

Cosimo Damiano Fonseca

Monachesimo ed Eremitismo in Italia nel XII secolo

[A stampa in *Studi in onore di Giosuè Musca*, a cura di C. D. Fonseca e V. Sivo, Bari 2000, pp. 173-187 – Distribuito in formato digitale da “Reti Medievali”]

La vicenda per tanti versi emblematica di Raniero da Ponza esemplata su quella di Gioacchino da Fiore il quale, partendo da una esperienza religiosa legata al monachesimo riformato, approda a una scelta eremitica, ripropone, ancora una volta, uno dei tratti distintivi del XII secolo e cioè il rapporto dialettico tra monachesimo ed eremitismo, un rapporto fecondo per le implicazioni che comporta sul piano istituzionale, spirituale, ascetico e sociale¹.

A scorrere le due Vite dell'Abate calabrese, quella dell'Anonimo e l'altra di Luca di Casamari – a prescindere dal valore paradigmatico e dall'orientamento ideale dei rispettivi biografi – si coglie con sufficiente chiarezza l'itinerario percorso da Raniero e la consapevolezza di condividere con Gioacchino una esperienza religiosa, singolare e irripetibile².

Raniero da Ponza, personalità molto verosimilmente di robusta formazione giuridica, aveva gravitato negli ambienti curiali romani e aveva svolto missioni diplomatiche nella penisola iberica (“liberalibus eruditus, sermone disertus... et factus fuit per Hispaniam postea <legatus>”) prima di essere conquistato dalla personalità di Gioacchino e dalla sua innegabile capacità di interpretazione delle Sacre Scritture (“venit... de insula Pontiane audire novi sapientiam Salomonis... testatus est de magistro discipulus quia per hunc est in divinarum scripturarum ianuam introductus”)³.

Inizia così quell'avventura spirituale e quel sodalizio religioso che porterà entrambi – anche se l'Anonimo specifica con consapevole accentuazione che, pur correndo insieme (Joh. 20,45)⁴ Gioacchino lo precedeva per la pienezza della sua scienza e sapienza e per la dignità del sacerdozio – a intraprendere un duro cammino di asceti sull'altopiano silano tentando il superamento dello stesso modello cistercense che pure alle origini aveva conosciuto forme organizzative e moduli istituzionali improntati a particolare rigore.

Ma per cogliere nella sua specificità i tratti della nuova *religio* di salda e robusta caratura eremitica intrapresa da Raniero al seguito di Gioacchino da Fiore, è necessario delineare per rapidi passaggi la crisi delle strutture dell'antico monachesimo cenobitico, i fermenti di rinnovamento che caratterizzarono il nuovo monachesimo nella prima metà del XII secolo, la “crisi di prosperità” di questo monachesimo riformato, lo sviluppo dei fermenti eremitici in alcune correnti dello stesso monachesimo riformato.

1. E cominciamo con la crisi delle strutture dell'antico monachesimo cenobitico che ha prodotto l'ingresso nella storiografia di due aggettivi “vecchio” e “nuovo” riferiti al monachesimo del XII secolo; aggettivi che, lungi dall'essere categorie assolutizzanti, costituiscono validi e fondamentali

¹ Il testo che qui si pubblica sviluppa ed amplia la relazione tenuta al Convegno di studio su Raniero da Ponza (Ponza 31 maggio 1996). Sui rapporti tra Raniero e Gioacchino da Fiore si rinvia a G.L. Potestà, *Raniero da Ponza socius di Gioacchino da Fiore*, in “Florensia”, XI (1997), pp. 69-82. Si vedano anche M.P. Alberzoni, *Raniero da Ponza e la Curia Romana*, Ibidem, pp. 83-114; G. Cariboni, “*Huiusmodi verba gladium portant*”. *Raniero da Ponza e l'Ordine cistercense*, Ibidem, pp. 115-135; F. Robb, *Joachimist Exegesis in the Theology of Innocent III and Rainer of Ponza*, Ibidem, pp. 137-152.

² *Vita b. Joachimi abbatis*, in H. Grundmann, *Gioacchino da Fiore. Vita e opere a cura di G.L. Potestà*, Roma 1997 (Centro internazionale di Studi Gioachimiti – S. Giovanni in Fiore. Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti, 8), pp. 183-190; *Memorie dell'arcivescovo Luca di Cosenza su Gioacchino da Fiore*, Ibidem, pp. 191-197.

³ *Vita b. Joachini abbatis*, Ibidem, p. 187.

⁴ Ibidem. Per una visione d'insieme della professione cistercense di Gioacchino, di indubbia utilità è il profilo tracciato da E. Pasztor, *Gioacchino da Fiore: un cistercense meridionale*, in *I Cistercensi nel Mezzogiorno medioevale. Atti del Convegno internazionale di studio in occasione del IX centenario della nascita di Bernardo di Clairvaux (Martano – Latiano – Lecce, 25-27 febbraio 1991) a cura di H. Houben e B. Vetere*, Galatina 1994, pp. 175-186.

parametri di riferimento per misurare l'evoluzione istituzionale del complesso mondo monastico di quel secolo⁵.

Piero Zerbi a proposito di questa classificazione di “vecchio” e “nuovo” monachesimo, ha ritenuto di individuare un tornante di significativa rilevanza in due date: il 1153, l'anno in cui aveva termine il governo abbaziale di Bernardo di Chiaravalle e il 1156, l'anno in cui si concludeva quello di Pietro il Venerabile⁶; il primo, punta di diamante di una esperienza monastica, quella cisterciense, carica di rinnovamento, l'altro erede di un ceppo monastico di consolidata tradizione, avviluppato da tenaci legami feudali, costretto da una intelaiatura istituzionale particolarmente complessa, assorbente e condizionante.

