

Tellenbach

GERD TELLENBACH

IL MONACHESIMO RIFORMATO E I LAICI
NEI SECOLI XI E XII

Estratto dal volume

I laici nella « *societas christiana* » dei secoli XI e XII

Atti della terza Settimana internazionale di studio

Mendola, 21-27 agosto 1965

a 149626



1968

SOCIETA EDITRICE VITA E PENSIERO - MILANO

GERD TELLENBACH

IL MONACHESIMO RIFORMATO ED I LAICI
NEI SECOLI XI E XII

Estratto dal volume

I laici nella « *societas christiana* » dei secoli XI e XII

Atti della terza Settimana internazionale di studio

Mendola, 21-27 agosto 1965



SOCIETÀ EDITRICE VITA E PENSIERO - MILANO

GERD TELLENBACH

IL MONACHESIMO RIFORMATO ED I LAICI NEI SECOLI XI E XII

Il tema sul quale dovrò parlare è stato stabilito dagli organizzatori di questa settimana di studi nel quadro del programma generale. Io l'ho accettato, ma debbo confessare di non esser riuscito a svolgerlo in tutta la sua ampiezza, e di conseguenza ciò che posso offrire è più un abbozzo che un quadro completo. D'altra parte non sarà sfuggito ai presenti che il mio tema sfiora o addirittura si interseca con altri sui quali in questi giorni si discorre, come ad esempio i conversi negli ordini monastici, i laici penitenti, la donna nella vita religiosa, i laici e la pace di Dio¹. Ma la cosa, anziché essermi di peso, mi allevia, poiché ciò mi induce più a concentrare che ad ampliare.

Mi si consenta innanzi tutto di chiarire alcuni concetti. Espressioni come «monachesimo riformato» e «Reformmönchtum» sono ormai accolte da tempo dalla letteratura storica. Più che altro a monasteri si riferiscono formule come «riforma monastica» «réforme monastique» e «Klosterreform», mentre se diciamo «réforme clunisienne» «riforma cluniacense», «Gorzer Reform», «réforme Romualdienne», ecc., intendiamo riferirci a singoli settori della riforma monastica. La letteratura tedesca parla spessissimo di singoli oppure di gruppi di molti conventi riformati, ed anzi, nelle note opere di Theodor Mayer², Hans Hirsch³ o Albert Brackmann⁴, i relativi problemi istituzionali sono in primo piano. Di contro, nella letteratura francese e italiana, le espressioni corrispondenti come «abbayes réformées» e «monasteri riformati», a quanto ho osservato, sono meno frequenti. E tuttavia gli stessi problemi concreti si presentano anche là. Da per tutto si parla di «Klosterreform-

¹ Cfr. le relazioni di J. Leclercq, N. Huyghebaert, G. Duby, C. D. Fonseca.

² TH. MAYER, *Fürsten und Staat. Studien zur Verfassungsgeschichte des deutschen Mittelalters*, 1950.

³ H. HIRSCH, *Die Klosterimmunität seit dem Investiturstreit*, Weimar 1913.

⁴ A. BRACKMANN, *Studien und Vorarbeiten zur Germania Pontificia*, I, Berlin 1912.

bewegung», «movimenti monastici riformati», «movimento cluniacense», «grande corrente monastica», «mouvements de réforme auxquels sont attachés les noms de Cluny et de Gorze», ecc. Per il nostro tema dovremo far seguire, all'analisi del concetto «Klosterreformbewegung» (movimento di riforma monastica) o «movimenti monastici», indagini di capitale importanza. Ma prima cercheremo un po' di scoprire in che rapporto stia il nostro concetto di «riforma monastica» con le testimonianze delle fonti.

Numerosi furono i conventi la cui fondazione si risolse in un insuccesso, sia perché i fondatori abbandonarono il relativo progetto, sia perché non consegnarono la dotazione al convento, e di conseguenza i monaci si dispersero e l'edificio della chiesa o cappella primitiva andò in rovina. In altri casi la mancata riuscita fu determinata da conflitti sorti a causa del convento tra gli eredi del fondatore, oppure perché questi revocarono i beni oggetto della donazione. Si ebbero talvolta conventi rifondati due o tre volte, e queste ripetizioni si potrebbero anche considerare riforme. Un caso famoso è quello di Hirsau⁵, fondato nel IX e di nuovo nell'XI secolo. Ovunque si sa del crollo di famose abbazie in seguito ad invasioni saracene, o normanne, o ungheresi nei secoli IX e X. Basta richiamarsi alla memoria le commoventi descrizioni della *Destructio Farfensis* che citano Montecassino, «quod in vastatione Agarenorum omnino destructum fuerat, sicut pleraque ut prefati sumus monasteria regni Italici». In vaste zone della Francia la situazione non era punto migliore, poiché i monaci venivano scacciati dai conventi nell'ovest e nel centro e scappavano con le reliquie verso la parte orientale. Tuttavia le cause di riforma monastica addotte con maggior frequenza dalle fonti sono il rilassamento o la fiacchezza della disciplina, l'inacidimento della *religio*, la mancata osservanza della regola da parte dei monaci e lo sperpero dei beni del convento. È fuor di dubbio che tali immagini spesso fosche corrispondessero in molti casi alla realtà, e ciò più nel X che nell'XI e XII secolo. La rinomanza acquistata da alcuni centri di vita monastica esemplare fece cioè apparire maturi per una riforma conventi tradizionali, che pure in qualche caso avevano goduto di fama indiscussa. Era facile che, in materia di *religio*, si biasimassero le consuetudini di monasteri più antichi in confronto all'*Ordo Cluniacensis*, *Fructuariensis*, *Gorzensis* o persino

⁵ K. SCHMID, *Kloster Hirsau und seine Stifter*, Freiburg 1959 (Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte 9), pp. 53 ss.

⁶ *Destructio Farfensis* c. 7, M. G. H., SS. XI, p. 353.

al *Novum Monasterium* di Citeaux. Bisogna sempre tener conto delle tendenze polemiche che, nel XII secolo, mostrano i cistercensi nei confronti dei clunianesi⁷ o le comunità eremitiche nei confronti dei cenobiti. Così, ad esempio, Rinaldo l'Ermita — corrispondente di Ivo di Chartres — rimprovera i monaci di clausura (claustrales) con queste parole: « Claustrales observantias custodiunt, et domini praecepta contempnunt »⁸. Rimproveri o sferzate satiriche spesso non corrispondono affatto a manchevolezze reali, ma derivano piuttosto da contrasti in materia di ideali religiosi. Ne è consapevole il vescovo Hato di Troyes, entrato come monaco a Cluny nel 1145 o '46, quando così risponde agli attacchi cistercensi: « summam namque felicitatem esse, quis ambigat, in hac vita, pro sequenda perpetua vita, Cluniacensi vita vivere, quia constat ab antiquo Domino complacere ». Né desidero, potendo esser beato, esser beatissimo, prosegue ironico⁹.

In genere, il procedimento di riforma si descrive più o meno così: il signore di un convento recupera i beni dilapidati e ne dona dei nuovi; chiama dei bravi monaci dall'esterno e costringe i vecchi all'osservanza della regola; dà il convento nelle mani di un eminente abate, che lo accetta « ad redintegrandum divini cultus ordinem ». Si impiegano locuzioni come « emendare, ad regularem normam reducere, regularem renovare districtiorem, meliorare », ma spesso anche « reformare, in melius reformare, restaurare, monasticum ordinem reformare »¹⁰, ecc. Nelle fonti dunque si parla di mi-

⁷ D. KNOWLES, *Cistercians and Cluniacs, The Controversy between St. Bernard and Peter the Venerable*, 1955; H. BREDERO, *The Controversy between Peter the Venerable and Saint Bernard of Clairvaux*, in *Petrus Venerabilis*, Roma 1950 (Studia Anselmiana, 40); A. WILMART, *Une réponse de l'ancien monachisme au manifeste de Saint Bernard*, « Revue Bén. », 46 (1934), pp. 302 ss.; J. STORM, *Untersuchungen zum Dialogus duorum monachorum Cluniacensis et Cistercensis*, 1926. Sulle repliche vedasi il mio studio: *Der Sturz des Abtes Pontius von Cluny und seine geschichtliche Bedeutung*, in « Quellen und Forschungen aus ital. Archiven und Bibliotheken », 42-43 (1964), pp. 48 ss.

⁸ D.G. MORIN, *Rainaud l'ermite et Yves de Chartres: une épisode de la crise du cénobitisme au XI^e - XII^e siècle*, in « Revue Bén. », 40 (1928), p. 108: « qui pharisiaco supercilio intumentes, et de singulari sanctitate religionis suae glorientes, canonicos, heremitas, reclusos et quoscumque arbitrantur et asserunt desipere ».

⁹ G. CONSTABLE, *The Letters from Peter of St. John to Hato of Troyes*, in *Petrus Venerabilis*, cit., p. 49: « Crucient qui volunt corpora sua et se pellitiis vestibibus ac femoralibus carere gratulentur; ergo quod ad salutem sufficit, mutari debere non estimo, neque si salvus esse possum, magis salvus esse desidero ».

¹⁰ Le locuzioni citate a titolo d'esempio trovansi in RODULFUS GLABER, *Vita Wilhelmi* c. 11 e 13, P. L. 142, 708 ss.; *idem, hist.*, III, c. 5, 16, ed. M. PROU, 1886, p. 66; *Destructio Farfensis*, c. 7, M. G. H., SS. VI, p. 535 ss; ADEMAR VON CHABANNES, *Chron.*, III, c. 56, ed. J. CHAVANON, 1897, p. 181; *Vita S. Willibelmi Hirsaug.*, c. 22, M. G. H., SS., XII, p. 219: « alia vero tria (monasteria) id est Scapheshusense, Petrishusense, Kam-

glioramento, restaurazione e rinnovamento altrettanto spesso quanto di riforma. Nei secoli XI e XII queste riforme monastiche furono innumerevoli, alcune riuscirono, altre si risolsero in un fallimento e quindi non produssero alcun effetto duraturo. Il monachesimo riformato che ha influito sulla storia in generale si concentra intorno a famose figure di monaci o a conventi esemplari, come Cluny, Gorze, Brogne, Vallombrosa, Camaldoli, La Cava, Hirsau, Siegburg, San Rufo, la Grande Chartreuse, Citeaux, Prémontré, Fontevraud, S. Giovanni in Fiore, per non citare che alcuni dei più importanti centri di riforma. Assai spesso poi, sull'esempio di questi, si riformavano i singoli conventi. Ad esempio, all'atto della fondazione di Fruttuaria, si dice semplicemente: « brevi namque in spatio temporis collecta est ibidem numerosa fratrum congregatio Deum timentium, instituta beati Benedicti abbatis praecipue servantes, quae isdem pater Wilhelmus a Sancto Maiolo Cluniacensi didicerat »¹¹. Alferio introduce a La Cava gli usi di Cluny, che da qui si diffondono ulteriormente¹². Si tratta della *religio*, dell'*ordo*, delle *consuetudines* di Cluny o di altro centro di riforma, come attesta la più antica vita dell'arcivescovo Annone di Colonia, secondo cui molti vescovi e principi renani, per riformare i propri conventi, avrebbero chiamato monaci da Gorze, Cluny o Siegburg¹³.

Ma che significano in sostanza tali riforme, e in che modo si propagano a tanti conventi e comunità monastiche? Torniamo così a domandarci in che senso le riforme monastiche siano da considerare movimenti, e traiamo delle considerazioni su coloro che furono i fautori, gli iniziatori ed i propagatori di questi movimenti e sugli altri che subirono le ripercussioni. Ed è così che approdiamo al nostro tema vero e proprio, il monachesimo riformato e i laici.

pergense, pene iam destructa restauravit». Sul concetto di *reformatio in melius* risalente già a Tertulliano, ved. G. LADNER, art. *Erneuerung*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 5 (1964), c. 259.

¹¹ *Vita Wilbelmi*, c. 17, P. L. 142, 712.

¹² *Vita S. Alferii abb.*, in *Vitae quattuor priorum abb. Cavensium*, ed. L. M. CERASOLI, *Rer. It. SS.*, VI, p. V, (1941), p. 6: « Vir autem vite valde venerabilis Odilo, Cluniacensis abbas, forte tunc ad idem cenobium venerat quem cum plurimum rogaret, ut habitum sancte religionis imponeret Cluniacum deductus est ibique quod pie postulavit, obtinere promoveruit ».

¹³ *Vita Annonis*, c. 23, *M. G. H. SS.*, VI, p. 476. Da ciò Lamperti monachi Hersfeld. *Annales* ad a. 1075, ed. O. HOLDER-EGGER, *Script. rer. Germ.*, (1894), p. 245. Vedasi in merito F. W. OEDIGER, *Eine verlorene Fassung der vita Annonis*, *Düsseldorfer Jahrbuch*, 45 (1951), pp. 146 ss. e J. SEMMLER, *Die Klosterreform von Siegburg. Ihre Ausbreitung und ihr Reformprogramm im 11. und 12. Jahrhundert*, « *Rheinisches Archiv* », 53 (1959), pp. 222 ss. e p. 348.

