

Mariano Dell'Omo

**Montecassino altomedievale: i secoli VIII e IX. Genesi di un simbolo, storia di una realtà**

[A stampa in *Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana (secc. VIII-X)* (Atti del VII Convegno di studi storici sull'Italia benedettina, Nonantola [Modena], 10-13 settembre 2003), a cura di G. Spinelli, Cesena 2006 (Italia Benedettina 27), pp. 165-192 © dell'autore – Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"]

**1. Un "topos" storiografico.**

Già con il riferirsi ai secoli VIII e IX il titolo del mio intervento non può non alludere ad un'altra testata, a quei *Lineamenti di storia cassinese nei secoli VIII e IX* di Giorgio Falco, apparsi il 1929 nel primo tomo di *Casinensia*, la Miscellanea di studi cassinesi pubblicati in occasione del XIV centenario della fondazione di Montecassino, ampio lavoro – poi riprodotto dallo stesso Falco nel 1947 in *Albori d'Europa* con la nuova intestazione *Due secoli di storia cassinese* –, che rappresenta quasi una svolta nel suo percorso storiografico, sempre più orientato dall'idea di una ragione storica sovrastante, filo conduttore di un disegno che lo porta a compendiare quei due secoli di storia cassinese, complessi e non sempre limpidi e lineari, nel sintagma finale «missione benedettina di religione e di coltura»<sup>1</sup>, quasi anticipazione già matura e splendida del suo più famoso contributo agli studi medievistici, *La Santa Romana Repubblica*, nel quale gli riuscì pienamente, come ha scritto Girolamo Arnaldi, «di rendere chiaro, rettilineo e coerente l'oscuro tortuoso e incoerente Medioevo»<sup>2</sup>, svelandone il contributo essenziale alla «fondazione dell'Europa su base cristiana e romana»<sup>3</sup>. I "lineamenti di storia cassinese", così aperti sul ruolo europeo del monachesimo, sembrano dunque voler saggiare attraverso Montecassino un terreno ben più vasto, che sarà sempre coltivato ed amato dallo studioso torinese: l'origine dell'unità spirituale e culturale dell'Europa medievale. Un "topos" storiografico che aleggia anche intorno a noi, al quale è difficile sottrarsi quando si parli di monachesimo altomedievale, che ancora quest'anno Friedrich Prinz ha evocato con il titolo di un suo saggio, *Montecassino ed Europa monastica*<sup>4</sup>, e che anch'io accolgo, seppure con una certa sospensione proprio perché l'Europa cristiana, anzi, come diceva ancora Falco, «il processo della sua articolazione e della sua dissociazione»<sup>5</sup>, è un fenomeno ancora vivo, in parte concluso, in parte incompiuto, e il monachesimo e Montecassino in particolare non sono soltanto protagonisti essenziali del passato di questo processo ma anche al tempo stesso fattori del suo sempre perfettibile presente.

**2. Roma e Montecassino: un binomio da analizzare.**

Il Montecassino dei secoli VIII e IX è come incluso tra due nomi che lo stesso anonimo autore dei *Chronica Sancti Benedicti Casinensis* fissa rispettivamente come basi d'inizio e di arrivo, «a Petronace abbate usque nunc annum domni Berthari abbatis»<sup>6</sup>, da Petronace a Bertario, dunque dal 718 circa alla seconda metà del sec. IX. E prima solo un lungo silenzio, cominciato in quella notte dell'anno 577 nella quale, come ricorda Paolo Diacono nell'*Historia Langobardorum*, il monastero fu

<sup>1</sup> G. FALCO, *Due secoli di storia cassinese*, in G. FALCO, *Albori d'Europa. Pagine di storia medievale*, Roma 1947, p. 263 (già con il titolo di *Lineamenti di storia cassinese nei secoli VIII e IX*, in *Casinensia. Miscellanea di studi cassinesi pubblicati in occasione del XIV centenario della fondazione della Badia di Montecassino*, Montecassino 1929, p. 548).

<sup>2</sup> G. ARNALDI, *Falco, Giorgio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XLIV, Roma 1994, p. 300 (complessivamente p. 299-307); cf. anche il rapido ma intenso profilo dello storico torinese tracciato da E. ARTIFONI, *Giorgio Falco*, in *L'Università di Torino. Profilo storico e istituzionale*, ed. F. TRANIELLO, Torino 1993, p. 362-365; il testo (pagine elettroniche 1-3) è distribuito anche da <http://www.retimedievali.it>, nella sezione Biblioteca: <http://centri.univr.it/RM/biblioteca/scaffale/a.htm>.

<sup>3</sup> G. FALCO, *La Santa Romana Repubblica. Profilo storico del Medio Evo*, Milano-Napoli 1954<sup>2</sup>, p. 11, 453.

<sup>4</sup> Apparso in *Il monaco, il libro, la biblioteca. Atti del Convegno, Cassino-Montecassino, 5-8 settembre 2000*, ed. O. PECERE, Cassino 2003 (Edizioni dell'Università degli Studi di Cassino. Atti), p. 5-32.

<sup>5</sup> FALCO, *La Santa Romana Repubblica*, p. 453.

<sup>6</sup> *Chronica sancti Benedicti Casinensis*, ed. G. WAITZ, MGH. *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX*, Hannoverae 1878, p. 468.

invaso dai Longobardi di Zotone e i monaci in fuga verso Roma poterono appena salvare, portandolo con se insieme a poche altre reliquie, «codicem sanctae regulae»<sup>7</sup>.

Roma-Montecassino, un binomio da analizzare, di cui non a caso fa memoria Paolo Diacono. Eppure un notevole vuoto di testimonianze almeno locali – romane ed italice più in generale – sta per aprirsi proprio con il sec. VII non solo sulle sorti della Regola di Benedetto ma anche e soprattutto della comunità monastica cassinese, che tutto lascia supporre si sia estinta, pur sotto l'iniziale protezione dei vescovi della città, come del resto altri cenobi monastici in un periodo nel quale essi furono poco rappresentativi nell'Urbe, dove si confrontavano tendenze di volta in volta gregoriane (filomonastiche) ed antigregoriane (di indirizzo più filoclericale).

La rinascita coincise solo con gli inizi del sec. VIII, come ci ricorda ancora Paolo Diacono:

«Intorno a questi anni Petronace, cittadino di Brescia, spinto dall'amore divino, si recò a Roma e, su esortazione di Gregorio, allora papa della sede apostolica, si diresse a questa rocca di Cassino e, giunto presso il sacro corpo del beato padre Benedetto, prese ad abitare lì insieme ad alcuni uomini semplici<sup>8</sup> che già vi si trovavano. Questi elessero il venerando Petronace loro superiore. In breve tempo, con l'aiuto della divina misericordia e per l'intercessione dei meriti del beato padre Benedetto, passati già quasi centodieci anni da quando il luogo era stato privato di ogni abitazione umana, Petronace, divenuto padre di molti monaci, nobili e uomini comuni, che accorrevano presso di lui, cominciò a vivere sotto il giogo della santa *Regola* e nell'insegnamento del beato Benedetto»<sup>9</sup>.

Quello di Paolo è un racconto in parte circostanziato in parte solo edificante, che in ogni caso non sembra esplicitare la logica per la quale Montecassino riemerge alla ribalta della storia. Che cosa ne è stato della memoria di questo luogo nell'intero secolo precedente, allorché si prepara la nuova Europa del medioevo cristiano e in primo luogo l'autorità spirituale di Benedetto si espande in parallelo all'espansione della Chiesa di Roma nelle nuove nazioni cristiane?

Senza dubbio nell'intero alto medioevo grande fu l'influsso esercitato dai *Dialogi* di Gregorio Magno: lo dimostra lo stesso Paolo Diacono quando nel I libro dell'*Historia Langobardorum* non trova di meglio per la biografia di s. Benedetto che citare quella gregoriana, occupante l'intero II libro dei *Dialogi*: «Cuius vitam, sicut notum est, beatus papa Gregorius in suis Dialogis suavi sermone composuit»<sup>10</sup>.

Ma Paolo è ormai lo specchio di un tempo nel quale l'osservanza della Regola non ha più solo implicazioni spirituali, essendo pure già un fattore di politica ecclesiastica, avviandosi infatti a diventare l'unico codice disciplinare della vita monastica, un dato che sarà poi definitivamente consacrato nel sinodo di Aquisgrana dell'816. In realtà Kassius Hallinger e poi Adalbert de Vogüé hanno mostrato come Gregorio Magno non avesse in alcun modo agito per diffondere la *Regula Benedicti* a Roma o in Italia quale unico testo di legge cenobitica, e perciò esclusivo modello di condotta monastica da esportare anche altrove<sup>11</sup>.

È un fatto invece che nella lettera scritta intorno al terzo decennio del VII sec. da Venerando, fondatore del monastero di Altaripa in Aquitania, a Costanzo vescovo di Albi, appare per la prima

---

<sup>7</sup> PAOLO DIACONO, *Storia dei Longobardi*, ed. L. CAPO, Vicenza 1993 (Fondazione Valla): IV, 17, p. 194-196: «Circa haec tempora coenobium beati Benedicti patris, quod in castro Casino situm est, a Langobardis noctu invaditur. Qui universa diripientes, nec unum ex monachis tenere potuerunt... Fugientes quoque ex eodem loco monachi Romam petierunt, secum codicem sanctae regulae, quam praefatus pater composuerat, et quaedam alia scripta necnon pondus panis et mensuram vini et quidquid ex suppellectili subripere poterant deferentes».

<sup>8</sup> L'ottima traduzione curata da Lidia Capo in questo caso non rende la ricchezza semantica dell'aggettivo *simplex*, che potrebbe significare anche la dimensione eremitica più che la condizione socio-psicologica di tali uomini, come ritiene R. GRÉGOIRE, *Montecassino ospitava alcuni eremiti nel 717*, in *Il Sepolcro di San Benedetto*, II, Montecassino 1982 (Miscellanea Cassinese, 45), p. 210-213 (già in «Benedictina», 25 [1978], p. 413-416).

<sup>9</sup> PAOLO DIACONO, *Storia dei Longobardi*: VI, 40, p. 343.

<sup>10</sup> PAOLO DIACONO, *Storia dei Longobardi*: I, 26, p. 50.

<sup>11</sup> Cf. K. HALLINGER, *Papst Gregor der Grosse und der hl. Benedikt*, in *Commentationes in Regulam S. Benedicti*, ed. B. SFEIDLE, Romae 1957 (Studia Anselmiana, 42), p. 259-277; A. DE VOGÜÉ, *La mention de la "Regula Monachorum" à la fin de la "vie de Benoît" (Grégoire, Dial. II, 36). Sa fonction littéraire et spirituelle*, in *Regulae Benedicti Studia. Annuaire Internationale*, 5, ed. B. JASPERT – E. MANNING, Hildesheim 1977, p. 297.

volta l'espressione «Regulam sancti Benedicti abbatis Romensis, quam praesens continet liber»<sup>12</sup>, un testo che doveva servire per regolare la vita dello xenodochio denominato Letario, probabilmente annesso al monastero altaripense.