Pietro il Venerabile in una lettera scritta probabilmente nel 1149 al confratello abate di Clervaux⁷ è cosciente della crisi che attraversava l'antico monachesimo così come della esigenza di una riforma; una crisi che nasceva dalla persistenza dei rapporti tra il monastero e la realtà esterna, politica e sociale, da una accettazione formale e statica della regola di san Benedetto, dal considerare la fuga dal mondo come un'acquiescente intramemialità che riproponeva nella comunità monastica, quasi anticipandolo nel tempo, il modello della Gerusalemme celeste.

A questo modello aveva reagito l'*Ordo novus* per eccellenza, quello di Citeaux, specialmente fino a Bernardo di Clervaux: e qui sta la pregnanza della data del 1153 di cui si diceva dianzi.

Ma per comprendere la portata della “novitas” di questa pianta fiorita da e sul tronco del monachesimo benedettino non si può non risalire alle sue radici, a quell'*exordium* (per usare la terminologia propria dei cisterciensi) che vide Roberto di Molesme e i suoi compagni cercare il “deserto” inteso non come luogo privilegiato per una compiuta ascesi individuale, ma come contesto per impiantare una comunità monastica lontana dal mondo e sottratta alle lusinghe dei potenti impegnata a vivere sino in fondo i valori autentici della Regola di san Benedetto⁸. Tali valori erano incarnati, oltre che nella preghiera e nell'ufficiatura liturgica deprivata dal fasto che accompagnava la sua celebrazione nella ricca chiesa abbaziale di Cluny – non a caso la stessa architettura cisterciense amò la sobrietà e l'essenzialità delle forme⁹ – nel lavoro manuale che faceva condividere al monaco cisterciense la condizione di una delle più modeste categorie sociali dell'epoca, quella dei contadini; di qui il deserto cioè la località che richiedeva grandi sforzi e grandi opere per renderlo abitabile e, conseguentemente, l'esercizio della povertà non solo dei singoli monaci, ma anche della comunità¹⁰.

Se ne coglie un'eco in una norma degli Statuti del 1130, ma che riflette lo spirito delle origini, dove si afferma inequivocabilmente: “In civitatibus, castellis, villis nulla costruenda esse coenobia”¹¹.

È stato scritto con molta acutezza che “a Molesme, tra tradizione cluniacense, esperienza eremitica, desiderio d'una più rigorosa vita benedettina, s'è consumata dunque e vissuta, in scorcio e in sintesi, la crisi tutta del cenobitismo”¹².

⁵ J. Leclercq, *La crise du cénobitisme aux XI^e et XII^e siècles*, in “Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo e Archivio muratoriano”, 70 (1958), pp. 19-41.

⁶ 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 settima Settimana internazionale di studio, Mendola, 28 agosto - 3 settembre 1977*, Milano 1980 (Miscellanea del Centro di Studi medioevali, IX), pp. 3-24.

⁷ La lettera dell'Abate cluniacense è stata opportunamente richiamata dallo stesso Zerbi, *Ibidem*, pp. 8-9. Per l'edizione di questa lettera, si veda G.G. Constable, *The letters of Pater the Venerable*, I, Cambridge (Mass.) 1967, n. 150, pp. 367-371.

⁸ J.-B. van Damme, *Les plus anciens textes de Citeaux. Sources, textes et notes historiques*, Achel 1974 (Citeaux-Commentarii Cistercienses, Studia et Documenta), pp. 26-77.

⁹ G. Valenzano, *Architettura cisterciense in Italia*, in *Il Monachesimo italiano nell'età comunale. Atti del IV Convegno di studi storici sull'Italia benedettina. Abbazia di San Giacomo maggiore, Pontida (Bergamo), 3-6 settembre 1995 a cura di F.G. Trolese*, Cesena 1998 (Italia Benedettina, XVI); pp. 433-444.

¹⁰ Per una complessiva informazione su questa ideologia del deserto, si rinvia a J. Leclercq, *Le désert*, in *Chances de la spiritualité occidentale*, Paris 1966, pp. 247-277.

¹¹ J.-B. van Damme, *Documenta pro Cisterciensis Ordinis historiae ac juris studio*, Westmalle 1959, p. 26.

¹² R. Manselli, *Certosini e Cisterciensi*, in *Il Monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122). Atti della quarta Settimana internazionale di studio, Mendola, 23-29 agosto 1968*, Milano 1971, (Miscellanea del Centro di Studi medioevali, VI), pp. 99-100.

Il movimento cisterciense conobbe in Italia un intenso sviluppo nella prima metà del XII secolo seguendo il sistema delle filiazioni da parte delle prime quattro abbazie considerate le figlie di Cîteaux: La Fertè (1113), Pontigny (1114), Clairvaux (1115) e Morimond (1115)¹³.

Fu un gruppo di monaci di La Fertè che nel 1120 diede vita alla prima fondazione cisterciense fuori di Francia, quella di Santa Maria e quella di Santa Croce del Tiglieto in diocesi di Acqui, avvenuta prima del gennaio 1127, data del documento più antico a noi pervenuto¹⁴.

A parte il fitotoponimo che ci riporta a quel contesto di boschi e di foreste con il quale si misurava questa sparuta schiera di monaci, è stato rilevato che “alla base della fondazione di Tiglieto, come di altre abbazie piemontesi, v’è sempre una donazione che risale a signori feudali, spesso di gran rilievo”¹⁵.

