I diritti vescovili venivano rivendicati, con una accezione estensiva della riserva del 1106, nel 1144 dal vescovo Girolamo⁵², già canonico regolare della chiesa di S. Frediano di Lucca⁵³. Vedovato legge in questo atto la prima inversione di tendenza nei rapporti tra Camaldoli e il vescovado aretino⁵⁴; Tabacco pensa piuttosto alla "donazione" del monastero di Badia Prataglia, che lo stesso Girolamo concesse nel 1157 al priore Rodolfo II, come ultimo atto di solidarietà tra le due istituzioni⁵⁵; siamo ad ogni mo-

⁴⁸ Agosto 1188 (*Regesto di Camaldoli*, II, n. 1262, p. 279). Il giudizio di Alessandro vescovo di Forlì, chiamato (dal papa?) a dirimere la questione, è salomonico e decisivo: il priore di Camaldoli ha il diritto di scegliere e rimuovere l'abate della casa dipendente, ma il neo eletto dovrà rinnovare entro due settimane l'atto di fedeltà all'arcivescovo.

⁴⁹ 21 agosto 1203 (*Regesto di Camaldoli*, III, n. 1418, p. 20). Il papa tocca in realtà un problema sottile, quello della *potestas* giuridica camaldolese sugli uomini dipendenti: ordina ai vescovi di rispettare le sentenze pronunciate dai priori sul personale dei monasteri (monaci, conversi, professi), togliendo evidentemente a quelle persone il diritto di appellarsi all'autorità dell'ordinario della diocesi nella quale risiedevano.

⁵⁰ In generale vedi DELUMEAU, *Arezzo. Espace et sociétés*, pp. 1326-335; CABY, *De l'éremitisme*, pp. 92-97.

⁵¹ 13 ottobre 1106 (VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 146): «Camalduliensem heremum, quam semper ut matrem venerabiles antecessores nostri venerabiliter protexerunt, nos, sequentes eorum vestigia, ut matrem veneramus et dominam. Et quasi in episcopatu nostro caput et perfectio est vere et summe religionis, ad eius augmentum, quia debitores sumus, prout possumus insudamus». I diritti riservati sono sinodo, capitolo, processioni e penitenza dei religiosi, litanie annuali «sicut moris est, et omnem canonicam obedientiam, salvo tamen in omnibus iure Camalduliensem heremi».

⁵² 22 febbraio 1144 (VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 165).

⁵³ Biografia recente di Girolamo in P. STOPPACCI, *Un personaggio rilevante del medioevo aretino: Ieronimus aretinus episcopus*, in «Atti e Memorie dell'Accademia Petrarca di Lettere, Arti e Scienze», 59-60, 1997-1998, pp. 101-121. Viene spontaneo collegare l'appartenenza di Girolamo all'ordine dei Canonici Regolari con la sua ostilità nei confronti dei Camaldolesi. In realtà la politica di Girolamo non è improntata ad antipatie personali, ma riflette la tendenza in atto nella chiesa postgregoriana a rivalutare il clero secolare a discapito di quello regolare.

⁵⁴ VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 99: «Girolamo dunque intende chiaramente affermare almeno una parziale giurisdizione spirituale in 'tutte' le chiese della diocesi, mentre i suoi predecessori si erano finora pronunciati in tal senso solo per quanto riguarda la pieve di Micciano».

⁵⁵ TABACCO, *Espansione monastica*, p. 87: «Verso la metà del XII secolo il vescovo Gerolamo gli donava ancora Prataglia, quasi a sanzionarne il trionfo, ma di lì a qualche decennio i suoi successori furono subitamente richiamati da una dura realtà: quel potente organismo non tollerava più alcuna esterna ingerenza». In realtà la cessione di Prataglia non fu una donazione vera e propria. VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 104, pensa ad uno scambio. In altro luogo (*Consuetudo Ca-*

do alla metà del secolo XII. L'intesa tra Camaldoli e il vescovo di Arezzo riguardo alla pieve di Micciano non tardò ad arrivare (1 aprile 1169)⁵⁶, ma in un clima diverso, ormai irrimediabilmente compromesso, tra tensioni e rivendicazioni reciproche.

Contro le pretese del vescovo di Arezzo, contro le ingerenze laiche, contro le ribellioni all'interno della Congregazione, i Camaldolesi sempre più spesso chiamavano in aiuto il Papato. L'ostilità del vescovado aretino cresceva man mano che Camaldoli si poneva sempre più strettamente sotto la protezione pontificia, garanzia di sicurezza e di autonomia. Già nella seconda metà del secolo XII non c'erano più dubbi che Camaldoli intendesse perseguire la strada dell'esonazione dall'ordinario diocesano facendosi forte di una protezione pontificia che diventava sempre più lesiva nei confronti dell'autorità episcopale.

I diplomi di protezione emanati dai papi nei confronti di Camaldoli nel corso dell'XI e del XII secolo sono abbastanza ripetitivi nel seguire il formulario della cancelleria pontificia e non accennano al problema dei diritti dell'ordinario diocesano⁵⁷. Di tutt'altro tenore è un documento del 1192, nel quale papa Celestino interviene contro il vescovo di Arezzo, vietandogli di richiedere a Camaldoli esazioni e di esercitare sulla comunità il potere di scomunica, perché il luogo ricade sotto la giurisdizione della Santa Sede⁵⁸. Dieci anni dopo, nel 1202, papa Innocenzo III ordina al vescovo di Arezzo di provvedere con cura alla conservazione dei documenti relativi a Camaldoli, evidentemente per timore che possano andare perduti per negligenza forse anche voluta⁵⁹. L'anno successivo lo stesso papa chiede a tutti i vescovi italiani il rispetto delle sentenze pronunciate dal priore di Camaldoli a proposito degli uomini a lui soggetti⁶⁰. Nel 1207 decide a favore dei Camaldolesi nella lite che li oppone al vescovo aretino a proposito delle chiese casentinesi di Moggiona, Agna e Lorenziano⁶¹.

maldulensis, pp. XXIV-XXVI) ho messo in rilievo come la proprietà fu concessa a titolo personale al priore generale di Camaldoli, Rodolfo II, che la detenne privatamente andando contro la regola della povertà e suscitando così uno scandalo che si concluse con le sue dimissioni l'anno successivo.

⁵⁶ Ed. VEDOVATO, *Camaldoli*, pp. 166-167.

⁵⁷ Un accenno al rispetto dei diritti vescovili è contenuto nella bolla di Eugenio III del 7 febbraio 1147 (VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 199 e commento a p. 101): «Salva sedis apostolice auctoritate et diocesanorum episcoporum canonica iustitia».

⁵⁸ 8 giugno 1192 (*Regesto di Camaldoli*, II, n. 1294, p. 291): «Quia cum Camaldulensis locus specialiter ad Ecclesiam Romanam pertineat, tantam fratrum eius iniuriam sine correctione debita omittere non posset».

⁵⁹ 6 febbraio 1202 (*Regesto di Camaldoli*, III, n. 1385, p. 6).

⁶⁰ Vedi sopra, nota 49.

⁶¹ Risposta del papa, 24 ottobre 1207 (*Regesto di Camaldoli*, III, n. 1453, p. 37; ed. MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses*, IV, Appendix, 266).

Tra il 1216 e il 1220 viene intentato presso la Curia un processo canonico tra Camaldoli e il vescovo aretino sulla questione dell'esenzione. Di tale processo sono conservate e parzialmente edite le testimonianze di parte⁶². I Camaldolesi si sentono forti dei recenti privilegi e li presentano come consuetudinari. Il favore papale sembra assicurare la vittoria ai religiosi, ma, contro le aspettative degli eremiti, la bolla di Onorio III del 1220 ristabilisce lo *status quo* confermando i diritti tradizionali dell'ordinario, definiti in termini di patronato⁶³. Bisognerà aspettare una fase più acuta della lotta, al tempo del vescovo Guglielmino Ubertini (1248-1289) per arrivare alla vera e completa esenzione (1258)⁶⁴.

Il Papato permette ai Camaldolesi di uscire dalla morsa dei poteri locali, laicali ed episcopali, esercitando una funzione dirimente e il giudizio imparziale di chi non è coinvolto direttamente in quelle lotte di potere. Si veda un esempio del 1199: per risolvere la lite che li oppone ai figli di Ranieri di Galbino a proposito di certi diritti sul castello di Fatalbecco, i Camaldolesi rimettono la decisione al vescovo di Arezzo, ma i nobili rifiutano il suo arbitrato temendo che sia pregiudizialmente a favore degli eremiti. Si propone allora il podestà di Arezzo, ma stavolta sono i religiosi a rifiutare. La questione viene rimessa al papa, che la affida al vescovo Innocenzo di Fiesole e la risolve⁶⁵.

Del resto, nel clima di tensione di fine XII/inizi XIII secolo, il vescovado aretino sembra disinteressarsi volutamente dei Camaldolesi, lasciandoli quando possibile in situazione di difficoltà. Si veda un esempio riportato al processo del 1216: il priore Martino II di Camaldoli (1189-1205) decide di trasferire Griffò, abate camaldolese di Silvamunda, al monastero di S. Ippolito di Faenza, che è rimasto da poco privo dell'abate; ma quello rifiuta di muoversi e resta nella sua abbazia, «*contra voluntatem prioris Camaldulensis*». Il priore Martino porta la questione al sinodo diocesano di Arezzo, riunito nella cattedrale di Pionta, di fronte al vescovo aretino Amedeo e al legato pontificio Bernardo: in quell'occasione il vescovo si rifiuta di intervenire con la sua autorità, scaricando sui Camaldolesi la risoluzione di un problema interno all'Ordine⁶⁶.

⁶² Cfr. *Regesto di Camaldoli*, III, nn. 1581-1601 *passim* e n. 1593. Ed. parziale in MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses*, IV, Appendix, 356-369; U. PASQUI, *Documenti per la storia della città di Arezzo nel medioevo*, II, Arezzo 1916, nn. 473-474, pp. 121-148. Sugli originali, conservati all'Archivio di Stato di Firenze, vedi CABY, *Règle, coutumes et statuts*.

⁶³ 4 agosto 1220 (VEDOVATO, *Camaldoli*, pp. 234-235).

⁶⁴ Vedi in generale GROSSI, *Le abbazie benedettine*, pp. 54-58; per Camaldoli CABY, *De l'érémisme*, pp. 96-97.

⁶⁵ 24 maggio 1199 (MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses*, IV, Appendix, 227-228). Lo stesso pontefice Innocenzo III il 17 maggio 1203 scrive ai vescovi di Arezzo e di Città di Castello chiedendo loro che facciano rispettare la sentenza del vescovo di Fiesole (MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses*, IV, Appendix, 255-256).

⁶⁶ MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses*, IV, 363: «Non debetis mihi hoc onus imponere, quia ipsa domus de Silvamunda vestra est, et ille est vester monachus et ipse redibit ad mandatum vestrum». La testimonianza è prodotta

Anche nei casi, frequenti a partire dal XII secolo, di ribellioni di comunità soggette a Camaldoli, viene chiamato sempre più spesso in aiuto il Papato, che si avvale anche dell'aiuto delle autorità ecclesiastiche locali e dei cardinali legati.

RIBELLIONI DI COMUNITÀ SOGGETTE A CAMALDOLI⁶⁷

Data	Luogo	Edizione	Autorità
1125	eremo del Vivo	VEDOVATO II.10	Onorio II
1125/1126	eremo del Vivo	VEDOVATO II.11	Onorio II Alderico cardin. Pietro vesc. Chiusi
17 mar 1126	eremo del Vivo	<i>Regesto</i> 879 VEDOVATO II.12	Onorio II Pietro vesc. Chiusi
23 feb 1144	eremo del Vivo	<i>Regesto</i> 1006, 1007 VEDOVATO II.15	Onorio II
1145/1153	S. Maria del Trivio	VEDOVATO II.20	Eugenio III
28 gen (?) 1154	tutta la congregazione	<i>Regesto</i> 1106 VEDOVATO II.21	Anastasio IV
1153/1154	S. Maria del Trivio	VEDOVATO II.25	Anastasio IV
14 mar 1155	tutta la congregazione	<i>Regesto</i> 1114 VEDOVATO II.26	Adriano IV
15 mar 1155	Monte Subasio	<i>Regesto</i> 1115 VEDOVATO II.27	Adriano IV
24 nov 1158	Camaldoli	<i>Regesto</i> 1138 VEDOVATO II.29	Adriano IV
14 lug 1181	S. Maria del Trivio	<i>Regesto</i> 1214 VEDOVATO II.33	Alessandro III
23 nov 1181	S. Salvatore, Firenze	<i>Regesto</i> 1216	Lucio III
22 ott 1183/1184	S. Savino, dioc. Pisa	<i>Regesto</i> 1236 VEDOVATO II.39	Lucio III
20 mar 1195	S. Silvestro Spello	<i>Regesto</i> 1313	Celestino papa, vesc. di Foligno
9 feb 1200	Agnano, dioc. Arezzo	<i>Regesto</i> 1364	Innocenzo III, Ranieri vesc. di Fiesole

Andrea Czortek ha studiato il caso del monastero di S. Giovanni Evangelista a Borgo Sansepolcro, passato giuridicamente alle dipendenze di Camaldoli prima del 1137, che mai espresse esplicite e clamorose rivolte, ma perseguì una tenace e silenziosa resistenza all'assoggettamento per tutto il corso del secolo⁶⁸. Solo la morte naturale dei monaci benedettini tradizionali, quelli dell'ultima ge-

a favore dell'esenzione dei Camaldolesi dall'autorità vescovile, ma non sembrano questi i termini esatti della questione, perché la risposta del vescovo appare più un voluto intralcio a Camaldoli che una rinuncia alla propria autorità.

⁶⁷ In generale vedi VEDOVATO, *Camaldoli*, pp. 102-107; DELUMEAU, *Arezzo. Espace et sociétés*, pp. 1355-1368; CABY, *De l'éremitisme*, pp. 85-87, 141-142.

⁶⁸ A. CZORTEK, *Un'abbazia, un comune: Sansepolcro nei secoli XI-XIII*, Città di Castello 1997, pp. 64-76.

nerazione che aveva vissuto l'esperienza dell'autonomia, prima dell'incorporazione tra i Camaldolesi, pose fine definitivamente alle contestazioni. Dall'analisi di Czortek si desume inoltre che i Benedettini tradizionali erano legati all'Impero (in particolare a Federico I Barbarossa), mentre i monaci sostenitori dei Camaldolesi (riformati) puntavano piuttosto ad un avvicinamento al Papato⁶⁹.

Diverso il caso della ribellione dell'eremo del Vivo, che si legge in un dettagliato resoconto camaldolese redatto tra 1127 e 1144⁷⁰: dopo la morte del priore Lamberto, obbediente a Camaldoli, fondatore della comunità, gli eremiti eleggono un nuovo priore senza il consenso del priore di Camaldoli, che si infuria (*valde iratus*) e sceglie un altro priore, di nome Azzo. Gli eremiti del Vivo obbediscono e gli prestano giuramento, facendo atto di sottomissione a Camaldoli. Ad Azzo succede Girolamo in modo regolare. Ma alla morte di Girolamo alcuni eremiti del Vivo ritornano al vecchio errore (*pristinum errorem*) e, senza il consenso del generale di Camaldoli (*absque licentia*), scelgono per conto proprio il priore Guinizo. Nuovo intervento del generale di Camaldoli, nuovo atto di sottomissione. Alla morte di Guinizo, per la terza volta gli eremiti del Vivo si scelgono un priore da soli, scavalcando l'autorità del priore di Camaldoli, che questa volta è costretto a ricorrere a papa Onorio II. Il giorno della festa di santa Mustiola (patrona di Chiusi, vescovado sotto il quale ricade l'eremo del Vivo), il legato pontificio (cardinale Aldrigo) e il vescovo Pietro di Chiusi scomunicano solennemente gli eremiti del Vivo per disobbedienza a Camaldoli⁷¹.

Questo lungo esempio illustra bene le dinamiche sottese al lento ma costante emergere del Papato come protettore degli ordini religiosi: nel caso di Camaldoli non si tratta di ingerenza né tanto meno di imposizione coatta del controllo pontificio sulla Chiesa locale; sembra piuttosto che nel XII secolo l'intervento del Papato sia richiesto dai religiosi – ancora occasionalmente, qualora non sia possibile risolvere da soli i propri affari interni – per risolvere d'autorità delle questioni di potere che appaiono senza via di uscita⁷². Dall'occasionalità alla sistematicità si passerà col tempo, soprattutto con il Papato centralista di Innocenzo III (1198-1210) e dei suoi successori, nei quali il monachesimo troverà dei sostenitori solidi e affidabili.

⁶⁹ Interpretazione accennata già da DELUMEAU, *Arezzo. Espace et sociétés*, pp. 1359-1360.

⁷⁰ Sull'eremo del Vivo vedi CABY, *De l'érémisme*, pp. 86-87; *L'eremo del Vivo fra dinamiche religiose e territoriali. Secolo XI. Secolo XXI. Atti del Convegno*, a cura di A. Cortonesi – G. Piccinni, Arcidosso (GR) 2004.

⁷¹ Tra 1127 e 1144 (*Regesto di Camaldoli*, II, n. 1006, pp. 165-166).

⁷² Importante anche la questione interna, risolta da Adriano IV il 24 novembre 1158 (VEDOVATO, *Camaldoli*, pp. 219-221), tra il priore generale e il capitolo dei Camaldolesi: si tratta per la prima volta di una spaccatura interna, di una ribellione degli eremiti nata a proposito della *reformatio* dell'Ordine. Ho messo in relazione questo documento con la redazione della seconda versione della Consuetudine Camaldolese, il *Liber Eremitice Regule (Consuetudo Camaldulensis*, pp. XLIV-XLV).