Tale designazione, della cui fonte Ludwig Traube riconobbe l'autenticità anche se non ne comprese il senso<sup>13</sup>, come hanno ben sottolineato Joachim Wollasch<sup>14</sup> e Pius Engelbert<sup>15</sup>, non è comprensibile se non nel quadro della "Romorientierung", quella singolare inclinazione verso Roma che caratterizza le popolazioni franche ed anglosassoni del sec. VII. Mentre Montecassino giace in abbandono, è sul continente come poi in Inghilterra che il messaggio monastico benedettino si fa strada, pur se nell'ambito di un regime di *regula mixta*, grazie anche ai viaggi-pellegrinaggi compiuti a Roma in questi anni<sup>16</sup> da Benedetto Biscop (627/628-689), Wilfrid (634-709) abate di Ripon e poi vescovo di York, Willibrordo (658-739), missionario ed arcivescovo dei Frisoni nonché abate di Echternach, Bonifacio (672/675-754), missionario, poi arcivescovo e legato pontificio per i territori germanici<sup>17</sup>. Esempio è il caso del monastero di S. Pietro di Wearmouth in Northumbria, fondato nel 673/674 dal già ricordato nobile anglosassone Biscop Baducing, che dopo essersi recato a Roma nel 671 assunse anche il nome di Benedetto, e nel cui monastero, unito a quello di S. Paolo di Jarrow, fra le molteplici tradizioni monastiche un valore peculiare era attribuito alla "Regola del grande abate Benedetto", come ci informa l'*Historia Abbatum* di Beda<sup>18</sup>. D'altra parte, come hanno puntualizzato ancora Prinz e de Vogüé, c'è un secondo grande filone delle relazioni *Regula Benedicti*-Roma, costituito dal legame continentale creatosi tra la Regola di s. Benedetto e quella di s. Colombano (†615)<sup>19</sup>, che a partire dal 629, sotto l'abate Valdeberto, appaiono entrambe vigenti a Luxeuil in Gallia, anche qui secondo un regime di *regula mixta*.

---

<sup>12</sup> Testo edito in L. TRAUBE, *Textgeschichte der Regula S. Benedicti*, 2. Auflage, ed. H. PLENKERS, in *Abhandlungen der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-philologische und historische Klasse*, 25, 2, München 1910<sup>2</sup>, p. 88.

<sup>13</sup> TRAUBE, *Textgeschichte der Regula*, p. 79, ritenne che l'attribuzione del titolo *Romensis* a Benedetto fosse dovuta alla circostanza della permanenza dei monaci cassinesi nel monastero lateranense a Roma, dopo la distruzione longobarda di Montecassino. Per una nuova ipotesi sul soggiorno romano dei Cassinesi rinvio a M. DELL'OMO, *A proposito dell'esilio romano dei monaci cassinesi dopo la distruzione longobarda di Montecassino*, in *Montecassino. Dalla prima alla seconda distruzione. Momenti e aspetti di storia cassinese, secc. VI-IX. Atti del II Convegno di studi sul Medioevo meridionale, Cassino-Montecassino, 27-31 maggio 1984*, ed. F. AVAGLIANO, Montecassino 1987 (Miscellanea Cassinese, 55), p. 485-512; cf. anche le considerazioni di A. DE VOGÜÉ, nella recensione del volume apparsa in «Revue d'Histoire Ecclésiastique», 86 (1991), p. 120-121, a proposito di quella che egli definiva tanto benevolmente quanto realisticamente «hypothèse séduisante» (p. 120), non senza aggiungere infatti: «Que son hypothèse soit fragile, l'A. en est bien conscient» (p. 121).

<sup>14</sup> Cf. J. WOLLASCH, "Benedictus abbas Romensis". *Das römische Element in der frühen benediktinischen Tradition*, in *Tradition als historische Kraft. Interdisziplinäre Forschungen zur Geschichte des früheren Mittelalters*, unter Mitwirkung v. M. BALZER – H. H. KRÜGER – L. VON PADBERG, ed. N. KAMP – J. WOLLASCH, Berlin-New York 1982, p. 119-137; inoltre K. HÄLLINGER, *Benedikt von Monte Cassino. Sein Aufstieg zur Geschichte, zu Kult und Verehrung*, in *Regulae Benedicti Studia. Annuario Internationales*, 10-11, ed. B. JASPERS, Hildesheim 1984, p. 77-89.

<sup>15</sup> Cf. P. ENGELBERT, *Regeltext und Romverehrung. Zur Frage der Verbreitung der Regula Benedicti im Frühmittelalter*, in *Montecassino dalla prima alla seconda distruzione*, p. 133-162.

<sup>16</sup> Su questo argomento cf. L. E. V. PADBERG, *Missionare und Mönche auf dem Weg nach Rom und Monte Cassino im 8. Jahrhundert*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 111 (2000), p. 145-168.

<sup>17</sup> Su di lui cf. TH. SCHIEFFER, *Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas*, Freiburg i. B. 1954 (nuova ed. Darmstadt 1972); J. SEMMLER, *Bonifatius (Winfrid) [Leben und Wirken]*, in *Lexikon des Mittelalters*, II, München-Zürich 1983, col. 417-420; PADBERG, *Missionare und Mönche*, p. 155-157.

<sup>18</sup> Cf. *Venerabilis Baedae Opera Historica*, ed. CH. PLUMMER, Oxford 1896, p. 374-375.

<sup>19</sup> Cf. F. PRINZ, *Frühes Mönchtum und frühmittelalterliche Gesellschaft*, in *Regulae Benedicti Studia. Annuario Internationales*, 1, ed. B. JASPERS – E. MANNING, Hildesheim 1972, p. 216; F. PRINZ, *Askese und Kultur. Vor- und frühbenediktinisches Mönchtum an der Wiege Europas*, München 1980, p. 327 (tr. it. *Ascesi e cultura. Il monachesimo benedettino nel Medioevo*, Bari 1983, p. 44); F. PRINZ, *Italien, Gallien und das frühe Merowingerreich: ein Strukturvergleich zweier monastischen Landschaften*, in *Atti del 7° Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo*, I, Spoleto 1982, p. 131-133; A. DE VOGÜÉ, *Bourgogne, Angleterre, Alémanie: sur trois étapes du cheminement de la Règle*, in *Études sur la Règle de Saint Benoît. Nouveau recueil*, Abbaye de Bellefontaine 1996, p. 147-157.

I pellegrinaggi di Franchi ed Anglosassoni nella città pontificia già a partire dal sec. VI-VII costituiscono un fecondo terreno di rafforzamento dei legami tra nord e sud, in particolare dell'«orientamento a Roma»<sup>20</sup>. Cyrille Vogel ha scritto di una vera e propria «migrazione – della liturgia romana – verso i paesi franchi grazie anche alle iniziative individuali dei pellegrini, poi, a partire dal 754, con l'appoggio del potere regio»<sup>21</sup>. Ne sono una riprova gli *Ordines Romani* che, circolanti a metà del sec. VIII nel regno franco, rivendicavano il carattere “romano” di testi che in realtà riflettono sì delle tradizioni romane ma ormai sovrapposte in vari casi ad usi franchi.<sup>22</sup>

Rivelatore per cogliere al tempo stesso l'elemento romano e l'evoluzione della primitiva tradizione benedettina è l'*Ordo Romanus* XVII, conosciuto come *Breviarium Ecclesiastici Ordinis*, il cui testimone più antico, il ms. Biblioteca Apostolica Vaticana, Palatino lat. 574<sup>23</sup>, databile tra la fine del sec. VIII e l'inizio del sec. IX, proviene, come sembra, dalla Francia settentrionale, e proprio all'inizio lascia cogliere l'abbinamento *Ecclesia Romana-Regula Benedicti*, che per i membri di un monastero franco doveva rappresentare ormai una garanzia destinata a fare ben presto della Regola di Benedetto la “Regola” per eccellenza:

Breviarium Ecclesiastici Ordinis qualiter in cinobiis fideliter domino servientes tam iusta auctoritatem catholice adque apostolice Romane ecclesiae quam et iuxta dispositionem regulae sancti Benedicti<sup>24</sup>.

Qui appare evidente come la relazione tra l'autorità cattolico-apostolica della Chiesa romana e quella della Regola di Benedetto assurga ormai al rango di una vera e propria identità dalle incalcolabili conseguenze.

### 3. La rinascita di Montecassino nel sec. viii.

Se lo sguardo si rivolge ora al Montecassino di quegli anni, già da tempo ricostruito e spiritualmente rinnovato, e si analizza il testo delle due lettere dettate da Paolo Diacono e indirizzate dall'abate franco, frisone di origine, Teodemaro (777/778-796), l'una a Teodorico<sup>25</sup>, l'altra al re Carlo Magno<sup>26</sup>, non si rilevano accenti diversi, anzi direi che c'è una perfetta sintonia tra il documento liturgico franco-romano poco prima citato e queste due epistole inviate da Montecassino. Anche la disciplina cassinese infatti sullo scorcio del sec. VIII è segnata dal forte vincolo che unisce i monaci della rinnovata arce monastica con la *Romana Ecclesia* e con il *mos Romanus* specie negli usi liturgici. La cosa di per sé potrebbe sembrare ovvia ma non lo è proprio per il fatto che in queste due missive

<sup>20</sup> Cf. J. ZETTINGER, *Die Berichte über Rompilger aus dem Frankenreiche bis zum Jahre 800*, Roma 1900 (Römische Quartalschrift, 11. Supplementheft); L. SCHMUGGE, *Die Anfänge des organisierten Pilgerverkehrs im Mittelalter*, «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 64 (1984), p. 1-83 (sugli esordi dei pellegrinaggi franchi nell'Urbe, specialmente p. 4-8).

<sup>21</sup> C. VOGEL, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen âge*, rééd. anast. préf. par B. Botte, Spoleto 1981 (Biblioteca degli “Studi Medievali”, 1), p. 43.

<sup>22</sup> Cf. C. VOGEL, *Les échanges liturgiques entre Rome et les pays francs jusqu'à l'époque de Charlemagne*, in *Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800*, I, Spoleto 1960 (Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 7), p. 217-261; VOGEL, *Introduction*, p. 101-181.

<sup>23</sup> Per un'aggiornata descrizione del manoscritto cf. *Bibliotheca capitularium regum Francorum manuscripta. Überlieferung und Traditionszusammenhang der fränkischen Herrschererlasse*, ed. H. MORDEK, München 1995 (MGH. Hilfsmittel, 15), p. 771-773.

<sup>24</sup> *Ordines aevi regulae mixtae*, ed. J. SEMMLER, in *Initia Consuetudinis Benedictinae. Consuetudines saeculi octavi et noni*, ed. K. HALLINGER, Siegburg 1963 (Corpus Consuetudinum Monasticarum, 1), p. 27; anche M. ANDRIEU, *Les “Ordines Romani” du haut moyen âge*, III. *Les textes (Ordines XIV-XXXIV)*, Louvain 1951 (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents, 24), p. 175.

<sup>25</sup> Cf. *Theodomari abbatis Casinensis epistula ad Theodoricum gloriosum*, ed. J. WINANDY – K. HALLINGER, in *Initia Consuetudinis Benedictinae*, p. 125-136. Il personaggio sembra identificarsi con il padre o il fratello di s. Guglielmo di Tolosa, monaco di Gellone e amico di Benedetto di Aniane, documentato negli anni 782, 791, 793: cf. *ibidem*, p. 128; dubbi sull'autenticità di questa lettera sono stati avanzati da H. HOFFMANN, *Zur Geschichte Montecassinis im 11. und 12. Jahrhundert*, in H. DORMEIER, *Montecassino und die Laien im 11. und 12. Jahrhundert*, Stuttgart 1979 (Schriften der MGH, 27), p. 3.