Tale è il caso del Tiglieto donato molto verosimilmente dal marchese Anselmo, un figlio del marchese Ugone, e dalla moglie Adalasia con i figli Guglielmo e Manfredo¹⁶ e tale è anche il caso del monastero di Lucedio, filiazione anch’esso di La Ferté, fondata il 21 marzo 1123 da Raniero di Monferrato, padre del più noto Guglielmo III¹⁷. Ad un’altra fondazione, quella di Staffarda, originata, a sua volta, dall’abbazia del Tiglieto non molto prima del 1138, si indirizzarono le donazioni di Manfredo I marchese di Saluzzo, di sua madre e dei suoi fratelli, di una località, Staffarda appunto, ricca di selve e in parte confinante con paludi¹⁸.

A questi monasteri piemontesi provenienti direttamente o indirettamente da La Ferté, si aggiungevano quelli restaurati, riformati o fondati da Clervaux a cominciare dal monastero benedettino di Sant’Andrea di Sestri passato all’obbedienza cisterciense intorno al 1131¹⁹.

Si aggiungano la istituzione del cenobio di Chiaravalle edificato in “confinio suo magnifico”, cioè nelle vicinanze di Milano il 22 luglio 1135 con una donazione effettuata dalla “civitas mediolanensis”²⁰ e quella di Chiaravalle della Colomba nella diocesi di Piacenza avvenuta in seguito alle donazioni delle terre da parte del vescovo Arduino e del Comune rispettivamente del 5 e dell’11 aprile 1136²¹.

La terza delle tre grandi abbazie cisterciensi che ebbe filiazioni in Italia, fu Morimondo da cui venne inviato un gruppo di monaci verso il 1134 che poi da Coronate sul Ticino si trasferì in un’altra località alla quale diedero appunto il nome di Morimondo²². Dalla Morimondo ticinese venne fondata nel 1142 l’abbazia di Acquafredda nel territorio di Lenno sul lago di Como²³.

Comunque Acquafredda non fu l’unica abbazia creata dalle prime fondazioni cisterciensi italiane.

¹³ Per una visione d’insieme della espansione dell’Ordine cisterciense, indispensabile punto di partenza è il saggio di R. Manselli, *Fondazioni cisterciensi in Italia dopo le invasioni saracene e magiare (sec. X-XII). Relazioni e comunicazioni presentate al XXXII Congresso storico subalpino. III Convegno di Storia della Chiesa in Italia (Pinerolo, 6-9 settembre 1964)*, Torino 1966, pp. 199-222. Sul piano più strettamente storiografico un passaggio obbligato è costituito dalla relazione di K. Elm, *Questioni e risultati della recente ricerca sui Cisterciensi*, in *I Cisterciensi nel Mezzogiorno medioevale*, cit., pp. 7-31. Si veda altresì G. Picasso, *Fondazioni e riforme monastiche di San Bernardo in Italia*, in *San Bernardo e l’Italia. Atti del convegno di studi (Milano, 24-26 maggio 1990) a cura di P. Zerbi*, Milano 1993, pp. 147 ss.

¹⁴ Manselli, *Fondazioni cisterciensi in Italia*, cit., pp. 201-202. Cfr. V. Polonio, *Monasteri e Comuni in Liguria*, in *Il monachesimo italiano nell’età comunale*, cit., pp. 177 e 183.

¹⁵ Manselli, *Fondazioni cisterciensi in Italia*, cit., p. 204.

¹⁶ *Ibidem*, p. 207.

¹⁷ G. Andenna, “*Non habebant mobilia de quibus possent satisfacere creditoribus.*” *La crisi economico-finanziaria dei monasteri del Piemonte orientale in età comunale*, in *Il monachesimo italiano nell’età comunale*, cit., pp. 70-80.

¹⁸ G. Casiraghi, *Monasteri e Comuni nel Piemonte occidentale*, *Ibidem*, pp. 45-62 passim. R. Tarditi Amerio, *L’Abbazia di Staffarda*, in *Monasteri in Alta Italia*, cit., pp. 225-235.

¹⁹ Polonio, *Monasteri e Comuni in Liguria*, *Ibidem*, pp. 176-185.

²⁰ P. Zerbi, *I rapporti di San Bernardo di Chiaravalle con i Vescovi e le diocesi d’Italia*, in *Vescovi e diocesi in Italia nel Medioevo (sec. IX-XIII)*, Padova 1964 (*Italia Sacra*, 5), pp. 253-263.

²¹ G. Bertuzzi, *L’Abbazia di Chiaravalle della Colomba attraverso i documenti di quattro secoli. Dalla fondazione alla istituzione della Commenda 1135-1444*, in “*Archivio Storico per le Province parmensi*”, 27 (1927), pp. 17-49; G. Valenzano - G. Guerrini - A. Gigli, *Chiaravalle della Colomba. Il complesso medioevale*, Piacenza 1994.

²² P. Zerbi, *La rinascita monastica nella bassa milanese*, in “*Ricerche storiche sulla Chiesa ambrosiana*”, 9 (1980), pp. 63-64; E. Occhipinti, *Il monastero di Morimondo in Lombardia tra tensioni locali e antagonismi di potere (secolo XII-inizi XIII)*, in “*Nuova Rivista Storica*”, LXVII (1983), pp. 528-546; Ead., *Fortuna e crisi di un patrimonio monastico: Morimondo e le sue grange fra XII e XIV secolo*, in “*Studi Storici*”, XXVI (1985), pp. 315-336.

²³ Manselli, *Fondazioni cisterciensi in Italia settentrionale*, cit., p. 212.

Da Lucedio vennero create nel 1147 l'abbazia di Castagnola non lontana da Jesi nella Marca anconitana e quella di Rivalta Scrivia nella diocesi di Tortona passata ai Cisterciensi poco dopo il 1169²⁴.

Da Chiaravalle milanese provenne l'abbazia di Chiaravalle della Fiastra nelle Marche, oltre quella di Cerreto, mentre dalla Chiaravalle piacentina nasceva nella diocesi di Parma, nel 1142, il monastero di Fontevivo²⁵.