3. Realtà e rappresentazione

Ma cosa significa concretamente essere Camaldolesi? Cosa comporta per un monastero o un eremo l'ingresso nella rete monastica gestita da Camaldoli? Si tratta anzitutto di seguire una certa spiritualità, uno stile di vita religioso (*conversatio, religio*), riassumibile in due punti centrali: l'osservanza della Regola di san Benedetto e delle tradizioni proprie di Camaldoli (*consuetudo Camaldulensis*). Questi due punti sono ribaditi nella documentazione, a partire dal 1120⁷³, ogni qualvolta si tratta di far entrare o rientrare una comunità sotto l'osservanza camaldolese. La *Consuetudo*, prima di essere un testo scritto, è uno stile di vita, la cui forza giuridica sta proprio nell'essere accettato e praticato dagli uomini nel corso di più generazioni⁷⁴. Il valore legale le viene dato non dalla corroborazione di un'autorità sovrana (come per la *lex*), ma dall'accettazione da parte di una comunità, dalla condivisione e dalla pratica prolungata nel tempo⁷⁵.

Di una legislazione scritta camaldolese, che vada ad integrare la Regola di san Benedetto e codifici le pratiche di vita della tradizione (ereditate dall'esempio di san Romualdo e dei primi suoi confratelli), si parla quando ormai il processo di costruzione di una rete monastica è già avviato: la prima *Consuetudo* scritta sono le *Rodulphi Constitutiones* (RC), del priore Rodolfo I, redatte intorno al 1080. Il secondo testo, che rinnova il precedente, è il *Liber Eremitice Regule* (LER) dell'omonimo priore Rodolfo II-III, composto tra il 1158 e il 1176⁷⁶. Il terzo testo in ordine di tempo, redatto entro la fine del secolo XII, sono le brevi Costituzioni del priore Placido, del

⁷³ Papa Callisto cede a Camaldoli il monastero di S. Salvatore in Sesto (*Regesto di Camaldoli*, I, n. 819, p. 86): «Secundum congregationis eorum consuetudinem».

⁷⁴ L. DONNAT – W. WITTERS, *Consuetudini monastiche*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione* 2, Roma 1975, col. 1692-1695: «Il termine *consuetudo* designa un modo collettivo di agire, fondato sulla tradizione, consentito dalla comunità che lo pratica e avente ordinariamente forza di legge per tale comunità. Nell'ambiente monastico la c. è “la maniera di vivere dei monaci che riveste, sin dalle origini, il carattere giuridico della legge” (K. Hallinger)». Sulla consuetudine come atteggiamento mentale e giuridico fondamentale nel diritto medievale vedi 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; P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari 2003, pp. 55-60, 87-93.

⁷⁵ GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, p. 90: «La *consuetudo* è una *lex* in potenza, e la *lex* è una consuetudine certificata e sistemata; l'una e l'altra in continua osmosi».

⁷⁶ RC: ed. MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses*, III, Appendix, 542-551 = F. CROSARA, *Le Constitutiones e le Regulae de vita eremitica del b. Rodolfo. Prima legislazione camaldolese nella riforma gregoriana*, Roma 1970, pp. 37-46; VEDOVATO, *Camaldoli*, pp. 279-285; *Consuetudo Camaldulensis*, pp. 2-20. LER: MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses*, III, Appendix, 512-543 = CROSARA, *Le Constitutiones*, pp. 47-76; VEDOVATO, *Camaldoli*, pp. 286-309; *Consuetudo Camaldulensis*, pp. 22-80.

1180/1188⁷⁷. Il processo di scrittura (*Schriftlichkeit*) interviene quindi a consolidare un uso tradizionale che comincia prima e indipendentemente dalla sua codificazione⁷⁸.

Il primo testo è scritto nella forma di una *charta* di fondazione, indirizzata ad una personalità di spicco della Chiesa (forse papa Gregorio VII). Intende definire i rapporti tra l'eremo di Camaldoli e il sottostante *hospitium* di Fontebuono (che di lì a qualche anno si sarebbe trasformato in un vero e proprio monastero benedettino): l'eremo dovrà essere superiore all'*hospitium* (RC IV 5: «Origo e caput, sicuti fuit et est, necnon dominatrix et reatrix sit de prenotato suo hospitio»), mentre non vengono prese in considerazione le altre case affiliate a Camaldoli. Il problema centrale è quello di definire i rapporti gerarchici tra eremo e cenobio, vietando con forza lo snaturamento dell'esperienza eremitica con la trasformazione in monastero. La storia della fondazione di Camaldoli da parte di san Romualdo (RC II), la normativa ascetica dettagliata (che attinge a piene mani dalla Regola Eremitica di san Pier Damiani ma che in un punto si distacca da essa)⁷⁹ e le altre prassi qui per la prima volta messe per scritto sono funzionali alla definizione eremitica di Camaldoli e intendono salvaguardarne i caratteri originali.

Diversamente, nel LER è forte l'intento spirituale e i rapporti con l'eremo sono trattati meno giuridicamente; l'eremitismo, nella diversa temperie culturale del pieno XII secolo, scopre le ragioni della natura umana e della vita attiva accanto a quella contemplativa, per cui vengono rivalutate l'affettività dell'uomo, la solidarietà tra i fratelli e l'apertura comunitaria. Il LER risente di un mutamento nella austera spiritualità delle origini, dovuto anche alla gran quantità di monasteri che erano entrati a far parte della Congregazione: gli eremi erano in netta minoranza, l'apertura al cenobiti-

⁷⁷ Ed. MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulense*, IV, pp. 127-129. Vedi CABY, *De l'érémisme*, p. 91.

⁷⁸ Il tema "scrittura e oralità" ha goduto di una notevole 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 Moye Age 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 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*, hrsg. 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 documents publiés par la Société des études médiévales du Québec», 4, 2000, pp. 3-43.

⁷⁹ La *Regula Eremitica* scritta da san Pier Damiani per i fratelli di Fonte Avellana in due versioni, tra 1045 e 1058 (ed. *Opusc. XIV*: PL 145, 327D-336A = *Die Briefe des Petrus Damiani*, a cura di K. Reindel, I-IV, München, 1983-1993; n. 18, pp. 168-179; *Opusc. XV*: PL 145, 335B-364A = Reindel n. 50, pp. 77-131) è seguita strettamente ed è la fonte principale. Le RC se ne distaccano a proposito del digiuno del sabato, che i Camaldolesi praticano più strettamente in nome della priorità della loro consuetudine (RC V 34: «Quoniam, ut ipsi videtis, precipua sunt hec et artiora atque in hac heremo primitus a sanctis viris fuerunt observata quam ipsa Regula fuisset descripta») e in altri particolari.

simo e al mondo esterno erano una necessità vitale per Camaldoli. Il LER rilegge anche la storia della fondazione di Camaldoli in modo leggendario, mitizzando l'immagine di san Romualdo (LER X: *Qualiter heremus Camalduli hedificata sit*). L'osservanza regolare è più dettagliata, aumentano le prescrizioni ma ognuna è accompagnata dal suo significato spirituale. Il rapporto con le altre case della Congregazione (il termine *congregatio* si incontra più volte)⁸⁰ è regolato nei termini di una superiorità indiscussa degli eremiti sui cenobiti e di Camaldoli sulle altre case: il rispetto dovuto agli eremiti è massimo da parte di tutti i membri della congregazione, che devono visitare annualmente l'eremo in segno di deferenza. Ma è previsto anche il capitolo generale annuale (LER LIV 6) per provvedere alla riforma (*reformatio*) dell'Ordine.

Rispetto a questi due testi le costituzioni del priore Placido, del 1188, sono meno significative. Anzitutto per la loro tradizione manoscritta: se dell'insieme RC+LER, che circolò unito sotto il nome di un unico autore, "Rodolfo priore", sono rimaste due copie medievali, le costituzioni di Placido ci sono pervenute in un solo manoscritto medievale⁸¹. Ma nel contenuto stesso le costituzioni di Placido, molto brevi, non sono innovative: ribadiscono il divieto tradizionale della proprietà privata, ricordando l'esempio della chiesa primitiva, quella di Gerusalemme (cfr. At 2, 44-47 e 4, 32-35); ribadiscono il rispetto assoluto della norma del silenzio e della gerarchia prestabilita per denunciare e punire gli errori dei confratelli. Per tutto il resto rimandano alla consuetudine in vigore⁸², cioè il LER (o piuttosto l'insieme RC+LER). Caby vede in queste norme un ritorno all'osservanza eremitica tradizionale contro l'apertura al cenobitismo che era stata propria del LER⁸³; ad ogni modo si tratta di norme limitate, solidali con la tradizione; il testo non ha l'impegno e l'estensione dei precedenti.

L'evoluzione della consuetudine camaldolese nei secolo XIII e seguenti esula dal presente intervento. Si ricordi, brevemente, che dopo Placido bisogna attendere l'opera legislativa di Martino

⁸⁰ LER XVIII 1, XXVII 4, XXXV 4, XXXVII 4, XLVIII 5-6, LIV 1. 4. 6.

⁸¹ Questi i testimoni manoscritti che ci interessano: Arezzo, Biblioteca Città di Arezzo 333 (fine XII-XIII secolo, da Camaldoli. Contiene RC, LER, Placido); Camaldoli, Archivio del Monastero, S. Michele di Murano 627 parte II [*olim* Anecdota Camaldul. t. XII p. II] (XVIII secolo, da S. Michele di Murano. Contiene RC, LER, Placido); Frascati, Archivio del Sacro Eremo CA [n. 292, *olim* 101] (1/2 XVI secolo, da Camaldoli a Frascati. Contiene RC, LER, Placido e altre costituzioni del secolo XIII); Namur, Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix, Bibliothèque Universitaire Moretus Plantin, s. s. (fine XIII-XIV secolo, da Camaldoli. Contiene RC, LER e altre costituzioni dei secoli XIII-XIV). Vedi *Consuetudo Camaldulensis*, pp. LXXV-XCIX; Licciardello, *Legislazione camaldolese* Per spiegare la scarsa fortuna manoscritta di questi testi, che pure dovettero circolare in grande quantità, si ricordi che i manoscritti giuridici erano libri d'uso, soggetti a grande dispersione, tanto più quando la norma veniva aggiornata e i vecchi libri diventavano inutili.

⁸² «Ut in istius loci consuetudine continetur».

⁸³ Caby, *De l'éremitisme*, p. 91.

III (1253) per avere una significativa riforma della legislazione camaldolese⁸⁴. In quell'anno infatti il priore generale di Camaldoli scrisse tre libri di consuetudini normative (*Libri III de moribus*) indirizzate alla componente cenobitica, più un breviario liturgico proprio della Congregazione (*Ordo divinatorum officiorum*)⁸⁵. A partire da quel secolo l'attività normativa si diversifica: accanto alle costituzioni "d'autore" (entro il XIII secolo: 1271 Ottaviano degli Ubaldini; 1278 Gerardo, *Memorialia eremitice vite e Vita fratrum eremitarum*; 1279 Gerardo, *Liber IV de moribus* = Atti del capitolo generale di Soci; 1299 Davide, *Constitutiones* = Atti del capitolo generale di Bologna)⁸⁶ abbiamo gli atti dei capitoli generali, in cui alla parte normativa generale (*constitutiones*) si accompagnano delle disposizioni transitorie di interesse locale e delimitato (*definitiones, statuta*)⁸⁷.

Essere camaldolesi prevede anche l'osservanza di una liturgia monastica: originale non tanto nel messale, che appare tipico del clero secolare, quanto nel breviario, la cui recita scandisce, col ritmo delle ore, la giornata del monaco⁸⁸. L'importanza della liturgia nella vita regolare era stata ben capita da Cluny, la cui spiritualità fin dalle origini si fonda sulla recita dell'ufficio (tanto che si è parlato di "liturgizzazione" di Cluny, in senso decisamente critico)⁸⁹. La stessa normativa cluniacense non è nient'altro che un breviario proprio, il cui uso individua l'appartenenza all'*Ordo Cluniacensis*⁹⁰. A

⁸⁴ CABY, *Règle, coutumes et statuts*, ha individuato le tracce di una riforma legislativa del 1239, di cui non è possibile stabilire l'esatta natura.

⁸⁵ Ed. MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses*, VI, Appendix, 1-65 e 66-203.

⁸⁶ Vedi CABY, *Règles, coutumes et statuts*; LICCIARDELLO, *Legislazione camaldolese*

⁸⁷ Vedi CABY, *De l'érémisme*, pp. 124-125: «Aux XIV^e et XV^e siècles, la production statutaire des chapitres généraux connaît une nette accélération. Chaque chapitre général produit en effet sa part de dispositions législatives générales, appelées *constitutiones*, suivies de dispositions particulières réglant des points précis de l'administration ou de la discipline d'un établissement, désignées en général comme *définitiones* ou *statuts*. Le tout formant les *actes* du chapitre»; F. CYGLER, *Règles, coutumiers et statuts (V^e-XIII^e siècles). Brèves considérations typologiques*, in *La vie quotidienne des moines et chanoines réguliers au Moyen Age et Temps modernes*, Wrocław 1995, I, pp. 31-49.

⁸⁸ Vedi P. SALMON, *L'office divin au Moyen Age*, Paris 1967 (Lex orandi, 43).

⁸⁹ Si intende che l'osservanza di una liturgia assidua e ripetitiva, quasi ossessiva, saturando la giornata del monaco ne opprime la spiritualità, l'intima e autentica ricerca di Dio.

⁹⁰ Sulla presenza dei Cluniacensi in Italia vedi *Cluny in Lombardia. Atti del convegno storico celebrativo del XI centenario della fondazione del priorato cluniacense di Pontida, 22-25 aprile 1977*, Milano 1979; *L'Italia nel quadro dell'espansione europea del monachesimo cluniacense. Atti del Convegno internazionale di storia medievale, Pescia 26-28 novembre 1981*, a cura di C. Violante – A. Spicciani – G. Spinelli, Cesena 1985 (Italia Benedettina, 8); G. M. CANTARELLA, *I Cluniacensi in Italia. Lineamenti di una presenza monastica*, in *I rapporti tra le comunità monastiche benedettine italiane tra alto e pieno medioevo. Atti del III Convegno del "Centro di Studi Farfensi", Santa Vittoria in Matenano, 11-13 settembre 1992*, San Pietro in Cariano (VR) 1994. Edizione della consuetudine in *Consuetudines Cluniacensium antiquiores cum redactionibus derivatis*, a cura di K. Hallinger, Siegburg 1983 (Corpus Consuetudinum Monasticarum, VII.2).

Camaldoli invece, fino al XIII secolo, la liturgia non ha un peso invadente. La “liturgizzazione” comincia, se così si può dire (ma la critica mi sembra modellata su quella mossa tradizionalmente a Cluny) con la riforma di Martino III: si perde la spiritualità libera dei Padri, l’afflato mistico, in cambio di una regolamentazione stretta e formalistica della consuetudine liturgica. Così Giovanni Tabacco e Benedetto Calati⁹¹.

L’osservanza di una liturgia comune acquista col tempo un’importanza crescente nella definizione della congregazione camaldolese. Tra 1186 e 1187 i monaci camaldolesi di Badia Prataglia reclamano l’indipendenza dalla casa madre, «ab omnibus servitiis et servituti(bu)s tam spiritualibus quam temporalibus». Della loro comunione con Camaldoli salvaguardano solo l’abito bianco e l’ufficio liturgico⁹². La questione sembra giocarsi esclusivamente su un piano di potere, ma la spiritualità è salva. Siamo però tra la fine del XII e l’inizio del XIII secolo. Per i secoli precedenti, la documentazione archivistica non chiarisce quanto peso abbia l’osservanza di un ufficio comune. Bisogna ricorrere all’analisi diretta dei libri liturgici camaldolesi (breviari, messali, salteri, lezionari)⁹³. Mi soffermerò in particolare sul santorale degli otto più antichi libri liturgici provenienti dalla Congregazione Camaldolese, perché in esso risiedono maggiormente le ragioni dell’identità culturale di una comunità religiosa: le aggiunte, omissioni, variazioni rispetto al santorale tipico romano⁹⁴ misurano il grado di originalità o di omologazione raggiunto dalla liturgia locale⁹⁵.

⁹¹ Per TABACCO, *Romualdo di Ravenna*, p. 119, il formalismo giuridico del tardo XIII secolo è segno di decadenza spirituale. B. CALATI, *Sapienza monastica. Saggi di storia, spiritualità e problemi monastici*, Roma 1994 (Studia Anselmiana, 117), scrive a p. 543: «Ben presto al sobrio stile liturgico delle primissime costumanze di Camaldoli, *sobrietas* che andava a vantaggio dell’interiorizzazione dell’evento celebrato, era subentrato l’*ordo divinatorum officiorum* del 1253, per cui il liturgismo cluniacense si affermò anche a Camaldoli»; a p. 544 parla di «cluniacesimo culturale».

⁹² *Regesto di Camaldoli*, II, n. 1249, pp. 271-272: «Volentes adherere honestati dicti domni prioris et capituli Camaldulensis et cum eis tamen in pannis s(c)ilicet albis portando et officium idem faciendo et portando inter se facere, servare, tenere promiserunt». Su Prataglia vedi DELUMEAU, *Arezzo. Espace et sociétés*, pp. 1360-1364; F. BELLI, *L’abbazia di Prataglia dalle origini al 1270*, Stia 1998.

⁹³ Sui quali vedi M. E. MAGHERI CATALUCCIO – A. U. FOSSA, *Biblioteca e cultura a Camaldoli dal medioevo all’umanesimo*, Roma 1979 (Studia Anselmiana, 75), *passim*; P. SEMOLI, *Codici miniati camaldolesi nella Biblioteca Comunale «Rilliana» di Poppi e nella Biblioteca della Città di Arezzo*, Poppi 1986 (Quaderni della Rilliana, 2); LICCIARDELLO, *Lineamenti di agiografia camaldolese*, pp. 30-61.