<sup>26</sup> Cf. *Theodomari abbatis Casinensis epistula ad Karolum regem*, ed. K. HALLINGER – M. WEGENER, p. 137-175.

l'autore tende a sottolinearlo in modo quasi programmatico. Pur senza costituire un criterio rigido ed assoluto, dalle due lettere traspare, insieme al riconoscimento di una legittima pluralità di esperienze claustrali, una netta e serena consonanza rispetto alle consuetudini della Chiesa di Roma<sup>27</sup>. Anche a costo di non rispettare del tutto la lettera della Regola, i Cassinesi, come scrive Teodemaro a Carlo, nell'ambito liturgico preferiscono adottare un criterio di maggiore elasticità o, in certi casi, di più severa rigidezza, «ne a sancta Romana ecclesia discrepare viderentur»<sup>28</sup>, come nel caso dell'Ufficio notturno durante l'estate. Mentre infatti s. Benedetto (*Reg. X, 1-2*)<sup>29</sup> stabiliva che da Pasqua fino agli inizi di novembre, «data la brevità delle notti», invece delle tre lezioni lette nel periodo invernale se ne reciti a memoria una sola tratta dall'Antico Testamento, Teodemaro, rifacendosi, com'egli scrive, ai «nostri maiores», spiega al re dei Franchi che a Montecassino, anche durante il periodo estivo, vengono lette ogni giorno tre lezioni prese dal Vecchio Testamento, proprio perché tale è la consuetudine della Chiesa romana. L'abate cassinese non manca altresì di interpretare la *mens* di Benedetto, nella convinzione che al santo non possa dispiacere, ma che anzi gli riesca gradito il fatto che nella lode di Dio si facciano aggiunte «propter Dei amorem»<sup>30</sup>. Così, con questo spirito, si accompagnava da Montecassino l'invio di un codice della Regola chiesto da re Carlo ai Cassinesi, del cui testo, com'è noto, fu realizzata una copia per Reichenau e forse, sulla base di questa, una replica del tutto simile per S. Gallo, che è quella conservata oggi nel ms. St. Gallen, Stiftsbibliothek, 914 (sec. IX<sup>1</sup>), il più autorevole testimone della classe pura della Regola, oltre che il più antico dell'intera tradizione manoscritta relativa alla stessa lettera dell'abate Teodemaro a Carlo<sup>31</sup>.

È questo il segno più manifesto che anche la rinascita di Montecassino nel sec. VIII si compie per un solco di continuità tanto con l'autorità della Regola di Benedetto che con quella della Chiesa romana. Non a caso nel racconto di Paolo Diacono il viaggio del bresciano Petronace sul monte di Cassino, pregno di conseguenze per il futuro del monachesimo occidentale, viene intrapreso per esortazione di un pontefice, Gregorio II (715-731), che oltre ad aver assunto l'emblematico nome di un insigne predecessore, manifestava più di altri papi anteriori grande attenzione ai flussi di pellegrini che si riversavano nell'Urbe e che evidentemente recavano in sé una profonda venerazione all'apostolo Pietro e al suo successore. Alcuni anni dopo, scrive ancora Paolo Diacono, papa Zaccaria (741-752) in segno di venerazione verso Montecassino, non solo «plura adiutoria contulit, libros scilicet sanctae scripturae et alia quaeque quae ad utilitatem monasterii pertinent», ma volle pure concedere «regulam, quam beatus pater Benedictus suis sanctis manibus conscripsit»<sup>32</sup>. Al di là dei relativi problemi esegetici<sup>33</sup> da questo passo dell'*Historia Langobardorum*, si percepisce che il

<sup>27</sup> Su questi temi rinvio a M. DELL'OMO, *Cultura liturgica e preghiera a Montecassino negli anni dell'abate Desiderio (1058-1087) (con una giunta sulla raccolta di preghiere del cod. Casin. 442)*, in *L'età dell'abate Desiderio, III.1, Storia arte e cultura. Atti del IV Convegno di studi sul medioevo meridionale, Montecassino-Cassino, 4-8 ottobre 1987*, edd. F. AVAGLIANO – O. PECERE, Montecassino 1992 (Miscellanea Cassinese, 67), specialmente p. 279-286; M. DELL'OMO, *La Regola vissuta: consuetudini monastiche e cultura spirituale a Montecassino tra alto e basso medioevo*, in *I Fiori e' Frutti santi. S. Benedetto, la Regola, la santità nelle testimonianze dei manoscritti cassinesi* [Catalogo della mostra, Montecassino 10 luglio-31 ottobre 1998], ed. M. DELL'OMO, Milano 1998 (Nell'ambito del progetto Bimillenario di Cristo. I Santi nella storia 1998-1999), p. 47-50.

<sup>28</sup> *Theodomari abbatibus Casinensis epistula ad Karolum regem*, p. 161.

<sup>29</sup> «A pascha autem usque ad kalendas nobembres omnis, ut supra dictum est, psalmodiae quantitas teneatur, excepto quod lectiones in codice propter brebitatem noctium minime legantur, sed pro ipsis tribus lectionibus una de veteri testamento memoriter dicatur, quam brevis responsorius subsequatur»: *Benedicti Regula*, ed. R. HANSLIK, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 75, Vindobonae 1977<sup>2</sup>, p. 62.

<sup>30</sup> *Theodomari abbatibus Casinensis epistula ad Karolum regem*, p. 161.

<sup>31</sup> Cf. P. ENGELBERT, alla scheda descrittiva n. 1, in *I Fiori e' Frutti santi*, p. 105-106; K. SCHMUKI, alla scheda descrittiva n. 21, in *"Cimelia Sangallensia". Hundert Kostbarkeiten aus der Stiftsbibliothek St. Gallen beschrieben* v. K. SCHMUKI – P. OCHSENBEIN – C. DORA, St. Gallen 1998, p. 52, 216 n. 21.

<sup>32</sup> PAOLO DIACONO, *Storia dei Longobardi*: VI, 40, p. 342.

<sup>33</sup> Sull'attendibilità della notizia paolina circa l'autografia del manoscritto della Regola donato da papa Zaccaria, già P. MEYVAERT, *Problems Concerning the "Autograph" Manuscript of Saint Benedict's Rule*, «Revue Bénédictine», 69 (1959), p. 7, sottolineava che «a clear answer is evidently impossible. The most that internal criticism of the text – as it has survived in the St. Gall 914 and other copies – can do is to show that the latinity of this Cassinese "autograph" is the one most consonant with the 6th century when St. Benedict lived. If the

cerchio nella mente di Paolo sembra così chiudersi, quasi a dire che quella Regola era “romana”, come tale si era irradiata ed espansa oltre i confini stessi del suo territorio d’origine, e che perciò la sua restituzione, il suo “ritorno” a Montecassino non era che l’effetto finale, il più ricco di significato simbolico, di tale diffusione.

È da questo momento che tra Montecassino e Roma i legami si fanno sempre più visibili e si rende ancor più chiaro il fatto che la rifondazione del monastero cassinese è il segno inequivocabile della forza della tradizione benedettina, che aveva saputo salvaguardare se stessa nel secolo precedente con il crisma della sua origine “romana”, ed alla quale ora i papi Gregorio II e specialmente – lo si può dire con più sicurezza – Zaccaria, consapevoli delle implicazioni politico-religiose del monachesimo per il futuro del cristianesimo a nord dell’Italia e non solo, davano nuovo impulso<sup>34</sup>. In questo circolo virtuoso la Regola era ormai destinata a conseguire effetti duraturi, proprio come quelli che negli stessi anni e grazie agli stessi impulsi romani, otteneva il monaco anglosassone Winfrith (689-750), vissuto nei monasteri di Exeter e di Nursling nel Wessex, il quale visita papa Gregorio e gli domanda aiuto in vista della missione cristiana che si apprestava a compiere nella Germania ancora pagana, prima della sua consacrazione a vescovo missionario, avvenuta proprio a Roma per mano dello stesso Gregorio II nel 722, e sigillata con il nuovo nome di Bonifacio. Alcuni anni dopo, nel 729/730, ancora pochi di numero sotto la guida di Petronace, i Cassinesi accolsero tra di loro un parente di Bonifacio, Willibaldo (700-787), come ci informa la Vita che ne scrisse la contemporanea Hugeburc monaca di Heidenheim<sup>35</sup>, secondo la quale il futuro vescovo di Eichstätt, fermatosi sull’arce cassinese per dieci anni al ritorno da un viaggio in Palestina (dal 723 al 727) e da una permanenza a Costantinopoli, vi svolse i compiti di decano e di portinaio, introducendo finalmente a Montecassino usi regolari e in special modo l’osservanza della *Regula Benedicti*:

Transacto itaque tunc 10 annorum intercapidine, venerandus ille vir Willibaldus sacram sancti Benedicti regularis vitae institutionem... omnimodo prout fore possit observare conabat, et non solum ipse, sed alios cum illo in veneranda regularis vitae vestigia preibando perducebat<sup>36</sup>.

Difficile è stabilire in quale misura nella restaurazione di Montecassino, compiutasi sotto l’abate Petronace, l’opera di Willibaldo interagisse con quella del vicino monastero di S. Vincenzo al Volturno – come ci informa, benché tardivamente (sec. XII), il *Chronicon Vulturense* di Giovanni monaco<sup>37</sup> –, da cui deriverebbe un decisivo apporto del mondo longobardo meridionale alla rinascita cassinese di quegli anni<sup>38</sup>, anche se in realtà Paolo Diacono, dal quale sembra dipendere il cronista

---

manuscript had a subscription of some kind relating to St. Benedict it is surprising this subscription has not been preserved in any of the extant copies. Perhaps the most reasonable hypothesis, in line with the general interpretation of Paul’s text given above, is to consider that the manuscript bore some trace of former Cassinese ownership, and that it was this evidence which led it to be considered later as the “autograph” of St. Benedict».

<sup>34</sup> Scrive WOLLASCH, *“Benedictus abbas Romensis”*, p. 129, che «die Päpste von Gregor II. über Gregor III. bis zu Zacharias der benediktinischen Tradition in Monte Cassino zu Dauerhaftigkeit verhelfen wollten und dass sie dabei selbst eine Tradition entwickelt haben, in der sie zum Mönchtum entschlossene Grosse aus der Welt in Rom empfangen und ihnen anschliessend den Weg nach Monte Cassino empfahlen».

<sup>35</sup>«Cumque venerandus vir Willibaldus et Tidberchtus, qui cum eo pergebat omnia, perveniebant ad Sanctum Benedictum, non repperiebant ibi nisi paucos monachos et abbate <cosi> nomine Petronacem»: *Vita Willibaldi episcopi Eichstetensis*, ed. O. HOLDER-EGGER, *MGH. Scriptores*, XV/I, Hannoverae 1887, p. 102.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> Cf. *“Chronicon Vulturense” del monaco Giovanni*, I, ed. V. FEDERICI, Roma 1925 (Fonti per la storia d’Italia, 58), p. 150-151: «Divina quoque revelacione compulsi venerabiles patres <Tato, Taso e Paldo>, ut monasterium Beati Benedicti apud Casinum castrum constitutum, quod a Longobardis fuerat destructum, ut beatus scribit papa Gregorius, suo studio et labore reedificarent, suosque monachos ibi facerent habitare, qui sancte servitutis officia Christo persolverent ad eiusdem confessoris corpus, quod quidem sancti patres vigilanti studio perfecerunt».