« Movimento » è fundamentalmente concetto della fisica e della biologia. Le scienze sociali hanno preso in prestito il concetto di movimento dalla biologia più che dalla fisica. Infatti, come nel movimento biologico, così in quello sociale si presuppone un soggetto — ciò che si muove — ed una direzione, un fine. Fautore di un movimento sociale è una comunità costituita per il raggiungimento di un fine; fautori di un movimento religioso sono individui con lo stesso orientamento in materia di fede, ed il profeta, lo spirito, la divinità animatori arrivano spesso ad esercitare un tale strapotere sull'animo degli individui, da dar loro la sensazione di essere oggetti e prigionieri, per cui il movimento appare come un processo estrinseco alle persone, un processo di generazione spontanea.

Il monachesimo cristiano è sin dalle origini un movimento religioso in questo senso. I monaci cercano di realizzare radicalmente ed al massimo grado, tramite il rinnovamento della propria vita e l'imitazione degli apostoli, il compito proprio di ogni cristiano: santificarsi come discepoli del Signore. La *perfectio* ad imitazione di Gesù Cristo è concetto centrale della intera storia del monachesimo e quindi di ogni movimento di riforma monastica. La *arctior vita*, la *perfectio* nella condotta morale e nella ricettività contemplativa sono sempre presenti¹⁴. Le stesse aspirazioni si ritrovano poi in ogni singolo uomo in cui si sia operata una *conversio*, — d'altra parte non si dimentichi però che molti sono finiti in convento anche per motivi di tradizione, sociali o altro — e si ritrovano nella storia delle massime personalità del monachesimo fautrici di innovazioni e mutamenti, sulle quali naturalmente possono senz'altro aver influito anche le direttrici tracciate sin dai tempi della chiesa primitiva, come mostra la topica monastica nella letteratura che li riguarda. *Religio monastica* non ha alcuna sfumatura dogmatica, ma lo stesso significato di *ordo*, disciplina; essa è condotta morale nella convinzione, protrattasi per secoli, che una disciplina affatto militare in una vita ascetica fosse accettata a Dio e rappresentasse una strada sicura per avvicinarsi spiritualmente a lui anche in terra e per la vita eterna¹⁵. La vita

¹⁴ G. SCHREIBER, *Cluny und die Eigenkirche*, in *Gesammelte Abhandlungen*, I, Münster 1948, p. 136; IDEM, *Praemonstratenserkultur des 12. Jahrhunderts*, in « Anal. Praem. », 16 (1940), pp. 61 ss.; SEMMLER, *op. cit.*, p. 362, n. 18.

¹⁵ La regola benedettina prescrive che si debba sempre dormire vestiti, per essere sempre pronti al servizio divino. Cfr. *Regula S. Benedicti*, XXII, 5 e 6, ed. R. HANSLIK, C. S. E. L., 75 (1960), pp. 77 ss.: « Vestiti dormiant... Et ut parati sint monachi semper... ». Non si ignorino, in proposito, le basi etiche della regola: Prol., 29, p. 6: « ipsa in se bona non a

monastica poggia sull'«idea di un rinnovamento personale», riforma monastica è «rinnovamento istituzionale» (G. Ladner). Ma ogni riforma monastica è alimentata dall'aspirazione iniziale del singolo ad un rinnovamento religioso. Di conseguenza, riforma monastica equivale sempre ad un anelito verso il più alto perfezionamento nell'adempimento del servizio monastico. Ma chi è che dà l'avvio alle riforme storiche del medioevo? ¹⁶.

Certo, la prima riforma monastica famosa e di vasta portata — quella cioè iniziata dall'abate Benedetto di Inden per incarico di Ludovico il Pio, *l'imperator monachus* — non fu un movimento spontaneo di monaci. Essa non rappresenta che una manifestazione della politica imperiale e religiosa carolingia culminata nella *ordinatio imperii* dell'817, come è ultimamente risultato soprattutto dalle ricerche di Joseph Semmler ¹⁷. Bisognerebbe metter da parte la *varietas* delle norme e delle consuetudini. La volontà imperiale e gli ordini imperiali davano impulso ed orientamento. Abati e monaci gareggiavano nel copiare le *consuetudines* elaborate da Benedetto di Inden, nel farsene depositari, nell'informarsi sui progetti di costruzione dei monasteri, e nel custodire i testi liturgici autentici ¹⁸, che aveva già cercato anche Carlo Magno.

La decentralizzazione dei monasteri aveva avuto già inizio prima della caduta del grande impero franco, e re, principi, vescovi e nobili si erano spartiti l'influenza su conventi e monaci. Se ci domandiamo quali fattori abbiano dato impulso alla riforma dei mona-

se posse, sed a domino fieri existimantes»; ed inoltre, in testa al catalogo delle buone opere, IV, 1, p. 29, si afferma: «In primis Dominum Deum diligere ex toto corde, tota anima, tota virtute. Deinde proximum tamquam seipsum». Sul rapporto tra l'aspirazione morale e la santificazione carismatica cfr. le mie osservazioni di massima in: *Zum Wesen der Cluniacenser*, «Saeculum», IX (1958), p. 376.

¹⁶ Naturalmente non ci è possibile addentrarci qui nei motivi religiosi del monachesimo cristiano, né citare la ricca letteratura moderna in merito. Cfr. l'articolo appena apparso di LADNER, cit., con la sua ricca bibliografia, e l'importante libro, sempre del LADNER, *The Idea of Reform. Its Impact of Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, (1959), pp. 319 ss.

¹⁷ *Reichsidee und Kirchliche Gesetzgebung*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 71. (1960), pp. 45 ss. Vedasi anche J. SEMMLER, *Zur Überlieferung der monastischen Gesetzgebung Ludwigs des Frommen*, in «Deutsches Archiv», 16 (1960), pp. 309 ss.

¹⁸ Sul disegno per il monastero di San Gallo, considerato il piano ideale di riforma da Ludovico il Pio, vedasi H. REINHARDT, *Der karolingische Klosterplan von St. Gallen*, Köln, (1952), pp. 16 ss., dove si trovano delle obiezioni contro il *Dopsch* e l'*Hecht*. SEMMLER, *Reichsidee*, p. 53, può nondimeno attenersi a ragione al rapporto colla riforma monastica di Ludovico il Pio. Cfr. poi *Studien zum St. Galler Klosterplan*, ed. J. DUFT, *Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte von St. Gallen*, 42 (1962), pp. 41 ss. (DUFT), pp. 67 ss. (B. BISCHOFF).

steri e del monachesimo nei secoli X, XI e XII, ci imbattiamo in situazioni molto eterogenee, che diventano particolarmente complicate nel movimento di riforma cluniacense. A Cluny, secondo recentissime ricerche di J. Wollasch¹⁹, la *traditio* al soglio apostolico fatta dal fondatore — il laico Guglielmo d'Aquitania — non è in principio l'elemento decisivo, in quanto trasferimenti di conventi in proprietà dei santi Pietro e Paolo si erano avuti anche altrove, ed il duca aveva stabilito espressamente che Cluny non dovesse esser dominata, bensì protetta da Roma, dove i papi, prima della metà dell'XI secolo, non erano certo in grado di far qualcosa a protezione dell'abbazia burgundica. Il punto essenziale è invece che Cluny sorse in una regione che non apparteneva all'impero e da cui era escluso anche il re francese. Quando Cluny fu riconosciuta con un documento esente da qualsiasi autorità spirituale e temporale, l'abbazia si trovò in una situazione giuridica per quei tempi singolare, in quanto dovette rinunciare alla protezione che ogni convento aveva fino ad allora ricevuto, e talvolta anche preteso, da un qualche signore.

Se da un lato Cluny era stata costretta sin dagli inizi ad esistere senza un padrone e fuori della sfera d'influenza monastica di un re, un principe o un vescovo, d'altro lato gliene derivò un tale prestigio, che la sua influenza monastica poté varcare — da Oddone in poi — qualsiasi frontiera politica e diffondersi a conventi in Burgundia, Aquitania, Francia centrale, Italia, e quindi anche in Spagna, Inghilterra e Germania. Molti signori aprirono all'abate di Cluny i loro conventi e lo chiamarono perché li riformasse. E Oddone e i suoi successori ottennero per il proprio convento — che non aveva padrone — la protezione di numerosi potenti, che invitarono a loro volta a partecipare al lavoro di riforma. Capitale importanza rivestì il fatto che Oddone ottenesse, per tre dei monasteri da lui diretti — Cluny, Bourg-Dieu e St. Benoît-sur-Loire — l'autorizzazione papale a migliorare la vita monastica di altri conventi nonché ad accogliere presso di sé monaci di conventi decaduti²⁰. Una formula determinante nell'atto di papa Giovanni XI così suona: « Si autem coenobium aliquod ex voluntate illorum,

¹⁹ Anche sui punti seguenti cfr. a suo tempo l'esposizione fondamentale che apparirà nello scritto per la libera docenza di J. WOLLASCH, *Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt*, 1963.

²⁰ J. WOLLASCH, *Königtum, Adel und Klöster im Berry während des 10. Jahrhunderts*, in *Neue Forschungen über Cluny und die Cluniacenser*, a cura di G. TELLENBACH, Freiburg 1959, pp. 100 ss.

ad quorum dispositionem pertinere videtur, in sua ditione ad meliorandum suscipere consenseritis, nostram licentiam ex hoc habeatis »²¹. Questa formula d'autorizzazione alla riforma, adottata dalla cancelleria apostolica, è una prova importante che a quei tempi il papa accettava senza esitare il fatto della sovranità signorile su un convento. Ed è ben difficile trovare esempi che i primi cluniacensi volessero ledere la posizione giuridica dei conventi nei quali venivano chiamati. Ne conseguì che molti dei conventi riformati da Cluny andarono successivamente per la loro strada, staccati dalla *ecclesia Cluniacensis*. Tuttavia ci furono signori di monasteri che cedettero a Cluny i propri conventi non solo perché vi introducesse una vita monastica purificata, ma addirittura in proprietà, mentre altri ancora affidarono all'abate di Cluny almeno l'ordinazione dell'abate del loro convento. Così ad esempio la contessa Adelaide di Borgogna — padrona e, secondo un uso allora diffuso, anche badessa di Romainmoutier — cedette a Cluny il proprio convento in forma tale, che i monaci di ambedue i conventi avrebbero dovuto costituire un unico monastero sotto uno stesso abate²². In seguito Romainmoutier fu diretto da un priore. Crebbe così il numero dei conventi retti da abati o priori che, in materia di vita monastica, dovevano seguire gli insegnamenti di Cluny. Si forma qui un'unione conventuale di un tipo altrove inesistente nel X e XI secolo, che trova la sua ragion d'essere non solo negli ideali religiosi, ma anche nei legami giuridici²³.

Ora, se ci domandiamo in che senso si possa parlare di un « movimento » cluniacense, possiamo senz'altro affermare che, in questo caso, l'iniziativa monastica c'è stata. Spiriti insigni, come Oddone, Odilone o Ugo, sono sommamente attivi sia nel campo religioso che in quello della politica monastica. Con la *religio* di Cluny essi raggiunsero abati e monaci, clero secolare e laicato. A questo punto è indispensabile tener presente che abati e monaci provenivano dallo stesso ceto nobiliare — più tardi, in Italia, anche dalla grossa borghesia — dal quale venivano vescovi e canonici, duchi, conti e vassalli dell'ordine equestre e patrizi cittadini. I movimenti di riforma monastica dell'XI e XII secolo coinvolsero questa società per intero, e dentro e fuori le mura dei conventi. Monaci, vescovi o

²¹ Il 3584, P.L. 132, 1057.

²² A. BERNARD et A. BRUEL, *Recueil des chartes de Cluny*, 1, Paris 1876, pp. 358 ss., n. 379. Cfr. anche E. SACKUR, *Die Cluniacenser*, I, ristampa 1965, pp. 72 ss. e in seguito l'opera del WOLLASCH di cui alla nota 19.

²³ Cfr. le mie osservazioni *op. cit.* alla nota 15, p. 372.

canonici, duchi, conti e cavalieri, animati da desiderio di *conversio* o da vocazione, si fecero monaci oppure diedero personalmente avvio — in quanto fondatori o signori di un proprio monastero — a un movimento di riforma ed alla sua propagazione.

Gli esempi dell'influenza esercitata da un monachesimo esemplare su altri monaci sono frequenti e molteplici nella ricca letteratura biografica esistente. Mi limito a riportarne due: Sant'Alferio, abate riformatore di La Cava, si incontrò a S. Michele della Chiusa con Odilone di Cluny e insieme andarono a Cluny, dove Alferio si fece monaco prima di essere richiamato in patria da Waimaro IV di Salerno. Anche il terzo abate di La Cava, Pietro, va a Cluny dall'abate Ugo per erudirsi sulla *religio celebris*, e vi rimane cinque anni²⁴. Quando Guglielmo di Volpiano fonda Fruttuaria, vi introduce le *consuetudines* di Cluny apprese dall'abate Maiolo. Ma ad ogni lettore di fonti monastiche dell'XI e XII secolo sono noti a centinaia i casi di abati e monaci influenzati in modo analogo.