⁹⁴ Per cui vedi W. H. FRERE, *Studies in Early Roman Liturgy. I. The Kalendar*, Oxford-London 1930; V. MAURICE, *Les saints du Canon de la messe au Moyen Age*, in «Études Liturgiques», 52, 1938, pp. 353-384; V. L. KENNEDY, *The Saints of the Canon of the Mass*, Roma 1938 (Studi d’Antichità cristiana, 14); H. A. P. SCHMIDT, *Introductio in liturgiam Occidentalem*, Roma 1960, soprattutto le pp. 547-664. Sulla liturgia romana del pieno medioevo vedi P. JOUNEL, *Le culte des saints dans les basiliques du Latran et du Vatican au douzième siècle*, Rome 1977 (Collection de l’École Française de Rome, 26). Per il basso medioevo ottimo P. VAN DIJK, *Sources of the Modern Roman Liturgy. The Ordi-*

4. *Manoscritti liturgici camaldolesi (XII sec.)*⁹⁶

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Chigi A. VI. 163

Salterio con calendario e litanie (2/2 XII sec.).

Bibliografia: descrizione del ms. ed edizione del calendario e delle litanie in LICCIARDELLO, *Agiografia aretina altomedievale*, pp. 434-440.

Il calendario è certamente aretino, con tutte le feste dei santi particolari della diocesi (Donato e Ilariano, Lorentino e Pergentino, Flora e Lucilla, Marcellino e Agostino) e dei santi patroni titolari di diocesi vicine, con le quali il vescovado di Arezzo entrò in contatto già nell'alto medioevo (Chiusi, Siena, Firenze, Città di Castello, la Romagna, le Marche). La provenienza monastica è sicura, per la presenza di santi abati ed eremiti nel calendario (Benedetto, Scolastica, Colombano, Egidio, Mauro, Brigida di Cell Dara, Paolo eremita, Ellero di Galeata). Mi induce oggi a considerare il manoscritto proveniente da un monastero camaldolese della diocesi di Arezzo (o della città stessa) la presenza dell'invocazione a san Romualdo nelle litanie nel gruppo dei santi abati ed eremiti (Benedetto due volte, Mauro, Placido, Antonio, Paolo, Macario, Colombano, Romualdo, Leonardo).

Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. Soppr. 292

Messale (XII-XIII sec.).

Bibliografia: A. EBNER, *Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter. Iter Italicum*, Freiburg 1896 (Graz 1957), pp. 39-41; K. BERG, *Studies in Tuscan Twelfth-Century Illumination*, Oslo-Bergen-Tromsø 1968, pp. 250-251; R. GRÉGOIRE, *Repertorium Liturgicum Italicum*, in «Studi Medievali», 9.1, 1968, p. 505; MAGHERI CATALUCCIO – FOSSA, *Biblioteca e cultura*, p. 167; G. BAROFFIO, *Iter liturgicum italicum*, Padova 1999, p. 72; LICCIARDELLO, *Lineamenti di agiografia*, p. 31.

nals by Haymo of Faversham and related Documents (1243-1307), I-II, Leiden 1963 (Studia et Documenta Franciscana, 1-2).

⁹⁵ Sull'agiografia come criterio-guida per la localizzazione dei manoscritti liturgici medievali vedi G. BAROFFIO, *I manoscritti liturgici: loro individuazione e descrizione*, in *Documentare il manoscritto: problematica di un censimento. Atti del Seminario di Roma, 6-7 aprile 1987*, a cura di T. Gargiulo, Roma 1987, pp. 72-77; ID., *I manoscritti liturgici italiani tra identità universale e particolarismi locali*, in *Vita religiosa e identità politiche. Universalità e particolarismo nell'Europa del tardo medioevo*, a cura di S. Gensini, S. Miniato (PI) 1998, pp. 449-464.

⁹⁶ La bibliografia indicata non è esaustiva, ma è quella che interessa ai fini del nostro discorso per le questioni del contenuto, della datazione e della provenienza dei manoscritti. Non conosco manoscritti liturgici camaldolesi anteriori al secolo XII.

La prima parte del messale è costituita da un fascicolo di messale del XII secolo, contenente le festività di alcuni santi che ritroveremo nel resto del ms. (ff. 1-3: Cattedra di Pietro, *Inventio* della Croce, Giacomo apost., Simone e Giuda, Madonna). La seconda parte del messale (ff. 4-159, XII sec.) presente il seguente proprio dei santi (in corsivo i nomi aggiunti successivamente): Savino vesc. mart., Ambrogio vesc. di Milano, Zenone vesc. di Verona, Siro vesc. di Pavia, Damaso papa, Lucia verg. m., Tommaso apost., Silvestro papa, Paolo erem., Ilario conf., Felice in Pincis m., Mauro abate, Marcello papa, Antonio erem., Prisca v. m., Maris-Marta-Audiface mm., Fabiano e Sebastiano mm., Agnese v. m., Vincenzo m., Emerenziana v. m., Conversione di Paolo, Proietto m., Agnese (II), Geminiano m., Severo vesc. di Ravenna, Biagio vesc. di Sebaste m., Agata v. m., Scolastica v., Valentino vesc. di Terni m., Faustino e Giovita mm., Giuliana v. m., Cattedra di Pietro, Mattia ap., Perpetua e Felicità vv. mm., Gregorio papa, Benedetto abate, Annunciazione, Leone “papa”⁹⁷, Eufemia v. m., Tiburzio e Valeriano mm., Giorgio m., Marco evang., Vitale m., Filippo e Giacomo ap., Alessandro-Evenzio-Teodolo mm., Giovenale vesc. di Narni m., *Inventio* della Croce, Giovanni a Porta Latina, Michele arcang., Gordiano ed Epimaco mm., Cristina v. m., Nereo-Achilleo-Pancrazio mm., Maria ad Martyres, Potenziana v. m., Urbano papa, Nicomede m., Veriano e comp. mm., Marcellino e Pietro mm., Primo e Feliciano mm., Barnaba ap., Basilide-Cirino-Nabore-Nazarario mm., Vito e Modesto mm., *Marco e Marcelliano mm.*, Romualdo erem., Gervasio e Protasio mm., *Albino-Paolino-Niceta vesc. mm.*, Vigilia del Battista, Giovanni Battista, Giovanni e Paolo mm., Vigilia di Pietro e Paolo ap., Leone papa, Pietro e Paolo, Paolo ap., Processo e Martiniano mm., Marziale vesc. di Limoges, Ottava di Pietro e Paolo, Romolo vesc. di Fiesole m., VII Fratelli mm., *Translatio* di Benedetto, Nabor e Felice mm., Margherita v. m., Quirico e Giulitta mm., Prassede v. m., Maria Maddalena, Apollinare vesc. di Ravenna m., Giacomo ap., Cristoforo m., Pantaleone m., Nazario e Celso mm., Felice-Simplicio-Faustino-Beatrice mm., *Flora e Lucilla mm.*, Abdon e Sennen mm., Pietro ad Vincula, Stefano papa, *Inventio* di Stefano protom., *Trasfigurazione*, Felicissimo e Agapeto mm., Donato vesc. di Arezzo m., Ciriaco-Largo-Smaragdo mm., Vigilia di Lorenzo m., Romano m., Lorenzo, Tiburzio m., *Domenico conf.*, Ippolito e Cassiano mm., Eusebio m., Assunzione, Ottava di Lorenzo, Agapeto m., *Bernardo abate*, Timoteo e Sinfioriano mm., Bartolomeo ap., Genesio-Ponziano-Eusebio-Peregrino-Vincenzo mm., Rufo m., Ermete m., Agostino vesc. di Ippona, Decollazione del Battista, Savina v. m., Felice e Audatto mm., Prisco-Felice-Regolo mm., Natività della Vergine, Adriano m., Gorgonio m., Proto e Giacinto mm., Cornelio e Cipriano mm., *Esaltazione della Croce*, Nicomede m., Eufemia v. m., Lucia e Geminiano mm., Vigilia di Matteo ap., Matteo, Maurizio e cc. mm., Cosma e Damiano mm., *Dedicazione* di Michele, Girolamo conf., Remigio vesc. di Reims m., Marco papa, Marcello e Apuleio mm., Reparata v. m., Donnino m., Dionigi-Rustico-Eleuterio mm., Cerbone vesc. di Populonia m., Callisto pp., Gallo ab., Luca ev., Miniato m., Vigilia di Simone e Giuda ap., Simone e Giuda, Ognissanti, Cesario m., Germano conf., IV Coronati mm., *Leonardo conf.*, Cristo Salvatore, Teodoro m., Martino vesc. di Tours, Menna m., Brizio m., Frediano vesc. di Lucca, Cecilia v. m., Clemente papa, Colombano mon., Felicità m., Crisogono m., Prospero vesc. di Reggio Emilia, Caterina v. m., Saturnino m., Crisanto e Daria mm., Giacomo Interciso m., Vigilia di Andrea ap., Andrea.

⁹⁷ Leone vescovo, venerato il giorno 14 marzo. Si tratta di un martire spurio, ricordato solo in una famiglia del Martirologio Geronimiano. Vedi A. AMORE, *Leone a Roma*, in *Bibliotheca Sanctorum* 7, Roma 1966, 1226-1227.

Il santorale è decisamente monastico, ma non aretino. Il messale è stato scritto per Camaldoli perché vi si riconoscono i più venerati santi del monachesimo benedettino (Benedetto, festa e *Translatio*, Scolastica, Gallo, Colombano, Mauro, Germano, Leonardo) e gli eremiti Romualdo, Paolo e Antonio. Il nucleo dei santi a diffusione locale o regionale (Frediano di Lucca, Romolo di Fiesole, Reparata di Cesarea venerata a Lucca e a Firenze, Cerbone di Massa Marittima, Miniato di Firenze) rimanda alla Toscana centrale (Firenze o Lucca). Arezzo rimane esclusa perché, a parte il culto universale per san Donato, non compare nessuno degli altri santi caratteristici della diocesi. Sono aggiunti i culti aretini di Veriano e compagni, Albino-Paolino-Niceta (gruppo che gode di intensa venerazione ad Arezzo nell'alto medioevo), Flora e Lucilla (ma non i protomartiri Lorentino e Pergentino). In epoca posteriore sono aggiunti i santi Bernardo di Clairvaux, Domenico di Calaruega, Caterina martire.

Segue il comune dei santi (ff. 159-171), della stessa mano della seconda parte. La terza parte del messale (ff. 172-) proviene dall'assemblamento di un messale del XIII secolo⁹⁸.

Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. Soppr. 366

Omeliario del tempo e dei santi (XII-XIII sec.).

Bibliografia: MAGHERI CATALUCCIO – FOSSA, *Biblioteca e cultura*, p. 199; BAROFFIO, *Iter liturgicum italicum*, p.

72.

L'omeliario presenta temporale e santorale misti. L'originale, del pieno o tardo XII secolo, abbinava le omelie a pochissimi santi; nel tardo XIII secolo o agli inizi del seguente le omelie furono adattate ad uno o più santi nuovi, aggiungendo dei rimandi a margine delle omelie e premettendo un indice iniziale (oggi ff. 1-2) che fornisse la concordanza tra il santo e l'omelia corrispondente. Le pagine furono anche numerate progressivamente per rendere più facile il rimando tra omelia e santo. Queste le feste dei santi ricordate dalla tabella del XIII sec. (in corsivo i culti previsti già dall'originale del XII sec.): Filippo e Giacomo ap., Inventio della Croce, Michele, *Giovanni a Porta Latina*, Zanobi vesc., Barnaba ap., Romualdo erem., Gervasio e Protasio mm., *Vigilia del Battista, Natività del Battista, Vigilia di Pietro e Paolo ap., Pietro e Paolo*, Paolo, Ottava del Battista, *Ottava di Pietro e Paolo, Felicità e VII Figli mm., Maccabei mm.*, Margherita v. m., Maria Maddalena, Apollinare vesc. m., Giacomo ap., Pietro ad Vincula, Giovanni e Paolo mm., *Inventio di Stefano m.*, *Translatio di Stefano protom.*, Maria ad Nives, Sisto papa e cc. mm., Donato e Ilariano mm., *Vigilia di Lorenzo m., Lorenzo*, Ottava di Sisto, Ippolito e Cassiano mm., *Assunzione*, Bernardo ab., Bartolomeo ap., Agostino vesc., Giovanni Gualberto ab. (aggiunto a fondo pagina), *Decollazione del Battista, Natività della Vergine*, Esaltazione della Croce, *Matteo ap., Michele*, Girolamo conf., Francesco conf., Placido mon., Reparata v. m., Luca ev., Ilarione er., XI Mila Vergini mm., Miniato m., Simone e Giuda ap., *Ognissanti, Cristo Salvatore*, Martino vesc., Frediano vesc., Cecilia v. m., Clemente papa, Caterina v. m., *Vigilia di Andrea ap., Andrea*, Nicola vesc., Ambrogio vesc., Concezione della Vergine, Zenone vesc., Lucia v. m., Tommaso ap., Tommaso di Canterbury vesc., Silvestro papa, Paolo erem., Mauro ab., Antonio erem., Agnese v. m., Vincenzo m., Conversione di Paolo,

⁹⁸ Vi si ripete, tra l'altro, la messa per san Romualdo (ff. 206v-207r).

Purificazione della Vergine, Biagio v. m., Agata v. m., Scolastica v., Cattedra di Pietro, Mattia ap., Gregorio papa, Benedetto ab., Annunciazione, Giorgio m., Marco ev.

Dunque l'omeliario del XII sec. prevedeva solo il culto di pochissimi santi universali. Le aggiunte sono moltissime e rimandano ad una comunità monastico-eremitica (i monaci Benedetto, Scolastica, Mauro e Placido; gli eremiti Romualdo, Ilarione, Paolo e Antonio; i monaci "moderni" Bernardo di Clairvaux e Giovanni Gualberto di Vallombrosa) di area fiorentina (Zenobi vesc. di Firenze, Reparata di Lucca-Firenze, Frediano di Lucca, Miniato di Firenze). Il manoscritto fu in uso a S. Maria degli Angeli di Firenze, eremo camaldolese fondato nel 1294, dove il ridotto santorale originale fu arricchito con i culti propri dei Camaldolesi fiorentini. Da S. Maria degli Angeli il ms. pervenne alla Biblioteca Medicea Laurenziana all'epoca delle soppressioni settecentesche.

Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. C. IV. 1791

Smaragdo di St. Mihiel, *Diadema monachorum*; lezionario agiografico (XII sec.).

Bibliografia: MAGHERI CATALUCCIO – FOSSA, *Biblioteca e cultura*, pp. 152-153 e 204-206.

Il manoscritto è passato all'eremo cittadino di S. Maria degli Angeli di Firenze (e da qui alla Biblioteca Nazionale al tempo della soppressione postunitaria) dal monastero di S. Maria delle Selve. Una nota al f. 185 è stata scritta nel monastero della Carraia (*In isto monasterio de Cararia*). Dunque il manoscritto ha cambiato più proprietari, ma la provenienza originaria da un monastero è certa per il contenuto: oltre al testo di Smaragdo di St. Mihiel (un classico della letteratura monastica del IX sec.), il lezionario presenta quasi esclusivamente *Vitae* di santi e sante monache (Abram, Pelagia, Odilia di Hohenburg, Teodora, Paola, Brigida di Cell Dara, Ellero, Giovanni Gualberto). Dunque il monastero era femminile. L'area è quella fiorentina (*Vitae* di san Zenobi vescovo di Firenze e di san Giovanni Gualberto fondatore di Vallombrosa), l'appartenenza a Camaldoli si può desumere dallo stemma camaldolese al f. 101r⁹⁹.

Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. G. VII. 932

Lezionario della messa (XII sec.) con calendario aggiunto (XIII sec.).

Bibliografia: MAGHERI CATALUCCIO – FOSSA, *Biblioteca e cultura*, pp. 162, 244-245; descrizione del ms. ed edizione del calendario in LICCIARDELLO, *Lineamenti di agiografia camaldolese*, pp. 33-48.

Il santorale del lezionario (ff. 92-96v) è molto ridotto e non coerente col calendario (che è posteriore). Comprende solo 38 festività (comprese quelle della Vergine). Oltre ai santi della Chiesa universale, troviamo le feste per san Romualdo (f. 94)¹⁰⁰ e per i santi aretini Donato, Flora e Lucilla. Mentre il culto per san Donato è comune nella chiesa romana e comunissimo in Toscana, l'abbinamento con le sante Flo-

⁹⁹ Già Magheri Cataluccio e Fossa riconducevano il ms. a Camaldoli, notando che l'*incipit* è lo stesso di un codice descritto nell'inventario della biblioteca del 1406 (al n. 160).

¹⁰⁰ Con indicazione della lezione biblica riservata alla festa della conversione di san Paolo: «Ecce nos reliquimus omnia» (Mt 19, 7).

ra e Lucilla, patrona del monastero aretino omonimo, ma non con i protomartiri aretini Lorentino e Pergentino, rimanda ad un'area tosco-umbra.

Nel 1406 il ms. era a Camaldoli e fu descritto nell'inventario della biblioteca.

London, British Library, Yates Thompson 40

Salterio con calendario e litanie (XII sec.).

Bibliografia: edizione del calendario e delle litanie in D. H. TURNER, *A twelfth Century Psalter from Camaldoli*, in «Revue Bénédictine», 72, 1962, pp. 109-130; riprodotti e analizzati in LICCIARDELLO, *Lineamenti di agiografia camaldolese*, pp. 32-51; del solo calendario in Licciardello, *Agiografia aretina altomedievale*, pp. 440-444.