<sup>38</sup> Sulla rinascita di Montecassino cf. J. CHAPMAN, *La restauration du Mont-Cassin par l’abbé Petronax*, «Revue Bénédictine», 21 (1904), p. 74-80; H. HOFFMANN, *Die älteren Abtslisten von Montecassino*, «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 47 (1967), p. 242-247; P. BERTOLINI, *I Langobardi di Benevento e Monte Cassino. La prima ricostruzione*, in *Montecassino dalla prima alla seconda distruzione*, p. 55-100; cf. anche i rilievi di A. DE VOGÜÉ, nella recensione del volume apparsa in «Revue d’Histoire

Giovanni, nel narrare della rinascita cassinese sotto Petronace non fa che aggiungere in forma paratattica:

Proprio allora il monastero del beato Vincenzo martire, che si trova presso le sorgenti del fiume Volturno e ora risplende di una grande congregazione di monaci, fu edificato da tre nobili fratelli [Tato, Taso e Paldo], come mostra l'eruditissimo Autperto, abate dello stesso monastero, nell'opera da lui scritta su questo argomento<sup>39</sup>.

Del resto significativamente subito di seguito Paolo aggiunge una nuova notizia, per lui non meno importante pur se estranea agli eventi cassinesi, circa la coeva occupazione del castello di Cuma da parte dei Longobardi beneventani, che così tra il 717 e il 719 tagliavano i collegamenti tra Roma e Napoli sulla litoranea Domiziana.

È un fatto che Willibaldo, trascorso un decennio a Montecassino, chiamato quindi a Roma da papa Gregorio III (731-741) per coadiuvare insieme a suo fratello Wynnebaldo l'opera missionaria di Bonifacio, dovette trasmettere a quest'ultimo un'impronta benedettina ricca di conseguenze per la storia del monachesimo germanico e per quella delle relazioni tra Montecassino e il mondo religioso del nord Europa.

Beneficiario della forza della tradizione benedettina viva ed espansiva tra VII e VIII secolo, il monastero cassinese con la sua rinascita ne diventa ormai il simbolo in assoluto, e come l'ha chiamato Prinz, un vero e proprio «Anziehungspunkt», un polo di attrazione per varie personalità politiche e religiose nordeuropee, la cui esperienza cassinese da simbolica si fa reale nella misura in cui si concretizza nell'esportazione di quel modello di vita monastica a nord delle Alpi<sup>40</sup>, in parallelo al fatto che Montecassino rappresenta ormai, per la sua stessa posizione nel ducato beneventano, un interlocutore privilegiato e un punto di riferimento per i Longobardi del nord dell'Italia, che ugualmente l'ebbero a modello di vita o vi si fermarono come in un ospitale rifugio.

#### *4. Montecassino tra Langobardia meridionale ed impero carolingio: il passaggio dal ruolo di simbolo a quello di realtà monastica.*

È ben noto come in questi anni l'abbazia svolga altresì un ruolo politico di mediazione fra Papato, Longobardi e Franchi, come mostrano la forzata monacazione del re longobardo Ratchis dopo la sua abdicazione nel 749<sup>41</sup>, e le missioni diplomatiche affidate all'abate Optato da papa Zaccaria nel regno franco (750/751), e da papa Stefano II, ma senza successo, presso il re longobardo Astolfo (752), al fine di distogliere quest'ultimo dalla sua politica di aggressione nei confronti del ducato romano. Il 757 è l'anno nel quale Ratchis, dopo la morte di Astolfo, rientra a Pavia per una nuova avventura regale del tutto fugace, visto che nel marzo di quello stesso anno viene incoronato re Desiderio. Proprio in coincidenza con questo evento il duca di Ceneda e cognato di Astolfo, Anselmo del Friuli, primo abate del monastero di Nonantola, caduto in disgrazia nei confronti del nuovo re, forse perché rimasto fedele alla politica antibizantina degli stessi Ratchis ed Astolfo, fu mandato in esilio a Montecassino<sup>42</sup>. Qui, ove rimase fino alla deposizione di Desiderio nel 774, dovette conoscere quell'Ermoaldo monaco cassinese che con altri undici monaci fu inviato a popolare la giovane

---

«Ecclesiastique», 86 (1991), p. 121-122, circa l'eccessivo credito attribuito dal Bertolini alla tardiva fonte vulturense a scapito di quella paolina, il cui silenzio non manca infatti di destare perplessità; su questa fase della storia cassinese rinvio anche a M. DELL'OMO, *Montecassino. Un'abbazia nella storia*, Montecassino 1999 (Biblioteca della Miscellanea Cassinese, 6), p. 23-27, 29-31, 187-188, 292-293.

<sup>39</sup> PAOLO DIACONO, *Storia dei Longobardi*: VI, 40, p. 343.

<sup>40</sup> Cf. PRINZ, *Frühes Mönchtum*, p. 217.

<sup>41</sup> Cf. S. GASPARRI, *Ratchis*, in *Lexikon des Mittelalters*, VII, München 1995, col. 451.

<sup>42</sup> Cf. specialmente A PRATESI, *Anselmo di Nonantola*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, III, Roma 1961, p. 413-415; K. SCHMID, *Anselm von Nonantola "olim dux militum – nunc dux monachorum"*, «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 47 (1962), p. 1-122. Per un'utile panoramica sugli studi anselmiani e nonantolani cf. G. SPINELLI, *L'abbazia di Nonantola nella storiografia monastica del Novecento*, in *Don Francesco Gavioli e la storiografia nonantolana del Novecento. Atti della Giornata di studio, sabato 14 ottobre 2000*, Nonantola-San Felice sul Panaro 2001 (Centro Studi Storici Nonantolani. Biblioteca, 29), p. 189-208.

fondazione monastica di Leno, voluta dallo stesso re Desiderio nel 758. Proprio da Montecassino non molto tempo dopo, stando alla fonte<sup>43</sup> che ne dà notizia all'interno di una lista dei re longobardi e franchi d'Italia della fine del sec. IX, viene tralata a Leno una reliquia di s. Benedetto insieme a quelle dei martiri Vitale e Marziale provenienti da Roma.

Il monastero cassinese diventa così il luogo nel quale si intrecciano le storie di due altri importanti cenobi italici benedettini, Nonantola e Leno, rispettivamente fondati dai re longobardi Astolfo e Desiderio, non a caso entrambi aperti all'influsso cassinese e, come ha sottolineato Mechthild Sandmann, ugualmente inseriti via via in una rete di relazioni con l'impero carolingio, al punto di beneficiare allo stesso modo degli affratellamenti di preghiera con il monastero di Reichenau<sup>44</sup>.

Una stessa proiezione oltre i confini della Langobardia meridionale aveva caratterizzato naturalmente sin dall'inizio le vicende del monastero cassinese, ed è eloquente il fatto che l'affratellamento liturgico con Montecassino possa ormai, nella *mens* dei protagonisti religiosi di quegli anni, sostituire la stessa diretta esperienza di questo luogo divenuto a tal punto simbolico. È quanto avviene per il già menzionato fratello di Willibaldo, Wynnebaldo abate di Heidenheim, per il quale il viaggio a Montecassino, a dire della sua biografia, resterà un puro desiderio nutrito da grande devozione e accompagnato solo da una richiesta, ben accolta, di unione e di comunione di vita indirizzata all'abate e alla comunità cassinese<sup>45</sup>. Per altri invece la sosta più o meno lunga a Montecassino rappresenta un compiuto passaggio esperienziale dal simbolo alla realtà.

In effetti la vitalità della tradizione benedettina, operante in quegli anni in forma sempre più esclusiva, già emerge dalle parole con le quali Bonifacio per la prima volta nel 751 comunicava a papa Zaccaria la fondazione di Fulda risalente al 744, scrivendogli di un luogo selvatico e solitario, «in medio nationum predicationis nostrae, in quo monasterium construentes monachos constituimus sub regula sancti patris Benedicti viventes»<sup>46</sup>. Alcuni anni dopo la nascita di Fulda il riferimento emblematico alla «regula sancti patris Benedicti» sottintende l'esperienza fondamentale del monachesimo romano, in particolare di quello cassinese, con il quale Sturmi (†779), discepolo prediletto di s. Bonifacio e primo abate di Fulda, era venuto a diretto contatto durante il suo viaggio in Italia nel 747.

È nella *Vita Sturmi* composta da Eigilio che il legame tra Roma e la Regola di s. Benedetto appare nella forma più esplicita e programmatica. A volere il viaggio in Italia di Sturmi, pochi anni dopo la fondazione di Fulda, era stato lo stesso vescovo Bonifacio, consigliato dai suoi più stretti collaboratori:

porro cum fratres regulam sancti patris Benedicti in hianter observare desiderassent et ad monasticae disciplinae normam sua corpora mentesque toto annisu inclinassent...<sup>47</sup>.

---

<sup>43</sup> È il ms. Padova, Biblioteca Antoniana, 27: cf. M. SANDMANN, *Herrscherverzeichnisse als Geschichtsquellen. Studien zur langobardisch-italischen Überlieferung*, München 1984 (Münstersche Mittelalter-Schriften, 41), p. 80.

<sup>44</sup> Cf. *ibidem*, p. 268-269, 362-416.

<sup>45</sup> Cf. *Vita Wynnebaldis abbatis Heidenheimensis*, ed. O. HOLDER-EGGER, *MGH. Scriptores*, XV/I, p. 113: «magna mente devotione cupiebat, ut ad Sanctum Benedictum pergeret et ibi vitam finiret. Et cito postea misit nuntium suum ad Sancto Benedicto et rogabat abbatem et omnem congregationem, ut cum illis consortium vitaeque communionem illo habere licitum foret; et illi statim cum magno dignitatis reverentia illum accipere et secum habere promittebant, et nihilominus diligenter rogabant, ut veniret».

<sup>46</sup> *Die Briefe des Heiligen Bonifatius und Lullus*, ed. M. TANGL, *MGH. Epistolae Selectae*, I, Berlin 1955<sup>2</sup>, p. 193. Sugli inizi di Fulda cf. K. SCHMID, *Die Frage nach den Anfängen der Mönchsgemeinschaft in Fulda*, in *Die Klostersgemeinschaft von Fulda im früheren Mittelalter*, 1, unter Mitwirkung v. G. ALTHOFF – E. FREISE – D. GEUENICH – F.-J. JAKOBI – H. KAMP – O. G. OEXLE – M. SANDMANN – J. WOLLASCH – S. ZÖRKENDÖRFER, ed. K. SCHMID (Münstersche Mittelalter-Schriften, 8/1), München 1978, p. 108-135, e in particolare sul legame originario con Montecassino p. 112, 114; cf. anche K. HEINEMEYER, *Die Gründung des Klosters Fulda im Rahmen der bonifatianischen Kirchenorganisation*, «Fuldaer Geschichtsblätter», 56 (1980), p. 83-132; J. SEMMLER, *Die Anfänge Fuldas als Benediktiner- und als Königskloster*, «Fuldaer Geschichtsblätter», 56 (1980), p. 181-200.