Se ci spostiamo nel Lazio incontriamo altre filiazioni di Clervaux a cominciare da quelle di Casamari²⁶ e San Salvatore nella campagna romana e le Tre Fontane sulla via Ostiense a cui la tradizione collega San Pastore di Rieti tutte del 1140²⁷.

Per quanto riguarda il Mezzogiorno l'unico monastero fondato nella prima metà del XII secolo è quello di Santa Maria Requisita vulgo Sambucina i cui monaci si insediarono, secondo una non improbabile congettura, a partire dal 1141; congettura suffragata dalla *donatio pro anima* che Berta di Loritello, madre di Goffredo conte di Catanzaro e di Conza, fece nel dicembre 1145 alla "nuova" chiesa di Santa Maria Requisita, allora in costruzione, e per essa all'abate Sigismondo e alla comunità da lui presieduta. Cinque anni più tardi l'opera doveva essere compiuta, se con un privilegio del 28 settembre 1150 Eugenio III la prendeva sotto la protezione apostolica e ne confermava i privilegi²⁸.

Un'altra esperienza monastica che denuncia la crisi del cenobitismo e che incrocia, anche se con finalità e idealità diverse, quella cisterciense, è quella certosina, intrapresa da Brunone di Colonia, scolarca di Reims di cui si conoscono in Italia alcuni limitati, ma significativi, insediamenti.

Comunque va rilevato che nel movimento certosino l'accentuazione della specificità eremitica si sostanzia di ben altre motivazioni: la ricerca del deserto e dell'eremo non nasce da un disegno di riforma o di rinnovamento del monachesimo, da una riproposta rigorista della regola di san Benedetto, da una ricerca di soluzione alternativa ai moduli istituzionali e organizzativi dell'antico monachesimo quanto da un rifiuto della realtà mondana, da un totale disprezzo dei condizionamenti della quotidianità e dal desiderio di rinvenire un porto sicuro, capace di infondere la pace interiore. Non si trascuri la vicenda esistenziale di Brunone alle prese con il fallimento delle sue lotte contro l'arcivescovo di Reims, costretto ad approdare in Calabria per ritrovare la solitudine del "deserto"²⁹.

Il De Leo – cui si deve il più recente contributo su *Bruno di Colonia in Italia dalla Corte papale all'eremo di Calabria*³⁰ – fissa all'estate del 1091, sulla scorta di una carta attribuita dalla memoria diplomatica locale a Ruggero il Gran Conte, il ritiro sulle Serre calabresi di Bruno e di un suo confratello Lanuino. "Elessero allora una contrada solitaria, tra Arena e Stilo, afferma il documento ruggeriano, che io stesso donai loro e ai loro successori, insieme con l'intera foresta circostante, compreso i terreni, le acque e la montagna per l'estensione di una lega"³¹.

Sorse così l'Eremo di Torre, dove Bruno trascorse quasi tutto il resto della sua vita e di cui rimangono significative testimonianze la *Epistola Encyclica* inviata dagli eremiti di Calabria per

²⁴ Ibidem, p. 214.

²⁵ W. Hagemann, *Studien und Dokumente zur Geschichte der Marken in Zeitalter der Staufer*, II. Chiaravalle di Fiastra, in "Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken", 41 (1961), pp. 48-136; O. Gentili, *L'abbazia di S. Maria di Chiaravalle di Fiastra*, Roma 1978.

²⁶ F. Farina, B. Fornari, *Storia e documenti dell'abbazia di Casamari (1036-1152)*, Casamari 1983; I. Vona, *L'organizzazione dei Cisterciensi nell'epoca feudale*, Casamari 1988; F. Farina, B. Fornari, *L'architettura cisterciense e l'abbazia di Casamari*, Casamari 1987.

²⁷ V. Baldieri, *I Cisterciensi e la bonifica dell'Agro Romano fuori Porta S. Paolo*, in "Nuova Rivista Storica", 47 (1963), pp. 539-550; F. Farina, *San Bernardo e le Abbazie cisterciensi dell'Italia meridionale*, in "Rivista Cisterciense", 7 (1990), pp. 91-104.

²⁸ P. De Leo, *L'insediamento dei Cisterciensi nel "Regnum Siciliae": i primi monasteri cisterciensi calabresi*, in *I Cisterciensi nel Mezzogiorno medioevale*, cit., pp. 317-352; in part. pp. 323-328.

²⁹ Manselli, *Certosini e Cisterciensi*, cit., pp. 81-84.

³⁰ P. De Leo, *Certosini e Cisterciensi nel Regno di Sicilia*, Soveria Mannelli 1993.

³¹ Per il diploma ruggeriano, Ibidem, p. 11.

annunciare ai fratelli la morte di chi era stato loro “fundator, pater... et prelatus”³² e la lettera con la quale Bruno stesso invitava il suo amico lontano Rodolfo il Verde a raggiungerlo sulle Serre³³:

Vivo in un “deserto” situato in Calabria e da ogni parte lontano dall’abitato; mi trovo in compagnia di confratelli religiosi, di cui alcuni molto eruditi, i quali perseverando in santa vigilanza, attendono il ritorno del Signore per aprirgli appena avrà bussato. Come posso parlarti adeguatamente dell’amenità di questo luogo, della mitezza e salubrità del clima e dell’ampia e bella pianura che si estende lontano tra i monti e racchiude praterie verdeggianti e pascoli smaltati di fiori? Come descriverti l’aspetto delle colline che dolcemente si elevano all’intorno e il recesso delle valli ombrose con l’incanto dei numerosi fiumi, dei ruscelli e delle fonti?