Riassumendo quanto già scritto, il santorale rivela chiaramente un'origine aretina, a cui è stata sovrapposta una veste monastica camaldolese quando il manoscritto è passato in uso da Arezzo a Camaldoli, nel XIII sec. o anche prima.

Lucca, Biblioteca Capitolare Feliniana 601

Antifonario del tempo e dei santi (1/2 XII sec.).

Bibliografia: riproduzione fotografica e studio dell'intero manoscritto in *Paléographie Musicale, I série: Tome IX. Antiphonaire Monastique, XII^e siècle. Codex 601 de la Bibliothèque Capitulare de Lucques*, Tournai 1906 (Solesmes 1995).

La particolarità di questo manoscritto, che proviene dal monastero camaldolese di S. Pietro a Pozzeveri (dioc. Lucca), è quella di presentare un santorale molto ridotto (29 festività in tutto), che attinge in modo assolutamente puro al fondo della liturgia romana comune. Nel santorale manca sia san Romualdo che qualsiasi altro santo indice di un legame territoriale locale (neppure monastico)¹⁰¹.

Volterra, Biblioteca Guarnacci XLVI. III. 9 (5322)

Salterio (XI sec.); breviario con litanie (XII sec., post 1140).

¹⁰¹ Per questo l'antifonario è entrato nella *Paléographie Musicale* dei monaci di Solesmes, interessati a realizzare l'edizione critica della liturgia romana più antica. Gli editori mettono in confronto il ms. lucchese con altri celebri antifonari romani "puri": S. Pietro B. 79 (IX sec.), quello di Compiègne (IX sec.) e quello sangaliese di Hartker (X sec.). Sul monastero di Pozzeveri vedi P. F. KEHR, *Regesta Pontificum Romanorum. Italia Pontificia, III: Etruria*, Berlin 1908, pp. 461-463: fondato nel 1058 dal vescovo Anselmo di Lucca, passò prima del 1105 ai Camaldolesi. Secondo D. DINELLI, *Un passionario lucchese del XII secolo: i manoscritti A 79/81 dell'Archivio del Capitolo di S. Giovanni in Laterano*, in «Rara Volumina», 2, 1996, pp. 5-16, i tre manoscritti lateranensi in questione potrebbero provenire dallo stesso cenobio di S. Pietro a Pozzeveri; l'ipotesi è stata contraddetta da Ch. S. BUCHANAN, *Evidence of Scriptorium at the Reformed Canony of S. Frediano in Lucca*, in «Scriptorium», 57, 2003, pp. 3-26, che – seguendo la tesi tradizionale – li considera scritti a S. Frediano di Lucca per la canonica di S. Giovanni in Laterano.

Edizione delle litanie (f. 11r-v):

Kyrie I(eison)	Sancte Mathia or.
Christe I(eison)	Sancte Barnaba or.
Christe audi nos	Sancte Luca or.
Christe exaudi nos	Sancte Marce or.
Pater de celis Deus mis(erere) nobis	Omnes sancti apostoli et evangeliste
Fili redemptor mundi Deus	or.
mis(erere) nobis	Omnes sancti discipuli Domini or.
Spiritus Sancte Deus mis(erere) no-	Omnes sancti Innocentes or.
bis	Sancte Stephane or.
Sancta Trinitas une Deus mis(erere)	Sancte Line or.
nobis	Sancte Clete or.
Sancta Maria or(a pro nobis)	Sancte Clemens or.
Sancta Dei genitrix or(a pro nobis)	Sancte Xiste or.
Sancta Virgo virginum or(a pro no-	Sancte Corneli or.
bis)	Sancte Cipriane or.
Sancte Michael or.	Sancte Alexander or.
Sancye Gabriel or.	Sancte Marcelle or.
Sancte Raphael or.	Sancte Apollenaris or.
Omnes sancti angeli et archangeli or.	Sancte Vitalis or.
Omnes sancti beatorum spirituum	Sancte Georgii ¹⁰² or.
ordines or.	Sancte Laurenti or.
Sancte Iohannes Baptista or.	Sancte Vincenti or.
Omnes sancti patriarche et prophete	Sancte Donate or.
or.	Sancte Yllariane or.
Sancte Petre or.	Sancte Regule or.
Sancte Paule or.	Sancte Ypoliti et Cassiani or.
Sancte Andreas or.	Sancte Iohannes et Paule or.
Sancte Iohannes or.	Sancte Laurentine et Pergentine or.
Sancte Iacobe or.	Sancte Gervasi et Protasi or.
Sancte Philippe or.	Sancti Processi et Martiniane or.
Sancte Bartholomee or.	Sancte Cosme et Damiane or.
Sancte Mathee or.	Sancte Fabiane et Sebastiane or.
Sancte Thoma or.	Sancte Mauriti cum sociis tuis or.
Sancte Iacobe or.	Sancte Dionisii cum sociis tuis or.
Sancte Simon or.	
Sancte Taddee or.	

¹⁰² *Georrii* ms.

Sancte Minias cum sociis tuis or.
Omnes sancti martyres or.
Sancte Silvester or.
Sancte Ylarii or.
Sancte Martine or.
Sancte Gregori or.
Sancte Ambrosii or.
Sancte Augustine or.
Sancte Ieronime or.
Sancte Nicholae or.
Sancte Cerboni or.
Sancte Felix or.
Sancte Iuste or.
Sancte Clemens or.
Sancte Octaviane or.
Sancte Benedicte or. II
Sancte Maure or.
Sancte Placide or.
sancte Paule or.
Sancte Antonii or.
Sancte Macharii or.
Sancte Arseni or.
Sancte Columbane or.
Sancte Romualde or.
Omnes sancti confessores or.
Sancta Felicitas or.
Sancta Perpetua or.
Sancta Agatha or.
Sancta Agnes or.
Sancta Cecilia or.
Sancta Lucia or.
Sancta Scolastica or.
Sancta Petronilla or.
Sancta Reparata or.
Sancta Flora or.
Sancta Lucilla or.
Sancta (A)nastasia or.
Sancta Cristina or.
Sancta Attinea or.
Sancta Greciniana or.
Omnes sancte virgines or.

Omnes sancti et sancte Dei or.
Propitius esto
Parce nobis Domine

(seguono le formule eucologiche)¹⁰³

¹⁰³ Alcune ricordano la famiglia monastica: «Ut congregationem tuam omnium servorum tuorum in tuo sancto servitio conservare digneris t(e) rogamus Domine). Ut regularibus disciplinis nos instruere digneris te rogamus, audi nos».

Le litanie presentano, come di consueto, i nomi dei santi divisi in categorie. Si comincia con le invocazioni a Cristo, al Padre, alla Trinità e alla Vergine Maria; seguono gli angeli; gli apostoli e gli evangelisti; i papi (martiri: da Stefano a Marcello); i martiri locali (da Apollinare di Ravenna a Miniato di Firenze); una categoria intermedia che comprende papi (Silvestro), vescovi (Martino di Tours), dottori della Chiesa (Gregorio, Ambrogio, Agostino e Girolamo), martiri locali (Cerbone, Giusto e Clemente di Volterra); i monaci ed eremiti (da san Benedetto a san Romualdo); le vergini (da santa Felicità a santa Greciniana).

L'analisi del santorale delle litanie si deve concentrare sui martiri locali, uomini e donne. C'è una presenza di martiri tipicamente toscani (Miniato di Firenze, Regolo e Cerbone di Populonia, Reparata di Cesarea venerata a Lucca e a Firenze) che indica un ente religioso della toscana centro-occidentale. Che il manoscritto sia stato scritto per una chiesa volterrana lo dimostrano i nomi di tutti i santi tipici di quella città (Giusto e Clemente, dal culto abbastanza diffuso in Toscana; Ottaviano e le martiri Attinia e Greciniana, dal culto molto limitato)¹⁰⁴. Che si tratti di un istituto monastico è dimostrato dai molti nomi di santi monaci (Benedetto, ripetuto due volte, Mauro, Placido, Colombano, Scolastica). I santi eremiti (Antonio, Macario, Arsenio, Romualdo) indicano che si tratta di un istituto camaldolese. Si spiega così anche il fortissimo influsso aretino (compare il trittico dei santi tipici: Donato e Ilariano, Lorentino e Pergentino, Flora e Lucilla), come importazione del santorale proprio della diocesi di appartenenza del vertice della congregazione (Camaldoli).

Dunque la provenienza del manoscritto è dal monastero volterrano dei SS. Giusto e Clemente, che nel 1113 passò dai Benedettini tradizionali ai Camaldolesi¹⁰⁵.

L'analisi dei santorali indica che, nel XII secolo, l'omologazione liturgica dei Camaldolesi non era cominciata o lo era solo ad uno stadio incipente. Addirittura l'antifonario Lucca 601 non presenta, neanche aggiunta, alcuna specificità monastica rispetto al santorale romano universale¹⁰⁶. Nel corso del secolo la congregazione, in via di istituzionalizzazione, diffuse con valore identificativo il culto di san Romualdo e di un gruppo di santi tipicamente monastici, preferibilmente eremiti: la venerazione per gli asceti delle origini (i Padri del deserto Antonio, Macario, Arsenio, Paolo, Ilarione) e per il santo fondatore di Camaldoli (Romualdo), che di quegli asceti fu ideale prosecutore, indicava l'appartenenza alla congregazione. Tuttavia oltre questo nucleo identificativo – davvero minimo – furono fatte salve le tradizioni cultuali delle chiese locali, le particolarità del santorale diocesano.

¹⁰⁴ Il santorale della chiesa volterrana nel XII sec. si può leggere nell'*Ordo officiorum ecclesiae Vulterranae* del 1161 (ed. *De sancti Hugonis actis liturgicis*, a cura di M. Bocci, Firenze 1984, pp. 176-205).

¹⁰⁵ LICCIARDELLO, *Lineamenti di agiografia*, pp. 21-22. Il monastero era stato fondato intorno al 1034; nel 1140 vi furono scoperte le reliquie delle martiri volterrane Attinia e Greciniana.

¹⁰⁶ Anche il Laurenziano Conv. Soppr. 366 presenta un santorale ridotto di tipo romano universale, ma non conosciamo la storia del ms. prima dell'arrivo a S. Maria degli Angeli di Firenze alla fine del XIII sec.

Si veda il culto dei santi volterrani nel breviario Volterra 5322, dei santi aretini nel lezionario Chigi A. VI. 163 e nel calendario Yates Thompson 40, dei santi fiorentini nel lezionario Conv. Soppr. C. IV. 1791 e nel messale Laurenziano Conv. Soppr. 292. Le litanie del breviario Volterra 5322 indicano anche una esportazione da Camaldoli dei santi principali della diocesi di Arezzo: i tre gruppi martiriali che, presi insieme, bastavano a distinguere il santorale diocesano da quello delle diocesi vicine¹⁰⁷.

Dunque la “strategia agiografica”¹⁰⁸ di Camaldoli fino al XII sec. si limitò a introdurre pochi elementi aggiuntivi nelle singole tradizioni locali, che vennero rispettate nei loro segni distintivi. Si realizzava così una sapiente simbiosi tra localismo e centralismo, libertà e obbedienza, pluralità e unità. Nel primo secolo di vita la Congregazione Camaldolese intese conservare la specificità locale a discapito dell’omologazione. Questa cominciò più tardi, nel XIII secolo¹⁰⁹. Nel 1253 infatti il priore Martino III inseriva nei suoi *Libri III de moribus* delle prescrizioni precise sulla copiatura alla lettera dei libri liturgici (messale, epistolario, antifonario, manuale, lezionario, benedizionario, martirologio, costituzioni), che dovevano essere uguali in tutte le case dell’Ordine¹¹⁰; raccomandava il massimo rispetto dell’ufficio liturgico e della consuetudine anche al di fuori di Camaldoli¹¹¹; imponeva la conservazione in un armadio apposito (*scrinium*) dei privilegi della casa, cioè la conservazione della sua memoria giuridica, con regole precise per la consultazione dei pezzi archivistici¹¹².

¹⁰⁷ Donato e Ilariano, Lorentino e Pergentino, Flora e Lucilla. Vedi Licciardello, *Agiografia aretina altomedievale*, pp. 421-422.

¹⁰⁸ Nell’uso del termine “strategia agiografica” sono implicite considerazioni di ordine politico, anche di politica culturale: una strategia è voluta e coscientemente perseguita da una istituzione.

¹⁰⁹ CABY, *De l’érémisme*, pp. 123-124: «C’est au même Martino III qui promulgue les trois premiers livres *de Moribus* que l’on doit le premier ordinaire liturgique cohérent de l’ordre camaldule. Les deus entreprises ne servent d’ailleurs qu’un unique projet, celui de l’uniformisation des coutumes au sein de l’ordre et de sa construction sur un mode unitaire et cohérent».

¹¹⁰ Martino III, *Libri III de moribus* I 36 (ed. MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses*, VI, Codex, 18): «De libris, qui debent esse per totum Ordinem communes. Statuimus ut per totum Ordinem nostrum infrascripti libri communes sint in omnibus et concordés, ita quod in dictione vel iota, pneumate vel nota in aliquo non discordent, videlicet missale, epistolare, antiphonarium diurnum et nocturnum, manuale, lectionarium, liber ad aquam benedicendam et martyrologium et statuta generalia nostri Ordinis. Quicumque autem predictorum librorum aliquam contrarietatem vel varietatem habuerit, in triennium plenissime corrigatur».

¹¹¹ Martino III, *Libri III de moribus* III 6 (ed. MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses*, VI, Codex, 54): «De uniformitate Ordinis. Nulli praelatorum vel subditorum liceat ordinem nostrum vel officium vel consuetudinem nostri conventus in aliquo variare».

¹¹² Martino III, *Libri III de moribus* III 21 (ed. MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses*, VI, Codex, 58): «De privilegiis non retinendis. Ad cautelam denique futurorum statuimus ut in quolibet monasterio *scrinium* habeatur cum duabus clavibus et diversis, quorum unam praelatus teneat, et alteram fideli fratri commendet, et in eo *scrinio* privilegia

Lo stesso priore generale curava la redazione del breviario ufficiale della Congregazione, l'*Ordo divinorum officiorum*, che compariva insieme alla riforma consuetudinaria (*Libri III de moribus*) nello stesso anno 1253. Interventi di omologazione in materia di liturgia sono ripetuti nei secoli XIII e XIV¹¹³.

Le spinte verso il centralismo e l'omologazione liturgica della Congregazione Camaldolese, fenomeni strettamente legati tra loro, sono da mettere in relazione ai più generali processi in atto nella Chiesa bassomedievale. È una tendenza che parte dal Papato e si diffonde, di riflesso, anche tra i Camaldolesi. Si pensi alla riforma del breviario della Curia Romana condotta da papa Innocenzo III (1198-1216), che fornì alle chiese locali un modello di liturgia universale¹¹⁴. Allo stesso tempo appare anche una necessità fisiologica delle congregazioni monastiche, nel momento stesso in cui la loro trasformazione in ordine giuridicamente costituito esige una razionalizzazione degli usi: allo stesso modo i Cisterciensi nella loro *Charta caritatis* (1119)¹¹⁵.

Il santorale camaldolese nei secoli XI-XII conserva dunque una fisionomia marcatamente locale, aretina, a cui si affiancano le fisionomie locali delle altre case. Nel secolo XIII si modifica la "strategia agiografica" dei Camaldolesi, che assimilano nel proprio santorale gli elementi più signi-

et instrumenta omnia fideliter conserventur. In quo scrinio teneatur quaternus, et in eo scribantur privilegia et chartae, cum de scrinio extrahantur, notando diem et personam recipientem et scriptura, cum restituerit, deleatur».

¹¹³ In LICCIARDELLO, *Lineamenti di agiografia*, p. 22, ricordo che nel 1308 il capitolo generale camaldolese di Poppiana prescrive di integrare nel santorale camaldolese la festa dei santi volterrani Giusto e Clemente (MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses*, VI, Appendix, 260: «Quod quilibet praelatus nostri ordinis infra annum historiam beatorum Iusti et Clementis cum hymnis et propriis orationibus conscribi faciat, ut festum sanctorum ordinate et uniformiter celebretur»). Nello stesso capitolo viene promossa la festa del *Corpus Domini*, nel 1360 quella della Vergine (CABY, *De l'érémisme*, p. 124). Nel capitolo generale di Arezzo del 1271 si prescrive a tutto l'Ordine di osservare la festa di san Bernardo di Chiaravalle (MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses*, V, Appendix 218): «Item voluimus et mandamus quod de festo beati Bernardi fiant XII lectiones, et ponatur in calendario, et scribatur in consuetudine inter festa celebranda infra Assumptionem beate Marie Virginis XIII Kal. Septembris». Si noti che il culto di san Bernardo, canonizzato nel 1174, cominciò a diffondersi nel calendario della Curia romana intorno al 1255 (P. JOUNEL, *Le renouveau du culte des saints dans la liturgie romaine*, Paris 1986, p. 173).

¹¹⁴ Vedi M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, II, Milano 1946, pp. 460-467; SALMON, *L'office divin au Moyen Age*; S. J. P. VAN DIJK, *The Ordinal of the Papal Court from Innocent III to Boniface VIII and related Documents*, Fribourg 1975 (Spicilegium Friburgense, 22).