<sup>47</sup> *Die Vita Sturmi des Eigil von Fulda. Literarkritisch-historische Untersuchung und Edition*, ed. P. ENGELBERT, Marburg 1968 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldek, 29), p. 145. Per una lettura delle relazioni tra Montecassino e l'ambiente germanico di quegli anni, cf. M. DELL'OMO «*Quod beatus pater Benedictus instituit ...*». *Montecassino e Fulda prima e negli anni di Rabano Mauro*, in *Rabano Mauro, De*

L'agiografo, nel ricordare la scelta di Sturmi, precisa inoltre che questi

assumptis secum duobus fratribus, quarto ad locum praedictum ingressionis anno Romam profectus est atque in illa terra cunctis monasteriis lustratis et omnium mores ibi fratrum consistentium traditionesque monasteriorum ad plenum discens, integrum annum apud illa coenobia perseverans, secundo inde anno, repletus quibus viderat virtutibus regressus est<sup>48</sup>.

È significativo che in questo brano si faccia menzione della sola Roma e di monasteri genericamente ubicati «in illa terra»; più avanti si aggiungerà pure che Sturmi, ritornato in Germania,

petita ab episcopo <Bonifacio> oratione, perrexit ad eremum, gratusque suis ad videndum fratribus die quarto advenit, quibus ea quae in Italiae partibus et Tusciae provinciae monasteriis a sanctis patribus didicerat<sup>49</sup>.

Nondimeno se Egitio sembra non attribuire valore alla specificazione topografica dei monasteri nei quali Sturmi aveva fatto esperienza di vita monastica, altre e più precise testimonianze chiarificano quel vago riferimento a Roma e a monasteri ubicati nei pressi dell'Urbe. Rodolfo (†865) monaco di Fulda, allievo di Rabano Mauro e redattore degli *Annales Fuldenses* per gli anni 839-863, nella sua *Vita Leobae*, attestando infatti che Bonifacio inviò Sturmi in Italia, se da una parte ritiene superfluo ogni riferimento a Roma, dall'altra ricorda in modo esplicito il viaggio a Montecassino:

misitque in Casinum montem Sturmi, discipulum suum, virum genere et moribus nobilem, ut in monasterio quod beatus pater Benedictus instituit disciplinam regularem et vitam moresque monasticos agnosceret pastorque futurus discipulus fieret atque in sua subiectione disceret, quomodo aliis praeesse debuisset<sup>50</sup>.

Bonifacio stesso in prima persona rinnovando il motivo della consonanza di vita tra ambienti monastici germanici e monastero cassinese conferma la singolare esemplarità di questo luogo. Come già visto per Heidenheim nel caso di Wynnebaldo, anche Bonifacio si rivolge alla *congregatio* cassinese che custodisce la “regularis vitae norma”, al fine di chiedere all'abate Optato tra il 750 e il 754 di stringere un vincolo di fraternità liturgica con i monaci di quella comunità «in unitate fraternae dilectionis et societatis spiritalis»<sup>51</sup>. Che si tratti o meno di un legame voluto direttamente per Fulda, l'evangelizzatore dei popoli germanici mostra in ogni caso di valutare al più alto grado il significato di una commemorazione liturgica nel monastero di S. Benedetto, misurandone così ancora una volta la forza di simbolo e di realtà insieme.

---

*Rerum naturis, Cod. Casin. 132 / Archivio dell'Abbazia di Montecassino*, ed. G. CAVALLO. Contributi di G. CAVALLO – C. LEONARDI – G. BRAGA – M. DELL'OMO – C. D. FONSECA – M. PALMA – G. OROFINO – C. FRUGONI – F. AVAGLIANO, Pavone Canavese (TO) 1994, p. 67-72; il testo (pagine elettroniche 1-8) è distribuito anche da <http://www.retimedievali.it>, nella sezione Biblioteca: <http://centri.univr.it/RM/biblioteca/scaffale/d.htm>.

<sup>48</sup> *Die Vita Sturmi*, p. 146.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Vita Leobae abbatissae Bischofesheimensis auctore Rudolfo Fuldensi*, ed. G. WAITZ, *MGH. Scriptores*, XV/I, p. 125.

<sup>51</sup> *Die Briefe des Heiligen Bonifatius*, p. 231. Manca in questa lettera ogni diretto riferimento ad un affratellamento liturgico tra Fulda e Montecassino, dal momento che s. Bonifacio non accenna ad alcuna comunità; cf. lo *status quaestionis* delineato circa questo problema da H. HOUBEN, *L'influsso carolingio sul monachesimo meridionale*, in *Montecassino dalla prima alla seconda distruzione*, p. 120-121; tuttavia SCHMID, *Die Frage nach den Anfängen*, p. 114, pur ponendosi il problema della mancata menzione di Fulda nella richiesta di affratellamento con Montecassino, riconosce nondimeno che «Fulda habe schon damals nicht nur eine ausgesprochene Spitzen, sondern darüber hinaus bereits eine Sonderherstellung unter den bonifatianischen Klöstern eingenommen»; sembra perciò che l'importanza stessa di Fulda nell'ambito dei monasteri bonifaziani possa far supporre, con un certo margine di plausibilità, che non per altre comunità che per quella fuldense venisse richiesta da Bonifacio la comunione di preghiere con Montecassino.

Fulda è anche il luogo nel quale per la prima volta appare come l'intatto vigore del binomio Regola di s. Benedetto-Montecassino, così ricco di valore simbolico, possa pure nel concreto delle vicende politiche e delle opzioni disciplinari tendere già a cristallizzarsi, acquistando agli inizi del sec. IX il valore di una tradizione alquanto statica, che viene opposta a diversi modi – restaurativi o innovativi che siano – di interpretazione ed applicazione della Regola stessa, in una parola a quella riforma dell'osservanza benedettina promossa da Benedetto di Aniane<sup>52</sup> – non a caso definito *alter Benedictus* –, che confluisce nei *capitula* del sinodo di Aquisgrana dell'816, ai quali, con il richiamarsi anche alla tradizione cassinese, si oppone inizialmente proprio la comunità di Fulda in un *Supplex Libellus*, petizione di cui fu autore il menzionato Eigilio, poi abate di Fulda (818-822)<sup>53</sup>, con la quale i monaci fuldensi si rivolsero nell'812 all'imperatore Carlo Magno, ed ancora a Ludovico il Pio nell'816/817, come mostra al cap. XVIII il riferimento al sinodo di Aquisgrana dell'816<sup>54</sup>. È vero che Ardone nella biografia dedicata a Benedetto di Aniane non manca di ricordare come questi, sulla linea dello sguardo franco ed anglosassone orientato verso Montecassino, mosso da un desiderio di osservanza della Regola,

quos peritos esse compererat, adtente sciscitabatur circa longequae positos, eos etiam qui istis in partibus ad Montem Cassinum accederent, veluti qui non audita solummodo, sed visa perciperent<sup>55</sup>;

nondimeno tale inchiesta circa le consuetudini cassinesi dovette avvenire – come sembra – piuttosto tardi, forse addirittura verso l'816/817, e in ogni caso resta del tutto valido il giudizio espresso da Philibert Schmitz alla IV settimana di studi di Spoleto del '56, secondo cui «l'opera di Benedetto di Aniane non può essere definita un semplice ritorno all'osservanza della regola cassinese»<sup>56</sup>, nei cui confronti rivestiva quindi un carattere innovativo puntualmente denunciato nel *Supplex Libellus*. Nell'esordio i monaci rivolgendosi all'imperatore chiedono «quod liceat nobis orationum, psalmodiae et Vigiliarum modum tenere, quem patres nostri habuerunt»<sup>57</sup>, facendo poi verso la fine esplicito accenno ad una controversia instauratasi tra la comunità e l'abate. Quest'ultimo sembra doversi identificare con Ratger (*Ratgarius*, 802-817), la cui volontà di dare attuazione concreta anche in Fulda alle decisioni del sinodo di Aquisgrana dell'816 non dovette trovare benevola accoglienza tra i suoi, provocando così la sua destituzione. I monaci infatti chiedono «quod ipse abbas corrigatur, ne institutis sancti Bonifatii detrahat dicens, quod decreta eius synodus damnaverit; et quod maiores et cetera monasteria non reprehendat, quasi regulariter non vivant»<sup>58</sup>.

<sup>52</sup> Per un ampio panorama su di lui e sulla sua attività di riformatore cf. R. GRÉGOIRE, *Benedetto di Aniane nella riforma monastica carolingia*, «Studi Medievali», s. III, 26 (1985), p. 573-610; cf. pure P. ENGELBERT, *Benedikt von Aniane und die karolingische Reichsidee. Zur politischen Theologie des Frühmittelalters*, in *Cultura e spiritualità nella tradizione monastica*, ed. G. PENCO, Roma 1990 (Studia Anselmiana, 103), p. 67-103 (specialmente p. 75-79, 92-103, rispettivamente su Benedetto di Aniane nel quadro della società franca del sec. VIII e sullo sfondo di una concezione del potere statale che si identifica con l'istituzione ecclesiastica).

<sup>53</sup> Su di lui cf. M. SANDMANN, *Die Folge der Äbte*, in *Die Klostersgemeinschaft von Fulda*, p. 184.

<sup>54</sup> Cf. *Supplex Libellus monachorum Fuldensium Carolo imperatori porrectus*, ed. J. SEMMLER, in *Initia consuetudinis Benedictinae*, p. 321-327; per un commento a questo testo cf. J. SEMMLER, *Studien zum Supplex Libellus und zur anianischen Reform in Fulda*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 69 (1958), p. 268-298; inoltre W. HESSLER, «*Petitionis exemplar*». *Urfassung und Zusätze beim Fuldaer Supplex Libellus von 812/817*, «Archiv für Diplomatik», 8 (1962), p. 1-11.

<sup>55</sup> *Vita Benedicti abbatis Anianensis et Indensis auctore Ardone*, ed. G. WAITZ, *MGH. Scriptores*, XV/I, p. 217.

<sup>56</sup> PH. SCHMITZ, *L'influence de Saint Benoît d'Aniane dans l'histoire de l'ordre de Saint-Benoît*, in *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale (8-14 aprile 1956)*, Spoleto 1957 (Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 4), p. 403.

<sup>57</sup> *Supplex Libellus*, p. 321.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 326; sulla base di questo elemento di accusa, K. HALLINGER, *Gorze-Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter*, II, Romae 1951 (Studia Anselmiana, 24-25), p. 801, data il *Libellus* all'816/817, identificando con *Ratgarius* (802-817) l'«ipse abbas» cui si fa cenno; tra le fonti che ne fanno menzione, cf. *Annales Fuldenses*, ed. G. H. PERTZ, *MGH. Scriptores*, I, Hannoverae 1826, p. 356; su di lui cf. SANDMANN, *Die Folge der Äbte*, p. 183, la quale si limita a precisare che la deposizione di

Emerge qui dal contesto l'espressione «instituta sancti Bonifatii», che insieme all'altra, «quem patres nostri habuerunt», si presta a molteplici interpretazioni. Più che l'influsso della liturgia gallicana e colombiana (*laus perennis*)<sup>59</sup>, qui i Fuldensi sembrano additarne uno diverso, più antico, facente capo all'ambiente romano che, insieme a quello cassinese, era stato la tappa fondamentale del viaggio di Sturmi in Italia. Non a caso più oltre i monaci, nel fare riferimento a quanto i *maiores* avevano in passato disposto circa il vitto e il vestiario, rivendicano l'autorità dell'esperienza di Sturmi a Montecassino con queste parole:

primus abbas noster Sturmis in monasterio sancti Benedicti per annum conversans huc postea rediens secundum electionem sancti Bonifatii habitum eorum et victum diiudicantis nobis istum constituit, cuius rei plures adhuc testes supersunt<sup>60</sup>.