Né mancano orti irrigui e svariati alberi fruttiferi. Ma perché indugiare più a lungo su tali cose? – prosegue il Nostro Santo – Ben altri dilette vi sono per l’uomo saggio, molto più grandi e più utili, perché divini. Nondimeno l’animo troppo debole, affaticato di occupazioni spirituali, sotto il peso della Regola piuttosto austera, assai spesso in tali spettacoli della natura trova sollievo e sospiro, infatti, se l’arco è continuamente teso si allenta e diviene meno atto all’uso.

Quanta utilità e gioia divina apportino la solitudine e il silenzio dell’eremo a coloro che lo amano, lo sanno solo quelli che ne hanno fatto l’esperienza. Qui infatti gli uomini generosi possono raccogliersi quando vogliono dimorare in se stessi, coltivare alacramente i germi delle virtù e bearsi dei frutti del Paradiso. Qui si acquista quello sguardo pieno di serenità che ferisce d’amore lo Sposo celeste, quell’occhio puro e luminoso che vede Dio. Qui la quiete è unita al lavoro, l’attività è senza agitazione e senza turbamento.

Qui Dio, in ricompensa delle battaglie sostenute, dona ai suoi atleti la desiderata mercede, cioè la pace che il mondo ignora e la gioia dello Spirito.

Oltre l’Eremo di Torre, un secondo monastero venne fondato nei pressi da san Bruno al ritorno dal Concilio di Piacenza del 1095, la Certosa di Santo Stefano del Bosco in seguito dedicata allo stesso San Bruno³⁴.

Comunque, almeno per il XII secolo, non si contano molte fondazioni certosine in Italia se si eccettuano quelle piemontesi di Casotto, di Pesio e di Losa. La prima la *Domus Casularum* era stata fondata dopo il 1171 da un gruppo di eremiti giunti dalla Calabria in una zona deserta situata non lontano da Garresio ai confini delle Alpi liguri nella diocesi di Asti. La seconda Pesio o Val Benite deve la sua nascita alla Certosa di Casotto che nel 1173 ottenne dai Morozzi che esercitavano in quella zona poteri signorili, un sito denominato *Ardua* ubicato a 973 metri di altezza nel cuore delle Alpi della Chiusa nella regione compresa tra il Tanaro e la Stura. La terza, Losa, inserita nella valle della Dora Ripuaria, a poca distanza da Losa, venne fondata il 15 giugno 1189 grazie alla donazione effettuata da Tommaso I di Maurienne³⁵.

2. Abbiamo esaminato sinora nel più ampio contesto europeo della crisi del cenobitismo e dell’affermarsi degli *Ordines novi* a vocazione eremitica le due esperienze dei Cisterciensi e dei Certosini nelle loro filiazioni italiane del XII secolo. Converrà ora far riferimento ai movimenti di

³² *Lettres des premiers chartreux, I. S. Bruno, Guigues, S. Anthelme*, Paris 1962, pp. 90-93.

³³ *Ibidem*, pp. 66-81. Cfr. De Leo, *Certosini e Cisterciensi*, cit., pp. 29-30.

³⁴ I. Principe, *La Certosa di S. Stefano del Bosco a Serra S. Bruno. Fonti e documenti per la storia di un territorio calabrese*, Chiaravalle Centrale 1980; M. S. Pisani, *La Certosa di Serra San Bruno nella storia del monachesimo*, Salzburg 1976 (Analecta Cartusiana, 26). Di particolare importanza risultano ora i contributi raccolti nel volume *San Bruno e la Certosa di Calabria. Atti del Convegno internazionale di studi per il IX centenario della Certosa di Serra S. Bruno (Squillace, Serra S. Bruno 15/18 settembre 1991) a cura di P. De Leo, Soveria Mannelli 1995* (Bibliotheca Vivariensis, 7).

³⁵ B. Bligny, *Les fondations cartusiennes d’Italie*, in *Monasteri in Alta Italia*, cit., pp. 35-51. Dello stesso Bligny si veda *L’eremitismo et les Chartreux*, 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 (Miscellanea del Centro di Studi medioevali, IV), pp. 248-263. Per l’espansione certosina in Piemonte si rinvia al recente saggio di P. Guglielmotti, *Certosini in Piemonte: una innovazione circoscritta*, in *Il monachesimo italiano nell’età comunale*, cit., pp. 139-162.

riforma monastica tipicamente italiani che, superando gli schemi del monachesimo tradizionale, si inseriscono con una loro originalità nell'ambito del discorso sinora sviluppato; ci si intende riferire alle Congregazioni di Montevergine e di Pulsano.

Varrà subito notare che i due movimenti a robusta connotazione eremitica penetravano entro un'area, quella meridionale, caratterizzata dalla presenza di due grandi abbazie legate nella loro ispirazione ideale e nella loro organizzazione interna al monachesimo benedettino tradizionale, Cava dei Tirreni e Monte Casino.

Cava aveva raggiunto nel XII secolo la sua massima espansione grazie all'abbaziato di san Costabile (+1124) e dei suoi successori riproponendo, pur con alcuni adattamenti, gli schemi cluniacensi. "Giustamente – ha scritto Don Gregorio Penco – può dirsi che il sistema cavense abbia rappresentato il più notevole tentativo di adattamento del regime monastico all'organizzazione feudale in territorio italico, diffondendo per secoli tra le plebi del meridione l'idea evangelica e la civiltà"³⁶.

Montecassino, a sua volta, godeva di quello che Don Tommaso Leccisotti ha chiamato "il più fulgido meriggio" ancorché contrassegnato dalle "prime ombre perfettamente inserita nei nuovi aspetti politici introdotti dai Normanni con un suo dominio temporale "incuneato fra lo Stato della Chiesa e l'Italia meridionale di cui forma la porta"³⁷; sulla *Terra Sancti Benedicti* i potenti abati cassinesi eserciteranno consistenti poteri signorili; non a caso la loro elezione subì interferenze e condizionamenti da parte pontificia e imperiale; a sua volta la feudalizzazione delle sue strutture allineava la gloriosa abbazia cassinese alle signorie territoriali dell'epoca³⁸.