¹¹⁵ *Charta caritatis prior III*, su cui vedi P. ZAKAR, *Carta Caritatis*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione II*, Roma 1975, 609-613; F. FARINA – I. VONA, *L'organizzazione dei Cisterciensi nell'epoca feudale*, Casamari 1988, pp. 45-106; ed. J. TURK, *Textus Chartae Caritatis prioris*, in «Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis», 1, 1945, p. 53 o J. DE LA CROIX BOUTON – J.-B. VAN DAMME, *Les plus anciens textes de Cîteaux*, Achel 1974: «Ut libri ecclesiastici et consuetudines sint omnibus [...] Ut mores et cantum et omnes libros ad horas diurnas et nocturnas et ad missas necessarios secundum formam morum et librorum novi monasterii possideant, quatinus in actibus nostris nulla sit discordia, sed una caritate, una regula similibusque vivamus moribus».

ficativi dei santorali delle case affiliate¹¹⁶. Si realizza così un santorale ibrido, che non è più solo romano, o monastico, o aretino, o locale, ma tutte e tre le cose insieme: romano e monastico di base, aretino per la collocazione diocesana di Camaldoli, locale in quanto ingloba in un insieme omogeneo i segni più forti delle identità locali. Si pensi all'assimilazione dei culti di Apollinare di Ravenna, Giusto e Clemente di Volterra, Mamiliano di Montecristo, Mustiola di Chiusi, Veriano di Saggi (presso Città di Castello). Il nuovo santorale valorizza e diffonde i culti locali in un contesto comunitario: il santorale di una congregazione centralistica che non soffoca le espressioni periferiche, che reagisce in modo dinamico alle sollecitazioni esterne assorbendole entro un disegno unitario.

Perno centripeto di questo disegno diventa sempre più la figura di san Romualdo. L'immagine agiografica del santo è codificata a Fonte Avellana con la *Vita beati Romualdi* di Pier Damiani intorno al 1041/1042, ma è a Camaldoli che l'agiografia del santo fondatore viene riletta, aggiornata, risemantizzata secondo le necessità e le coordinate locali. Questo processo mitopoietico è stato studiato da Kurze nel 1964, dalla Caby nel 1995, da chi scrive nel 2004¹¹⁷ e ne sono state individuate alcune tappe principali: dagli accenni, pieni di reverenza ma nel rispetto dei diritti del vescovo di Arezzo su Camaldoli, contenuti nella donazione di Teodaldo di Arezzo (1027) e nelle RC (1080 ca.) alla fantasiosa leggenda del "conte Maldolo" contenuta nel LER (1158/1176), vero e proprio mito eziologico dell'eremo. Nel XIII secolo la *Vita Romualdi* viene interpolata inserendovi dei riferimenti precisi a Camaldoli, entro la fine del secolo viene composto l'ufficio proprio del santo e nel capitolo generale di Fontebuono (19 giugno 1360, *dies natalis* di san Romualdo), si delibera di celebrare la festa del santo come *sollemintas plenissima*¹¹⁸.

La rilettura del santo in chiave carismatica e l'accentuazione dei suoi tratti agiografici – con il conseguente passaggio dall'*imitatio* alla *veneratio* – vanno compresi come funzionali ad un duplice obiettivo: da una parte la rivendicazione dell'autonomia dell'eremo dal vescovo aretino (*libertas* camaldolese, come si legge nelle RC del 1080), conclusasi con l'esonazione alla metà del secolo XIII; dall'altra, la centralità di Camaldoli in seno alla congregazione e la proposta di una figura carismatica, di un padre fondatore, intorno a cui ricomporre le frizioni nascenti tra le case affiliate, che possono guardare a lui come ad un elemento determinante di unità.

L'osservanza di una consuetudine e di una liturgia comune sono i pilastri dell'identità camaldolese, sono due aspetti dell'unica unità d'intenti, si richiamano a vicenda. Accanto ad esse si pongo-

¹¹⁶ Già individuata in LICCIARDELLO, *Lineamenti di agiografia camaldolese*, pp. 20-29 (*Santi e culti nuovi dalla congregazione in crescita*).

¹¹⁷ Vedi KURZE, *Campus Malduli*, p. 273 nota 172; ID., *Sulla storia di Camaldoli*, p. 275 nota 2; CABY, *Du monastère à la cité*, soprattutto pp. 138-144; EAD., *De l'érémitisme*, pp. 180-183; LICCIARDELLO, *Lineamenti di agiografia*, pp. 5-15.

¹¹⁸ Per gli ultimi due dati rimando a LICCIARDELLO, *Lineamenti di agiografia*, pp. 5-15; ID., *La dimensione carismatica nelle fonti camaldolesi*, pp. 151-157.

no, con funzione di segno distintivo, altri elementi. Segni: significanti esteriori che rimandano ad un significato interiore più profondo, tratti oggettivi che rendono riconoscibile il membro della comunità all'esterno e che danno, a lui e agli altri, il senso concreto e tangibile (o visibile) di una appartenenza.

Anzitutto l'abito¹¹⁹. L'abito bianco dei Camaldolesi, sulla cui origine tanto si dibatté nel secolo XVIII¹²⁰, non è prescritto con precisione nei primi testi legislativi¹²¹, ma nel corso del sec. XII asurge a simbolo di appartenenza all'ordine. Quando i monaci di Badia Prataglia reclamano la loro indipendenza da Camaldoli *ab omnibus servitiis et servitutis tam spiritualibus quam temporalibus* (1186/1187) intendono rivendicare la loro autonomia all'interno dell'Ordine ma non staccarsi dall'Ordine: ne accettano, come già detto, l'ufficio liturgico e l'abito bianco (*in pannis silicet albis portando*)¹²². Il nuovo pievano di Micciano, chiesa contesa tra i Camaldolesi e il vescovo di Arezzo, appena nominato, promette di portare la cappa e la tonaca bianca dei Camaldolesi (*deferentem capam albam et gunellam de panno Cam.*); quando però il priore di S. Bartolomeo di Anghiari visita la chiesa, lo trova senza l'abito camaldolese e lo rimprovera aspramente; lo accompagna ad Arezzo a comprare i vestiti bianchi camaldolesi e da quel giorno in poi il pievano porta sempre l'abito dell'Ordine (entro il 1216)¹²³. L'uniformità dell'abito è prescritta poi nei *Libri III de moribus* di Martino III (1253)¹²⁴.

In secondo luogo, la memoria funebre comune. Quattro documenti, del 1144, del 1200 e del 1216¹²⁵, testimoniano l'uso di fogli informativi che circolavano all'interno dell'Ordine per avvisare

¹¹⁹ Su cui vedi CABY, *De l'éremitisme*, pp. 126-127.

¹²⁰ G. GRANDI, *Dissertationes Camaldulenses*, Lucca 1707, Diss. III (pp. 3-79); Diss. IV, cap. V n. 12 (pp. 64-65).

¹²¹ Le RC non ne parlano, il LER (XXIX: ed. *Consuetudo Camaldulensis*, p. 48) raccomanda un uso sobrio ma non eccessivamente trascurato, per non ostentare la propria ascesi, per senso della misura e dell'equilibrio.

¹²² *Regesto di Camaldoli*, II, n. 1249, pp. 271-272.

¹²³ *Annales Camaldulenses*, IV, Appendix, 366: «Cum [...] reprehenderet eum, quia non portabat pannos Camaldulenses, ipse plebanus acquiescens contentioni eius, venit secum Aretium et emit pannos albos pro capa et tunica, et abinde eum vidit portare pannos Camaldulenses».

¹²⁴ Martino III, *Libri III de moribus* III 1-4. 8 (ed. MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses* VI, Appendix, 52-55).

¹²⁵ *Regesto di Camaldoli*, II, n. 1007, pp. 166-167 (23 febbraio 1144): «Brevia mortuorum fratrum utrimque secundum consuetudinem Cam. congregationis recipiantur et [divina] pro eis obsequia celebrentur»; n. 1364, pp. 319-320 (9 febbraio 1200): «Brevia mortuorum Cam. recipiat et suorum mittat, et scribat ex congregatione de Cam., et elemosinas et orationes faciat et cetera omnia sicut consuetum est»; *Regesto di Camaldoli*, III, n. 1579, p. 100 (21 giugno 1216) = MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses*, IV, Appendix, 368: «Quando moriebatur aliquis de fratribus ipsius monasterii de Fiere, ipse testis mittebat brevia secundum consuetudinem Cam. tam Camaldulum quam per alias ecclesias conventus Camaldulensis, in quibus brevibus continebatur: “Obiit talis vel talis frater seu monachus heremi de Fie-

della morte di un confratello (*brevia mortuorum*)¹²⁶. Questo sistema permetteva di essere informati sulle vicende delle altre case e di rinnovare il vincolo di carità che doveva tenere unita la Congregazione, perché in memoria del fratello defunto si celebrava l'ufficio funebre (*obsequia, orationes*) e grazie a questi *brevia* potevano essere aggiornati gli obituari dell'Ordine, tipologia libraria certamente in uso anche a Camaldoli, per quanto non ne rimangano esemplari.

Infine, il sigillo dell'Ordine. Esso è attestato in via documentaria per la prima volta nel 1183¹²⁷, ma una miniatura della metà del sec. XII mostra già perfettamente formata l'immagine tradizionale dei due pavoni (poi colombe) che si abbeverano ad uno stesso calice (*kàntharos*)¹²⁸. L'iconografia attinge al repertorio paleocristiano e, più indietro nel tempo, ad immagini classiche¹²⁹. Nell'interpretazione della Magheri Cataluccio e di Fossa «i due pavoni, colorati di giallo-ocra, rappresentano l'armonia degli opposti che attingono, in unità, la conoscenza immortale dalla fonte di vita», in particolare sarebbe una simbologia eucaristica: la comune partecipazione al banchetto dell'*agape* come segno dell'unità dei Camaldolesi¹³⁰.

re ex congregatione Camaldulensi»». Ricorre anche in Martino III, *Libri III de moribus* I 54 (ed. MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses*, VI, Codex, 24).

¹²⁶ Uso documentato anche per Vallombrosa al tempo di san Giovanni Gualberto († 1073). Vedi Andrea da Strumi, *Vita sancti Iohannis Gualberti* LI (PL 146, 785B-D): «Intra paucos dies expiravit. Ad memoriam cuius retinendam jam dicti monasterii Pater per Vallimbrosanam cunctam congregationem, sicut ex eorum mortuis mos est, ejus obitum per apices designavit».

¹²⁷ «Actum in claustrum Camalduli cum sigillo calicis et columbarum». Vedi MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses*, IV, pp. 103-105; G. CACCIAMANI, *Camaldolesi*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione* 1, Roma 1974, 1724; MAGHERI CATALUCCIO – FOSSA, *Biblioteca e cultura*, pp. 282-290, 295.

¹²⁸ Arezzo, Biblioteca Città di Arezzo 363, fram. VI. 3 (Gregorio Magno, *Moralia in Job*). Il frammento è datato da Magheri Cataluccio e Fossa a fine XI/inizi XII sec., dalla Semoli (SEMOLI, *Codici miniati camaldolesi*, pp. 24, 48-49) alla metà del secolo XII.

¹²⁹ Vedi H. LECLERCQ, *Canthare*, in *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* II.2, Paris 1924, 1955-1969. Immagini analoghe sono documentate in epoca romana nei mosaici di Pompei, in epoca paleocristiana a Ravenna (Mausoleo di Galla Placidia) e a San Pietro in Vaticano (fontana costruita tra 498 e 514, oggi distrutta). Magheri Cataluccio – Fossa rimandano anche a L. CHARBONNEAU-LASSAY, *Le Bestiaire du Christ*, Milano 1975, pp. 623-625.

¹³⁰ La simbologia unitaria è chiara: unità nella diversità, movimento comune di individui differenti verso un centro comune. Ma, da parte mia, non sarei così sicuro che alle origini quel centro sia da intendere come l'eucarestia. Non condivido il presupposto espresso in MAGHERI CATALUCCIO – FOSSA, *Biblioteca e cultura*, p. 266: «Le stratificazioni successive in genere non modificano l'orientamento del nucleo originario» e l'idea della centralità dell'eucarestia nella liturgia camaldolese fin dalle origini (pp. 312-315). Mi sembra che la spiritualità eucaristica emerga a Camaldoli, come nel resto della Chiesa, soprattutto a partire dal secolo XIII. L'immagine è precedente e potrebbe non avere un senso specifico eucaristico, ma solo ecclesiale: misterico e unitario insieme.

5. Il governo della Congregazione

Il governo della Congregazione camaldolese è una necessità strutturale, che si perfeziona e si evolve nel tempo con l'espansione e il diversificarsi della Congregazione stessa, rispondendo a sollecitazioni endogene ed esogene, in parallelo col contesto culturale ed ecclesiale: si pensi all'evoluzione della Chiesa romana in una struttura gerarchica compiuta, che si avvia proprio a partire dalla riforma gregoriana e matura nel secolo XIII.

Nei privilegi vescovili e pontifici del secolo XI e dei primi del secolo XII il termine *congregatio*, che compare già con Alessandro II (29 ottobre 1072) indica ancora soltanto la singola comunità¹³¹ (nella fattispecie, quella eremitica di Camaldoli)¹³²; le case camaldolesi (chiamate indistintamente *cellulae*) vengono semplicemente nominate tra le proprietà dell'eremo, che esercita su di loro un primato assoluto, di tipo feudale, come tra signore e vassallo¹³³. In RC IV 5 l'eremo è definito *dominatrix et reatrix* del monastero di Fontebuono. L'unione è di tipo patrimoniale, soggetto giuridico è solo la casa madre.

La situazione cambia decisamente con la bolla pontificia *Gratias Deo*, del 4 novembre 1113. Con essa Pasquale II riunisce le varie comunità camaldolesi (*congregationes*), sia cenobitiche che eremitiche, in una sola comunità (*congregatio*), sotto un'unica disciplina, un unico ordine (cioè stile di vita, consuetudine) e un unico governo (*regimen*), come dotata di un cuore solo e di un'anima sola. Soggezione ed unità si saldano a vicenda nell'obbedienza delle dipendenze a Camaldoli. Si realizza così un corpo solo con una testa sola: l'eremo di Camaldoli¹³⁴. La struttura piramidale, vertici-

¹³¹ Il termine *congregatio* indica la singola comunità monastica già in Rufino di Aquileia, traduttore di Origene; quindi nella Regola di san Benedetto. Vedi *Dictionnaire de Droit Canonique* IV, Paris 1949, 181-194; G. ROCCA, *Congregazione*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione* II, Roma 1975, 1465-1466.

¹³² VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 174: «Alexander episcopus, servus servorum Dei, Rustico priori et cuncte eius congregationi de loco qui dicitur Campus Amabilis». Diversamente, per CABY, *De l'érémisme*, p. 77, già «la bulle d'Alexandre II [...] sanctionne la transformation d'un réseau d'établissements régi par une union informelle de caractère patrimonial en une "congrégation" monastique».

¹³³ Alessandro II, 29 ottobre 1072 (VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 175): «Cum omnibus cellulis et hospitiis suis, seu universis rebus ad eum pertinentibus [...] Tam illa, que modo habere et tenere videntur, quam que in antea, Deo largiente, iuste acquirere poterit»; Pasquale II, 23 marzo 1105 (VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 181): «Cum universis cellulis sibi adiacentibus».

¹³⁴ Ed. VEDOVATO, *Camaldoli*, pp. 182-183: «Nostris siquid temporibus Camaldulensis heremi sive cenobii religio a deo aucta est, adeo abundavit, ut congregationes diverse in unam congregationem Dei gratia convenirent, et loca plurima disciplinam unam, ordinem unum et unum regimen, tanquam corde uno et una anima continerent [...] tanquam corpus unum sub uno capite, idest sub priore Camaldulensis heremi temporibus perpetuis permanere, et in illius discipline observatione persistere».

stica, convive con un allargamento del corpo elettorale: la bolla infatti prevede che l'elezione del priore generale avvenga per accordo degli abati, dei priori e degli eremiti della Congregazione¹³⁵. Dunque viene tentata la sintesi di due modelli congregazionali, l'uno di tipo monarchico (verticistico), l'altro di tipo federativo (collegiale); approssimativamente, del "modello" cluniacense con quello cisterciense¹³⁶.

Nella bolla del 1113, la dimensione normativa e giuridica si salda ad un pensiero ecclesiologico forte, che detta le regole spirituali dalle quali dovrà essere informata l'unità della Congregazione, al di là – e più profondamente – delle sue provvisorie strutture di governo. L'immagine della Congregazione unita sotto un *corde uno et anima una* richiama la Chiesa primitiva, la comunità apostolica di Gerusalemme descritta negli Atti degli Apostoli (At 4, 32)¹³⁷, a significare il ritorno alle origini, la riscoperta dei vincoli d'amore reciproco che sono alla base della convivenza cristiana. Il significato è che le strutture giuridiche, organizzative, della Chiesa non sono un fine ma un mezzo; sono il riflesso di condizioni e necessità storiche, ma la comunità non esisterebbe senza il primato della *caritas* fraterna. Armonia e concordia sono i presupposti spirituali della vita comunitaria. L'immagine è ampiamente usata nella letteratura medievale e sorregge l'idea di riforma come ritorno alle origini, alla *Ecclesiae primitivae forma*¹³⁸. La usa ripetutamente lo stesso Pier Damiani, nella lettera ai confratelli di Fonte Avellana, nella lettera ai canonici di Fano, in un sermone su san Marco Evangelista¹³⁹.

L'altra immagine, altrettanto significativa, è quella della comunità cristiana come corpo di Cristo, membra (*membra*) varie di una testa (*caput*) unica: *tamquam corpus unum sub uno capite*. L'immagine non ha solo la funzione giuridica, immediata, di proclamare la superiorità di Camaldoli sul resto della Congregazione, ma evoca direttamente la concezione organicistica della Chiesa, co-

¹³⁵ VEDOVATO, *Camaldoli*, pp. 72-76; CABY, *De l'érémisme*, pp. 81-82.