L'appello riveste un significato notevole anche per comprendere in quale misura gli usi romani avessero influito sulla rinascita di Montecassino, e perciò ancora una volta come per il monastero cassinese il tono romano abbia concorso insieme al timbro benedettino nell'armonizzare la voce e quindi l'eco del rinnovato monastero.

Dal confronto tra il dettato della lettera di Teodemaro a Carlo Magno (non oltre il 796) e le disposizioni del primo sinodo di Aquisgrana promulgate il 23 agosto dell'816, a proposito di un tema monastico allora scottante, come la consumazione ai pasti della carne di volatili (*volatilium esus*), appare come i Cassinesi fossero più elastici grazie all'influsso delle consuetudini praticate nei monasteri romani. Basti ricordare quanto si prescrive nell'*Ordo Romanus XIX (De convivio monachorum)*, ms. St. Gallen, Stiftsbibliothek, 349, vergato tra il 750 e l'800: «Et si fuerint piscis vel etiam si volatilia manducant, cum ministratur et insonuerit signum ut benedicatur, respondent omnes *Deo gratias*»<sup>61</sup>.

I monaci cassinesi in verità, a differenza di quelli romani, non mangiano mai carne di volatili, ma viene loro permesso di farlo almeno nel giorno di Natale ed eventualmente per tutta l'ottava natalizia; similmente nei giorni pasquali: «Uolatilia numquam nisi die Natalis Domini; si est unde, usque ad dies octo comedimus. Similiter etiam Paschalis festi diebus»<sup>62</sup>.

Pur se l'abate Teodemaro tende a sottolineare che molti dei fratelli non mangiano assolutamente carne né bevono vino se non dal calice eucaristico, balza qui evidente la differenza rispetto alle deliberazioni aquisgranensi, dove si dichiarava esplicitamente «ut uolatilia intus forisue nisi pro infirmitate nullo tempore comedant»<sup>63</sup>, ed ancora «ut nullus episcoporum monachis volatilia comedere praecipiat»<sup>64</sup>.

In quel primo drastico “mai” («nullo tempore») sembrano delinearsi due diversi modi di intendere la *discretio*, la sobrietà benedettina, che al primo sinodo di Aquisgrana dell'816 mostra una certa tendenza alla rigidità. Ciononostante sarà proprio la temperanza degli usi cassinesi, resi noti nella lettera di Teodemaro, ad influenzare l'anno successivo le decisioni del secondo sinodo di Aquisgrana, durante il quale viene appunto modificata la precedente disposizione, secondo un dettato disciplinare più aperto ed equilibrato, che ricalca visibilmente le consuetudini di Montecassino: «ut uolatilia in Nativitate Domini et Pascha tantum octo diebus si fuerit unde aut qui uoluerit comedant»<sup>65</sup>.

---

*Ratgarius* da abate dovette avvenire prima del 26 luglio 817; è da notare pure che in un diploma di Ludovico il Pio per Fulda, datato il 4 agosto 817, detto abate non si trova ormai più menzionato: cf. SEMMLER, *Studien zum Supplex Libellus*, p. 296.

<sup>59</sup> Cf. O. G. OEXLE, *Memorialüberlieferung und Gebetsgedächtnis in Fulda vom 8. bis zum 11. Jahrhundert*, in *Die Klostersgemeinschaft von Fulda*, p. 144 e nota 40.

<sup>60</sup> *Supplex Libellus*, p. 324.

<sup>61</sup> *Ordines aevi regulae mixtae*, p. 54; anche ANDRIEU, *Les “Ordines Romani”*, III, p. 218.

<sup>62</sup> *Theodomari abbatis Casinensis epistula ad Karolum regem*, p. 165.

<sup>63</sup> *Synodi primae Aquisgranensis decreta authentica*, ed. J. SEMMLER, in *Initia Consuetudinis Benedictinae*, p. 458.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 466.

<sup>65</sup> *Synodi secundae Aquisgranensis decreta authentica*, ed. J. SEMMLER, in *Initia Consuetudinis Benedictinae*, p. 481; cf. anche SEMMLER, *Studien zum Supplex Libellus*, p. 169.

In questo caso è la capacità persuasiva del trinomio simbolico Regola-Roma-Montecassino a produrre i suoi effetti, traducendosi in una interpretazione estensiva del cap. XXXIX, 11 della Regola dedicato alla misura del cibo: «carnium vero quadripedum omnimodo ab omnibus abstinence comestio praeter omnino deviles egrotos»<sup>66</sup>. Al contrario meno efficace perché meno autorevole si era palesata l'interpretazione restrittiva di marca aniana, che aveva preferito attenersi a quanto era disposto nel cap. XXXVI, 9 della stessa Regola sui fratelli ammalati: «sed et carniū aesus infirmis omnino devilibus pro reparatione concedatur; adubi meliorati fuerunt, a carnibus more solito omnes abstinence»<sup>67</sup>.

Gli "instituta sancti Bonifatii" e la "prior constitutio" cui ci si appella nella petizione inviata dai monaci fuldensi sono dunque il segno visibile, persistente nel tempo, di un'eredità legata alla scelta iniziale di s. Bonifacio, che per Fulda aveva respinto un regime di *regula mixta* a vantaggio della sola *Regula Benedicti*, preferito gli usi monastici di Roma, di Montecassino in particolare, optato infine per l'ordinamento liturgico strettamente romano più che per quello cassinese. Ma c'è un ulteriore profilo del richiamo ai primordiali usi vigenti in Fulda: in primo luogo la riaffermazione del sistema decaniale, che è sicuramente un riflesso del tipo di organizzazione degli uffici in quel momento ancora vigente a Montecassino, quella che Hallinger ha definito «die altkassinensche Form der Dekanie», applicata non solo nel monastero di Sturmi ma anche in altri, come quelli di S. Gallo e di Reichenau<sup>68</sup>. I Fuldensi scrivono infatti nella loro supplica di un «commune ministerium» che «a decanis et praeposito omnibus fratribus fiat», aggiungendo poi di credere, «propter pacis caritatisque custodiam», che giovi «secundum priorem constitutionem, communiter fratribus decanos omnes constitui, ut communis cura cautelam praebeat et dilectionem impendat»<sup>69</sup>.

Nondimeno le deliberazioni del primo sinodo di Aquisgrana<sup>70</sup> rispecchiavano un nuovo modello organizzativo ormai destinato a prevalere, nel quale la precedenza su ogni altro ufficio, che non fosse quello dell'abate, era riconosciuta al solo preposito, come si legge al cap. XXIX dei decreti del sinodo dell'816, ove si dichiara che «praepositus intra et extra monasteria post abbatem, maiorem reliquis abbatibus subditis habeat potestatem»<sup>71</sup>.

Appare chiaro, da quanto finora si è venuto delineando, come Fulda riconoscesse con profonda consapevolezza i suoi legami d'origine con le consuetudini del monastero di S. Benedetto di Montecassino, volendo in tal modo manifestare le radici stesse della sua identità benedettina e nel contempo la sua impronta romano-bonifaziana<sup>72</sup>, anche se l'osservanza di Fulda non si rivelò mai

---

<sup>66</sup> *Benedicti Regula*, p. 110.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>68</sup> Cf. HALLINGER, *Gorze-Kluny*, p. 797.

<sup>69</sup> *Supplex Libellus*, p. 324; cf. anche SEMMLER, *Studien zum Supplex Libellus*, p. 279-280; sull'attaccamento di Fulda al sistema della decania cassinese, cf. HALLINGER, *Gorze-Kluny*, p. 792-795.

<sup>70</sup> Per un commento ad esse cf. J. SEMMLER, *Die Beschlüsse des Aachener Konzils im Jahre 816*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 74 (1963), p. 15-82.

<sup>71</sup> *Synodi primae Aquisgranensis decreta*, p. 466; per un commento a questo canone cf. SEMMLER, *Die Beschlüsse*, p. 42-43. Inoltre il secondo sinodo aquisgranense dell'817 al canone XIX dispone: «Ut senior decanus reliquis decanis praeposatur et abbatem vel praeposito praesente locum proprium teneat» (*Synodi secundae Aquisgranensis decreta*, p. 477); inoltre al n. XXVIII dichiara: «Ut abbas praepositus vel decanus quamvis presbiteri non sint lectoribus benedictiones tribuant» (*ibidem*, p. 479). Un tale sistema viene già riflesso dall'*Ordo Regularis*, nel quale si legge: «Finito officio stet abbas vel secundus ab illo, si ipse non adest, cum fratribus, et senior decanus accedat prope ad signum refectorii pulsandum» (*Ordo Casinensis I dictus Ordo Regularis*, edd. T. LECCISOTTI – K. HALLINGER – M. WEGENER, in *Initia Consuetudinis Benedictinae*, p. 102); tra l'altro il fatto che qui l'antica consuetudine cassinese sia superata da un nuovo sistema nel quale il decano viene preceduto da un monaco, secondo dopo l'abate, conferma ulteriormente l'origine non cassinese di quest'*Ordo*, dimostrata da P. ENGELBERT, *Die Herkunft des "Ordo regularis"*, «Revue Bénédictine», 77 (1967), p. 264-297, il quale lo pone in stretta relazione con l'osservanza aniana del monastero di Inda fra l'817 e l'821.

<sup>72</sup> Cf. ENGELBERT, *Regeltext und Romverehrung*, p. 149: «Darf man mit Fug und Recht Fulda – così giudica l'A. le origini del monastero – als das erste "Grosskloster" Europas bezeichnen, das ausdrücklich den Anspruch erhob, der Observanz der Benediktregel allein und nicht mehr jener älteren, vielgestaltigen des Mischregelzeitalters zu folgen. Dieser Schritt zur Reinen Regula Benedicti war offenbar aber nur deswegen möglich, weil Fulda eine völlige Neugründung aus römisch-bonifatianischem Geist war, und seine ersten Mönche auch nicht aus einem Kloster ausserhalb des bonifatianischen Kreises kamen. Eben weil Fulda "traditionslos" war, konnte es so früh

una pura riproduzione di quella cassinese<sup>73</sup>. Del resto, pur fermamente richiamandosi in circostanze particolari alle “tradizioni dei padri”, anche il *conventus Fuldensis* avrebbe presto recepito la riforma aniana per il tramite dei monaci Aronne e Adalfredo, là inviati da Ludovico il Pio, «qui nos – scrive l’autore della *Vita Eigilis* con parole che tra le righe denotano un nuovo e già radicato tipo di osservanza – in temptatione temporalis miseriae consolando sublevarent et, si quae de regulae institutis apud nos aut incoepata aut dilapsa fuissent, fraterna dilectione praemonendo corrigerent»<sup>74</sup>.