In questo quadro si realizzavano le due esperienze religiose di Guglielmo di Vercelli (1085-1142) e di Giovanni da Matera (1070-1139).

Dopo gli studi di Giancarlo Andenna, di Maria Aurora Tallarico, di Benedetto Vetere e di Francesco Panarelli e dopo l'edizione del monumentale Codice Diplomatico Verginiano curato da Don Placido Tropeano la conoscenza di questi due filoni del monachesimo riformato risulta meno approssimativa e più comprensibile nelle sue motivazioni originarie e nei suoi sviluppi³⁹.

Senza entrare nel merito della annosa *querelle* tra i fautori dell'origine eremitica della Congregazione verginiana, successivamente abbandonata dopo la morte di Guglielmo da Vercelli e i sostenitori di una fondazione cenobitica benedettina, varrà notare come Guglielmo da Vercelli inizi la sua avventura spirituale come penitente volontario il cui proposito era quello di vivere solo di pane e acqua, di dormire sulla nuda terra e di mantenere "ut monachus" il silenzio durante le ore notturne⁴⁰.

Solo successivamente nel secondo decennio del XII secolo egli abbandona l'esperienza del penitente pellegrino per abbracciare lo stato di vita eremitico segnato da pratiche penitenziali sempre più rigorose e dal ricorso anche a strumenti di mortificazione che incidevano sulla sua carne. Era così salito a Montevergine dove, con l'aiuto di alcuni uomini di Atripalda, aveva costruito una "domuncula" o "ospitium" nei pressi di una piccola fonte intraprendendo la vita eremitica⁴¹.

³⁶ G. Penco, *Storia del monachesimo in Italia dalle origini alla fine del Medio Evo*, Roma 1961, p. 199.

³⁷ I. Leccisotti, *Montecassino*, IX ed., Badia di Montecassino 1987, p. 62.

³⁸ L. Fabiani, *La Terra di San Benedetto. Studio storico-giuridico sull'abbazia di Montecassino dall'VIII al XIII secolo*, I, Montecassino 1968 (Miscellanea Cassinese, 33).

³⁹ G. Andenna, *Guglielmo da Vercelli e Montevergine: note per l'interpretazione di una esperienza religiosa del XII secolo nell'Italia meridionale*, in *L'esperienza monastica benedettina e la Puglia. Atti del Convegno di studio organizzato in occasione del XV centenario della nascita di San Benedetto (Bari-Noci-Lecce-Picciano, 6-10 ottobre 1980) a cura di C.D. Fonseca*, vol. I, Galatina 1983, pp. 87-98; M.A. Tallarico, *Montevergine e la Puglia*, Ibidem, pp. 55-86; B. Vetere, *Il filone monastico-eremitico e l'Ordine pulsanese*, Ibidem, 197-244; F. Panarelli, *Dal Gargano alla Toscana: Il monachesimo riformato latino dei Pulsanesi (secoli XII-XIV)*, Roma 1997 (Nuovi Studi Storici, 38). Si vedano altresì J.-M. Martin, *Le Goletto e Montevergine en Pouille*, in *La società meridionale nelle pergamene di Montevergine (1161-1196). I Normanni chiamano gli Svevi (Loreto, 12-15 ottobre 1987)*, Montevergine 1989, pp. 101-128. *Codice Diplomatico Verginiano a cura di P.M. Tropeano*, voll. I-XI, Montevergine 1977-1998.

⁴⁰ G. Mongelli, *Legenda de vita et habitu sancti Guilielmi confessoris et heremite*, Introduzione, in "Samnium" 33 (1969), I, 8.

⁴¹ Ibidem, II, 50-61.

Intorno al suo misero ospizio si raccolsero tra il 1118 e il 1120 uomini, donne, monaci e sacerdoti i quali chiesero a Guglielmo quale “norma religionis” o di vita egli comandasse di osservare⁴².

La risposta fu disarmante nella sua sinteticità: “È mio parere, fratelli, che lavorando con le nostre mani ci procacciamo il vitto e il vestito per noi e di che distribuire ai poveri e che, raccogliendoci a certe ore determinate, celebriamo i divini uffici”⁴³. Andenna ha finemente notato che “era (quello suggerito da Guglielmo) un sistema di vita e di perfezione che sulla base del comune concetto di ‘penitentia-humilitas’... eliminava le differenze dell’‘officium’ e dello ‘status’ tra chi era provvisto del sacerdozio e chi non lo possedeva”⁴⁴. Ma non mancarono le reazioni dei membri della comunità insigniti del sacerdozio, i quali riproposero una distinzione tra laici e sacerdoti sulla base dell’‘officium’; in proposito essi rivendicavano il diritto di essere destinati alla recita dell’ufficio divino, di non attendere ai lavori manuali e, pertanto, proponevano di edificare sul monte una chiesa, di comprare libri e vesti liturgiche⁴⁵.

Venne così costruita la chiesa e le celle eremitiche circostanti e si andò sempre più configurando un monastero-eremo all’insegna di una “anachoritica norma”⁴⁶.

Dopo la morte di Guglielmo avvenuta nel 1142 il modello organizzativo non fu più quello cui si erano ispirati gli eremiti di Montevergine, ma con qualche adattamento, quello in vigore a Cava dei Tirreni, a sua volta mutuato dal sistema monastico di Cluny. In definitiva si era passati dalle strutture flessibili dell’eremo verso forme istituzionalizzate di vita monastica. D’altra parte Guglielmo che già alla fine degli anni venti del XII secolo non aveva accettato il nuovo corso assunto dalla comunità monastica, preferì abbandonare Montevergine, seguito da “quinque de ydiotis fratribus” e riprendere la sua vita eremitica e il suo itinerario penitenziale⁴⁷.