¹³⁶ VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 75: «Si può parlare, per quanto riguarda Camaldoli, di una sorta di sintesi originale tra il passato modello cluniacense e il nuovo cisterciense: di quest'ultimo infatti si prefigurano le istituzioni organizzative più 'democratiche'. Sui modelli che hanno influito su Camaldoli (Cluny, Cîteaux, Vallombrosa) vedi anche CABY, *De l'érémisme*, pp. 79-81.

¹³⁷ «Multitudinis autem credentium erat cor unum et anima una».

¹³⁸ G. MICCOLI, "*Ecclesiae primitivae forma*", in «Studi Medievali», 3. s., 1.2, 1960, pp. 470-98; poi in ID., *Chiesa gregoriana. Ricerche sulla riforma del secolo XI*, Firenze 1966, pp. 225-299.

¹³⁹ Pier Damiani, *Opusc.* XXXVI (PL 144, 434BC) = Epistola n. 134 (ed. Reindel, p. 456): «Oro Spiritum Sanctum ut eadem, me defuncto, inter vos concordia vigeat, quae nunc in vobis cor unum et animam unam per charitatis glutinum conflata»; *Opusc.* XXVII 2 (PL 145, 506D) = Epistola n. 39 (ed. Reindel, p. 377); *Sermo XV.2* (PL 144, 581D = ed. B. Petri Damiani *Sermones*, in PL 144, 505-924; *Sancti Petri Damiani Sermones*, a cura di G. Lucchesi, Turnhout 1983, p. 76).

me era stata definita da san Paolo nelle Lettere¹⁴⁰ e come continuava ad essere considerata nel pensiero ecclesiologico medievale, sulla scia della patristica (Ticonio e Agostino in particolare)¹⁴¹: lì il *caput* era Cristo e le *membra* i singoli fedeli, qui il *caput* è l'eremo e le *membra* sono le altre comunità della Congregazione¹⁴². L'immagine intende suggerire che la Congregazione è Chiesa: non un luogo di potere, ma una comunità cristiana improntata alla fede e coesa da un vincolo di unità. Questo è il senso stesso etimologico della parola *congregatio*, con questa accezione viene usato nella liturgia della Settimana Santa (messa vespertina del giovedì santo) e nella messa di Pentecoste¹⁴³.

Le conseguenze teologiche connesse all'uso di questa immagine sono molteplici. Anzitutto il corpo ecclesiale è dinamico, in movimento, attende di dilatarsi nel tempo e nello spazio. Inoltre esso è pneumatico, corpo mistico vivificato dall'azione dello Spirito Santo, inserito nella storia ma proteso verso la trascendenza. Infine esso è insieme uno e molteplice, unico e plurale: ripete il mistero della Chiesa, il mistero dell'unità nella diversità, per cui non teme la pluralità delle *membra*, ma la supera nella visione sintetica di un *corpus* comune¹⁴⁴. Quest'ultimo punto mi sembra particolarmente

¹⁴⁰ Col 1, 18.24; 2, 19; 3, 15; Rom 12, 4-5; 1Cor 12, 13.27; Ef 1, 23; 2, 16; 4, 4.12.16; 5, 23.30. Vedi R. BRUNET, *Église, 4. Le corps*, in *Dictionnaire de Spiritualité* IV, Paris 1960, 396-401. Così commenta l'ecclesiologia paolina A. DEMPFF, *Sacrum Imperium. La filosofia della storia e dello Stato nel medioevo e nella rinascenza politica*, Firenze 1988 (1929¹), p. 13: «Questa è la dottrina del corpo mistico di Cristo [...] L'unità della vita organica non è che un'immagine dell'amore reciproco nell'unità morale».

¹⁴¹ Per l'epoca patristica vedi S. TROMP, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, I-III, Roma 1960; per il medioevo Y. CONGAR, *L'Écclésiologie du haut moyen âge. De saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*, Paris 1968, pp. 81-85; H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'eucarestia e la Chiesa nel Medioevo*, Milano 1982. In generale vedi E. MERSCH, *Corps mystique et spiritualité*, in *Dictionnaire de Spiritualité* II.2, Paris 1949-1953, 2378-2403; MILITELLO, *Ecclesiologia*, pp. 37-48; EAD., *La Chiesa «Il Corpo Crismato». Trattato di ecclesiologia*, Bologna 2003, pp. 159-202.

¹⁴² Sul trasferimento dell'immagine organicistica dalla Chiesa alla congregazione monastica vedi G. MELVILLE, «*Diversa sunt monasteria et diversas habent institutiones*». *Aspetti delle molteplici forme organizzative dei religiosi nel Medioevo*, in *Chiesa e società in Sicilia. I secoli XII-XVI*, a cura di G. Zito, Torino 1995, pp. 325, 329 (a Cluny, S. Vittore di Marsiglia, Vallombrosa, Camaldoli). L'uso dell'immagine per Camaldoli mi sembra precoce e particolarmente sicuro rispetto agli altri casi citati. Il concetto di *reformatio tam in capite quam in membris*, riferito a reti monastiche e ordini, mi sembra comparire proprio nel primo quarto del secolo XII (Callisto II al monastero di S. Cugat del Vallés presso Barcellona, 13 febbraio 1120: PL 163, 1159B; poi Innocenzo II a Cluny, 2 marzo 1132: PL 179, 127C; quindi Eugenio III a Cluny, 14 marzo 1152: PL 180, 1517). Diventa frequentissimo con Innocenzo III (1198-1216).

¹⁴³ Il canto *Ubi caritas et amor*, della messa vespertina *in cena Domini*, è edito in *Graduale Triplex*, Solesmes 1979 (col titolo *Ubi caritas est vera*), pp. 168-169: «*Congregavit nos in unum Christi amor. Exsultemus et in ipso iucundemur [...] Simul ergo cum in unum congregamur, ne nos mente dividamur caveamus. Cessent iurgia maligna, cessent lites. Et in medio nostri sit Christus Deus*»; il canto *Dum sanctificatus fuero*, della messa per la vigilia della domenica di Pentecoste, è in *Graduale Triplex*, p. 249: «*Congregabo vos de universis terris et effundam super vos aquam mundam et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris, et dabo vobis spiritum novum*».

¹⁴⁴ Sull'unità della Chiesa vedi MILITELLO, *Ecclesiologia*, pp. 73-78.

te significativo per spiegare la dinamica di unità e pluralità che vediamo agire, non sempre in modo pacifico, all'interno della Congregazione Camaldolese: perché ogni tensione tra centro e periferia, tra capo e membra, in qualche modo è già implicita nell'atto costitutivo della Congregazione, è già prevista, come ne è auspicata la soluzione in nome del comune *vinculum caritatis*¹⁴⁵. L'unità del corpo non esclude la diversità delle membra, la accetta mentre invita a superarla e a sublimarla. La *caritas*, l'amore reciproco, è il legame più forte e più profondo, l'unico che può davvero tenere insieme la congregazione; un ideale comune, la condivisione di un progetto ecclesiale entro cui si attua una scelta di vita personale.

È il Papato che inventa questa immagine per costruire una fisionomia – spirituale e insieme giuridica – alla “rete monastica” (*Klosterverband*) camaldolese, che diventa una *Congregatio*¹⁴⁶. È il Papato di Pasquale II (1099-1118), sotto il quale finalmente le spinte riformistiche approdano ad una soluzione istituzionale nei delicati rapporti con il potere imperiale: la spinta spirituale non viene meno, ma perde i connotati utopici e conflittuali della fase più acuta, più carismatica, per incarnarsi in percorsi istituzionali più solidi e durevoli¹⁴⁷. Anche nel caso di Camaldoli, tensione spirituale e intenzionalità giuridica si saldano in una visione ecclesiologica unitaria e coerente; sono dimensioni

¹⁴⁵ Che l'amor reciproco (*caritas*) debba essere a fondamento della congregazione è dichiarato esplicitamente nel privilegio di Celestino II, 23 febbraio 1144 (VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 197): «Ut vinculum caritatis inter vos conservetur». Nel privilegio di Adriano IV del 14 marzo 1155 (VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 215) si legge: «Conservande unitatis gratie»; anche nella *Charta caritatis* cisterciense, del 1119, la *caritas* è vincolo strutturale della Congregazione: «In hoc ergo decreto predicti fratres [...] statuerunt [...] quo pacto quove modo, immo qua caritate monachi eorum per abbatias in diversis mundi partibus, corporibus divisi, animis indissolubiliter conglutinentur. Hoc etiam decretum *Cartam caritatis* vocari censebant, quia eius statutum omnis exactionis gravamen propulsans, *solam caritatem et animarum utilitatem* in divinis et humanis exequitur» (ed. Turk, p. 53).

¹⁴⁶ Ancor oggi nella definizione di “congregazione monastica” il diritto ecclesiastico ripete i termini della dialettica unità-pluralità come erano stati concepiti dal pensiero ecclesiologico medievale: «Federazione di monasteri legati tra loro dalla stessa riforma, ognuno dei quali però conserva la propria autonomia, pur con una certa dipendenza dall'abate del monastero principale» (ROCCA, *Congregazione* 1466).

¹⁴⁷ Per questa interpretazione degli esiti della riforma gregoriana vedi gli studi di Giuseppe Fornasari (cit. alla nota 31). Per VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 76, che mi sembra risentire di una contrapposizione troppo netta tra Chiesa spirituale e Chiesa istituzionale, «la nascita della congregazione camaldolese appare segnata da questa ambivalenza: da un lato la spinta al 'ritorno ai padri', a cui Camaldoli si dimostra sensibile, dall'altro la tendenza ormai assai forte a consolidare il prestigio e la potenza raggiunti (a cui Camaldoli non sa rinunciare). Tale ambivalenza rifletteva la più generale situazione di incertezza che la Chiesa stava vivendo sotto il pontificato di Pasquale II, combattuta tra esigenze di libertà e coerenza evangelica e tentazioni di potere e di ricchezza». Su Pasquale II vedi G. M. CANTARELLA, *Ecclesiologia e politica nel papato di Pasquale II: linee di una interpretazione*, Roma 1982 (Studi Storici, 131); ID., *La costruzione della verità. Pasquale II, un papa alle strette*, Roma 1987 (Studi Storici, 178/179); ID., *Pasquale II e il suo tempo*, Napoli 1997 (Biblioteca. Nuovo Medioevo, 54).

intrecciate e inscindibili dell'esperienza della Chiesa, che è teandrica, divina e umana, terrena e allo stesso tempo trascendente.

All'immagine della *congregatio* unita in nome della *caritas* fraterna si affianca ben presto quella di *ordo*, dai connotati giuridici più espliciti. Essa compare nella documentazione camaldolese con il significato di consuetudine, norma, stile di vita, nella prima metà del sec. XII¹⁴⁸. Alla metà del secolo, sotto il pontificato di Adriano IV (1154-1159), il termine *ordo* sembra acquistare anche un valore diverso oltre a quello tradizionale¹⁴⁹: esso diventa sinonimo di *congregatio*, designa non più solo la norma, ma l'insieme delle comunità che in quella norma si riconoscono¹⁵⁰. La metà del sec. XII si conferma uno spartiacque nella storia delle congregazioni monastiche, che in quegli anni si dotano di una struttura istituzionale precisa: si codificano le norme, si definiscono limiti e funzioni degli organi di governo, si specializzano i ruoli all'interno delle comunità e nei confronti dell'amministrazione patrimoniale (penso alla nascita dei *castaldiones* camaldolesi)¹⁵¹. La metà del

¹⁴⁸ Il primo ad usare la parola *ordo* per designare la consuetudine camaldolese sembra essere Onorio II, 7 marzo 1125 (VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 186): «Monastice observantie ordo»; poi Innocenzo II, 22 aprile 1136 (VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 192): «Ordo monastice observantie in tota vestra congregatione statutus»; Innocenzo II, 21 gennaio 1137 (VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 195): «Ordo monasticus, qui secundum normam fratrum Camaldulensium in eodem monasterio noscitur institutus» (= Eugenio III, 1152/1153, in VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 203; Anastasio IV, 19 novembre 1154, in VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 213); *Regesto di Camaldoli*, II, n. 1007, p. 167 (23 febbraio 1144): «Que in ordine corrigenda fuerint, rationabili providentia corrigat» (riferito alla vita degli eremiti del Vivo); Anastasio IV, 28 gennaio (?) 1154 (VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 206): «Loca, que Camaldulensis heremi disciplinam et ordinem susceperunt» (= Adriano IV, 14 marzo 1155, in VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 215); Adriano IV, 15 marzo 1155 (VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 217): «Ordo monasticus secundum Camaldulensium fratrum consuetudinem [...] ordo in eo posset monasticus reformari».

¹⁴⁹ Il primo esempio camaldolese di quest'uso mi sembra in Adriano IV, 15 giugno 1157 (VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 218): «Ordo monasticus [...] secundum Deum et beati Benedicti regulam atque ordinem Camaldulensium fratrum». L'uso è certo in un documento del 6 giugno 1192 (*Regesto di Camaldoli*, II, n. 1293, p. 291): «Monachos Camaldulensis ordinis». Il senso tradizionale rimane anche oltre la metà del sec. XII, per esempio in LER VIII 4, XVIII 1 (*Consuetudo Camaldulensis*, pp. 34, 40).

¹⁵⁰ Hanno studiato l'uso della parola *ordo* nella storia monastica J. DUBOIS, *Les ordres religieux au XII^e siècle selon la Curie romaine*, in «Revue Bénédictine», 78, 1968, pp. 283-309; MELVILLE, «*Diversa sunt monasteria*, p. 329. Questi due studiosi non hanno distinto i due sensi della parola: per loro l'uso comincia nel sec. XII sotto il papato di Onorio II (1124-1130) e continua per tutto il secolo.

¹⁵¹ Ho ricercato le evidenze documentarie dei termini *castaldus*, *provisor*, *camerarius*, *cellerarius*, *sacrista* a Camaldoli in *Consuetudo Camaldulensis*, pp. XXXVIII-XL. L'esistenza dei gastaldi camaldolesi è ratificata ufficialmente il 5 maggio 1187 dall'imperatore Enrico VI (*Regesto di Camaldoli*, II, n. 1251, p. 273: vedi DELUMEAU, *Arezzo*, pp. 1104-1105, 1227).

secolo XII per Camaldoli come per le altre realtà monastiche segna un passaggio decisivo nel processo di istituzionalizzazione¹⁵².

Così definita, la congregazione o ordine trova il suo vertice istituzionale nella figura del priore generale¹⁵³. Secondo le RC (1080 ca.) egli viene eletto dagli eremiti di Camaldoli e detiene il potere assoluto sulle dipendenze dell'eremo¹⁵⁴; secondo la bolla papale del 1113¹⁵⁵ e il LER (1158/1176)¹⁵⁶ egli è scelto da un'assemblea elettiva di eremiti di Camaldoli e di altri dignitari (abati e priori) della Congregazione. Il LER tratta abbondantemente del priore generale, rappresentante degli eremiti di Camaldoli, garante dell'armonia tra gli eremiti e dell'unità della Congregazione. La sua autorità rispecchia la superiorità spirituale degli eremiti di Camaldoli su tutti gli altri membri della congregazione (eremiti e cenobiti), «perché maggiore deve essere il rispetto, laddove più dura è la vita» (LER LIV 1). Il testo legislativo in realtà si sofferma più sui suoi doveri morali e sulla sua fisionomia spirituale che sui suoi poteri in senso giuridico. Dice soltanto (LER LIV 3) che egli ha il diritto di approvare l'ingresso (accettazione) di nuovi confratelli, l'ordinazione di monasteri, cioè l'ingresso di altre comunità nella Congregazione, e (formula volutamente generica) ogni altro affare principale.

Nella documentazione conservata¹⁵⁷ il priore appare come persona giuridica dell'eremo: a lui si rivolgono spesso le donazioni e le cessioni di comunità (con i connessi diritti patrimoniali e personali). Della sua approvazione all'accettazione di confratelli non si parla mai, probabilmente perché ciò non costituiva un fatto rilevante o problematico e per questo era inutile documentarlo o perché la prassi poteva risolversi in soluzioni più libere di quanto previsto dalla normativa¹⁵⁸. È invece spesso contestata quella che appare come la sua prerogativa più forte e più delicata, la scelta dei su-

¹⁵² Per questa periodizzazione vedi P. ZERBI, «Vecchio» e «nuovo» monachesimo alla metà del secolo XII. Discorso di apertura, in *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215). Atti della IV Settimana internazionale di studio (Mendola, 28 agosto – 3 settembre 1977)*, Milano 1980, pp. 4, 13-14.

¹⁵³ Su cui vedi CABY, *De l'érémisme*, pp. 127-128.

¹⁵⁴ RC VII 4 (*Consuetudo Camaldulensis*, p. 18).

¹⁵⁵ VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 183: «Qui ab ipsius congregationis abbatibus sive prioribus et ab heremitis regulariter electus».

¹⁵⁶ LER XLVIII (sulle modalità di elezione XLVIII 5-6)-XLIX, LIII-LIV (*Consuetudo Camaldulensis*, pp. 74-76, 80).

¹⁵⁷ La documentazione sull'attività dei priori generali si arricchisce nel sec. XIII, quando si cominciano a raccogliere e a conservare gli atti dei priori generali in degli appositi registri. Secondo la Caby i registri a tutt'oggi esistenti sono venti, dal priore Gerardo (agosto 1279) a Pietro Dolfin (gennaio 1510), conservati a Firenze, Archivio di Stato, Appendice Camaldoli 19-39 (CABY, *De l'érémisme*, p. 35). In realtà esiste un ventunesimo registro, il primo della serie (anni 1266-1279), conservato nell'archivio del Monastero di Camaldoli (ms. 262).