Qui non bisogna però dimenticare che Alferio fu chiamato a Salerno dal duca che gli affidò la direzione di tutti i monasteri della città²⁶. E che la fondazione di Fruttuaria non si deve all'iniziativa personale di san Guglielmo; infatti, quando egli, rientrando in Borgogna da un viaggio a Roma, si ammalò, i fratelli — tre laici dell'alta aristocrazia — lo portarono nelle loro proprietà per curarlo, e fu lì che essi ed altri feudatari di quei paraggi lo incitarono insistentemente a fondare anche nel suo paese natale un convento, come già aveva fatto all'estero²⁷. La fama di san Benigno di Digione era dunque arrivata fino a loro. Furono promesse grandi donazioni e due dei fratelli del santo manifestarono anche l'intenzione di abbandonare la vita mondana.

Ci porterebbe troppo lontano soffermarci sugli infiniti casi di riforme monastiche dovute al desiderio oppure all'ordine di duchi, nobili o vescovi. Da Guglielmo di Aquitania, dal duca Romano

²⁴ *Vita S. Petri abb. Cavensis*, ed. CERASOLI, p. 6 (v. n. 12) e p. 17: «Per idem tempus cum cenobii Cluniacensis religionem celebrem comperisset, odore tante fame illectus, quanquam longe positus, illius congregationis ordinem emulari ardentem cepit». Cfr. anche G. PENCO, *Storia del monachesimo in Italia*, Roma 1959, pp. 197 ss.

²⁵ *Vita Wilhelmi*, c. 17, P.L. 142, 712: «Brevi namque in spatio temporis collecta est ibidem numerosa fratrum congregatio Deum timentium, instituta beati Benedicti abbatis praecique servantes, quae isdem pater Wilhelmus a Sancto Maiolo didicerat».

²⁶ PENCO, cit.

²⁷ *Vita Wilhelmi*, cit.: «Ad illum quinque suorum ac plures domini civitatum vicinarum, et suadere illum coeperunt, promittentes se plura largituros, si in nativa patria coenobium sibi, sicut in externa audiverant, aedificare inciperet».

Alberico, dalla dinastia degli Ottoni, dai vescovi di Metz e Verdun nel X secolo, una catena ininterrotta ci conduce fino al tardo XII secolo ed anche oltre. Se redigessimo una statistica scopriremmo che, alla fondazione di centri di eremitaggio, la partecipazione di uomini che non erano né divennero personalmente monaci o eremiti è stata relativamente scarsa. Come esempi si potrebbero citare le comunità eremitiche italiane — trattate da K. Elm — e soprattutto Guglielmo di Vercelli ed il gruppo di Montevergine, benché la protezione di Ruggero II abbia avuto anche per loro una grande importanza²⁸. Anche la storia più antica dei premonstratensi, e quindi quella degli ordini mendicanti, dimostra quanto di regola siano stati decisivi, per le comunità a lungo respiro, gli interventi esterni di uno o più vescovi oppure del papa. Invece, in materia di conventi riformati, di fondazioni o di provvedimenti di riforma, l'influenza laica si riscontra con più frequenza di quella dei vescovi, dai quali d'altro canto è uscito un buon numero di riformatori monastici di chiara fama come Adalberto di Metz, Brunone di Colonia, Annone di Colonia e Ottone di Bamberg. E la situazione non è diversa per i cistercensi. Se si legge per intero la storia delle prime cento fondazioni di monasteri cistercensi nelle *Origines Cistercenses* di L. Janauschek²⁹, si scopre che nella maggior parte esse sono dovute ad iniziativa laica. Tiglieto, il più antico convento cistercense d'Italia, lo si deve al marchese Anselmo II, a sua moglie Adelsia ed ai figli Guglielmo e Manfredi; ed anche il fratello del marchese, il vescovo Azzone di Acqui, chiede per Tiglieto un diploma³⁰, fornendoci così un chiaro esempio che laici e membri del clero secolare, nei confronti del monachesimo riformato, formano un gruppo unico. Per iniziativa del marchese Rainerio, Lucedio fu affidata ai cistercensi di La Ferté. Il fondatore di Stafarda è il conte Manfredo I di Saluzzo³¹. A Fossanova i cistercensi sono introdotti

²⁸ K. ELM, *Italienische Eremitengemeinschaften des 12. und 13. Jahrhunderts*, in *L'eremitismo in Occidente nei sec. XI e XII.*, Atti della seconda settimana internazionale di studio: Mendola, Milano 1965, in part. pp. 528 ss. Per Montevergine, PENCO, cit., pp. 248 ss.

²⁹ Vol. I (1877).

³⁰ JL. 7587. *Italia Pontificia*, VI 2, Berolini 1914, p. 197, n. 1. Su quanto segue vedasi anche P. LUGANO, *I cistercensi e le loro propaggini nell'alta Italia*, in « Riv. Stor. Benedett. », 6 (1911), pp. 325 ss.; A. DIMIER, *Les fondations de S. Bernard en Italie*, in « An. S. Ord. Cist. », 13 (1957), pp. 63 ss.

³¹ *It. Pont.*, VI, 2, p. 30 s. e 102. Cfr. C. F. SAVIO, *L'abbazia di Stafarda 1135-1802*, (1932). Su Lucedio ved. anche G. FALCO, *Sulla data di fondazione dell'abbazia di S. Maria di Lucedio*, « Riv. di storia, arte, archeol. per la provincia d'Alessandria e Asti », 64-65 (1955-56), pp. 126 ss.

da papa Innocenzo II³². S. Andrea di Sestri pare sia stata acquistata e riformata dall'abate Stefano di Citeaux³³. Chiaravalle milanese, Ceredo e Morimondo si devono ad alcuni eminenti cittadini milanesi³⁴, Chiaravalle della Colomba al vescovo Arduino nonché ad alcuni religiosi e borghesi di Piacenza³⁵, S. Maria di Fiastra al duca Guarnerio di Spoleto³⁶. Lo stesso Ruggero II protesse, oltre qualche altro ordine religioso, anche quello cistercense, contribuendo inoltre alla sua diffusione³⁷.

Non vorrei soffermarmi ulteriormente sui dettagli, ma scoprire in linea di principio in che modo si propagassero propriamente le tendenze di riforma monastica. Spesso le opere più recenti contengono dei cartogrammi sui quali sono tracciate delle linee che, partendo dal monastero riformatore, raggiungono quei conventi cui il monastero centrale ha fornito un abate oppure qualche monaco. Sovente da una sede così « colonizzata », monaci e abati si trasferiscono in seguito ad un altro convento, che nel cartogramma viene incluso con un'altra linea nel raggruppamento³⁸. L'idea base è il rapporto casa madre e conventi affiliati, traslata poi nel rapporto centri di riforma e conventi da questi riformati. È però opportuno procedere con molta cautela in queste ricerche. Il fatto che, ad esempio, due monaci di Gorze siano entrati nell'Abbazia di Treviri al momento della riforma di S. Massimino di Treviri ad opera del duca Gisalberto di Lorena, fece ritenere che l'abbazia fosse una filiale di Gorze e quindi il centro di un sottogruppo di Gorze stessa,

³² *It. Pont.*, II, pp. 125 ss. Secondo JANAUSCHEK anche Casamari dovrebbe essere stata ceduta ai Cistercensi fin dal 1140, tuttavia vedasi KEHR, *It. Pont.*, II, pp. 166 ss.

³³ JANAUSCHEK, p. 22. *It. Pontif.*, VI, 2, p. 342. Vedasi anche G. SALVI, *La badia di S. Andrea di Sestri*, 1940.

³⁴ *It. Pont.*, VI, 1, Berolini 1913, pp. 120, 128 e 251. Se i fondatori di Morimondo siano stati preti o laici è incerto. Cfr. JANAUSCHEK, p. 33, ma anche A. CAVAGNA SANGIULIANI, *L'abbazia di Morimondo*, « Riv. stor. bened. », 3 (1908), pp. 589 ss. I Cistercensi furono introdotti a Cereto dopo la cacciata — o la conversione — di alcuni Benedettini seguaci di Anacleto II. Cfr. G. AGNELLI, *Monasteri lodigiani cistercensi ecc.*, « Archiv. storico di Lodi », 30 (1911), pp. 146 ss.

³⁵ *It. Pont.*, V, Berolini 1911, p. 521; cfr. G. F. ROSSI, *La fondazione di Chiaravalle della Colomba, prima abbazia di San Bernardo in Italia*, 1954.

³⁶ *It., Pont.*, IV, Berolini 1909, p. 127. Ultimamente W. HAGEMANN, *Studien und Dokumente zur Geschichte der Marken im Zeitalter der Staufer II. Chiaravalle di Fiastra*, in « Quellen und Forschungen aus ital. Archiven und Bibliotheken », 41 (1961), pp. 48 ss. e letteratura alla n. 1.

³⁷ Cfr. PENCO, *op. cit.*, n. 2, pp. 262 ss.

³⁸ Cfr. soprattutto la nota opera di K. HALLINGER, *Gorze-Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter*, 2 voll. Roma 1950-1951. Inoltre SEMMLER, *op. cit.*, n. 13, pp. 385 ss. ed anche la carta in H. JAKOBS, *Die Hirsauer. Ihre Ausbreitung und Rechtsstellung im Zeitalter des Investiturstreites*, 1961.

mentre poi i due monaci proseguirono dopo qualche anno per Moyon-Moutier e da qui, come eremiti, verso il deserto³⁹. E tuttavia, dove il trapianto fu effettivamente duraturo, la primitiva riforma potè essere presto o tardi neutralizzata da una nuova.

Nondimeno non si deve affatto dimenticare che, tra un convento riformatore originario ed una casa da lui riformata, potevano anche sussistere dei rapporti durevoli, per cui quest'ultima era fiera di richiamarsi al suo *ordo* di Cluny, Gorze, Fruttuaria o Siegburg. Ma che significa dire che un convento si uniforma all'*ordo* di un altro, oppure che vive in base alle proprie consuetudini? Sulle consuetudini, bisogna ancora aspettare i risultati dei fiorenti studi in corso. Provvisoriamente si ha l'impressione che queste, anche se adottate e nonostante i richiami a Cluny, Gorze, Hirsau, ecc., potessero subire spesso molte variazioni, e del resto non sarebbe neanche naturale che elementi istituzionali fossero assorbiti tali e quali. Viene il dubbio che, dopo la fondazione dell'*ordo* cistercense, l'idea di filiazione introdotta dagli ordini successivi nel X e XI secolo diventi anacronistica. Come è noto, la filiazione fu effettivamente elemento essenziale nell'organizzazione morale e giuridica dell'ordine. Citeaux e le sue quattro famose abbazie affiliate raggiungono nell'ordinamento monastico (*Ordensverband*) una posizione fissata per iscritto da statuti. Gli abati delle case madri visitano regolarmente i conventi affiliati⁴⁰; in breve, in questo caso si è effettivamente formata una associazione monastica con una propria costituzione. Che gli abati di primitivi centri di riforma come Camaldoli, Vallombrosa, La Cava, Gorze, Hirsau, La Grande Chartreuse fossero delle autorità come l'abate di una casa madre cistercense o come l'abate di Cluny rispetto ai priorati cluniacensi, non si può certo dire. La nostra indagine sull'essenza effettiva dei movimenti monastici ci induce a constatare che gli ideali di una vita monastica esemplare non si sono diffusi da convento a convento solo attraverso i monaci; che i famosi movimenti del monachesimo riformatore non si sono propagati solo per iniziative monastiche o per un processo all'interno dei monasteri, in quanto sempre si è avuto il concorso del mondo esterno, di fattori non monastici, di sovrani, vescovi e nobili proprietari, fondatori e riformatori di conventi. Quanta cautela occor-

³⁹ HALLINGER, cit. pp. 59 ss.

⁴⁰ R. MOLITOR, *Aus der Rechtsgeschichte benediktinischer Verbände*, I (1928), pp. 170 ss.; J. B. MAHN, *L'ordre cistercien et son gouvernement des origines au milieu du XIII^e siècle (1098-1265)*, Paris 1945, pp. 173 ss. e 217 ss.

ra nel distribuire il peso di questa partecipazione potrà illustrarlo un unico esempio: leggiamo che l'abate Immo di Gorze si recò a Reichenau per riformare la famosa abbazia reale. Tuttavia, 1) Immo era stato invitato dall'imperatore Enrico II; 2) Immo non era solo abate dell'abbazia vescovile di Metz, ma anche dell'abbazia imperiale di Prüm. Che l'imperatore Enrico II abbia mandato Immo ad un'abbazia imperiale da riformare non in quanto abate di Gorze, ma in quanto abate imperiale, si deduce in modo conclusivo dal fatto che, dopo l'insuccesso di Immo, fu inviato all'abbazia insulare un altro monaco di Prüm e non di Gorze, cioè, questa volta il famoso abate Bernone di Reichenau⁴¹. Dunque, un qualsiasi monastero riformato o un qualsiasi abate non può assumere l'iniziativa di riformare un altro convento, in quanto è necessario esservi chiamati dal signore del convento stesso — come spesso avviene — o almeno conquistarlo ai propri ideali di riforma.