Gli “instituta Regulae”, in realtà, con linguaggio più strettamente giuridico, le nuove norme applicative del codice benedettino, in una parola le deliberazioni di Aquisgrana, sono ormai una nuova forza che va oltre quella simbolica delle stesse consuetudini cassinesi.

*5. Montecassino nel sec. ix e la nuova corrente di influssi derivanti dal nord carolingio al sud longobardo: qualche sottolineatura e qualche novità.*

Già si profila così un nuovo flusso nelle relazioni tra Montecassino e il mondo nordico, una corrente ideale la cui direzione primaria non è più sud-nord, almeno sotto il profilo dei valori simbolici che il monastero cassinese trasmetteva al monachesimo transalpino, bensì nord-sud, anche se la sua linea ci appare frammentata e consistente in segmenti superstiti che affiorano in un quadro molto complesso. L’antica abbazia di S. Benedetto infatti dopo essersi trovata prima nell’ambito politico del pontificato romano e del ducato di Benevento, e poi a partire dal 787 sempre più attratta nell’orbita degli interessi carolingi, entra da ultimo in una fase di incerta oscillazione tra influsso imperiale, pontificio e capuano fino alla distruzione dell’883 ad opera dei Saraceni: un orizzonte dai colori indefinibili, che solo Erchemperto, lo storico dell’ormai smembrato mondo dei Longobardi meridionali riesce in qualche modo a riprodurre per noi:

idcirco non regimen eorum set excidium – egli scrive nell’esordio dell’*Historia Langobardorum Beneventanorum* – non felicitatem set miseriam, non triumphum set perniciem, non quemamodum profecerint set qualiter defecerint, non quomodo alios superaverint set quomodo superati ab aliis ac devicti fuerint<sup>75</sup>.

Anche i Cassinesi nel corso del loro esilio capuano dopo la devastazione saracena sembrano appartenere alla schiera dei “superati ac devicti”, ma la memoria del loro passato li preparava in realtà ad un nuovo futuro, come puntualmente dimostra il manoscritto allestito tra il 914 e il 934 – durante gli anni in cui a S. Benedetto di Capua fu abate Giovanni I –, nel quale confluisce il patrimonio delle memorie storiche e spirituali di quella comunità monastica, forse già in vista del definitivo ritorno su Montecassino che sarebbe avvenuto alcuni decenni dopo grazie all’abate Aligerno (948[-950?]-985). Ed è appunto in questo codice (Montecassino, Archivio dell’Abbazia, Casinense [= Casin.] 175), ma non solo, che si conservano tracce dell’influsso monastico venuto dal nord già, come sembra, in pieno sec. IX ed ora riemergenti.

Esemplato sulla base di materiale più antico, il manoscritto contiene tra l’altro i *Chronica Sancti Benedicti Casinensis*, già sopra citati, «una sorta di antologia disordinata», come l’ha definita Alessandro Pratesi<sup>76</sup>, con passi presi da Paolo Diacono più o meno alla lettera, ed altri pezzi di natura cronachistica che si arrestano prima dell’871, ma soprattutto, per quel che qui più rileva, il

---

“benediktinisch” werden». Fulda ai suoi inizi può quindi dirsi un monastero del tutto disponibile all’accoglimento esclusivo della Regola di Benedetto proprio perchè privo di una sua tradizione regolare.

<sup>73</sup> Cf. SEMMLER, *Studien zum Supplex Libellus*, p. 293: «Trotz der Berufung auf das Vorbild Monte Cassino hat sich das von Bonifatius und Sturmingerichtete monasterium Fulda nicht sklavisch an die Satzungen des Mutterklosters des Benediktinerordens angelehnt, sondern in liturgischem Sonderbrauch und gänzlich anders aufgebauter monastischer Ämterverfassung einen eigenen ordo geschaffen»; anche *Die Vita Sturmingerichtete*, p. 91-92.

<sup>74</sup> *Vita Eigilis abbatis Fuldensis auctore Candido*, ed. G. WAITZ, *MGH. Scriptores*, XV/I, p. 223; sulla riforma aniana a Fulda cf. SEMMLER, *Studien zum Supplex Libellus*, p. 293-296.

<sup>75</sup> *Erchemperti Historia Langobardorum Beneventanorum*, ed. G. WAITZ, *MGH. Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum*, p. 235.

<sup>76</sup> A. PRATESI, *La “Chronica Sancti Benedicti Casinensis”*, in *Montecassino dalla prima alla seconda distruzione*, p. 337.

manoscritto conserva alcuni testi legislativi e consuetudinari appartenenti alla piena tradizione carolingia, in particolare alla riforma aniana. Evidentemente tardiva e in ogni caso priva di determinazioni cronologiche è la notizia che si legge nell'autografo monacense della *Chronica* cassinese di Leone Ostiense circa le disposizioni del sinodo di Aquisgrana dell'817, che il cronista così ricorda: «valde utilissima nostri ordinis observationi septuaginta et duo generalia capitula», non senza aggiungere «que ita fere omnia apud nos ac si beati Benedicti regula observantur»<sup>77</sup>. In realtà non abbiamo alcuna certezza che la riforma promossa da Benedetto di Aniane si sia affermata a Montecassino, non solo come tradizione di testi da archiviare e trascrivere ma anche come concreta osservanza. Nondimeno è un fatto che le “settantadue” norme, che secondo Leone a Montecassino si osservano quasi come se si trattasse della stessa Regola di Benedetto, si identificano con le disposizioni conservate alle pp. 506-511 del codice Casin. 175, corrispondenti a quella che Joseph Semmler nel darne l'edizione ha intitolato *Regula sancti Benedicti abbatis Anianensis sive collectio capitularis*, e che Hubert Mordek preferisce denominare *Capitulare monasticum III*<sup>78</sup>, databile agli anni 818/819. Nel manoscritto cassinese non mancano altre testimonianze di consuetudini monastiche: insieme a quelle sicuramente autoctone che vanno sotto il nome di *Ordo Casinensis II dictus Ordo officii*<sup>79</sup> (pp. 526-532), ve ne appaiono trascritte altre di sicura tradizione franca, come il *Memoriale qualiter*<sup>80</sup> (pp. 518-526), la cui diffusione è stata associata ancora una volta al nome di Benedetto di Aniane. In special modo è la prima parte del manoscritto che riveste il maggior interesse (pp. 506), recando una delle tre redazioni del commento di origine carolingia alla Regola di s. Benedetto, tradita sotto il nome di Paolo Diacono, in realtà, come hanno dimostrato Wolfgang Hafner e Klaus Zelzer<sup>81</sup>, anch'essa derivante, come le altre due redazioni note, dalla tradizione di Ildemaro di Corbie, diffusasi a partire dal monastero di S. Pietro sul monte presso Civate, ove intorno all'845 lo stesso Ildemaro compose il suo commento alla Regola, dal destino così singolare. La tradizione testuale di questo commento con l'attribuzione a Paolo Diacono anziché ad Ildemaro testimonia così la spinta dinamica che dal passato monastico carolingio giunge all'ambiente cassinese nell'imminenza stessa della sua rinascita a metà del sec. X<sup>82</sup>, e ciò è tanto più rilevante se

<sup>77</sup> *Chronica monasterii Casinensis*, ed. H. HOFFMANN, *MGH. Scriptores XXXIV*, Hannoverae 1980: I, 16, p. 56.

<sup>78</sup> *Bibliotheca capitularium regum Francorum*, p. 271.

<sup>79</sup> Ed. T. LECCISOTTI, in *Initia Consuetudinis Benedictinae*, p. 103-123; cf. anche *Bibliotheca capitularium regum Francorum*, p. 271.

<sup>80</sup> Ed. C. MORGAND, in *Initia Consuetudinis Benedictinae*, p. 177-282; cf. anche *Bibliotheca capitularium regum Francorum*, p. 271.

<sup>81</sup> Cf. W. HAFNER, *Paulus Diaconus und der ihm zugeschriebene Kommentar zur Regula S. Benedicti*, in *Commentationes in Regulam S. Benedicti*, p. 347-358; K. ZELZER, *Überlegungen zu einer Gesamtedition des frühnachkarolingischen Kommentars zur Regula S. Benedicti aus der Tradition des Hildemar von Corbie*, «Revue Bénédictine», 91 (1981), p. 373-382; K. ZELZER, *Von Benedikt zu Hildemar. Zu Textgestalt und Textgeschichte der Regula Benedicti auf ihrem Weg zur Alleingeltung*, «Frühmittelalterliche Studien», 23 (1989), p. 112-130. Oltre alla redazione un tempo ascritta a Paolo Diacono, questo commento alla Regola ne annovera altre due, che vanno rispettivamente sotto il nome di Ildemaro e di un certo abate Basilio: cf. W. HAFNER, *Der Basiliuskommentar zur Regula S. Benedicti. Ein Beitrag zur Autorenfrage karolingischer Regelkommentare*, Münster 1959 (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, 23); possono qui citarsi anche le due edizioni finora disponibili: *Pauli Warnefridi Diaconi Casinensis in sanctam Regulam commentarium*, Montis Casini 1880; *Expositio Regulae ab Hildemaro tradita*, Ratisbonae 1880.

<sup>82</sup> Sull'importanza del fattore franco nella rinascita cassinese cf. K. ZELZER, *Zu Geschichte und Überlieferung des Textes der Regula Benedicti. Der status quaestionis zu Beginn des dritten Jahrtausends*, in *Il monachesimo tra eredità e aperture*. Atti del simposio “Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano” per il 50° anniversario dell'Istituto Monastico di Sant'Anselmo, Roma 28 maggio-1° giugno 2002, a cura di M. Bielawski-D. Hombergen, Roma 2004 (Studia Anselmiana, 140), pp. 747-748. È significativo inoltre che almeno altri due codici (Casin. 352 e 360) recanti il commento pseudopaolino, databili tra la metà e la fine del sec. XI, siano stati trascritti a Montecassino, e che ancora nel sec. XII Pietro Diacono nel suo Commento alla Regola, conservato nell'unico esemplare del codice Casin. 257 parzialmente autografo (cf. M. DELL'OMO, alla scheda descrittiva n. 6, in *I Fiori e' Frutti santi*, p. 111-113), oltre a rifarsi allo Pseudo-Paolo Diacono non trovi di meglio che ricalcare anche, e in gran parte, l'*Expositio in Regulam* di Smaragdo di St-Mihiel (†dopo l'826), che non a caso è il più puro riflesso della riforma di Benedetto di Aniane oltre che il più antico tra i commenti carolingi della Regola pervenuti integri fino a noi (*Smaragdi abbatis Expositio in Regulam s. Benedicti*, ed. A. SPANNAGEL – P. ENGELBERT, Siegburg 1974 [Corpus Consuetudinum Monasticarum, 8]).

si consideri che alla stessa classe del codice Casin. 175 appartengono anche altri manoscritti provenienti dall'Italia del nord, in particolare uno dal monastero di Bobbio (Torino, Biblioteca Nazionale Universitaria, G V 4, sec. X) e due da Nonantola (Roma, Biblioteca Nazionale, Sessoriano [= Sess.] 76<sup>83</sup>, sec. IX-X; Sess. 17, sec. XI), indice di una molto probabile origine nord-italica di questa particolare versione della tradizione di Ildemaro<sup>84</sup>, ma anche segno che quel commentario alla Regola, vero e proprio specchio della vita "tipo" che si conduceva nelle grandi abbazie dell'Impero, offriva ormai un modello ugualmente valido per Montecassino come per Bobbio o Nonantola.