¹⁵⁸ La formula di professione solenne del fratello che entra nell'Ordine Camaldolese si legge in Martino III, *Libri III de moribus* I 17 (ed. MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses*, VI, Codex, 12).

periori delle comunità locali. A seconda dei casi il generale aveva il diritto di nominare direttamente o di approvare l'avvenuta elezione di un abate o di un priore¹⁵⁹. I contrasti con le istituzioni locali su questo punto sono frequenti: con le comunità stesse, con gli ordinari diocesani, con i patroni; tutti poteri concorrenti che spesso gli contendono quel diritto.

A Saccargia nel 1137 si ribadisce che senza il consenso del priore generale non si può né eleggere l'abate né trasferire o promuovere un confratello¹⁶⁰. All'eremo del Vivo nel 1127/1144 la comunità cerca di riappropriarsi integralmente del diritto di elezione del priore, come era stato prima dell'ingresso nella Congregazione, attirandosi le ire del generale¹⁶¹; un compromesso viene raggiunto nel 1144 per intervento di papa Celestino II: l'elezione ritorna alla comunità locale, ma l'approvazione dell'eletto rimane prerogativa del generale; agli eremiti del Vivo sarà concesso un posto speciale tra i Camaldolesi riuniti in capitolo¹⁶². Ad Urano (presso Bertinoro) nel 1188 è l'arcivescovo di Ravenna a non accettare la rimozione dell'abate (indegno? Colpevole?) da parte del generale; il compromesso stavolta viene raggiunto con la mediazione del vescovo di Forlì, in forme simili a quelle del Vivo del 1144: il nuovo priore sarà nominato dai Camaldolesi, ma potrà entrare in carica solo dopo aver prestato il giuramento di obbedienza all'arcivescovo¹⁶³.

Spesso – sono casi poco documentati in via di ordinaria amministrazione – l'intervento del generale di Camaldoli riguarda la *reformatio*, la correzione della vita morale e materiale della comunità secondo la consuetudine camaldolese. La sua autorità viene contestata più volte, le comunità locali disobbediscono ad imposizioni non meglio precisate. Nel 1173 a S. Giustiniano di Falesia i patroni laici rifiutano di obbedire all'abate di Montecristo, casa-madre, che vuole imporre la riforma camaldolese¹⁶⁴. Nel 1184/1185 a S. Savino di Pisa sono i monaci che non accettano la *correctio* del

¹⁵⁹ Nella *Regola* di san Benedetto l'elezione del superiore di una comunità religiosa era considerata diritto precipuo e inalienabile della comunità stessa (vedi GROSSI, *Le abbazie benedettine*, pp. 43-67). Esso poteva essere delegato al generale di Camaldoli solo con l'idea che la congregazione fosse strettamente unitaria, per cui formava come un'unica famiglia distribuita in più case. Altrimenti, per quelle comunità che godevano di maggiore autonomia rispetto a Camaldoli, al generale spettava il diritto/dovere di approvazione dell'eletto, atto necessario prima della sua intronizzazione. Ad ogni modo, i Camaldolesi si riservavano il controllo sulle linee-guida della politica monastica e la preservavano dai rischi di una gestione irresponsabile della comunità e dei suoi beni.

¹⁶⁰ *Regesto di Camaldoli*, II, n. 951, pp. 142-143.

¹⁶¹ *Regesto di Camaldoli*, II, n. 1006, pp. 165-166

¹⁶² VEDOVATO, *Camaldoli*, pp. 196-197.

¹⁶³ *Regesto di Camaldoli*, II, n. 951, p. 142. In questo documento si coglie come i poteri superiori concorrenti (priore generale di Camaldoli e arcivescovo di Ravenna) giocassero un ruolo rilevante nella scelta dei superiori locali. La scelta rimaneva alla comunità, ma i candidati dovevano avere certi requisiti per superare la prova dell'approvazione da parte del generale.

¹⁶⁴ *Regesto di Camaldoli*, II, n. 1262, p. 279.

priore generale¹⁶⁵. Nel 1186/1187 Badia Prataglia accetta la supremazia teorica del generale e del capitolo camaldolese, di cui riconosce la *honestas*, ma reclama la sua indipendenza¹⁶⁶.

All'autorità del priore si affianca quella del capitolo, a livello locale come a livello congregazionale¹⁶⁷. L'esistenza del capitolo locale è connaturata all'esperienza stessa del monachesimo benedettino, è strutturale e necessaria; l'introduzione del capitolo generale della Congregazione, composto dai superiori delle singole comunità, è elemento di novità del XII sec. Compare per la prima volta nel 1144¹⁶⁸, poi nel LER¹⁶⁹, desunto dai Vallombrosani (che praticavano un *conventus abbatum* già nel 1095) o dai Cisterciensi (che lo svolgevano regolarmente nel 1119)¹⁷⁰. Il capitolo bilancia in senso collegiale il potere monarchico del priore generale. È un elemento orizzontale, comunitario, che interseca quello verticale, gerarchico. I suoi compiti principali sono riformare, aggiornare la legislazione con disposizioni generali o particolari (*acta, statuta*: capitolo legislativo), eleggere il priore generale (capitolo elettivo). Frequenti i casi di capitoli misti (elettivi e deliberativi insieme). Dapprima annuale¹⁷¹, il capitolo fu reso triennale nel 1253 da Martino III. Tensioni fra il priore generale e il capitolo di Camaldoli, che rappresenta la comunità, sono attestate solo nel documento del 1158 sulla *reformatio* dell'Ordine¹⁷². Vedovato ipotizza che il capitolo generale e la visita annuale all'eremo entrino nella legislazione camaldolese nei primi decenni del sec. XII, per poi confluire nel LER (che data agli inizi del sec. XII, mentre la mia datazione lo sposta al 1158/1176)¹⁷³. La partecipazione al capitolo, che si configura nel LER LIV 4-5 come una sorta di una visita annuale

¹⁶⁵ *Regesto di Camaldoli*, II, n. 1236, p. 266.

¹⁶⁶ *Regesto di Camaldoli*, II, n. 1249, pp. 271-272.

¹⁶⁷ In generale vedi GROSSI, *Le abbazie benedettine*, pp. 38-39; per Camaldoli CABY, *De l'érémisme*, pp. 128-130.

¹⁶⁸ VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 197.

¹⁶⁹ LER LIV 6 (*Consuetudo Camaldulensis*, p.80): «Unde generale congregationis capitulum per singulos annos, predictorum fratrum consilio presentiae quorumdam ipsorum, congruo loco vel tempore celebretur, ubi et que dissoluta sunt reformari, et que reformata fuerint competenti censura communique consensu valeant in Domino stabiliri».

¹⁷⁰ Sul capitolo generale a Camaldoli vedi VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 80; CABY, *De l'érémisme*, pp. 128-130; EAD., *Règle, coutumes et statuts*. In generale J. HOURLIER, *Le chapitre général jusq'au moment du grand schisme. Origines, développement. Étude juridique*, Paris 1936; G. LESAGE, *Capitolo*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione* II, Roma 1975, 166-176; FARINA – VONA, *L'organizzazione dei Cisterciensi*, pp. 107-160; F. CYGLER, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter: Cisterzienser, Prämonstratenser, Kartäuser und Cluniazenser*, Münster-Hamburg 2002 (Vita regularis, 12).

¹⁷¹ Agli inizi del XIII secolo il capitolo si svolgeva il giorno della festa di san Romualdo, il 19 giugno.

¹⁷² VEDOVATO, *Camaldoli*, pp. 220-221.

¹⁷³ VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 80.

all'eremo, prescritta ai priori delle comunità locali, ribadisce il legame di subordinazione delle membra al capo della Congregazione¹⁷⁴.

Altri strumenti di governo della Congregazione sono il diritto di visita nelle case dell'Ordine¹⁷⁵, che il generale esercita di persona o tramite dei visitatori da lui scelti, e il diritto – esercitato eccezionalmente – di imporre una tassazione straordinaria per risolvere particolari crisi finanziarie di interesse comune¹⁷⁶. Il rifiuto di accogliere i visitatori provenienti da Camaldoli è molto raro¹⁷⁷.

I rituali di sottomissione, le formule di giuramento, le cerimonie pubbliche hanno, nel medioevo, valore giuridico¹⁷⁸ e ci insegnano le forme, i limiti e i modi di autorappresentazione del potere in seno alla Congregazione Camaldolese. L'ingresso di una comunità nella Congregazione si svolge come un atto di sottomissione al priore di Camaldoli e alla consuetudine camaldolese: rinuncia alla propria autonomia e giuramento di obbedienza alle direttive provenienti dal centro. La soggezione dell'abbazia di Agnano, ribadita nel 1200, è espressa dal giuramento solenne dell'abate Giovanni, che bacia un libro (la Consuetudine?) posto nelle mani del generale e la sua stola¹⁷⁹. L'ingresso nella Congregazione dell'eremo di Montalto si celebra in forme analoghe (1206)¹⁸⁰. L'abate di Classe, appena eletto dal generale in visita al suo monastero, gli promette obbedienza ponendo la mano su un libro che contiene la Regola di san Benedetto e la Consuetudine camaldolese (1216)¹⁸¹. Altre volte è l'intera comunità a giurare personalmente, uno dopo l'altro, come avviene per le monache di S. Maria di Bethleem nel 1214¹⁸².

¹⁷⁴ Esso è prescritto al priore del Vivo nel 1144 (*Regesto di Camaldoli*, n. 1006) e all'abate di Agnano nel 1200 (*Regesto di Camaldoli*, n. 1364).

¹⁷⁵ Sul diritto di visita nelle congregazioni monastiche vedi J. OBERSTE, *Visitation und Ordensorganisation. Formen sozialer Normierung, Kontrolle und Kommunikation bei Cisterziensern, Prämonstratensern und Cluniazensern (12.-frühes 14. Jahrhundert)*, Münster-Hamburg-Londres 1996 (*Vita Regularis*, 2); *Die Dokumente der klösterlichen Visitationen*, Turnhout 1999 (*Typologie des Sources du Moyen Âge occidental*, 80).

¹⁷⁶ CABY, *De l'éremitisme*, pp. 132-133.

¹⁷⁷ Innocenzo III lo prescrive all'abate Sansone di S. Maria della Vangadizza tra le condizioni di appartenenza alla Congregazione, 3/4 ottobre 1213 (*Regesto di Camaldoli*, III, n. 1530, p. 76).

¹⁷⁸ GUREVIČ, *Le categorie della cultura*, p. 182: «Molti atti e in genere transazioni non venivano fissati su carta o su documenti: al loro posto si compiva la cerimonia corrispondente»; p. 268: «Il rituale formalizza l'istaurazione di un rapporto personale».

¹⁷⁹ *Regesto di Camaldoli*, II, pp. n. 1365, pp. 320-321 (9 febbraio 1200) = n. 1429, pp. 24-25 (9 febbraio 1205).

¹⁸⁰ L'eremita Salimbene, che ne diventa priore, cede l'eremo «per librum cum stola» (3 giugno 1206; ed. *Regesto di Camaldoli*, III, n. 1441, p. 32).

¹⁸¹ *Regesto di Camaldoli*, III, n. 1594, p. 106 (22 ottobre 1216).

¹⁸² *Regesto di Camaldoli*, III, n. 1539, pp. 81-82 (6 febbraio 1214). Leggiamo i nomi di 4 monache, 5 converse, 4 serve, 4 conversi e un monaco cappellano. Una di esse, Lucia, viene scelta come badessa e promette obbedienza «secundum Regulam s. Benedicti et Consuetudinem Cam.».

L'elezione o la nomina del superiore gli dà la titolarità giuridica sulla comunità, famiglia e strutture materiali. Dopo la promessa di obbedienza della famiglia, l'atto che sancisce il potere acquisito è la presa di possesso fisica dell'edificio (*corporaliter seu presentialiter*)¹⁸³, che si esprime in forme simboliche¹⁸⁴.

Lo svolgimento di un capitolo generale elettivo è descritto dai testimoni chiamati a deporre nel 1216 sul diritto di patronato del vescovo di Arezzo sull'eremo¹⁸⁵:

Mortuo priore Camaldulensi convocantur fratres Camaldulensis Ordinis, tam abbates quam priores de diocesi Arretina et aliis episcopatibus, et eis apud heremum congregatis constituunt duos, qui vota singulorum examinant, et unus ex eis de voluntate alterius electionem pronunciat hoc modo: «Ad honorem Dei et beate Marie et beati Romualdi et omnium sanctorum et domini pape et totius conventus Camaldulensis, eligo *talem* in priorem» [...]¹⁸⁶

Facta vero electione [...], dicit eum fuisse ductum in ecclesiam eremi cantando «Te Deum laudamus» a fratribus Camaldulensibus, a quibus positus fuit in fide in dicta ecclesia. Deinde vero, expleto hymno et facta oratione ante altare, duxerunt eum ipsi fratres in capitulo, et statim promiserunt ei obedientiam abbates et priores et alii qui erant ibi; et officiales representaverunt ei claves et ipse concessit quibus voluit, et statim cepit amministrare tam in temporalibus quam in spiritualibus.

Lo stesso capitolo elettivo si trasforma subito dopo in capitolo deliberativo: i partecipanti si riuniscono nel chiostro di Fontebuono, il capitolo si apre col canto *Veni, creator Spiritus*, a cui segue il saluto del priore ai fratelli: *Benedicite*¹⁸⁷. Subito dopo il priore pronuncia il suo primo discorso davanti all'assemblea. Agli altri prelati dell'Ordine è concesso di prendere a loro volta la parola e di

¹⁸³ S. Gioconda di Bacoli, 22 giugno 1192 (*Regesto di Camaldoli*, III, n. 1295, pp. 291-292): «In possessionem corporaliter seu presentialiter misit».

¹⁸⁴ Interessante confrontare i rituali simbolici di impossessamento di una chiesa descritti dai testimoni del processo aretino-senese del 1177-1180 (in PASQUI, *Documenti*, I, n. 389). Il nuovo sacerdote riceve in mano le funi delle campane, le chiavi della porta, i panni dell'altare (pp. 521, 524, 527): «Investivit eum [...] per funes campanarum, per clavem porte ecclesie et per pannos altaris», ossia riceve il potere di convocare l'assemblea, aprire o chiudere il luogo di culto, amministrare l'eucarestia. Meno chiaro il senso di un altro gesto simbolico (pp. 527, 530), lo stacco di un pezzetto di legno dalla porta della chiesa, con un coltello; gesto che d'altronde risultava poco chiaro agli stessi testimoni.

¹⁸⁵ MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses*, IV, Appendix, 360. Vedi anche Martino III, *Libri III de moribus* II 1 (ed. MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses*, VI, Codex, 24-27).

¹⁸⁶ In questa formula il richiamo esplicito al pontefice può suonare sospetto: si ricordi che la testimonianza è raccolta proprio in favore della pretesa di esenzione dell'eremo dall'ordinario diocesano in nome della sua dipendenza dal papa. Quantomeno tale richiamo è frutto del progressivo avvicinamento al Papato, che si compì nel corso del sec. XII.

¹⁸⁷ *Benedicite* è la formula tipica del saluto monastico, pronunciato dal superiore, a cui la comunità risponde: «Deus (te/vos benedicat)». Proviene dal “cantico dei tre fanciulli” (Dn 3, 57-90). Vedi RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, II, 1946, p. 584.

tenere un discorso, altrimenti tutti gli altri si allontanano e rimangono i soli prelati, che cominciano a trattare gli affari riservati.

Anche la nomina di un abate locale da parte del priore generale si legge nelle testimonianze del 1216¹⁸⁸: il generale si reca nel monastero (in questo caso, Badia a Ruoti in Valdambra, in diocesi di Arezzo) e convoca il capitolo dei fratelli, ai quali chiede ritualmente se vogliono o meno che egli nomini un abate¹⁸⁹. Alla loro risposta affermativa, il generale nomina il prescelto con la formula: «Ad honorem ecc. eligo (*talem*) in abbatem istius loci». Quindi il generale convoca il nuovo abate. Questi si alza accompagnato dal canto *Te Deum* e dal suono delle campane. Alla presenza del capitolo riunito l'abate riceve l'investitura e promette obbedienza.

La formula di obbedienza si legge in un'altra deposizione resa allo stesso processo¹⁹⁰: «Ego promitto tibi obedientiam in iis, que ad Deum spectant, secundum Regulam beati Benedicti et Consuetudinem Camaldulensem». Infine l'abate nominato bacia la mano del priore generale (altrove abbiamo visto baciare il libro e la stola). Il prelado appena eletto o nominato si deve recare, entro trenta giorni, a Camaldoli per rendere omaggio al capo della Congregazione, di persona o per mezzo di un suo rappresentante¹⁹¹.

La convocazione ad un capitolo generale è diramata per lettera in tempo utile a permettere a tutti di recarsi a Camaldoli per il giorno stabilito¹⁹².

Il carattere precipuo di questi atti è di essere cerimonie paraliturgiche e insieme riti formali dotati di valore giuridico. In essi spiritualità e diritto convivono armonicamente. I canti sacri intonati prima o alla fine delle cerimonie esprimono il loro valore ecclesiologico: il *Te Deum* alla fine del capitolo elettivo al momento dell'ingresso in Chiesa è «espressione dei collettivi rendimenti di grazie» a Dio (Righetti) e avvicina il rito camaldolese, particolare, a quello romano generale, per cui si intona al momento dell'ordinazione di vescovi e re¹⁹³. L'inno *Veni, creator Spiritus*, cantato ad apertura del capitolo generale, proviene dal breviario, nel quale è usato per la festa di Pentecoste¹⁹⁴:

¹⁸⁸ MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses*, IV, Appendix, 366.

¹⁸⁹ Si noti come questa domanda retorica dalla risposta scontata, assolutamente rituale, salvaguardi in qualche modo il principio, caro alla spiritualità benedettina, della superiorità del gruppo sul singolo e della comunità come titolare del potere elettivo: formalmente esso viene delegato dalla comunità stessa, di comune accordo, al priore generale.