Più tardi l'introduzione del nuovo concetto di ordine monastico creato dai cistercensi porta però all'emancipazione del monachesimo dal clero secolare e dal laicato. Certosiani e premonstratensi si evolveranno in *ordines* solo dietro l'influenza dei cistercensi. Cluny divenne un ordine, in questo nuovo senso soltanto verso il 1200. Analogamente agli ordini dei cavalieri o francescani o domenicani, tutte le associazioni conventuali e monastiche riceverono un po' per volta una rigida costituzione monastica con organi permanenti ed una distribuzione precisa delle competenze. Chi voglia studiare, ad esempio, la *Carta Caritatis* nelle sue diverse edizioni e gli statuti del capitolo generale cistercense⁴², noterà il nesso esistente tra questa «istituzionalizzazione» e l'evoluzione generale del diritto canonico alla fine dell'XI e durante il XII secolo. È evidente che i promotori di queste norme furono contemporanei di Graziano e degli altri grandi rappresentanti del diritto canonico.

In seguito il monachesimo crea gli ordini contribuendo in tal modo ad affrancarsi da antichi obblighi verso il laicato e la chiesa secolare. Per la verità nel XII secolo sono proprio le abbazie cistercensi che, tra le altre, saranno ancora largamente indipendenti da fondatori e da protettori. Ma più tardi questa dipendenza andrà a mano a mano diluendosi, finché l'ordine non diverrà per ogni sin-

⁴¹ Le dimostrazioni sono fornite in dettaglio da J. WOLLASCH, come alla n. 19.

⁴² Sugli ultimi studi su regola e costituzione cistercensi cfr. P. ZAKAR, *Die Anfänge des Zisterzienserordens. Kurze Bemerkungen zu den Studien der letzten zehn Jahre*, in «Analecta S. Ordinis Cist.», 20 (1964), pp. 103 ss.

golo monastero un appoggio per inserirsi nel nuovo ordinamento dello stato tardomedievale. Negli ordini nuovi come francescani, domenicani, eremiti, agostiniani, ogni singola casa passa senz'altro in seconda linea rispetto all'ordine nel suo complesso. Il monaco, più che in un convento, vive nell'ordine⁴³. Bisognerebbe chiarire gli aspetti della posizione avuta dal monachesimo nella società del tardo medioevo. L'antico carattere unitario della società religioso-secolare dell'XI e XII secolo — ancora prevalentemente aristocratica — ha ceduto il posto a grosse differenziazioni. I ceti religioso e laico accentuano con più forza le rispettive peculiarità e si estraniano maggiormente l'uno dall'altro. In materia mi appare sempre significativa la storia delle divergenze tra il giovane Salimbene de Adamo e suo padre⁴⁴. Il monaco si è estraniato persino dalla sua famiglia e tratta i genitori con una freddezza quanto meno scostante. Nel complesso, il monachesimo non ha mai più esercitato sul mondo la stessa autorevole influenza che ebbe il monachesimo riformatore nei secoli dal decimo al decimoterzo. Mentre l'antico monachesimo benedettino, ed anche i cistercensi, vivono più distanziati dalla società, i movimenti di riforma soddisfano l'anelito religioso dei laici, compresi dell'isolamento ascetico così come della volontà dei monaci di dedicarsi al *lucrum animarum* attraverso la predicazione apostolica.

Che alla diffusione del monachesimo riformato e delle singole correnti di esso nell'XI e XII secolo la partecipazione del laicato accanto a papi e vescovi sia stata rilevante trova la sua giustificazione nel grado di devozione dei ceti monastici, che fu per secoli tutt'una cosa con quella della cristianità occidentale. In passato ho cercato di spiegare dettagliatamente questo punto⁴⁵. Oggi mi limiterò a portare delle prove dell'influenza esercitata da famosi esponenti della riforma monastica sull'ambiente che li circondava, che si dimostrò ben disposto a patrocinarlo il monachesimo riformatore, ad incrementarlo e a propagarlo. Sia ribadito che si tratta degli stessi uomini che, se laici, appoggiano i monasteri e, se monaci, vivono

⁴³ Ciò risulta particolarmente evidente nell'ordine heremitarum Johannis Boni, cfr. ELM, cit. n. 28, p. 524: «Al tempo stesso fu ordinato di cancellare (abolire) ogni accenno alla casa madre e al fondatore dell'ordine, e di chiamare i monaci "sive alicuius loci vel proprii nominis expressione" da allora in poi solo "fratres ordinis heremitarum"».

⁴⁴ Chron, ad a. 1229, M.G.H., SS. XXXII, pp. 39 ss., ed. BERNINI, *Scrittori d'Italia*, 187 pp. 53 ss.

⁴⁵ G. TELLENBACH, *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites*, 1936, pp. 94 ss.

nei monasteri. Molti fondatori o riformatori entrano essi stessi in convento, come Adalberto di Calw e Eberardo di Nellenburg. I monaci attirano in convento sempre nuovi parenti e qualche famiglia invia per generazioni e generazioni figli e figlie in un monastero a lei caro. È dato sperare che, in materia, ulteriori ricerche storico-biografiche portino a nuove scoperte⁴⁶. Abbiamo già sentito che due fratelli di Guglielmo da Volpiano divennero monaci a Fruttuaria dopo che Guglielmo aveva già convinto suo padre Roberto ad entrare nel monastero⁴⁷. Suo nipote Giovanni Homo Dei ne divenne il primo abate⁴⁸. Il secondo successore di Alferio di La Cava Pietro Pappacarbone era suo parente⁴⁹. Romualdo incitò suo padre ad entrare in convento⁵⁰. Quasi tutta la famiglia di Bernardo di Clairvaux abbandonò la vita mondana⁵¹. Ed infine tra le confraternite di eremiti del XII secolo si trovano più che mai intere famiglie e gruppi familiari.

Alcuni insigni monaci spesero il loro zelo nel convertire altri uomini appartenenti al clero secolare o al laicato, nel convincerli ad abbandonare questo mondo ed a conquistarsi la vita eterna. Così racconta Rodolfo il Glabro nella sua *Vita Wilhelmi*: « omni studio satagebat... colligere viros servituti Christi idoneos suadendo eis vitae coelestis gloriam pariterque comminans inferorum supplicia »⁵². Di sant'Alferio si magnifica il numero dei seguaci, frutto della di lui azione⁵³; Norberto di Xanten convertiva clerici, laici, uomini e donne, persino intere famiglie⁵⁴. I religiosi rinunciavano alle prebende, i nobili alla vita mondana ed ai loro beni⁵⁵. L'attenzione di

⁴⁶ Cfr. il rinvio nel mio contributo alla *Festschrift für M. Miller (Neue Beiträge zur südwestdeutschen Landesgeschichte)* 1962. Risultati relativamente ricchi sono stati raggiunti da H. KELLER, *Kloster Einsiedeln im ottonischen Schwaben*, Freiburg 1964, *Forschungen zur Oberrheinischen Landesgeschichte*, 13, pp. 73 ss.

⁴⁷ Cfr. n. 27 e lettere di Guglielmo a suo padre. Ved. *Wilhelmi opera*, ed. E. DE LEVIS, (1797), pp. 69 ss.

⁴⁸ PENCO, cit. n. 24, p. 207. Vedi anche A. WILMART, *Jean l'homme de Dieu, auteur d'un traité attribué à S. Bernard*, in « *Revue Mabillon* », 15 (1925), pp. 5-29.

⁴⁹ *Vita S. Petri abbatis*, v. n. 12, p. 17.

⁵⁰ *Petrus Damiani, Vita S. Romualdi*, c. 12, ed. G. TABACCO, Roma 1957, (Fonti per la storia d'Italia, 94), p. 33. Sulla famiglia di Honstetten-Wagenhausen e Allerheiligen a Sciaffusa, v. K. SCHMID, *Königtum, Adel und Kloster zwischen Bodensee und Schwarzwald*, Freiburg 1957, (*Forsch. z. Oberrhein. Landesgesch.*, 4), p. 320.

⁵¹ E. VACANDARD, *Vie de Saint Bernard*, I (1927), pp. 24 e 84 ss.

⁵² c. 18, 12.

⁵³ *Vita S. Alferii*, ed. CERASOLI, p. 6: « multum imitantium se fructum dedit ».

⁵⁴ *Vita S. Norberti*, c. 7, M.G.H., SS. XII, p. 676: « concursum tam clericorum quam laicorum, insolitum huius vivendi modum admirantium »; c. 12, p. 682. Cfr. anche J. BECQUET, *L'éremitisme clérical et laïc dans l'ouest de la France*, in *L'eremitismo...* (v. nota 28).

⁵⁵ Sull'afflusso di nobili laici a San Biagio, Hirsau e Sciaffusa: BERNOLDI, *Chron.* ad a.

Charles Dereine si sofferma particolarmente sul fatto che, tra i seguaci di Norberto, ci siano dei canonici che prendono solo gli ordini minori, conservando così il diritto di farsi una famiglia⁵⁶; e tra i membri delle numerose comunità eremitiche molti rimangono laici — in un primo tempo o per sempre — sia uomini, sia in particolare molte donne⁵⁷. Il *Chronicon Affligemense* parla del sacerdote e monaco Wederico che convince sei cavalieri a rinunciare ai loro profitti illeciti ed a condurre con lui una vita in povertà per tre mesi⁵⁸. Su questi laici penitenti riferirà in seguito padre Meersseman. Questi sei cavalieri si struggono nell'anelito verso una *arctior vita*. Wederico li invia dall'arcivescovo di Colonia, che impone loro di fare penitenza là dove essi hanno peccato. In seguito i sei cominciano a far vita monastica ed a vestire il saio. È vero che uno di essi abbandona i compagni e rientra nel mondo, pretendendo addirittura la sesta parte dei beni donati alla comunità da pii seguaci⁵⁹. Di tanto in tanto si ha pure qualche contraccollo. Più tardi però la fama di santità dei cavalieri penitenti aumenta, molti — chierici e laici — accorrono a loro, gli uni col desiderio di convertirsi, gli altri per affidarsi alla protezione dei servi del Signore⁶⁰. Presso le comunità monastiche l'istituto dei conversi si afferma sempre di più, ma questo è un argomento nel quale si addentrerà domani dom Leclercq. L'esempio più famoso di *lucrum animarum* nel XII secolo è però quello di Bernardo di Clairvaux. Analogamente a quanto possiamo osservare nei movimenti religiosi del XII secolo, anche l'impetuoso moltiplicarsi dei cistercensi — e più esattamente della ramificazione di Clairvaux — non può essere scaturito se non da un acceso fervore religioso. Altrimenti non sarebbero

1083, *M.G.H.*, SS. V, p. 439: « ad quae monasteria mirabilis multitudo nobilium et prudentium virorum hac tempestate in brevi confugit, et depositis armis evangelicam perfectionem sub regulari disciplina exsequi proposuit, tanta inquam numero, ut ipsa monasteriorum aedificia necessario ampliarent, eo quod non aliter in eis locum commanendi haberent ».

⁵⁶ CH. DEREINE, *Les origines de Prémontré*, « Revue d'hist. eccl. », 42 (1947), pp. 360 ss.

⁵⁷ *Vita b. Roberti de Arbrissello*, c. 19, P.L. 162, 1053: « Multi confluebant homines cuiuslibet conditionis; conveniebant mulieres, pauperes et nobiles, viduae et virgines, senes et adolescentes, meretrices et masculorum aspernatrices ».

⁵⁸ *Cbron. Affligemense*, c. 2, *M.G.H.*, SS. IX, p. 408., v. anche CH. DEREINE, *La spiritualité apostolique des premiers fondateurs d'Affligem*, « Revue d'hist. eccl. », 4 (1959), pp. 49 ss.

⁵⁹ c. 7, p. 409.

⁶⁰ c. 8, p. 410: « Coeperunt igitur plurimi tam clerici quam laici ad eos confluere, alii quidem conversionis desiderio, alii autem, ut servorum Dei se devota commendarent patrocinio ».

sorti circa 350 monasteri cistercensi nel giro di appena tre decenni.

Le rivelazioni più intime sulla virtù missionaria di un monaco santo sono forse quelle di Pietro Damiani nella sua *Vita Romualdi*. Vi decanta in genere la messe di *animarum fructus* che il Signore avrebbe acquistato per il suo tramite: « tantus namque in sancti viri pastore faciendi fructus ardor incanduerat...; adeo ut putaretur totum mundum in heremum velle convertere et monachico ordini omnem populi multitudinem sociare »⁶¹. Spesso si rimane colpiti da quanto è detto sulla severità del santo con se stesso e con gli altri. Egli si dimostra inflessibile e preferisce rinunciare all'abbazia di Sant'Apollinare affidatagli da Ottone III anziché mitigare la propria *perfectio* per compiacervi i monaci scontenti⁶². Leggiamo con frequenza di crudeli punizioni inflitte ai monaci e di ripetuti atti di vendetta. Quando fonda il monastero di S. Michele di Vergherato, il marchese Ugo di Toscana gli manda sette libbre di monete che il santo cede in gran parte ad alcuni confratelli il cui convento era stato distrutto da un incendio. I monaci di Vergherato se ne adirano, lo aggrediscono, lo bastonano e, dopo averlo spogliato di tutto, lo espellono⁶³. Quand'egli vive in Spagna nel convento di Cuxa, e sente dire che il duca Sergio suo padre — da lui convertito alla vita monastica — voleva rientrare nella vita secolare, subito si affretta a rientrare in Italia, mette il padre in catene, lo tratta a base di rudi colpi « et tamdiu corpus eius pia severitate perdomuit, donec eius mentem ad salutis statum Deo medente reduxit »⁶⁴. In Spagna, quando Oliba conte di Cerdagna e Besalù ebbe confessato al santo i suoi peccati, questi gli rispose che per lui non esisteva altra via di salvazione se non quella di abbandonare il mondo ed entrare in un chiostro. Il conte obietta e si appella ai propri padri spirituali. Questi si radunano e confermano il giudizio di Romualdo⁶⁵. E si scusano dicendo che prima di quel momento non avrebbero parlato per paura.