Ancora da questo fondo di comune disciplina e spiritualità sono emerse recentemente nuove tracce delle frammentarie relazioni tra Montecassino e il nord carolingio, in particolare tra il cenobio cassinese e quello nonantolano, la cui novità è tanto più rilevante in quanto affiora durante questo XII centenario della morte di Anselmo, ponendo così in nuova luce il meno noto dei pochi manoscritti cassinesi datati al sec. IX<sup>85</sup>, il Casin. 575, la cui raccolta di orazioni personali mi ha permesso<sup>86</sup> di individuare un filone di trasmissione di testi dal monastero di Nonantola a quello di Montecassino, aggiungendo così finalmente un nuovo tassello alla storia delle relazioni tra questi due centri della cultura e della spiritualità italiana altomedievale, tanto più che la sua datazione non sembra andare oltre gli anni '70 del sec. IX, al di là dei quali infatti la distanza tra l'Italia del nord e

---

<sup>83</sup> Per la datazione del manoscritto nonantolano cf. *Archivio Paleografico Italiano*, fasc. 74, vol. VIII, tav. 38-57 racc. e comm. da M. PALMA, Roma 1982, tav. 47; per la bibliografia cf. V. JEMOLO – M. PALMA – L. MEROLLA – F. TRASELLI, *Bibliografia dei manoscritti sessoriani*, Roma 1987 (Sussidi eruditi, 41), p. 72, 205.

<sup>84</sup> Scrive a proposito della redazione dello Pseudo-Paolo Diacono ZELZER, *Überlegungen*, p. 377: «Ihre Entstehung wird man auf Grund ihrer reichen Verbreitung in drei bereits im 10. Jh. handschriftlich belegten Untergruppen ebenfalls im 9. Jh. in Norditalien ansetzen dürfen».

<sup>85</sup> A volerli censire se ne possono contare più o meno una decina; vi si annoverano, tra gli altri, codici notissimi come il Casin. 3 (anni 874-892) che contiene tra l'altro due testi di Alcuino, il *De fide sanctae et individuae Trinitatis* dedicato a Carlo Magno insieme al *De animae ratione ad Eulaliam virginem*, e il ms. Firenze, Biblioteca Laurenziana, 66.40 (sec. IX), contenente i versi di Cellano abate di *Perrona Scottorum* (Péronne, all'estremo nord della Francia), per il quale si è postulata la derivazione da un modello giunto fino a Montecassino tramite centri della Langobardia settentrionale (Bobbio, Milano?): cf. G. CAVALLI, *Libri e cultura nelle due Italie longobarde*, in *Il futuro dei Longobardi. L'Italia e la costruzione dell'Europa di Carlo Magno. Saggi*, ed. C. BERTELLI – G. P. BROGIOLO, Milano 2000, p. 99-100. A queste due illustri testimonianze del sec. IX cassinese possono qui affiancarsi almeno altre due, non meno celebri, databili alla fine del secolo precedente: i codici Bamberg, Staatsbibliothek, Patr. 61 e Paris, Bibliothèque Nationale de France, Lat. 7530. Se da una parte il Bambergense si segnala per il fatto che esso conserva tra l'altro la copia delle *Institutiones* cassiodoriane più vicina all'esemplare trascritto a *Vivarium* per impulso dello stesso Cassiodoro, dall'altra il Parigino, attribuibile allo *scriptorium* di Montecassino in anni compresi tra il 779 e il 797, polarizza più di altri l'interesse degli storici della cultura circolante nella Langobardia meridionale, rappresentando infatti il più vivo riverbero della scuola cassinese fondata da Paolo Diacono, di cui sembra rispecchiare il programma pedagogico e i nuovi orizzonti d'interesse verso le scienze profane – poesia, grammatica, aritmetica, geometria –, aperti dallo stesso Paolo; oltre che sotto il profilo della pura tradizione testuale – contiene ad esempio il *Liber de metris* di Mallio Teodoro, ed è tra l'altro testimone unico del *De metris Horatii* di Servio –, il manoscritto si segnala principalmente nell'ambito della didattica delle arti liberali, in special modo per la preminenza attribuita alla grammatica e alla retorica sulla dialettica; primo per età tra i codici grammaticali in beneventana (cf. L. HOLTZ, *Le Parisinus Latinus 7530, synthèse cassinienne des arts libéraux*, «Studi Medievali», s. III, 16 [1975], p. 97-152; B.M. TARQUINI, *I codici grammaticali in scrittura beneventana*, Montecassino 2002 [Biblioteca Cassinese, 2], p. 66-76), questo codice trova nel nord dell'Italia un solo degno parallelo in un'altra miscellanea grammaticale in scrittura precarolina, risalente agli ultimi anni del sec. VIII, il ms. Berlin, Staatsbibliothek, Diez B 66, le cui "coincidenze" testuali con il Parigino lat. 7530 sono state ben illustrate da C. VILLA, *Cultura classica e tradizioni longobarde: tra latino e volgari*, in *Paolo Diacono. Uno scrittore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Cividale del Friuli-Udine, 6-9 maggio 1999*, ed. P. CHIESA, Udine 2000, p. 586-596, la quale ha sottolineato con nuovi argomenti come, pur dopo la vittoria dei Franchi, al nord come al sud della penisola, è la "dissolta aula longobarda" che racchiude in sé gli anelli di una continuità tra cultura tardo antica e nuovo classicismo carolingio.

<sup>86</sup> Cf. M. DELL'OMO, *Il più antico "Libellus precum" in scrittura beneventana (Cod. Casin. 575, già Misc. T. XLV). Un testimone di rapporti tra Nonantola e Montecassino nel secolo IX*, «Revue Bénédictine», 113 (2003), p. 235-284.

quella del sud è destinata ad allargarsi sempre più, in special modo dopo la morte dell'imperatore Ludovico II nell'875.

Ho già sopra ricordato come Anselmo di Nonantola durante il governo di re Desiderio (757-774) dimorasse in esilio a Montecassino, e qui, secondo quanto ci trasmette una delle più antiche liste di abati nonantolani, «visse felicemente», procurandosi altresì «molti codici»<sup>87</sup>, dei quali sono stati identificati da Marco Palma come prodotti grafici dell'Italia meridionale almeno cinque testimoni in minuscola del sec. VIII: Roma, Biblioteca Nazionale, Sess. 590 e 94; Roma, Biblioteca Nazionale, Vittorio Emanuele 1006 e 1357; London, British Library, Add. Mss. 43460<sup>88</sup>. Ora in parallelo a questa traiettoria che da sud procede verso nord è possibile delineare qualche segmento in più su quella che da nord va a sud, e che vede Montecassino recepire testi circolanti negli ambienti monastici franchi, il cui tramite è bensì Nonantola. Finora era stato ipotizzato un solo caso di spostamento di codici dal monastero nonantolano a quello cassinese o comunque nell'area di Montecassino, grazie al ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, Nouv. Acq. lat. 1672 (s. Agostino, *Epistulae*, con a carta 97v una sequenza in scrittura e notazione beneventana del sec. X), datato dal Bischoff alla prima metà del sec. IX, ed attribuito a Nonantola, nonché stimato da Francis Newton come l'antigrafo del codice Casin. 16 (1058-1087)<sup>89</sup>. Ora la comparazione del Casin. 575 con le coeve raccolte di *Libelli precum* nonantolani (Roma, Biblioteca Nazionale, Sess. 71 e 95), e con quelli di diretta provenienza carolingia, anch'essi del sec. IX (Troyes, Bibliothèque Municipale, 1742; Orléans, Bibliothèque Municipale, 184; Paris, Bibliothèque Nationale de France, Lat. 13388), pur lasciando affiorare qualche peculiarità del testimone cassinese, ne rivela la stretta dipendenza dai *Libelli precum* di provenienza nonantolana – in particolare la preghiera n. 19 (Casin. 575, p. 159-160)<sup>90</sup> a s. Cassiano, martire di ambito emiliano-romagnolo, del tutto assente dalle raccolte di preghiere d'origine carolingia e testimoniata invece nelle sole due raccolte nonantolane, lo attesta in modo inequivocabile –, mentre solo indiretti appaiono i legami con la tradizione propriamente franca, da cui discende invece con sicurezza quella di Nonantola.

Dopo la bufera dell'883, avendo salvaguardato le sue memorie più preziose – la Regola di Benedetto, i ricordi delle più notevoli vicende domestiche, alcuni frammenti dello *scriptorium* – Montecassino prende così nuova linfa alle sorgenti di quella spiritualità monastica carolingia alla cui straordinaria realtà e fecondità l'antico monastero sud-italico aveva contribuito nei lunghi anni precedenti con l'impulso simbolico della sua identità ed originaria tradizione benedettina. E ciò non fa che confermare l'esistenza di un tracciato nord-sud nelle relazioni cassinesi, che merita ulteriori approfondimenti proprio perché arricchisce il panorama delle tradizioni culturali confluite nell'ambito della Langobardia meridionale. Tutto questo, per tornare un'ultima volta a Giorgio Falco dal cui ricordo hanno preso avvio queste pagine, non è certo estraneo alla "genesì storica dell'unità spirituale e culturale" di quell'Europa che, pur tra le differenze, è e resta nostro vivo e comune patrimonio.

---

<sup>87</sup> *Catalogi abbatum Nonantulanorum*, II, ed. G. WAITZ, in *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum*, p. 571: «Apud prefatum locum Cassinum beate vixit et multos codices adquisivit».

<sup>88</sup> Cf. M. PALMA, *Nonantola e il Sud. Contributo alla storia della scrittura libraria nell'Italia dell'ottavo secolo*, «Scrittura e civiltà», 3 (1979), p. 77-88; M. PALMA, *Alle origini del "tipo di Nonantola": nuove testimonianze meridionali*, «Scrittura e civiltà», 7 (1983), p. 141-149.

<sup>89</sup> Nel 1976 F. NEWTON, *The Desiderian Scriptorium at Monte Cassino. The Chronicle and Some Surviving Manuscripts*, «Dumbarton Oaks Papers», 30 (1976), p. 49 e nota 52, ringraziava Bernard Bischoff per la notizia circa il manoscritto parigino; ora cf. anche B. BISCHOFF, *Manoscritti Nonantolani dispersi dell'epoca Carolingia*, «La Bibliofilia», 85 (1983), p. 116, e F. NEWTON, *The Scriptorium and Library at Monte Cassino, 1058-1105*, Cambridge 1999 (Cambridge Studies in Palaeography and Codicology, 7), p. 311.

<sup>90</sup> Ed. in DELL'OMO, *Il più antico "Libellus precum" in scrittura beneventana*, p. 281 n. 19; per un immediato confronto tra la raccolta di *preces* del manoscritto cassinese, i *Libelli precum* nonantolani e quelli di area franca, cf. *ibidem*, tab. 1-3 (p. 255-256).