¹⁹⁰ MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses*, IV, Appendix, 362.

¹⁹¹ MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses*, IV, Appendix, 367: «Dixit de consuetudine Cam. esse, quod quilibet prior sive abbas Ordinis Cam. visitet, per se vel per alium, heremum Cam. intra XXX dies proximos post suam promotionem».

¹⁹² MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses*, IV, Appendix, 368: «Rodulfus ex priore, electus episcopus Anconitanus, dedit litteras abbatibus et prioribus conventus Cam. ut venirent Camaldulum pro eligendo novo priore».

¹⁹³ RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, I, 1950, pp. 199-201.

¹⁹⁴ RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, II, 1946, pp. 213, 326, 525.

momento di intenso significato ecclesiologico, fondamentale, perché richiama l'origine della Chiesa stessa con la discesa dello Spirito Santo sugli Apostoli. Lo stesso inno nel basso medioevo è intonato anche dai cardinali in apertura del conclave, per invocare l'illuminazione dello Spirito Santo su chi dovrà scegliere il nuovo pontefice.

Dunque l'immagine che i Camaldolesi danno di se stessi, della loro comunità, la loro autorappresentazione, appare ancora una volta essenzialmente spirituale. Essi, nelle molteplici membra in cui si divide il corpo, sono una Chiesa, una comunità legata da vincoli di appartenenza in unità d'amore e di spirito. Solo a partire da questo presupposto interiore è possibile accettare che le leggi umane, il diritto, la codificazione subentrino – necessariamente – per formalizzare le norme di convivenza reciproca e le osservanze esteriori¹⁹⁵.

6. Conclusioni

La definizione, spirituale e giuridica, della rete monastica (*Klosterverband*) camaldolese in Congregazione e poi in Ordine matura nel sec. XII per iniziativa del Papato. Esso partecipa significativamente al processo di istituzionalizzazione dei Camaldolesi, in particolare con Pasquale II. Il Papato dà veste istituzionale ad una somma di aggregazioni ancora incerta; risponde ad un'esigenza strutturale proveniente dal basso, dalla comunità stessa, che cerca un suo equilibrio ed una unità non più solo patrimoniale. Il processo di istituzionalizzazione, in altri termini, appare indirizzato dal Papato, ma non imposto.

Camaldoli infatti non ripete meccanicamente esempi già noti e accettati da Roma. Si presenta piuttosto come una sintesi originale di motivi istituzionali cluniacensi e cisterciensi: cluniacensi nella figura del priore generale, dotata di forte autorità; cisterciensi nei correttivi conciliari al potere del priore: in primo luogo, il capitolo. Il capitolo potrebbe essere spiegato come un'eredità vallombrosana o cisterciense, ma anche come un esito parallelo di dinamiche interne alla Congregazione Camaldolese: in termini filologici diremmo una innovazione "poligenetica", che si produce indipendentemente dagli altri in più luoghi. Dunque un incrocio di esperienze istituzionali esogene, suggerite dall'alto dall'azione uniformatrice del Papato, ed endogene, prodottesi dal basso a partire dall'esperienza viva dei Camaldolesi.

¹⁹⁵ Per la comprensione dell'autocoscienza della Chiesa (medievale e non) a partire dallo Spirito mi sembrano importanti le parole di MILITELLO, *Ecclesiologia*, p. 114: «La lettura dei nomi della Chiesa, che non sono pure metafore ma prospettive misteriche, gli attributi o proprietà della Chiesa, che non sono semplici aggettivi ma dicono il dinamismo interiore del mistero, resterebbero "ideologia", costruzione mentale se ad attivarli nella comprensione della comunità come fatto vitale e nella riflessione teologica come fatto sistematico non si appellasse allo Spirito».

Una multiforme dialettica muove la Congregazione.

1. La dialettica tra eremo e cenobio, tra solitudine e comunità. L'eremitismo camaldolese fin dalle origini si pone sopra il monachesimo cenobitico, la *monastica lassitudo* di cui parla Pier Damiani, è una riscoperta delle radici più profonde della scelta di vita religiosa, a monte di san Benedetto. Ma lo stesso san Romualdo aveva regolamentato l'eremitismo e la più antica *Consuetudo* (RC) prevedeva già molti momenti di vita comunitaria. Il LER aveva segnato un importante punto di svolta in questa direzione: dalla fuga dal mondo all'apertura al mondo. Già nell'XI, ancor più nel XII secolo, nella Congregazione Camaldolese il peso numerico degli eremiti era di gran lunga inferiore a quello dei cenobiti. Per la Caby si assiste ad una "marginalizzazione" progressiva dell'eremitismo a favore del cenobitismo: fin dalle RC la scelta eremitica appare minacciata, bisognosa di difesa; ancor più man mano che si entra nel basso medioevo¹⁹⁶. Per Giovanni Tabacco eremo e cenobio sono in generale due poli di tensione costanti nella vita religiosa del medioevo, una «permanente tensione»¹⁹⁷. Il loro antagonismo è in qualche modo strutturale: l'uno non può esistere senza l'altro, l'eremitismo è il compimento del cenobitismo ma le due forme di vita non si escludono completamente. Per Camaldoli mi sembra da aggiungere che l'eremo non è mai messo in discussione come forma suprema di vita religiosa. La superiorità spirituale degli eremiti sui cenobiti è da tutti riconosciuta in virtù della radicalità della loro scelta di vita¹⁹⁸. L'opposizione non è contro l'eremitismo, ma contro il potere degli eremiti all'interno della Congregazione, contro le conseguenze giuridiche di una eccellenza spirituale. La debolezza dell'eremitismo, per cui è sentito fin dalle RC come un soggetto da proteggere, sta nella sua grandezza: perché è una strada così sublime che pochi la percorrono, molto più semplice e umana è la vita da cenobiti. La sua altezza straordinaria lo condanna ad essere fenomeno marginale e fisiologicamente fragile, ma quell'altezza che non tutti possono (o vogliono) raggiungere è da tutti ammirata.

2. La dialettica tra potere monarchico e potere collegiale (priere e capitolo), tra elemento verticale ed elemento orizzontale. Raramente le tensioni tra le due forme di potere sfociano in dissidio

¹⁹⁶ CABY, *De l'ermitage à l'ordre eremitique*, p. 89: «En réalité, il est déjà possible de lire cette charte comme une réponse défensive aux premières attaques subies par la fragile observance érémitique en raison du déséquilibre entre les deux composantes de la double fondation, l'Ermitage et l'*hospitium*»; p. 95-96 (riferito al sec. XIII): «La progressive marginalisation des ermites de Camaldoli, cette situation de profond déséquilibre [...] elle explose, provoquant la redéfinition [...] des prerogatives de la maison mère et en général des équilibres internes».

¹⁹⁷ G. TABACCO, *Eremo e cenobio*, in *Spiritualità cluniacense. Atti del II convegno di studi sulla spiritualità medievale, Todi 12-15 ottobre 1958*, Todi 1960, pp. 326-335; ora in ID., *Spiritualità e cultura nel Medioevo* cit., pp. 159-166.

¹⁹⁸ Su come «cet espace sacré est, et reste au cours des siècles, l'objet d'une révérence et d'un culte particulier» vedi le interessanti osservazioni di CABY, *De l'érémitisme*, pp. 176-180.

aperto e documentato¹⁹⁹, più spesso la dialettica, che è connaturata ad ogni esperienza di governo, è costruttiva e si risolve in decisioni condivise, che esprimono una volontà comune²⁰⁰. Delle discussioni preparatorie tra priore e comunità, dei dibattiti che rientrano in ogni prassi decisionale, non rimane traccia scritta.

3. La dialettica tra unità e diversità, tra norma e variante, ossia la dialettica tra centralismo e autonomia, tra centro e periferia. Camaldoli nei secoli XII e XIII è indirizzata ad una crescente omologazione tra i vari membri dell'Ordine, proponendo se stessa come vertice sempre più accentratore. Gli strumenti di questa operazione sono la liturgia e il diritto consuetudinario. In realtà abbiamo visto come nel XII sec. non si possa ancora parlare di imposizione di una prassi liturgica unitaria, ma solo di alcuni segni distintivi comuni. A metà XIII sec. il processo di omologazione si rafforza, almeno in teoria; resta da vedere quanto la norma sia accolta in pratica dalle comunità locali, se ancora nel 1466 l'abate di S. Savino di Pisa denuncia che nell'Ordine regna una tale disparità di usi che la sua riforma pare impossibile²⁰¹. Il processo di omologazione pare aver incontrato delle resistenze sorde ma tenaci, silenziose ma efficaci, che il più delle volte non sfociano in contestazione aperta ma non per questo sono meno attaccate alle tradizioni locali.

Resta aperta la questione delle ribellioni, che si svolgono con frequenza nei secoli XII e XIII. Vedovato parla di «fattori di involuzione» affioranti a Camaldoli dalla metà del sec. XII, chiamando in causa il processo di consolidamento istituzionale dell'istituzione per spiegare «l'esplosione dei conflitti»²⁰². Delumeau e Caby parlano di tendenze centrifughe diffuse da parte delle maggiori abbazie sottoposte a Camaldoli: raramente veri e propri tentativi di secessione dall'Ordine, il più delle volte conflitti limitati all'elezione del priore, per ribadire la propria autonomia²⁰³. Occorre aggiun-

¹⁹⁹ Si ricordi la crisi del 1158, risolta con l'intervento del pontefice nel richiamo al comune *vinculum caritatis* (ed. VEDOVATO, *Camaldoli*, pp. 219-221).

²⁰⁰ CABY, *De l'ermitage à l'ordre eremitique*, p. 94, vede invece una netta contrapposizione, in termini di lotta di potere, tra capitolo e priore generale: «C'est d'abord à propos du supérieur de l'ordre [...] qu'apparaissent ces tensions, voir ces luttes de pouvoir et de prestige, dont les enjeux profonds ne sont autres que la mainmise exclusive sur l'héritage des fondateurs et du *propositum* primitif».

²⁰¹ CABY, *Règle, coutumes et statuts*

²⁰² VEDOVATO, *Camaldoli*, pp. 102-107.

²⁰³ DELUMEAU, *Arezzo. Espace et sociétés*, pp. 1358-1366. Lo studioso tende a relativizzare il peso delle ribellioni e vede una buona tenuta dell'Ordine fino almeno agli inizi del sec. XIII. Le ostilità maggiori vennero dalle abbazie più antiche forse perché condotte nell'alveo della riforma camaldolese contro la volontà della (o di una parte della) comunità locale. Gli stessi concetti sono fatti propri dalla Caby (vedi CABY, *De l'érémisme*, pp. 141-143; sintetico il giudizio a p. 85: «Victime de son succès et de la multiplication des fondations et des incorporations, Camaldoli semble avoir des difficultés à assurer l'unité entre ses membres et en particulier à maîtriser les tendances centrifuges de certains d'entre

gere che quelle ribellioni non mettono mai in discussione né la forma di governo della Congregazione né la formalizzazione sempre più netta dei rapporti giuridici al suo interno. Solo entro questi limiti si può parlare di esse come di una reazione alla “chiusura centralistica” dei Camaldolesi. Dissobbedienza generica, pretesa di eleggere un superiore di propria iniziativa; mentre si definisce un centro rispetto ad una periferia, la periferia stenta a riconoscersi come tale e rivendica una sua centralità relativa. Una lotta di potere, quindi, tra Camaldoli e gli altri membri dell’Ordine, ma non una lotta per il potere. Piuttosto, una lotta per affermare la specificità locale contro un centralismo che rischia di annullare le differenze. Il processo di istituzionalizzazione si accompagna ad una riflessione sulla propria identità: nel momento in cui gli istituti si definiscono si scopre o si costruisce (anche in forme mitopoietiche) una fisionomia locale, distinta da quella congregazionale. Questa dinamica vale per Camaldoli come per ogni altra comunità monastica di un certo peso e tradizione. Si pensi all’eremo del Vivo, che già nel 1136 vede salvaguardata una *propria consuetudine*²⁰⁴, anteriore a quella dell’ingresso nella Congregazione.

È in quest’epoca del resto che maturano alcune categorie culturali che accompagneranno l’Occidente per sempre²⁰⁵: il senso vivo e dinamico della storia, che spinge gli uomini ad interrogarsi sul proprio passato e a codificarlo in forme scritte²⁰⁶; il diritto (romano e canonico) come forma

eux. Les anciennes abbayes intégrées à la congrégation posent le plus de problèmes, car la remise pour réforme semble souvent y avoir eu lieu sans l’avis, voir à l’encontre des communautés qui, dans la plupart des cas, conservent une aspiration forte à l’autonomie communautaire»).

²⁰⁴ Innocenzo II, 22 aprile 1136 (ed. VEDOVATO, *Camaldoli*, p. 192): «Salva eiusdem loci propria consuetudine». Caby, *De l’ermitage à l’ordre eremitique*, p. 90, ha messo in luce la vicinanza degli eremiti del Vivo ai Certosini a partire dal *titulus* da loro inviato in occasione della morte di san Bruno (1101): «Titulus fratrum Montis Amiati. Notum autem facimus sanctitati vestrae, nos fratres de Vivo, humiles habitatores Montis Amiati, una cum domino nostro priore Hieronimo in comuni statuissse, pro reverendissimo charissimoque Brunone, vestrae congregationi patre, septem diebus pro eius venerabili transitu vigiliis et missas celebrare, in matricula conscribere, anniversarium diem agere. Oramus et obnixè petimus ut nostri in omnibus bonis vestris memores sitis. Valet» (ed. PL 152, 555). Dunque le frequenti e insistenti ribellioni degli eremiti del Vivo contro Camaldoli non furono tanto dovute al «passage de l’expérience informelle de l’érémisme à son inclusion dans une structure ordonnée», quanto piuttosto al dover rinunciare alla propria consuetudine, che evidentemente era sentita come autorevole e autonoma da Camaldoli, forse anche ispirata a modelli diversi (Certosini).

²⁰⁵ Per un profilo sulla cultura del XII secolo vedi il classico Ch. H. HASKINS, *La rinascita del XII secolo*, Bologna 1972 (1927¹); M. D. CHENU, *La teologia nel XII secolo*, Milano 1983 (1957¹); *Renaissance and Renewal in the twelfth Century*, cur. R. L. Benson – G. Constable, Cambridge 1982; *Il secolo XII. La “renovatio” dell’Europa cristiana*, a cura di G. Costable – G. Cracco – H. Keller – D. Quaglioni, Bologna 2003.

²⁰⁶ Vedi M. D. CHENU, *Coscienza della storia e teologia*, in ID., *La teologia nel XII secolo*, pp. 71-102; P. CLASSEN, *Res Gestae, Universal History, Apocalypse*, in *Renaissance and Renewal in twelfth Century*, pp. 387-417.

intellettuale di una società complessa e diversificata²⁰⁷; il concetto di individuo inserito in una società ma distinto da essa (e l'eremitismo darà una lezione importante proprio in questo senso)²⁰⁸; aspetti diversificati della riflessione sulla propria identità, che spinge le società umane a dotarsi di autonome forme di governo (si pensi all'affermazione del movimento comunale). Queste categorie interagiscono tra loro e sollecitano il processo di istituzionalizzazione delle comunità religiose.

I religiosi dunque danno un senso alle proprie scelte di vita in un contesto relazionale e culturale complesso, scoprono la propria identità entro un coacervo di identità sovrapposte: personale, locale, diocesana²⁰⁹, congregazionale, ecumenica, come sfere che ampliandosi si includono a vicenda. Si è individui e allo stesso tempo membri di più famiglie: quella, poniamo, di S. Veriano, quella aretina, quella monastica, quella camaldolese, quella cattolica. Identità sovrapposte che non si combattono, non si escludono, ma si integrano, si arricchiscono entro una matrice comune: l'essere cristiani; forse, in quanto monaci, cristiani più fedeli di altri alla vera parola, alla chiamata che scuote il cuore: «Vieni e seguimi» (Mt 19, 21), come era stato detto a san Romualdo²¹⁰, come è ripetuto ad ogni uomo che rinuncia al mondo alla ricerca della vita eterna.

²⁰⁷ Vedi F. CALASSO, *Gli ordinamenti giuridici del rinascimento medievale*, Milano 1949; ID., *Medioevo del diritto. I. Le fonti*, Milano 1954, pp. 345-365; E. CORTESE, *Il rinascimento giuridico medievale*, Roma 1992.

²⁰⁸ Vedi C. MORRIS, *La scoperta dell'individuo (1050-1200)*, Napoli 1985 (1972¹); G. PENCO, *Senso dell'uomo e scoperta dell'individuo nel monachesimo dei secoli XI e XII*, in «Benedictina», 37, 1990, pp. 285-315; A. J. GUREVIČ, *La nascita dell'individuo nell'Europa medievale*, Roma-Bari 1996.

²⁰⁹ La prassi pastorale della Chiesa distingue oggi identità "locale" (parrocchiale) da identità "particolare" (diocesana).

²¹⁰ La liturgia medievale per san Romualdo commenta il passo biblico successivo, la domanda di san Pietro a Cristo: «Ecce, nos reliquimus omnia et secuti sumus te. Quid erit nobis?» (Mt 19, 27). Vedi omeliario Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana Conv. Soppr. 366, f. 178r, XII sec. (ma l'indicazione per san Romualdo è posteriore); messale Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana Conv. Soppr. 292, f. 120v, XII sec.; breviario Arezzo, Biblioteca Città di Arezzo 309, ff. 299r-302v, fine XIII/inizi XIV sec; Martino III, *Vetus Ordo divinatorum officiorum* II 6 (ed. MITTARELLI – COSTADONI, *Annales Camaldulenses* VI, Appendix, 161).