Invero lo zelo di conversione dei grandi monaci non ha sempre assunto forme così gagliarde come nel caso di san Romualdo. La

⁶¹ *Vita S. Romualdi* (v. n. 50), c. 37, p. 78. V. anche c. 35, p. 74: « Ibi autem quantos animarum fructus per illum Dominus acquisierit, quis valeat vel atramento describere vel lingua proferre? ».

⁶² c. 22, p. 48.

⁶³ c. 18, pp. 42 ss.

⁶⁴ c. 12 s., pp. 35 ss.

⁶⁵ c. 11, pp. 32 ss. In modo analogo, quasi ricattatorio, Guglielmo di Hirsau avrebbe spinto il conte Adalberto di Calw (secondo la *Vita*, c. 3, *M.G.H.*, SS XII, p. 212) a concedere il noto privilegio di libertà.

più antica delle vite di Norberto di Xanten loda, al contrario, la *discretio* del fondatore dei premonstratensi. È vero che ad un conte westfalico, un *raptor alienorum*, egli chiese di sacrificare i suoi averi per la chiesa, tuttavia in un altro caso, quello del conte Teobaldo, distributore generoso di elemosine, edificatore di chiese e conventi, padre degli orfani, protettore di vedove, di poveri, di malati, non volle « *sanctae huius conversationis consuetudinem mutare* »: che egli proseguisse pure il buon lavoro intrapreso, si sposasse e mettesse al mondo un erede, il quale poi avrebbe ricevuto, con la benedizione dei padri, la ricca terra in eredità⁶⁶. Questo richiama alla mente la *Vita Geraldi* di Oddone di Cluny, destinata per la verità ai laici, ai quali vuole dimostrare che anch'essi possono condurre una vita santa. « *Fateor enim vobis, quoniam incomparabiliter melius est bonus laicus quam sui propositi transgressor monachus* »⁶⁷. E Geraldo ha tanto più diritto ad esser riconosciuto nella sua professione di fede, in quanto l'ha professata con la rettitudine delle sue azioni⁶⁸. Neanche Gregorio VII ha sempre preteso che i laici credenti lasciassero il mondo. Ed egli biasima Ugo di Cluny per aver accolto il duca Ugo di Borgogna nel suo convento⁶⁹.

Oltre che nel convertire alla vita monastica o eremitica, il monachesimo della riforma ha attivamente influito anche in altro modo sulla classe dominante clericosecolare dell'XI e XII secolo. È noto quanta influenza attribuissero i grandi del mondo ai santi dei monasteri, che tentano persino di chiamare presso di sé per averne l'aiuto. Erano confidenti di imperatori, di re e principi, di papi e vescovi. E si deve proprio all'intimità di questi rapporti che questi eminenti personaggi abbiano invitato i monaci a fondare e riformare conventi e che la maggior parte delle donazioni sia andata proprio alle comunità monastiche di più alta devozione. Gli animi sono dominati dalla speranza che l'intercessione dei monaci — che hanno rinunciato al mondo e si sono interamente dedicati al servizio di Dio — sia proficua per la salvezza dell'anima. La partecipazione alle buone opere dei cluniacensi assume alto valore, e l'esserne esclusi equivale ad una severa punizione⁷⁰. Ma non bisogna

⁶⁶ *Vita s. Norberti*, c. 15, M. G. H., SS. XII, pp. 688 ss.

⁶⁷ *ODONIS Vita s. Geraldi*, com. II, c. 8, P.L. 133, 675.

⁶⁸ *Ibid.*, II, praef., 669.

⁶⁹ *Reg. Greg. VII*, VI, 17, ed E. CASPAR, M.G.H., Epp. sel. 2 (1920), p. 423.

p. 423 s.

⁷⁰ Cfr. BERNARD-BRUEL, V, p. 308, n. 3952: « *Siquis vero illius (dell'arcivescovo di Lione) nenias sedis apostolicae decretis preposuerit, et illa nefaria scripta in nostris ecclesiis*

dimenticare che spesso ricorrono anche motivi meno religiosi. Traviseremmo la verità se passassimo sotto silenzio che spesso la pura etica dei principi è stata immiserita fino al livello di un banale utilitarismo, e che peccati ed azioni sono stati oggetto di un computo materiale privo affatto di spiritualità, con un Dio distributore di castighi e ricompense. Si rimane meravigliati nell'apprendere che neppure i fondatori di Fruttuaria — secondo Rodolfo il Glabro — dovevano ignorare che i conventi diretti da san Guglielmo emergevano sugli altri sia per le ricchezze sia per la santità, e che il santo avrebbe affermato che, se fossero state applicate le norme istituzionali di Digione, i monaci non avrebbero più mancato di niente⁷¹. È già più comprensibile l'atteggiamento del conte Foulque Nerra il quale, dopo aver molto peccato, per paura dell'inferno andò in pellegrinaggio a Gerusalemme ed in seguito fondò il convento di Beaulieu-près-de-Loches. Ed egli fu tanto privo di scrupoli da rivolgersi al papa Giovanni XIX per la consacrazione, allegandogli oro e argento in quantità, dopo essere stato respinto dall'arcivescovo di Tours con la motivazione che avrebbe dovuto prima restituire i molti beni ecclesiastici da lui rubati⁷². Questi episodi rispondono bene alla nostra immagine dell'aristocrazia laica di quei tempi, avida di ricchezze e di discordie, avventuriera, superstiziosa, ma anche, di tanto in tanto, preoccupata della salute della propria anima. I monaci riformatori avevano spesso occasione di esercitare una qualche influenza moralizzatrice su questa società, che li trattava di volta in volta senza riguardi, con affettuosa stima o con reverenziale timore. Quante volte essi non divennero confidenti di vicende intime, come ad esempio Maiolo di Cluny che dovette fungere da paciere tra Ottone II e sua madre Adelaide; Nilo e Romualdo, che furono consulenti di Ottone III quand'ebbe panico dei propri peccati; e Poppo di Stablo censore di Enrico II, Guido

annunciaverit, nos cum auctoritate beati Petri et domini pape eiusdemque Cluniacensis ecclesie omnium benefactorum vestrorum expertam facimus...». Sull'argomento cfr. TELLENBACH, cit. n. 7, pp. 33 ss. Ulteriori esempi per « pars et societas in omnibus benefactis, quae facta fuerunt in praesenti loco cluniacensi et in omnibus appendiciis eius, in missis, in psalmis, in orationibus et in cunctis divinis obsequiis » in BERNARD-BRUEL, III, n. 2112; IV, 2927, 2984, 3042, 3312, 3346, 3364, 3393.

⁷¹ ROD. GLABER, *Hist.*, III, c. V, 16, ed. PROU, p. 66: « statim compellebatur tam a regibus vel comitibus quam a pontificibus, ut meliorandi gratia illud ad regendum susciperet, quoniam ultra cetera divitiis et sanctitate ipsius patrocinio assumpta cernebantur excellere monasteria. Ipse quoque firma testabatur assertionem, quia si huius institutionis tenor quocumque loco a monachis custodiretur, nullam omnino indigentiam cuiusque rei patientur ». Cfr. anche *Vita s. Alferii*, p. 8, II capoverso.

⁷² ROD. GLABER, *Hist.*, II, c. 5 ss., pp. 32 ss.

di Pomposa e Pietro Damiani, sostenitori di Enrico III nella lotta contro la simonia, Alinardo di Digione, maestro dello stesso Enrico in materia di obblighi monastici, Guglielmo di Volpiano, *medicus spiritualis*⁷³ di Roberto il Santo di Francia. O ancora, per non citare che un solo esempio tratto dalla vita di Vitale di Savigny: l'abate consolava una contessa che era stata duramente percossa dal marito e questi, per espiazione, si lasciò flagellare nudo dall'ecclesiastico con le verghe, seguendo una procedura vigente nel XII secolo, di cui il cardinale Robertus Pullus ci ha lasciato anche la descrizione⁷⁴.

Occorre tener presente che da questa letteratura biografica risulta con una certa frequenza che i famosi capi della riforma usavano spesso mitigare le usanze brutali del mondo laico. L'abate Leone di La Cava, ad esempio, impedì con la sua autorità esecuzioni ed accecamenti⁷⁵, Romualdo impetrò la grazia⁷⁶ per un cittadino di Tivoli uccisore del dux Mazzolino, inviato in catene alla madre di quest'ultimo per punizione. Nella vita più antica di Norberto di Xanten l'attività del santo come *pacis et concordiae minister*, che compone gli *inveterata odia et bella*, appare in primissimo piano⁷⁷. Sulla storia della *Pax et tregua Dei* invece sembra che l'influenza del monachesimo riformato sia stata piuttosto limitata, secondo gli studi di C. Erdmann e di H. Hoffmann. Ci auguriamo che il collega Duby ci dica qualcosa anche a questo proposito durante la sua relazione⁷⁸.

Ci si meraviglierà che io abbia speso, anzi, oltrepassato il tempo a me concesso in dimostrazioni incomplete e non rifinite sulla parte avuta dal laicato nel monachesimo riformatore e sull'influsso di questo sul laicato, omettendo gli argomenti che forse ci si attendeva io trattassi: il rapporto, cioè, tra il monachesimo riformatore e la grande riforma della chiesa legata al nome di Gregorio VII, che diede inizio ad una revisione della posizione dei laici nella chiesa, in contrasto con la tradizione allora imperante. Su questo argomento

⁷³ ROD. GLABER, *Vita Wilbelmi*, c. 21, p. 714.

⁷⁴ B. Vitalis Saviniacensis vita, ed. E. P. SAUVAGE, « Anal. Bolland. », 1 (1882), pp. 363 ss.; anche ROBERTI PULLI card. *Sententiarum* l. VIII, c. 3, P. L. 186, 914.

⁷⁵ *Vita Leonis abb.*, ed. CERASOLI (*op. cit.*, n. 12), pp. 12 ss.

⁷⁶ PETRUS DAMIANI, *Vita s. Romualdi*, c. 25, ed. TABACCO (v. n. 50), p. 52.

⁷⁷ *Vita s. Norberti*, c. 6 ss., M. G. H., SS. XII, pp. 675 ss.: « inveterataque odia et bella ad pacem reducens; pacis et concordiae esse ministrum ».

⁷⁸ C. ERDMANN, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, 1935, pp. 60 ss.; H. HOFFMANN, *Gottesfriede und Tregua Dei*, (Schriften der M.G.H., 20), 1964, in partic. pp. 45 ss., 53, 85 e 130 su Odilo e Guglielmo da Volpiano.

ho espresso dettagliatamente le mie idee trent'anni fa. Da allora si è molto riflettuto e molto scritto. Ma qui non possiamo vagliare una per una le diverse opinioni o i risultati delle diverse indagini. Inoltre non è tanto col motivare o confutare le singole tesi che si può esaurire un tema di questa portata, quanto piuttosto facendo della storiografia scientifica e dettagliata che possa tener conto di tutti i punti di vista e scoprire le differenze e le sfumature in modo il più possibile obiettivo.

Qui ci limitiamo a dir questo: poiché il confronto con i movimenti di riforma benedettini fa meglio risaltare anche la posizione dei chierici regolari e degli eremiti, adesso è ancora meno lecito di prima mettere in dubbio l'importanza avuta in generale dal monachesimo riformato sulla preparazione e sul sorgere della riforma ecclesiastica dei secoli XI e XII. Obiezioni come quelle di A. Fliche⁷⁹ sono sempre state rare, e tali rimangono. Di conseguenza il compito vero e proprio degli storici è soprattutto quello di accertare le singole ripercussioni del monachesimo riformato su chiesa e cristianesimo, nonché approfondire i suoi rapporti con altre tendenze e processi storici manifestatisi nell'XI secolo.

L'aumento della devozione dovuto all'azione ed all'esempio dei conventi riformati, le esortazioni instancabili dei monaci a preoccuparsi della salute dell'anima stimolarono molti laici ad una maggiore contrizione e ad una vita più pura e moltiplicarono il rispetto per i mezzi di grazia della chiesa. Per tale ragione in questi ambienti si è tanto inveito proprio contro la minaccia rappresentata pei sacramenti dalla simonia e dal nicolaitismo, la cui eliminazione era oggetto dei primi punti programmatici della riforma ecclesiastica, ripresi però con molto zelo anche da Gregorio VII e dai suoi successori. Particolarmente accesa pare sia stata la lotta condotta contro la simonia per influsso di Romualdo e di Giovanni Gualberto⁸⁰; e Pier Damiani, uno dei pionieri della lotta, non ignorava affatto che i suoi avversari non militavano solo nelle file dei laici, bensì anche tra vescovi e chierici secolari. Fu proprio lui a dire di non sapere che san Romualdo, il celebrato predicatore quaresimale, avesse convertito un solo vescovo simoniaco in tutta la vita⁸¹. Se dunque, sotto questo aspetto, il ruolo del monachesimo riformatore

⁷⁹ *La réforme Grégorienne*, I (1942), pp. 39 ss.