L’antica leggenda agiografica annovera tra i vari monasteri fondati da s. Guglielmo, oltre Montevergine, San Cesario, Monte Cognato, San Salvatore al Goletto, l’Incoronata di Puglia, San Giovanni degli Eremiti a Palermo. A questi se ne possono aggiungere altri: Atella (1122); Avellino (1125), Santa Maria delle Grazie in Marigliano (1134), Sarno, Aversa e Santa Maria del Plesco di Casamarciano, tutti dello stesso anno 1134, Palma e Pozzuoli (1135) e altri ancora⁴⁸.

Va altresì rilevato che molti monaci di fronte al processo di istituzionalizzazione della vita monastica a Montevergine, preferirono abbandonare la comunità e, per restare fedeli allo spirito di san Guglielmo, fondarono altri eremi nell’Irpinia, nel Sannio, in terra di Lavoro, come S. Maria della Valle a Chiusano San Domenico, San Fortunato *de Monte Virgilio*, Santa Maria del Castello a Formicola: eremi che ebbero breve durata o furono riassorbiti nella Congregazione verginiana⁴⁹.

L’altra esperienza monastica del XII secolo a forte connotazione eremitica fu quella di Pulsano in Puglia realizzata da *Giovanni de Scalzonibus*, nato a Matera intorno al 1070. Distaccatosi dalla famiglia, si ritirò inizialmente presso il monastero italo-greco dell’Isola di San Pietro nel Golfo di Taranto, ma in seguito ai maltrattamenti subiti, si indirizzò verso le coste della Calabria e della Sicilia fortemente segnate dalle esperienze monacali d’Oriente ove condusse vita eremitica di grande austerità. Dopo due anni fece ritorno a Ginosa, una località non lontana, da Matera, dove attese alla predicazione e alla costruzione di un monastero. Nel 1111 si è soliti datare l’incontro di Giovanni da Matera con Guglielmo da Vercelli sul Monte Laceno anzi si suole attribuire alle sollecitazioni di Giovanni la rinuncia, da parte di Guglielmo, al proposito di un viaggio a Gerusalemme e la contemporanea accettazione dello stato di vita eremitico. Dopo essersi recato in pellegrinaggio al Santuario garganico di San Michele Arcangelo, si diresse, sempre sul Gargano, a Pulsano, ove nel 1120 fondò un monastero: i sei monaci che condivisero con lui la fondazione

⁴² Ibidem, II, 15.

⁴³ Ibidem, II, 15.

⁴⁴ Andenna, *Guglielmo da Vercelli e Montevergine*, cit., p. 101.

⁴⁵ Ibidem, pp. 10-103.

⁴⁶ *Legenda de vita et abitu*, XIX, 1.

⁴⁷ Ibidem, VI, 13.

⁴⁸ Tallarico, *Montevergine e la Puglia*, in *L’esperienza monastica benedettina e la Puglia*, pp. 55-84; G. Vitolo, *Insedimenti verginiani nel Salernitano*, in *La società meridionale nelle pergamene di Montevergine*, pp. 141-149; G. Mongelli, *Storia di Montevergine e della Congregazione verginiana*, voll. I e II, Avellino 1965, passim.

⁴⁹ Ibidem.

constatarono la crescita immediata della comunità che, dopo sei mesi, contava già cinquanta membri⁵⁰.

A differenza dell'esperienza verginiana di san Guglielmo quella pulsanese di Giovanni da Matera si caratterizza per una immediata adesione alla Regola di san Benedetto, anche se la sua osservanza è improntata a estremo rigore in aderenza alla scelta eremitica della comunità. Del resto l'esempio del fondatore quale ci viene delineato nei capitoli della vita non poteva non influenzare i monaci. Il rifiuto del cibo abbondante ("quod eorum aspernabatur epulas"), della partecipazione alla mensa comune ("rogatus a fratribus communiter convivari renuit") e il ricorso a un pasto che non andasse al di là dei fichi selvatici, delle erbe e della semplice acqua; l'indulgere nelle pratiche penitenziali tenendosi, nel contempo, legato a un albero per allontanare il sonno, costituiscono elementi significativi di un modello di vita improntato a un'ascesi severa e rigorosa. Del resto i tratti eremitici della comunità si evincono dall'adozione di un dormitorio comune e non di celle separate come quelle dei Camaldolesi e dei Certosini, dall'impegno costante ed esclusivo nei lavori agricoli e pastorali, dalla pratica del nudipedio, dall'astensione dal vino, dai latticini e dalla carne. Il lavoro manuale viene inteso, non solo come mezzo di sussistenza, ma come strumento di penitenza per vivere compiutamente il proprio ideale di ascesi individuale così come l'isolamento eremitico del cenobio viene concepito in quanto luogo privilegiato per combattere le battaglie contro il peccato e prepararsi così all'incontro con Cristo; non a caso la dimensione escatologica di questo itinerario di ascesi concepito da Giovanni è racchiuso nella espressione del suo biografo: "Ut omnes ad Christum deduceret"⁵¹.

Tra le nuove fondazioni realizzate da Giovanni da Matera vanno menzionate quelle di San Giacomo sulla strada che congiunge il Gargano a Foggia e di San Michele sulla costa dalmata. Nel monastero di San Giacomo dopo dieci anni di abbaziato, Giovanni da Matera nel 1139 concluse la sua vita terrena⁵².