⁸⁰ R. DAVIDSOHN, *Geschichte von Florenz*, I (1896), pp. 167 ss., 178 ss., 222 ss.; B. QUILICI, « Arch. Stor. Ital. », 99, II (1941), pp. 52 ss. e 100, I (1943), pp. 71 ss.; G. MICCOLI, *Pietro Igneo, Studi sull'età gregoriana*, Roma 1960, (Studi Storici), pp. 1 ss.

⁸¹ *Vita s. Romualdi*, c. 35, ed. G. TABACCO, p. 75.

di fronte a laicato e clero è chiaramente riconoscibile, il nuovo concetto di simonia elaborato da Umberto⁸² — secondo cui persino la concessione gratuita di uffici ecclesiastici fatta da laici è già considerata simonia — è da ascrivere al grande rivolgimento contro l'influenza esercitata dai laici sulla chiesa fino a quel momento.

Occorrerebbe un'esposizione dettagliata, documentata passo per passo, per scoprire il contributo preliminare e successivo del monachesimo riformato nel suo significato più ampio all'offensiva contro la chiesa di stato e l'istituto delle chiese padronali, sia in senso positivo sia nelle sue limitatezze. Qui possono trovar posto solo poche osservazioni.

Se un moderno storico ha scritto: « Da Sackur a Tellenbach si è mancato di osservare che quella antica spiritualità monastica conteneva una concezione rigorosamente antilaicistica »⁸³, tutto ciò che io ho esposto oggi dimostra che non sono io ad ignorare una simile concezione antilaicistica del monachesimo, ma che essa non risulta assolutamente neppure con tutta la migliore attenzione. Anche la tesi dello Schreiber⁸⁴, che Cluny avrebbe combattuto oltre duecento anni per portare le chiese padronali dei laici in una nuova sfera d'influenza ecclesiastica e che molto tempo prima della riforma gregoriana Cluny avrebbe approvato provvedimenti riformistici, si è dimostrata insostenibile. Si è potuto accertare che le donazioni ecclesiastiche a monasteri riformati non superavano quelle a monasteri non riformati⁸⁵. Tuttavia, come prima della metà dell'XI secolo la percentuale delle donazioni di chiese in confronto a tutte le donazioni laiche non è affatto troppo alta — anche in senso assoluto le chiese padronali donate dai laici nel periodo pregregoriano erano ben lontane dal numero raggiunto in seguito⁸⁶ — così nemmeno si può trarre la conclusione che Cluny tendesse in linea di massima e consapevolmente ad opporsi ai diritti dei laici nella

⁸² TELLENBACH, *Libertas* (v. nota 45), pp. 130 ss.

⁸³ HALLINGER, cit. n. 38, I, p. 583.

⁸⁴ SCHREIBER, cit. n. 14, p. 133. V. anche G. MOLLAT, *La restitution des églises privées au patrimoine ecclésiastique en France du IX^e au XI^e siècle*, « Rev. hist. du droit franç. et étranger », p. IV, 28 (1949), pp. 399 ss.

⁸⁵ H. E. MAGER, in « Neue Forschungen », v. n. 20, pp. 173 ss.; v. anche TH. SCHIEFFER, « Historische Zeitschrift », 195 (1962), pp. 644 ss. e, del medesimo, *Cluny et la querelle des Investitures*, in « Revue hist. », 225 (1961), p. 53, in particolare la nota 1, che rettifica la differenziazione tra i precedenti concili (Bourges 1031, Reims 1049, Tolosa 1056) ed i successivi. Lo Schreiber aveva già attribuito a tutti il divieto di proprietà laica di chiese.

⁸⁶ Questo circa i dubbi di C. VIOLANTE, *Il monachesimo cluniacense di fronte al mondo politico ed ecclesiastico*, in *Spiritualità cluniacense*, (Convegni del centro di studi sulla spiritualità medioevale), II, Todi 1960, pp. 219 ss., nota 85.

chiesa. Oltre a quanto è stato addotto finora contro la tesi dello Schreiber, un esame più approfondito dimostra che chiese e conventi furono donati a Cluny anche da vescovi ed ecclesiastici. Inoltre il fatto che i laici costruissero ed arredassero le chiese per farne dono a Cluny depone incontestabilmente contro l'ipotesi che Cluny volesse spogliarli di una signoria sulla chiesa che avrebbe giudicato illecita⁸⁷. Si è omesso di considerare soprattutto che ben raramente i laici si limitavano alla *dos* nelle donazioni di chiese, in quanto essi elargivano anche altri beni — per esempio, una carrata di sale all'anno⁸⁸ — ciò che non si concilia certo con una politica cluniacense opposta alla proprietà laica delle chiese. Ma se i cluniacensi avessero inteso esercitare pressioni sui laici affinché rinunciassero ad ogni ingerenza illegale sulle chiese, le donazioni limitate alle sole chiese avrebbero dovuto esser più frequenti. Rileggendo il terzo ed il quarto volume di Bernard-Bruel vi troviamo elencati molti e svariati peccati dei laici, ma che il possesso di una chiesa fosse di per sé peccato è detto solo più tardi. Si deve infatti arrivare al numero 3580 dell'anno 1081 concernente un atto di donazione del duca Guglielmo di Aquitania ad una chiesa, fatto in presenza dei rigidi gregorianisti Amato di Oleron e Ugo di Die, per leggere un'annotazione inequivocabile come la seguente: « postquam de manu laicali eripui et ei libertatem Deo donante adquisivi ».

È senz'altro importante ed utile individuare le località in cui, ai tempi del diritto ecclesiastico pubblico e privato, si conservava coscienza della contraddizione tra gli usi vigenti e l'originario diritto della chiesa, e dove convinzioni del genere ripresero vita⁸⁹. Ma gli impulsi maggiori verso un riordinamento sovvertitore della costituzione ecclesiastica non si possono attribuire agli ideali monastici in senso proprio né agli uomini che, prima della lotta delle investiture, ne erano dominati.

A voler rettamente considerare gli effetti del monachesimo ri-

⁸⁷ BERNARD-BRUEL, IV, n. 3347.

⁸⁸ *Ibid.*, n. 3310.

⁸⁹ TELLENBACH, *Libertas*, pp. 115, 126 ss.; H. HOFFMANN, *Von Cluny zum Investiturstreit*, in « Arch. f. Kulturgesch. », 45 (1963), pp. 165 ss., che tuttavia non mi sento di condividere completamente. Ad es. l'opinione (v. pp. 172 e 193) che i riformatori non avrebbero messo avanti rivendicazioni di principio o un « programma di massima » per « opportunismo »; oppure l'ipotesi che Leone IX abbia inteso ed applicato il concetto rivestito dell'elezione ecclesiastica. Che allora l'elezione convenzionale del vescovo (*consensus*) non rappresentasse una cosa del tutto naturale, è del resto un fatto di cui lo stesso Hoffmann dà incidentalmente tre esempi.

formato sulla riforma ecclesiastica è opportuno vagliare attentamente i diversi stadi e le singole finalità di quest'ultima. Tra Enrico III, i papi da lui designati — compreso Leone IX — e la riforma monastica c'era ancora piena identità di vedute e di finalità. È vero che imperatore e papi, su alcune questioni fondamentali, percorrono strade nuove e affatto diverse. L'affrancamento della chiesa romana da certe obbligazioni verso la città di Roma e l'Italia centrale è compito insieme politico ed ecclesiastico, senz'altro approvato dai monaci, ma non frutto della loro mente. La politica normanna di Leone IX e successori ubbidisce a motivazioni particolari, ma nei circoli monastici desta esitazione. Anche il secondo grande movimento, che inizia con Leone IX a far valere i diritti connessi all'idea del primato pontificio, segue delle leggi sue proprie. Ma non è stato necessario certo l'esempio della contemporanea *ecclesia Cluniacensis* con il suo grande abate ed i conventi e le chiese da lei dipendenti ad indurre il papato della riforma alle rivendicazioni gerarchiche che lo ponessero all'apice della *ecclesia universalis*. Erano diritti tramandatisi intatti per secoli, che hanno avuto in ogni tempo sempre pratiche conseguenze. Ed il sistema della protezione papale e dell'esenzione di conventi per privilegio papale ha fatto pensare all'autorità pontificia anche nei secoli in cui essa poteva contare relativamente poco nella politica della chiesa⁹⁰. Tuttavia non si deve disconoscere il grande influsso esercitato da Cluny per mezzo di certe sue istituzioni con le quali i papi della riforma avevano personalmente grande dimestichezza⁹¹.

Chi studia i rapporti tra il monachesimo riformato e la riforma generale della chiesa deve pensare che quest'ultima è andata con Gregorio VII molto più in là della soppressione di simonia e matrimonio degli ecclesiastici, e persino oltre l'abolizione della dominazione laica che si era avuta in precedenza, ed oltre l'imposizione del primato pontificio nella gerarchia ecclesiastica, cioè nella lotta secolare per il predominio nel mondo cristiano. In questa lotta tuttavia si dimostra che alcuni eminenti rappresentanti del monachesi-

⁹⁰ J. FR. LEMARIGNIER, *L'Exemption monastique et les origines de la réforme grégorienne*, in *A Cluny*, Congrès Scientifique, 1950, pp. 288 ss., con i contributi del dibattito pp. 530 e 537 e le mie osservazioni, cfr. n. 20, pp. 12 ss.

⁹¹ J. SYDOW, *Cluny und die Anfänge der Apostolischen Kammer*, *Studien zur Gesch. der päpstlichen Finanzverwaltung im 11. und 12. Jahrhundert*, « Studien u. Mitteil. aus d. Gesch. des Benediktinerordens », 63 (1951), pp. 54 ss.: IDEM, *Untersuchungen zur kurialen Verwaltungsgeschichte im Zeitalter des Reformpapsttums*, « Deutsches Archiv », 11 (1954-55), pp. 43 ss.

mo, come Pietro Damiani, Ugo di Cluny, Desiderio di Monte Cassino, nonostante la loro schietta amicizia per il papato della riforma, conservarono un atteggiamento indipendente ed originale. In studi precedenti⁹² tentai di richiamarvi l'attenzione, mettendo anche in evidenza la necessità di distinguere con cautela le varie fasi della storia del papato riformatore. Il primo periodo va fino alla morte di Stefano, nel secondo la preponderanza di Ildebrando è ormai fuor d'ogni dubbio. A Gregorio VII succedono i quattro papi provenienti da Monte Cassino e Cluny, finché, con Callisto II, si arriva alla fase in cui si estingue l'influenza determinante del vecchio monachesimo della riforma.

L'atteggiamento del monachesimo all'epoca di Gregorio VII merita di essere osservato con attenzione. È opportuno esaminare con cura la linea seguita dai singoli centri monastici. In tal modo si può meglio osservare che cosa il gregorianesimo abbia preso in prestito dal più antico monachesimo e che cosa no. I grandi rappresentanti del monachesimo seguivano il grande papa nel suo programma di inserimento e subordinazione dei laici, ma con spirito più conciliante e soprattutto appoggiandosi saggiamente a quegli ideali ultraterreni che avevano fatto grande il monachesimo.

⁹² Cfr. i miei contributi di cui alle note 7, 16 e 20.

DISCUSSIONE

CONGAR

Je voudrais vous poser une question au sujet de votre rapport d'hier; quels sont les motifs que pouvaient avoir les laïques en favorisant les réformes monastiques, ce dont vous avez vous même cité d'assez nombreux exemples. Il me semble que les motifs tels qu'ils ressortent de votre exposé se résument uniquement dans le fait du salut, de gagner son salut. Est-ce qu'il n'y a pas d'autres motifs? Et je voudrais vous demander aussi quelle place vous feriez dans cette réforme monastique et dans les motifs de réforme monastique aux thèmes étudiés par Ladner dans son gros livre de 1959 *The idea of reform and its impact on Christian further action*. Vous savez que Ladner montre que l'idée de réforme patristique, et il a prolongé sa recherche jusqu'au haut Moyen Age, était essentiellement anthropologique. Il s'agit de restaurer l'image de Dieu dans l'homme, tandis que nous sommes passés aujourd'hui à une idée de réforme plus sociale, plus juridique, plus ecclésiologique; si ce n'est que, tout de même, quand Jean XXIII a ouvert le Concile de Vatican II, il a bien dit qu'il s'agit d'un *aggiornamento* de l'Eglise sur la base d'un renouveau de la vie chrétienne et il est revenu ainsi par instinct chrétien à l'ancienne idée patristique de réforme qui est de réformer l'homme lui-même. Est-ce que ce motif de réforme de restaurer l'image de Dieu joue, dans ces réformes monastiques, ou est-il simplement une idée de retour à la règle comme chose juridique? Et je vous donne une double interrogation: 1. les motivations qu'avaient ces laïques pour favoriser la réforme monastique; 2. dans cette réforme, est-ce que l'on fait une place à ces motifs d'anthropologie spirituelle chrétienne, ou non?

TELLENBACH

Le motivazioni dei laici sono veramente miste; come ho esposto ieri, i laici sono dominati dalla speranza che l'intercessione dei monaci sia proficua per la salvazione dell'anima. Ma non bisogna dimenticare che spesso ricorrono anche motivi meno religiosi: la fondazione di un monastero può aumentare il potere politico ed economico, può essere anche uno strumento in un conflitto col vescovo, come ci mostra l'esempio citato del conte Foulque Nerra. Ma passiamo al problema di fondo. Non ho parlato dell'opera di G. Ladner, sebbene molto importante, perché essa tratta il suo tema come pura storia delle idee. Ho fatto invece il tentativo di offrire un insieme della storia delle idee e della storia ecclesiastica e sociale. Mi devo prendere ancora un po' di tempo per dare un giudizio definitivo su questo libro ricco d'ingegno, ma in ogni caso posso approvare che la riforma monastica come « rinnovamento istituzionale » poggia sull'« idea di un rinnovamento personale ». Secondo il pensiero dei laici ed anche

dei religiosi stessi, ogni riforma monastica è basata su un'aspirazione originale ad un rinnovamento del singolo uomo e della chiesa primitiva. Mi pare di aver risposto affermativamente, con questo, alla seconda interrogazione del padre Congar.

DUBOIS

Sur les rapports des laïques et des moines, j'ai été beaucoup intéressé par la communication de M. Tellenbach. J'ajoute quelques toutes petites choses que j'ai relevé spécialement en faisant des vies de Saints. D'abord, il est possible que les moines considèrent qu'ils sont supérieurs aux laïques, mais il ne faut pas oublier que les moines savent très bien qu'ils peuvent aussi aller à l'enfer. Je me rappellerais par exemple de Saint-Foix de l'église abbatiale de Conques qui dit que l'enfer est peuplé uniquement de moines; donc, le ciel est réservé aux moines, mais l'enfer n'est pas réservé aux laïques. Ensuite, je me permettrais d'insister davantage sur le fait que les moines sont des clercs; ils le sont de plus en plus depuis Charles Magne, et au XII^e siècle on considéra que moine et clerc sont synonymes. J'attire l'attention spécialement sur le fait que depuis Charles Magne jusqu'à nos jours inclusivement, la plupart des abbés et des moines qui ont fait parler d'eux avaient fait des études avant d'en faire au monastère. Tous les abbés de Cluny, y compris Saint Bernard, avaient étudié hors du monastère. M. Bredero pourrait nous donner un très bon exemple: les cinq personnages qui avaient collaboré à la *Vita prima* de Saint Bernard avaient fait leurs études avant d'entrer à Cîteaux. Je me permets de faire remarquer que les moines sont très bien instruits, mais il faut dire qu'ils sont, avant tout, clercs. Une autre chose que je voulais dire à propos de Saint Géraud d'Aurillac: dans les livres liturgiques du bas Moyen Age, au moins ceux qui proviennent de la région du Massif Central, on dit que ce Saint est qualifié de « vanus laicus »; je ne sais pas si l'on connaît d'autres Saints qui ont ce qualificatif dans les livres liturgiques, mais il l'avait. Sa vie me semblerait très intéressante à notre point de vue, car elle a été écrite par Saint-Odon abbé de Cluny qui a voulu manifestement en faire un exemple pour les seigneurs de son temps. Il explique, par exemple, que quand il allait rendre la justice, il y allait ordinairement à jeûne et qu'en tout cas il ne buvait jamais avant.

Alors, une autre chose qui est plus intéressante pour nous, c'est que ce Saint a voulu fonder un monastère à Aurillac; il a fait venir des moines qui n'étaient pas des clunisiens, et Saint-Odon nous dit que c'étaient de mauvais moines; mais Saint-Odon a bien soin de préciser qu'il n'est jamais intervenu dans les histoires du monastère et il n'a pas voulu chasser les moines en question; il s'est contenté seulement de prier pour eux. Je crois que l'on pourrait difficilement trouver un exemple plus clair d'un abbé réformateur qui ne veut absolument pas que les laïques interviennent dans la réforme du monastère. Enfin, la quatrième chose que je voulais dire: il s'agit d'une donation qui a été faite au Mont-Saint-Michel en 1040, la donation d'une ancienne abbaye qui s'appelle Saint-Victor aux monts; on a de cette donation deux rédactions différentes: la première explique les raisons du donateur: « nous donnons tout cela à l'archange Saint-Michel pour le salut de l'homme, pour que les moines l'aient, le tiennent et le possèdent sans contestation, pour qu'ils disposent et ordonnent le monastère comme il plaira à l'abbé et aux moines et qu'ils en fassent ce qu'il leur plaira ».

Ça me semble intéressant au moins pour la liberté que le donateur laisse

aux moines. La deuxième rédaction a été réécrite par les moines de Saint-Michel vers 1060, à l'époque où les moines de Mont-Saint-Michel ont essayé d'arracher l'exemption; voilà le texte de la deuxième rédaction: « nous donnons tout cela à l'église de Saint-Michel comme aumône, pour que les moines l'aient, la possèdent sans contestation et pour que dans le monastère habitent et demeurent des moines vigilants qui servent avec dévotion Dieu, créateur de toute chose ». Donc, dans le premier cas le donateur insiste sur les suffrages et les prières que les moines feront pour se défendre; dans le deuxième cas les moines insistent sur le fait que l'on construise un monastère où avant tout les moines serviront Dieu avec dévotion. Je crois que c'est un exemple très clair de la différence du point de vue de la vie monastique entre les moines et les laïques.

TELLENBACH

Ich danke Herrn Pater Dubois für seine gehaltvollen Zusätze. Die Verurteilung von schlechten Mönchen ist allenthalben zu finden, nicht nur in Denkmälern der Literatur, sondern auch der bildenden Kunst, wo bei Darstellungen des jüngsten Gerichts auf der Seite der Verdammten meist auch Mönche zu sehen sind. Dass die Mönche in der Zeit, mit der wir es zu tun haben, zum Klerus gerechnet werden, ist nicht zu bezweifeln. Viele Mönche, die vorher Laien waren, erhalten ausserdem die niederen oder höheren Weihen. Ebenso häufig kommt es vor, dass Weltgeistliche Mönche werden. Wie oft ist nicht von der *Conversio* Weltgeistlicher die Rede. Es sei nur an das Beispiel des Hl. Norbert von Xanten erinnert, der freilich erst Subdiakon war, als er seine Bekehrung erlebte. Es ist auch richtig, dass diese Weltgeistlichen ihre Bildung schon meistens vor ihrem Eintritt ins Kloster erworben haben. Die *Vita* Gerald's von Aurillac ist zweifellos eine Tendenz- und Erbauungsschrift. Odo von Cluny will die Laien davon überzeugen, dass sie auch in ihrem Stand ein gottgefälliges Leben führen können. Wenn der Hl. Gerald unzulängliche Mönche nicht aus seinem Kloster vertrieb, so spricht m.E. daraus der Gedanke Odo's, dass mehr darauf ankommt, sie zum wahren Mönchtum zu bekehren, als sie zu vertreiben. Andererseits darf nicht vergessen werden, wie viele Klöster den Cluniacensern von Laien zur Reform übergeben worden sind. Man hört nicht, dass sie prinzipielle Bedenken gegen ein solches Eingreifen der Laien gehabt hätten. Die Begründungen von Schenkungen in den Urkunden sind in der Tat eine ergiebige Quelle für die Motive der Beteiligten. Die Schenker denken nicht nur an das eigene Seelenheil und das ihrer Verwandten, sondern oft auch an den *status totius ecclesiae catholicae*. Die Wirksamkeit ihrer Schenkung hängt aber davon ab, dass die Mönche ungestört ihr frommes Leben führen können. Deshalb die Sorge der Schenker für die Freiheit der Mönche. Ob Unterschiede zwischen den Gesichtspunkten der Schenker und der Mönche bestehen, lässt sich wohl nur von Fall zu Fall beurteilen.

BREDERO

Je me permets de poser une question qui regarde en même temps la conférence du Professeur Prosdocimi et celle du Professeur Tellenbach. A la suite de ces deux conférences, j'avais l'impression que le monachisme réformé a su profiter des laïques soit pour faire de nouvelles fondations, soit pour agrandir

les monastères déjà existants, grâce au rôle et aux devoirs que le droit canonique reconnaissait aux laïques. L'initiative et l'activité des laïques, dans ce cas : leur contribution matérielle à ces fondations ou à ces agrandissements de monastères n'était pas toujours une initiative spontanée des laïques eux-mêmes, mais plutôt, je crois, plus ou moins forcée par les moines. Ceux-ci auraient profité, dans beaucoup de cas, de la situation moralement pénible des laïques, et surtout des personnes très notables du siècle; par exemple, un divorce soi-disant motivé par des trop proches suivi par un autre mariage aussi contestable que le divorce, demandait, au point de vue social, une action bienfaisante prouvant que la personne en question était restée un membre fidèle de la société chrétienne. Je pense, par exemple, à l'attitude d'Eléonore d'Aquitaine après son deuxième mariage avec Henri II de Plantagenêt; elle et lui ont alors fait preuve d'une attitude très bienfaisante envers plusieurs monastères, et la charte de donation de Fontevrault contient une justification explicite de ce deuxième mariage. Je pense aussi à d'autres situations du même genre, quand des princes féodaux se sont réconciliés avec l'église, soit après la destruction d'un sanctuaire soit après un rejet temporaire de leurs épouses légitimes; à ces moments de réconciliation, ces princes ont fait, à titre de pénitence, beaucoup de donations importantes à des monastères. Leur attitude est conforme aux instructions données aux laïques dans le décret de Gratien regardant la situation des laïques: « His liceat temporalia possidere sed non nisi ad usum... ». Il y avait donc une relation entre le profit que le monachisme réformé a tiré des situations moralement pénibles des laïques et la place faite aux laïques dans le droit canonique. Mais ce que je voudrais savoir est ceci: quelle a été cette relation? Le monachisme réformé a-t-il tiré ce profit des laïques grâce à ces instructions du droit canonique, ou peut-on croire que ces instructions ont été stipulées d'après des coutumes déjà existantes? Personnellement, je pense que ces instructions ont suivi la coutume, non seulement à cause du phénomène normal qu'on peut lire dans les chartes de donation concernant la vie éternelle et les devoirs des chrétiens de faire des donations à l'Église.

TELLENBACH

Mir scheint, dass die Bemerkungen von Prof. Bredero in ihrem ersten Teil den Kern meines gestrigen Vortrages betreffen. Es gibt sicherlich Fälle, in denen jemand ein Kloster gründet oder Schenkungen macht, weil er offenkundig eine Sünde auf sich geladen hat. Er will Busswerke leisten und sich mit der Kirche aussöhnen. Der Gedanke der Schuld spielt in den Schenkungsurkunden für Klöster eine grosse Rolle. Das hat aber meist nicht allzuviel mit wirklich begangenen Sünden zu tun, sondern mit einem robusten oder einem feinen Gewissen. Der eine schläft gut, nachdem er Verbrechen begangen hat, der andere ist tief beunruhigt durch die menschliche Erbsünde und das Gefühl persönlichen Ungenügens, obwohl er nach den Auffassungen seiner Umgebung ein frommes Leben führt. Die Motive der meisten Gründer und Schenker waren wohl rein. Wie viele von ihnen sind schliesslich selbst Mönche geworden! Ich erinnere etwa an Benedikt von Aniane, an Eberhard, den Gründer von Einsiedeln, an den Grafen Eberhard von Calw, der viele Jahre mit Wilhelm von Hirsau zusammenarbeitete, bis er gegen Ende seines Lebens ins Kloster eintrat. Immer wieder muss ich betonen, dass es sich bei Laien, Seelsorgegeistlichen und Mönchen

wenigstens bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts um eine ziemlich einheitliche Gesellschaft gehandelt hat, die in ihrer Frömmigkeit und den Motiven ihres Verhaltens zum Mönchtum weitgehend übereinstimmte.

PROSDOCIMI

A mio giudizio il passo ricordato, e cioè « his licet temporalia possidere ed non nisi ad usum », non andrebbe interpretato come un obbligo, come una forzata donazione dei beni alle chiese, ai monasteri riservandone l'uso. Io lo interpreterei piuttosto come una concezione della proprietà, come uso dei beni, e non attaccamento al bene e piena disponibilità, cioè, di quello *ius utendi et abutendi* che era invece nel diritto romano, come l'uso pieno di fare, disfare, distruggere anche la proprietà propria, visto che si era arbitri assoluti. Vorrei però sentire quali eventuali ragioni ha il dott. Bredero per interpretare diversamente questo passo.