La diffusione dell'Ordine pulsanese si ebbe con il successore di Giovanni, il Beato Giordano, originario dell'Irpinia, al quale vanno assegnate le fondazioni di San Nicola di Troia (1140) e di Quartazzola sulla Trebbia (1143) presso Piacenza e, successivamente, con l'abate Gioele, originario di Monte Sant'Angelo, che nei trentatré anni del suo abbaziato vide i suoi monaci sparsi in diciotto monasteri di nove diocesi tra cui San Pietro di Vallebona presso Chieti (1149), San Michele di Guaramo presso Lucca (1156), Santa Maria Intemerata presso Firenze (1155) e San Michele presso Pisa (1156)⁵³.

3. A chi ha seguito sinora l'articolazione di questo intervento non sarà certamente sfuggito come l'attenzione al nuovo monachesimo italiano si sia fermato intorno agli anni cinquanta del XII secolo.

Si tratta di una scelta consapevole in quanto nella seconda metà del secolo si attenua la forza propulsiva del nuovo monachesimo, sorto in contrapposizione con il vecchio cenobitismo, e si colgono i segni più evidenti di una crisi sotto molti aspetti irreversibile.

Anche in questo caso l'esempio di Cîteaux è illuminante.

Il dissodamento delle terre, la trasformazione agraria da essi operata, la devozione dei fedeli finiscono gradualmente con l'attenuare il senso del deserto che aveva caratterizzato la primitiva osservanza cistercense. L'acquisizione di sempre nuovi beni, la circolazione di una notevole massa di danaro, i rapporti sempre più insistiti con le realtà esterne, l'aumento del numero dei conversi, dei salariati legati alla conduzione del patrimonio fondiario allontanarono le comunità monastiche da quello spirito di povertà considerato cardine della riforma.

⁵⁰ F. Panarelli, *San Giovanni da Matera e le origini della Congregazione pulsanese*, in "Archivio storico per la Calabria e la Lucania", 57 (1990), pp. 5-105.

⁵¹ Vetere, *Il filone monastico-eremitico e l'Ordine pulsanese*, in *L'esperienza monastica benedettina e la Puglia*, pp. 197-244.

⁵² Panarelli, *Dal Gargano alla Toscana*, pp. 65-135.

⁵³ *Ibidem*, pp. 137-236.

L'inosservanza della *stabilitas* e l'estendersi dell'istituto della esenzione finirono con il ravvicinare, nell'orizzonte mentale degli osservatori esterni, i cisterciensi ai cluniacensi⁵⁴.

Se dal movimento cisterciense, passiamo a quello verginiano constatiamo come l'esercizio della cura d'anime e il diritto di seppellire i morti presso la chiesa di Montevergine portò a un aumento consistente dei possessi terrieri e delle elemosine in denaro. Fino a quando Guglielmo visse con la sua comunità, in consonanza con l'ideale di povertà assoluta propugnato e abbracciato vi fu il rifiuto totale di trattenere ciò che veniva considerato superfluo per il sostentamento della comunità, anzi su questo aspetto comunitario dei beni si consumò lo scontro tra lo stesso Guglielmo e i suoi *confratres* e che determinò l'abbandono di Montevergine⁵⁵.

A questo punto la possibile via per mantenere intatto il patrimonio originario della riforma monastica era costituito dalla fedeltà alla scelta eremitica: ed è ciò che si realizza negli Ordini che da tale scelta non si erano distaccati come i Certosini e i Pulsanesi, mantenendo fermi gli ideali, i moduli organizzativi, le strutture interne.

E non mancò chi tentò una via del tutto originale proponendo una nuova avventura spirituale "inter frigidissimas alpes"⁵⁶ cioè sull'altopiano silano accentuando la connotazione eremitica, le pratiche ascetiche, le istanze escatologiche individuando nell'inaccessibilità dei luoghi lontani da ogni consorzio umano, nella ricerca del deserto, nell'anelito alla solitudine, nell'obbligo del lavoro manuale, nella mortificazione del corpo, nel numero ristretto dei membri della comunità, nell'architettura sobria e disadorna della chiesa e del monastero, nell'ufficiatura semplice e austera, i tramiti per saldare gli aspetti istituzionali e le attese escatologiche⁵⁷.

Fu il calabrese Gioacchino abate di Fiore che associò al suo progetto l'"intimus eius" Raniero da Ponza⁵⁸.

⁵⁴ R. Comba, *Le scelte economiche dei monaci bianchi nel Regno di Sicilia (XII-XIII secolo): un modello cisterciense?*, in *I Cisterciensi nel Mezzogiorno medioevale. Atti del Convegno internazionale di studio in occasione del IX centenario della nascita di Bernardo di Clairvaux* (Martano-Latiano-Lecce, 25-27 febbraio 1991), a cura di H. Houben e B. Vetere, Galatina 1994 (Dipartimento di Studi Storici dal Medioevo all'Età contemporanea, 28), pp. 117-164.

⁵⁵ Andenna, *Guglielmo da Vercelli e Montevergine*, cit., pp. 106-108.

⁵⁶ *Vita b. Joachim abbatis*, in Grundmann, *Gioacchino da Fiore, Vita e opere*, p. 187.

⁵⁷ Su questo tema ci permettiamo di rinviare a C.D. Fonseca, *Gioacchino da Fiore tra riforma del monachesimo e attesa della fine*, in *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III. Relazione tenuta al 5° Congresso internazionale di studi promosso dal centro internazionale di Studi gioachimiti (S. Giovanni in Fiore, 16-21 settembre 1999)*, di prossima pubblicazione.

⁵⁸ *Memorie dell'arcivescovo Luca di Cosenza*, in Grundmann, *Gioacchino da Fiore, Vita e opere*, p. 193.