Per l'altro passo, quello cioè dell'eventuale diritto che potevano acquisire i donatori di beni a monasteri o a chiese di prendere parte, di avere voce in capitolo nella amministrazione dei beni ormai divenuti ecclesiastici, credo che vadano ricordati, e certamente il dott. Bredero li conosce, dei Canonici (io non li ho ricordati ieri per ragioni di brevità) in cui si dice che anche quando il laico è donatore di beni alle chiese non dovrà arrogarsi o pretendere per questo di dover interessarsi e disporre o almeno comandare nelle cose ecclesiastiche. La donazione è una cosa pia fatta per la salvezza dell'anima, per la redenzione dei propri peccati e non dà un diritto a parlare, a mettere il naso nei beni una volta che sono donati.

LEMARIGNIER

C'est une suggestion dont je voudrais faire part à M. Tellenbach et à cet auditoire. Cette suggestion est relative à un problème voisin de celui dont il vient de nous parler et qui est celui dont je vais parler moi-même dans mon exposé de jeudi; mais le sujet de mon exposé n'est plus celui qui est porté sur un programme déjà ancien. Venant de publier un livre, il m'était impossible de parler des laïques et de l'église privée, et d'accord avec mes collègues le Chanoine Fonseca et M. Violante, il a été convenu dès le mois d'Avril que je parlerais des laïques dans l'entourage royal. Ce qui n'empêche pas à ce problème de l'église privée d'être très important, et le rapport de M. Tellenbach m'a conduit à quelques suggestions dont je voudrais vous faire part.

Le problème de l'église privée est un problème considérable dans les premiers décennies du XI^e siècle; dans la dissociation territoriale qui se produit et qui ruine les structures carolingiennes, l'église a sa part de la calamité. A tous les niveaux, et notamment à ce niveau des châtelains, qui sont les héritiers des anciens pouvoirs francs et notamment de celui de comte, il y a également dissociation des « fissi », des fisques des monastères, par exemple Saint-Germain-des-Prés. Bref, on assiste à une sorte de mosaïque de droits ecclésiastiques dont beaucoup de seigneurs ont leur part. Des seigneurs de la nouvelle vague, vers 1020-1030, qui font partie d'un nouvel entourage royal dont je vous parlerai jeudi, châtelains, seigneurs de qualité plus ou moins médiocre, font part des droits ecclésiastiques; ils ont des églises, et comme ils ont besoin d'avoir des clientèles vassaliques, ils donnent des parties de droits; dans la région d'entre Chartres et Blois, un seigneur, Gallon de Montigny, qui est d'assez ancienne

famille, possède tous les droits ecclésiastique; et il donne la sépulture pour avoir un vassal, la dîme pour en avoir un autre, et la dîme est elle-même partagée; tous les droits se trouvent ainsi partagés entre plusieurs seigneurs. Il y a aussi les petites fondations; elles sont nombreuses: petites collégiales castrales que le roi ne reconnaît pas, petits monastères; et il y a une vague de petits monastères et fondations vers 1025-1030 auxquels sont mêlés des laïques. Et alors, ces moines sortis de ces milieux laïques, ce sont par exemple les moines de Marmoutier qui ont un rôle considérable dans la région d'entre Loire et Seine, et qui par étapes successives vont jusqu'à la région de l'Île de France. Les moines de Marmoutier, profitant de ce qui existe, se trouvant en présence de situations, agissent diversement en utilisant la donation, la vente, la cession, tous les procédés. A ville Belfort, ils achètent tel droit à un seigneur; un cultivateur s'était trouvé à avoir des droits sur la ghilde, et vers la fin de sa vie il était tombé malade; il est soigné par des moines, et sur son lit de mort il obtient qu'au moment de sa mort il sera incorporé au monastère et il fait une donation. Ces donations sont quelquefois l'objet d'une sorte de rémunération; mais la rémunération est très faible par rapport au prix de vente, car nous avons des textes de la même époque et pour la même région qui nous montrent la différence. Si bien que les moines pas du tout systématiquement, et au fond pour aider cette société féodale où prédominent des laïques un peu turbulents et qui ont un peu tout dispersé, parce que les temps étaient difficiles, eh bien, ces laïques se sont trouvés en contact avec des moines qui ont recousu ce qui était décousu, réuni ce qui avait été dispersé, et c'est ainsi qu'il y a cette quantité de *priori*. Le *prieuré* est quelque chose, un petit établissement monastique qui souvent revient de ces donations ou des ces réunions faites par les moines et qui vont transformer, par le jeu du monachisme fédérateur, de co-ordinateur, la situation religieuse de toutes ces régions. Même Raoul possédait douze églises, et il ne possédait pas seulement douze églises, mais aussi des droits épiscopaux, car en Normandie l'église avait été beaucoup plus désorganisée au X^e siècle qu'elle ne l'était dans l'Île de France; alors, elle était allée plus loin dans la dissociation: on était allé jusqu'à ce que des laïques occupent des territoires, et sur ces territoires il n'y a pas seulement la justice laïque, mais aussi la justice ecclésiastique, la justice de l'évêque; et alors, vers 1050, c'est toujours vers les mêmes années que l'on trouve ces phénomènes de réunion, on voit ce Raoul qui donne les églises à un monastère, celui de Fontaine-su-le-Dun, et d'autres monastères en Normandie profitent de réunions du même genre. Voilà, simplement, ce que je voulais dire et qui va dans le sens de ce que, je crois, M. Tellenbach pense et de ce que nous a montré M. Violante quand il a parlé du rôle de l'église privée dans la construction du monachisme clunisien au début du XI^e siècle.

TELLENBACH

Die « dissociation territoriale », von der M. Lemarignier gesprochen hat, gilt für Frankreich, und er hat in seinem Buch betont, dass dort die Verhältnisse von Regierung zu Regierung verschieden sind und jeweils für sich studiert werden müssen. Ähnliches spielt sich aber auch, obwohl im Einzelnen unterschiedlich, auch in Deutschland und hier in Italien ab. Gegenbewegungen können wir in allen diesen Ländern in der Geschichte der Klosterreform beobachten. Eine erste

Reformmassnahme besteht ja darin, dass ein Herr das zerstreute, vielfach entfremdete Klostergut wieder zusammenbringt, damit ein geregelter Leben der Mönche wieder möglich wird. In Deutschland kann dann etwa die Vogtei über ein Kloster mit geordneter Grundherrschaft und Immunität der Kern politischer Organisation werden. In der Karolingerzeit werden viele Gründungen von Laien den Königen übertragen. Mit dem Niedergang des Karolingerreiches verlieren vielfach auch die grossen Abteien von ihrer Bedeutung. Schon im 10. und dann besonders im 11. Jahrhundert sind vielfach von Bischöfen oder Laien gegründete oder reformierte Klöster in gewisser Weise auch im politischen und sozialen Ordnungsgefüge wichtig geworden.

TIRELLI

Con squisita cortesia il professor Tellenbach mi ha permesso stamane, durante un colloquio, di esporgli in parte gli argomenti di questo intervento; ora, intendo precisare e completare le mie osservazioni.

Nel colloquio ho fatto cenno a quel movimento di monachesimo riformato, che ebbe origine sul Monte Vergine per iniziativa di s. Guglielmo da Vercelli. Agli inizi esso fu di natura eremitica, e forse di influenza vallombrosana. Ma, quasi immediatamente dopo l'organizzazione dell'Ordine, assunse forme cenobitiche, anche se in qualche modo l'impronta iniziale dovette rimanere come era stata concepita dal suo fondatore. Di certo, contrasti ci furono tra i sostenitori delle due tendenze, se s. Guglielmo dovette allontanarsi dalla sede di Monte Vergine. E' tuttavia rilevante che in una controversia con l'ordinario diocesano del luogo il successore di s. Guglielmo rifiutò il nome di « abbas » e volle essere chiamato « prior ».

Accanto all'Ordine virginiano va fatta menzione di quello pulsanese, essendo sorti entrambi dalla medesima intenzione di superare la crisi del tipo di vita monastica, che aveva i suoi centri tradizionali in Cassino e Cava.

Il nostro problema, però, non è tanto nel determinare le forme e l'evoluzione di questi movimenti riformatori o la novità del loro messaggio spirituale, quanto le modalità di inserimento nell'ambiente in cui si trovarono ad operare.

A seguire il cammino di s. Guglielmo dalla Campania attraverso la Lucania e la Puglia fino a Bari, le tappe del suo viaggio segnano anche il sorgere di celle eremitiche, ben presto trasformate in cenobi coinvolti nelle vicende politiche del tempo. Nello stesso periodo, infatti, cioè a dire tra il 1129-1130, si sviluppa la ribellione dei *comites* normanni di Puglia a Ruggero II di Sicilia. Un passaggio della cronaca di Romualdo Salernitano (la parte in questione è dovuta all'interpolatore di essa) ci dice che in seguito alla vittoria di Ruggero e alla sua opera di pacificazione vennero confermati tanto i domini dei conti ribelli, quali il conte di Andria e di Conversano e il conte di Gravina, quanto quelli appartenenti ai « prioribus domus Sancti Guilelmi ».

E' dunque da pensare che deve esserci stato un legame tra nobiltà normanna e Virginiani, ambedue posti su di una medesima linea di opposizione a Ruggero.

La relazione che si instaura prestissimo tra monachesimo riformato e « *comites gratia Dei* », si svolge a livello di quella fascia della società medioevale, alla quale la nozione di laicità va riferita con estrema cautela. La *gratia Dei* infatti

non ha i suoi riflessi soltanto in campo politico-giuridico, perchè tende ad escludere ogni dipendenza feudale di quei conti da un'autorità superiore. Essa qualifica tipologicamente anche quel gruppo sociale, i *nobiles*, su cui Dio ha riversato per grazia particolari virtù, capaci di distinguerli per natura dagli altri uomini.

E' ad ogni modo da notare che i rapporti tra monachesimo riformato e potere politico si fanno più insistenti dopo il 1130, quando Ruggero II ormai *rex* afferma il suo diritto agli interventi nel mondo ecclesiastico regolare e secolare, in virtù della *legatia apostolica* che era stata concessa ai suoi antenati.

Condivido quello che il professor Tellenbach ha detto, soprattutto a proposito dei Cisterciensi, riferendosi a quella commistione di forze e di interessi che sono presenti ed agevolano i loro insediamenti. Vorrei solo ricordare Chiaravalle della Colomba nel Piacentino, che mi pare rappresenti uno dei più singolari casi in cui confluiscono gli interventi dei poteri più diversi: c'è una bolla del papa, un diploma dell'imperatore, una conferma del vescovo e del popolo di Piacenza, e ci sono concessioni da parte della grande feudalità, come i Pallavicino e i Cavalcabò. Questo insieme di consensi dimostra la vasta area di adesione al monachesimo riformato e al clima di rinnovata spiritualità e pietà che esso proponeva; ma ci parla anche di precise intenzioni a controllare il nuovo insediamento da parte delle forze del territorio.

Lo stesso fenomeno accade nel Mezzogiorno d'Italia per quanto riguarda il movimento virginiano, che finisce con il perdere qualsiasi traccia di eremitismo originario e si allinea entro quel medesimo processo di ripresa monastica tradizionale, che vede l'enorme espansione dell'Ordine cavese e di cui S. Maria Nuova di Monreale è espressione tipica.

Parrebbe anche che i monaci basiliani, a cominciare dal tempo di Ruggero II e fino a Guglielmo II, abbiano costituito tre grandi archimandrati, ossia si siano organizzati in tre grandi distretti di giurisdizione e di influenza, che avrebbero avuto i loro centri in S. Salvatore in Messina, in S. Maria del Patir a Rossano e in S. Elia del Carbone in Lucania. I documenti indicherebbero perfino i limiti territoriali entro cui S. Elia del Carbone avrebbe potuto esercitare la cura delle anime.

Le testimonianze dunque indicherebbero come i movimenti di riforma monastica, sorti nel secolo XII, fossero stati pressoché immediatamente attirati nella sfera di interessi e di tutela signorile, e come l'istanza di rinnovamento spirituale non sia rimasta immune, fin dal momento del suo istituzionalizzarsi, dal divenire strumento di fini politici.

TELLENBACH

Ich bin umso dankbarer für den Beitrag von Herrn Tirelli, als ich in meinem Vortrag vieles vereinfachen und vergrößern musste. So konnte ich die verschiedenen reformerischen Richtungen nicht eingehend charakterisieren und das Verhältnis von Eremiten und Zönobiten nur beiläufig andeuten. Roger II., auf den Herr Tirelli einging, ist für das in unserer Diskussion oft behandelte Problem der Motive von Laien gegenüber Reformmönchen äußerst interessant. Bei ihm glaube ich an das Vorwiegen politischer Motive. Aber dieser kluge Mann wusste,

dass gute Mönche auch politisch dienlicher sind als schlechte. Und so hat er grosszügig verschiedene klösterliche Richtung begünstigt, sowohl Basilianer, wie Zisterzienser oder Mönche der Bewegung von Monte Vergine. Bei anderen Fürsten würde ich kaum wagen zu behaupten, die politischen oder die religiösen Motive hätten den Vorzug. So ist es etwa bei Heinrich II.: Glaubensüberzeugung, dass ein gutes, Gott wohlgefälliges Reich auch gute Mönche braucht, während ihm schlechte schaden oder wenigstens nichts nützen. Man muss sich klar darüber sein, dass bei vielen, obzwar längst nicht allen Laien eine ähnliche Übereinstimmung religiöser und politischer Motive möglich ist.